



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Borde entre mundos: el hábitat indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta ante un contexto de turistificación

Andrés Ricardo Restrepo Campo

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Arquitectura, Escuela del Hábitat
Medellín, Colombia

2023

Borde entre mundos: un acercamiento al hábitat indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta ante un contexto de turistificación

Andrés Ricardo Restrepo Campo

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Hábitat

Director:

Ph.D. Juan Pablo Duque Cañas

Línea de Investigación:

Territorialidades divergentes

Grupo de Investigación:

Escuela de Hábitat

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Arquitectura

Medellín, Colombia

2023

A la memoria del líder IkꞮ Cayetano Torres Izquierdo. Hoy, una década después, sigo tejiendo.

A Seykinaka y con ella, a la nueva generación de indígenas que continuará el legado del pueblo IkꞮ.

Agradecimientos

Este trabajo es producto de un caminar largo y constante durante el cual se ha contado con la compañía y apoyo de muchos. Solo por mencionar algunos, deseo agradecer a todos los indígenas del pueblo Ikꞵ que me abrieron las puertas de sus casas y comunidad, entre los que destaco el apoyo y hospitalidad de Ati Zereiwia Izquierdo Suárez, Dodorigumu Miguel Chaparro, Hermes Izquierdo y Johana Chaparro. A Carlos Alberto Pérez por su contante diálogo y atención. También a Deivis Niño, quien propició la realización de cuestionamientos sobre el tema mucho tiempo antes de iniciar este proyecto, los cuales se convirtieron en sus semillas.

También fue fundamental el apoyo de la Escuela del Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia, cuyos docentes desde el primer momento se mostraron receptivos a la idea de investigación, me dieron una indispensable orientación y la motivación necesaria para continuarla. En este sentido, quiero agradecer a mi director de tesis Juan Pablo Duque Cañas cuyos comentarios siempre fueron los nutrientes necesarios para hacer crecer el proyecto. Igualmente, lo fue el acompañamiento constante de los profesores Mónica Mejía Escalante y Juan Carlos Ceballos. Una mención muy especial merece el apoyo desinteresado recibido del profesor Fabián Bethoveen Zuleta que abrió el espacio en el proyecto de extensión solidaria en la Sede La Paz, sin el que una buena y significativa parte del trabajo no hubiera sido posible, así como el profesor Francisco López, siempre presto a compartir su saber.

No fue menos valioso el aporte de todos los compañeros, amigos y familiares que conocieron el proyecto en el compartir cotidiano y cuyos aportes que quedan plasmados

en las ideas que fueron tejiendo el desarrollo de este documento. Lo que se presenta aquí es también una materialización de lo compartido con ustedes.

Resumen

El presente estudio aborda el hábitat indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Plantea la pregunta por las implicaciones que tiene para el hábitat la expansión del turismo en los últimos 20 años. El turismo es visto como una forma de habitar y el turista como un habitante, por lo que éste puede ser estudiado como parte del campo del hábitat. El turismo tiene el potencial de transformar el hábitat a través de un fenómeno que ha sido denominado “turistificación”. Esto plantea retos a la autonomía de los pueblos indígenas y a las posibilidades de apropiación de su hábitat. Así, se estableció un acercamiento etnográfico e histórico al hábitat indígena de la Sierra Nevada y en particular, de la población Ikæ asentada en los límites del Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada con el casco urbano del municipio de Pueblo Bello, Cesar. Se evidenció que se ha producido históricamente un hábitat de borde donde confluyen lo indígena y lo externo, lo cual hoy propicia la turistificación. La comunidad indígena, por su parte presenta resistencias, pero también negociaciones con la dinámica de borde y la mencionada turistificación. Se concluye que el turismo presenta el potencial de ser un factor de despojo, pero que los indígenas se han posicionado estratégicamente ante el mismo para fortalecer sus pugnas por habitar desde la diferencia.

Palabras clave: Hábitat indígena, Turistificación, Bordes, Producción del espacio, Arhuaco (indígenas), Sierra Nevada de Santa Marta

Border between worlds : the indigenous habitat of Sierra Nevada de Santa Marta in a context of touristification

Abstract

The present study addresses the indigenous habitat of the Sierra Nevada de Santa Marta. It specifically asks about the implications that the expansion of tourism in the last 20 years

has for the habitat. Tourism is seen as a way of inhabiting and the tourist as an inhabitant, so it can be approached as part of the field of habitat. Tourism has the potential to transform the habitat, a process that has been called “touristification”. It poses challenges to the autonomy of indigenous peoples and their chances of appropriating their habitat. Thus, an ethnographic and historical approach to the indigenous habitat of the Sierra Nevada, particularly of the Iku population settled on the limits of the Arhuaco Reservation of the Sierra Nevada and the urban area of the municipality of Pueblo Bello, Cesar, was proposed to contextualize the touristification of this area. It was found that there is a border habitat historically produced where the indigenous and the outside converge, which today helps promote touristification. The indigenous community, for its part, shows resistance to, but also negotiates with the border dynamics and the touristification. It is concluded that tourism has the potential to be a factor of dispossession, but that the indigenous people take a strategic stance in the face of this to strengthen their struggles to inhabit from their difference.

Keywords: indigenous habitat, Touristification, Borderlands, Production of space, Arhuaco (indigenous), Sierra Nevada de Santa Marta

Contenido

	Pág.
1. Modos de habitar del turista y el turista como habitante	20
1.1 Flujos y viajeros en la modernidad líquida.....	24
1.2 La expansión urbana y la naturaleza perdida: los orígenes modernos del turismo 32	
1.3 Habitar lejos de casa: hospitalidad, reciprocidad y mercantilización	35
1.4 La práctica del habitar turístico: ocio, mirada, cuerpo y placer (Bienestar)	45
2. El turismo en los territorios indígenas de Colombia y la Sierra Nevada de Santa Marta como un problema de hábitat	50
2.1 Producción del espacio y turistificación: estado de los estudios sobre hábitat y turismo:.....	51
2.2 Turismo, hábitat indígena y violencia	57
2.3 Conflicto armado y el turismo	66
3. Cosmovisión y prácticas del habitar indígena ante el turismo	76
3.1 Mundo indígena y paisaje sagrado: propuesta para la aproximación al habitar indígena de la Sierra Nevada	77
3.2 Configuración histórica del hábitat de borde en la Sierra Nevada de Santa Marta 107	
3.3 Tradición y turismo en un hábitat de borde	135
3.3.1 Pueblo Bello como hábitat de borde	137
3.3.2 De la llegada de los “blancos” al turismo	155
3.3.3 El paisaje sagrado indígena ante la turistificación	166
3.4 Balance final: el hábitat indígena entre la heterogeneidad y la homogeneización 206	
4. Conclusiones	209

Lista de figuras

	Pág.
Figura 1: Víctimas del conflicto armado interno por año.	68
Figura 2: Víctimas indígenas por año a nivel nacional.....	69
Figura 3: Víctimas indígenas en los municipios con jurisdicción en la Sierra Nevada de Santa Marta por año.	70
Figura 4: Mapa de población, territorios y víctimas indígenas.	72
Figura 5: Pirámide poblacional de Pueblo Bello.	138
Figura 6: Población de Pueblo Bello desagregada por área.....	138
Figura 7: Porcentaje del valor agregado por actividades económicas.....	138
Figura 8: Logo de la empresa de transportes COOTRANSNEVADA con claras referencias a la cultura IkꞮ como el poporo y el indígena en su indumentaria tradicional. 139	
Figura 9: Mapa del paisaje rururbano de Pueblo Bello.	142
Figura 10: Mapa Frontera difusa entre el casco urbano de Pueblo Bello y el Reguardo Arhuaco de la Sierra Nevada.	143
Figura 11: Hitos del hábitat indígena en riesgo de ser afectados por el turismo	173
Figura 12: Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca	198

Lista de fotografías

Fotografía 1. Telar ikꞮ en el sector El Cairo, Pueblo Bello.	106
Fotografía 2: Elementos indígenas en el comercio local.	140
Fotografía 3: Elementos indígenas en el comercio local.	140
Fotografía 4: Elementos indígenas en el comercio local.	141
Fotografía 5: Indígenas en el paisaje urbano.....	141
Fotografía 6: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.	142
Fotografía 7: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.	142
Fotografía 8: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.	142
Fotografía 9 – Sitio sagrado Businka. Al fonde se ve el casco urbano de Pueblo Bello.	175
Fotografía 10 – Planicie en la entrada al sitio sagrado Minkoku.....	180
Fotografía 11 – Sitio sagrado Minkoku	180
Fotografías 12 y 13: Acceso al sitio sagrado de El Cairo	181

Fotografías 14 y 15: Población indígena asentada en el sector El Cairo	181
Fotografía 16: Sitio sagrado cascada Mamo Norberto	182
Fotografía 17: Población indígena asentada en el sector.....	182
Fotografía 18: Vivienda que ilustra la gentrificación en las periferias de la Pueblo Bello	183
Fotografía 19: Hostal La Helenita	183
Fotografía 20: Sitio Sagrado Ati Niguja en La Helenita.....	186
Fotografía 21: Sitio Sagrado Padre de la música ancestral en La Helenita.....	186
Fotografía 22: Reconocimiento del sitio realizado participativamente con la comunidad indígena a través del uso de un dron	188
Fotografía 23: Vista del cerro Inarwa desde el casco urbano de Pueblo Bello.....	190
Fotografía 24: Vista de las cumbres nevadas.....	193
Fotografía 25: Mujeres ikꞤ tejiendo en la comunidad GunkeyruwꞤn	193
Fotografía 26: Kankurua de la comunidad GunkeyruwꞤn.....	193
Fotografía 27: Obras de construcción de la vía en la zona.....	193
Fotografía 28: Entrada al Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca.....	203
Fotografía 29: Cabañas del Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca	203
Fotografía 30 y 31: Recorrido turístico al Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca realizado por indígenas IkꞤ	204

Lista de tablas

	Pág.
Tabla 1: Entrevistas realizadas durante el desarrollo de la investigación	12

Introducción

El 6 de abril de 2022, mientras me encontraba en desarrollo del trabajo de campo con la población de la etnia arhuaca o Ika¹ del municipio de Pueblo Bello, departamento del Cesar, fui testigo de un gran despliegue de fuerza pública que acompañaba la llegada del entonces presidente de la República Iván Duque en su visita a Nabusimake, corazón del territorio Ika. Allí, según lo que me relataron los interlocutores indígenas y lo que leería más tarde en la prensa, el mandatario participaría en una ceremonia por la que se presentaría un acuerdo entre la multinacional de energías sostenibles Greenwood Energy y el pueblo indígena para la construcción de tres poblados que a su vez funcionarían como centros de producción de energía solar. La prensa difundió la fotografía del presidente portando identificaciones de la multinacional al lado de los representantes de dicha compañía mientras un indígena firmaba lo que parecía ser el documento que formalizaba el acuerdo. El proyecto se ubicaría entonces en la parte baja de la Sierra Nevada, municipio de El Copey, en lo que podríamos denominar como el borde inferior entre el mundo indígena y el exterior, donde los procesos de ampliación o “recuperación territorial” impulsados por los indígenas se conjugarían con la producción de energía “verde” y la reubicación de familias Ika se articularía con la construcción de asentamientos que se constituyeran en centros de servicios del Estado en materia de salud, vivienda, educación y empleo.

De este modo, el proyecto se presentaba como una fórmula para satisfacer simultáneamente las aspiraciones territoriales de los indígenas, los intereses de protección ambiental en la Sierra Nevada y el desarrollo de actividades económicas² que, según lo

¹ En adelante usaremos solo el etnónimo “Ika” ya que, aunque tiene menos difusión en la literatura académica, es el que aquel por lo que los indígenas de esta zona se autoidentifican

² “Se busca una adquisición de tierras que permita proteger áreas a una tasa de 3.405 hectáreas por año” (RCN). Adicionalmente, la Casa de Nariño expresó que “El proyecto tendrá una capacidad total de 144 megavatios divididos en seis plantas, y que reducirá 1,18 millones de toneladas de CO2 durante los primeros 35 años de operación. La inversión es de 120 millones de dólares, en tres fases, para la construcción de los parques y beneficiará a 1,5 millones de personas en toda la región caribeña” (Semana, 2022).

que daban a entender las palabras del presidente, no se limitaban al proyecto energético, sino que irían más allá para “permitir a la comunidad beneficiarse con la construcción de tres nuevos centros poblados que respetan la ancestralidad, que recogen la ancestralidad y que *permitirán también darla a conocer al mundo*” (Semana, 2022 Subrayado propio), por lo que “se integrará un programa de visitantes como una fuente de ingresos sostenible *mediante un turismo que respete los lugares sagrados*” (Leal, 2022 Subtitulado propio).

Este acontecimiento ilustra el marco en el que se inscribe la presente investigación. Se trata, en términos generales, de la tensión entre las necesidades de protección de los territorios y el imperativo del desarrollo económico. Más específicamente, nos acercaremos a los problemas derivados del desarrollo turístico con sus respectivas implicaciones sobre el habitar, ya que éste modela los territorios para convertirlos en espacios funcionales al consumo de los visitantes.

Desde el año 2002, el turismo en Colombia ha evidenciado un crecimiento tanto en lo que se refiere a la cantidad de visitantes como a la diversificación de sus modalidades. A partir de ello, distintas entidades gubernamentales y no gubernamentales lo han promocionado como una actividad con el potencial de generar ingresos económicos que, a su vez, contribuiría a la protección de los ecosistemas y culturas, e incluso a la construcción de paz. Aun así, se han oído voces críticas que han resaltado sus impactos negativos, según las cuales esta actividad constituiría más bien un riesgo para los territorios y las comunidades. En cualquier caso, este ingresa hoy cada vez con más fuerza a territorios alejados y marginalizados del país, donde desencadena transformaciones en las dinámicas del hábitat y el habitar.

De este modo, las comunidades indígenas que han habitado estas periferias y que se han constituido a su vez en una suerte de borde identitario de la nación, en el referente de lo que significa La Alteridad, no son sujetos ajenos al proceso, sino que se ven de cara con él y con los dilemas que éste les plantea. En el afán de posicionar a Colombia en el escenario turístico internacional, estos pueblos han sido vistos como un atractivo más que sumaría a potencializar el sector. Ellos, por su parte, desarrollan movilizaciones que ponen en el centro su particularidad cultural, reivindicando su derecho al territorio y a habitar desde la diferencia. El turismo como actividad que transforma los lugares al producir

espacios “turistificados” que tienden a ser homogeneizados para el consumo directo o indirecto de los visitantes, plantea desafíos a las pugnas de los movimientos indígenas por la apropiación de sus territorios, especialmente en la medida en la que tal carácter homogeneizante tiende a anular la diversidad que éstos defienden. Ello trae el riesgo de que esta actividad se constituya en un nuevo factor que se suma a los procesos históricos de despojo que han vivido estos pueblos.

En la región conocida como Sierra Nevada de Santa Marta resulta particularmente relevante dirigir la atención hacia esta situación, ya que no solo se trata con un área de una inmensa riqueza ambiental y cultural, lo que llevó por ejemplo a su declaratoria por la UNESCO como Reserva de la Biosfera en 1964 y a que hoy el sistema de conocimiento ancestral propio de sus pueblos indígenas esté en proceso de una nueva declaratoria como Patrimonio inmaterial de la humanidad, sino que se encuentra en el corazón de una de las regiones con mayor dinamización del sector turístico en el país, donde el municipio de Santa Marta, por ejemplo, ostenta la calidad de Distrito Turístico, Cultural e Histórico y la misma Sierra Nevada es considerada objeto de desarrollo de megaproyectos turísticos por la planeación nacional (Plan Sectorial de Turismo 2018-2022. Turismo: El Propósito Que Nos Une., 2018).

Esta investigación indaga entonces por el turismo como una forma de habitar y como un factor que incide en la producción del hábitat de los territorios indígenas de la Sierra Nevada, lo que trae implicaciones sobre los procesos de apropiación del territorio. Se plantea entonces una aproximación al habitar en los bordes, y sobre cómo en los bordes se entretejen habitares. Hemos decidido usar la noción de *bordes* para entender, por un lado, el carácter de periferia o marginalidad bajo el que se ha pensado y han sido construidos los territorios indígenas y que ha hecho de ellos una suerte de fronteras internas (fronteras del avance de la conquista, fronteras agrícolas, fronteras del “progreso” o fronteras culturales) y por otro lado la forma en que son imaginados desde los espacios hegemónicos como la alteridad de la nación, del progreso y de la civilización (Serje, 2005, 2012, 2017). Se trata de espacios de contacto y diferenciación donde se entretejen contradicciones en múltiples niveles. Por otro lado, abordamos también como borde al moderno advenimiento del turismo, en cuanto una producción de espacios de ocio en las

fronteras³ del mundo del trabajo. Ahora bien, no se trata simplemente de una analogía o juego de palabras entre dos aplicaciones distintas de la noción de *borde*. Nuestra tesis es, precisamente, que en la parte del territorio indígena de la Sierra Nevada que se caracteriza por los constantes contactos e interacciones con el exterior, el hábitat ha sido producido como borde en una estrategia de penetración y asimilación que marcha en contravía de la autonomía que los pueblos nativos han ejercido y conservado por siglos a pesar de la presión externa. El turismo encuentra en la dinámica de ese hábitat de borde un suelo apropiado para su desarrollo. Así, la turistificación del hábitat indígena presenta una continuidad clara con esas estrategias de penetración y dominación, a la vez que le da nuevos tintes. Los indígenas, por su parte, no viven esto como sujetos pasivos, sino que han apropiado el hábitat de borde, renovando sus estrategias de resistencia para usarlo a su favor. Y es esta tensión y posicionamiento estratégico entre los distintos actores, el contexto en el que se da la turistificación del hábitat. Allí es donde se juega lo que ella significará para el futuro de la Sierra Nevada.

En este sentido, las complejidades de este escenario evidencian que el turismo tiene implicaciones relevantes para el hábitat, a pesar de lo cual en Colombia se han estudiado poco sus incidencias sobre territorios, habitares y paisajes. El presente estudio pretende entonces contribuir al desarrollo de los estudios del hábitat al contemplar cómo el turismo se constituye en una forma de habitar y el turista en habitante itinerante cuyas prácticas tienen efectos sobre la producción del hábitat en diferentes contextos, en este caso de territorios indígenas.

Se plantea entonces indagar sobre la incidencia de las formas de habitar que están emergiendo a partir del turismo en la configuración del hábitat de los territorios indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Esto implica reconocer el hábitat desde el cruce entre, por un lado, las características que el turismo adquiere como forma de habitar con su capacidad de transformar los territorios, y por el otro, de las producciones de mundos y paisajes sagrados que son distintivas de las territorialidades indígenas. Nada de esto se puede observar independientemente de los procesos de despojo vividos históricamente por estas comunidades. Para ello se pondrá el foco en las presiones territoriales que han

³ Entendiendo aquí que la frontera marca una división al mismo tiempo que se constituye en espacio de encuentro (Arboleda Guzmán, 2007).

sufrido las comunidades y, más recientemente, la incidencia del conflicto armado, todo en relación con los actuales procesos de turistificación. Estos elementos llevarán a reflexionar sobre el potencial del turismo para constituirse en un factor de despojo en continuidad de las múltiples formas de violencia vividas por los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, pero ante el cuál las comunidades se posicionan de formas creativas para transformarlo en un factor que contribuya a la apropiación de su hábitat y quizás con ello pueda cumplir su promesa de convertirse en un agente de construcción de paz en los territorios.

Para esto es necesario saber cómo se ha abordado la relación entre hábitat, pueblos indígenas y turismo en la Sierra Nevada de Santa Marta. Los estudios sobre las comunidades indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta iniciaron enfocándose en sus características históricas, arqueológicas y culturales, resaltando su singularidad antropológica más que los diferentes niveles de integración a la sociedad nacional (Preuss, 1993; Reclus, 1992; Reichel-Dolmatoff, 1985). Estos estudios se dirigieron especialmente a los Koguis aunque también hubo algunos abordajes específicos sobre el pueblo Iku y Kankuamo (De Vinalesa, 1952; Reichel-Dolmatoff, 1991). Se tendía a ver a las sociedades actuales de la Sierra como vestigios de la gran civilización de los Tairona, donde lo Koguis se asumían como arquetipo de la cultura indígena serrana pura, y la continuidad Tairona-Kogui rara vez era cuestionada (C. Uribe, 1990).

A partir del hallazgo del sitio arqueológico Buritaca-200, más conocido como Teyuna o Ciudad Perdida en la década de 1970, a la par de la creciente preocupación por los temas ambientales de esa época, las investigaciones se enfocaron en los conocimientos y prácticas de los indígenas sobre su medio ambiente (Serje, 2008), tendencia que se ha mantenido hasta hoy. Actualmente, si bien la cuestión ambiental sigue siendo protagónica, los estudios han ido tomando tintes más políticos destacando las relaciones de poder que se establecen entre el movimiento indígena de la Sierra con los movimientos ambientalistas (Ulloa, 2004) o las pugnas por el reconocimiento del territorio ante el Estado (Duque Cañas, 2012; Zapata Torres, 2010). Existen propuestas por caracterizar el ordenamiento territorial propio del pueblo Iku. Desde los esfuerzos en educación propia, se realizó un “*Atlas Arhuaco*” que abarca el territorio de esta etnia en el departamento del Cesar con el objetivo de facilitar a los niños, niñas y adolescentes indígenas el reconocimiento del territorio (Torres et al., 2001). Un esfuerzo realizado con un líder Iku

trató de sistematizar los principios ancestrales del pensamiento ancestral como forma de resistencia a la valoración propia del Estado que consideraba netamente económica y que estaba promoviendo proyectos turísticos, mineros, represas y puertos en su territorio y en sitios de importancia cultural (Arroyo, 2010). También se cuenta con un modelo de ordenamiento territorial propio para las comunidades Iku, Koguis y Wiwas del río Santa Clara (Organización Gonawindúa Tayrona, 2005).

Los estudios sobre turismo y comunidad en la zona han dirigido su atención principalmente a la vertiente norte de la Sierra donde habitan los pueblos Kogui, Wiwa, así como comunidades campesinas de la zona y se pueden encontrar atractivos naturales como las playas y selvas del Parque Nacional Natural Tayrona, o atractivos arqueológicos como el sitio conocido como Pueblito, ubicado en el mismo parque natural. Sin embargo, la mayor atención la ha recibido el turismo realizado en el sitio conocido Teyuna o Ciudad Perdida. No se han identificado estudios que aborden el turismo hacia la vertiente suroriental de la Sierra Nevada, donde se encuentra ubicado el grueso de la población Iku en unidades territoriales como el Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada o el Resguardo Businchama. En este sentido y en la misma línea de los estudios de caso de turismo y construcción de paz, Fernando Vega (2017) abordó la cuestión de cómo el turismo contribuye a la afirmación de diversos actores y víctimas del conflicto en un escenario de posconflicto en la ruta a Teyuna. Encontró que ante el fracaso de las alternativas económicas promocionadas por el Estado para hacer sostenible la paz en la zona a partir de la desmovilización del Bloque Resistencia Tayrona de las Autodefensas, el turismo se está perfilando como la única actividad rentable económicamente que podría constituir una alternativa a los cultivos ilícitos. El autor resalta la importancia de generar capital humano y fortalecimiento institucional para incluir a las comunidades como dueñas de los procesos y no solo como beneficiarias.

Otro abordaje ha examinado la posibilidad de control territorial ejercido por los indígenas en contextos donde su autonomía se superpone con las áreas naturales protegidas y las actividades turísticas, comparando el caso de La Sierra Nevada de Santa Marta con lo que han vivido los U'wa en la Sierra Nevada del Cocuy. Las autoras de esta investigación encontraron que para los indígenas el manejo compartido y la regulación del turismo es una estrategia de protección del territorio, lo que ha implicado negociaciones y un co-

manejo entre las comunidades y la Unidad de Parques Naturales (Galvis & Martínez, 2016). Por su parte Diana Ojeda abordó la relación entre turismo, espacio, cuerpo y despojo al indagar sobre cómo el eco-turismo complementa la lógica del despojo ya que realiza una producción de naturaleza para el consumo turístico en el Parque Tayrona como un sitio paradisiaco que necesita de protección mientras que sus habitantes campesinos son concebidos como sujetos no lo suficientemente “verdes” o amigables con el ecosistema, convirtiéndolos en “cuerpos fuera del lugar” (Ojeda, 2012, p. 364).

La misma autora junto a Marie-Laure Guillard comparó la situación de estas comunidades campesinas de la Sierra con las indígenas del Cauca, observando que a través del turismo se establecen modalidades de control de la población que imponen a las comunidades formas diferentes de relacionarse con su territorio y obligándolos a transformar sus identidades de modo que sean compatibles con la experiencia turística (Guillard & Ojeda, 2012). En otros trabajos, Guillard ya se había aproximado a la emergencia de Teyuna-Ciudad Perdida como un destino turístico. Analizó cómo los indígenas negociaban las diferentes formas de valoración del sitio con los diferentes actores y vio en el turismo una mediación que aviva los conflictos de valoración del lugar (Guillard, 2009b). La misma autora abordó las interacciones cara a cara entre turistas e indígenas a través del ejercicio de capturas fotográficas realizados por los primeros, evidenciando que los turistas se aproximaban desde una posición de doble moral ante la que los indígenas, como forma de protegerse optaban por evadir el contacto (Guillard, 2009a). Estas interacciones cara a cara fueron abordadas por nuestra propia investigación en la que, a partir de un acercamiento etnográfico, identificamos que las interacciones se caracterizaban por un escaso interés en el otro, tanto del lado de los turistas como de los indígenas. Tales interacciones fueron caracterizadas a través del silencio de los indígenas, el cuál era utilizado por ellos como estrategia de resistencia (Restrepo Campo, 2012; Restrepo Campo & Turbay, 2015).

Por otra parte, resulta relevante entender a qué nos referimos exactamente con “turismo” y cómo diferentes teóricos han visto su relación con los territorios y la naturaleza. El turismo es una actividad típicamente moderna que combina viaje y ocio. Sus abordajes son heterogéneos, por lo que en adelante revisaremos brevemente sus características generales para, a continuación, proceder a concentrarnos en aquellas aproximaciones que

concentran en su relación con las comunidades. Tratando de definir qué es el turismo, Rubén Arnadis (2007) revisó algunas de las principales definiciones que se han hecho de esta actividad, mostrando que los tres aspectos básicos que resaltan estas definiciones son “el desplazamiento, la duración limitada y la estancia fuera del lugar habitual” (Arnadis, 2007, p. 149). Sería importante agregar como cuarto elemento el ocio ya que, aunque muchas definiciones como la de la declaración de Malina sobre el turismo mundial (1980) no parezcan considerarlo un elemento relevante, sí es el factor que lo diferenciará de otras modalidades de viajes. Es este sentido, Cordero Ulate (2006) parte del ocio como el aspecto definitorio del turismo. Caracteriza esta actividad como una posibilidad de la forma activa del ocio, eso es, no el ocio como espacio dedicado a la recuperación de fuerzas para el trabajo, sino el ocio como fin en sí mismo.

Por su parte, los estudios sociales del turismo suelen considerar que, al implicar un desplazamiento entre dos lugares distintos, el turismo es ante todo una actividad de encuentro entre unas sociedades productoras de turistas y otras receptoras de los mismos. Se ha señalado que tal relación entre ambas sociedades suele ser asimétrica y que tal asimetría es favorable al desarrollo turístico ya que, mientras la mayor equidad social en la sociedad generadora de turistas favorece la demanda, la pobreza en la sociedad receptora favorece la oferta (Cordero Ulate, 2006; Santana, 1997). Las sociedades de origen de los turistas experimentarían el turismo como una válvula de escape que rompe con la cotidianidad, mientras que las receptoras serían paulatinamente modeladas por los deseos de los turistas, por el propio sistema turístico y por sus agentes en tanto que estos buscarían volver sus destinos más atractivos para el mercado (Santana, 1997). En este sentido, la mirada turística tendría la capacidad de modelar los destinos para satisfacer la demanda de los turistas (Urry & Larsen, 2011).

Gran parte de los autores que se centran en las relaciones entre las sociedades generadoras y receptoras de turistas, destacan su aspecto mercantilizado. Señalan que las interacciones que se tejen no se basarían en el principio de reciprocidad y el establecimiento de vínculos personales entre las partes, sino en un intercambio puramente comercial (Aramberri, 2001; MacCannell, 2003; Salazar, 2006) llegando incluso a caracterizar su operación en el mercado internacional bajo los mismos principios de las cadenas globales de mercancías (Cordero Ulate, 2006).

En últimas, el turismo puede tener tanto peso en la transformación del espacio que este se constituya en una suerte de monocultivo turístico. En este sentido, las transformaciones socio-espaciales por el turismo se han entendido como procesos de “turistificación”. Se trata de algo cercano (aunque no igual) a la gentrificación causada por el turismo, en la que la posibilidad de apropiación del espacio por los habitantes locales e incluso su permanencia en el mismo se ve amenazada por el auge turístico (Blanco-Romero et al., 2019; de la Calle Vaquero, 2019; Moir, 2017). Ahora bien, en estos procesos no siempre es claro distinguir a los locales de los visitantes en cuanto a sus actividades y usos del espacio, y muchas veces se encuentra que los afectados por la gentrificación turística fueron a su vez gentrificadores anteriores del lugar (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019).

Ya que el turismo implica transformaciones socioespaciales, es necesario exponer igualmente los referentes teóricos que contribuyen a entender cómo se producen el espacio, la naturaleza y los cuerpos cuyo desenvolvimiento configura las formas de habitar. La naturaleza es un concepto central para el abordaje que nos proponemos, dado que en esta región es un interés central de las políticas nacionales e internacionales, así como del movimiento indígena. La idea de la naturaleza también es un elemento constitutivo de la forma de habitar de los turistas. Ahora bien, abordar la producción de espacio y territorio, implica que también deberíamos considerar cómo se construyen naturalezas. En general, hoy se entiende que las concepciones de *naturaleza* son construidas socialmente, y que en estas las cosmovisiones indígenas se diferencian radicalmente de las perspectivas de representación del espacio guiadas por una visión occidental. Las nociones occidentales tienen una visión naturalista, en la que el ámbito de la “naturaleza” responde a unas leyes diferentes al de lo humano, ya que carece de atributos como alma, espiritualidad o moralidad. Las nociones indígenas, en cambio, comparten la característica de atribuirle tales propiedades a los seres no humanos (Descola, 2001, 2003). Esto ayuda a entender la forma diferencial en la que los indígenas se relacionan con su territorio, pues, a diferencia de la visión occidental, no lo ven como un contenedor de cosas inanimadas sino un sistema vivo con el que están en constante interacción. El habitar indígena se desarrollaría ante todo en un espacio vivo.

También resulta relevante tener en cuenta las visiones de la naturaleza de los movimientos ecologistas que pugnan por la implementación de diferentes políticas sobre el entorno. Tales movimientos han sido caracterizados a través de tres grandes vertientes: unos que buscan ecosistemas prístinos y ausentes de cualquier intervención humana en lo que se ha denominado “*el culto a lo silvestre*”; otros que buscan, desde una perspectiva neoliberal, conciliar la conservación ambiental con el mercado por medio de un uso racional y sostenible de los recursos, en lo que se ha definido como “*el evangelio de la ecoeficiencia*”; por último, otros que van de la mano de las comunidades que consideran a las pugnas ambientales parte de sus reivindicaciones sociales en lo que se ha denominado “*ecosocialismo*”, “*movimiento de justicia ambiental*” o “*ecologismo de los pobres*” (Martínez Alier, 2005). En este sentido, el movimiento indígena ha generado confluencias y alianzas con los movimientos ecologistas que le han permitido ganar visibilidad y apoyo, pero que también implican riesgos para el mismo en tanto que lo subordinan a una “*ecogobernabilidad*” que no siempre le es favorable (Ulloa, 2004).

La transformación espacial también se puede revisar por los cambios que la modernidad impone sobre el lugar antropológico. El “lugar antropológico” se puede entender como un espacio cerrado lleno de sentido para una comunidad. El turismo encarna y ejemplifica la sobremodernidad que convierte los lugares antropológicos en no lugares, estos últimos caracterizados precisamente por la movilidad y los flujos constantes (Augé, 2003, 2008). Por su parte, la propuesta de Henri Lefebvre desplaza el interés de las cosas en el espacio a la producción del espacio como proceso. Para ello tiene en cuenta una triada relativa a las dimensiones del espacio como lo percibido, lo concebido y lo vivido. Lo percibido se relaciona con la *práctica espacial* por la que una sociedad produce un espacio y se apropia de él. Lo concebido hace referencia a las *representaciones del espacio* propias de planificadores y científicos y que tienden a sistemas de signos verbales intelectualmente elaborados. Por último, lo vivido se refiere a los *espacios de representación*, propios de los “habitantes” que lo experimentan a través de imágenes y símbolos. Esto nos facilita acercarnos a la perspectiva de los sujetos que habitan y producen sus territorios a través de sus vivencias y de sus propios cuerpos. El cuerpo entonces es inseparable del espacio, ante todo porque él también es espacio, pero espacio vivo. La relación entre *espacio* y *espacio vivo* diluye la distinción entre continente y contenido que está implícita en pensar el cuerpo como una cosa en el espacio. Así, la relación entre estos sería más bien la

relación entre un espacio interior y otro exterior. Otra triada más considerada por el autor es aquella de homogeneización, fragmentación y jerarquización que se relacionan con la producción de espacios abstractos como reducción propia de los procesos de acumulación capitalista sobre el espacio. Esta se relaciona a su vez con la contradicción entre la apropiación por las comunidades que pasa por ritmos, prácticas y significados, y la dominación por el mercado y el Estado (Lefebvre, 2013).

Para la comprensión de las formas en las que las comunidades se relacionan con su entorno desde lo vivencial resulta útil la noción de *paisaje*, ya que esta resalta la dimensión cultural (Galimberti, n.d.; Munárriz, 2011) sensible y simbólica de la relación con el entorno en contraposición al ambiente o ecología que se referiría a la relación fáctica con el mismo (Berque, 1993).

Ahora bien, ha sido desde otra corriente teórica más cercana a la fenomenología donde se ha abordado más la aproximación al espacio y a la cultura desde el cuerpo. En este sentido resulta relevante tener en cuenta una fenomenología del paisaje que busca abordar la relación entre entorno y sociedad sin caer en una dicotomía entre ambos. Desde esta perspectiva, el clima, por ejemplo, no es algo que está afuera independiente del sujeto que lo siente, sino que es una construcción conjunta del ambiente y el cuerpo. Cabe aclarar que esta experiencia no se limita a lo individual ya que es intersubjetiva. Tampoco se reduce a la experiencia del paisaje, sino que se trata de todas las prácticas que se tejen alrededor del mismo (Watsuji, 2006). Igualmente, valdría la pena dirigir la atención a la fenomenología cultural de la corporalidad (*embodiment*) en la que se busca comprender la cultura y el sí mismo partiendo del reconocimiento de los cuerpos como sustrato de la existencia y como lugar de la experiencia. El cuerpo sería ante todo un proyectarse hacia el mundo y la agencia del sujeto surge en la relación de reciprocidad que teje con el exterior. El concepto de espacio/tiempo aparece en esta propuesta como material estratégico de investigación. Este nos interesa en tanto que nos permite acercarnos a un enfoque donde habitar no sea algo abstracto sino algo vivido desde el cuerpo, en el que sus posturas y su orientación nos permiten ver cómo habitamos y creamos el espacio en nuestra relación con los objetos y los otros (Csordas, 2015).

Ahora bien, en lo que se refiere a los aspectos metodológicos, el estudio buscó comprender los mundos y habitares de los distintos actores presentes en el territorio, así como la relación de sus prácticas con la configuración del espacio (Pinassi, 2015) sin perder de vista las constricciones e influjos externos impuestos por su contexto. Todo ello sirvió como base para entender cómo desde sus subjetividades espaciales se participa de la producción del hábitat de la zona. Por esto se optó por una metodología con enfoque cualitativo y comprensivo, la cual recurrió a métodos etnográficos y a una revisión documental, complementada donde se consideró pertinente con el uso de información oficial estadística y geoestadística a través de la metodología de ecosistema de datos.

Los métodos etnográficos fueron el foco principal de la estrategia metodológica en tanto estos ponen el énfasis en las vidas cotidianas y en las particularidades culturales de la población. Así, ella aportó una mirada local que tuvo en cuenta tanto lo que los sujetos *dicen* como lo que efectivamente *hacen*. En este sentido, se realizó trabajo de campo en el área local con observación participante en los meses de Julio de 2021, abril de 2022 y junio de 2022, sin excluir observaciones realizadas en otras localidades acorde al carácter multi-situado que se describe más adelante. El abordaje de lo que los actores *dicen* se realizó a través de entrevistas semi-estructuradas, las cuales se realizaron siguiendo preguntas y temas generales como derroteros que sirvieran de guía, pero que se planteaban como conversaciones informales que se mantuvieran siempre abiertas para dar la posibilidad a los sujetos de exponer su realidad lo más libremente posible, procurando evitar que sus discursos se condicionaran a una estructura predeterminada por el investigador. En total se realizaron 23 entrevistas (ver Tabla 1). Por su parte, el abordaje de lo que los actores *hacen* se hizo a través de la observación participante por la que el investigador se involucró en la vivencia directa de las realidades estudiadas (Kottak, 2002). Sin embargo, se debe anotar que a partir de la situación de pandemia por el COVID-19 la comunidad realizó cierres en el territorio que redujeron los contextos apropiados para ejercicios de observación participante sobre el tema estudiado en particular, de modo que esta herramienta se ejecutó donde fue posible y se privilegió la realización de entrevistas.

Tabla 1: Entrevistas realizadas durante el desarrollo de la investigación
Fuente: elaboración propia 2023

Fecha	Lugar	Interlocutor	Rol
-------	-------	--------------	-----

19 de julio de 2021	Pueblo Bello	Herme Izquierdo	Comunidad indígena
19 de julio de 2021	Pueblo Bello	Nefer Chaparro	Comunidad indígena
4 de marzo de 2022	Medellín	Nora Díaz y Jesús Ortiz	Investigadores
7 de marzo de 2022	Santa Marta ⁴	Santiago Giraldo	Director Fundación Pro-Sierra
9 de marzo de 2022	Medellín	Nora Díaz y Jesús Ortiz	Investigadores
24 de marzo de 2022	Manizales	Nora Díaz y Jesús Ortiz / Natalia Giraldo	Investigadores / Asesora Organización Gonawindúa Tayrona
4 de abril de 2022	Pueblo Bello	Ati Zereiwa Suárez y Dodoringumu Miguel Chaparro	Comunidad indígena
5 de abril de 2022	Pueblo Bello	Diomedes Izquierdo y Herme Izquierdo	Comunidad indígena
5 de abril de 2022	Pueblo Bello	Bligmer Aroca	Sector turismo
5 de abril de 2022	Pueblo Bello	Virginia Izquierdo	Comunidad indígena
6 de abril de 2022	Pueblo Bello	José Dangong	COMFACESAR - Administrador Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca
6 de abril de 2022	Pueblo Bello	Virginia Izquierdo	Comunidad indígena
7 de abril de 2022	Pueblo Bello	Ángela Chaparro	Comunidad indígena
9 de abril de 2022	Pueblo Bello	Gundiwa Izquierdo	Comunidad indígena
5 de junio de 2022	Pueblo Bello	Felix Villafañe y Carlos Alberto Pérez	Autoridades tradicionales indígenas
5 de junio de 2022	Pueblo Bello	Johana Chaparro	Comunidad indígena
7 de junio de 2022	Pueblo Bello	Jairo Zapata	Autoridad tradicional indígena
9 de junio de 2022	Pueblo Bello	José Alberto Cabrera, Esperanza Bernal, Tomás	Mesa Municipal de Turismo

⁴ La ubicación en este caso se refiere al lugar donde se encontraba el interlocutor, mas no el investigador ya que esta entrevista fue realizada por vía telefónica.

		Carreño, Nubia Zambrano y Walter	
10 de junio de 2022	Pueblo Bello	Víctor Manuel Montalvo	Sector turismo
10 de junio de 2022	Pueblo Bello	Gundiwa Izquierdo	Comunidad indígena
12 de junio de 2022	Pueblo Bello	Kevin Alen Arlan	Sector turismo
12 de junio de 2022	Pueblo Bello	José Cabrera	Profesor Escuela Local
31 de enero de 2023	Medellín	Luisa Velásquez ⁵	Artesana

Se debe anotar que, cuando se citen las entrevistas en el cuerpo del texto, se señalará el rol para contextualizar de qué tipo de actor se trata, pero se evitará mencionar el nombre propio para evitar posibles afectaciones personales que pudiesen generar las opiniones expresadas.

La etnografía realizada se llevó a cabo desde los enfoques de etnografía colaborativa y multi-situada. Desde la perspectiva de etnografía colaborativa se procuró que el diálogo con los habitantes se concibiera como una interacción con interlocutores y no como informantes de los que se extrae información (Rappaport, 2007). Así, se motivó a los interlocutores a realizar reflexiones conjuntas con el investigador sobre los problemas abordados. Esto se facilitó por la presencia en la comunidad de numerosos indígenas con formación académica, con quienes se pudo establecer un diálogo entre pares. Se debe anotar que muchos que no contaban con esta formación, habían participado de espacios organizativos, comerciales o de otra índole en los que habían adquirido fuertes competencias en la comunicación con las personas ajenas a su etnia, lo que también favoreció el ejercicio. Ellos también apoyaron al investigador como intérpretes en el diálogo con las autoridades tradicionales. De este modo, se procuró que el conocimiento producido se diera como resultado de una reflexión conjunta con los miembros de la comunidad. Ello no excluye la reflexión autónoma e individual por parte del investigador, especialmente al cruzar la información etnográfica con la revisión documental después de la realización del

⁵ El nombre fue cambiado a solicitud de la interlocutora.

trabajo de campo, por lo que las interpretaciones expuestas en esta investigación deben considerarse responsabilidad exclusivamente mía.

Debemos anotar que las consideraciones metodológicas no surgieron solo de la reflexión académica, sino también de las recomendaciones recibidas en contactos previos con las comunidades de la Sierra. Así, en un diálogo anterior con sabedores de la comunidad, respecto a la forma de desarrollar el proceso investigativo, nos habían aconsejado con las palabras: “continuar tejiendo”⁶. El carácter móvil del tema estudiado hizo que, además de una flexibilidad que permitiera un pluralismo metodológico donde pudiesen dialogar saberes indígenas, oficiales, técnicos y académicos (Carpintero, 2010; Feyerabend, 1985; Molina, 1998), fuese necesario, si se nos permite seguir este principio de la cosmovisión indígena, tejerlo en sus múltiples relaciones socio-espaciales antes de limitarlo a un lugar estático. Tradicionalmente, la etnografía se ha desarrollado situada, esto es, concentrada en el trabajo de campo desarrollado de forma prolongada en un mismo lugar. Esto se debe a que se ha privilegiado la noción del “lugar antropológico” como aquel espacio cerrado que se llena de sentido para una comunidad. Sin embargo, el lugar antropológico ha entrado en crisis y la modernidad produce “no lugares” caracterizados por los flujos y la movilidad (Augé, 2008). Se evidencia entonces que en el contexto del moderno sistema mundo, y en especial el abordaje del turismo donde el habitar se basa en el viaje y el flujo mismo, los cambios de la cultura y la sociedad ya no son fácilmente situados en un solo lugar cerrado, ya que la configuración de lo “local” está cada vez más imbricada con lo “global”. Se hace entonces necesario entender que se abordan formas de habitar cada vez más móviles, que exigen captar los flujos difusos en el espacio-tiempo de significados culturales, identidades y objetos. La etnografía multi-situada (*multi-sited ethnography*) es una modalidad etnográfica que se ha desarrollado para abordar específicamente aspectos espaciales, desde una perspectiva donde cobran importancia los flujos, la influencia recíproca entre distintas localidades y la relación entre lo global y lo local (Marcus, 1995).

⁶ El indígena Ikꞌ, al tejer, no sigue un plan planteado inalterablemente desde el principio, sino que va dejando que el proceso del pensamiento le indique la forma que tomará el producto final. “Continuar tejiendo” implicaba tener la flexibilidad de irse adaptando a las circunstancias, pero también de conectar espacios, ideas o procesos diferentes como lo hace el indígena al tejer. Al hacer pagamento, el indígena también teje el hábitat ya que conecta los distintos sitios sagrados de la Sierra. Otro tanto hace al cultivar en distintos pisos térmicos moviéndose permanentemente entre ellos. Entendido así, *tejer* es una práctica, un enfoque y un principio. En el desarrollo de la investigación se procuró aprender de esta fluidez y flexibilidad y ella fue fundamental para aproximarnos a la dinámica de borde que se describirá en el capítulo 3.

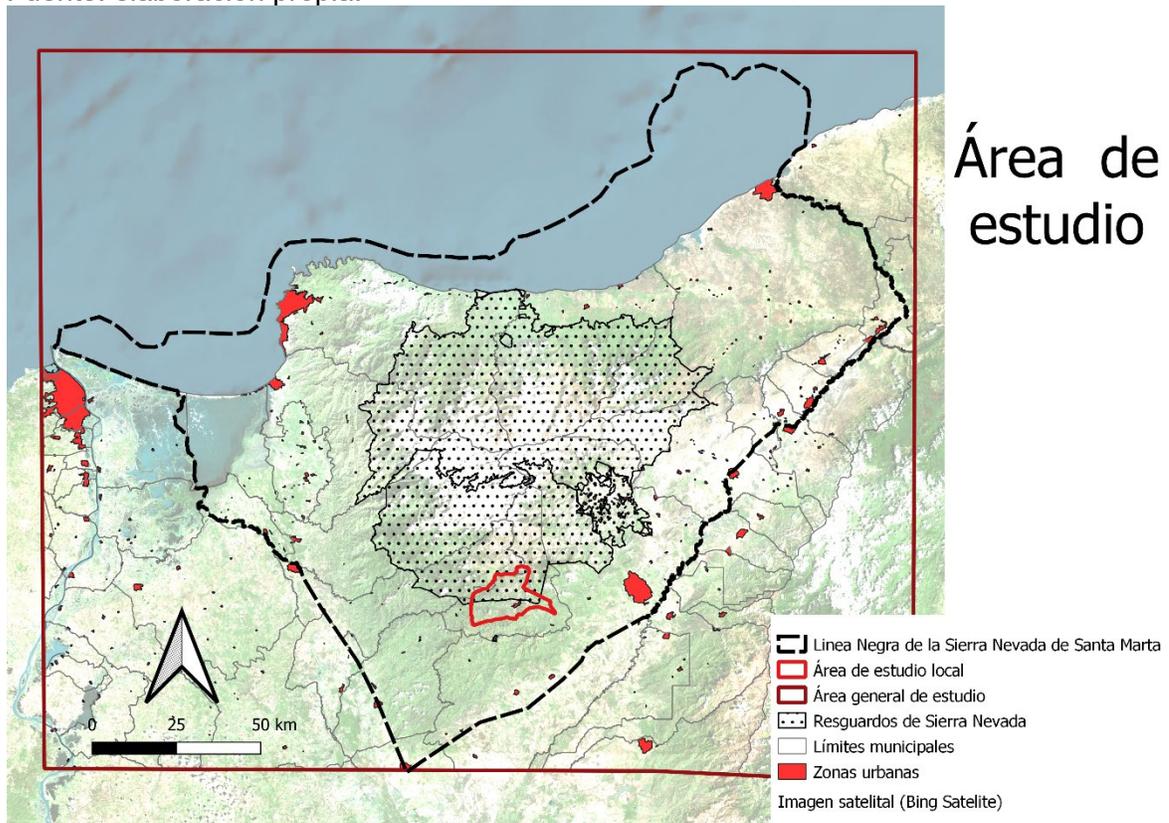
Ella se llevó a cabo tanto para no limitar el trabajo de campo a la localidad, desarrollando observaciones y entrevistas en lugares como las ciudades de Santa Marta, Medellín, Valledupar o Manizales, como para desarrollar en el contexto local recorridos etnográficos por varios sitios seleccionados en diálogo con los interlocutores indígenas, los cuales estaban revestidos de importancia cultural y eran relevantes en los procesos que se dan hoy de cara al turismo.

En este sentido, precisamente desde la etnografía multi-situada se plantean estrategias de rastreo (*tracking*) por las que se definió hacia dónde dirigir la mirada y qué referentes seguir en el terreno. En primer lugar, de acuerdo con la naturaleza del turismo que es, evidentemente, desplazamiento de personas, se tuvo en cuenta la estrategia de “seguir a la gente”, aunque gracias a la informalidad que ha tomado el turismo en la zona, no siempre se siguiera directamente a las personas como a las rutas que se sabe que siguen. Aun así, debemos tener en cuenta que la configuración del hábitat en la zona viene dada por el (des)encuentro de significaciones culturales divergentes, que desembocan en territorialidades igualmente divergentes. En este sentido, se procuró acercarse al paisaje sagrado indígena en su carácter pluri-sémico a través de la estrategia de “seguir la metáfora” y “seguir la narrativa” (en el original “*follow the metaphor*” y “*follow the plot, story, or allegory*”) ya que se trató de seguir lo que los diferentes actores dicen sobre su hábitat desde sus diferentes cosmovisiones, de forma que las narrativas fueron marcando referentes y sendas en el espacio (Marcus, 1995, p. 108) por los que se dirigió la indagación etnográfica.

La revisión documental realizada se dirigió a contextualizar los datos recogidos en campo a través de una reconstrucción diacrónica de cómo se han configurado el territorio y las formas de habitar desde las interacciones de los mundos indígenas con el exterior para entender qué forma toman estas en el actual contexto de turistificación. Para esta revisión se seleccionaron las fuentes buscando aquellas que complementarían la información etnográfica recolectada en campo con lo plasmado por otros autores, privilegiando aquellos documentos que sistematizan directamente las voces de los indígenas de la Sierra Nevada.

Por último, se recolectaron datos oficiales estadísticos y geoestadísticos mediante un modelamiento espacial de datos a través de la herramienta de ecosistema de datos, centrando este ejercicio en Pueblo Bello. Este modelamiento utilizó datos abiertos para caracterizar el territorio al identificar potenciales, servicios ambientales y patrimonios, a través de una delimitación espacial que se definió participativamente con los interlocutores indígenas. Así, mientras el contexto general del análisis fue la Sierra Nevada en su conjunto, delimitada por la línea negra, se definió un contexto local en diálogo con los interlocutores que fuera ilustrativo de lo que denominamos el “hábitat de borde”, donde se centró la interpretación.

Ilustración 1: Mapa del área de estudio general y local
Fuente: elaboración propia.



Hasta acá hemos visto que el proceso de producción del hábitat en la Sierra Nevada hoy está fuertemente influido, tanto por la turistificación del país y de la región que ha venido desarrollándose al menos desde la década de 1970, como por la pugna por habitar desde la diferencia que han defendido los pueblos indígenas y sus organizaciones. La tensión

resultante de ello y sus posibles soluciones serán definitivas para el futuro de la Sierra Nevada.

Para abordar el problema esbozado hasta aquí, se debe tener en cuenta las formas de habitar, tanto aquellas propias de los mundos indígenas como las del turismo contemporáneo, pasando por las proyecciones y distintas formas de apropiación y dominación que han ejercido sobre el hábitat. De esta forma, exploraremos la relación que han tenido con las violencias ejercidas en el territorio, sean estas directas o estructurales, entendidas en su conjunto como parte constitutiva de los procesos históricos de despojo que han sufrido los pueblos indígenas, y que el turismo presenta el riesgo de intensificar. También tendremos en cuenta el influjo de las complejas formaciones socio-espaciales que a partir del acervo cultural propio configuran lo que entenderemos como un mundo y paisaje sagrado indígena, al igual que el de aquellas nuevas formas cosmopolitas de habitar que trae el turismo.

De este modo, el primer capítulo partirá de ver el turismo como una forma de habitar y al turista como un habitante para caracterizar esa forma de habitar propia del turismo. Para ello, se ubica el origen del turismo contemporáneo en el desarrollo urbano e industrial del siglo XIX donde surge determinada forma de concebir y habitar la naturaleza como constitutiva de esta actividad. Se revisa la hospitalidad como un principio que ha orientado histórica y transculturalmente el habitar de los viajeros y se explora qué pasa en el mismo en el contexto de la modernidad líquida y la mercantilización del hábitat a través del turismo. Finalmente, se ubicará el lugar del ocio y el bienestar para responder a la pregunta de si esta forma de habitar produce un hábitat del placer o, por el contrario, lleva a una enajenación del habitar.

El segundo capítulo explorará el contexto en el que se dio la reactivación turística de Colombia, muy especialmente enfocándose en la Sierra Nevada indígena. Para ello se revisan los conceptos de “producción del espacio” en contextos turísticos, “turistificación” y “espacio abstracto” como herramientas que permitirán visualizar la dinámica entre el turismo y el hábitat indígena, para luego cruzar datos de violencia sobre la población con aquellos sobre la reactivación turística de Colombia desde 2002. Encuentra que dicha reactivación coincidió con un periodo particularmente elevado en la violencia contra la

población indígena, por lo que amerita cuestionar la relación entre turismo y violencia. Se plantea así que lo que ha hecho la proyección de la Sierra Nevada como destino turístico es una producción de lo que se ha denominado “espacios abstractos” y con ello, de paisajes del despojo.

El tercer capítulo se enfoca en el hábitat indígena de la Sierra Nevada y su turistificación. Explora las formas de habitar de estos pueblos bajo las nociones de “mundo indígena” y “paisaje sagrado” para luego proceder a contextualizar históricamente cómo, a partir de las interacciones entre éstos y el exterior se ha producido lo que se podría denominar como un “hábitat de borde”. Después se explorará la concepción que los indígenas tienen del turista a partir de la forma, más amplia, en la que los indígenas de la Sierra Nevada se han relacionado con la sociedad no indígena. Finalmente, entrando a la zona de estudio local, se explora el paisaje sagrado evidenciando cómo se está viviendo y se proyecta su turistificación. Como cierre, a partir de todo lo anterior se hace un balance de las implicaciones de la turistificación para el hábitat indígena y las posibilidades de apropiación del mismo.

Esta investigación pretende entonces contribuir a dar elementos a la reflexión desde diversos actores sobre esta situación que aún no ha sido suficientemente analizada en el contexto de la Sierra Nevada, y muy especialmente contribuir a la discusión que se da en las mismas comunidades sobre cómo posicionarse ante estos procesos. Con todo ello, se espera que los resultados contribuyan a robustecer las pugnas por afirmar diversas formas de habitar en un mundo donde muchos mundos sean posibles.

1. Modos de habitar del turista y el turista como habitante

Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una élite nómada y extraterritorial.

(Bauman, 2004, p. 18)

No todos los nómades son viajeros del mundo; algunos de los viajes más importantes pueden ocurrir sin que uno se aparte físicamente de su hábitat.

(Braidotti, 2000, p. 31)

El turismo es una actividad con implicaciones sobre las distintas dimensiones de la vida social, muy especialmente sobre el territorio y la cultura. Nos disponemos aquí a abordarlo desde la perspectiva del hábitat y el habitar, lo que implica en primer lugar, reconocerlo como un proceso que transforma los territorios y las formas de habitarlos. Este enfoque conlleva conectar en un mismo campo disciplinar los aportes que han hecho distintas disciplinas que lo han abordado. La antropología del turismo, por ejemplo, ha enfatizado las implicaciones que este tiene sobre la cultura, especialmente aquella de los habitantes de los destinos turísticos (Santana, 1997), mientras que la sociología del turismo se ha enfocado en las transformaciones sociales que ha traído, principalmente en lo referido a la clase ociosa (Knebel, 1974; MacCannell, 2003). La geografía del turismo también ha descrito y analizado los territorios afectados por el turismo, poniendo el énfasis en la

relación entre el espacio y la sociedad en contextos de expansión turística (Hiernaux, 2006), con lo que nos podemos acercar a sus aspectos territoriales. Así podríamos seguir enumerando disciplinas y campos que han abordado este problema, todos con contribuciones a realizar para un acercamiento al fenómeno desde el campo del hábitat. Ahora bien, recapitulados los abordajes de cada disciplina, surge la pregunta sobre dónde cabe el enfoque de hábitat y cuál sería su contribución particular.

La mirada al turismo desde el hábitat, aunque cercana al abordaje territorial, no se puede reducir a esta, ya que si bien lleva a tener en cuenta el lugar, el entorno, el contexto y la sociedad, estos se deben mirar en constante diálogo con conceptos como *habitación*, *habitáculo*, *habitabilidad* y *habitantes*, e incluso otros que se pueden pensar desde los campos disciplinares de la antropología y la sociología como lo son *hábitos*, *ethos* y *habitus* (Echeverría Ramírez, 2009). Se trata entonces de un abordaje que se acerca al entramado de territorio y cultura a través de las complejas relaciones que se tejen en la relación del ser humano con el espacio construido. En el caso que nos compete aquí, implica mirar las dimensiones territoriales del turismo en cuanto actividad que conlleva transformaciones socio-espaciales, pero también los alcances sobre la habitabilidad y los hábitos que el rol de turista trae para sus sujetos, todo lo cual llevaría a la producción de una particular forma de habitar asociada al viaje de ocio y placer que constituye el turismo moderno.

Así, consideramos que abordar el turismo desde el campo del hábitat no debe limitarse a una revisión de los impactos de esta actividad sobre los hábitats locales o sobre la habitabilidad. Proponemos ir más allá hacia la caracterización del turismo como forma de habitar y de los turistas como habitantes. En este sentido, existen dos grandes fuentes en los estudios sociales del turismo que debemos tomar de partida para su construcción y cuya revisión nos mostrará la ruta a seguir: se trata del paradigma de “anfitriones y visitantes” y el de la turistificación.

Desde los abordajes del turismo centrados en aspectos socioculturales, se ha destacado el paradigma de “anfitriones y visitantes”. En éste, el turismo se caracteriza desde el encuentro de al menos dos sociedades: una de la que provienen los turistas y otra que se ubica en el destino turístico, entre la cuales se establece una relación asimétrica. Tal asimetría sería favorable al desarrollo turístico ya que, mientras la mayor capacidad

adquisitiva en la sociedad generadora de turistas favorece la demanda, la pobreza material en la sociedad receptora favorece la oferta (Cordero Ulate, 2006; Santana, 1997). Este enfoque suele centrarse en la comunidad receptora y parece suponer que la interacción se da entre unos elementos interiores (comunidad local, su cultura y territorio) y unos exteriores (turistas, empresas turísticas y en ocasiones el mismo Estado) donde un orden local (¿armónico?) sería perturbado por el agente externo. Estos presupuestos resultan reforzados por las tensiones y contrastes que se ponen en evidencia en cada estudio de caso.

Por su parte ¿Qué evidencian los abordajes territoriales? En estos estudios ha resaltado el paradigma de la turistificación, el cual parte de la tensión mencionada entre anfitriones y visitantes, pero no se detiene allí sino que dirige su mirada hacia las transformaciones de los espacios por y para el turismo. En este campo, se entiende por turistificación una suerte de gentrificación turística, en la que el auge turístico amenaza la posibilidad de apropiación del espacio por los habitantes locales e incluso su misma permanencia en el territorio.

En algunos estudios, el enfoque de la turistificación se desarrolla de forma paralela al paradigma anterior destacando una relación conflictiva entre anfitriones y visitantes. Estos describen espacios urbanos que son invadidos por hordas de visitantes, y que se transforman para satisfacer su demanda de servicios de ocio. Ante esto, los habitantes locales se movilizarían para resistir, apelando especialmente al derecho a la ciudad (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019; de la Calle Vaquero, 2019). No entraremos en mayores detalles aquí porque en el aparte 2.1, se revisará en detalle el concepto de la turistificación. Queremos resaltar, sin embargo, que los estudios de la turistificación también han ido matizando esa oposición y han construido alternativas para evitar caer en una visión que presupone la dicotomía de un actor interior y otro exterior a la vez que ha ido dirigiendo su foco más hacia las transformaciones socio-espaciales. De hecho, la visión de la turistificación como un asunto exterior a las sociedades receptoras ha sido criticada al considerar que tal proceso también puede partir desde adentro de la sociedad. En este sentido, se difuminan los límites entre lo propio y lo ajeno, el adentro y el afuera, la cultura y el turismo, y la turistificación aparece como un proceso por el que la misma sociedad

resalta su singularidad (Picard, 2003). Al final, en muchos casos se observa incluso que, si bien los habitantes locales estaban siendo afectados por una gentrificación turística, ellos mismos en su mayoría habían sido previamente gentrificadores. En este sentido, un primer momento de la gentrificación desplazaría a los habitantes de clases obreras por otros de clases medias mientras que, en un segundo momento, estos habitantes de clase media habrían sido desplazados por los turistas. Además, estos habitantes locales no son totalmente ajenos al uso de la infraestructura y actividades que se han establecido para el turismo. Resulta muy difícil entonces diferenciar los procesos de gentrificación urbana de la conversión de estos espacios en “máquinas de entretenimiento” tanto para turistas como para los habitantes cosmopolitas, grupos que durante sus momentos de ocio tienen comportamientos muy similares. Ante esta difuminación del límite entre anfitriones y visitantes, ¿qué alternativa de interpretación surge? Ya no se trata tanto del conflicto entre dos actores esencialmente contrapuestos sino de tensiones que surgen a partir de las transformaciones socio-espaciales derivadas de las nuevas formas de habitar por las poblaciones cosmopolitas⁷ (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019).

Aquí, mirar el turismo desde las nuevas formas cosmopolitas de habitar abre un camino que no niega las tensiones y conflictos, sino que los lleva más allá de un esquema binario simple entre un interior y un exterior para abordarlos con una mayor complejidad. Una mirada que se centre en entender esas nuevas formas de habitar puede facilitar el desarrollo de nuevas perspectivas para interpretar los conflictos que están surgiendo en los territorios afectados por el turismo. En este sentido, la propuesta del presente estudio está en visibilizar el turismo como una forma de habitar conectada a los procesos contemporáneos urbanos y cosmopolitas que están transformando los territorios – incluso aquellos apartados y marginales –, y al turista como un habitante que, si bien es trashumante y temporal, resulta relevante en el proceso mismo de producción del hábitat.

Esta mirada resulta particularmente relevante en la actualidad cuando se configuran formas cosmopolitas de habitar centradas en los flujos. En tiempos que han sido

⁷ “Nor can touristification be separated from new ways of inhabiting the city, which means that certain cosmopolitan residents and tourists coincide in consumption patterns as well as in the geographical characteristics of the space where they consume” (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019, p. 26).

denominados de modernidad líquida (Bauman, 2004), se eliminan crecientemente los obstáculos para los flujos globales. Así, estas nuevas formas de habitar irrumpen en territorios que habían sido marginales en las dinámicas de acumulación de capital, transformando y tendiendo a su integración e instrumentalización dentro de los flujos de capital. Destacamos acá como palabras claves distintivas de esta forma de habitar lo *moderno* (especialmente en su etapa de modernidad líquida), lo *urbano* y lo *cosmopolita*. A continuación, desarrollaremos estas cuestiones.

1.1 Flujos y viajeros en la modernidad líquida

El turismo aparece ante todo como movilidad. Al mirarlo como una forma de habitar, resalta su carácter de nomadismo, de constante movimiento en contraposición a la permanencia y el arraigo con los que se suele pensar el habitar en otros contextos. El turismo como forma de habitar se caracteriza, entonces, por su carácter líquido. Igualmente, si consideramos la convergencia entre habitantes urbanos, cosmopolitas y turistas, resulta oportuno que la exploración inicie por contextualizar el lugar del turismo dentro de los procesos sociales y culturales de la contemporaneidad, es decir dentro de las formaciones actuales de la modernidad. Sostenemos entonces la tesis según la cual el turismo es una forma de habitar característica de la actual etapa de la modernidad, la cual ha sido denominada por Sigmund Bauman (2004) “modernidad líquida” y está íntimamente ligada a las formas de vida cosmopolitas.

Optamos así por una mirada amplia a la industria del ocio que, más que aislarla como una actividad económica y cultural particular, la relaciona con la evolución y con la condición de la sociedad moderna y el ser humano en la contemporaneidad: la cuestión del turismo no correspondería solo a particularidades de un fenómeno específico sino a una visión del mundo y unas prácticas del habitar que atraviesan toda la sociedad. Esta forma de ver el turismo sigue la investigación abierta por Dean MacCannel (2003) quien plantea que la modernización depende de la inestabilidad y no de la autenticidad, por lo que los modernos buscan la última en lugares lejanos, situación que haría del turismo algo constitutivo y

definitorio del ser humano en la modernidad. Por esto “la expansión empírica e ideológica de la sociedad moderna está íntimamente relacionada de diferentes modos con el ocio moderno de masas, en particular con el turismo internacional” (MacCannell, 2003, p. 5). De hecho, la movilidad y falta de arraigo característicos del turista son rasgos centrales de la cultura e ideología de la sociedad contemporánea, lo que hace inseparable la caracterización del turista de la del mismo sujeto posmoderno. Como dice Daniel Hiernaux para la geografía del turismo:

La movilidad espacial, que no se sabe si es hija o madre de la globalización, se ha integrado en la vida cotidiana a partir de la modificación de los imaginarios, de la disponibilidad de artefactos ‘nómadas’ en cantidad y capacidad creciente, y de un cierto efecto de ‘causación circular’ de la misma movilidad espacial, que demanda e impone más movilidad en la medida misma de su aceptación (Hiernaux, 2006, p. 398).

Por ello no debe de extrañar que las descripciones de la condición posmoderna o contemporánea enuncien de forma más explícita o implícita las características del turista. Así, el mismo Bauman (2004) explica constantemente al individuo moderno contemporáneo (o posmoderno si se quiere) mediante las figuras del turista y el vagabundo en función de esta movilidad y carencia de arraigos. El peregrino fue la imagen del ser humano moderno ya que viajaba, pero dejando huellas en un mundo hospitalario. Hoy en cambio, en un mundo donde las identidades se adoptan y descartan como cambiando de ropas, el turista ha pasado de las márgenes del mundo social a su mismo centro. El turista sería un buscador consciente y sistemático de la diferencia a condición que ésta “no se pegue a la piel” (Bauman, 2003, p. 59), que pueda ser descartada con facilidad. El turista vive en un mundo domesticado para ser flexibilizado. Habita un mundo estetizado a condición que este no permanezca, que nada lo ate a él: “podemos decir que el turista compra, paga, exige la entrega (o acude a la justicia si esta se demora), precisamente, del derecho de que no lo molesten, a estar libre de cualquier espacio salvo el estético” (Bauman, 2003, p. 60).

Otro ejemplo de ello resulta de la teórica feminista Rosi Braidotti (2000) quien, ante las condiciones de los sujetos contemporáneos cruzados por múltiples lenguas y culturas,

deviniendo constantemente entre identidades fluctuantes de género, clase o raza, propone una figura de “sujetos nómades” que, a pesar de que la misma autora la postula como opuesta a la del turista, en su negación del sedentarismo, de una localización fija, y un contexto donde la acumulación de capital toma formas móviles transnacionales, no deja de presentar numerosas analogías con ésta.

Así, el turismo pone en evidencia un cambio que está ocurriendo actualmente en los modos de habitar, donde estos tienden a perder los referentes de arraigo y se vuelven cada vez más líquidos. Hemos entendido habitar como permanecer, residir, cultivar, construir y cuidar (Heidegger, 1975) pero el turista practica una forma de habitar desde el viaje, desde un nomadismo temporal, desde los flujos y desde el desarraigo. Estos quiebres en el habitar del ser humano contemporáneo responden precisamente a una etapa de la modernidad que erosiona lo duradero y fortalece los flujos. Actualmente, la modernidad se ha ido inclinando más que por ese habitar poético que planteaba Heidegger de Construir, habitar, pensar, por un habitar turístico marcado por el sentido de inestabilidad e impermanencia. La industria del ocio está lejos de ser lo único referente de movilidad y nomadismo actual, pero creemos con Bauman (2003) y Maccannell (2003) que ella tiene un lugar privilegiado debido a que al estetizar y darle un aura de placer al desarraigo a través del ocio, hace de ese un espacio cómodo y deseable. Con ello, lo hace habitable.

Nos encontramos actualmente en una modernidad líquida en la que las cosas no se fijan al espacio como los sólidos, sino que fluyen. Lo líquido, al igual que el turista, solo ocupa el espacio por un momento. Quizás sea este uno de los motivos por los que esta actividad se posiciona cada vez más dentro del panorama económico y cultural contemporáneo. Hoy, la liquidez ha ido reduciendo los vínculos humanos de reciprocidad y mutua responsabilidad que fijan a los sujetos, limitándolos cada vez más solo a los lazos del dinero (Bauman, 2004). En una modernidad que elimina todos los referentes sólidos a los que el sujeto podía aferrarse, el turismo da un lugar a esos individuos desarraigados (MacCannell, 2003), y no nos debe extrañar que los sujetos contemporáneos habiten esa modernidad precisamente como turistas que viajan por múltiples lugares sin aferrarse ni pertenecer a ninguno. Después de todo, el movimiento constante, la sorpresa y la inestabilidad son precisamente características de la contemporaneidad.

La modernidad ha cambiado, efectivamente, la relación entre espacio y tiempo. La actual etapa fluida de la modernidad no parece dispuesta a los esfuerzos y costos de mantener el dominio sobre el espacio, en lugar de ello parece concentrarse en eliminar los obstáculos para los flujos - principalmente comerciales – en el mismo. Ya no resulta tan importante aferrarse al suelo si, en cambio, se garantiza la capacidad de acceder y abandonarlo fácilmente: el poder se ha vuelto así extraterritorial. Esto implica también una ruptura de los vínculos, que rompe los espacios del compromiso, de lo colectivo. Los espacios de lo colectivo son apropiados progresivamente por lo individual, y el individuo, desarraigado y sin un colectivo en el que apoyarse, termina llevando solo el peso de la vida moderna (Bauman, 2004).

Ahora bien, en este contexto el turismo termina adquiriendo una función análoga a las que tienen diversos rituales en sociedades premodernas. Da un lugar al individuo dentro de este devenir del no pertenecer, por lo que no es de extrañar que este mismo se desarrolle de una forma muy similar a la de un ritual. Como ritual pone de relieve las diferenciaciones de la sociedad contemporánea y despliega un esfuerzo colectivo por incorporar estas discontinuidades en una experiencia unificada para así reconstruir su unidad y alcanzar una trascendencia de la totalidad moderna (MacCannell, 2003). Ante todo, debe tenerse en cuenta que el turista se encuentra en una especie de periodo de liminalidad, lo que establece una analogía entre el turismo y el rito de paso (Van Gennep, 2008); se trata de un lapso de tiempo extraordinario en el que se separan de sus vidas cotidianas mediante el viaje, de la misma forma que el retorno del viaje los reintegrará a su cotidianidad.

Esta liminalidad confiere al turista una identidad y pautas culturales ambiguas que se evidencian, por poner un ejemplo, en el vestuario. Los turistas suelen resaltar por vestir de formas en las que no lo harían en la cotidianidad de su lugar de origen, mucho menos en su lugar de trabajo, y esto representa el ocio, el descanso y una actitud relajada, pero también la ambigüedad de su propio estado liminal. Así, el turista adquiere el carácter impermanente y se convierte para los espacios que visita en un sujeto intercambiable con quien las interacciones toman el carácter de mercancía. Para las sociedades de las que él proviene, el turismo adquiere una función de válvula de escape para las tensiones cotidianas, cosa nada trivial allí donde los habitantes suelen valorar las posibilidades de

escape al ajetreo urbano. El motivo para sumergirse en esta posición ambigua fuera de su entorno conocido estaría entonces en la demanda de la experiencia de la diferencia, por lo que se le ofrece al turista potencial unos atractivos contrapuestos a su vida cotidiana y costumbres entre los que este podrá elegir el que más le agrade (Santana, 1997).

Esta forma turística de habitar responde entonces, en primer lugar, a los patrones socioculturales propios de las sociedades de origen de los turistas aunque se practiquen (temporalmente) en territorios distantes. Esta consideración es relevante porque implica que si, por ejemplo, el destino es rural, los turistas llevan y sobreponen a estas formas de habitar distintivamente urbanas, con las consecuencias que ello tenga sobre el proceso de producción de ese hábitat rural. Y aunque las sociedades generadoras de turistas son heterogéneas, suelen compartir que provienen de sociedades urbanas y cosmopolitas, lo que implica que estamos atendiendo a un proceso global en el que unas formas de habitar urbanas, cosmopolitas y móviles (líquidas en el lenguaje de Bauman) se superponen sobre los más diversos territorios a lo largo de todo el planeta.

De hecho, durante el viaje, las diferencias entre las características culturales de las sociedades de proveniencia de los turistas, en vez de desaparecer se matizan y estos forman grupos relativamente homogéneos. Esa ambigüedad sociocultural a la que nos hemos referido a través del concepto de liminalidad permite llevar las diferencias a un segundo plano poniendo de relieve una cierta homogeneidad. Si bien en un destino uno podría caracterizar diferencias sutiles entre el comportamiento de los turistas japoneses, irlandeses y estadounidenses, por poner unos ejemplos, por encima de éstas el observador notará que al final, todos ellos se comportan como turistas. Es precisamente esta relativa homogeneidad la que nos permite hablar de un habitar turístico distintivo. Podemos observar además que es un procedimiento que propicia la liquidez de esta forma de habitar. De hecho, en la posmodernidad las diferencias son fluidas, al punto que unos y otros pueden ser diferentes pero nunca radicalmente diferentes (Bauman, 2004), y el turismo se constituye en un rol absoluto que opaca otros roles como puede ser la nacionalidad (Knebel, 1974). Esta homogeneidad relativa proporciona entonces un marco común por el que el turista entiende rápidamente qué mirar, qué hacer y cómo hacerlo

durante el viaje, lo que le permite fluir rápidamente de una vista a la otra (MacCannell, 2003), e incluso de un destino a otro sin requerir mayor preparación o adaptación.

De este modo, las características, problemas e imágenes comunes a las sociedades urbanas (occidentales u occidentalizadas) son las que llevan los turistas durante el viaje y se manifiestan en sus particulares formas de habitar durante el viaje. Se ha señalado por ejemplo, cómo el turismo espiritual vinculado al neo-chamanismo se configura desde la sociedad urbana a partir del desencantamiento del mundo, la pérdida del rol jugado por la religión como estructura fundamental productora de sentido y la crisis de las grandes ideologías (Basset, 2012). También se ha señalado que el turismo rural se configura sobre las imágenes de un campo idílico (Panzer-Krause, 2020) y distintos destinos de playa o naturaleza responden a aquellas del paraíso perdido (Cardona et al., 2015). Es claro que son las imágenes y estereotipos provenientes de las sociedades de origen del viaje las que se superpondrán a la población (Santana, 1997) y el territorio del destino a través de una formas de habitar por las que el turista participa en la producción del espacio local (Freytag & Bauder, 2018).

El individualismo y forma de comunidad que constituyen los turistas también son rasgos que los inscriben dentro de la modernidad líquida. El viaje entonces suele realizarse en grupos donde convergen pequeños núcleos de personas de diferentes proveniencias pero que forman una suerte de comunidad temporal unida solo por el viaje en común. Individuos, familias o pequeños grupos de amigos se unen en esta comunidad que se cohesiona a partir de ese estatus ambiguo que comparten. Basta en este punto evocar esa imagen que seguramente todos hemos visto alguna vez de un grupo de turistas recorriendo los espacios que para nosotros son cotidianos. Se observa un grupo de personas, cada una sin mayor conexión con los demás, pero unidas por la voz e indicaciones de un guía y, quizás también, por esa actitud a la vez de curiosidad y de indiferencia con la que se aproximan a su destino. Esa “curiosidad e indiferencia” se expresa también en la forma de habitar distintivamente turística, que podrán replicar prácticamente sin diferencia en los diversos destinos que visiten, pero que dudosamente practicarán en su lugar de origen cuando sean restituidos a su vida cotidiana. Y ese andar sin destino fijo siguiendo las orientaciones del guía, en las que cada individuo o subgrupo va solo, pero sin separarse de los demás, se observa la forma de vinculación que Bauman (2004) caracteriza para la

modernidad líquida. De algún modo, es un ejemplo caricaturesco, pero por ello particularmente evidente del tipo de vinculación de la comunidad “perchero”: “‘comunidades’ frágiles y efímeras como emociones dispersas y erráticas que cambian de objetivo sin ton ni son, (...) reuniones momentáneas alrededor de un clavo en el que muchos individuos solitarios cuelgan sus miedos individuales y solitarios” (Bauman, 2004, p. 42).

El carácter individual de esta experiencia presenta curiosas analogías también con la descripción que realiza Tony Judt de la “nueva izquierda”, analogías debidas que forman parte del repertorio cultural, no plenamente consciente que guía las formas de habitar de los turistas, y en particular estas formaciones emancipatorias pero individualistas pueden emerger con mayor facilidad cuando el sujeto se libera temporalmente de las obligaciones del trabajo y de las exigencias cotidianas de su propia sociedad. Al igual que el turista hoy se desencanta de su propia sociedad a la que percibe como inauténtica y se dirige a buscar la autenticidad en lugares distantes, durante los años 60’s la denominada nueva izquierda ya se había tornado escéptica del potencial tanto del capitalismo como del comunismo y, en cambio, proyectaba sus esperanzas de cambio en sujetos distantes al tradicional proletariado industrial: “Los ‘negros’, los ‘estudiantes’, las ‘mujeres’ y un poco después, los ‘homosexuales’ eran candidatos a ocupar el lugar del proletariado masculino” (Judt, 2010, p. 90). La nueva izquierda rompía con la tradición colectivista de los movimientos predecesores, en cambio se proponía emancipar al individuo del colectivo. Sus militantes esgrimían reivindicaciones individuales, rechazaban cualquier mordaza que se pusiera a su propia individualidad, pero al mismo tiempo reservaban el carácter colectivo a movimientos geográficamente distantes identificados con categorías anónimas como “campesino” o “poscolonial”. Así, idealizaban procesos distantes que podían resultar autoritarios y coercitivos con el individuo como la revolución cultural de Mao Zedong mientras reafirmaban el individualismo y la libertad irrestricta en su propia sociedad (Judt, 2010). Esta idealización de lugares y sujetos distantes desde la vida urbana sigue presente en la forma en la que se ven sujetos como los indígenas. Hacia el final de *La construcción del nativo ecológico*, Astrid Ulloa afirma, no sin ironía:

que ‘nosotros’ – los occidentales modernos – necesitamos a los nativos ecológicos. (...) Ellos tienen que ser nuestra ‘realidad’ utópica. Ellos tienen que ser los guerreros de ‘nuestros’ conflictos internos. Ellos están obligados a permitirnos pensar, creer y soñar en derechos, relaciones alternativas con la naturaleza, desarrollos alternativos, cambios políticos, nuevas sociedades, mundos en paz, justicia social, igualdad en las relaciones de poder, contra-gubernamentalidades, contra-globalizaciones, modernidades alternativas o democracias perfectas. (...) Todo esto, mientras estamos cómodos, seguros, protegidos y bien pagos en nuestras casas, oficinas, centros de investigación, universidades, bibliotecas, congresos, seminarios, foros, coloquios, clases u hoteles, hablando sobre ellos, pensándolos e imaginándolos (Ulloa, 2004, p. 363).

Es justamente bajo esta lógica que el turista imagina sujetos y territorios “auténticos” y utópicos desde su casa u hotel y sale a buscarlos agarrándose al perchero de la comunidad evanescente de turistas, asumiendo en su distintiva forma de mirar, moverse y comportarse, su forma de habitar temporal. En estas excursiones de grupos de turistas constituidos como pequeñas comunidades “perchero” de individuos unidos solo por una convergencia contingente, el turista habita sin permanecer en los lugares que percibe como su alteridad, donde cree encontrar los auténticos valores, la ruralidad idílica en contraposición al ajetreo urbano, la espiritualidad indígena ante el desencantamiento del mundo, los paraísos perdidos de ocio y playa en contraposición a su mundo industrial de laboriosidad.

Y este acercamiento turístico a lo colectivo desde el más exacerbado individualismo, hace parte de la colonización del espacio público por lo privado. Esta es una última característica de la modernidad líquida constitutiva de la forma de habitar en el turismo a destacar en este apartado. Dice Bauman que el individuo de la modernidad líquida habita el espacio público en la forma de “visitas guiadas” por las que entran y salen del mismo sin constituir realmente lo público. Este espacio no es actualmente el escenario del encuentro entre lo público y privado. Los individuos van en demanda de la satisfacción de sus necesidades privadas, constituyéndose para ellos solo en “una pantalla gigante sobre la que son proyectadas las preocupaciones privadas sin dejar de ser privadas ni adquirir nuevos valores colectivos” (Bauman, 2004, p. 45). Los individuos llenan el espacio público y se reclaman como únicos ocupantes legítimos, expulsando todo lo demás.

De la misma forma, los turistas habitan territorios cada vez más diversos desde el individualismo y la liquidez. Es esta alteridad (sus valores naturales, su vida cultural colectiva, su tranquilidad alejada del bullicio urbano) la que los atrae como receptáculo de valores más auténticos, pero así como el individuo se reclama único ocupante legítimo del espacio público, las prácticas del habitar de los turistas tienden a transformar el territorio en un espacio homogeneizado para su consumo directo o indirecto. Al mismo tiempo los otros valores, esos restos de mundos colectivos que sobreviven en los bordes de la modernidad líquida son, cada vez más, “expulsados a codazos” de sus espacios públicos en la medida en la que sus hábitats son transformados, en algunos casos de forma relativamente voluntaria y en otros por la fuerza, en nuevos destinos turísticos.

El turismo aparece ante todo como movilidad. Al mirarlo como una forma de habitar, resalta su carácter de nomadismo, de constante movimiento en contraposición a la permanencia y el arraigo con los que se suele pensar el habitar en otros contextos. El turismo como forma de habitar se caracteriza, entonces, por su carácter líquido. Igualmente, si consideramos la convergencia entre habitantes urbanos, cosmopolitas y turistas, resulta oportuno que la exploración inicie por contextualizar el lugar del turismo dentro de los procesos sociales y culturales de la contemporaneidad, es decir dentro de las formaciones actuales de la modernidad. Sostenemos entonces la tesis según la cual el turismo es una forma de habitar característica de la actual etapa de la modernidad, la cual ha sido denominada por Sygmunt Bauman (2004) “modernidad líquida” y está íntimamente ligada a las formas de vida cosmopolitas.

1.2 La expansión urbana y la naturaleza perdida: los orígenes modernos del turismo

Al abordar lo que significa el turismo para el hábitat, resulta pertinente resaltar el carácter urbano del turismo, lo que a su vez pondrá de relieve, como la otra cara de la misma moneda, el lugar que lo rural, la naturaleza o los territorios salvajes tienen en el mismo. Esta noción de naturaleza está en los orígenes mismos de esta actividad y fue

determinante en su nacimiento, por lo que una breve mirada diacrónica resulta ilustrativa al respecto.

Las imágenes de los paraísos prístinos que la publicidad turística nos muestra como escenarios del placer, son algo que muy posiblemente hubiera sido difícil de imaginar antes del siglo XIX. Entonces viajar estaba lejos de considerarse una actividad de confort y los parajes naturales fuera de las ciudades eran vistos con más miedo que deseo o contemplación. Debe tenerse en cuenta que los viajes de entonces se encontraban aún alejados de lo que hoy se entiende como turismo. Se ha señalado por ejemplo cómo la palabra inglesa “travel” o viaje se relaciona con la francesa “travail” o trabajo, en el sentido de que el viaje se veía como algo “trabajoso”, fuente de incomodidades y penurias (Yamashita, 2003). En el año 1672 se publica en Francia la cartilla *Guía fiel de los extranjeros de viaje por Francia*, con el que se consolida el término Grand Tour y años más tarde, ya se usaba el término “turista” para referirse a cualquier viajero guiado por motivaciones culturales o recreativas (De La Torre Padilla, 1997).

Así, el Grand Tour puede ser considerado el antecedente más directo de turismo moderno. Aun así, éste no se constituía en un viaje de placer sino en un ejercicio de socialización de la aristocracia dentro de su propia clase con el fin de que los jóvenes herederos adquirieran los contactos y habilidades que requerirían para el desenvolvimiento en su vida futura. Posteriormente los viajes a los balnearios desarrollados por la nobleza y, a partir de entonces también por la capa superior de la naciente burguesía, eran motivados por la búsqueda de la salud, aunque tras este motivo ya se comenzaba a perfilar una oculta búsqueda del placer. Sin embargo, hacía aún falta que el crecimiento de las ciudades durante la revolución industrial y los avances tecnológicos de los medios de transporte, con la añoranza de la naturaleza que ello comenzó a traer, dieran las condiciones para el nacimiento del turismo como lo conocemos hoy en día.

A mediados del siglo XIX entonces, el crecimiento de las urbes conllevó la necesidad de actividades que sirvieran como válvula de escape al ajetreo de la vida urbana: “(...) para el habitante de la ciudad (...) se originaron excursiones a los alrededores para sustraerlo del ambiente de la ciudad, cada vez más estrecho, más edificado y menos amistoso” (Knebel, 1974, p. 36). Este proceso fue transformando simultáneamente la visión que se

tenía de la naturaleza, sobre todo de la región de los Alpes que serían el principal objeto de interés de estos primeros turistas. El temor y rechazo que había caracterizado la visión que se tenía de estas “horribles montañas” dio a través del romanticismo un giro a una mirada contemplativa y, mediante los avances de la ciencia y la nueva tendencia del deporte, pasó a ser representado como espacio susceptible de dominación. Desde los tiempos del Grand Tour, el peligro de las arbitrariedades de la naturaleza al viajar fue disminuyendo, con lo que la naturaleza se constituyó en un espacio dominado. Todo ello fue desembocando en una visión museística de la naturaleza que desde entonces ha sido la forma en la que el turismo se aproxima a estos lugares. Resulta relevante destacar aquí que el “retorno a la naturaleza” no es un fenómeno reciente, sino que está en el origen mismo del turismo moderno.

El turismo entonces surge como un fenómeno íntimamente ligado a la consolidación de las grandes ciudades, como un fenómeno urbano caracterizado por la añoranza y romantización del contacto con la naturaleza que se estaba perdiendo. La palabra “naturaleza” se usa acá deliberadamente, pues responde a la visión naturalista de la relación entre seres humanos y no humanos, que plantea la existencia de la misma como un dominio ajeno y contrario al de lo humano (Descola, 2001, 2003), visión característica de la contemporaneidad occidental, pero extraña a otras culturas y periodos históricos.

También es de resaltar que los cambios en esta época estaban privilegiando el individualismo sobre el colectivismo de épocas precedentes. Los turistas sin embargo se dirigían a sus destinos motivados por la nostalgia por lo que se estaba perdiendo, la naturaleza ante el acelerado desarrollo urbano y la comunidad ante el creciente individualismo. En un principio, el sujeto del turismo era aristócrata o burgués, masculino y urbano. Con el tiempo, y sobre todo en la medida en la que aparecerían las vacaciones pagadas, las clases bajas se irían convirtiendo también en sujetos del turismo, así ello implicara cierta desproletarización y aburguesamiento. Entre estos cambios, lo que persiste es la característica predominantemente urbana de esta actividad.

Aunque el participante del grand tour provenía del medio rural (“hidalgos”, grandes terratenientes) la movilización turística de la burguesía iba estrechamente unida al

desarrollo urbano, de modo que los turistas actuales tienen su origen principalmente en las grandes ciudades. *Ser turista ha llegado a ser una conducta típica de las grandes urbes* (Knebel, 1974, p. 106 subrayado mío).

Así, se puede observar que “viajar es pues, como podía suponerse, un modo de conducta típico de las grandes ciudades, de las capas sociales más fuertes económicamente, de las profesiones liberales, funcionarios y empleados” (Knebel, 1974, p. 94). Deducimos de acá que una primera y clara característica del modo turístico de habitar es la de ser distintivamente urbano, así la añoranza de la naturaleza perdida lo lleve a desarrollarse en ambientes rurales o, incluso, salvajes.

1.3 Habitar lejos de casa: hospitalidad, reciprocidad y mercantilización

Una vez abordadas las características del turismo como habitar nómada, moderno y urbano, debemos ocuparnos de un problema más cercano a lo cosmopolita, en tanto se refiere directamente a la cuestión del contacto entre grupos sociales y culturales diferentes, así como a las pautas de relacionamiento que van más allá del propio círculo social del viajero. Se trata de la necesidad de resolver la cuestión de, una vez llegados a su destino, cómo se insertan los viajeros en la dinámica de una sociedad extraña, estableciendo cuáles son sus relaciones con ese territorio desconocido y sus habitantes.

Se trata de un problema análogo a la guerra de todos contra todos que planteaba Hobbes. En la propia sociedad, este problema se resolvía con el establecimiento del Estado. Sin embargo, un viaje fuera del propio territorio implica el contacto con personas externas. Un extraño, alguien con quien no existe ningún vínculo social o personal, y en ocasiones ni siquiera un universo simbólico en común, es un potencial enemigo, de forma que el viaje y el encuentro con el otro implica nuevamente un riesgo de guerra. Las sociedades y viajeros que se han planteado habitar temporalmente tierras foráneas por distintas razones han debido buscar soluciones a este problema. Plantean la necesidad de poner fin a la incertidumbre ocasionada por la ambigüedad en la relación entre los extraños, por el medio del establecimiento de un orden significativo en el que ambos sepan cómo comportarse con el otro para evitar el riesgo del enfrentamiento violento. En otras palabras, urge

establecer algún tipo de relación entre ambos como forma de contrato que los salve de convertirse en enemigos.

Este problema que ha estado presente en diversas sociedades a lo largo de la historia, será más relevante en una sociedad que se defina cosmopolita y será indispensable entender su forma de resolución para comprender la naturaleza de lo que hemos abordado como una forma cosmopolita de habitar. Si la guerra de todos contra todos en la propia sociedad se resuelve por el Estado, ¿qué principio supraestatal puede evitar el potencial de guerra con el extranjero para el habitante cosmopolita?

Immanuel Kant (2005) propuso, con el fin de aproximarse a una constitución cosmopolita que garantizara la paz, la hospitalidad como derecho de visita. Se trataría acá del derecho según el cual un extranjero no puede ser tratado hostilmente mientras demuestre un buen comportamiento. Se parte de un principio que asume la propiedad compartida por todos los pueblos de la esfera terrestre y la libertad para desplazarse por la misma. La hospitalidad acá establece una alternativa a la guerra potencial que existe entre extraños. Se perfila entonces como un principio afín a un habitar cosmopolita en el que las personas están viajando constantemente y se reconoce la legitimidad de estos viajes en la co-pertenencia –si se quiere, co-habitación– del planeta.

La hospitalidad que propone Kant no es una idea exclusiva de la modernidad. De alguna forma pareciera tratarse de un principio antropológico que retoma el filósofo, pero que ya estaba presente y de forma ampliamente extendida en sociedades premodernas. De este modo, en los inicios de la antropología moderna ya Henry Lewis Morgan (1881) planteaba en su estudio sobre la evolución de la vivienda que este principio estaba presente a lo largo de todas las sociedades amerindias hacia los tiempos de la conquista del continente. Se trataría de una obligación de solidaridad universal que dictaminaba la norma de proveer alimentos a cualquier extraño que se presentase sin importar sus orígenes. El autor partió de destacar que se trataba de una norma altamente respetada entre los Iroqueses, entre quienes se dictaminaba que, si una persona entraba en una casa o aldea indígena, sin importar si se trataba de un extraño, era obligación llevarle alimentos. Para ello se apoyó en relatos de viajeros que visitaron distintas comunidades a lo largo del continente donde

era constante observar cómo los indígenas en todos los casos garantizaron alimentos a los desconocidos una vez estos entraron a sus territorios. Los forasteros debían ser recibidos hospitalariamente, en parte porque se encontraban alejados de sus respectivas familias y amigos, y en parte porque la visita honraba a la comunidad local, la cual desea dejar una buena impresión.

De este modo, el autor relacionó tal norma con la existencia de almacenes colectivos y la propiedad también colectiva que facilitaba el acceso a unos bienes comunes que se podían compartir con los desconocidos de ser necesario, pero también la presentó como evidencia de una virtud propia de estas comunidades, cuyo plan de vida buscaría mantener protegidos del hambre a todos por igual. Se trataría de una suerte de solidaridad generalizada que garantiza al viajero, alejado de sus medios usuales de vida, que no sufra por falta de alimentos ni de cobijo, ya que uno mismo podría estar en esta situación en otro momento. Si la comparamos con la hospitalidad de la que hablaba Kant, se observa que esta es una hospitalidad positiva que dicta proveer los medios básicos de vida al desconocido que pise el territorio propio, mientras que la de Kant es una hospitalidad negativa en tanto dictamina no ser hostil con el extraño. Sin embargo, en ambos casos se trata en esencia de un principio de solidaridad universal que prescribe un trato amistoso en lugar de la guerra abierta con el extraño.

La antropología después de Morgan siguió describiendo transculturalmente la relación de hospitalidad que se establece entre anfitriones y visitantes como: 1) la protección que le brinda el primero al segundo durante su estancia por un pacto que finaliza cuando el segundo se marcha; 2) la reciprocidad: el visitante quedaría comprometido a recibir él mismo a su anfitrión en su propia casa en otro momento en el que éste sea quién se encuentre de viaje, de modo que no se trata sólo de una relación comercial sino de una relación entre iguales, y por último; 3) hay una responsabilidad de ambas partes, el anfitrión garantiza el bienestar material de su visitante y este último se convierte a su vez, por el periodo de su visita, en miembro de la familia, respetando las normas locales del lugar donde es recibido (Aramberri, 2001).

Al igual que lo han hecho las sociedades premodernas, las modernas formas urbanas de habitar también deben enfrentar este problema, más aún cuando una ciudad es por

excelencia un lugar donde se da amplio contacto entre desconocidos. En este caso se presenta una diferencia que consiste en que la transacción no trata de establecer un vínculo sino más bien de evitarlo. La solución en el caso urbano es la civilidad: usar una máscara, un código mutuo que les permite tratarse sin intimar, que los protege unos de otros, pero les permite disfrutar de la mutua compañía. Sin embargo, la civilidad es lo que permite estar solo y dejar a los otros también solos. Por medio de la civilidad, las personas pueden interactuar sin encontrarse realmente –en la vida urbana el encuentro entre extraños es sobre todo desencuentro–. Pero esta forma de interacción requiere de la reciprocidad ya que solo funciona si ambas partes participan del acuerdo (Bauman, 2004). La reciprocidad se convierte allí en el vínculo formado para eludir toda posible vinculación.

Así, se ha puesto en evidencia el carácter central que tiene la reciprocidad en estas relaciones de hospitalidad. La reciprocidad es importante ya que esta, a través del intercambio establece un vínculo entre dos sujetos: dar y recibir regalos no solo es una transacción comercial, sino que establece una relación personal y social a través del intercambio material. Lévi-Strauss señalaba que, entre dos extraños existe potencial de la guerra, pero esta se puede evitar al establecer un vínculo mediante el matrimonio de dos miembros de sus respectivas parentelas, ya que con esta alianza matrimonial dejarían de ser extraños para convertirse en parientes por afinidad. Esta alianza se basaría igualmente en la reciprocidad, cuya lógica se llevaría al campo del parentesco (Lévi-Strauss, 1985). En el caso de la hospitalidad, se dan alimentos y las condiciones de cobijo y se espera que el otro retribuya de llegar el anfitrión a necesitarlo. Estos regalos establecen un vínculo social entre los dos por el que dejan de ser extraños y que funciona como alianza para evitar el relacionamiento hostil.

Precisamente a través de la reciprocidad se ha logrado explicar en contraste las formas en las que reaccionan las personas ante un turista y ante un inmigrante. Si ante un turista se prescribe la hospitalidad, el migrante por el contrario es visto, cuando menos, como un estorbo. Dice Adela Colina (2017) que la cuestión no es de xenofobia sino de aporofobia: el problema no es que el otro sea extranjero sino si tiene o no cómo corresponder en los ciclos de intercambio y reciprocidad. El problema del migrante no sería su carácter de extranjero, sino las condiciones económicas por las que no tendría cómo corresponder en

los ciclos de reciprocidad, por lo que sería rechazado. El turista en cambio, al disponer de recursos para corresponder sería aceptado. Este estudio presenta precisamente un ejemplo de cómo se pueden distinguir las formas diferentes de establecer la relación con los foráneos a partir de la reciprocidad.

Para abordar entonces cuál es el tejido de relaciones que se establece en los territorios de destino y cómo son habitados por los turistas, resulta útil entender qué formas de reciprocidad existen y cuál es la presente en el turismo. Desde Kant, la hospitalidad aparece como un derecho relacionado con el establecimiento de una sociedad cosmopolita donde todos los seres humanos se sepan y sientan ciudadanos del planeta como hogar común. Morgan en cambio lo ve en las sociedades precapitalistas (“sociedad antigua” o “sociedad primitiva” en sus propios términos) como un principio común al menos en las Américas, que quiere garantizar una seguridad a todos ya que cualquiera se podría encontrar desprotegido en tierras extranjeras. La hospitalidad está relacionada con la reciprocidad.

Como forma de intercambio, la reciprocidad se caracteriza por su carácter descentralizado, en el que los bienes en intercambio van y vienen entre dos partes, mientras que otra forma de intercambio denominado “comunidad” centralizaría los intercambios en un solo actor que recibiría los bienes de todos los demás para luego redistribuirlos entre las mismas personas. La reciprocidad también tiene la característica, como hemos mencionado, de establecer al mismo tiempo una relación de intercambio material y de vínculo social – “Si los amigos hacen regalos, son los regalos quienes hacen amigos” (Sahlins, 1983, p. 204) –, y en esto se diferencia del comercio moderno en el que se establece una relación de intercambio sin que haya una relación personal o social entre las partes. Al establecer una relación social entre las partes a través del intercambio de bienes, se constituye en una respuesta al potencial de la guerra de todos contra todos y podría presentarse también como alternativa al potencial de guerra entre los extraños. La cuestión está entonces en averiguar qué tipo de reciprocidad se establece entre extraños y si esta es la que se observa en el turismo.

En este sentido, las diferentes formas de reciprocidad varían precisamente de acuerdo con la distancia del vínculo social entre las partes, donde la más cercana sería aquella entre

los parientes y los círculos más cercanos dentro de la propia sociedad y la más lejana la que se practica con las personas del exterior de la propia sociedad. La forma de reciprocidad propia de los círculos cercanos es la reciprocidad generalizada, en la que las partes se dan regalos mutuamente sin estar vigilantes de que sea equivalente. Para ilustrar esta relación de cercanía y confianza se puede pensar aquí en la relación entre padres e hijos en la que, si bien ambas partes dan y reciben, no hay una preocupación por parte de los padres de que estos intercambios no sean simétricos. Los intercambios se dan en un contexto de cercanía en parentesco con un carácter aparentemente desinteresado del intercambio.

Al aumentar la distancia en el vínculo social se puede encontrar otra forma de reciprocidad denominada reciprocidad equilibrada, donde ya la atención se dirige a la equivalencia en los intercambios y las partes están atentas a ser retribuidas apropiadamente por los dones que entregan. Es en esta forma de reciprocidad donde podríamos ubicar ciertos intercambios comerciales. Sin embargo, resalta que no todas las relaciones comerciales son equilibradas, de hecho, es común observar que en el comercio cada una de las partes busque en cambio ganar ventaja en el intercambio, recurriendo al regateo o incluso al engaño. Esa forma de reciprocidad donde las partes no están dispuestas a dar más que su contraparte ni al intercambio equivalente, sino que tratan de ganar ventaja sobre los otros, se denominan reciprocidad negativa, y es característica precisamente de las relaciones extra tribales, o sea de las relaciones con el extranjero.

En este esquema, la hospitalidad aparece como una suerte de caso de excepción ya que establece entre extraños una relación de reciprocidad generalizada en la que el extranjero es adoptado temporalmente como parte de la misma comunidad. Con esto el anfitrión está dispuesto a conservar la esperanza de que en el futuro pudiera ser recibido en tierras extrañas, pero también como una forma de neutralizar el potencial de la guerra que, de hecho, la reciprocidad negativa no haría más que atizar⁸ (Sahlins, 1983).

⁸ “La apropiación de los bienes o de la mujer de otro hombre, considerada como un pecado («robo», «adulterio») en el seno de nuestra comunidad, puede no sólo recibir la aprobación de los semejantes, sino también verse premiada con su admiración, sí se perpetra en un extraño” (Sahlins, 1983, p. 218).

Recurrir a la hospitalidad como principio de reciprocidad generalizada entre extraños coincide con la propuesta de Kant en tanto que él entendía la sociedad cosmopolita como aquella que parte de un sentido de fraternidad universal, basado en el reconocimiento de la pertenencia común al planeta. Sin embargo, la sociedad cosmopolita también puede ser entendida de otra forma totalmente opuesta: como basada en un individualismo radical movido exclusivamente por el interés personal que eludiría el compromiso con cualquier comunidad. El sujeto de esta sociedad cosmopolita iría de aquí a allá solamente tomando lo que le interesa (Cortina, 2017).

El principio de hospitalidad ha sido relacionado con el turismo, al punto que muchas escuelas denominan los estudios del turismo como “estudios de hospitalidad”. Pero también se ha criticado la idea según la cual esta sería la naturaleza de la relación entre anfitriones y visitantes. Tras caracterizar la forma en la que se teje esta relación de reciprocidad, Julio Aramberri (2001) señalaba que el turismo no funciona bajo la hospitalidad como la relación con los visitantes en las sociedades tradicionales, sino que con ellos se entreteje una relación comercial: el turismo no sería posible sin vendedores y compradores, por lo tanto es altamente sensible a la mercantilización. En este sentido, el autor considera que la naturaleza de esta relación debería ser entendida más bien desde la teoría marxista de la mercancía y sus desarrollos posteriores, ya que ella debe ser vista desde unas interacciones marcadas por símbolos de poder.

De hecho, la segunda acepción mencionada de la sociedad cosmopolita como la ausencia de compromiso con la comunidad, el individualismo y el marchar de un sitio a otro sin ligarse a ninguno, coincide con la forma de habitar de los turistas. Estos rasgos y la naturaleza comercial de la actividad. Hacen pensar que ella se regiría más por la reciprocidad negativa que por la hospitalidad y la reciprocidad generalizada. La relación entre turistas y habitantes locales sería entonces una relación mercantilizada, caracterizada a veces por la reciprocidad equilibrada, pero la mayoría de las veces por la reciprocidad negativa, que igualmente se basaría en un desarrollo de la sociedad cosmopolita contraria a la que imaginó Kant.

Esta relación mercantilizada, se manifiesta en los sujetos en esa “política de vida” de la posmodernidad basada en la praxis del “ir de compras”. Actualmente, se considera a los

sujetos no tanto como productores sino como consumidores, de modo que los espacios de consumo se constituyen en una estrategia para la asimilación del ocio (Bauman, 2004). El habitar del turista se desarrolla de acuerdo con este código del salir de compras y los destinos turísticos se convierten en grandes complejos comerciales para los visitantes

Recapitulando, vemos que la relación entre extraños siempre tiene un potencial de hostilidad latente (de guerra, si se quiere usar esa palabra); que la sociedad cosmopolita puede basarse en una fraternidad universal como la planteaba Kant, pero también puede hacerlo en un individualismo extremo y egoísta; que la relación entre extraños se ha manejado en diversas sociedades tanto premodernas como modernas a través de la hospitalidad con lo que se ha buscado evitar esa hostilidad, pero que en el turismo prima una relación comercial donde los lugares se habitan como espacios de consumo, con lo que la reciprocidad generalizada propia de la hospitalidad cede su lugar a interacciones basadas en la reciprocidad equilibrada o incluso negativa, propias del comercio.

Diferentes estudios han documentado actitudes hostiles de lado y lado entre turistas y nativos. En Cartagena, se ha señalado que los habitantes locales son vistos como un sector problemático que debe ser mantenido a raya, como “delincuentes, en el modo exclusivo de la culpabilidad” y como “una presencia incongruente con un decorado de museo” (Cunin, 2010, p. 143). Pero también por parte de los habitantes locales se han documentado actitudes hostiles hacia los turistas. Manuel Delgado, por ejemplo, hizo la polémica afirmación de hablar de una “turistofobia” como una variante de la xenofobia e incluso del racismo (Delgado, 2008). Además, se ha tipificado un proceso por el que sus actitudes hacia los turistas pasan de la euforia a la hostilidad (Santana, 1997). Si Lévi-Strauss lamentó diciendo “lo que nos mostráis en primer lugar, ¡Oh viajes!, es nuestra inmundicia arrojada al rostro de la humanidad” (Lévi-Strauss, 1988, p. 42), en el turismo no pocas veces cada una de las partes busca salir lo mejor librada posible a costa de lanzar su propia inmundicia al rostro de la humanidad del otro. Estas tensiones parecen más características de una reciprocidad negativa en la que cada parte trata de sacar ventaja a expensas y muchas veces en detrimento del otro, que de las otras formas de reciprocidad.

¿Falló el turismo en evitar la guerra? Ya se señaló atrás (ver la Introducción) que esta actividad ha sido vista por unos como propicia para construcción de paz mientras que otros señalan su afinidad con la violencia. Entender el carácter comercial de turismo puede ayudar a aclarar este panorama.

Acá es relevante recordar que las formas de intercambio basadas en transacciones de trueque o de intercambio comercial, es decir, de reciprocidad equilibrada o negativa, se han observado predominantemente entre extraños y rara vez al interior del mismo grupo. El trueque ha sido imaginado como lo contrario del comercio, pero el esquema de la reciprocidad que hemos expuesto evidencia que sería más apropiado ubicarlo al lado de este y al contrario de la reciprocidad generalizada, lo que también implicaría ubicarlo como contrario a la hospitalidad.

De este modo, nos puede ser útil para diferenciar la naturaleza de los intercambios que se dan de este lado del espectro: el comercio y el trueque. Aunque el trueque se ha imaginado en pequeñas comunidades que intercambian “carne de caza por pieles de alce”, en realidad “(...) casi nunca se ha empleado entre miembros de la misma aldea, como lo imaginó Smith. *Suele darse entre pueblos diferentes, incluso entre enemigos*” (Graeber, 2012, p. 26 Subrayado propio). Las formas de reciprocidad equilibrada o negativa se dan, recordemos, en relaciones de mayor distancia social.

Veíamos que se trata de una forma de reciprocidad en la que los intercambios son medidos, las partes se miran con desconfianza y tratan de sacar ventaja del otro. No es de extrañar que se dé entre partes hostiles entre sí, sea esta hostilidad más o menos manifiesta. El registro etnográfico ha mostrado que, a veces, grupos de enemigos que advierten estar cerca los unos de los otros, plantean el trueque para evitar el enfrentamiento, pero esto no se debe a que desaparezca la hostilidad, sino que esta se traslada de la guerra al comercio. La hospitalidad generaba el compromiso del visitante de recibir al otro en el futuro en su casa para corresponder lo recibido y así evitaba la guerra mediante la formación de un vínculo entre las partes. El vínculo se basaba precisamente en la existencia de un don pendiente por corresponder. En el caso del trueque y el comercio se evita crear este vínculo al corresponder lo recibido inmediatamente.

Lo que todos estos casos de comercio mediante trueque tienen en común es que se trata de encuentros con extranjeros que posiblemente no volverán a verse, y con los que uno no entrará, con toda seguridad, en relaciones. Es por ello por lo que el intercambio de un objeto por otro es posible: cada parte hace su negocio y se marcha (Graeber, 2012, p. 28).

Así, en lugar de la alianza que nacía de la hospitalidad, lo que hacen el trueque y el comercio es desplazar la guerra hacia el comercio. En este sentido, si Bauman (2004) dice que la guerra es la continuidad del comercio por otros medios, nos podemos preguntar si el comercio a su vez y más específicamente en el turismo, es la continuidad de la guerra por otros medios⁹.

Hasta aquí hemos querido entender cuál es la naturaleza de las relaciones sociales que establecen los turistas en los lugares que visitan. Cabe aclarar que este esquema no es rígido; por el contrario, es extremadamente dinámico. Que la naturaleza del turismo no esté en la hospitalidad no significa que ella siempre esté ausente. Este es, al final, un servicio de hospitalidad. Pero esta “hospitalidad” es una mercantilizada que reemplaza la reciprocidad generalizada por la negativa. Actualmente los territorios que se pretende convertir en destinos turísticos son cada vez más espacios donde se habita desde la mercantilización de esta hospitalidad, que elimina el pacto tradicional del viajero por otro acuerdo más inmediato y líquido. Pero aspectos como el cuidado del visitante y la calidez de los anfitriones pueden persistir. La misma mercantilización no elimina del todo la posibilidad de que se adopten también rasgos de otras lógicas de interacción.

Como veremos más adelante (ver aparte 3.3.2) por ejemplo, el pueblo Iku juega con varias categorías para entender a los foráneos que visitan sus territorios. El turista es una categoría relativamente nueva pero vinculada con las que han usado antes. Muchas veces se habla de “amigos visitantes” como eufemismo para evitar la carga negativa que puede tener hablar de turistas. Pero también esto se relaciona con que se recibe como turistas a

⁹ Aunque no es el objetivo de este trabajo desarrollar el tema, en el siguiente aparte observaremos que un grupo belicista como lo fue el Nacional Socialismo en Alemania utilizó el turismo como una forma de legitimarse. Hasta qué punto su belicismo y el énfasis que le dieron al turismo están o no relacionados es una pregunta pertinente que queda abierta.

personas que ya tienen algún vínculo social previo con ellos. Quizás se trate de una forma de reducir la posible hostilidad del foráneo que entra a su territorio, o de darle un lugar en su propio universo cultural donde priman estas formas de relacionamiento. Al turista, en todo caso, se le va construyendo un espacio ambiguo en su propio hábitat en el que se van entretejiendo diferentes formas de reciprocidad. El turista llega al territorio siendo un poco cercano y un poco distante, un poco amigo y un poco cliente. Tanto el indígena como el turista habitan en el turismo en el borde entre el adentro y el afuera, entre el espacio social y el comercial, entre la amistad manifiesta y la guerra latente.

1.4 La práctica del habitar turístico: ocio, mirada, cuerpo y placer (Bienestar)

Volvamos acá a la definición misma del turismo como un viaje de ocio o placer. Si bien, como forma de habitar está condicionado por el carácter mercantilizado de las relaciones sociales que establece, el ocio y el placer aparecen como sus fines y pilares. Se hace relevante entonces entender el papel que tienen estos últimos en el habitar turístico. Su abordaje, sin embargo, se encuentra con la dificultad de que estos también han sido objetos de estudio ambiguos y ambivalentes para las ciencias sociales.

Aunque el turismo como producto incluye servicios concretos como transporte, hospedaje, alimentación o entretenimiento, lo que se vende es en realidad una experiencia (MacCannell, 2003). Hemos dicho atrás que el turismo comercializa el hábitat a través de un consumo de ocio. Este consumo se materializa en la experiencia de habitar el ocio y habitar los territorios mediante el ocio. A través de sus imágenes de lo auténtico, de lo prístino (Cordero Ulate, 2006; Panzer-Krause, 2020) y del paraíso perdido (Cardona et al., 2015) el turismo promete a sus consumidores habitar los destinos en el placer.

El ocio ha sido entendido como ese periodo de tiempo, estado mental u actividad en la que lo predominante es la elección. También se le ha entendido como lo opuesto al trabajo e incluso como una posición subjetiva que daría la cualidad de ocio a una actividad cualquiera, independientemente de cuál sea su momento y naturaleza. En síntesis, se puede decir que se trata del tiempo en el que el individuo elige actividades de forma libre y voluntaria (Hall & Page, 2014). Además es en él, más que en el del trabajo donde las

personas suelen percibir que está la parte más sustancial de sus vidas (Mercer, 1970; Parker, 1975; Wilson, 1980).

La idea según la cual la realización de la vida se logra a través del ocio se podría rastrear al menos hasta Aristóteles (Cordero Ulate, 2006), pero la modernidad ha puesto énfasis en la búsqueda de un sentido de vida que vaya más allá de la pura supervivencia. El turismo surge y refleja precisamente este cambio en la perspectiva que el ser humano moderno tuvo frente a la forma de entender la vida, cuando en el siglo XX comenzó a tomar fuerza una ética que buscaba desarrollar la vida como algo que mereciera ser vivido (Yamashita, 2003). Atrás se mencionó también el cambio en la forma de ver los viajes, ya que se pasó de entenderlos como fuente de sufrimientos a una actividad de placer. Otro tanto pasa con la forma de ver la naturaleza que pasó de ser un entorno hostil a un medio de disfrute (Ver aparte 1.2).

Es la concepción del viaje como una actividad de disfrute la que da nacimiento al turismo. El Grand Tour no se planteaba para el disfrute sino para la adquisición de las habilidades necesarias para las nuevas generaciones de aristócratas, y los balnearios no se planteaban como una cuestión de placer sino de salud (Knebel, 1974), pero en ambos fue surgiendo una cada vez menos velada voluntad de hacer que el placer de viajar fuera el fin más que algo contingente. El turismo entonces parece constituirse como un habitar desde el placer, y se insinúa incluso la pregunta de si el turismo produce un hábitat del placer.

Este cuestionamiento sobre la producción de espacios del placer (o al menos de espacios para el disfrute) fue abordada desde una corriente de sociología urbana crítica por Henri Lefebvre (2018) y Mario Gaviria (1974), quienes resaltan el disfrute como vinculado al uso de los espacios por sus habitantes (el valor de uso), y por lo tanto inseparable de sus procesos de apropiación del espacio, a la vez que sería enajenado por los procesos de mercantilización. Es decir que el espacio del placer sería el espacio apropiado en tanto que éste sería practicado y disfrutado, a la vez que se contrapondría a la especulación inmobiliaria que se caracterizaría por la visión del hábitat como suelo, es decir, como espacio edificado y edificable (Lefebvre, 2018). Para el caso del turismo se ha hablado

específicamente de una producción “neocolonialista” del espacio, por la que se identificarían unas características constitutivas de un “espacio de calidad” como lo puede ser un clima cálido, la belleza paisajística y la presencia de playas. Estos rasgos lo harían deseable para residentes de otras latitudes interesados en encontrar lugares para su disfrute con estos valores, ausentes en sus propios sitios de procedencia. Así, iniciaría un proceso no solo de adecuación de estos lugares para el disfrute de los habitantes foráneos, sino también de enajenación, ya que la propiedad del suelo pasaría paulatinamente a los foráneos, de modo que la producción neocolonialista del espacio no pasa solo por aprovechar y generar espacios para el disfrute sino por la relación de poder que garantiza el disfrute solo para los más poderosos (Gaviria, 1974).

Esta cuestión nos recuerda que la pregunta por el ocio y el placer es inseparable de la pregunta por la distribución del acceso a los mismos. La cuestión no es solo si el turismo produce un hábitat del placer, sino cómo se distribuye el acceso a ese disfrute del hábitat. Un sitio puede haber sido por generaciones un sitio de recreación por una comunidad en virtud de sus cualidades paisajísticas, pero ella podría ir perdiendo el acceso a este al ser “descubierto” por el turismo internacional. Entonces no basta la pregunta por el disfrute del hábitat si no preguntamos además quién y en qué medida puede disfrutar de ese hábitat. De hecho, solo es posible que el turismo sea ocio para unos sujetos si a su vez es trabajo para otros que les proveen de los servicios necesarios para abandonarse cómodamente al descanso (Cordero Ulate, 2006). Ocio y trabajo, al igual que placer y despojo aparecen como dos caras de la misma moneda, ya que el disfrute de un hábitat por unos actores foráneos como pasa en el turismo, no pocas veces se da a costa de su desposesión parcial o total para los nativos.

El planteamiento no es para nada nuevo. Para Marx (2015) era la búsqueda del placer lo que llevaba al obrero a involucrarse en el trabajo enajenado, pues a través del mismo era donde buscaba ganar los medios para conseguir aquello de lo que buscaba disfrutar. Pero al ceder su tiempo en el trabajo enajenado renunciaba paradójicamente al placer. Esta visión dialéctica de la relación entre placer y despojo/enajenación por un lado, y ocio y trabajo por el otro, en la que ambos se contradicen pero aparecen indisolublemente unidos como dos caras de la misma moneda, es la que queremos adoptar aquí para nuestro planteamiento desde la teoría crítica.

También resulta importante tener en cuenta en estos planteamientos que la producción de un hábitat del placer estaría relacionada con un habitar que incluya el cuerpo más que los símbolos de no cuerpo. Lo cual, a su vez se relacionaría con el establecimiento de un control cercano sobre el espacio —la apropiación directa por los sujetos— más que uno lejano como es el caso del urbanismo y los mecanismos de control estatales y del mercado que ejercen un poder por la abstracción (Lefebvre, 2018). En este sentido el turismo como productor de un hábitat del placer está colmado de contradicciones. Produce espacios que se venden para ser habitados desde el disfrute, pero a su vez los reduce a unas cuantas vistas en detrimento del paisaje íntegro (MacCannell, 2003) y a la mirada (Urry & Larsen, 2011) en detrimento del cuerpo entero. Igualmente, su carácter comercial limita la posibilidad de apropiación por los sujetos, debido a que queda supeditado al mercado y a los actores de peso en el mismo, por encima de las comunidades e, incluso, de los mismos turistas. El turista anhela la restitución del cuerpo entero en sus actividades de ocio. Modalidades turísticas como el turismo de aventura buscan privilegiar el contacto directo del espacio con el cuerpo, pero la forma de habitar del turista está mediada principalmente por la mirada. La mirada turística es una forma distintiva de dividir y manejar el espacio (Urry & Larsen, 2011; Yamashita, 2003). El habitar del turista es, en este sentido, sobre todo un recorrer el espacio siguiendo unas vistas establecidas para encontrar su destino como algo excitante de visitar y explorar.

Un último apunte importante respecto al disfrute en el turismo es que para muchos va más allá del episodio concreto para convertirse en algo así como el símbolo de un modo de vida. Actualmente muchas personas ven los viajes como señal de un disfrute continuado, de que se “vive bien”, en una palabra, como bienestar. La revisión de la noción de “bienestar” en el turismo revela que hay dos formas de disfrute. La primera se concentra en un disfrute directo e inmediato de las comodidades: una habitación lujosa, una buena comida y bebida y un paisaje hermoso, por mencionar unos ejemplos. Esta se denomina la visión hedónica del bienestar en el turismo. Sin embargo, se puede ir más allá de los disfrutes más inmediatos a una visión eudaimónica en la que incluso el displacer puede contribuir al bienestar subjetivo: un turista puede valorar el cansancio y las incomodidades que vivió en un recorrido por la sensación de realización que consiguió al completarlo.

También acá comodidades e incomodidades como fuente de disfrute pueden alternarse dialécticamente en la producción de un destino turístico, y el hábitat del placer se forma de matices de ambos.

Ahora bien, existe un antecedente respecto al uso del turismo para el bienestar que no podemos ignorar, pues nos muestra que bienestar y turismo no son un conjunto inofensivo. El Tercer Reich formó una junta de asuntos turísticos bajo la dirección de Josef Goebels y una organización para administrar el tiempo libre de los trabajadores con lo que centralizó esta actividad en el Estado. Estas se encargaban de organizar actividades culturales y excursiones con el fin de difundir la ideología Nacional Socialista. El partido Nazi se dio cuenta que lo importante no era el tiempo libre en sí sino las alternativas que se dieran al trabajador para el uso creativo del mismo. El régimen daba entonces una “ración de alegría” en forma de consumo turístico en los lugares donde había riesgo de levantamiento. Este uso que le dio el Tercer Reich al turismo como herramienta de control y adoctrinamiento pretendió eliminar las distinciones entre comunidad e individuo y entre ocio y trabajo. El resultado de ello fue que se convirtió “el tiempo libre en una actividad enajenante, al igual que lo era el trabajo” (Knebel, 1974, p. 78).

Curiosamente MacCannell (2003) también habla en el turismo de un ocio enajenado. El ocio y el turismo que se plantean como una válvula de escape ante el trabajo enajenado presentan entonces esta contradicción. El turista busca escapar del enajenamiento del trabajo a través del ocio, pero se encuentra con la paradoja de que el ocio, convertido en mercancía, se encuentra ahora también enajenado.

2.El turismo en los territorios indígenas de Colombia y la Sierra Nevada de Santa Marta como un problema de hábitat

El turismo entonces se establece como un consumo de espacios que aparentemente eran improductivos como lo son las zonas con ecosistemas poco alterados o las comunidades que han estado relativamente al margen del desarrollo. A este se vuelcan personas desde el interior de, y en contradicción con, los espacios del consumo, del mercado y de la acumulación de capital, espacios que a su vez están bien cuantificados y controlados por el Estado (Lefebvre, 2013). Ellos no llegan a estos espacios para hacerlos productivos, sino para disfrutar las oportunidades de ocio que brinda la marginalidad en la que han estado respecto a los grandes núcleos productivos: su carácter “prístino”, poco alterado, brinda un hábitat apropiado para al ejercicio activo del ocio. Sin embargo, vimos que el turismo no es solo ocio, sino que es ante todo ocio mercantilizado (Aramberri, 2001) y como tal, es acumulación de capital que encuentra en los territorios periféricos su posibilidad de expansión al transformarlos en escenarios suyos (Cordero Ulate, 2006). He aquí la paradoja: existe una demanda de un hábitat intocado que a su vez exige la transformación de ese hábitat con el fin de instrumentalizarlo para su consumo.

Al presenciar hoy cómo se constituyen como destinos turísticos numerosos territorios con población indígena como el Amazonas (ONIC, 1995), Urabá, el Darién, el Valle de Sibundoy, y la Sierra Nevada de Santa Marta (Guilland, 2009b; López Zapata et al., 2017; Restrepo Campo, 2012) en Colombia, así como la Comarca de San Blas (David Higueta, 1998) y la Provincia de Colón (Carmona Castillo, 2010) en Panamá, solo por mencionar algunos casos, cobra relevancia la pregunta sobre qué implica esta producción de destinos turísticos para la configuración del hábitat de los territorios indígenas. Siguiendo entonces la propuesta que hemos venido desarrollando de analizar el turismo como una forma de

habitar propia de los actuales procesos urbanos y cosmopolitas, íntimamente ligada a los procesos de negociación y choque de las territorialidades locales con el Estado nacional y el mercado internacional, revisaremos aquí cómo se ha abordado la transformación del hábitat por el turismo a través de conceptos como la producción del espacio o la turistificación, las implicaciones que esto trae para las comunidades indígenas como un espacio abstracto que favorece el despojo y cómo esto se relaciona con la violencia vivida en años recientes en los territorios indígenas de Colombia en general y en la Sierra Nevada en particular.

2.1 Producción del espacio y turistificación: estado de los estudios sobre hábitat y turismo:

Para abordar la situación presentada hasta aquí desde un campo interdisciplinario como el de los estudios del hábitat se requiere retomar los aportes realizados por diversas disciplinas como lo son la sociología, la antropología y la geografía humana. Entre estudios turísticos desde las ciencias sociales son comunes las aproximaciones que se centran en la relación del turismo con las comunidades receptoras siguiendo el paradigma de anfitriones y visitantes. Se han señalado tanto impactos positivos como negativos. El turismo presentaría beneficios como constituirse en un medio para el desarrollo comunitario (Moulin, 1996), dar herramientas de reivindicación política para los nativos (Ruiz et al., 2008), y mejorar las condiciones económicas locales (Costa Beber & Barretto, 2007), además de otros beneficios extraeconómicos como la creación de nuevas oportunidades, generación de redes sociales con el exterior, habilidades y sentimientos de crecimiento personal (Stronza & Gordillo, 2008). Pero también presenta efectos negativos como pérdida del acceso a los recursos por mercantilización del ambiente (Scheyvens, 1999; Vacanti Brondo & Woods, 2007), la reducción del espacio y la privacidad familiar (Costa Beber & Barretto, 2007), deterioro de la identidad y generación de desigualdades sociales (Herrera & Montero, 2009).

Ahora bien, al lado de este paradigma se ha ido consolidando una tendencia de mayor interés para esta investigación que observa estas relaciones sociales con el foco sobre los procesos de mutación de los territorios. El papel del turismo en las transformaciones socio-espaciales ha sido abordado desde los conceptos de “turistificación” y “producción del espacio”. Cada uno de ellos suele implicar un abordaje distinto, pero no excluyente, por lo que pueden llegar incluso a ser usados conjuntamente. Aun así, se pueden observar matices: los estudios de la turistificación suelen centrarse en la masificación del turismo con su tendencia a homogeneizar los espacios y se ha utilizado sobre todo para abordar los conflictos y dilemas surgidos en ciudades europeas como Madrid (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019), París (Freytag & Bauder, 2018) o Praga (Moir, 2017). La turistificación se relaciona con la gentrificación sin ser exactamente lo mismo. Por su parte, la producción del espacio en el turismo ha sido abordada por diferentes autores que siguen el concepto de Lefebvre (2013), centrándose en la triada del espacio percibido-concebido-vivido, donde resaltaría un conflicto entre las representaciones del espacio (espacio concebido) del Estado y las empresas privadas y los espacios de representación (espacio vivido) de las comunidades locales. Estos tienen una mayor tendencia a abordar contextos rurales como territorios indígenas (Buzinde & Manuel-Navarrete, 2013; Gorbuntsova et al., 2019) el campo “idílico” (Panzer-Krause, 2020) y áreas naturales protegidas (Luo et al., 2016).

Dentro de los estudios de turistificación en las ciudades europeas, los abordajes de contextos españoles suelen centrarse sobre todo en los conflictos donde los residentes responden a la transformación de sus entornos apelando al derecho a la ciudad (de la Calle Vaquero, 2019). Un trabajo en Madrid se propuso responder si los discursos mediáticos sobre la “turistificación” y la “turismofobia” han transformado la realidad simbólica y materia del barrio Lavapiés, en tanto que la comunicación contribuye a la reproducción de las relaciones de poder y dominación. Aunque concluyó que los discursos sobre el turismo no han transformado radicalmente la imagen de la localidad, resulta importante resaltar que evidenció que estos conflictos no son tanto entre visitantes y residentes, sino que responden a tensiones derivadas de las transformaciones socio-espaciales donde es muy difícil diferenciar los procesos de gentrificación urbana de la conversión de estos espacios

en “máquinas de entretenimiento” tanto para turistas como para los habitantes cosmopolitas. Esto al considerar que ambos, al menos durante sus momentos de ocio tienen comportamientos muy similares. El asunto se trata, entonces, de la cuestión sobre las nuevas formas cosmopolitas de habitar (Antonio Barrado-Timón & Hidalgo-Giralt, 2019).

Fuera de España, los estudios no suelen concentrarse tanto en el conflicto como en los procesos de transformación urbana. En Praga la turistificación ha sido vista como la transformación de unos espacios basada en una práctica social principalmente visual. Así se establecen unos referentes de lo que se “debe ver”. Lo que se ve no son solo los hitos físicos sino, sobre todo, las ideas que se tienen respecto a ellos. Ahora bien, esta práctica a su vez transforma físicamente el paisaje, lo modela para la función de ser visto y lo convierte en un “ambiente monofuncional dominado por el turismo”¹⁰ (Moir, 2017, p. 707). Es de anotar que el autor señala que al lado de los sitios que se “deben ver” (“*must see*”), se establecen otros para ser vistos “sin prisa” (“*leisurely*”), donde nos podemos preguntar si la experiencia deja de ser reducida a lo visual para reestablecer el cuerpo entero. Por su parte, un abordaje de París usa simultáneamente los conceptos de turistificación y producción del espacio. Resalta las formas en las que, al interior de los procesos de transformación urbana por el turismo (turistificación), las prácticas de los turistas producen espacio. Así, la producción de las áreas turistificadas sería un resultado de las prácticas de los turistas que se apropian de espacios públicos y privados, por lo que se trataría de un proceso del ascendente (“*bottom-up*”) y estaría relacionada con otras transformaciones urbanas como los procesos de gentrificación (Freytag & Bauder, 2018).

Si bien el uso del concepto de turistificación es poco usado en contextos no europeos, los estudios que lo hacen suelen darle una versatilidad que lo ubica en dilemas políticos más amplios que lo directamente turístico. En este sentido, se ha abordado cómo en Brasil la turistificación de una marcha del orgullo gay la ha ido vaciando de su contenido de reivindicación política, integrándola en valores conservadores dentro de lo que denominan un “homonacionalismo” (Santos Maia, 2015). Otro caso latinoamericano, esta vez dirigido

¹⁰ “monofunctional tourist-dominated environment” en el original.

específicamente a territorios indígenas, muestra cómo la turistificación de Chile es coherente con el modelo económico neoliberal que se ha implementado desde la dictadura militar. En los territorios indígenas el turismo se refuerza por la otredad de los lugares y las culturas, pero el carácter auténtico que se demanda de estos termina por relacionarse con condiciones de vida demasiado precarias para cumplir con la misma normatividad turística. El Estado por su parte, ha jugado un rol activo en el proceso de turistificación, lo que hace que la cultura indígena sea susceptible de convertirse en mercancía a ser apropiada por los distintos actores involucrados en el turismo (de la Maza, 2018). Por otra parte, un abordaje de Bali en Indonesia rompe con la mirada de la turistificación como algo exógeno, al verla formada desde el interior de la sociedad, lo que difumina los límites entre lo propio y lo ajeno, el adentro y el afuera, la cultura y el turismo. Considera entonces que el turismo no se puede pensar por fuera de la cultura porque él ha contribuido a la invención de la noción misma de “cultura balinesa”, donde la sociedad se esfuerza por demostrar su singularidad antropológica ante el Estado nacional y el mercado turístico internacional (Picard, 2003). Al pensar en el contexto colombiano, se puede reflexionar entonces si el proceso de etnización de la identidad que está llevando a que diversas comunidades reivindiquen sus derechos territoriales por la vía de demostrar al Estado su singularidad antropológica, conlleva también hacer de sus territorios y culturas susceptibles de turistificación.

La segunda vertiente, los análisis de la producción del espacio, suelen resaltar las diversas formas en las que distintos actores valoran los territorios para apropiarlos. Para el caso de las áreas naturales protegidas en China se ha examinado el papel desempeñado por las instituciones desde una perspectiva que considera que los espacios de conservación no son naturaleza pura sino resultado de espacialidades producidas por las interacciones entre sociedad, capital y Estado. Para esto se analizaron las representaciones del espacio a partir de documentos de políticas que crearon concepciones idealizadas de orden espacial, y encontró que en ese país el turismo fue pasando de ser solo una herramienta de crecimiento económico a comprometer múltiples valores como la generación de beneficios sociales y ambientales (Luo et al., 2016). Ahora bien, aunque este tipo de abordaje evidencia el carácter de los espacios percibidos como prístinos como algo

producido, también se ha señalado que es esa imagen la que llama la atención de los turistas, con lo que paradójicamente crea dinámicas perjudiciales de turismo masivo. En espacios rurales del norte de Irlanda se abordó esta situación enfocándose en los turistas y se encontró que los viajeros individuales llevan concepciones más fuertes de sostenibilidad, pero quienes llegan con formas masivas de turismo son quienes tienen mayor influjo sobre la producción del espacio por contar con mayor poder adquisitivo (Panzer-Krause, 2020).

La producción del espacio en contextos turísticos también ha sido abordada en territorios indígenas. Un estudio sobre los Nenets de la península Yamal en Siberia observa que las representaciones del espacio, entendidas como prácticas espaciales que transforman los lugares, pueden excluir a las comunidades, pero estas apelan a apropiarse de los lugares al usar, o incluso subvertir, los códigos dominantes en sus actividades cotidianas. En esta zona, marcada por la explotación del petróleo y el gas, la *representación del espacio* propia del Estado y la utilización del espacio por las empresas privadas responden principalmente a formas económicas de valoración. Sin embargo, estas son contestadas por los *espacios de representación* de los Nenets, quienes perciben las intervenciones estatales como pérdida de territorio para sus actividades tradicionales, y encuentran el turismo como una estrategia para reapropiárselo (Gorbuntsova et al., 2019). También se ha abordado esto entre indígenas del contexto latinoamericano. Un estudio se acercó a las percepciones espaciales en los niños mayas ante la producción del espacio turístico. Con tal fin, siguió a Lefebvre en su idea según la cual una de las formas de limitar los derechos de ciertos grupos ha sido afectar su reproducción social al reducir su acceso al espacio, de modo que las *representaciones del espacio* del Estado y el capital turístico excluyen a los residentes de los sitios turísticos, lo que contribuye a crear *espacios de representación* donde el turismo recrea la noción distintivamente occidental del paraíso. Esto, sin embargo, ignora las prácticas espaciales de los nativos para quienes estos son lugares de trabajo. Por su parte, los niños indígenas desafiarían estas representaciones del espacio dominantes a través de sus propios *espacios de representación* por los que su imaginación se reapropia de las zonas turísticas (Buzinde & Manuel-Navarrete, 2013).

Algunos estudios abordan específicamente el “turismo indígena” como categoría, entendida como aquel turismo que tiene la cultura indígena como atractivo o es controlado por tal comunidad, de modo que se centran en la relación entre turismo y cultura. Se ha indagado la posibilidad que tiene la inclusión de los valores indígenas en las guías de cambiar el sentido del lugar experimentado por los turistas, encontrando que aunque el interés de los turistas en la cultura indígena es escaso tales transformaciones sí son posibles (Walker & Moscardo, 2016). Por su parte, en Nueva Zelanda se ha abordado la situación que la crisis generada por la pandemia de la COVID-19 ha llevado a las comunidades maoríes que implementan turismo en su territorio. Esta destaca cómo la marginalidad de sus territorios aumenta la vulnerabilidad ante las afectaciones, pero encuentra también que los valores de la cultura indígena tienen el potencial de fortalecer alternativas de turismo más responsable en un escenario post-pandemia ya que pueden favorecer soluciones centradas en la naturaleza (Carr, 2020).

Para el contexto colombiano existen discusiones sobre las relaciones entre turismo y violencia o construcción paz, en donde algunos autores lo consideran un potencial de construcción de paz mientras que otros destacan la relación del turismo con la violencia.

Los primeros se centran en el impulso institucional que ha tenido el turismo a partir de los acuerdos de paz con la ex guerrilla de las FARC-EP. Señalan que éste puede contribuir en los procesos de reconstrucción social de los territorios afectados por el conflicto, de modo que no solo se beneficia de la paz sino que contribuye a su construcción (Sánchez, 2018). Así, se ha abordado el estudio de casos concretos del desarrollo de tales esfuerzos. El Colegio Mayor de Antioquia desarrolló una sistematización de las mesas de trabajo sobre los cinco territorios piloto abordados por la política “*turismo, paz y convivencia*” (López Zapata et al., 2017). Otro estudio se acercó al caso de la región de Urabá-Darién donde observó que desde 2005 la zona ha experimentado una reducción sustancial en los homicidios y un aumento drástico de los visitantes internacionales, acompañado de la formación de sinergias en el sector, de modo que se ha contribuido a la construcción de una paz negativa que, bien manejada, puede apuntar a futuro a una paz positiva (Villamizar Barahona, 2017). Otro estudio de caso se ubica en La Macarena, Meta, donde considera

que el desarrollo del turismo de naturaleza y cultura tienen potencial de ayudar a la localidad a consolidarse como un espacio de paz. Sobre todo el turismo cultural presentaría allí la ventaja de no estar sujeto a estacionalidades naturales que limiten su ejercicio (González Jaime, 2018). Sin embargo, del otro lado, los estudios que destacan la relación de esta actividad con la violencia han cuestionado estos supuestos, señalando que el turismo puede generar nuevos conflictos al estimular en los visitantes la búsqueda de las huellas del conflicto, la prostitución o el consumo de sustancias psicoactivas (Naef & Guiland, 2019). Diana Ojeda (2013), por ejemplo, sostuvo que en Colombia el turismo ha estado relacionado con la guerra, ya que se reactivó en un periodo de intenso conflicto en el que contribuyó al proceso de securización (*“securitisation”* en el original) del país al poner en circulación geografías imaginarias de seguridad, movilidad, paz y orden.

2.2 Turismo, hábitat indígena y violencia

El crecimiento del turismo ha impuesto la necesidad de diversificar el sector en lo que se refiere a escenarios y modalidades. Ello como respuesta tanto a la necesidad de satisfacer requerimientos de sostenibilidad por los cuestionamientos que ha recibido la industria en cuanto a sus impactos negativos en lo social y ambiental (Ceballos-Lascuráin, 1998), así como a la búsqueda de incorporar nuevas ofertas y llegar a nuevos públicos, dando lugar a los denominados “nuevos turismos” (Williams, 1998) o “turismo alternativos”. Se trataría así, tanto de la apuesta por un “turismo sostenible” como por la ampliación de la industria. El turismo de naturaleza en particular se puede entender como una forma en la que se incorporan a la acumulación de capital aquellos espacios marginales que se habían quedado en el borde de su expansión (Cordero Ulate, 2006). Los territorios indígenas se convierten hoy en objeto de interés de estos nuevos turismos. El carácter marginal que históricamente han tenido, y la imagen exotista ampliamente difundida de ellos como lugares de naturaleza prístina y culturas inalteradas, han favorecido el ejercicio del turismo de naturaleza junto a otras modalidades “alternativas” como turismo de aventura, ecoturismo, arqueoturismo o etnoturismo.

De este modo, las condiciones de los territorios indígenas de Colombia que, como vimos, han estado marcados por múltiples formas de violencia y despojo entre las que destaca el conflicto armado interno, hacen necesario que su abordaje se realice en relación con el colonialismo y la situación de subalternidad de estas poblaciones. Se ha observado que el turismo realizado en ellos responde a imágenes occidentales de origen mítico que se vinculan con el “buen salvaje” y el paraíso perdido, por medio de las que se ha tendido a producir unos sujetos serviles y unos destinos atractivos al turista (Cardona et al., 2015; Núñez, 2017). El habitar turístico también sobrepone a la producción del hábitat de estos territorios imágenes derivadas de las crisis de representación propias de la sociedad urbana (Basset, 2012; Knebel, 1974). Estas representaciones, aparentemente bien intencionadas, reproducen estructuras coloniales desde símbolos occidentales, por fuera de los que se ve restringida la capacidad de acción de los indígenas debido su condición de subalternidad (Spivak, 2003, 2010), lo que comienza a dibujar violencias simbólicas sobre las comunidades en la configuración misma de su hábitat.

El turismo entonces dibuja y superpone imágenes de paraísos perdidos a las realidades de pueblos en condición de subalternidad ubicados en estos destinos. El diálogo (o ausencia del mismo) que se puede establecer durante el proceso de desarrollo turístico de los territorios, está marcado por desigualdades de poder y diferencias de intereses entre los habitantes, las autoridades indígenas y la demanda del mercado, pero también se basa en diferencias profundas en la cosmovisión, que conciben la naturaleza y el territorio de una forma divergente. Los ideales éticos y estéticos occidentales que marcan la construcción de hábitat en esta actividad tienen su fundamento en una visión naturalista que separa al ser humano de su entorno y convierte toda la realidad no humana en objeto de intervención (Descola, 2003). La cosmovisión indígena, por su parte, no separa al territorio y el ambiente del ser humano. Los diferentes hitos naturales que conforman su territorio no son “cosas” sino que son seres con los que se interactúa a través del sacerdote tradicional o mama, y el equilibrio de la naturaleza depende del adecuado comportamiento social (Ulloa, 2004). En este sentido, nos parece pertinente hablar de un Paisaje Indígena de la Sierra Nevada en tanto la noción de paisaje, a pesar de haberse desarrollado en sociedades muy distintas como lo son la europea, la china y sus áreas de influencia, nos

permite acercarnos con mayor precisión que otras a la relación que allí los habitantes establecen con el territorio, principalmente a partir de lo sensible, vivencial, colectivo y cultural (Berque, 1993, 1996; Munárriz, 2011; Watsuji, 2006). Esta noción se desarrollará en el aparte 3.1, por ahora nos concentraremos en la riqueza simbólica y de prácticas del habitar indígena.

En este sentido se puede observar que, en el actual contexto de expansión de la acumulación capitalista que tiende a homogeneizar los espacios y reducirlos a una única forma de valoración (la económica), diferentes movimientos sociales, entre los que resaltan los de las pueblos indígenas y afro, pugnan por otras formas más amplias de concebir y vivir sus territorios en las que muchos mundos sean posibles, guiándose por conceptos de autonomía, comunalidad y territorialidad (Escobar, 2015, 2016). Así, resalta que las actuales formas de habitar en los territorios indígenas están atravesadas por estas luchas, lo que a su vez nos lleva a la pregunta por posibilidades que el turismo abre o cierra a la apropiación del espacio por los habitantes, si se les constituye en una herramienta para reivindicar el habitar el paisaje indígena desde la diferencia, o si por el contrario se constituye en un factor de despojo.

Ahora bien, en este contexto los movimientos indígenas sufren otra paradoja: al basarse su movilización en la identidad cultural y la diferencia, resaltan su singularidad antropológica como argumento para reclamar derechos culturales y territoriales. Esto va en la línea de las movilizaciones contemporáneas que ponen el énfasis en la identidad, en los intereses de grupos particulares y en causas distintas a lo económico, donde las luchas por la justicia social han ido siendo reemplazadas por las pugnas por el reconocimiento (Bauman, 2005). Sin embargo, al resaltar tales diferencias, los movimientos indígenas corren riesgos de una auto-exotización que termine por acercarlos a los ojos externos a las mencionadas imágenes subalternizantes de paraísos perdidos y otras afines, con las que resultarían susceptibles de ser turistificados. De hecho, la turistificación de la sociedad ha sido descrita también como un proceso interno, en el que la misma sociedad resalta su singularidad antropológica como estrategia para posicionarse y ganar beneficios en su integración al mercado internacional y el Estado nacional (Picard, 2003), ya que de ella depende su reconocimiento.

Esto se relaciona con la forma en la que en la contemporaneidad las sociedades que habitan en el borde son integradas tanto a la nación como al mercado. Si bien los movimientos indígenas no suelen perseguir integrarse a los mercados internacionales a través del turismo, sino que por el contrario se oponen a ello, el recurso de resaltar su diferencia como un medio de reconocimiento en su integración al Estado nacional no deja de tener un carácter turistificador que los hace atractivos y susceptibles de ser mercantilizados en la industria turística internacional, además de que sería un error pensar la integración de ambos espacios como procesos no relacionados entre sí. En la Sierra Nevada precisamente se ha vivido que, sitios sagrados cuyos nombres y características revelan los indígenas en su reclamo de reconocimiento y respeto por los valores territoriales propios, al ser puestos en conocimiento público comienzan a ser visitados por turistas interesados en ellos (Natalia Giraldo, comunicación personal 2022).

Desde la subalternidad se trata de resignificar la identidad cultural con la que estos grupos cuentan y convertir lo “indio” que ha sido históricamente una categoría de estigmatización y dominación en una identidad emancipadora. En la Sierra Nevada, los indígenas han recurrido a reivindicar lo sagrado como argumento de jurisdicción territorial propio más que la figura colonial del resguardo (Duque Cañas, 2012) pero esto no los deja totalmente por fuera de procesos de gobernabilidad global, ahora basados en lo ecológico, los cuales dan unos parámetros limitados a su acción por la que se deben ajustar a imágenes de “nativos ecológicos” para que sus procesos por habitar desde la diferencia sean reconocidos (Ulloa, 2004). Se ha llegado a proponer, respecto a las luchas identitarias, un modelo de “sujetos nómades” en el que la migración constante de una identidad a otra sería una forma de resistencia a estos constreñimientos de identidades subalternas fijas (Braidotti, 2000), pero esto responde a unas posibilidades propias de sociedades cosmopolitas no siempre presentes para los grupos subalternos del sur. De hecho, la identidad también es un factor de estratificación en tanto

en un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por

aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar (Bauman, 2005, pp. 86–87).

En este marco restringido, los movimientos indígenas pugnan ante procesos globales como el turismo, a veces con mayor otras con menor éxito, por la apropiación de sus territorios y contra el despojo.

Urge entonces aclarar los conceptos de despojo y apropiación. Entendemos acá despojo como algo que va más allá de la pérdida de los derechos de propiedad y de un evento puntual de expropiación violenta, para constituirse como “el resultado de procesos violentos de expoliación, explotación y exclusión que se acumulan en el espacio y que entretajan múltiples escalas espaciales y temporales” (Ojeda, 2016, p. 22). En este sentido, no se trata solo de arrebatar a una persona o comunidad su propiedad sobre la tierra, sino también los procesos, a veces más sutiles, por los que se les enajena de sus valores, territorialidades, cultura, posibilidades de continuidad de la propia forma de vida y demás elementos que la comunidad va perdiendo desde una perspectiva de integralidad del territorio y la cultura. Es de anotar en este sentido que la violencia armada sobre la población indígena que hemos visto hasta aquí nos interesa como parte de los procesos más amplios de despojo que han vivido y continúan viviendo las comunidades.

Seguimos en este punto la diferencia establecida por Lefebvre (2013) entre apropiación y dominación, relacionada a su vez con la homogeneización del espacio que realiza el capitalismo mediante la producción del espacio abstracto. La apropiación se relaciona con lo social y los valores de uso sobre el espacio, de forma que remite a la relación vivencial con el mismo, mientras que la dominación se relaciona con el Estado y el mercado (el intercambio), y con la imposición por la guerra y la propiedad. De este modo, podemos observar que este habitar desde la diferencia que plantean los movimientos indígenas es, ante todo, apropiación del espacio, ya que

la apropiación conlleva tiempo (o tiempos), ritmo (o ritmos), símbolos y una práctica. Cuanto más funcionalizado está un espacio —cuanto más se encuentra dominado por los

«agentes» que lo manipulan y lo vuelven monofuncional—, menos se presta a la apropiación (Lefebvre, 2013, p. 389).

Por su parte, los espacios abstractos que produce la expansión capitalista se constituyen mediante la violencia y la guerra. Pueden ser entendidos por la homogeneización, no tanto porque sean realmente homogéneos sino porque tienden a ella como meta. En tanto violentos y homogeneizantes, reducen el espacio en cada una de sus dimensiones¹¹. Desde lo percibido los reducen a lo geométrico en tanto plano y bidimensional. Desde lo concebido lo reducen a lo óptico-visual de modo que desplazan al cuerpo entero y la mirada relega los objetos a lo pasivo. Por último, desde lo vivido se reduce a lo fálico en tanto “la fuerza, la fecundidad masculina, la violencia masculina” (Lefebvre, 2013, p. 323), de modo que estos espacios se caracterizan por la dominación. La consolidación del turismo como espacio abstracto implican entonces una producción de espacios para la dominación de los territorios indígenas por el Estado y el mercado internacional, que a través de las reducciones mencionadas sobre la pluralidad simbólica propia del paisaje indígena consolida distintas formas de despojo sobre estos pueblos. Pero el turismo presenta también características que se establecen como contradicción del espacio abstracto, y quizás en ellas se abren pequeños espacios de diálogo, afirmación e incluso apropiación para las territorialidades locales, como se verá para el caso de este estudio en el capítulo 3.

Los agentes externos vinculados al desarrollo capitalista (Estado, empresa privada) han presionado la producción del hábitat de los territorios indígenas como espacio abstracto de una forma particular. El espacio abstracto además de reducir los lugares a pura representación, se caracteriza por un ejercicio sistemático de la violencia sobre los mismos. En este sentido, los espacios ubicados en lo que actualmente es Colombia que quedaron inicialmente al margen del avance de la conquista y se convirtieron en fronteras internas han sido imaginados como territorios salvajes e indómitos que no fueron controlados plenamente, se han constituido como escenarios privilegiados del conflicto,

¹¹ Las dimensiones del espacio según la concepción del mismo autor: 1) el espacio percibido o práctica espacial, 2) el espacio concebido o representación del espacio y 3) el espacio vivido o espacio de representación (Lefebvre, 2013).

pues son áreas caracterizadas por la ausencia de oportunidades y servicios básicos, lo que las convierte en refugio ideal para todo tipo de actores armados. Se ha proyectado sobre ellos una mezcla de fascinación y miedo. Aparece allí una naturaleza prístina e intocada en la que se mezclan imágenes de belleza paradisiaca (Nash, 1965) con una infernal violencia y pobreza. La tendencia a describir tales territorios en términos de “paraísos” (particularmente común, como ya vimos, en las imágenes del turismo) o “infiernos” no son casuales: se trata de una visión que tiene su origen en las geografías míticas que concebían los europeos desde la conquista (Amodio, 1993). En ella se conjuga el horror con la promesa de una riqueza subyacente como premio para quién logre penetrar y dominar sus parajes. La riqueza, antes bajo imágenes del Dorado y hoy de los recursos naturales sin explotar, atrae la intervención de estos territorios mientras que las mencionadas imágenes negativas justifican el accionar violento (Serje, 2005), bien sea a través de violencias directas o simbólicas. La suma de estos factores ha sido propicia para producir estos espacios como geografías del terror, esto es, como espacios marcados por un ejercicio sistemático de la violencia (Oslender, 2004).

En este contexto, el turismo aparece como una actividad con potencial de producir el hábitat de sus destinos. Tiene la capacidad de transformar los territorios e inventar lugares, debido a que él mismo se basa en los lugares y sus imágenes. En un primer momento podemos decir que tales transformaciones corresponden a una producción de espacios abstractos. Recapitulando, esto implicaría que debería influir en su producción la violencia y la reducción a lo geométrico, lo óptico-visual y lo fálico. En este orden de ideas se ha señalado que el turismo conlleva el ejercicio de varias formas de violencia, tanto directas como estructurales para la transformación de sus productos en capital (Büscher & Fletcher, 2017). Durante la política de Seguridad Democrática el turismo jugó un papel fundamental en las nociones y experiencias de seguridad y fue inseparable de las narrativas de reconquista territorial, ya que se celebraba y participaba de ella al viajar a los lugares sobre los que ahora se consolidaba el dominio. Visitar los lugares a los que antes no se podía ir por la situación de orden público se convirtió en una especie de ritual y evidencia de la retoma del control armado de territorios que eran representados entonces como “distant places of exuberant natures where order needs to be imposed” (Ojeda, 2013, p. 769). Aunque hoy esto se plantee más bien en términos de construcción de paz, la estrategia de

promocionar y fortalecer el turismo en los territorios afectados por el conflicto implica precisamente la conversión de numerosos territorios indígenas en destinos turísticos ya que éstos, a lo largo de la historia, se han traslapado recurrentemente con las geografías del terror (Oslender, 2004).

Por otra parte, las prácticas de los turistas ilustran las mencionadas reducciones a un espacio abstracto, pues efectivamente lo primero que se les presenta es lo plano: las fotografías y mapas que les indican a dónde ir y qué ver. Una vez se desplazan a su destino, los turistas recorren vistas y marcadores en una práctica predominantemente visual (MacCannell, 2003; Moir, 2017). Por último, lo fálico aparece en la forma de la dominación que homogeneiza los lugares como espacios destinados directa o indirectamente para el consumo de los visitantes, como se vio con el concepto de turistificación en el aparte 2.1. Si bien en la producción del espacio turístico tienen peso las culturas del ordenamiento territorial (Alves & Dantas, 2015) es especialmente relevante el papel del habitar de los turistas y sus prácticas espaciales (Freitag & Bauder, 2018).

La reducción del espacio abstracto a lo visual se hace evidente también en el papel de lo bello y la mirada en la producción de estos hábitats. En destinos de atractivos naturales como suele ser el caso de los territorios indígenas, la primera característica que convertiría un lugar en atractivo es la de ser considerado bello, lo que se asociaría ante todo a una naturaleza intocada. Esto representa una paradoja ya que el ejercicio mismo del turismo supone que esta naturaleza pura debe ir siendo modificada para satisfacer las necesidades de los consumidores (Cordero Ulate, 2006). Los turistas buscan la diferencia, lo auténtico (MacCannell, 2003; Williams, 1998) o lo bello entendido como prístino por lo que los destinos en tanto territorios y poblaciones son presionados a transformarse según la demanda de estos valores por el mercado, es decir, el destino va cambiando para satisfacer lo que el turista quiere ver. Este fenómeno moldeador ha sido denominado la mirada turística (*tourist gaze*): la mirada del turista transforma las realidades que observa, pero esta mirada es socialmente construida y culturalmente filtrada (Urry & Larsen, 2011): antes de viajar el turista se informa en qué debe ver y cómo debe hacerlo. El turismo es una actividad predominantemente visual por lo que la mirada tiene un rol protagónico en

la producción de un destino: transforma (crea o inventa) los lugares ya que deben adaptarse a ser percibidos como una alteridad para los turistas (Moir, 2017; Williams, 1998). Ahora bien, el turismo plantea también contradicciones para el espacio abstracto.

las vacaciones, un momento inicialmente contingente que deviene después necesidad. Entonces «la gente» exige un espacio cualitativo, y sus cualidades tienen nombres: sol, nieve, mar. (...) Ni el espectáculo ni los signos bastan; la materialidad, la naturalidad son exigidas como tales, en su recobrada (aparente o real) inmediatez. Antiguos nombres, cualidades eternas y presuntamente naturales. La calidad y uso del espacio recuperan su ascendencia hasta cierto punto (Lefebvre, 2013, p. 385).

Mientras que el espacio abstracto reduce inicialmente la producción del espacio turístico a lo visual en detrimento del cuerpo entero, el turista luego exige la restitución de la experiencia del cuerpo.

En las áreas consagradas al ocio, el cuerpo recupera ciertos derechos de uso, semi-ficticios o semi-reales, que no van más allá de una ilusoria «cultura del cuerpo», de una simulación de vida natural. No obstante, incluso siendo frustrada, la restitución del cuerpo apela a una restitución del deseo y del placer (Lefebvre, 2013, p. 386).

El turista, en su búsqueda de lo auténtico y la diferencia también anhela el contacto con otros valores que él percibe como los verdaderos. Se ve, sobre todo, en las nuevas modalidades turísticas que se plantean como “alternativas”, “responsables” o “conscientes”. Autores críticos con el turismo, plantean a su vez la posibilidad de que éste se conciba desde lógicas diferentes a la masificación violenta y excluyente, cobrando con ello un significado radicalmente distinto para las comunidades (Blanco-Romero et al., 2019; Büscher & Fletcher, 2017). Esto plantea la posibilidad de nuevos turismos más compatibles con esos otros mundos posibles que reivindican las luchas por el paisaje indígena. La materialización de esta posibilidad en los contextos concretos que nos planteamos pasa por saber hasta qué punto estas nuevas formas de habitar turísticas puedan converger o divergir con las formas de habitar de los pueblos indígenas. En este contexto, el turismo contribuye a la producción de paisajes del despojo, pero las comunidades hacen usos creativos del mismo para darle un giro a esta situación y usarlo en sus procesos de

apropiación. En el capítulo siguiente vemos cómo este tiende a una homogeneización del hábitat que, sin embargo, es usada creativamente por los indígenas para reivindicar las formas del hábitat y el habitar propias de su paisaje sagrado (ver aparte 3.3.3).

2.3 Conflicto armado y el turismo

Vimos entonces que en Colombia los pueblos indígenas han habitado territorios que históricamente han sido áreas del conflicto armado interno. Desde el discurso oficial, el turismo suele ser visto como un factor de construcción de paz, y en el contexto de reactivación y diversificación de la oferta turística que se ha dado durante los últimos 20 años, se optó por priorizar a estas comunidades en las políticas de construcción de paz a través del turismo. Vale la pena entonces revisar brevemente cómo se ha dado la reactivación turística del país y la forma en la que el turismo ha entrado bajo el pretexto de contribuir a la sostenibilidad de territorios vulnerables y, particularmente, de convertirse un motor de la construcción de paz.

En este sentido, aunque durante mucho tiempo el conflicto armado y la imagen negativa del país en el exterior se convirtieron en obstáculos para el desarrollo turístico en la nación, desde 2002 éste experimentó un proceso de reactivación que se relaciona con la retoma de control armado del territorio por el Estado (Ojeda, 2013). De hecho, en Colombia, es imposible mirar al turismo como algo independiente de las oleadas de violencia que ha vivido el país y de los procesos de despojo vividos por las diferentes comunidades, especialmente las indígenas.

Así, mirado desde 2006 hasta años recientes, se puede ver un incremento del 300% en las visitas internacionales al país, pasando de poco más de un millón de turistas internacionales en 2006 a 3.104.606 en 2018. La mayoría de estos visitantes provienen de Estados Unidos, Argentina y Brasil, aunque los países que presentan la mayor tendencia de aumento son Perú y Francia con incrementos de 44% y 29% respectivamente para 2019 (Naef & Guillard, 2019). En años recientes, este incremento se ha mantenido constante. Entre el 2011 y 2017 se ha observado un aumento del 69% en el ingreso de

turistas internacionales, 52% en la generación de divisas, 19% en el empleo generado por el sector y 74% en formación de nuevas empresas (Plan Sectorial de Turismo 2018-2022. Turismo: El Propósito Que Nos Une., 2018). A partir de ello, en el país esta actividad ha sido vista como un motor de desarrollo sostenible que genera riqueza para las regiones y produce una imagen de país vendible en el exterior, por lo que se le ha priorizado en los diferentes instrumentos de planeación (Guilland & Ojeda, 2012).

En esta dirección, el Plan Sectorial de Turismo 2018-2022 (2018) ha identificado cuatro vocaciones turísticas para Colombia, cuyas dos primeras modalidades son, precisamente, el turismo de naturaleza y turismo cultural, dónde este último incluye explícitamente al etnoturismo. Adicionalmente, las mencionadas políticas de construcción de paz a través del turismo han dirigido especialmente su atención a promover esta actividad en los territorios indígenas. La política de “Turismo, paz y convivencia” desarrollada en el periodo 2014-2018 priorizó cinco territorios piloto de los cuales cuatro (Sierra Nevada de Santa Marta, Darién, Urabá y Valle de Sibundoy), presentan territorios y población indígena (López Zapata et al., 2017). Aunque los gobiernos que siguieron no han dado continuidad a esta política, se siguió planteando impulsar nuevos destinos “con énfasis a los territorios con impactos derivados del conflicto armado” (Plan Sectorial de Turismo 2018-2022. Turismo: El Propósito Que Nos Une., 2018, p. 24), priorizados a raíz de sus características naturales y culturales, al punto que se proyectó la realización de “megaproyectos o proyectos especiales de turismo (...), en conjunto con las entidades nacionales y territoriales competentes, que garanticen el desarrollo sostenible, la conservación, preservación y salvaguarda de los territorios y comunidades (...) prioritariamente en la Guajira; el Golfo de Morrosquillo; la Sierra Nevada de Santa Marta; el Amazonas y el Pacífico” (Plan Sectorial de Turismo 2018-2022. Turismo: El Propósito Que Nos Une., 2018, p. 19 Subrayado del autor). Se pone de manifiesto así la voluntad política del Estado de promocionar los territorios tradicionalmente habitados por indígenas y las áreas afectadas por el conflicto como destinos turísticos. Esto a su vez evidencia que, en el contexto colombiano, no se puede analizar el desarrollo del turismo sin tener en cuenta el influjo del conflicto armado (Villamizar Barahona, 2017), con lo que se hace ineludible el interrogante por la relación entre turismo, violencia y construcción de paz en los territorios indígenas del país.

Para abordar el contexto colombiano, tomaremos como punto de partida el año 2002 por ser el momento en el que inició el crecimiento más significativo que este sector ha tenido en el país. En Colombia ya se había identificado la limitante que el conflicto armado presentaba al turismo como se evidenció hacia 1998 con el impulso dado a la “*política turística para una sociedad que construye la paz*”, pero solo a partir de la implementación de la *Política de Seguridad Democrática* en 2002 le fue posible al Estado comenzar a remover obstáculos en los territorios para su desarrollo, y desde 2004 hasta el final de la década se experimentó un ritmo creciente en la recepción de turistas (Sánchez, 2018). El discurso oficial ha relacionado tal desarrollo con el retorno de la paz a los territorios, pero cabe preguntarnos si esto implicó realmente una disminución del ejercicio de la violencia en la misma medida para todas las poblaciones y territorios.

De hecho, Diana Ojeda plantea que la aceleración del turismo durante la *Política de Seguridad Democrática* del gobierno de Álvaro Uribe se dio en el contexto de uno de los momentos más críticos de violencia política en el país, donde las poblaciones indígenas y afro fueron las más afectadas (Ojeda, 2013). Así, datos del Registro Único de Víctimas permiten corroborar que la primera década del siglo XXI concentra la mayor cantidad de víctimas del conflicto, de modo que la reactivación del turismo se dio en el contexto de una fuerte arremetida de los distintos actores del conflicto contra la población civil. Aun así, cabe aquí anotar que estas cifras se concentran en los primeros años, tienden a bajar a partir de 2002 y continúan haciéndolo de forma continuada a lo largo de esa década, aunque siempre manteniéndose cantidades por encima de las décadas anteriores (ver Figura 1).

Figura 1: Víctimas del conflicto armado interno por año.

Fuente: elaboración propia con datos de Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (UARIV) (2020).



Otro panorama se observa si el foco se pone en las víctimas pertenecientes a pueblos indígenas, evidenciándose que esta década tendió a mantenerse en los más altos niveles de victimización, presentándose el punto más álgido en 2005, año en el que se alcanzan a contar 19.376 víctimas indígenas en todo el país, solo un año más después de que la reactivación turística se hiciera contundentemente efectiva. Los índices de víctimas indígenas no comienzan a disminuir sino a partir de 2009 (ver Figura 2). Esta tendencia podría explicarse por ubicarse estas comunidades en territorios marginales del país que, a su vez eran utilizados como refugio por diversos grupos armados ilegales. Sin embargo, resulta significativo aquí observar que la reactivación turística se dio, para estos pueblos, en el contexto de la que podría ser su mayor crisis humanitaria en tiempos recientes.

Figura 2: Víctimas indígenas por año a nivel nacional.

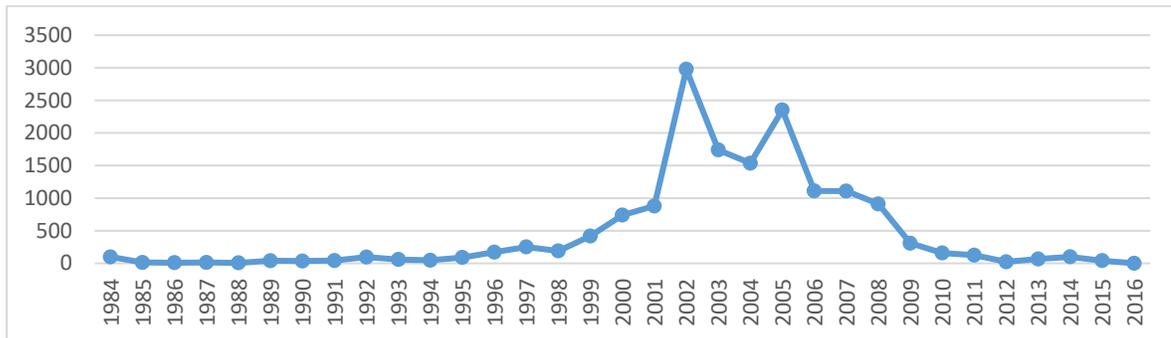
Fuente: elaboración propia con datos de Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (UARIV) (2020).



Al poner el foco sobre las regiones específicas que fueron territorios piloto de la política “Turismo, paz y convivencia”, se puede observar un comportamiento coherente con lo mencionado a nivel nacional en los casos específicos de la población indígena de los municipios con jurisdicción sobre la Sierra Nevada de Santa Marta y el Valle de Sibundoy, ya que ambos presentan el pico de la generación de víctimas indígenas en el año 2002, año que marca el inicio de la retoma armada del territorio y reactivación turística, siendo contundentemente mayores las cifras de la primera región. En el caso de la Sierra Nevada se observa claramente cómo este año marca un corte caracterizado por la imposición de la acción violenta en el territorio, pasando de 880 víctimas en 2001 a 2.977 en 2002, y no volviendo a bajar las cifras a los niveles iniciales hasta 2006 (ver Figura 3). Por su parte, aunque el aumento de la violencia en el Valle del Sibundoy se dio en el año 2000, también encuentra su momento más elevado en el 2002. Un panorama diferente se observa en la región del Urabá-Darién que experimentó las mayores oleadas de violencia sobre población indígena hacia la década de 1990 cuando grupos paramilitares ingresaron al territorio con la intención de arrebatar el control de los mismos a los grupos guerrilleros. Estos últimos, por su parte, adelantaron tomas armadas de poblaciones.

Figura 3: Víctimas indígenas en los municipios con jurisdicción en la Sierra Nevada de Santa Marta por año.

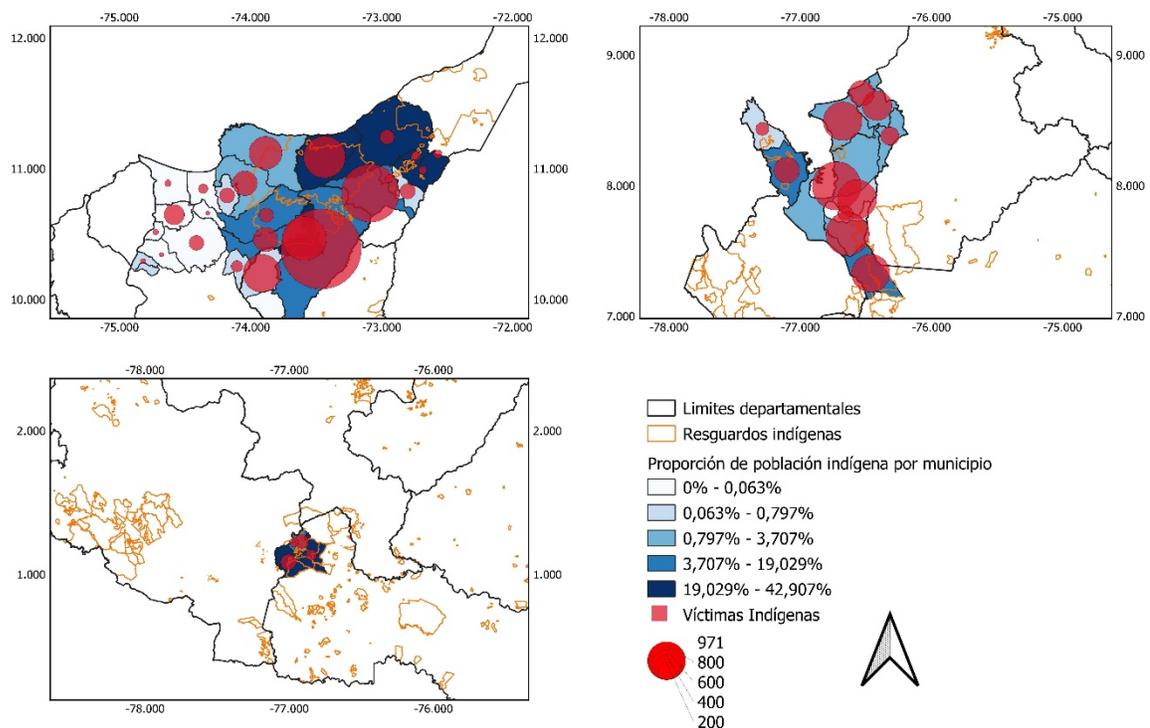
Fuente: elaboración propia con datos de Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (UARIV) (2020).



Un análisis espacial de la violencia ejercida en el marco del conflicto contra las comunidades indígenas en estos territorios en el que relacionamos proporción demográfica, territorios y cantidad de víctimas indígenas (ver Figura 4) evidencia que es en la Sierra Nevada dónde ha sido más intensa la violencia ejercida sobre esta población. Mientras en el Valle de Sibundoy se observan poblaciones indígenas demográficamente muy representativas frente a la población total de los municipios, la cantidad de víctimas era comparativamente menor en relación a los otros territorios. En este sentido, es de aclarar que, aunque el departamento del Putumayo fue incluido en la política “*Turismo, paz y convivencia*” por haber sido fuertemente golpeado por el conflicto armado interno, la región del Valle del Sibundoy fue seleccionada a su interior como territorio piloto por ser la que tenía atractivos turísticos más consolidados y no necesariamente por haber sido la más afectada por el conflicto (López Zapata et al., 2017). La zona del Urabá-Darién presenta altas cantidades de víctimas indígenas, lo que es coherente con la sistemática agresión a la sociedad civil por actores armados que se dio en la zona, aunque la proporción de población indígena allí no resulta particularmente representativa frente a los totales de la población general de los municipios en relación a lo observado en las demás regiones. Así, es en la Sierra Nevada donde se observa, no solo más elevadas cantidades víctimas indígenas, sino también un territorio en el que la población originaria es significativamente alta. Municipios como Pueblo Bello y Dibulla (que representan áreas de entrada al territorio Ika y Kogui, respectivamente) presentan algunas de las cantidades de víctimas más grandes entre los municipios; las proporciones de población indígena corresponden a entre el 19% y el 43% de la población total. Las mayores cantidades de víctimas indígenas están en Valledupar y San Juan del Cesar. En el caso del primero la proporción de población indígena es menor respecto al total por tratarse del asentamiento

urbano más grande del departamento del Cesar, pero este tiene jurisdicción sobre la totalidad del resguardo Kankuamo y gran parte del Arhuaco. En el caso del otro municipio, San Juan del Cesar, también tiene jurisdicción sobre una buena parte del resguardo Kogui-Malayo. Por último, los municipios más al norte como Riohacha, Barrancas y Hatonuevo donde habita principalmente la etnia Wayuu, tienen igualmente altas proporciones de población indígena pero unas cantidades claramente menores de indígenas víctimas. Ello evidencia diferencias en la dinámica de la violencia ejercida contra las comunidades indígenas en la Sierra y aquella en las tierras bajas de la Guajira.

Figura 4: Mapa de población, territorios y víctimas indígenas.
Fuente: Elaboración propia con datos de la Agencia Nacional de Tierras (2019), DANE (2018) y Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (2020).



Así, los datos revisados hasta acá muestran que los periodos de reactivación turística coinciden con la perpetración de hechos victimizantes sobre población indígena. También evidencian que es la Sierra Nevada de Santa Marta el territorio donde esto se ha dado más claramente.

Allí, el turismo inició hacia los años ochenta con unos pocos visitantes interesados en transitar por la cuenca del río Buritaca hacia el sitio arqueológico conocido comúnmente como Ciudad Perdida en el Resguardo Kogui-Malayo y por Nabusimake en el Resguardo Arhuaco hacia los picos nevados. El camino hacia Teyuna atraviesa territorios campesinos e indígenas y se ha visto afectado por accionares ilegales con la bonanza de la marihuana, la coca y la presencia de actores armados. Durante este periodo, los pocos turistas que ingresaban, lo hacían sin que los grupos de autodefensa y guerrillas que mantenían el control armado mostraran mayor interés en ellos. En el 2002 el conflicto se recrudece al intentar ingresar al territorio otros grupos de autodefensa distintos a los que habían hecho presencia histórica y en 2003 el ELN secuestró 8 turistas ingleses haciendo peticiones como la construcción de un puesto de salud en San Pedro de la Sierra. En 2006 se dio el proceso de desmovilización del Frente Resistencia Tayrona de las Autodefensas de Hernán Giraldo con la que el turismo se vio como una alternativa económica útil para reincorporar a la vida civil a muchos excombatientes. La apropiación de esta actividad ha estado atravesada por las negociaciones con las comunidades campesinas, indígenas y empresas turísticas que operan en la zona (López Zapata et al., 2017) y es un ejemplo de la incorporación de excombatientes al turismo. Sin embargo, experimenta problemas relacionados con el accionar de los actores armados. El mismo Hernán Giraldo en su momento llegó a controlar el turismo y hoy bandas criminales posdesmovilización siguen ejerciendo presión en la zona. A pesar de que la actividad se estuvo desarrollando sin mayores inconvenientes a partir de la desmovilización, sucesos recientes como el asesinato de un funcionario del Parque Sierra Nevada de Santa Marta en 2018 o de un líder campesino en el sendero turístico en 2019 prenden alertas sobre la persistencia del conflicto armado en la zona (Naef & Guillard, 2019).

Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada han presentado diversas negociaciones y choques con el desarrollo turístico. Un sector de la comunidad indígena de las etnias Wiwa

y Kogui, por ejemplo, ha conformado un operador turístico que ofrece recorridos guiados por indígenas de la Sierra y en el que trabajan unas 50 familias de sus comunidades¹². Esto representa un esfuerzo por realizar una aproximación y apropiación del turismo desde la comunidad indígena. Igualmente, existe un grupo de indígenas de la etnia Ikꞑ que habitan en Pueblo Bello que están pensando y consultando con las autoridades tradicionales la posibilidad de emprender una iniciativa turística que no vaya en contravía de sus principios culturales, lo que se describirá en más detalle en el capítulo 3.

Ahora bien, al lado de estos intentos de negociación, se observan otros escenarios más conflictivos. Por dar un ejemplo, recientemente indígenas de la etnia kogui manifestaban al entonces defensor del pueblo Carlos Negret su preocupación tanto por la presencia de turistas en su territorio que estarían accediendo sin permiso a los sitios sagrados, como por la de grupos armados “que en su mayoría se lucran del turismo”¹³ (Mendez, 2020). La comunidad Ikꞑ también ha experimentado desencuentros con el turismo. Líderes de esta etnia han calificado el turismo como una actividad tan destructiva como la minería ya que abriría el territorio a actores perjudiciales para la comunidad y no se regiría por la “ley de origen”, principio que desde su cosmovisión determina la armonía en el universo. También a ellos les preocupaba el acceso de los turistas a los lugares sagrados, los cuales se verían debilitados trayendo desequilibrios en forma de sequías, lluvias, huracanes o terremotos (Villazón Zalabata, 2016).

A continuación (ver capítulo 3) abordaremos las dinámicas de negociación y resistencia de las comunidades de la Sierra con los influjos externos que afectan su hábitat, especialmente el turismo. Por ahora, queda clara la conexión de la turistificación del hábitat indígena con los procesos históricos de despojo que han vivido. Este se ha dado especialmente por la producción del hábitat como un espacio abstracto, lo que ha tenido lugar a través de múltiples formas de violencia. Aquí se ha abordado entre estas formas el

¹² <https://wivatour.com/quienes-somos/> [Consultado el 11 de abril de 2020]

¹³ Llama la atención que, mientras los indígenas hablaban del turismo como tal, el defensor del pueblo daba un sutil giro discursivo haciendo referencia al “turismo ilegal” (ver <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/koguis-tienen-miedo-a-desaparecer-481388> [Consultado el 11 de abril de 2020]).

influjo del conflicto armado de tiempos recientes. Otras formas de despojo a través de violencias estructurales se abordarán también en mayor detalle en el siguiente capítulo.

3. Cosmovisión y prácticas del habitar indígena ante el turismo

En este apartado nos planteamos un acercamiento a la Sierra Nevada de Santa Marta como hábitat de pueblos indígenas, cada vez más expuesto al influjo de distintos procesos globales que ejercen presión sobre el territorio como lo es, para el caso que nos interesa, la turistificación. Toma entonces un papel protagónico la tensión entre la defensa de la diversidad y la tendencia a la homogeneización de los territorios: hablar de un hábitat de pueblos indígenas implica de por sí reconocer la diversidad, resaltar su carácter de territorios habitados por parcialidades poblacionales diferenciables identitaria y culturalmente, en resumen, aproximamos al habitar desde la diferencia. Sin embargo, como hemos visto anteriormente (ver Introducción), la turistificación identifica características diferenciales de los territorios para hacerlos atractivos al mercado, pero una vez se ha consolidado, las diferencias terminan limitándose a aspectos superficiales e incluso, impostados. Por el contrario, se propende a homogeneizar estos espacios¹⁴ al imponerles unas idénticas formas de valoración, ya que todos sus componentes tienden a dirigirse al consumo directo o indirecto de los visitantes. De este modo, la Sierra Nevada se constituye hoy como espacio de lucha por la diferencia, en tensión y negociación con las tendencias mercantilizantes y homogeneizadoras de los procesos de turistificación.

Se entiende entonces que aquí adoptemos una mirada y enfoque pluralista del hábitat. El reconocimiento del carácter diferencial a los pueblos indígenas y sus formas de habitar

¹⁴ Esta tendencia a la homogeneización ha sido identificada como uno de los efectos de la modernidad sobre el hábitat, que se hace particularmente evidente en el caso del turismo internacional. Los procesos de mundialización hacen que las ciudades se parezcan cada vez más unas a otras, y especialmente el viajero podría experimentar dificultades para ver la diferencia entre un aeropuerto y otro, entre un hotel y otro. Al final, pareciera estar viajando siempre a la misma ciudad. Al respecto de esto, Alberto Salgarriaga dice: “La modernización, la industrialización, la globalización, han generado unos modos de vida en apariencia semejantes, basados principalmente en la consolidación de hábitos de consumo masivo. De ahí que llegue a pensarse hoy en un sentido único de habitar, internacional, cosmopolita, el del *ciudadano del mundo*” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 36). “Encontrar lo mismo, consumir lo mismo, vivir lo mismo se ha convertido en la razón de ser de millones de seres humanos” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 90). “El turista consumidor quiere ver en el paisaje lo mismo que encuentra en las ciudades y desconoce el poder real de la experiencia de lo natural” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 102).

tiene una dimensión cultural que destaca cosmovisiones, significados y prácticas singulares de estos grupos, así como una dimensión política que resalta las luchas por afirmar y administrar estas diferencias. Nuestra posición al enfocarnos en, repetimos, el habitar desde la diferencia, pone énfasis en la reivindicación de la diversidad contra la homogeneización de los territorios y las culturas, buscando producir conocimientos que contribuyan a propender por un mundo en el que muchos mundos sean posibles. En este capítulo entonces iniciaremos por aclarar conceptualmente cómo nos acercaremos al hábitat indígena a partir de la noción del *Mundo indígena* que nos llevará a la de *paisaje sagrado*. Sobre este enfoque se explorarán las territorialidades indígenas y la forma en la que éstas entran en juego con los procesos de turistificación del hábitat.

3.1 Mundo indígena y paisaje sagrado: propuesta para la aproximación al habitar indígena de la Sierra Nevada

“Conocer un paisaje es casi conocer al hombre”

Alejandro Casona (1999, p. 145). La barca sin pescador.

La diversidad que observamos en los territorios de los que nos ocupamos ha sido conceptuada desde la mirada oficial como diversidad biológica, pero sobre todo como diversidad cultural, especialmente desde que la Constitución Política de 1991 reconoció a Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural. Los movimientos indígenas por su parte, han concentrado sus reivindicaciones en cultura, territorio y comunalidad (Escobar, 2015). La cultura tiene un rol fundamental en la producción del hábitat indígena como territorio de diferencia ya que se abarca un conjunto de conocimientos y significados que lo vinculan con procesos que tienen raíces en el territorio desde antes del establecimiento mismo del Estado colombiano. Simultáneamente, evidencia una cosmovisión y unas costumbres que hacen de estos grupos claramente diferenciables del resto de la población.

Nos interesa acercarnos a la producción del hábitat allí donde prima la diversidad, tanto biológica como cultural. Y queremos ver tal diversidad, no como un fenómeno aislado, sino como uno constitutivo del hábitat en todas sus dimensiones. En un contexto donde se encuentran grupos étnica y culturalmente diferenciables como lo son los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, la cultura es una dimensión fundamental. Sin embargo, aunque no pretendemos disminuir su importancia, tampoco queremos caer en un reduccionismo culturalista que se enfoque exclusivamente en símbolos y costumbres, sino que preferimos acercarnos bajo lentes más amplios que miren el habitar en sus múltiples dimensiones. Así, en línea con las reivindicaciones indígenas, deseamos evitar reducir el habitar en sus territorios a la cultura, para más bien buscar una perspectiva que conjugue cultura, territorio y comunalidad.

En esta dirección, la crítica de Bruno Latour (2002) al multiculturalismo señala que éste reconoce la existencia (y co-existencia) de las diferencias a nivel de la cultura, mientras considera que a estas subyacería una naturaleza universal. Esto en últimas, tendría el efecto de quitarle valor al diálogo en la diferencia, ya que la posibilidad de disentir se reduciría a la dimensión cultural (lo simbólico, las representaciones o las costumbres) mientras que se consideraría que la realidad material, dura y sustancial de la naturaleza permanecería invariable. De este modo, la visión multiculturalista postula que podemos discutir sobre nuestras diferentes visiones del mundo, pero invariablemente compartimos un mismo mundo.

El problema de esta perspectiva es que Occidente reclama para sí la potestad de la voz de la naturaleza ya que él, y solo él, habría logrado descifrarla a través del conocimiento científico. El diálogo intercultural, entonces, limitaría lo que se le reconoce al Otro a los aspectos más superficiales mientras que Occidente en últimas conservaría el monopolio de la verdad. Este es el peligro de la reducción del habitar a lo cultural y el motivo por el que los movimientos indígenas, sin abandonar el énfasis en la cultura, reivindican simultáneamente otras dimensiones. Sus luchas van más allá de la dimensión a la que el sector hegemónico ha pretendido reducir su reconocimiento.

Sin embargo, el mismo autor señala que este consenso en que la interpretación occidental de la naturaleza es la única lectura válida ha ido desapareciendo. La alternativa está en ver la naturaleza, no como algo dado, sino como algo que se construye. Si tanto la naturaleza como la cultura son construidas por los diferentes actores, el diálogo no se da entre culturas sino entre mundos (Latour, 2002). También desde una perspectiva más centrada en lo simbólico se han conceptualizado las diferencias como construcciones de mundos en tanto formas de entender la realidad que no pueden ser reducidas unas a otras o a una verdad única sin deformarlas. El mito, por ejemplo, no podría ser reducido a la explicación científica de las situaciones que trata de explicar, por ejemplo un mito que explica que la luna brilla menos que el sol porque en algún momento le arrojaron ceniza a los ojos, no se puede reducir a una explicación astronómica sobre el brillo de los cuerpos celestes, ignorando que este mito también pone en juego lo que la luna y el sol significan en determinado sistema social y las relaciones que se establecen entre tales significados. Esto porque el mismo mito se constituye en fundamento de determinada forma de relacionarse con la naturaleza y la sociedad y no solo como una forma de explicar un determinado estado de cosas.

En este sentido, estas diferentes formas de entender la realidad no pueden ser entendidas solo como versiones sin deformarlas o reducirlas¹⁵, sino que deben ser entendidas en sí como mundos (Goodman, 1978). Paralelamente los movimientos sociales, al realizar sus reivindicaciones sobre múltiples dimensiones también defienden la diferencia entre mundos más que entre culturas.

¹⁵ Debe anotarse que esta visión pluralista no niega la realidad del mundo físico ni la validez de la ciencia para explicarlo objetivamente: "The pluralist, far from being anti-scientific, accepts the sciences at full value. His typical adversary is the monopolistic materialist or physicalist who maintains that one system, physics, is preeminent and all-inclusive such that every other version must eventually be reduced to it or rejected as false or meaningless. If all right versions could somehow be reduced to one and only one, that one might with some semblance of plausibility be regarded as the only truth about the only world. But the evidence for such reducibility is negligible, and even the claim is nebulous since physics itself is fragmentary and unstable and the kind and consequences of reduction envisaged are vague. (*How do you go about reducing Constable's or James Joyce's world view to physics?*) I am the last person likely to underrate construction and reduction" (Goodman, 1978, p. 4 subrayado propio).

Estas ideas son coherentes con lo que se ha planteado desde los estudios del hábitat. Es claro que, aunque nos encontremos en el mismo planeta, el hábitat no está dado, sino que es un proceso en permanente producción por los múltiples grupos que ocupan el territorio. El hábitat es constituido tanto por naturaleza en cuanto a sus propiedades físicas o materiales como por cultura como expresión simbólica del accionar de seres humanos, pero no es una cosa ni la otra, sino los procesos de interacción e interdependencia entre ambas, “un sistema de procesos que implican interacciones dinámicas entre el ser humano y su mundo” (Sánchez Ruiz, 2009, p. 119). En este sentido podemos pensar que el hábitat, compuesto de naturaleza y cultura, es producido por poblaciones que construyen sus propios mundos. La mirada que daremos al hábitat indígena partirá de esta construcción de mundos otros por los pueblos, entendiendo con Heidegger (1975) que habitar es también construir.

Desde este campo, Alberto Saldarriaga reconoce la construcción del mundo como la proliferación de todo tipo de obras construidas sobre la superficie terrestre, creando tanto mundos rurales como urbanos. Ahora bien, el mismo autor reconoce que el habitar no se limita a las obras físicas construidas: tiene, sí, una dimensión natural y material en cuanto a “defensa de los agentes naturales que puedan perjudicar la vida humana” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 74), pero es también un acto cultural en cuanto a que contiene tradiciones al igual que circunstancias innovadoras. De hecho, “el sentido de habitar se manifiesta en dos dimensiones distintas, la de lo corporal o presencial y la de lo mental o imaginativo” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 97). En este sentido, la construcción del mundo que conlleva la producción del hábitat no se puede limitar a las construcciones físicas, sino que se extiende a las culturales, simbólicas e incluso espirituales.

Pensemos en un sitio sagrado desde la cosmovisión indígena en la Sierra Nevada. Una primera mirada diría que este no se corresponde con la construcción del mundo en el sentido descrito ya que no tiene obras de construcción física sobre él. Ahora bien, el carácter simbólico que el sitio ostenta, ha afectado su constitución física al prohibir explícitamente intervenirlos con construcciones artificiales (Reichel-Dolmatoff, 1985). No se puede decir que su carácter “no tocado” materialmente se deba a la falta de actividad

cultural ya que, por el contrario, este correspondería a una de las ubicaciones con mayor actividad y relevancia cultural en la medida que es donde se realizan pagos, consultas y reuniones con las autoridades espirituales para la toma de las decisiones más relevantes para la comunidad.

Queremos resaltar el hecho de que la actividad cultural cotidiana representa un proceso de construcción del hábitat tanto como lo es un proceso de construcción física. Así, la construcción en algunos casos puede inclinarse a ser más bien física y en otros, como el del ejemplo citado en el párrafo anterior, más bien simbólica-espiritual. En el caso de una construcción simbólica, esta no deja de ser material en tanto que requiere unas actividades corporales precisas en forma de rituales o prescripciones de uso del espacio, además de configurar una materialidad específica. La construcción puede responder a momentos más puntuales o intensionales, por ejemplo, un convite o actividad de trabajo colectivo para la construcción de una vía, pero también a la acción cotidiana, como lo es el camino que se va formando en el suelo a partir de la acción de recorrerlo cotidianamente. La actividad cotidiana entonces puede modificar el espacio físico y la construcción de los aspectos simbólicos del hábitat responde principalmente a este accionar cotidiano, a la acción de habitar día a día. Es por esto que, retomando, podemos decir que habitar es también construir.

Lo revisado hasta acá evidencia que la producción del hábitat y con ella la construcción del mundo es siempre al mismo tiempo material y simbólica, así en algunos casos el material privilegiado sean los ladrillos y en otros los símbolos. Una construcción física siempre conlleva una construcción simbólica, de modo que una casa no será tal si al lado de su materialidad no se configura un significado de morada y hogar. Del mismo modo y para seguir el ejemplo, si una comunidad construye su sitio sagrado emplazando un templo, este no se diferenciará de cualquier otro edificio si paralelo a su materialidad no se realiza una construcción simbólica del mismo como hogar de lo sagrado. En el caso que la construcción sea principalmente simbólica, como el ejemplo del sitio sagrado de la Sierra Nevada, esto tampoco resta importancia a la materialidad ya que siempre se obtiene como resultado una configuración material concreta, el cual sería en este ejemplo, la conservación de sus rasgos naturales, mediante la prohibición de la intervención física

sobre los mismos. En todos los casos, se trata de procesos de la producción de un hábitat y con ello queremos mostrar cómo se aplicaría en el campo del hábitat la noción de Latour de una materialidad-naturalidad construida que permitiría a su vez hablar de la construcción de mundos.

Volver entonces a la afirmación de propender por un mundo donde muchos mundos sean posibles servirá de introducción a una forma que consideramos más amplia para abordar las territorialidades indígenas y el papel de las mismas en la producción del hábitat de la Sierra Nevada, como un espacio donde las tensiones, los encuentros y desencuentros entre lo global y lo local, entre lo propio y lo ajeno, entre la tradición y la modernidad configuran dinámicas del habitar marcadas por la turistificación.

Esta forma de acercarse al habitar en la diferencia como construcción de mundos ha sido abordada también desde la geografía cultural (Berque, 2003) y los estudios poscoloniales (Escobar, 2003) así como de distintos movimientos sociales¹⁶. Hacemos con ello referencia precisamente al hecho que distintos grupos humanos habitan el mismo planeta de formas diversas y que ese habitar diverso implica que incluso ese mismo planeta, la base material es construido y conocido también de múltiples formas. Así, los diferentes grupos crean diversas cosmovisiones, prácticas del habitar, formaciones sociales, complejos modos de interactuar con otros grupos humanos y con los seres no humanos, en síntesis, crean sus propios mundos.

En este marco, desde la geografía cultural se ha dicho que con “tierra” nos referimos a la base material, el planeta sobre el que necesariamente nos asentamos. Sin embargo, el hábitat como ya vimos, no se reduce a esta base natural, sino que se trata de una relación dinámica y activa con los sujetos que habitan. El mundo es entonces nuestra particular forma de sentir, decir, pensar y hacer las cosas en la tierra. Entendido así, cada mundo es un predicado del sujeto que es la tierra, y juntos el sujeto y el predicado, la tierra y el mundo

¹⁶ En particular, tenemos en cuenta acá planteamientos como el de los zapatistas en México de “un mundo donde quepan todos los mundos” (Ceceña, 2004) y el foro social de Porto-Alegre, “otro mundo es posible”.

forman el espacio habitado referido como ecúmeno. La tierra es la base que está viva en todas partes en el ecúmeno. Al ser la tierra la base compartida, el mundo indígena está lejos de ser exótico pero, la modernidad al imponerse sobre los distintos pueblos indígenas, ha reemplazado esos mundos por su propio mundo (Berque, 2003). La comprensión de cómo los grupos indígenas habitan y cómo sus territorialidades participan de la producción del hábitat pretende en primer lugar contribuir a devolver a sus mundos el lugar que la modernidad les ha quitado, no por la vía de negar el mundo de la modernidad, sino por la de un pluralismo que permita que esos mundos otros tengan su lugar, que sean posibles.

Esto no significa que se trate de mundos aislados, no queremos decir que la realidad de cada grupo sea independiente e impermeable de las demás, sino que por el contrario son realidades en constante interacción que se modifican recíproca y permanentemente. Esta perspectiva debe entenderse entonces, más como la de un “universo pluralista”. Tal universo no niega la unidad en tanto que se puede ver como un mundo que contiene muchos mundos, pero tampoco niega la singularidad en tanto que los diferentes aspectos de ese universo forman a su vez la pluralidad de mundos, al igual que son el material con el que se construyen esos mundos (Goodman, 1978, p. 2). De hecho, lejos de aislarlos buscamos aquí precisamente los encuentros, tensiones y diálogos entre diferentes mundos. El abordaje del mundo indígena no puede ignorar que estos pueblos han sido marginalizados y subalternizados, por lo que se encuentran en el margen de la modernidad, pero este lugar marginal no los aísla sino que, por el contrario los ubica en un borde que, como tal es espacio de encuentros, flujos y diferenciaciones.

Precisamente, nos interesa ver la construcción de mundos otros en las márgenes, de modo que la exclusión a la que estos pueblos han sido sometidos marca un carácter periférico y marginal, que abordaremos más adelante con el concepto de borde. Ahora bien, consideramos ese carácter de borde es un motivo adicional de atención, ya que creemos siguiendo a David Graeber (2015) que en los espacios marginales se tejen también alternativas a los diferentes problemas que afrontamos hoy globalmente.

Es esto de hecho, lo que han reclamado las movilizaciones indígenas. En México por ejemplo, un movimiento social de base indígena como lo es el zapatista fue una respuesta

a las presiones globales que erosionaban las posibilidades de continuidad de las formas de vida colectivas de las comunidades indígenas para reducirlas a “una existencia trashumante, fragmentada, desterritorializada y deshistorizada” (Ceceña, 2004, p. 13), esto es a las características de la modernidad contemporánea que, como vimos en el Capítulo 1, cobran particular relevancia en las formas turísticas de habitar. Este movimiento ha hecho énfasis en cómo el sistema actual de relaciones sociales ha impuesto una sola forma de vida, anulando otras culturas, experiencias, lenguajes o concepciones del mundo. Ellos plantearon precisamente esta crítica a la imposición de un único mundo donde se eliminan las múltiples historias, lenguajes, todo esto constitutivo de una forma de estar en el mundo, o también se podría decir, la reducción a una forma única de habitar.

En la concepción de estos movimientos el territorio es la base y la perspectiva a futuro de la construcción de mundos alternativos, como la tierra donde se planta la semilla del mundo que construyen las comunidades. De este modo, contiene “los antepasados, los conocimientos, el uso de las plantas, su evolución, la percepción del cosmos, las costumbres y la comunidad” (Ceceña, 2004, p. 13) como base sobre la que se desarrolla el mundo indígena. Esta creación de mundos responde para ellos precisamente al lugar marginal en el que la modernidad ha dejado a sus comunidades: ante la falta de espacio para ellos en el mundo de la modernidad optan por la creación de sus propios mundos desde el borde. Esto responde también a la negativa de visualizar la tensión con la modernidad en términos de polaridad. En coherencia con lo que hemos planteado hasta acá, su objetivo no es destruir la modernidad sino crear espacios no jerarquizados donde sus mundos puedan coexistir. En síntesis “crear el mundo en el que quepan todos los mundos es en parte eso: romper la dicotomía, la polaridad como norma; descartar la figura binaria como representación de una sociedad compleja, multidimensional, multideterminada y caótica” (Ceceña, 2004, p. 20).

En una dirección similar, desde espacios académicos también se ha conceptualizado bajo la idea de la construcción de mundos-otros esta creación de visiones y prácticas diferentes a la modernidad que puedan constituirse como alternativas. La línea de trabajo de estudios en modernidad/colonialidad ha resaltado un pensamiento ambiental latinoamericano, de

matriz principalmente indígena y campesina que imagina nuevas formas de ser con los seres humanos y no humanos. Igualmente señala el carácter de “deslocalización global” del mundo de la modernidad, por esto, así como para los zapatistas el territorio es la base de la creación de mundos-otros, para el grupo de modernidad/colonialidad lo es el lugar como anclaje para la acción social de los grupos marginalizados (Escobar, 2003). Como ya vimos, también Bruno Latour (2002) ha visto esta hegemonía de lo occidental como la imposición de un mundo sobre la pluralidad de mundos. Para este autor en toda práctica cultural subyace la creación de un mundo y una cosmopolítica. En este contexto, el modelo occidental es, esencialmente la creencia en que existe un mundo moderno basado en la razón que se opone a otro no occidental basado en la tradición (Latour, 2002; Moya, 2006).

En resumen, esta noción de mundos resulta apropiada porque conecta la producción del espacio con las particularidades culturales de los grupos que lo habitan, ambos elementos que son indisociables en el proceso de producción de un hábitat. En esta noción, los mundos aparecen como componentes del ecúmeno, el espacio habitado, pero también toma en cuenta la insistencia de los movimientos sociales latinoamericanos en “otro mundo posible”. Todos ellos tienen en común que usan este concepto para referirse a la imposición de un solo mundo (el occidental/moderno) y la necesidad de abrir espacios para que esta pueda coexistir con mundos otros.

Más allá de las consideraciones teóricas, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada han construido y siguen construyendo día a día sus mundos otros. Sin embargo, se habla precisamente en términos de mundos por la amplitud de la propuesta. No podemos abordar la totalidad de la realidad que construyen los pueblos. Necesitamos entonces, para abordar el habitar estos mundos otros, acercarnos a su dimensión específicamente espacial.

Al realizar Augustin Berque (2019) un acercamiento desde la geografía cultural, desarrolla una propuesta que se mueve en esta dirección, ya que el autor parte de la construcción del mundo para llegar a una mirada espacial: la del paisaje. La forma de espacializar pasa entonces por entender cómo la construcción de mundos configura la distinción entre un interior y un exterior, y así cuáles son las relaciones/mediaciones entre ambos. Señala entonces este ordenamiento a partir de la vivienda ya que ésta, independiente de las

múltiples formas que pueda asumir en distintas culturas, siempre separa un espacio interior de otro exterior. Esta distinción se puede observar en distintas escalas de lo que el autor llama el ecúmeno, como dijimos atrás, el espacio habitado, hasta llegar a un último límite exterior: lo que está fuera del ecúmeno está fuera del mundo.

Más recientemente también se ha entendido ecúmeno como el conjunto de medios humanos, es decir como su relación eco-tecno-simbólica con la tierra. En este sentido y paralelamente al hábitat, ecúmeno sería una relación más que una extensión del espacio. Por esto se puede hablar de un “medio” precisamente en el sentido de mediación de lo humano con lo exterior más que de una cosa o una extensión. El ser humano y su entorno son en realidad medios en el sentido de mitades de la misma realidad y de mediación entre ambos. Y esta relación constituye la existencia misma del ser humano, lo que difumina la distinción de un interior y un exterior: el medio no puede ser considerado un conjunto de objetos fuera de nuestro ser, sino nuestra existencia misma, existimos en un cuerpo medial. Desde esta perspectiva y sin caer en determinismos, la realidad del territorio en relación a los habitantes es constitutiva de la subjetividad de los últimos. Los seres humanos construyen su entorno en la medida en la que se construyen a sí mismos a través de él (Berque, 2019). La subjetividad de los habitantes y la realidad objetiva del hábitat no serían dimensiones contrapuestas y por eso pensamos en la construcción de mundos más que una artificial distinción entre la cultura y la realidad del territorio. Vemos así el proceso por el que se produce el hábitat como la construcción simultánea de un espacio y de unas subjetividades¹⁷.

Esto es también lo que plantea el filósofo japonés Tetsuro Watsuji (2006) en su antropología del paisaje al abandonar la visión dicotómica de naturaleza y cultura tradicionalmente adoptada por el pensamiento occidental para más bien resaltar la unidad que forman el ser humano y su medio. Para ello parte de la observación de cómo en la cotidianidad la vivencia del paisaje es para el ser humano un fenómeno que no se puede

¹⁷ En este sentido, Alberto Saldarriaga también señala que el entorno a través del habitar es constitutivo de las identidades y subjetividades: “En el interior del individuo se instala una replica del mundo físico con cuya ayuda se ubica, se orienta, recorre territorios, los reconoce, los nombra, los aprecia o rechaza, en fin, los habita” (Saldarriaga Roa, 2002, p. 28).

reducir a lo natural ni a lo humano o, para decirlo en los términos que veníamos exponiendo, a un exterior y un interior. La vivencia del ambiente surge del contacto de nuestro cuerpo con objetos exteriores, es una vivencia que nos pone fuera de nosotros mismos. Ahora bien, esta experiencia no es una aislada en el individuo sino común a grupos que comparten su hábitat. Ante las condiciones del medio, la sociedad genera respuestas colectivas (determinada forma de vivienda o vestuario ajustado al clima, ritos relacionados con un cambio de estación) que son compartidos por el grupo y, por lo tanto, convierten el habitar en un asunto colectivo. Implica una objetividad que nos saca de nosotros mismos hacia el ambiente, así como una intersubjetividad que nos saca de nosotros hacia la sociedad. El medio no es solo el escenario o el telón de fondo de nuestra vida ya que nos definimos a nosotros mismos en relación a él. Al configurarse formas de habitar en relación a ese medio, su vivencia no es solo la captación de un objeto, sino la definición de formas de vida colectivas. Así, el ambiente vincula también al individuo con el colectivo, y esta unidad sujeto-paisaje-colectivo marca la materialidad de la relación, ya que solo se hace posible a través de un cuerpo situado en el espacio. Este cuerpo no es para el autor solo el soporte físico de la existencia, sino que ante todo se trataría de la subjetividad misma. De este modo, en tanto el paisaje es constitutivo de la subjetividad, es también una prolongación del cuerpo humano. Resalta así el autor que el cuerpo y el paisaje serían entonces la objetivación de la subjetividad humana.

El paisaje es un concepto ambiguo dado que es abordado por múltiples disciplinas y al ser reclamado por todos suele convertirse en tierra de nadie. A pesar de ello, en todos estos acercamientos suele estar muy cercano a otros conceptos como lugar, ambiente, o el que hemos venido desarrollando hasta aquí: mundo. Las aproximaciones sin embargo tienen en común el énfasis en los aspectos sensibles y culturales del espacio. El paisaje ha sido considerado en principio como el elemento visual del territorio, pero esto puede ser interpretado de forma más amplia como el ambiente que puede ser percibido y vivido. De este modo, el ambiente es captado no solo por la vista, sino que es percibido por todos nuestros sentidos y penetra en nuestro cuerpo produciendo reacciones emocionales potentes. El paisaje también es entendido en relación con la cultura. El territorio se ha producido en la interacción con la cultura y por lo tanto todo paisaje es cultural. El paisaje es la proyección cultural sobre el territorio (Munárriz, 2011; Tilley & Cameron-Daum, 2017).

En la misma dirección de lo enunciado hasta aquí, una antropología del paisaje tiene en cuenta factores como las mediaciones (corporales o tecnológicas), la relación naturaleza-cultura, los conflictos o los flujos. Christopher Tilley y Kate Cameron-Daum (2017) consideran que sus principales ejes serían materialidad, corporalidad, contestación y emoción, donde el cuerpo se convierte en herramienta para aprehenderlo a través de la vida cotidiana y las prácticas materiales concretas que construyen las identidades. La emoción pasa por el cuerpo y se vincula a valores específicos del paisaje, como puede ser su sacralidad. La contestación surge de las múltiples formas de valoración posible del mismo, lo que lo hace también susceptible de ser campo de conflictividad.

Hablando ya específicamente del concepto de paisaje, Agustín Berque (1993) considera que solo las civilizaciones de las áreas de influencia de China y Europa tienen una imaginaria paisajística, en tanto tienen palabras que lo denotan directamente y sus repertorios pictóricos tienen géneros específicos de representación ambiental dirigidos al mismo. Piensa que el paisaje no es lo mismo que el ambiente, aunque ambas palabras hagan referencia a la misma realidad. Ambiente se refiere al aspecto fáctico que relaciona al ser humano con su entorno, mientras que el paisaje se refiere al aspecto *sensible* de esa relación. Ahora bien, aunque no se pueda hablar de que los pueblos indígenas tengan una noción propia (lo que la antropología llamaría *emic*) del paisaje, esto no significa que el concepto no logre describir un aspecto que consideramos de capital importancia de la relación de estos pueblos con su entorno, en especial si tenemos en cuenta que los aspectos sensibles, emocionales y simbólicos que rodean la noción misma de lo sagrado son centrales en la relación de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada con su hábitat.

Entendido esto, consideramos que la noción de “paisaje” es la que mejor nos permitirá acercarnos a la forma diferencial en la que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada habitan su mundo poniendo el énfasis en su dimensión espacial. Este concepto tiene el potencial de ser una alternativa que nos acerque a la relación no dualista que las culturas indígenas establecen con su hábitat. En este sentido lo podemos pensar como la realidad cultural del espacio en tanto que, en el territorio indígena, espacio y cultura se hacen indiferenciables. Estas perspectivas resultan apropiadas para entender las territorialidades

y formas de habitar de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada ya que en estas territorio, cultura y colectivo son inseparables. Pero especialmente, la noción del paisaje como la relación *sensible* con el ambiente nos acerca a la forma en la que estas comunidades estructuran su territorio a partir de lo sagrado.

El carácter sagrado del territorio es el aspecto más importante para la forma de habitar propia de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada y se convierte en la principal directriz de un ordenamiento territorial propio. El hábitat es entonces apropiado ritualmente mediante una acción simbólica y práctica que distingue aquello que ha sido consagrado del caos circundante a través de unos hitos geográficos específicos conectados espiritualmente que permiten al ser humano y el mundo integralmente *ser* (Duque Cañas, 2012).

Para estos pueblos indígenas su hábitat es un campo relacional compuesto por elementos materiales y espirituales en el que se da una constante y recíproca interacción entre los humanos y no humanos. Este se compone de símbolos y lenguajes que deben ser correctamente interpretados para mantener la armonía, no solo en el territorio indígena sino en todo el planeta.

Dichos signos y lenguajes se manifiestan en la naturaleza como cuerpos interrelacionados de manera armónica, y se expresan en los territorios tradicionales, los cuales se explican a través de los mitos y las cosmovisiones, dando validez al uso, el manejo y la apropiación como la manera de mantener la esencia de la vida (Zapata Torres, 2010, p. 22).

En la naturaleza se materializan los símbolos del pensamiento mítico propio de estos pueblos, haciendo de la vivencia de la misma una experiencia de la verdad del mito situada entre lo objetivo y los subjetivo. El paisaje sagrado destaca sitios del medio circundante al hacerlos diferentes. Estos adquieren significados particulares que se vinculan con prácticas rituales y prescripciones sociales. Los diferentes hitos territoriales identificados como sitios sagrados se convierten en lenguajes que expresan la relación entre lo espiritual y lo material. Al mismo tiempo, cada uno de estos sitios se vincula con otros haciendo de

este paisaje una realidad sistémica donde todo está interconectado y es interdependiente (Zapata Torres, 2010).

El hábitat en general y especialmente los sitios sagrados son un texto que debe ser leído e interpretado por la autoridad espiritual o mamo, a partir de lo cual se dan las pautas de cómo vivir en sociedad, lo que incluye cómo deben intervenir su hábitat. Así, éste orienta la vida social y colectiva, al mismo tiempo que el acatamiento de las normas sociales plasmadas en la ley de origen es, para estos pueblos, requisito para la integridad del ambiente. El hábitat son los ancestros, los padres espirituales a los que se debe pedir autorización y orientación para las diferentes decisiones que les impliquen como comunidad. Todo esto se hace a través de los sitios sagrados en obediencia de la Ley de Origen, de modo que estos conectan a los pueblos indígenas de la Sierra Nevada con los tiempos míticos y con el orden del origen.

Establecer el ordenamiento territorial en principios religiosos implica basarlo en un sistema de símbolos capaz de formar fuertes estados de ánimo y motivación para concebir un orden general del mundo (Geertz, 2003, p. 89). De este modo, abordaremos el hábitat indígena de la Sierra Nevada a partir de la noción de *Paisaje sagrado*, en tanto este se constituye como su principio rector. Ésta resulta apropiada para entender la dimensión espacial de la construcción de los mundos indígenas de la Sierra Nevada ya que, además de concebir cultura y hábitat como realidades inseparables, pone el énfasis en sus aspectos sensibles.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, consideraremos en adelante la producción del hábitat por los pueblos indígenas de la Sierra Nevada a partir de la construcción de un Mundo indígena que engloba las diferencias en cultura, territorio, formas de vida colectiva-comunal, y demás factores constitutivos de su habitar en la diferencia. Dentro de éste, los aspectos propiamente espaciales son gobernados por aquello a lo que nos referiremos como el Paisaje sagrado indígena, el cual a través de la Ley de origen y de un determinado ordenamiento en el mundo simbólico y las prácticas cotidianas de la materialidad, la

corporalidad, la contestación y la emoción se convierte en el principio estructurante del habitar desde la diferencia de estos grupos humanos.

Cada uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada tiene lenguas y culturas diferentes, pero existe un núcleo de cosmovisión y religión que es compartido y aceptado por todos estos grupos. En general, los principios religiosos y de cosmovisión son compartidos, de modo que el Paisaje Sagrado es un principio rector común a los mundos indígenas de la Sierra Nevada. De este modo, abordamos el mundo indígena de la Sierra Nevada, centrándonos en el paisaje sagrado sin hacer referencia exclusiva a uno solo de estos pueblos, pero centrándonos en los aspectos desde lo Iku por ser el pueblo con quien hemos desarrollado el trabajo de campo.

Como se ha mencionado anteriormente, para entender el mundo indígena de la Sierra Nevada se debe partir del hecho de que este se construye desde una perspectiva ajena a dualismos que se dan por sentados en la cosmovisión occidental como lo son naturaleza y cultura o cuerpo y mente. Más que naturaleza, lo que se encuentra en los mundos indígenas de la Sierra Nevada es una exterioridad humanizada. El hábitat, tanto material como espiritual es un continuo de relaciones sociales donde todos los entes, humanos y no humanos tienen cultura y agencia. En este sentido, nunca – o casi nunca - se trata realmente con cosas. El hábitat es un entramado de relaciones y flujos de vida, es un espacio relacional en el sentido descrito por Harvey (2017), como un espacio que no está dado *per se*, sino que es constituido por las relaciones que se dan en él. En tanto espacio relacional en el que los diferentes lugares y seres (independiente que estos últimos sean humanos o no humanos) están estrecha y necesariamente relacionados, su mundo se habita como un tejido, y en tanto espacio vivo, se habita como un cuerpo.

Es importante entender esto para no caer en confusiones que puede inducir cierta forma de lectura de sus realidades desde un dualismo ajeno a su cosmovisión, sobre todo aquella muy difundida de ver su mundo como la “proyección” sobre la naturaleza de sus realidades sociales. Reichel-Dolmatoff, por ejemplo, desde su amplio abordaje etnográfico, describe el mundo indígena de esta forma. “La naturaleza – dice – es un gran telón sobre el cual ellos proyectan su cultura, su sociedad y su personalidad” (Reichel-Dolmatoff, 1996, p. 55).

Esta forma de leer la construcción del mundo indígena responde precisamente a los que describía Bruno Latour atrás a propósito del muticulturalismo ya que reconoce las diferencias a nivel de la cultura, sociedad y personalidad, pero aquellas que los indígenas le describen sobre entes y procesos relativos a la naturaleza, los limita a una proyección de las anteriores. Otra lectura, sin embargo, sugiere lo que el autor dice inmediatamente después y que da una descripción muy acertada para acercarnos al mundo indígena cuando menciona que “el universo, la tierra, los astros, los fenómenos atmosféricos, los animales, las plantas o los minerales forman todos una inmensa familia de seres de seres animados y emparentados entre sí, cuyo origen es la madre universal” (Reichel-Dolmatoff, 1996, p. 55).

El mundo indígena es entonces un campo de relaciones, no tanto entre cosas como entre seres vivos y conscientes. El sol, por ejemplo, es un hombre con una máscara de oro, que sigue las prácticas y costumbres que podemos esperar de un indígena: está casado y forma familia con la luna y las estrellas. Vive en su casa donde pasa el día sentado en su banco y masticando coca. Al terminar el día, cierra la puerta de su casa y anochece. El aguacero es una mujer que está bailando con el trueno. Así mismo, al no observarse una barrera esencial entre lo humano y lo no humano, los animales son considerados seres idénticos a los humanos salvo por su apariencia exterior, seres que hablan, piensan, tienen alma y se comportan de acuerdo a pautas culturales. Otro tanto pasa con las plantas. Con las cosas, por su parte, la interpretación varía ligeramente ya que, aunque no se llega a verlos tan humanizados como los animales, tampoco se les reduce a un nivel de seres inanimados. Hay dos formas de ver las cosas, dicen los indígenas, uno puede mirar y ver un árbol, pero de otra forma donde hay un árbol ve una serpiente. Igualmente, las grandes rocas no son solo cosas, sino el cuerpo y la habitación de los antepasados que se convirtieron en piedra (Reichel-Dolmatoff, 1985).

De esta forma, el hábitat indígena es un paisaje sobrecargado de sentido, donde cada lugar teje relaciones con los tiempos míticos, con la historia y con las normas sociales. Esto lo convierte en un texto en permanente lectura e interpretación, con el que los

indígenas están en constante comunicación, al que le hacen preguntas y que también los cuestiona.

Así, el paisaje es un código, un mapa, un palimpsesto, sobre cuyos diversos planos se mueven los hombres, siempre sobre caminos ya trazados por otros que los precedieron; con cada paso uno se aleja de algo, se acerca a algo, en esta gran malla reticular que es la Sierra Nevada que es su pasado, su presente, su porvenir (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 164).

Pero esta no es una comunicación en abstracto, sino que es una que solo puede activarse por una relación vivencial con el mismo hábitat. Por esta forma particular de habitarlo, los indígenas lo apropian más que como un contenedor en el que desarrollan su vida, como parte constitutiva e indivisible de su ser colectivo.

De este modo, al ser su mundo un espacio de interacciones entre seres con cultura y agencia, la relación con el mismo no es una cuestión meramente física y mecánica, sino ante todo moral. El carácter moral del mundo dicta la premisa de “poner de acuerdo”. Existen cantidad de tensiones y contradicciones entre los diferentes entes, y para mantener el equilibrio se les debe poner constantemente de acuerdo, hay que estar de acuerdo para que todo esté bien. Existe una contradicción fundamental entre el arriba y el abajo: la lluvia viene de arriba hacia abajo, pero las plantas crecen de abajo hacia arriba, y esta contradicción fundamental hay que tratarla, hay que ponerse de acuerdo constantemente. Y eso se hace en las ceremonias, con la presencia de la comunidad y la orientación del mamo.

El mundo indígena se estructura a partir de la forma de la Sierra Nevada como imagen de su hábitat. Así, la Sierra Nevada se concibe como una pirámide de base cuadrada (lo que tendría el efecto de que la misma tuviese cuatro lados – con cuatro pisos. Esta simultáneamente tendría su equivalente hacia abajo, otra pirámide de cuatro pisos que se extendería en el sentido inverso. El mundo entonces tendría nueve pisos: cuatro hacia arriba, cuatro hacia abajo y uno de la mitad en el que viven los Iku (Torres et al., 2001). Otra lectura es que la forma es la de un huevo, dentro del que cada piso sería un plato que

equivale a distintas tierras. La estructura de esta descripción sería la misma en tanto que en la medida en la que se sube o se baja el espacio se vuelve más estrecho por lo que la última tierra es la más pequeña, e igualmente porque los indígenas vivirían en la tierra del medio. Las tierras de arriba serían las del sol, por lo que son buenas.

Nuestra tierra es la novena hija de la madre, la tierra negra. Antes vivían en ella sólo indios, sólo hermanos. Pero entonces vinieron los blancos y persiguieron a los indios con enfermedades y maldades. Ellos vinieron de otra tierra, de una de las tierras de abajo. Por eso son malos (Reichel-Dolmatoff, 1996, p. 59).

Cada una de estas tierras tiene su madre y sus astros, en cada una vive gente que varía de una a otra: en la más alta viven los gigantes y en la más baja los enanos. Este huevo al contener todas las tierras sería muy pesado y es sostenido por cuatro hombres que lo cargan con vigas sobre sus hombros. De vez en cuando para descansar, ellos deben cambiar de hombro y, en este movimiento es en el que se generan los terremotos (Reichel-Dolmatoff, 1996).

Esta Sierra Nevada también suele ser clasificada por unas orientaciones y distribuciones. Los cuatro pueblos que se constituyen en sus habitantes originales fueron asignados a cada uno de los puntos cardinales: hacia el norte los Wiwa, hacia el occidente los Kogui, hacia el oriente los Kankuama y hacia el sur los Ikø. Ella es el corazón del mundo al encontrarse en el centro: está ubicada justo en el mundo del medio de los nueve mundos. Igualmente, se encuentra en el lugar central de una serie de círculos concéntricos que delimitan el territorio indígena. El primer círculo estaría formado por el corazón de la Sierra Nevada. Alrededor del mismo se extiende otro círculo más amplio que es la Línea Negra como límite tradicional de su territorio. Esta última está contenida por otro círculo que es Colombia y otras tierras aledañas. Más allá, se formaría otro círculo más amplio que sería el mar como último límite del mundo. Ahora bien, a partir de la llegada de los españoles los Ikø comprendieron que hay otras tierras, de modo que las incluyeron como un último círculo más allá del mar (Torres et al., 2001).

Cotidianamente, los indígenas conciben la Sierra Nevada como dividida entre un arriba y un abajo. El arriba incluye los nevados, los páramos y los pisos térmicos fríos mientras que el abajo se refiere a las tierras templadas. En general, las zonas altas son las que tienen menos contacto con los mundos no indígenas y así, ellos mismos los reconocen como la parcialidad más “tradicional” de su hábitat. En otra investigación vimos cómo los Koguis conciben esta diferencia como un primer principio de jerarquización, donde se da mayor valor a los sectores más tradicionales de la parte alta. Los de arriba, dicen, nos ven a los de abajo como nosotros vemos a los campesinos. El constante contacto con el exterior pone en cuestión la esencia indígena de los habitantes de la parte baja, lo que representa para ellos la obligación de hacer un constante esfuerzo por mantenerse fieles a la tradición en un contexto de influencia externa para seguir siendo respetados como auténticos integrantes de sus comunidades (Restrepo Campo, 2012). En el territorio Ikø se observa la misma distribución. Las partes altas son caracterizadas por los indígenas como habitadas por indígenas que viven en un contacto con los aspectos relevantes y más puros de su forma de vida, mientras que abajo los que habitan en el borde de su hábitat y de su mundo cultural.

Reichel-Dolmatoff (1991) relata que hacia las décadas del 50 y 60, esta diferencia era evidente en la toponimia ya que arriba los asentamientos llevaba nombres indígenas y abajo, nombres españoles. Así, relacionaba como asentamientos de la parte alta Mamankanáka, Duriaména, Yéčiki, Nánču, Mamaránčukua, Garuánčukua, Ati Kimakéka, Negragéka y Seránkua. Para la parte baja en cambio registraba los siguientes nombres: San Sebastián de Rábago, El Mamón, Tierra Nueva, Karúa, Las Cuevas, Arroyo de Molino, La Caja, Monte Azul, El Pantano, Sirkário, Tamánya, Busin y Pueblo Bello. El último era descrito como “una aldea de campesinos criollos que pertenecen a la cultura nacional y además los descendientes de algunas familias de colonizadores alemanes que eventualmente en su mayoría fracasaron sin poder adaptarse al ambiente rural colombiano. En los alrededores había unas pocas viviendas indígenas” (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 28). En la actualidad las movilizaciones indígenas han alterado esta situación en la toponimia reivindicando los nombres indígenas de algunos de estos asentamientos, de modo que hoy se reconoce como Nabusimake lo que antes se llamaba San Sebastián de Rábago y Jewrua lo que se conocía como La Caja, además de fundar nuevos

asentamientos en zonas bajas con nombres indígenas. Sin embargo, siguen reconociendo la parte alta como la “tradicional” de modo que el esquema se mantiene, en términos generales, intacto.

Ahora bien, esta distinción no implica que haya una división dentro del pueblo Ikø. Ambas zonas son habitadas por el mismo pueblo y, en ocasiones, las mismas familias pueden poseer casas en ambos pisos térmicos, pero presentan formas de habitar distintas. En la zona baja se observan principalmente asentamientos nucleados ya que el clima favorece que varias familias salgan a compartir en espacios comunes. Se conjuga la agricultura de subsistencia con la comercial. Se observa producción de panela, café, cacao y una amplia gama de animales domésticos que se mantienen cerca de la vivienda. En la zona alta, por su parte, la agricultura suele reducirse principalmente a papa y el ganado suele pastar en el páramo, al punto que la subsistencia depende en gran medida de los ciclos de reciprocidad con parientes y amigos residentes de la zona baja. Ante el clima frío, las familias suelen recogerse en sus propias viviendas, a diferencia de lo que pasa en las tierras bajas, de forma que se establece en el habitar cotidiano una dinámica que Reichel-Dolmatoff (1991) describía de la siguiente manera:

En los páramos, en cambio, no había asentamientos nucleados sino sólo casas aisladas, pequeñas, construidas de piedras toscas, rodeadas por un paisaje heroico, silencioso. Sólo se oía el canto de las avechitas escondidas en los pajonales y el lejano estruendo de los ríos y cascadas que descendían de los ventisqueros por entre enormes rocas. La vista se perdía en el horizonte inmenso de rocas, nevados y nubes, y cuando el paisaje se cubría de niebla, el silencio era interrumpido sólo por el silbido del viento helado. Ya desde tempranas horas la gente se retiraba a sus casas; acurrucadas alrededor del fogón esperaban la noche y las pocas palabras que se cruzaban se referían al frío, al viento y a la falta de leña. Pero un nuevo día amanecía con un sol brillante y un cielo de un azul profundo. Aquí no había ‘mala gente’, no había afán, no había ruido; no había días de reunión ni compromisos con vecinos. Era un modo de vida que, para muchos era profundamente satisfactorio (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 31).

El habitar indígena de la Sierra Nevada es un cúmulo de procesos complejos que no se pueden reducir a una sola característica. Pero, a fin de facilitar la comprensión del mismo, para acercarnos a la lógica bajo la cual este se constituye, proponemos dos imágenes con las que consideramos que puede ser caracterizado el paisaje sagrado de la Sierra Nevada, en su carácter de interconexión y espacio vivo que se observa tanto en la cosmovisión como en las prácticas que producen el hábitat desde la cotidianidad. La primera es la que concibe el hábitat como un cuerpo. La segunda es la que lo ve como algo que se teje constantemente, de forma que se destaca el carácter relacional, móvil e interdependiente del paisaje sagrado y del habitar indígena.

El primer nivel entonces que revisaremos será el del cuerpo. Se puede entender el cuerpo como un primer hábitat en tanto espacio vital apropiado por el sujeto, pero también puede suceder a la inversa que el hábitat en su conjunto sea entendido como cuerpo. Esta última perspectiva es la que toma más fuerza en el mundo indígena de la Sierra Nevada.

Los indígenas parten de la observación según la cual el cuerpo humano se compone de materiales que toma del territorio y de la naturaleza, de modo que resulta inseparable de ellos. En mi visita al mamó que ejerce como principal autoridad espiritual del área de ampliación del resguardo Businchama, él explicaba que el ser humano es parte de la naturaleza y está conformado de ella ya que su cuerpo se compone todo lo que toma y transforma a través de la alimentación. Ello marca una relación de dependencia respecto al territorio y los ancestros que entregan los alimentos a través suyo. El pensar y accionar humano, así como el flujo mismo de la vida se inscriben en el cuerpo humano, de modo que este, por debajo del ombligo se relaciona con el sostenimiento de la vida mientras que por encima se relaciona con su generación. Así se destaca una visión en la que cuerpo y hábitat son inseparables.

Desde el mundo indígena, el territorio y el hábitat no se conciben como una cosa sino como sujeto, en tanto este está conformado por vida y agencia. En este sentido, estos serían un cuerpo y unas redes de cuerpos (Zapata Torres, 2010) en tanto flujos de vida y de subjetividades. El hábitat es cuerpo porque a través de él fluye la vida y porque su

funcionamiento es sistemático: al igual que sucede en un organismo, lo característico de este funcionamiento del todo es la interdependencia entre las partes.

De este modo, los indígenas entienden el hábitat, su territorio como el cuerpo de la madre. Cada elemento de ese hábitat es una parte de ese cuerpo y sus funciones ecológicas son entendidas como las mismas funciones corporales que vivimos en nosotros: el agua es la sangre, los ríos son las venas, la vegetación es el pelo, las cumbres nevadas son gorros blancos como aquellos que usan los mamos koguis o los hombres Iku. Al mismo tiempo, la Sierra Nevada, hábitat ancestral indígena, es parte de un hábitat más amplio. Por eso se habla de la Sierra como el “corazón del mundo”: ésta es el corazón de ese cuerpo universal que es el planeta (Cayón, 2003). En una conversación que pudimos presenciar de indígenas Iku con otros de la etnia Embera en Medellín, los primeros explicaban que su territorio era el corazón del mundo, mientras que el territorio de los segundos eran los pulmones del mismo sistema.

Entre los discursos que daba a su comunidad y a los “hermanos menores” el mamo Iku Juan Marcos Pérez o Zereymakú, describe la Sierra Nevada precisamente con imágenes corporales. Mirada horizontalmente, se trataría del cuerpo de una mujer acostada boca arriba, mientras que verticalmente se trataría del cuerpo de un hombre de pie. A partir de este relato explica las normas que rigen la forma de relacionarse con su hábitat (Pérez, 2017). Este no es un caso aislado. Podemos seguir citando ejemplos donde los mamos explican el hábitat en términos corporales, destacando la implicación de ello en el establecimiento de unas pautas de comportamiento basadas en cuidarlo y ser cuidados por el mismo.

El cuidado es destacado cuando se ven las funciones ecológicas como procesos igual de frágiles que las funciones del cuerpo. Así, por ejemplo, hacen referencia a los ríos como la sangre de este cuerpo-hábitat que es la Sierra Nevada. Con esto expresan claramente el peligro que para ellos representan los megaproyectos como, en este caso, las represas ¿Dónde están los megaproyectos en el cuerpo? Preguntan, señalando que represar un río es equivalente de cortar el flujo sanguíneo por una vena del cuerpo humano (Natalia

Giraldo 2022, comunicación personal). El Jate kogui José Manuel Barros, por su parte, habla del hueso, la sangre y el pelo del territorio, para señalar que se debe cuidar de árboles y animales. Al referirse al territorio recibido ancestralmente por su linaje dice

al principio se dejó el hueso y la sangre, el dueño del territorio tenía de todo: ojos, pelo, etc. El territorio lo tenemos que cuidar muy bien para que tenga todo sus huesos, el pelo, la sangre y cuidar todos los árboles, los animales. Lo tenemos que cuidar espiritual y materialmente, eso quiere decir aluna (Loperena Inkimako & Alimako, 2021, p. 240).

Las imágenes corporales también se usan para señalar diferentes facultades o la ausencia de las mismas. El Jate Kogui José María Romero Kakmukua describe como falta de ojos la tendencia actual de ver en el territorio solo “recursos” listos para ser explotados, pero no los respectivos deberes espirituales. “Ahora – dice – estamos mirando solo los recursos pero así no nos dejaron. Nosotros mismos queremos acabarnos (...) ya vamos perdiendo los ojos; la vista se pierde y ya no se ve bien. Saqueando el territorio ya no tenemos ojos” (Loperena Inkimako & Alimako, 2021, p. 244).

Estos ejemplos muestran que el entender el hábitat como cuerpo se relaciona con que, en el mundo indígena, el acto de habitar es una relación simbiótica que hace al ser humano indivisible de su entorno: el ser humano es su hábitat y el hábitat es el cuerpo humano. El habitante es su mismo hábitat. Siguiendo esta lógica, no extraña que el extractivismo tenga un componente contundentemente caníbal, ya que explotamos un territorio que es cuerpo y que somos nosotros mismos. Por esto el Jate Kogui Juan Nieves cuestiona a la minería como un acto depredador con nosotros mismos: “la gente vende lo que está debajo de la tierra y con eso no se come. Yo no entiendo eso ¡Si nos estamos comiendo nosotros mismos!” (Loperena Inkimako & Alimako, 2021, p. 238).

Otra diferencia profunda que evidencian estos testimonios en la forma de los indígenas de la Sierra Nevada de entender y habitar su territorio es que éste es concebido como espacio vivo, y como tal puede ser conceptualizado como un cuerpo. Así, no se trata solo de un cuerpo en cuanto a su aspecto físico, sino también en tanto soporte de la subjetividad. El hábitat también es y está compuesto de seres dotados de agencia con los que se establecen

relaciones de reciprocidad, particularmente a través de los pagamentos. Esta visión difiere fuertemente de aquella de la sociedad mayoritaria y sus agentes como el Estado o el mercado, quienes reducen este carácter vivo del hábitat a ser simplemente una cosa, algo inerte y manipulable. Así, se observa que, aunque miradas desde afuera las afirmaciones de los indígenas que acabamos de mencionar parezcan carecer de sentido, ellas se basan en formas fundamentalmente divergentes en las que cada sociedad ha instituido la relación de los sujetos con el cuerpo y el hábitat.

Los dispositivos simbólicos con los que entendemos nuestra relación con el mundo claramente dependen del complejo proceso de socialización. En éste, los sujetos absorben información con la que van formando una identidad individual y un corpus de conocimientos y símbolos compartidos que los inscriben como miembros de un grupo. Si bien el cuerpo tiene un fundamento biológico por el que se nos presenta como la naturaleza que hay en nosotros mismos, ese cuerpo también está atravesado por la cultura y siempre podremos comprobar que la forma de utilizarlo no se deriva directamente de la biología. Recuerdo en este punto las risas, seguidas de genuinas expresiones de preocupación que, durante mi trabajo de campo, despertó entre un grupo de indígenas el verme intentar usar un machete. Efectivamente el uso de esa herramienta demandaba un gesto corporal particular que para ellos resultaba prácticamente natural pero que yo no había aprendido en mi propio proceso de socialización. Así, no podemos entender el cuerpo concebido como algo independiente de sus usos. La distinción entre lo simbólico y lo práctico es artificial. El cuerpo está atravesado por la cultura tanto en la forma en la que lo entendemos como en la forma en la que lo usamos.

Cabe acá resaltar la importancia de la técnica como vínculo entre esas diferentes formas de entender el cuerpo y las mismas prácticas culturales. Efectivamente la técnica es una forma en la que apropiamos la naturaleza. Tomamos un elemento de la naturaleza, por ejemplo, una piedra y por percusión con otra la convertimos en un hacha, es decir una herramienta, un artefacto cultural. Precisamente esta piedra, al no solo ser concebida como naturaleza sino también al modificar sus características físicas se la convierte en un artefacto práctico, en un material cultural. Podemos pensar que con nuestro cuerpo ha

pasado lo mismo: se trata de un elemento biológico, natural, que por la intervención simbólica, física y práctica durante el proceso de socialización se ha convertido también en un artefacto cultural.

A esto hacía referencia Marcel Mauss (1971), al afirmar que el cuerpo es la primera herramienta del ser humano y que se utiliza a través de la técnica en aquello que ha dado en denominar precisamente como las técnicas del cuerpo. Y ya que estas técnicas se aprenden por la educación, tales técnicas del cuerpo varían culturalmente. Podríamos incluso ir un paso más adelante y pensar que ellas son parte de algo más amplio que sería lo que Foucault denomina tecnologías del yo (Foucault, 1990). Esto si consideramos que este entender el hábitat como cuerpo del mundo indígena no implica simplemente aplicar una metáfora diferente a las nuestras, sino que compromete en su accionar cotidiano toda una forma relacionarse con el cuerpo y con el hábitat, lo que resulta ser al final, una forma diferente de producción de subjetividades (Guattari, 2006). Efectivamente, Foucault pone al lado de las tecnologías de producción, de signos y del poder aquellas del yo que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma” (Foucault, 1990, p. 48). Con esto entenderemos por ahora que la diferencia entre las formas de relación de cuerpo y hábitat entre el mundo indígena y la sociedad mayoritaria responden no solo a una diferencia cultural sino a una diferencia en las técnicas del cuerpo que hace parte de las más amplias tecnologías del yo presentes en ambas sociedades.

Esto da a los indígenas esa sensación de realidad por la que concebir y vivir el hábitat como cuerpo resulta tan natural como lo es para nosotros entenderlo como cosa. Para éstos resulta ser una significación coherente con un espacio dotado de vida y de agencia y se conecta con los sistemas de prácticas cotidianas presentes en la producción de su hábitat. Esta visión holística del territorio nos acerca a la segunda imagen con la que nos acercaremos al mundo indígena de la Sierra Nevada: el territorio es un tejido y habitarlo es un constante tejer.

Para los indígenas de la Sierra Nevada el acto de tejer es una actividad fundamental que ocupa gran parte de su día a día y se extiende a sus principios cosmológicos. Tejer es un

acto que se practica en la inmanencia de su vida cotidiana, pero adquiere un significado trascendente que permea su mundo como un patrón articulador de su pensamiento. Así, las mujeres indígenas suelen permanecer tejiendo mochilas mientras esperan o realizan otras labores, y esto es sancionado como el comportamiento apropiado. Los hombres utilizan, por su parte, el telar para fabricar su propia indumentaria en un proceso productivo donde la división sexual del trabajo genera interdependencia¹⁸.

De este modo, esta práctica configura una matriz de pensamiento que sirve para los indígenas como base conceptual y practica en la forma de habitar su mundo. Ésta se configura entonces por sistemas de conexiones y movimientos por los que se teje el territorio.

Un área de la vida de los indígenas donde esto se evidencia es la agricultura. En el caso de los koguis, por ejemplo, las limitantes de productividad de los cultivos dificultan a una sola familia permanecer en un asentamiento, en lugar de lo cual optan por trabajar simultáneamente cultivos en distintos pisos térmicos, lo que los obliga a moverse permanentemente entre estos. Las familias pasan una tercera parte del año en su asentamiento, la cual se distribuye entre actividades rituales y trabajos colectivos. Una familia puede tener unos 4,5 cultivos de modo que pueden pasar alrededor de dos semanas en cada cultivo. Desde el punto de vista simbólico, este constante movimiento es “tejer el telar de la vida” (Cayón, 2003).

Para revisar esta forma de habitar tomaremos como punto de partida dos mitos kogui presentados por Juan Pablo Duque Cañas y Oscar Salazar Gómez (2004; 2006). El primero es el mito originario en el que se describe la constitución del cosmos como nueve

¹⁸ Este es el esquema tradicional ideal, en donde los indígenas realizarían todo el proceso desde el cultivo del algodón, su cosecha, así como las actividades de hilar, tejer y cocer. Ahora bien, en la práctica se han presentado limitantes como la tendencia a adquirir el algodón comercialmente más que producirlo directamente. También muchos optan por comprar la indumentaria ya manufacturada. Así, por ejemplo, en la plaza de mercado de Pueblo Bello se observa un amplio mercado de vestuario Ika donde los indígenas participan como productores y como consumidores. Allá se consigue desde el algodón sin hilar hasta los vestuarios tradicionales masculinos o femeninos listos para ser utilizados.

mundos escalonados cuyo modelo es un huso de hilar, el cuál dividiría dos grandes partes cósmicas.

La madre universal, poseedora única del conocimiento del arte de hilar y tejer, clavó inicialmente su huso en una de las cumbres de la Sierra Nevada diciendo que se trataba de *Kalvasánkua*, el eje central del mundo. Del extremo superior del huso desprendió una hebra de hilo de algodón, trazando una línea circular que demarcaría la tierra de sus hijos. Este plano discoide resultante es nuestra tierra. (...) El Hilo de algodón se enrollaba progresivamente hasta llegar al punto más alto, el cenit. Lo mismo ocurría desde abajo, pero con un hilo negro, invisible, que se enrollaba hasta alcanzar el nadir, en el lejano extremo inferior (Duque Cañas et al., 2004, p. 33).

Aquí resaltan dos elementos interrelacionados: primero la centralidad del tejer para su visión del hábitat, debido a que es un huso el que está ubicado en el centro, en la cumbre de la Sierra Nevada, el corazón del mundo (Duque Cañas, 2012) y desde el que se teje el cosmos. La segunda es la verticalidad, debido a que el acto que dinamiza el cosmos es un constante tejer vertical entre el huso (centro), el cenit y el nadir.

La visión traída desde Europa ha concebido el espacio de forma horizontal y bidimensional, tanto en la cartografía donde prima una visión plana que ubica al observador como un ente separado del espacio (Farinelli, 2013; Tuan, 2007) como en el patrón de establecimiento de las ciudades. De hecho, en América el orden colonial implantado se basó en el conocimiento cartográfico. Desde esta lógica de ocupación horizontal del espacio se buscó establecer las ciudades en zonas planas con climas templados. Por el contrario, en las comunidades amerindias, sobre todo en las de los andes tropicales, prima una visión vertical asociada a un constante movimiento por las zonas de vertiente a través de diferentes pisos térmicos para aprovechar los productos de los distintos nichos ecológicos.

Es por esto que la geografía de la Sierra Nevada, caracterizada por pocas mesetas, vegas o altiplanos y muchas vertientes y filos, fue al mismo tiempo un obstáculo para el avance de la conquista española y un espacio ideal para el establecimiento de los asentamientos urbanos precolombinos (Serje, 2005). Aún hoy, sus pobladores indígenas se ubican en

zonas escarpadas y practican la agricultura por pisos térmicos, moviéndose constantemente entre viviendas ubicadas a diferentes alturas, recorriendo los sitios sagrados desde las lagunas de los páramos hasta la costa para conectarlos ritualmente y, en este habitar en permanente movimiento, subiendo y bajando la Sierra, traen al presente a través de este acto corporal ese momento en el que la madre universal ubicó el huso en el centro del mundo y así, tejen su hábitat. Como señala Carlos Alberto Uribe para los koguis:

(...) viven en un incesante movimiento entre sus campos agrícolas ubicados en la parte media e inferior de su territorio actual, y los páramos donde está el ganado. Así estos indígenas tejen las condiciones materiales de su existencia. Siempre de arriba abajo, de un lado al otro, como en el movimiento que marcan los hilos de algodón cuando en un telar vertical los hombres tienden las urdimbres y atraviesan las tramas para tejer las telas con las que ellos y sus mujeres se cubren (C. A. Uribe, 1987, p. 127).

En el mismo sentido, los puentes koguis surgen de la necesidad de tejer el hábitat, de conectar en su movimiento los espacios que las contingencias geográficas dejan separados. Así, la mitología kogui dice:

El Puente es un mama. Un día un hombre kogi iba con el mama por el bosque. Cuando ellos iban caminando empezó a llover. Ellos seguían caminando, y cuando llegaron a un gran río, éste había crecido. Entonces el hombre kogi dijo: “¿Cómo vamos a pasar por éste que está crecido? Porque yo hoy tengo que ir donde mi mujer y traerle comida. ¿Cómo voy a pasar?”. El mama le dijo “Tranquilo, vamos a pasar. Espérame aquí, vengo ahorita porque voy a hacer un pago y ya vuelvo enseguida”. El hombre kogi esperó. Cuando el mama no venía, el kogi se asomó al río y vio un puente. Entonces el kogi pasó por este puente. Cuando pasando por él, el hombre kogi sintió que él estaba pasando sobre un espíritu y sobre un espinazo. Pero era verdad. Era el mama que se había convertido en puente para que pudiera pasar el hombre kogi (Duque Cañas & Salazar Gómez, 2006).

El puente aparece acá como un mama que conecta el hábitat para permitirle al kogui llegar a su casa a llevar comida a su familia. El puente no es una cosa, es un cuerpo, tiene espinazo, piernas, cabeza y espíritu. Y lo que está haciendo es cuidar a los indígenas. Por eso en el mito, el primer puente es llamado *jakká ki Mama numa znatuñka*, es decir, puente mama que nos protege (Duque Cañas & Salazar Gómez, 2006).

Así también, ante el la concepción del hábitat como un territorio estáticamente delimitado que trata de establecer el Estado, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada han pugnado porque se respete la Línea Negra, que corresponde a un sistema de conexiones de los sitios sagrados bajando desde los picos nevados o Gonawindúa hasta los límites ancestrales de su hábitat en las tierras bajas dibujando la forma cónica de un templo indígena. Durante la creación de la Sierra Nevada, Serankwa levantó el cerro Gonawindúa y tejió la Sierra Nevada como una telaraña de pensamiento. Gonawindúa también se identifica en su punto central con el sol. Esto es relevante porque el templo indígena se constituye en una especie de observatorio astronómico, donde los indígenas observan con particular atención como la luz del sol, a lo largo del año va cambiando de posición y pasando por los distintos fogones. El sol en su movimiento cíclico evidencia para el mundo indígena la dinámica de la vida y el hábitat como tejido.

El movimiento solar a través de los fogones se interpreta como el acto de tejer la vida, pues la madre representa el marco del “telar de la vida”, que está delimitado por los fogones, mientras que el sol pone la urdimbre y los procesos “naturales” junto a la acción humana tejen la trama (Cayón, 2003, p. 215).

La línea negra misma en tanto conexiones entre sitios sagrados y prescripción de prácticas escritas en el paisaje por la ley de origen, marca también para los indígenas una dinámica de habitar en sus territorios como un tejido. Ella enlaza múltiples sitios sagrados más allá de los confines de sus resguardos, a los cuáles necesitan desplazarse constantemente para realizar los pagamentos. La línea negra está “configurada por hilos invisibles que se intercomunican entre sí, y que se despliegan hacia el centro de la Sierra Nevada, el centro del universo” (Duque Cañas, 2012, p. 149).

Fotografía 1. Telar ikæ en el sector El Cairo, Pueblo Bello.
Fuente: Andrés Restrepo 5 de junio de 2022



La dinámica del habitar indígena de la Sierra se compone de múltiples territorios locales que se constituyen en microhábitats - cuencas generalmente, o en ocasiones se puede reducir incluso a la comunidad – donde el grupo que lo habita vive relativa autonomía bajo el liderazgo de determinado mamo. El equilibrio del hábitat depende del trabajo mancomunado entre ellos. Otra relación mancomunada para el equilibrio está en las interacciones entre el “arriba” y el “abajo” del hábitat ikæ. Como vimos atrás, estos son interdependientes y los indígenas se mueven entre una y otra en un vaivén necesario que entreteje la unidad del hábitat como un todo. Los indígenas le relataban al etnógrafo Gerardo Reichel-Dolmatoff estos movimientos en código de salud de la siguiente forma: “si uno se enferma arriba (enfermedades respiratorias, por lo general), uno se va para abajo y se cura; si uno se enferma abajo (enfermedades entéricas) se va para arriba. Si uno vive siempre en la misma parte se muere” (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 30).

Así, la imagen del tejido aparece una y otra vez en el mundo indígena, pero siempre apuntando a una idea transversal: que las diferentes partes que no están aisladas, sino que el mundo se compone fundamentalmente de relaciones, movimientos y flujos. Y esto no se trata de una verdad abstracta, sino de una acción permanente. El hábitat como tejido

no es un proceso acabado, sino que se habita en un acto de tejerlo permanentemente mediante los movimientos físicos y espirituales que restauran constantemente estos vínculos entre lugares, sujetos y tiempos. Habitar es este acto cosmogónico de tejer permanentemente el territorio.

Estas realidades se sustentan en la idea de urdimbres y tramas que ordenan al mundo como un tejido de redes dentro de redes. Así, la visión sistémica parte de la cosmovisión y se refleja en el pensamiento y en la cultura. La urdimbre es lo que se comparte, lo que es semejante, lo que permite la comunicación y las metas comunitarias. La trama es lo diferente, lo propio, lo que dentro de la urdimbre nos hace únicos (Zapata Torres, 2010, p. 30).

Y de este contante tejer depende también el equilibrio del hábitat. De la adecuada realización de los pagos en estos sitios depende el bienestar, no solo de los territorios indígenas sino de todo el mundo. De modo que “la línea negra no debe entenderse como un límite sino como una conexión que señala los pasos para proteger el mundo” (Duque Cañas, 2012, p. 151). Tejer constantemente el mundo indígena implica que el acto de habitar es un movimiento que reconecta permanentemente, física y espiritualmente, las partes del todo para mantener su equilibrio. Tejer el hábitat es un acto de cuidado del mundo.

3.2 Configuración histórica del hábitat de borde en la Sierra Nevada de Santa Marta

Nos interesa entonces entender cómo se ha configurado el borde del hábitat indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, entendido como ese entretejido de espacios de transición con el exterior, en los cuales se ha dado el contacto entre el mundo indígena y aquel de la sociedad mayoritaria. Abordar esta configuración como histórica implica concebir que ella no es algo dado, sino que ha sido construida por una serie de procesos espacial y temporalmente situados. Así, lo que enunciarnos aquí como configuración del borde del hábitat puede ser igualmente entendido como la producción de un hábitat de borde.

Consideramos que es en ese hábitat de borde donde podemos indagar por la dinámica de turistificación del hábitat indígena en tanto que su producción responde a estrategias y prácticas históricas, tanto desde el mundo indígena como desde el exterior del mismo para la interacción con los otros. Atrás vimos que los indígenas de la Sierra diferencian en su hábitat entre una parte alta caracterizada por ser el epicentro de la tradición ya que presenta escaso contacto con el exterior, y unas tierras bajas que, si bien se entienden como menos tradicionales, funcionan también como una suerte de zona de amortiguación para la primera. Esta zona baja, sin embargo, facilita también el comercio e incluso la producción que contribuye a sustentar la subsistencia en las zonas altas (Reichel-Dolmatoff, 1991; Restrepo Campo, 2012). Así, las concepciones y prácticas indígenas han conllevado una producción del hábitat de las tierras bajas como borde, lo que ha sido parte de su estrategia de preservación como grupo diferenciado. Por su parte, las concepciones y prácticas de los actores externos también han producido el hábitat como borde en tanto estos espacios han sido concebidos como fronteras internas a la nación (Serje, 2005), como límites de la civilización con aquellos grupos y territorios que se perciben como su alteridad.

Hoy, una consecuencia de esta configuración del hábitat es que tales territorios se vuelvan susceptibles de la turistificación. El turismo necesita precisamente de un hábitat donde se cuente simultáneamente con lo conocido para generar confort, pero también con lo diferente que sirva como atractivo, espacios donde el sujeto moderno tiene contacto con naturalezas y sociedades otras, exóticas, prístinas, pero sin alejarse demasiado de su propio mundo. De modo que el sujeto moderno, ese habitante turista, se lanza hacia el borde sobre los hábitats otros en busca de la diferencia, lo que también termina por convertirse en un mecanismo para integrarlo esos espacios marginales al mercado internacional (para el desarrollo en extenso de estas ideas ver el capítulo 1).

En este orden de ideas, territorios como la Sierra Nevada han sido entendidos bajo conceptos tales como periferias, zonas marginales, territorios nacionales o fronteras internas. En general, la imaginaria que se ha proyectado sobre estos es la de espacios

que encarnan los valores contrapuestos a la modernidad, formando un revés de la nación (Serje, 2005). El enfoque de la presente investigación pasa por desnaturalizar esta idea, pero entendiendo que la misma ha sido constitutiva de los espacios concebidos por los que se ha producido el hábitat de la Sierra Nevada. Así, la dinámica histórica de intentos de dominación desde los centros de poder y contestación desde lo local, han producido allí la dinámica de frontera y de interacción en la diferencia.

La idea que estamos presentado aquí, según la cual las dinámicas de borde están conectadas con la irrupción del turismo en los territorios estuvo presente desde las hipótesis que se plantearon al inicio de esta investigación, pero fue solo en el desarrollo del trabajo de campo cuando se evidenciaron los alcances de la misma. Durante el mismo, lo que se encontró no fue una distinción clara del hábitat urbano y rural, de las dinámicas indígenas y mestizas, del turismo y la tradición. Por el contrario, lo que se hizo evidente fue que se formaba, en los límites del resguardo legalmente constituido, una amplia zona de borde, ambigua y fluida, donde todas estas dinámicas se diferenciaban, pero también se desbordaban llegando, frecuentemente a confundirse unas con otras. Hubo pocas ocasiones de observar directamente un turismo activo en la zona, pero se encontraron muchas evidencias de que el mismo tenía presencia e impactaba fuertemente el territorio. A pesar de que el turismo hacia el interior del resguardo no estaba permitido, este tampoco había sido desterrado plenamente, y en esta ambigüedad aparecía como actividad potencial sobre el territorio que se nutría de la diferenciación e indiferenciación. La dinámica del borde, entonces, se evidenció como una característica que facilitaba y amenazaba con la turistificación del hábitat indígena.

Buscando el acercamiento conceptual más preciso a la dinámica del hábitat observada, consideramos la noción de borde como la apropiada. Esta lleva en sí la connotación de frontera y ha sido usada dentro de los estudios urbanos como alternativa a otras conceptualizaciones como lo periférico o lo marginal para acercarse a los límites entre las áreas urbanas y no urbanas¹⁹. Desde estos acercamientos, el borde aparece como frontera habitada y como espacio de diferencia. Éste, más que un espacio en sí, es un proceso que

¹⁹ Se debe resaltar al respecto que “no urbana” no es sinónimo de “rural” (Pérez-Alves, 2023).

se manifiesta en lugares concretos, una formación espacial de territorialidades superpuestas donde se dan resistencias y luchas. Esta noción pone el énfasis en los usos del suelo y la diferenciación que se explicitan en el paisaje (Pérez-Alves, 2023). Las observaciones realizadas en los bordes de las ciudades evidencian entonces dinámicas que se pueden extrapolar a lo observado en los límites del resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada y la cabecera urbana de Pueblo Bello. Pero existen otros usos del concepto de borde en las dinámicas de frontera que se muestran particularmente apropiadas, en tanto conjugan el devenir de la frontera física con el de las sociedades y culturas en contextos de subalternidad.

En este sentido, nos acercamos a una noción de borde como *Borderlands*, concepto que se usó en una línea de la historiografía de Estados Unidos que desafió la historia oficial. Esta centró su atención en la colonización y anexión de territorios cercanos a la frontera, en los que se conjugaban tanto elementos anglos como hispanos. Los estudios chicanos usaron ampliamente este concepto ya que permitía entender la subalternidad de grupos étnicamente diferentes a los dominantes en un contexto donde la frontera, más que separar, configuraba un entrecruzamiento de lo propio y lo ajeno. En este sentido, el borde es este territorio cercano a los límites mientras que la frontera es más bien el territorio aún no conquistado. Más adelante, estudiosas feministas siguieron desarrollando esta noción para darle una connotación que, sin abandonar su espacialidad, ponía más peso a los límites entre subjetividades y cuerpos (Szurmuk & Irwin, 2021). Así, la frontera fue entendida como una gran herida constitutiva de la dominación y la diferencia de los sujetos subalternos. Esta herida produce espacios y subjetividades ambiguos al aparecer como

(...) una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. Está es un estado de constante transición. Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*. Ahí viven los *atravesados*. Los viscos, los perversos, los queer, los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo 'normal' (Anzaldúa, 2021, p. 42).

La descripción parece apropiada para describir las contradicciones y ambigüedades que saltaban a la vista en los límites del resguardo con el casco urbano. Estos aparecían como herida de la dominación histórica, como las tensiones y negociaciones entre la norma y aquello que se sale de lo “normal” del Estado nacional. Aunque todas las nociones de borde exploradas ponen el énfasis en elementos distintos, se debe anotar que todas ellas refieren tanto a una determinada producción del espacio como a una determinada producción de las subjetividades de los habitantes., lo que podríamos sintetizar acá como una producción de habitares o de hábitats. En el contexto colombiano donde muchas de estas fronteras son internas, territorios que nunca terminaron de ser dominados, se las concibe como espacios salvajes en tanto contrapuestos al desarrollo, como escenarios de violencia o “zonas rojas” en tanto escapan al orden del Estado. Y de esta forma, paradójicamente “hoy son conocidas como ‘zonas de orden público’ donde reina el desorden público, igual que durante años fueron Territorios Nacionales, los menos nacionales de los territorios, las ‘fronteras internas’ que está hoy en el ojo del huracán del intenso conflicto armado que vive el país” (Serje, 2005, p. 4). A todo ellos, subyace la imagen de territorios ingobernables sobre los que se debe imponer el control.

De este modo, hoy percibimos esos espacios que quedaron en la periferia de la conquista como territorios salvajes e indómitos que no fueron controlados plenamente, como escenarios privilegiados del conflicto, áreas que brillan por la ausencia de oportunidades y servicios básicos – la tan mencionada “falta de Estado” -, que se convierte en refugio ideal para todo tipo de actores armados, configurándolos como geografías del terror (Oslender, 2004).

Desde nuestros imaginarios, proyectamos sobre ellos una mezcla de fascinación y miedo. Aparece allí una naturaleza prístina e intocada en la que se mezclan imágenes de belleza paradisiaca (Nash, 1965) con una infernal violencia y pobreza. Esta tendencia a describirlas en términos de “paraísos” o “infiernos” no son casuales: se trata de una visión que tiene su origen en las geografías míticas que cargaban los europeos desde la conquista (Amodio, 1993). En ella se combina la imagen del horror con la promesa de una riqueza subyacente como premio para quién logre penetrar y dominar sus parajes. La

riqueza que aparecía antes bajo imágenes del Dorado y hoy de los recursos naturales sin explotar, atrae la intervención de estos territorios, de modo que las dos caras en apariencia contradictorias de esta representación se complementan: las imágenes paradisiacas prometen recompensa a quien imponga el orden, mientras que las mencionadas imágenes negativas justifican el accionar violento (Serje, 2005), bien sea a través de violencias directas o simbólicas.

A través de estas consideraciones queremos resaltar, reiteramos, que no consideramos que la actual configuración del hábitat responda a características intrínsecas de estas regiones, sino que se ha formado a partir de procesos históricamente situados. Por lo tanto, es importante hacer un breve recuento histórico de cómo ha sido producido ese hábitat de borde en la Sierra Nevada.

Durante los tiempos de los primeros contactos de los nativos con los europeos, en la zona se observaba un gran mosaico de variadas culturas y hábitats. El grueso de la población indígena se encontraba en las que se denominaron provincias de Betoma y Tairona. Se distingue para entonces una “Cultura Tairona” se caracterizó por practicar la agricultura intensiva de maíz, yuca, frijol y ahuyama. Los asentamientos eran grandes y permanentes. Se presentaba una arquitectura lítica principalmente en las bases de las viviendas y templos, así como en los caminos y escaleras. Poseían además paralelamente una autoridad civil y otra religiosa, donde la principal era la segunda.

Las interacciones de este tiempo fueron sobre todo de contactos y flujos. Ambas poblaciones interactuaron en muy diversas formas que oscilaron desde el encuentro amistoso hasta la confrontación violenta. Se fueron dando, entonces, diferentes episodios de encuentro y desencuentros entre los nativos y los europeos. Hubo, por ejemplo, periodos de paz en los que los grupos nativos toleraron y coexistieron con los españoles, pero que sistemáticamente fueron rotos por las incursiones bélicas de los últimos. De este modo, se presentaron numerosas acciones por las que los propios españoles desde Santa Marta presionaban a la población indígena hacia la confrontación violenta. Ejemplo de ello fueron tributos excesivos, así como raptos de hombres y mujeres, tratándose en ocasiones

las esposas de los respectivos caciques, lo que incitaba a rebeliones que eran aprovechadas para justificar el accionar violento por el que se sometía a los indígenas y se tomaba sus territorios por la fuerza.

En la segunda mitad del siglo XVI los españoles exploraron y conquistaron varias provincias incluyendo la de Aruaco que se encontraba ubicada hacia el sur del macizo montañoso y la de Taironaca, la cual se encontraba al norte de la anterior. Los rasgos para esta población son los mismos con las que se describe la cultura Tairona. Hacia la cuenca del Guatapurí persistirían estas características, pero ya con influencia de elementos foráneos provenientes de las tierras bajas al oriente. Por el contrario, la provincia de La Ramada, ubicada en el litoral entre el cabo de San Agustín y el río Ranchería habría estado poblada por la tribu de los Guanebucán, quienes diferían culturalmente ya que se caracterizaban por la adaptación un hábitat de litoral y marino. También diferían culturalmente los habitantes de la provincia de los Orejones quienes parecen relacionarse con los actuales Yuko de la Serranía del Perijá. Por último, la arqueología ha mostrado, en lo que corresponde a las entonces provincias de Betoma, Tairona y el Carbón unas características homogéneas en lo que Reichel-Dolmatoff (1977) denomina Complejo Arqueológico Tairona, que sería contemporáneo a la conquista. En términos generales, los cronistas también referían a los grupos indígenas de acuerdo a su hábitat, diferenciando a los “Indios de la Sierra” de los “indios de la tierra” que habitaban las tierras bajas, eran belicosos y fueron sometidos mucho más fácilmente. Así, se puede observar que existe cierta continuidad en unos rasgos culturales generales de las comunidades de la Sierra Nevada que difiere que aquellas del litoral o de las de la Serranía del Perijá.

El hábitat de los actuales Kogui coincide con el de Tairona y Betoma. Entre las etnias con las que manifiestan estos haber convivido en tiempo míticos están los Aluna-Kaggaba quienes se habían ubicado junto a los actuales IkꞮ. Es de señalar que otra de las provincias mencionadas hacia esta época es la de los Aruaco que se ubicaría hacia la vertiente meridional de la Sierra, lo que coincide con el actual territorio étnico de los IkꞮ. Las tradiciones de esta etnia indican que en la antigüedad se ubicaban hacia la vertiente oriental de la Sierra desde donde habrían migrado hacia el sur. Este autor señala que hay una clara analogía entre lo que se observa en la arqueología de la Sierra y la actual

arquitectura indígena, además que ninguno de los cuatro pueblos duda en afirmar que los sitios arqueológicos pertenecen a sus ancestros. También señala que, al observar piezas arqueológicas Tairona, sus interlocutores koguis las identificaban como propias, mientras que las del litoral eran descritas como pertenecientes a otra gente (Reichel-Dolmatoff, 1977).

Estos diferentes grupos habrían estado, en todo caso, en permanente comercio. Durante el siglo XVI todos los grupos nativos de la zona establecían contacto estrecho con los españoles comerciando con ellos, además de adquirir armas europeas mediante el comercio con piratas franceses. Los nativos respondían con guerra, no tanto a los intentos de dominación como las encomiendas, sino a las tentativas de hacerlos abandonar ciertas costumbres. Así, llegó a darse una relativamente buena relación de estos con algunos mandos militares españoles, mientras que, por el contrario, repelían a los líderes políticos y clericales.

Este siglo finalizó con la derrota definitiva y subsiguiente dominación de los indígenas. Durante el siglo siguiente se prohibió a los indígenas asentarse en las faldas de la Sierra, pero aquellos que se negaron a aceptar la dominación migraron hacia las partes altas de la misma donde no llegaba la presencia española. Esta huida dio lugar a una reorganización y reconfiguración de las identidades culturales por la que se estructurarían las etnias que conocemos actualmente. También en este siglo se deja de hablar de "Tairona" o "Betoma" para hablar de "Aruacos", los cuales ya aparecen transformados y consolidados. Así, el resultado final fue el dominio de los pueblos de la costa y las vertientes bajas de la Sierra, mientras que aquellos nativos que no se quisieron someter se retiraron hacia las zonas altas cuya geografía era de difícil acceso para los invasores. Allá, los "indios de la Sierra", reconfiguraron su hábitat para dar continuidad a su cultura (Reichel-Dolmatoff, 1977) a través de una estrategia de aislamiento con la se dan los primeros trazos de la configuración de la dinámica territorial de límite entre ambos mundos.

Es importante mencionar que, aunque la dominación española se concentraba en las tierras bajas y los indígenas que huyeron hacia la Sierra gozaban de autonomía y

tranquilidad. Hacia 1583 se dio una expedición hacia el interior de la Sierra que llegaría al actual territorio IkꞮ. El entonces gobernador de la provincia de Santa Marta Don Lope de Orozco envió al capitán Luis de Tapias en expedición hacia la vertiente Suroriental de la Sierra. Este entró al macizo montañoso por Valledupar y en un valle del río Fundación encontró población indígena, donde fundó un asentamiento que denominó San Sebastián de Taironaca, con lo que se instalaron encomiendas en la zona. La población no prosperó y fue abandonada. En el año 1590 el conquistador Antonio Flórez entró a la zona tratando de reactivarla pero fue abandonada nuevamente (Orozco, 1990).

En el siglo XVII los indígenas de la Sierra eran descritos habitando en la vertiente norte de la Sierra entre Santa Marta y Riohacha y en San Sebastián (actual Nabusimake). Según los relatos de este periodo, practicaban la pesca, la agricultura de yuca, arracacha, batata y papa. Su religión se desarrollaba alrededor de una casa ceremonial denominada “canzamaría” y, aunque muchas de estas eran quemadas por los misioneros católicos, estos no llegaban a las partes altas de la Sierra donde ya se reconocía que se encontraban los principales centros ceremoniales. La acción misionera para entonces ya habría establecido la parroquia de San Isidro de Atanquez en territorio kankuamo y de Marocasa en territorio Wiwa. Al parecer durante este periodo fue amplio el contacto (Reichel-Dolmatoff, 1977). También se dio actividad misionero en el territorio IkꞮ, al igual que sucedería más adelante en el siglo XX de la mano de misioneros Capuchinos. En 1693, por mandato del rey de España Felipe V estos fueron los encargados de la catequización de los arhuacos y su presencia duró casi un siglo (Orozco, 1990).

Para el siglo XVIII, se dio un nuevo intento de colonización en el territorio IkꞮ, esta vez por órdenes dictadas por el virrey José Alfonso Pizarro. Este ordenó la fundación de varios pueblos en el Magdalena para asegurar la gobernabilidad de la zona ante las presiones ejercidas por las acciones ofensivas de los indios Guajiros y Chimilas, especialmente para evitar que estos generaran alianzas con los Arhuacos con estos fines. En este sentido, se proyectó el emplazamiento de poblados alrededor de la Sierra y uno en su interior. Dado que ya hacía presencia allí la misión Capuchina, estos sirvieron como guías para la entrada en el territorio. Este ingreso a la Sierra tuvo un carácter simultáneamente religioso y militar, liderado por el prefecto de las misiones Capuchinas Fray Silvestre de la Bata

conjuntamente con el maestro de campo de las milicias de Santa Marta Don José Fernando de Mier y Guerra.

La expedición llevó a ubicar agricultores en una zona ya habitada por los indígenas Iku, con lo que se dio la fundación de San José de Rábago el 13 de marzo de 1750. Para su poblamiento se llevaron familias de Cartagena, Santa Marta, Mompo, Tamalameque y Santafé. Este asentamiento se conectó por medio de una vía por donde se enviaba trigo a Valledupar, Mompo y Riohacha para, desde allí, exportarlo a España. Más tarde, al subir al poder del virreinato Don José Solís Folch de Cardona se ordenó suspender la colonización de la Sierra Nevada, con lo que el asentamiento fue paulatinamente abandonado. Se llegó a decir, aunque es poco probable, que los indígenas de la zona se estaban aliando con los Chimilas contra los colonos del lugar (Duque Cañas, 2012; Orozco, 1990).

Durante este periodo, extensos territorios indígenas del Caribe gozaban de facto una gran autonomía derivada del hecho de no haber sido totalmente dominados nunca. El dominio español, más que distribuirse por la extensión del territorio, se concentraba en centros urbanos como Cartagena, Santa Marta, Mompo y Valledupar y sus alrededores, según la dinámica económica y social de cada uno. Esta autonomía era tal que, recién surgido el Estado colombiano tras la independencia, miembros del mismo llegaban a cuestionar la legitimidad que éste tenía para imponer normas sobre estos territorios y sus poblaciones nativas a pesar de haber sido incluidos en su constitución. En este sentido resaltan el dominio que se ejerció sobre extensos territorios por los Wayuu en la península de la Guajira, por los Chimila en la provincia de Santa Marta y los Cuna en el Urabá, no porque fueran los únicos que ejercieran autonomía y resistencia sobre el dominio español durante el siglo XVIII y el republicano durante el XIX, sino porque fueron quienes lo desafiaron más abiertamente.

La autonomía de los Wayuu, por ejemplo, les permitió desarrollar un abierto comercio directamente con barcos ingleses sin que las autoridades republicanas pudieran hacer nada contra esta acción abiertamente ilegal. Fue frecuente que líderes Wayuu fueran

invitados a Jamaica y Curazao por comerciantes de origen judío quien negociaban y sellaban con ellos alianzas para facilitar actividades de contrabando. La administración colonial española mostró poco interés en controlar estos espacios (Polo Acuña, 2011; Polo Acuña & Gutiérrez Meza, 2011). El naciente Estado colombiano en cambio mostró interés por integrarlos y controlar las actividades ilegales, aunque en últimas optaban más por negociar con los líderes indígenas que por el sometimiento militar.

La categoría de Chimila, por su parte, que es la etnia que se menciona hacia los alrededores de la Sierra Nevada, no hacía referencia a un solo pueblo como fue el caso de los Wayuu sino a una gran diversidad de etnias que coexistían hacia la banda oriental del río Magdalena, llegando hasta Ciénaga y Valledupar, así como a las riberas del Cesar, Mompo y Tamalameque. También se diferenciaban de caso de los Wayuu porque no se incorporaron al comercio, por el contrario, se mantuvieron al margen de las actividades de la sociedad dominante, incluyendo el reconocimiento de sus autoridades políticas y religiosas. En cuanto a su hábitat, resaltaba un complejo sistema de caminos y la distinción entre una suerte de zona de amortiguación en el borde donde se ubicaban algunos ranchos en los que no se residía de forma permanente mientras que, más al interior se encontraban sus asentamientos propiamente dichos. Este sistema permitió versatilidad en la defensa ante los ataques de los españoles. Muy hacia el interior de este hábitat se encontraban los nativos de la Sierra que, aunque diezmados en los siglos anteriores, se encontraban lejos de las autoridades y misioneros españoles (Polo Acuña & Gutiérrez Meza, 2011).

Hacia el siglo XIX hay descripciones realizadas por viajeros en distintos momentos. Las diferencias entre estas sugieren momentos de precipitado cambio cultural. Las descripciones más tempranas hablan de los mismos cultivos descritos para los periodos anteriores, pero ahora se incluyen otras plantas de origen foráneo como el plátano o la caña de azúcar. La presencia de estos productos de origen foráneo ya evidenciaba una amenaza de aculturación para las comunidades. El maíz en cambio solo se mencionaba para la preparación de la chicha. Se observaban entonces casas redondas de un diámetro de unos cinco metros. Blancos y negros dominaban a los indígenas al mantenerlos constantemente endeudados por medio de los intercambios de ron, agujas y pescado. Por

otra parte, ya se registraban testimonios que hablaban de la presencia de cuatro pueblos indígenas en la Sierra.

La presencia misionera había llevado a los indígenas a profesar tanto su religión autóctona como la católica, aunque en privado era la propia en la que creían. Para 1875 ya se hablaba de siete capillas en la Sierra ubicadas en San Antonio, Santa Rosa, El Rosario, Marocaso, Atanquez y San Sebastián. En San Antonio además ya había un representante del gobierno colombiano y una escuela en la que estudiaban algunos niños indígenas. El cambio mencionado se presenta durante la década del 80 de este siglo cuando se incrementó la colonización de esta región por las olas de refugiados que llegaban de otras partes del país como resultado de las guerras civiles. En poblados como San Antonio se observaba la convivencia de indígenas con colonos mestizos, blancos y negros y la población nativa era golpeada por enfermedades como la tuberculosis y el alcoholismo. Sin embargo, la respuesta indígena pareció haber sido ceñirse más fuertemente a su tradición para resistir la presión a ser asimilados: a diferencia de las décadas anteriores, los relatos de esta ya no describen la presencia de escuelas ni de mestizaje. Al final de este siglo, la interacción de los nativos con el exterior que se describe es el intercambio de panela por calderos, machetes o sal (Reichel-Dolmatoff, 1977). Por su parte, en 1851 San Sebastián de Rábago, actual Nabusimake, contaba con una escuela con escasa asistencia. Ocasionalmente también un cura de Valledupar se desplazaba hasta allí para dar misa. Se inició entonces para este sector la penetración de su hábitat y explotación de los indígenas a través del trueque desde Valledupar (Orozco, 1990).

Es importante resaltar que el siglo XIX marcó un cambio en la forma en la que se dirigió la mirada a estas fronteras internas, en tanto que la nueva administración republicana, a diferencia de la colonial, mostró un interés activo por el dominio de estos territorios²⁰. Mientras que antes, el Caribe vivía más enfocado en el exterior del país que en el interior, y la administración centraba su interés en los núcleos urbanos y sus alrededores, ahora la

²⁰ Al menos explícitamente, pero se debe señalar que durante el siglo XIX hubo dos iniciativas de colonización, una en 1851 dirigida al Valle de San Sebastián y otra en 1884 para la Sierra en general, las cuales no pudieron materializarse por no ser aprobadas por el gobierno central en Bogotá (Orozco, 1990).

integración de estas extensiones territoriales comenzó a ser vista como parte constitutiva del proyecto de nación.

Al igual que lo que sucedió en otros países de la región, la estrategia para la integración de estas fronteras internas consistió en el uso del binomio ejército-iglesia: un recurso conjunto del dominio militar por las armas y la imposición ideológica por la acción de los misioneros, aunque Colombia privilegió decididamente el segundo recurso. Ahora bien, fue objeto de debate si se debía privilegiar esta dominación por la vía de la fuerza a través del ejército, o de la ideología a través de los misioneros. Llama la atención que fueron sectores liberales quienes defendieron la primera opción mientras que los conservadores se inclinaron por la segunda, quizás debido a la preferencia de los primeros por la vía laica. Así, por ejemplo, Jorge Eliecer Gaitán defendía en 1933 que debía ser el ejército y no las misiones quienes se encargaran de la integración de estos territorios. Aun así, la Iglesia Católica apareció como el actor indicado para movilizar este proceso de integrar la periferia a la nación.

Es relevante mencionar que, la noción misma de periferia, límite o borde parte en gran medida de la dinámica que se establece en este momento, dado que estos hábitats fueron concebidos como límite del proyecto civilizador establecido por el Estado y la iglesia, donde el misionero fue concebido como un "mediador limítrofe". El misionero se constituía así en una especie de "navegante entre dos mundos", en un "intermediario cultural". Ocupaba una posición ambigua en tanto que aparecía a veces como defensor de los dominados y a veces como guardián de las ideologías dominantes. En esta posición vaga, los misioneros llegaron a estos territorios con la idea de administrar zonas de frontera acorde a su ideología, de integrar estas poblaciones al mundo de la sociedad dominante. A la par que defendían a los indígenas ante el abuso de los colonos, el misionero también se convertía en un actor de despojo para el indígena. En el Putumayo, por ejemplo, la misión Capuchina fue negligente ante los indígenas, llegando incluso a apropiarse de tierras de estos. Además, la incursión de las misiones generaba conocimientos sobre estos hábitats necesarios para intervenciones que permitieran su incorporación como lo sería la construcción de vías de acceso.

Entre la subjetividad de los misioneros y el hábitat de estos territorios hubo un impacto de doble vía: los hábitats fueron determinantes para la transformación de las subjetividades de los religiosos a la vez que estas subjetividades proyectaron sus ideales de civilización en intervenciones que transformaron los hábitats. En el primer sentido, los hábitats modificaron la subjetivamente de la experiencia de los religiosos en tanto que la misión estuvo determinada por el cambio de geografía. Como pasa hoy con los turistas, estos abandonaban su lugar de proveniencia para dirigirse a ese paisaje que se entendía como frontera con la alteridad, un paisaje-Otro que transformaba su experiencia. En esta dirección y en el segundo sentido, los misioneros tuvieron poderes administrativos sobre estos territorios, dando lugar a una producción del hábitat de los mismos como fronteras entre el mundo cristiano/civilizado y el pagano/salvaje (Córdoba Restrepo, 2015). Así, los hábitats indígenas fueron producidos como fronteras en tanto que eran el límite del dominio del Estado y su proyecto civilizatorio, pero también en tanto que la misma acción misionera los concibió como el borde con la alteridad, una alteridad pagana y ambivalente concebida entre nociones de la inocencia perdida por el civilizado y la peligrosa ausencia de los valores del cristianismo y la civilización. En últimas, estos hábitats fueron producidos como espacios más allá de la civilización que debían ser apropiados y salvados por la misma.

Estos espacios eran habitados por grupos humanos con culturas y formas de habitar distintas, eran mundos-otros, escenarios de la alteridad. Hablar de fronteras implica, como hemos visto, una diferenciación, pero también un encuentro y un flujo, es por esto que, para los misioneros que llegaban con el objetivo de asimilar los mundos indígenas al proyecto cristiano y civilizador les era importante concebir el hábitat como frontera, como escenario de una diferencia y puente hacia la asimilación, lo que dio lugar a su vez a una producción de estos hábitats como bordes. La configuración de un hábitat de borde – si se quiere, la inserción del borde en el hábitat - fue producto de la modelación de los territorios a partir de estas formas particulares de praxis ante la alteridad. “Tal vez los registros de los misioneros contribuyeran de cierta forma a cambiar la mirada, incluso podría decirse que en estos textos de los misioneros *hay una inserción de fronteras, tanto humanas como geográficas*, e incluso una revaluación de los saberes” (Córdoba Restrepo, 2015, p. 111 Subrayado propio).

La constitución de un borde desde la sociedad mayoritaria se puede entender entonces como un esfuerzo de penetración y asimilación de estos territorios, especialmente en los momentos en los que se apostó porque estos procesos de dominación se dieran por la vía de la ideología más que de la fuerza. Esto tiene que ver no solo con la acción de los mismos misioneros sino con los espacios concebidos y las prácticas del habitar que estos producían para toda la sociedad. No es de extrañar que estas llegadas de misioneros a principios del XX coincidan con las oleadas de colonos, tanto al hábitat Kogui como Ikũ. Así

En los textos de los viajeros, el público en otras latitudes encontraba datos e inferencias de lugares fuera de su alcance; lugares que posiblemente no existían ni en su imaginación. Para el caso específico de viajero religioso, estaba, además, el plan de Dios y la salvación de las almas de los infieles, implantando la civilización. Lo hicieron sin olvidar los marcos legales que tenían que cumplir frente al Estado al reportar la información que obtenían en los lugares de misión para vincular tierra y personas a la economía nacional y propiciar que otros lo hicieran: *abrieron la frontera para la civilización* (Córdoba Restrepo, 2015, p. 111 Subrayado propio).

Asentamientos como Pueblo Bello en el territorio Ikũ, Atanquez en el territorio Kankuamo o San Pedro de la Sierra Nevada en el territorio Kogui representaron enclaves del avance de la colonización de la Sierra Nevada donde se establecieron formas de relacionamiento entre los indígenas y la población mayoritaria que favorecieron el despojo de los hábitats indígenas. A pesar de que cada uno de estos procesos es particular, los tres presentan unos patrones comunes.

En este sentido, es importante identificar que los tres grandes agentes de asimilación de lo indígena por la sociedad mayoritaria han sido los misioneros, los colonos y las guerras civiles (en tanto generadoras de refugiados que llegan a la Sierra en la búsqueda de una segunda oportunidad). Estos asentamientos concentraron a los dos últimos y, en el caso de Pueblo Bello, sirvieron para facilitar la entrada de los misioneros, quienes buscaban

más bien ubicarse, si vienen la zona de borde, no del lado de los colonos sino en los asentamientos indígenas propiamente dichos.

Los procesos de despojo en a partir de las interacciones del hábitat de borde comunes a los distintos asentamientos fueron descritas por Reichel-Dolmatoff (1991) a partir de sus observaciones en la comunidad Kogui de San Andrés de la siguiente forma:

(...) la presión de los colonos invasores fue cada vez más fuerte. Ellos operaban varios alambiques clandestinos en las inmediaciones y semanalmente llevaban varias mochilas llenas de botellas de ron a San Andrés, no para venderlos directamente a los indios sino solo para que los indios se las “guardaran” en sus casas mientras el dueño de las botellas daba una vuelta o visitaba a un vecino. Ningún indio podía resistir esta tentación; cuando después de unas horas o días el colono regresaba dizque para recoger sus mochilas, los indios tuvieron que admitir que se habían bebido un buen número de botellas de ron pero que estaban dispuestos a pagar por ellas. El colono cobraba entonces un cerdo, un torete, una vaca o un bulto de panela, y de este modo, pronto los indios se vieron irremediabilmente endeudados; (...) Así dicen que ‘entró la civilización’ a San Andrés (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 31).

A pesar de estar localizadas estas observaciones en San Andrés (actual San Pedro de la Sierra) el mismo autor señala que este proceso fue común a otros asentamientos como lo fueron los de la zona del Guatapurí donde estaban los Iku y Kankuamo. De hecho, es el mismo contexto en el que aparece Pueblo Bello – inicialmente denominado Pueblo Viejo - en el territorio Iku, hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Éste es mencionado primero como un asentamiento de peones de las haciendas donde se fabricaba el aguardiente que los foráneos intercambiaban con los indígenas, y donde los últimos también a veces pagaban sus deudas con trabajo. Hacia principios del siglo XX, el poblado se componía de unas diez casas de mestizos dedicados al cultivo del café, en cuyos alrededores habitaban familias indígenas quienes también cultivaban café pero solo para el comercio con los mestizos (Orozco, 1990; Reichel-Dolmatoff, 1977). En la memoria del pueblo Iku se menciona también este uso del licor como herramienta de dominación por

parte de los colonos. Se cuenta que, hacia aquellos tiempos, los colonos de Pueblo Bello llevaban ron y aguardiente a las negociaciones con los indígenas, dándoles a beber para que estos, ya ebrios, aceptaran transacciones que nos les convenían (Torres Marquez, 1978).

De este modo, en 1915 los indígenas decidieron prohibir el uso del ron dentro de la comunidad y pedir al gobierno colombiano una escuela e insumo agrícolas. Es un episodio central en la memoria colectiva del pueblo IkꞮ, que han plasmado en numerosos documentos (Por ejemplo Torres et al., 2001; Torres Marquez, 1978). En términos generales, se cuenta que una delegación de indígenas viajó a pie hasta Bogotá para entrevistarse con el presidente y le hicieron estas solicitudes. El Estado envió a las misiones capuchinas quienes declararon canceladas las deudas por ron con los colonos, pero simultáneamente iniciaron un proyecto de evangelización que recurrió a numerosas estrategias para presionar a los indígenas a desarraigarse de sus costumbres y su identidad. Esto generó tensiones ante las que muchos indígenas decidieron replegarse a zonas más altas, fundando poblados como Donachui y Serankwa, que se ubicaron en lugares donde pocas décadas antes habían llegado los Koguis huyendo de la presión colonizadora en sus propios territorios, lo que a su vez generó tensiones entre ambas etnias.

En este contexto es importante resaltar como el asentamiento de Pueblo Bello también hacía las veces de enclave que facilitara la penetración del hábitat indígena. Cuando se dirigieron los primeros misioneros Capuchinos a establecer la misión en San Sebastián de Rábago, por ejemplo, estos llegaron primero a Pueblo Bello donde fueron recibidos por Cesar Mestre y Rafael Mestre, líderes del partido liberal quienes se presentaban a sí mismos como “protectores y voceros de los indígenas” (Orozco, 1990, p. 51).

La llegada de la misión capuchina marcó un cambio en la actitud de los IkꞮ ante los foráneos. Antes estos eran característicamente hospitalarios y, desde entonces se volvieron celosos, desconfiados y cerrados a hablar de su cultura (Reichel-Dolmatoff, 1977). Los mismos interlocutores indígenas durante nuestro trabajo de campo hacían referencia a este cambio en el indígena IkꞮ, al cual caracterizaban como hospitalario ante

los viajeros, pero que los hechos vividos con la incursión de las misiones religiosas lo habrían ido volviendo cerrado y desconfiado.

(...) el pueblo arhuaco es muy dado a recibir, al diálogo, es su naturaleza. Aunque en algunos momentos se quiso cerrar eso porque se entendía que los bunachi siempre vienen a sacar provecho y coger la debilidad para luego dominarnos. Ese concepto perduró un poco de años (...), que [los foráneos] no son confiables. Hablan muy bonito, muy excelente pero no son confiables. Ese, perduró como los últimos, no sé, cincuenta o cuarenta años. Son secuelas del dominio que tuvo los sesenta años digamos del catolicismo en la Sierra, sesenta años de lo que se llama dominio total. Entonces creo que eso generó mucho este tipo de cosas. Porque le pidieron que le diera educación y terminaron los indígenas perdiendo el territorio (Entrevista, comunidad indígena, 5 de abril de 2022).

Ante estos contactos y los daños físicos y culturales recibidos, los indígenas han ido desarrollando distintas estrategias de interacción con los foráneos. En el caso de los Koguis esta ha sido la huida a territorios más lejanos y el refuerzo del núcleo conservador de su cultura por medio del fortalecimiento de la autoridad religiosa (Botero, 1987), de modo que fue común a visitantes como Preuss (1993) y Reichel-Dolmatoff (Pineda Camacho, 2009) en su primera tentativa de establecer contacto con ellos observar como el asentamiento entero era abandonado en respuesta inmediata a su llegada. Los Iku en cambio, han optado por una estrategia distinta que no consiste tanto en el repliegue como en la organización interna para responder a las presiones ejercidas desde el exterior (Botero, 1987).

Aun así, estas estrategias no deben entenderse como mutuamente excluyentes, pero sí son ilustrativos de la forma que cada uno de estos pueblos ha adoptado para habitar el borde en la dinámica de contactos, encuentros y tensiones con el exterior. Podemos observar por ejemplo que los Iku también se replegaron ante la presión misionera hacia zonas altas en Serankwa y Donachui, de la misma forma que los koguis, al abandonar San Andrés por la presión colonizadora se dirigieron más arriba hacia Maruámake y Mamarongo. En el último, los koguis establecieron un sistema que acentuó la ortodoxia de su religión propia como forma de mantener la cohesión de sus costumbres ante la

desintegración que los amenazaba desde afuera. Ahora bien, el seguidor más ferviente de este “movimiento renacentista” no era un kogui, sino un Iku que llegaba, precisamente, desde Nabusimake huyendo de la misión Capuchina (Reichel-Dolmatoff, 1977, p. 168).

La experiencia de la dinámica del habitar y posterior abandono de San Andrés por los koguis sigue siendo ilustrativa de estas estrategias usadas para habitar un territorio de borde. Los indígenas se establecieron allí a principios del siglo XX, huyendo precisamente de la presión de la colonización en su territorio tradicional en la vertiente norte de la Sierra. El nombre mismo del poblado respondía a que reconocían estarse ubicando en la zona de contacto, por lo que consideraron apropiado un nombre español. De la misma forma que se observó para los Iku donde se daba la tendencia a diferenciar la toponimia de las zonas altas y bajas, los kogui ponían nombres españoles, generalmente de santos a los asentamientos que preveían que a futuro estarían expuestos al contacto “como medida defensiva” (Reichel-Dolmatoff, 1977, p. 143). Hacia los años 30's se estableció en cercanías del poblado un colono antioqueño aficionado a la guaquería, y progresivamente fueron llegando otros, principalmente huyendo de la violencia y el despojo que se vivía en otras partes del país.

Los nativos, entonces, vieron a los colonos no tanto como enemigos sino como proveedores de ron. Comenzaron a apelar a las autoridades gubernamentales de Ciénaga para resolver sus conflictos en detrimento del gobierno propio y muchos jóvenes bajaban a núcleos urbanos importantes como Ciénaga y Santa Marta a comerciar mercancías a cambio de hojas de coca y buscar padrinos mestizos para sus hijos como forma de conseguir alianzas en el mundo exterior. Hacia el interior de la sociedad indígena se generalizó el alcoholismo de los hombres, acompañados de una alta tendencia a la violencia doméstica y el debilitamiento de las autoridades tradicionales. En medio de toda esta situación, los indígenas nunca dejaron de reconocer que San Andrés estaba sumida en una profunda crisis, situación que llevó a que en 1950 tomaran la decisión de abandonar el poblado y dirigirse más arriba hacia la cabecera del río Don Diego, donde podrían mantener más control sobre el contacto con los colonos.

En los poblados establecido allí (Maruámake y Mamarongo) se adoptó una serie de medidas ultraconservadoras dirigidas a mantener la cohesión de la tradición y detener los efectos desintegradores del contacto en la zona de borde como lo fueron prohibir el uso del castellano, el consumo de la carne, los cigarrillos y el ron, aunque se permitía el uso de la caña, el plátano, las ollas de aluminio y las herramientas metálicas (Reichel-Dolmatoff, 1977). Dos medidas que nos llaman particularmente la atención por ser paralelas a aquellas que están tomando y pensando los Iku actualmente ante la turistificación de su hábitat según lo observado en nuestro trabajo de campo (ver aparte 3.3.3), fueron el establecimiento de una suerte de punto de control en el camino de acceso donde permanecían unos indígenas para vigilar quiénes podían o no entrar a su territorio, así como una suerte de réplica de Mamarongo para confundir a los foráneos respecto a cuál era el asentamiento real. Retomaremos estos puntos más adelante.

La experiencia narrada por Reichel-Dolmatoff de lo sucedido en San Andrés es un punto de referencia a los retos que representa el contacto con el foráneo en el hábitat de borde, las estrategias para interactuar con este, así como la forma de concebir a un foráneo u hoy a un turista.

Teniendo en cuenta el proceso histórico descrito hasta aquí, podríamos ubicar el primer antecedente de los actuales procesos de turistificación en las misiones religiosas que se dirigieron a la Sierra, especialmente aquellas de principios del siglo XX en tanto se trató de viajeros que llegaron, al igual que los actuales turistas, en un marco de peregrinación y rito de paso donde el cambio de hábitat era central (Ver en el Capítulo 1 sobre cómo estas características son centrales en las contemporáneas formas turísticas de habitar). Esto aportó decididamente a la producción del hábitat de la Sierra Nevada como frontera donde se encontraba la alteridad y existía la posibilidad de tener contacto con ella. Otra analogía entre estas formas de habitar y los procesos de producción del hábitat está en que, también para el misionero era protagónico el rol del acercamiento visual a estos lugares ya que, para estos religiosos, la presencia de Dios en el espacio se manifestaba principalmente a través de lo visto (Córdoba Restrepo, 2015). Así, las misiones hicieron parte de una política

de Estado de asimilación de estos territorios con lo que los fueron abriendo a otros tipos de intervenciones.

También las misiones presentan características análogas a la dinámica de los asentamientos de colonos en la Sierra en tanto ambos han servido de enclave de penetración en el hábitat indígena, algo que se vio durante el periodo que hemos examinado y que sigue observándose los procesos de turistificación actual. Aunque los colonos ingresaron al territorio con formas de habitar y objetivos distintos de aquellos característicos de las actuales formas de turistificación, crearon enclaves e infraestructura que serviría de soporte para estas últimas. Eso lo veremos más adelante para el caso de Pueblo Bello.

De este modo, las redes de intercambio que establecieron los colonos con los indígenas también han servido para soportar el turismo. En la zona de Palomino, por ejemplo, hoy los hoteles sostienen estas relaciones de intercambio con indígenas de la zona, las cuales se cimentan en relaciones sociales como el compadrazgo que ya están profundamente consolidadas (Santiago Giraldo 2022, comunicación personal). En Pueblo Bello se observó que esto sucede también en el mercado de artesanías y en la prestación de servicios por los hoteles. Desde los últimos, suele suceder que pidan a los indígenas apoyo a través de actividades tales como charlas sobre su cultura o presentaciones de músicas y danzas tradicionales.

Durante la segunda mitad del siglo XX, ya en pleno periodo de desarrollo del turismo internacional, llegarían a la Sierra las primeras experiencias de turismo como lo conocemos hoy, así como antecedentes mucho más directos a la actual turistificación como lo son los Hippies o incluso los investigadores científicos. Reichel-Dolmatoff, quien vivió este proceso en primera persona, lo describió en los siguientes términos:

Como anticlímax, rayando en lo absurdo, en la última década [es decir, los años ochenta] la Sierra Nevada de Santa Marta se puso de moda. Antropólogos, biólogos, fotógrafos, cineastas y hippies recorrieron la Sierra Nevada; se ‘descubrió’ una ‘ciudad perdida’; se descubrió que ciertas especies botánicas de alto valor comercial prosperaban

especialmente bien en los suelos de la Sierra; se descubrió que había almas por salvar y más votos políticos por cosechar; la gUAQUERÍA hizo estragos irreparables. Lo que en los años cuarenta había sido un territorio poco conocido aun para las gentes de Santa Marta, Valledupar y Riohacha, un islote biológico solo conocido por algunos científicos y alpinistas, se convirtió en un foco de interés por parte de gentes bien intencionadas todas las cuales se empeñaban ahora en ‘fomentar’, ‘implementar’, ‘integrar’, ‘monitorear’, etc, etc., lo que según ellos, la Sierra Nevada albergaba, prometía o debía ser. Sobra decir que poquísimos de estos entusiastas jamás habían puesto un pie en la Sierra Nevada, ni mucho menos habían convivido con los indios o colonos, ni tampoco parecían estar documentados bibliográfica o cartográficamente (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 16).

Esta referencia a las “personas bien intencionadas” con su lenguaje de fomentar, integrar, implementar, monitorear hace referencia a un nuevo momento del interés estatal por la Sierra Nevada, en la que ya el interés no era solo integrar los “territorios nacionales” por medio de las misiones religiosas, sino producir el hábitat de estos territorios como objeto de planeación, de forma que los mismos fueran maleables y respondieran a los intereses del Estado nacional y el mercado internacional.

Para esto, entonces, se recurrió a entidades gubernamentales, académicas y no gubernamentales. También irrumpieron en la zona nuevos actores y procesos ligados a las dinámicas internacionales. Por un lado, llegan oleadas de violencia con el narcotráfico y los grupos armados ilegales. Por el otro, se dan las primeras apariciones del turismo. Se resalta que ambos hicieron su aparición paralelamente y los dos, en últimas, participaron de los procesos de integración de este territorio a los mercados internacionales, fuera en el marco de lo legal, lo ilegal, o no pocas veces, un híbrido entre ambos.

La investigación que inició motivada por el hallazgo de ciudades perdidas coincidió con la bonanza de la marihuana Santa Marta Golden en la región, lo cual a su vez intensificó el proceso por el que olas de colonos subían aguas arriba empujando a los indígenas a tierras aún más altas. Para cuando se estableció el Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida, el negocio de la marihuana estaba en su mayor auge. Esta situación fue una de las que motivó a ampliar los objetivos de investigación para que estas también contribuyeran a la

conservación de los ecosistemas y la integridad del territorio indígena. Sin embargo, estos estudios no fueron meramente descriptivos, sino que, al plantearse el compromiso con la aplicación de acciones que transformaran las condiciones de los territorios, su carácter fue más bien prescriptivo. Tanto los estudios y como los procesos de intervención aplicaron una forma de conceptualizar este territorio como “región de planificación”, inventaron la Sierra Nevada como “región objeto de su intervención” (Serje, 2008, p. 202).

La Sierra Nevada fue entonces intervenida desde los más diversos intereses. Grupos armados, instituciones, ONG's e incluso académicos proyectaron sobre esta región sus ideales respecto a rumbo que debía tomar. La Sierra Nevada fue convertida en escenario de utopías que modelaban un futuro que podía ser construido al gusto de los nuevos planeadores como si se tratara de una pizarra en blanco, haciendo tabula rasa de sus realidades, para que ellos proyectaran sus propios imaginarios sobre ella. De esta forma, como dice Margarita Serje (2005, 2008) este territorio se convirtió en pura representación.

El resultado de este proceso de diagnóstico que conjugó el potencial de sus recursos naturales y riqueza cultural con las dificultades impuestas por el narcotráfico y la presencia de grupos armados, fue que en la década de los noventa se le incluyera como Distrito Especial en el Plan Nacional de Rehabilitación. Esto, a su vez dejó el terreno adecuado para que desde el año 2000 se convirtiese en una Zona Prioritaria de Intervención en el marco de la “Reconquista del Territorio” que se planteó desde el Plan Colombia. Se trató de una arremetida principalmente militar para abrir territorios marginales marcados por el conflicto armado al desarrollo y la economía. Atrás ya describimos los efectos humanos del ejercicio de la violencia durante estos años y cómo estos coinciden cronológicamente con el apogeo del turismo internacional en el país (ver aparte 2.3). El diagnóstico realizado en los estudios y proyectos de intervención del momento, al enfatizar esta como una zona de violencia e ingobernabilidad, terminó llamando la atención a la necesidad de, ya no como en el siglo anterior integrarlos por la ruta ideológica, sino ahora de imponer orden por la vía armada, y de alguna forma se cumplió el llamado de algunos a que fuera el Ejército el que protagonizara estos procesos de integración. En todo caso, compartió con los periodos anteriores el objetivo de instrumentalizar los hábitats al desarrollo de la nación, lo que en últimas implicó abrirlos a la economía nacional e internacional.

De hecho, una observación general permite visualizar que turismo, el narcotráfico y los grupos armados llegaron a la región con poca diferencia temporal entre una y otra. La zona entre Santa Marta y la Guajira había sido habitada casi exclusivamente por poblaciones pequeñas de indígenas y colonos hasta la irrupción del turismo y el narcotráfico. Hacia los años ochenta entró en el territorio el Frente 19 de las FARC-EP desde la cara norte de la Sierra, el Frente Norte del EPL desde el sur de la Guajira y el Frente Seis de Diciembre del ELN desde la Serranía del Perijá y el norte del Cesar. Durante las negociaciones de paz con los grupos guerrilleros entraron las Autodefensas de Hernán Giraldo hasta su desmovilización en 2006. La entrada del Estado entre 2006 y 2008 habría realizado una erradicación de cultivos ilícitos y los proyectos productivos tuvieron poco éxito, por lo que muchos campesinos buscaron el turismo como alternativa económica (Vega, 2017).

El llamado a abrir la región al desarrollo a través de grandes proyectos se concretó también mediante un paquete de medidas en construcción de infraestructura como proyectos hidroeléctricos, adecuación de puertos y sobre todo los llamados Pueblos Talanquera (Serje, 2008).

En este contexto de intervención armada para imponer el control del gobierno y la instrumentalización del hábitat a través de grandes proyectos dirigidos por los grandes intereses económicos, se entienden las palabras del líder Iku Clodomiro Arroyo hacia la década del 2000: “Para el gobierno- decía - todo es interés económico, ellos están pensando cómo van a apropiarse de nosotros. Son una fiera, por eso tienen su estrategia de militarización y nosotros recibéndole la comidita y diciendo que tenemos autonomía” (Arroyo, 2010, p. 19). Hacía entonces un llamado al pueblo Iku a seguir un ordenamiento territorial propio y ubicarse en los sitios que realmente consideraban importantes debido a que, proyectos supuestamente en interés del indígena como los pueblos Talanquera serían en realidad excusa para penetrar el hábitat siguiendo los intereses propios del Estado y el mercado, “¿cómo será la idea del gobierno de apropiarse del territorio con eso de las Talanqueras, con qué fin? Allá estarán unos pocos indios en esos pueblos y mientras tanto

el gobierno dice: nosotros los estamos respetando pero déjeme entrar por aquí para tal cosa...” (Arroyo, 2010, p. 19).

Y esa necesidad de entrar no se puede ver por fuera del contexto turístico en el que ya se encontraba la Sierra Nevada.

De esta manera quedan los indígenas desplazados y en estado de confinamiento, situación que se explica porque hoy se reafirma a la Sierra como uno de los principales destinos turísticos en el mundo y los pueblos que conformen el denominado eufemísticamente Cordón Ambiental serán el destino de oleadas de turistas quienes se acogerán a la atención de los indígenas que hacen parte de las familias guardabosques, otro de los programas de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (Ortiz Rodríguez, 2010, p. 10).

Así, las intervenciones en infraestructura sentaron las bases de la instrumentalización de este hábitat para la economía nacional e internacional. Además, la imagen estetizada y exótica que han creado primero los relatos de los misioneros y luego los procesos de diagnóstico e intervención (incluyendo los trabajos de antropólogos, arqueólogos, biólogos, periodistas, entre otros, así como el accionar de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales), además de los llamados a la conservación de tales valores buscando fórmulas que las armonicen con las necesidades de los mercados, hacen de estos hábitat particularmente susceptibles de ser turistificados. Así,

Los picos nevados y las laderas cubiertas de bosques, como espectáculo, se abren al consumo de naturaleza y tradición a través del ecoturismo, el turismo de aventura y recientemente el turismo “espiritual” que vende ceremonias rituales con presencia de auténticos indios de la sierra (Serje, 2008, p. 224).

Esta revisión histórica permite evidenciar que la producción del hábitat de borde en la Sierra Nevada ha sido un proceso que ha tenido lugar tanto desde el Estado en sus esfuerzos por la dominación de la región, como desde las comunidades indígenas en sus estrategias de resistencia. Vemos que la Sierra Nevada no ha sido un hábitat prístino

cerrado al exterior que apenas hoy se abre. No se ha tratado de territorios aislados que hoy comienzan a experimentar el contacto con el exterior, sino más bien lo contrario. Históricamente se observan momentos en los que se ha dado un intenso relacionamiento con el exterior, lo que ha ido imponiendo presiones sobre la población indígena ante las que esta ha respondido aislándose territorial y culturalmente. Son ejemplos de esto la amplia interacción que hubo con los europeos al momento de su llegada al continente, hasta la consolidación de su dominio por las armas, momento en el que los indígenas que se resistieron a someterse se desplazaron a zonas de difícil acceso de la Sierra. También se observa a principios del siglo XIX cuando comunidades indígenas que se evidenciaban abiertas y ya con múltiples señales de que la sociedad mayoritaria avanzaba en sus hábitats en pocos años, se cerraron y revirtieron esta tendencia a ser asimiladas culturalmente. Por último, se ven en el siglo XX acontecimientos como el establecimiento de la misión capuchina en Nabusimake o el abandono de San Andrés. En estos casos, ante la presión recibida por el contacto con el exterior que erosionaba las instituciones indígenas, ellos optaron por retirarse a fundar nuevos asentamientos en zonas más altas y de menos contacto. Esta estrategia ha dejado su marca en el pensamiento indígena en la distinción que estos hacen entre el centro de su hábitat en las zonas altas más tradicionales y un borde las zonas bajas más expuestas al influjo externo.

Se debe señalar, sin embargo, que esta estrategia ha presentado un gran sacrificio para los indígenas en tanto que son las tierras bajas donde hay suelos más fértiles y climas más apropiados para la agricultura. No es de poca importancia resaltar que San Andrés, por ejemplo, se encontraba en suelos mucho más fértiles que los poblados hacia los que se dirigieron luego. Así, este asentamiento contaba con abundantes alimentos pero con una autoridad religiosa débil, mientras que en las cabeceras del Don Diego, adonde emigraron sus habitantes para huir de la presión de la colonización se observó una autoridad religiosa fuerte en un contexto de hambre (Reichel-Dolmatoff, 1977). Hay buenos motivos para pensar que aquellos que en el hábitat Ikɛ huyeron de la misión capuchina hacia Serankua o Donachui hicieron un sacrificio similar. Por su parte, estas estrategias de aislamiento dejaban siempre una puerta abierta: cierto grado de contacto, por ejemplo, a través del comercio, para adquirir mercancías que ya eran de uso común entre los indígenas.

Parte de la estrategia para este relativo aislamiento consistía en ubicar indígenas como vigilantes en puntos estratégicos de acceso para controlar qué foráneos podían ingresar hacia el interior del hábitat indígena. Esto sucedió, como vimos, con la ruta de acceso a Mamarongo y hoy se ve en asentamientos con actividad turística como Pueblo Bello en la ruta a Nabusimake (como veremos en el aparte 3.3.1) y en Mutuainzhi en territorio Kogui (Restrepo Campo, 2012). También se optó, en Mamarongo por hacer una réplica del asentamiento para confundir a los foráneos. También es análogo lo que se piensa hoy en el borde del territorio Ikꞥ sobre hacer réplicas de asentamientos indígenas para los turistas, de modo que estos no accedan más adentro a territorios más tradicionales (también se verá en el aparte 3.3.3) a estrategias adoptadas históricamente. En este caso, es similar a lo que hicieron los Koguis al hacer una réplica de Mamarongo que distrajera a los foráneos, o las llevadas a cabo más atrás por sus vecinos Chimilas, al establecer como estrategia defensiva una suerte de zona de amortiguación con ranchos que no eran de ocupación permanente.

Esta estrategia entonces, ha ido produciendo el hábitat de borde desde las prácticas del habitar y las concepciones indígenas. Es de anotar que en tiempos recientes la estrategia adoptada históricamente se ha invertido y con creciente intensidad los indígenas se han volcado a, más bien, fundar nuevos poblados en el hábitat de borde de forma que puedan recuperar su territorio ancestral con miras a llegar hasta la línea negra. Es decir que, en lugar de huir hacia el interior de su hábitat perdiendo territorio, hoy se concentran en migrar hacia el borde para expandirse.

Desde el Estado, por su parte, durante la colonia el interés por estas regiones era escaso, salvo por algunas incursiones puntuales. Esto llevó a que los territorios que se quedaron al margen de la colonización gozaran, *de facto*, de gran autonomía. A la luz de esto, las luchas indígenas de hoy estarían en realidad tratando de recuperar la autonomía que históricamente han tenido, más que ganarla. A partir de la independencia, la integración de estos hábitats y poblaciones se convertiría en parte del proyecto de nación. Como tal, desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX las misiones patrocinadas por el Estado, la colonización, los proyectos de investigación y planificación del territorio, así como las

intervenciones armadas por actores legales e ilegales generarían igualmente concepciones y prácticas del habitar producirían el hábitat de la Sierra Nevada como frontera interna, como hábitat de borde. Se produjo así un borde que sirviera para administrar la diferencia, para establecer contacto con la alteridad, penetrar en ella y así poder integrarla. Esto muestra continuidad en los actuales procesos de turistificación. No es por ello coincidencia que las diferentes intervenciones regularmente hallan ido acompañados de la difusión narrativas e imágenes pintorescas que han exotizado el hábitat y que despiertan el interés de los turistas por los mismos (Serje, 2008). Tampoco lo es que los procesos de investigación/intervención, el narcotráfico, los grupos armados y el turismo hayan entrado al territorio de forma prácticamente simultánea (Serje, 2008; Vega, 2017).

Es importante anotar acá que atendemos a una nueva estrategia de administración de la diferencia desde los centros de poder. Ya no se busca, como en el caso de las misiones religiosas de principios del siglo XX, simplemente homogeneizar e integrar, sino que ahora la diferencia se ve como un valor en sí mismo. Las nuevas iniciativas de integración de estos territorios están más bien dirigidas a administrar esa diferencia y su narrativa la ensalza al afirmar pugnar por el establecimiento de un hábitat biodiverso, pluriétnico y multicultural. Mientras que antes el indígena ganaba reconocimiento al ser “civilizado”, hoy lo gana al “re-etnizarse”, y las comunidades indígenas han pasado de la “invisibilidad” a la “hipervisibilidad” (Lopera Mesa & Hoyos Ceballos, 2008). Aun así, esta diferencia no puede ser tan profunda que amenace la gubernamentalidad desde el Estado o comprometa el uso “eficiente” de sus recursos. Por el contrario, estas se instrumentalizan, de forma que sean atractivas para el mercado sin entorpecerlo.

Es precisamente esto lo que hace la turistificación del hábitat: mantener ciertas diferencias que sirvan como atractivo mientras se homogeneizan otros aspectos para facilitar su mercantilización y flujo en el mercado. El multiculturalismo actual no deja de tener, en este aspecto, tintes neoliberales que mantienen diferencias superficiales mientras homogeneizan los aspectos más profundos. Generan en últimas una inclusión excluyente, donde los otros deben ajustarse a las categorías prefabricadas que la sociedad mayoritaria

les ha generado para ajustarse a la idea que se tiene de esa diferencia o enfrentar las consecuencias de no ser reconocidos (Dover et al., 2021): el indígena es reconocido como tal mientras se ajuste a las imágenes de lo que se entiende por lo étnico. Así, se produce una diferencia pintoresca y exotizada, en últimas turistificada. Es de esta forma como los hábitats de borde que ha producido el Estado nacional para la dominación de estos hábitats entran en la era del neoliberalismo y el multiculturalismo.

En este sentido, el borde hoy se normatiza a través de la turistificación creando categorías de hábitat y habitantes que son válidos, modelando qué espacios y cuerpos se permiten dentro de esa diferencia controlada y, los sujetos que no se acomodan quedan como cuerpos fuera del lugar (Guilland & Ojeda, 2012; Ojeda, 2012).

3.3 Tradición y turismo en un hábitat de borde

[Mama Niankua] está colocado en el centro de todos los cerros, en el territorio de esta Sierra Nevada de Santa Marta (...). Está situado en cabecera de la región de Donachuí, y ninguno de nosotros aceptamos que lo violen con requisas forzosas, con intenciones de adueñarse de él, los extranjeros o nuestros hermanitos que son los habitantes de Estados Unidos. (...) Porque a ellos no les está permitida la visita del centro del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, porque nosotros somos los legítimos propietarios de nuestras tierras y del título de nuestro resguardo de indígenas.

(Torres Marquez, 1978, p. 30)

Pero entonces vienen de afuera a preguntarme por la cultura, y ahí yo me divido.
(Entrevista, Comunidad indígena, 7 de abril de 2022)

En este aparte se describirán los hallazgos realizados para el área de estudio local que incluye a la cabecera urbana de Pueblo Bello y una extensión del área rural a lo largo de los límites del resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada hasta los límites con el municipio de Fundación en lo que la comunidad indígena denomina el área de recuperación. En la misma se abordará la dinámica de hábitat de borde que adopta la zona.

Para ello nos ubicaremos principalmente desde la comunidad indígena asentada en el casco urbano, describiendo su vivencia de habitar dentro de lo que reconocen cómo parte del territorio ancestral pero dominado por población y dinámicas foráneas, ante lo que desarrollan formas de habitar que transitan constantemente entre el adentro y el afuera, al punto que los límites entre ambos dominios tienden a difuminarse. Continuaremos revisando la turistificación de este hábitat de borde primero a partir de cómo aparece en la mentalidad indígena la figura del turista desde la noción de *Bunachi* a través de las experiencias históricas acumuladas de interacción con los no indígenas. Después nos acercaremos a las formas de habitar de los turistas desde lo que se encontró en el trabajo de campo. Finalmente, revisaremos cómo aparece en esta área el paisaje sagrado ante la turistificación, para lo cual se describirán varios sitios visitados en campo que fueron referidos por los indígenas como susceptibles de ser afectados por el turismo. Por último, se evaluará lo sucedido en el Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca como experiencia y avanzada de turistificación del hábitat local.

3.3.1 Pueblo Bello como hábitat de borde

La zona urbana de Pueblo Bello es la única cabecera municipal ubicada al macizo montañoso de la Sierra Nevada. Se trata de un asentamiento que se encuentra a una altura aproximada de 1100 msnm. Territorialmente se distribuye bajo un patrón de asentamiento lineal, siguiendo una vía principal que funciona como columna vertebral, aunque recientemente y en paralelo a esta estructura se han ido formando barrios como núcleos menores concentrados en la periferia.

Este asentamiento se caracteriza por un paisaje rururbano, es decir que los límites entre de la cabecera y las zonas rurales circundantes se vuelven difusos, siendo común que se observen morfologías y actividades rurales al interior mismo de la zona urbana. El municipio de hecho, presenta una población predominantemente rural e indígena, donde el 68,51% de los habitantes residen en zona rural y el 31,49% en zona urbana, mientras que el 53,44% del total poblacional es indígena, lo que corresponde a 14.433 personas. De estas, 11.520 están ubicadas en los dos resguardos indígenas en jurisdicción del municipio (Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada y Resguardo Businchama), mientras que los demás se ubican en el casco urbano y en predios rurales aún no reconocidos legalmente como parte del resguardo.

Además, resulta relevante señalar que demográficamente, el municipio se caracteriza por una pirámide poblacional de base ancha, lo que evidencia una tendencia al crecimiento poblacional que puede llevar en un futuro no lejano a una reconfiguración del territorio y un aumento de la presión sobre el medio ambiente, cosa particularmente relevante si se tiene en cuenta que el 8,38% del territorio del municipio corresponde a ecosistemas estratégicos. En lo que se refiere a la economía local, se presenta una actividad agrícola importante, sobre todo cafetera que se ve reflejada en que el 34,22% del valor agregado corresponda al sector primario. Sin embargo, el sector que aporta mayor valor agregado es el de servicios o terciario con 57,79% (Terridata - DNP, 2022), lo que permite dimensionar el peso que tiene el turismo en la dinámica económica y social local (ver Figura 5, 6 y 7).

Figura 5: Pirámide poblacional de Pueblo Bello.
Fuente: Terridata (Terridata - DNP, 2022)

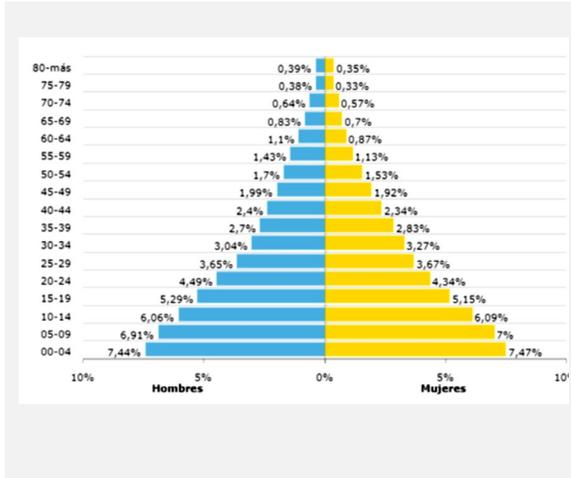


Figura 6: Población de Pueblo Bello desagregada por área.
Fuente: Terridata (Terridata - DNP, 2022)

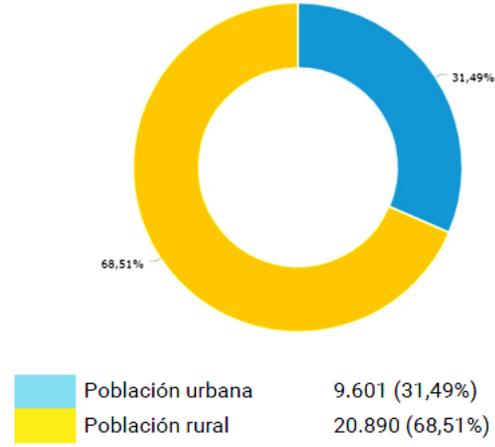
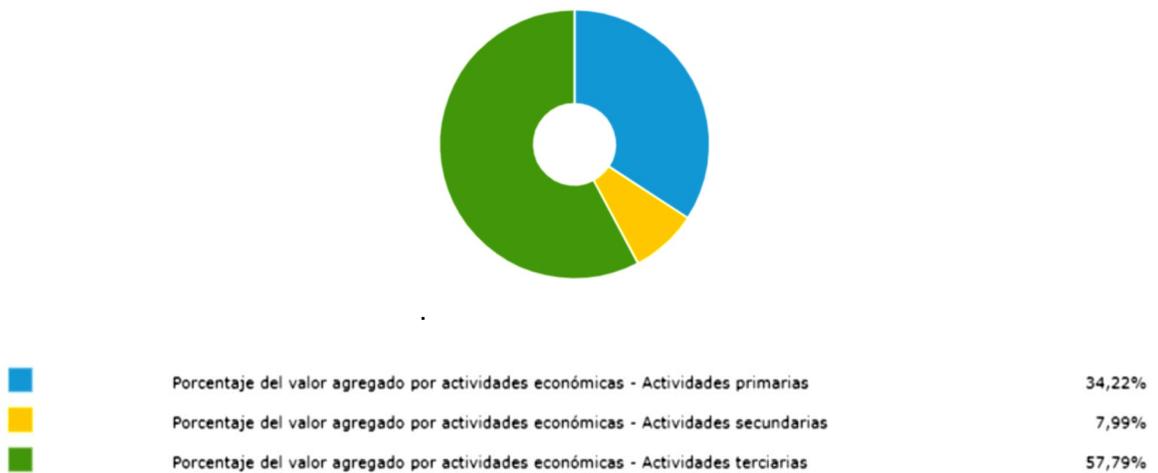


Figura 7: Porcentaje del valor agregado por actividades económicas.

Fuente: Terridata (Terridata - DNP, 2022)



A pesar de la alta representatividad de la población indígena, es la población mestiza y su modo de habitar el que se hace más evidente a primera vista ya que su territorialidad y cultura son las dominantes en lo local. En un primer acercamiento, este asentamiento representa un enclave urbano y mestizo claramente distinguible de los poblados característicamente indígenas. Sin embargo, un viajero atento podrá ver cómo lo indígena va apareciendo poco a poco en la medida en la que se interna en el territorio, cómo se insinúa entre los recovecos de la territorialidad dominante.

Desde antes de llegar al asentamiento, cuando aborda en Valledupar los vehículos de empresas de transportes como COOTRANSNEVADA, aparecen ante la vista del viajero representaciones alusivas a la cultura Iku como lo son mochilas, poporos, las cumbres nevadas o la imagen misma de indígenas usando su indumentaria tradicional. Asimismo, dentro de los vehículos llaman su atención decorados con objetos nativos como pequeñas mochilas (ver Figura 8).

Figura 8: Logo de la empresa de transportes COOTRANSNEVADA con claras referencias a la cultura Iku como el poporo y el indígena en su indumentaria tradicional.

Fuente: <https://www.cootransnevada.com/index.html> (consultado el 1 de junio de 2022).



Una vez el viajero ha abordado el transporte y sale camino a la Sierra Nevada, podrá ver aparecer referencias a lo indígena al lado del camino en nombres de establecimientos comerciales como “Restaurante Pueblito Arhuaco” o “Criadero Nabusimake”. Más adelante sale de la ciudad a través un paisaje de planicies y pastos, para girar más adelante,

tomando la vía que comienza a subir por la formación montañosa. Entre el paisaje pendiente de arbustos, cultivos de caña y casas dispersas con techos en zinc, alcanza a vislumbrar de pasada el primer asentamiento indígena: un conglomerado de casas con paredes y techo en fibra vegetal denominado *Jimaín*. Este poblado es un producto de las luchas del pueblo indígena por la ampliación o recuperación de su territorio.

Una vez este hipotético viajero llega al centro del casco urbano, aparecen ante él nuevas pistas del mundo indígena. Entre las mercancías de los establecimientos comerciales, por ejemplo, se destacan artesanías característicamente nativas como mochilas o incluso mantas tradicionales. Al avanzar aún más adentro del asentamiento, también nota que la imagen de las empresas locales, las asociaciones o cooperativas de cafeteros por ejemplo, también presentan palabras, iconografías, o representaciones directas de indígenas Iku. Más aún, si el viajero observa con atención en las calles verá indígenas transitando. Algunos de estos van vestidos con ropa occidental pero que se distinguen del resto de la población por portar el cabello largo y el poporo²¹, mientras que otros, tanto hombres como mujeres y niños portan sus mantas blancas tradicionales.

Fotografía 2: Elementos indígenas en el comercio local.

Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022.



Fotografía 3: Elementos indígenas en el comercio local.

Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022.



²¹ Artefacto hecho a partir de un calabazo que se usa para almacenar la cal de conchas necesaria para la masticación de la hoja de coca.

Fotografía 4: Elementos indígenas en el comercio local.

Fuente: Andrés Restrepo 12 de junio de 2022.



Fotografía 5: Indígenas en el paisaje urbano.

Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022.



Siguiendo su camino al extremo norte del asentamiento por la vía principal, puede distinguir infraestructuras como una Casa de la Cultura, canchas o escuelas, todas intercaladas por viviendas con techo de zinc que se distribuyen según un patrón concentrado acorde al carácter urbano del asentamiento. Más adelante, la vía pavimentada da lugar a otra empedrada y luego a una destapada. En este punto, cada tanto aparecen a lado y lado del camino platanales y pastos más propios de un paisaje rural. Finalmente, el viajero termina su recorrido al encontrarse al extremo norte con un portón custodiado por los “semaneros”, indígenas a quienes la comunidad les ha encargado la tarea de vigilar y controlar quién puede o no ingresar a su territorio. Observando esta frontera, el viajero puede pensar que aquí ha terminado el mundo mestizo y empieza el territorio indígena. El portón da la impresión de estar precisamente “a las puertas” del resguardo.

Figura 9: Mapa del paisaje rururbano de Pueblo Bello.

Fuente: elaboración propia.



Fotografía 6: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.

Fuente: Andrés Restrepo 12 de junio de 2022.



Fotografía 7: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.

Fuente: Andrés Restrepo 12 de junio de 2022.



Fotografía 8: Paisaje rururbano en Pueblo Bello.

Fuente: Andrés Restrepo 12 de junio de 2022.



Tal idea no es errónea, pero resulta imprecisa. En ese punto, ya hace aproximadamente un kilómetro que se han cruzado los límites legales del Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada, el cual se traslapaba durante parte del recorrido con el casco urbano (Ver Figura 10). Es evidente entonces que estamos en los límites entre el territorio indígena y el exterior, pero resulta impreciso trazar este límite como una línea clara. El límite aparece más como una zona que como una línea divisoria. No se observa una división tajante entre el interior y el exterior del mundo indígena sino una zona ambigua de diferenciación, pero también de transiciones y semejanzas, como se puede observar en las fotografías 6, 7 y

8. Esta área se constituye, entonces, en una zona de borde en el sentido de frontera difusa (Arboleda Guzmán, 2007), en la que se va discurrendo cultural, social y legalmente en una transición entre ambos territorios.

En este casco urbano, por ejemplo, se ubica la presencia del Estado representado en la administración municipal, pero también lo hace la “casa de gobierno” que se encarga del gobierno propio de la comunidad indígena Ati Kwakumake, conformada por los indígenas asentados en su zona urbana. En zona rural, fuera de los límites del resguardo se ubican distintos asentamientos sobre en los predios adquiridos por los indígenas con intenciones de ampliación o recuperación del territorio, así como otro pequeño resguardo denominado Businchama. A través de este territorio y hasta las tierras bajas se encuentra la Línea Negra, por la cual los indígenas reclaman el entramado de sitios sagrados que teje su territorialidad. Visto así, no solo el portón, sino todo Pueblo Bello, tanto en su zona urbana como en gran parte de la rural constituye un territorio de borde entre el mundo Ika y el mundo no indígena.

Figura 10: Mapa Frontera difusa entre el casco urbano de Pueblo Bello y el Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada.

Fuente: elaboración propia



Para la población indígena asentada en esta zona, habitar el borde implica desarrollar su cotidianidad en un territorio donde reconocer su mundo indígena, su paisaje sagrado, pero que al mismo tiempo evidencian fuertemente intervenido y marcado por el accionar de los Bunachi²². En el mismo reconocen y leen su configuración bajo una lógica muy distinta de la occidental a través del entramado de sitios sagrados que carga de simbolismo y establece las normas que rigen la vida a través desde la ley de origen²³, la cual está escrita en el territorio así se oculte bajo la intervención del habitar hegemónicas. De este modo, los espacios donde un bunachi no ve nada más que bosque, agua y roca, son para el Ikꞑ puntos energéticos que se conectan unos con otros, son la escritura de las normas de un

²² “Blanco” o no indígena según la denominación de los nativos.,

²³ Es el conjunto de normas no escritas presentes en la tradición indígena que dictamina cómo se deben relacionar en la sociedad y ante su hábitat. “Rige el principio de la armonía y el equilibrio con el universo: una especie de retribución por lo que se toma de la naturaleza” (Ulloa, 2004, p. 131).

territorio plural, son seres con agencia. El hábitat, más que un escenario de seres vivos e inertes, es para el Iku el flujo mismo de la vida.

Coexisten significados y prácticas ancladas a lo que los mismos indígenas denominan “la tradición” con otros tantos que se les han superpuesto como reescribiendo en un palimpsesto. Así, habitar el borde para el indígena consiste en apropiarse y devolverle una y otra vez el sentido propio de su cosmovisión a un paisaje de despojos. Negociar lo propio y lo ajeno, reapropiarlo en miras a desarrollar nuevas estrategias tendientes a la pervivencia cultural y la soberanía territorial de su pueblo, o al menos para reclamar un lugar y un sentido en un mundo cada día más cambiante.

El hábitat de borde está entonces atravesado entonces por la reivindicación y la negociación, donde los límites entre lo propio y lo ajeno a veces se esencializan y otras se diluyen. En la cotidianidad de los indígenas habitantes del borde, este aparece como un espacio vivido donde los procesos históricos de despojo que han sufrido – y aún sufren – atraviesan su entramado de cuerpo, cultura y territorio.

Desde su tradición se acercan a una forma de habitar el territorio como un espacio vivo, con lo que resulta indiferenciable de su cultura. Cada indígena así, está vinculado a una *kankurwa*²⁴ ubicada en un sitio específico, a la que debe volver para realizar “trabajos espirituales”, especialmente ritos de paso como el matrimonio. Allí, se entierra la placenta – con lo que a su vez el indígena queda ligado al sitio – de modo que la historia personal de cada uno va quedando inscrita en el territorio. Los hitos territoriales son referentes espaciales vivos en los que, por ejemplo, las rocas respiran ya que hacen parte de ese flujo de vida que constituye el cuerpo-hábitat.

A su vez, la enajenación del territorio que significó el establecimiento mismo de una cabecera urbana dentro de la Sierra Nevada forma a su modo un exterior del hábitat indígena dentro del mismo, un espacio donde se confunden lo indígena y lo no indígena, despojado, pero en constante pugna por su re-apropiación. Pero este exterior relativo y

²⁴ Casa ceremonial Iku.

ambiguo no es solo para el indígena un espacio por recuperar, sino que es la materialización de una contradicción entre lo indígena y lo no indígena que los habita a ellos mismos. La constitución de una Casa de Gobierno para los Iku que habitan en el casco urbano respondió, entre otras cosas, al hecho de que este espacio se había convertido para muchos en un punto donde quedaban por fuera de las normas y autoridad tradicionales, por lo que acudían a consumir licor y asumir comportamientos sancionados como inapropiados que no serían tolerados dentro de sus propias comunidades. Otros en cambio lo ocupaban por la necesidad de reivindicar su presencia en esta zona que reconocen como territorio ancestral más allá de los límites del resguardo.

También allí se encuentran las iglesias cristianas (sobre todo evangélicas) que ofrecen una espiritualidad ajena a la tradicional que puede ser vista por algunos como “más fácil”, porque el tipo de fe que exige no conlleva los complejos procedimientos que indican los mamos para tratar diferentes males por los que se le puede consultar. Este espacio es también un centro de servicios que conectan a los indígenas con el Estado y el Mercado.

De este modo, los indígenas a la vez que reivindican este territorio como parte de su hábitat ancestral, y que como tal es legítimamente suyo a pesar de haberles sido enajenado, también lo describen como un espacio para adquirir bienes y servicios que demandan del exterior y hoy desarrollan estrategias para reapropiarlo.

Así, el casco urbano atrae a algunas familias indígenas como un centro de oferta de estos servicios propios del mundo bunachi que, como tales, son de más difícil acceso en los asentamientos hacia adentro del resguardo indígena. Destacable en este sentido es el acceso a la educación para niños, niñas y adolescentes, pero también al comercio. Esto lleva a que muchos se desarraiguen de su identidad cultural, pero también a que se presenten complejas negociaciones entre ambos mundos. Se observan en el casco urbano, por ejemplo, mujeres que se casan con bunachis y no enseñan la tradición Iku a sus hijos mestizos, pero también se observa en el comercio local artículos relacionados directamente con las prácticas culturales indígenas. Existe todo un mercado del tejido Iku y la indumentaria tradicional que incluye tanto los trajes ya confeccionados como el

algodón aún no limpiado e hilado para la producción de sus propias artesanías. Así, las prácticas tradicionales no son objeto de un deterioro pasivo sino de una constante negociación y resignificación que puede jugar a favor o en contra de su propia integridad.

El municipio es parte de territorio ancestral, pero si bien en algún momento quizá por la llegada de la gente de afuera que comenzaron a establecer unos caseríos, anteriormente como corregimiento. Un lugar donde se podía conseguir las cosas, la gente bajaba de zonas más altas, de otros lados. Es un lugar como que venían a conseguir sus cosas, o venían a hacer sus trueques. Entonces luego se vio la necesidad que se pudiera activar como municipio y así se dio las cosas (sic), tiene como 21 o 22 años de ser municipio. Pero también, casi que al tiempo las comunidades vieron como la necesidad que se estableciera como una oficina propia donde se pudiera ordenar un poco la población. Estábamos, claro en su momento entre los blancos y todo, pero los grupos indígenas estaban viviendo en los barrios más marginados, lugares donde menos correspondía estar ¿no? entonces muchas dificultades, un poco de desorden también. Como desde el año 2000 para acá fue que comenzaron a establecer cierto ordenamiento aquí en el casco urbano. Y luego, como en el 2010 más o menos, fue que se inicia con la construcción de arquitectura oficial propia de nosotros, y desde allí fue que ya se define unas autoridades que sean figuras políticas, cabildos... bueno, inicialmente solo cabildos, comisario no se tiene hasta hace poco se eligió un nuevo comisario, y los semaneros que son como los guardias indígenas, son los que siempre han estado ahí. La casa de gobierno, bueno, siempre ha tomado como esa bandera de encargarse de todo lo que sea tema de justicia. Anteriormente cualquier delito que cometiera cualquier habitante del pueblo arhuaco siempre los policías eran los que se lo llevaban y lo judicializaban, entonces para eso establecieron Ati Kuakumake donde se toman esas decisiones, todo lo de una justicia propia. (...) las poblaciones que viven ahora en el casco urbano, la mayoría son llegados de distintas regiones. Porque también mucha gente llega acá por tema de educación, tema de trabajo, porque alguno no cuenta con tierras entonces acá vienen porque hay posibilidades y a partir de eso se presentan muchas cosas. (...) mucha gente viene entonces buscando trabajar en tema de construcciones, participar en cualquier proyecto que se haga por ahí, no es tan fácil, pero hay más posibilidades de que les salga trabajo. La gente de pronto en su territorio no tiene donde cultivar entonces se vienen para acá. (...) Igual personas tienen su emprendimiento, sus cosas, De pronto lo de turismo es otro que también, personas tienen mucho tema de turismo, tienen distintas rutas, creo. (...) De esta manera les ayuda económicamente, pero

es también una manera de reconocer su territorio, visitar los principales sitios sagrados, (...) entonces la gente, gran parte de la población trabaja en eso, y en el tema del café, las mochilas y otros productos la miel de abeja, el Sachainchi, el ajonjolí, tienen su emprendimiento así (Entrevista, Comunidad indígena, 5 de abril de 2022).

Otro esfuerzo de reapropiar el hábitat pasa por estas prácticas cotidianas por las que la comunidad pugna por devolver su significado y uso originario a los lugares, pero también por las pugnas de recuperar la propiedad legal del mismo a través de lo que llaman recuperación territorial. Esta ha pasado por procesos de adquisición de predios mediante la compra a sus propietarios mestizos para luego solicitar al Estado su reconocimiento como parte constitutiva de los resguardos. Hacia el suroriente de la cabecera en la zona conocida como El Cairo se adelanta este proceso con intención de ampliar el Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada, mientras que hacia el occidente en lo que los indígenas denominan los “ocho pueblos”, refiriéndose a ocho asentamientos establecidos fuera de los límites del resguardo con este fin, se desarrolla la ampliación del Resguardo Businchama. Este proceso de “recuperación”, se realiza paralelamente con procesos espirituales de pagamento para restaurar la integridad del territorio.

Autoridades del resguardo Businchama relatan que el proceso de recuperación territorial empezó hace aproximadamente 50 años con sus abuelos. Ellos identificaron su territorio ancestral con la línea negra con lo que se trazaron la meta de ir adquiriendo la propiedad del mismo y realizando su saneamiento hasta esos límites históricos. Recientemente, ese proceso quedó en pausa por motivo de la pandemia de la COVID-19 y el conflicto intraétnico que vive actualmente el pueblo Ikũ, pero como autoridades y como pueblo indígena se encuentran atentos en el compromiso de darle continuidad.

De acuerdo a lo descrito, el proceso ha consistido en acciones de compra de predios y solicitud al Estado de su reconocimiento como parte de alguno de los tres resguardos que tiene este pueblo Ikũ. Pero esto es, según los interlocutores, “una formalidad”, en tanto el territorio es uno solo ya que se rige por la Ley de Origen más allá de estos detalles legales.

Por esto en todo el territorio han ido realizando los trabajos espirituales dirigidos a su saneamiento.

Los procesos de recuperación territorial presentan también el reto de asentar población proveniente de las partes altas de la Sierra en zonas bajas de muy alto contacto con el exterior, formando un cúmulo de experiencias que el pueblo Iku ha ido aprendiendo a través de ensayo y error. Han aprendido, según lo relatan los interlocutores, a hacerlo por zonas y tratar de consolidar pueblos de al menos entre 30 y 50 familias. Esto debido a que los nuevos habitantes que llegan desde los centros hasta el borde se encuentran con un alto contacto con el blanco al que no están habituados y desconocen los peligros que implica ese contacto. Al crear núcleos indígenas más grandes se trata de mitigar riesgos como la pérdida de su cultura por la interacción con los mestizos, pero también la incidencia de las iglesias evangélicas o los grupos armados, estos últimos sobre todo en lo que se refiere al reclutamiento forzado de los adolescentes.

Pero también para el indígena que lleva un largo periodo residiendo en el borde, mantenerse fiel a su ser como indígena en medio del contacto implica un reto permanente. Ser indígena es un constante esfuerzo y proyecto. Un Iku se hace día a día Iku mediante sus formas de vivir la cotidianidad, en la medida en la que vive acorde al mandato de la tradición interpretada a través de la autoridad de los mamos. El hábitat tiene centros y periferias de la tradición donde Nabusimake y las zonas cercanas a la nevada son sus epicentros, mientras que las zonas bajas constituyen su periferia. Pero no basta tener padres indígenas, haber nacido en un asentamiento indígena, ni siquiera provenir de estos centros de la tradición para realmente poderse considerar realmente indígena si no se obra acorde. Los indígenas que habitan estas zonas de borde tienen en su arraigo a la tradición su medio de afirmarse como indígenas ante la sociedad Iku a pesar del alto contacto con el mundo bunachi.

La familia con la que conviví durante el trabajo de campo, por ejemplo, se esforzaba por hablar a su hija de un año de edad exclusivamente en lengua Iku y criticaban a los jóvenes que han perdido o dominan poco la lengua y que cada vez quieren menos asumir los esfuerzos y sacrificios que implica ser indígena. Ser Iku, según ellos consiste en trabajar

la huerta lo justo para subsistir y pasar el grueso del tiempo dedicados a ceremonias y trabajo espiritual. Pero hoy, en medio de la vida urbana muchos no siguen las normas de la tradición, sus hijos no las aprenden y a veces ni siquiera son conscientes de su identidad cultural.

La contradicción del borde se hace palpable en las historias de vida de los indígenas. Aquellos que han pasado su infancia en la zona urbana, comúnmente bajo la motivación de las familias de acceder a la educación formal occidental, estudiaron en un espacio donde compartían principalmente con niños y niñas no indígenas de los que experimentaron presiones y discriminaciones basadas en su pertenencia étnica. Aquellos que tienen nombre Iku sin un equivalente castellano, pudieron sufrir acoso escolar de los otros niños que califican su nombre como impronunciable, lo que pudo llevarlos en su momento a cuestionarse por qué sus padres les asignaron esos nombres en lugar de otros “normales”, es decir, españoles. Cabe resaltar que es una práctica creciente que algunos padres y madres indígenas opten por no asignar un nombre español y dejar solamente el nombre Iku que la niña o el niño han recibido directamente del mamo, ello como una forma de resistencia contra la imposición de la cultura occidental. Los niños también solían experimentar discriminación, particularmente acoso escolar por llevar el cabello largo, ya que los mestizos califican ese rasgo como algo propio de “niñas”. También al usar su indumentaria tradicional, solían notar como los demás estudiantes evitaban tener contacto con ellos. Estas formas de discriminación étnica han llevado a algunos a renegar de su identidad cultural, pero también han llevado a otros hacia el efecto contrario, a revalorar lo propio y a reivindicarlo ante estas presiones externas.

Los mismos interlocutores mestizos con los que se interactuó en el trabajo de campo resaltaron su preocupación por el distanciamiento entre la población indígena y mestiza. Según lo relatado por ellos mismos, el distanciamiento se debe a la falta de sensibilidad de la población mestiza respecto a lo indígena lo que los ha llevado a no dirigirse con el adecuado respeto y, muchas veces violar los límites que los indígenas les establecen. También perciben que, desde la constitución de 1991 con los reconocimientos que se hicieron de los derechos territoriales y culturales de esta población, los indígenas han

asumido una posición altiva que muchas veces ha dificultado el diálogo. En particular, respecto a papel de la escuela, un profesor de la institución educativa local señaló que en su momento esta se llegó a constituir en un espacio donde se acentuaron las desigualdades interétnicas pero que hoy se realizan esfuerzos para mitigar esta situación, educando a las nuevas generaciones en el respeto por la diferencia cultural y el reconocimiento del saber ancestral.

El problema radica en el acercamiento y en el escuchar (...). Por ejemplo, yo en la escuela en una oportunidad empecé a sentir temor porque veía como la presión cultural hacia estos otros niños indígenas que se sintieran discriminados, se cortaran el pelo, si usaban su vestuario y ahí empecé yo a cuestionarme el papel de la escuela, cómo nos abríamos para que ellos se sintieran un poco más aceptados. Digamos que haciendo ese tipo de ejercicio, es un proceso, de pronto llamar a aquellos amigos arhuacos que de pronto pudieran tener ese diálogo con uno y decirle 'oíga, vea, vamos a la escuela, conversemos'. Que el mamo como tal no sea señalado, sino que se escuche. (...) Vamos a escucharlo, a dialogar y que se escuche cuál es en sí ese principio. Entonces pienso que esa parte, esa interculturalidad ha hecho mucha falta. (Entrevista, Habitante Pueblo Bello, 9 de junio de 2022).

Así, la Institución Educativa ha ido tomando medidas contra esta forma de discriminación sensibilizando a sus estudiantes en el conocimiento y respeto a la cultura indígena. Otro tanto se puede observar en la sociedad general del municipio que ha ido resignificando los significados de lo indígena, pero tampoco se puede afirmar que las distintas formas de discriminación por la condición étnica hayan desaparecido.

La educación da entonces posibilidades de desarraigo cultural o de una suerte de (re)arraigo por la que se resignifica y refuerza la identidad cultural. En la forma de habitar indígena que conecta como hemos visto hábitat y cultura de una forma que las hace interdependientes e indiferenciables, esto se convierte en un proceso de constante desterritorialización y reterritorialización.

La educación entonces los puede alejar de su propia cosmovisión, como fue la advertencia que recibió un joven estudiante indígena al consultar al mamo antes de salir para

emprender sus estudios universitarios. Este le dijo que no se dejara deslumbrar por lo que iba a encontrar afuera, y le manifestó que tenía dudas de por qué quería realizar esa limpieza espiritual para “irse a buscar lo de afuera”. También le preguntó si en un futuro miraría a sus nietos (los del mamo) despectivamente “como indios”. Estas palabras le resonaron profundamente en el estudiante, lo que contribuyó a que, al acceder a los conocimientos externos, siempre se reforzara su interés por conocer también lo propio. Hoy manifiesta interés en vivir de una forma más acorde a lo tradicional, lo que implica adoptar una residencia en lugares más altos de la Sierra, sin comodidades como el internet y la luz eléctrica. Esto también los ha llevado a posiciones que califica de “conservadoras”, en tanto consideran que se debe vivir lo más acorde a la estructura de costumbres y la autoridad tradicional de los mamos y los mayores. Aunque se ve a sí mismo como moderadamente liberal en la medida que considera que a todos los que quieran estudiar, sean hombres o mujeres, debería permitírsele hacerlo.

Todas estas observaciones nos muestran cómo el borde espacial se constituye simultáneamente un borde cultural. En él se hace particularmente evidente una situación de hibridación cultural que se ha ido acentuando hasta el día de hoy. Los Ikué habitan entre la asimilación y la reivindicación.

Estas tensiones se evidencian en las respuestas ante diferentes discursos globales a los que hoy se ven expuestos. Una mujer indígena, por ejemplo, en una actividad de educación en salud y prevención de las violencias basadas en género respondía que lo que le decían respecto a la experiencia de ser mujer no correspondía a lo que ello significaba en su cultura. Ante las funcionarias que desarrollaban la actividad, explicó las diferentes preparaciones que debía tener para el embarazo y el significado de lo femenino como sostén de su cultura²⁵. Así, su respuesta transita en la tensión entre las formas de opresión por su condición de género, pero también aquellas que experimenta como indígena donde

²⁵ En el pensamiento Ikué la “cultura” o la “tradicición” se asocian a lo masculino mediante un simbolismo en el que el hombre es el árbol y la mujer la tierra. Aunque lo que se manifiesta es el árbol-masculino, no se podría sostener sin la tierra-femenino. Así, las mujeres indígenas con las que se tuvo interlocución durante el trabajo de campo, sin cuestionar que la mujer estuviera “por debajo” – en el sentido de la metáfora mencionada – del hombre, reivindicaban lo femenino como sostén de la cultura.

se les imponen discursos provenientes de la sociedad dominante que contradicen su cosmovisión. Recurrió entonces a una reivindicación de lo femenino desde los discursos propios donde, de una forma similar a la ejercida por otras mujeres pertenecientes a parcialidades étnicas descritas por Spivak (2010), se oponen a los discursos globales, no sin las contradicciones que surgen al traslapar múltiples formas de subalternidad.

Esta dinámica de negociar permanentemente lo propio y lo ajeno, lleva también a que los indígenas habitantes del borde se adapten a circunstancias cambiantes yendo a un lado y el otro la frontera. Ante la pandemia de la COVID-19, un matrimonio de profesionales indígenas pasó temporadas en una vivienda de Valledupar desde donde realizaban trabajo remoto y otras desde la residencia en el territorio indígena donde tienen su casa espiritual (Maransama urakɨ), la que se encuentra en la comunidad de Simɨnɨrua, de forma que utilizaban las oportunidades que uno y otro lado del borde les brindaba en materia de conectividad o de aislamiento preventivo.

La mencionada situación de los nombres propios ilustra también esta situación. Una familia indígena relataba que, velando activamente por seguir sus pautas culturales, cuando su primera hija estaba por nacer, se dirigieron a la Kankurwa que les corresponde para realizar los trabajos tradicionales necesarios. La niña nació allí, y esperaron varios días mientras el mamo “adivinaba” para que les comunicara cuál era el nombre que le debía adoptar²⁶. Sin embargo, durante una de las noches de espera acaeció una fuerte tempestad. La abuela de la niña revivió entonces temores aprendidos de la influencia que experimentó antaño de la misión católica capuchina. Ellos les hablaban de los peligros que se presentaban para el espíritu de un niño mientras este no hubiera sido bautizado, por lo que ella les insistió en que le pusieran un nombre inmediatamente. Ellos accedieron y le asignaron, contrario a lo que planeaban inicialmente, un nombre español. La elección de tal nombre no se dio al azar, sino que se trató del mismo de la abuela por ser de quién recibieron la casa donde se encontraban. Días después el mamo asignó un nombre Ikɨ a

²⁶ el nombre no es elegido por los padres, sino que el espíritu del neonato ya lo trae. El papel del mamo es averiguar cuál es. Este nombre también corresponderá al rol que a esta persona le deberá asumir en este mundo.

la niña, por lo que ella asumió un nombre compuesto por el español y el Iku, siendo el indígena el primer nombre.

La presencia de las iglesias evangélicas resulta también atractiva para muchos indígenas. Dependiendo de las particularidades de cada iglesia, la presión por abandonar los vínculos con su cultura e incluso con su comunidad al inscribirse en la fe cristiana pueden ser mayores o menores. Pero al ser la espiritualidad propia (inscrita en la institución de los mamós) la columna vertebral de su cultura, y la sacralidad, el principio ordenador del hábitat, la adhesión a principios espirituales externos no deja de causar contradicciones. Algunos indígenas, al acercarse más a la espiritualidad cristiana, se marginan y evaden lugares donde es más fuerte la espiritualidad tradicional. Esto pasa por las presiones que reciben de sus líderes espirituales por mostrar su convicción dentro de su nueva religión, pero también por la contradicción que viven en su interior entre aquello que recuerdan como propio en su socialización dentro de las comunidades y las convicciones que han adquirido dentro de su mismo proceso de vida. Ahora bien, por fuera de sus comunidades viven otro tanto de esta contradicción: aunque se alejen de algunas de sus costumbres cada tanto sienten necesidad de, por ejemplo, vestir su indumentaria tradicional porque la sienten como parte de lo que ellos son, y son cuestionados en algunos de estos espacios donde califican esto como titubeos en su convicción de asumir su nueva fe.

Es dicente que una comunidad de indígenas Iku que practican la religión evangélica sea precisamente una de las que ha mostrado mayor entusiasmo por involucrarse en proyectos turísticos lo que ha generado tensiones con autoridades indígenas. El turismo como una forma de habitar urbana se manifiesta aquí como una de las posibilidades de la dinámica del habitar en el borde, o más bien, un hábitat de borde es susceptible a convertirse en un hábitat turistificado y aquellos sujetos habitados más profundamente por el borde territorial y cultural son sujetos más proclives a aproximarse al turismo. Quizás por esto sea común que, la narrativa de muchos indígenas respecto al turismo resalte al sector de la comunidad que se ha acercado al turismo como uno “blanqueado”. Sea o no esto cierto, ya sabemos que el turismo requiere de lo familiar y lo exótico, de modo que la dinámica de

diferenciación y ambigüedad descrita hasta aquí hace del territorio suelo fértil para el desarrollo de esta actividad.

3.3.2 De la llegada de los “blancos” al turismo

El turismo, entonces, encuentra un terreno propicio en esta frontera permeable, este borde que es territorial a la vez que cultural e identitario. Los turistas se dirigen allí a buscar el descanso *al margen* del ajetreo que viven en sus mundos urbanos, se acercan al ocio *en el borde* del mundo del trabajo. Para los indígenas por su parte, las actividades de ocio de los foráneos aparecen entre las diversas formas de contacto con el exterior que propicia el margen de su hábitat. El turismo aparece, repetimos, como una actividad característica del habitar en el borde.

A partir de lo indagado durante el trabajo de campo, se observa que los indígenas se refieren a los turistas como “Bunachi”, palabra que se usa en la Sierra genéricamente para referirse a los no indígenas y no suelen usar una categoría más específica para ellos. La forma en la que los indígenas entienden qué es un turista está entonces atravesada por esta conceptualización del Bunachi. La forma en la que entienden a los sujetos ajenos al mundo indígena condiciona el tipo de relación que establecen con los mismos y contribuye a las configuraciones del habitar en las zonas a las que éstos llegan.

En este sentido, en el aparte 3.2 se vio que los indígenas narran que, ante la irrupción de la misión capuchina en el territorio, el IkꞤ se tornó desconfiado con el foráneo. También vimos que el establecimiento del asentamiento de Pueblo Bello y las relaciones de intercambio con Valledupar hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX fueron marcando un régimen de explotación del indígena por parte del colono, lo que finalmente favorecía la acumulación desde los centros urbanos. Así, la relación de desconfianza con estos dos sujetos Bunachi, los misioneros y los colonos quedaron en la memoria del pueblo IkꞤ y fueron plasmadas por escrito en el relato que describe el indígena Vicencio Torres en su libro *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*.

En dicho texto se relata el momento en el que, después de pedir al presidente de Colombia educación e insumos agrícolas para tener herramientas para enfrentar los abusos a los que estaban siendo sometidos por los colonos, los indígenas reciben como respuesta la llegada de los curas capuchinos. Esta fue la segunda misión capuchina, ya que otra había tenido lugar en el territorio hacia a 1693 durante alrededor de un siglo (Orozco, 1990). Cuando llegaron estos curas, los indígenas habrían recordado advertencias de sus ancestros, quizás a partir de la memoria relativa a esta primera misión:

Al momento en que los vieron los indígenas que estaban presentes, los miraron mal, porque ellos pensaron que esas gentes que se vestían con vestidos negros no son personas de buena condición ni de buen trato, ni conscientes, ni estimables, ni amables. Porque los indígenas que vivieron en otro tiempo nos dijeron que esa gente habían sido nuestros enemigos, porque no gustaban ver las tribus de los indios, ni tampoco les convenía que hubiera manos, sacerdotes, caciques, médicos o doctores, sino que solo ellos querían existir y solamente ellos y no otros (Torres Marquez, 1978, p. 78).

Al verlos vestidos de negro, supusieron también que no eran colombianos sino españoles, lo que significó para ellos la certeza de que estos someterían al indígena a todo tipo de atropellos. Cuando los curas comenzaron a tomar acciones para erradicar las prácticas y creencias indígenas y consolidar las católicas y occidentales, la prevención se acentuó y entonces ya no son los describen como extranjeros, ni siquiera como humanos sino como “animales feroces” o incluso como un “espíritu infernal”.

Al mirar esa gente, no creían que podían ser personas, ósea gente, sino más bien creían que ellos podrían ser unos animales feroces, comparándolos así con unos tigres enfurecidos, o bien panteras negras que llevan sus pieles negras y que están con ganas de devorarnos y tragarnos vivos. Y por ese motivo era que no los veían bien desde esos años. Más bien los veían como un espíritu infernal o más bien como un demonio o una de esas almas muertas, que es como decir el diablo, porque se les habían presentado más malos que buenos (Torres Marquez, 1978, p. 79).

Esto despertó, sigue contando el autor, perspicacia de los indígenas, quienes interpretaron que la urgencia de los curas para que los niños indígenas perdieran sus costumbres era la intención de que la nueva generación no fuera realmente de indígenas, sino de gente “civilizada”, de modo que al morir los ancianos y ya sin indígenas en el territorio, los blancos podrían apropiarse sus tierras (Torres Marquez, 1978, p. 99).

Esta perspicacia hacia los curas, se extiende hacia los colonos, quienes también son caracterizados, en tanto Bunachis, como gentes con segundas intenciones que se muestran amistosos con el indígena, pero que en realidad están tratando de sacar provecho de éste. Así, se habla del primer colono que llegó a la zona de Pueblo Bello que se llamaba Jesús Oñate. Este habría llegado y al ver la tierra del indígena inmediatamente habría visto que esta le era conveniente para hacer su vida allí por la fertilidad y el clima benigno. Se quedó un tiempo entonces con el indígena para ganarse su confianza, “aparentando que lo trataba con humildad, buena conciencia y recogimiento, presentándose como hombre de buen comportamiento en su trato” (Torres Marquez, 1978, p. 39).

El relato destaca como constantemente el colono aprovechaba la hospitalidad del indígena pues sabía que este le proveía gratis de todo lo que necesitaba. Lejos de preocuparse por responder recíprocamente a sus atenciones, procuraba quedarse largos periodos para maximizar los beneficios que estaba recibiendo. Con él, fueron llegando otros que se establecerían en Pueblo Bello, atraídos por las ventajas que sacaban de las transacciones desiguales con los indígenas mientras afirmaban reiterativamente estar haciendo intercambios equitativos (Torres Marquez, 1978). Los bunachi, en este caso colonos, aparecen como personas que no corresponden adecuadamente lo que reciben los ciclos de reciprocidad de la hospitalidad de los indígenas. Aparecen igualmente como sujetos que, en últimas, están buscando aprovecharse del indígena para sacar provecho propio.

Otros foráneos de los que hablan hoy los indígenas son los alemanes. Durante el trabajo de campo, los interlocutores indígenas contaron que, hacia mediados del siglo XX, aterrizó en el valle de Nabusimake una avioneta con personas provenientes de tal país europeo, que venían huyendo de la guerra y que optaron por dirigirse a la Sierra por ser un territorio

alejado en el que no serían encontrados. En este caso, el relato sigue el mismo patrón. Los extranjeros se beneficiarían de la hospitalidad indígena para establecerse dentro de las comunidades, sobrevivir y sacar beneficio propio. Al final, ellos se habrían casado con mujeres IkꞮ y terminaron mezclándose con ellos. Por este motivo, explican, hoy se ve entre los indígenas apellidos de origen foráneo como Richster o indígenas con un fenotipo marcadamente caucásico.

Entre los bunachi también se menciona a los actores armados. El mamo mayor IkꞮ Juan Marcos Pérez expone un relato mítico para explicar el origen de estos y relación con los indígenas. Según este, en un momento Kaku Serankwa, padre espiritual del pueblo IkꞮ se dio cuenta que su casa se había llenado de gente. Él no sabía ellos de dónde habían llegado, pero se le acercaron y lo invitaron a bailar. Bailaron lo que para Serankwa pareció una mañana, pero en realidad fueron nueve años, y de ese baile fue concebido el guerrillero. Así, éste sería el hijo ilegítimo de Serankwa ya que el indígena es hijo de su esposa, mientras que el guerrillero lo es de la “querida”. Cuando el guerrillero fue creciendo, se comenzó a acercar a su padre para pedirle su parte de la herencia, la cual consistía en una parte del territorio ancestral. Serankwa pensó que no era conveniente que ellos compartieran el territorio de los indígenas de modo que los envió lejos para que se ubicaran allí, pero ellos volvían una y otra vez hasta que encontraron donde quedarse, desde entonces permanecen en los lugares donde están hoy en día. Así, el guerrillero se ve como una presencia peligrosa, como un ocupante ilegítimo que se ha quedado en el territorio sin que nada pueda hacerse para evitarlo y que amenaza con despojar parte del territorio a sus legítimos poseedores indígenas.

Otro tanto pasa con los grupos armados legales. El Ejército se apropió de Inarwa²⁷, cerro sagrado para los indígenas, y su accionar es visto como parte de la voluntad del Estado de avanzar en menoscabo y en últimas de propender por la desaparición de los indígenas. Esta apropiación de Inarwa es vista como característica del modo de proceder del foráneo

²⁷ Inarwa o el cerro El Alguacil es un cerro que se ubica hacia el norte del casco urbano de Pueblo Bello. Allí, en la actualidad se ubica de forma permanente el Ejército Nacional y se han localizado antenas de telecomunicaciones, pero para los indígenas es un sitio sagrado que representa al padre de los alimentos.

ya que este sitio sagrado es el padre de los alimentos. Se dice entonces que, en el origen las riquezas fueron repartidas equitativamente para todos, pero que la codicia de los foráneos hizo que se las acabaran antes de tiempo. Por eso, ubicarían al Ejército en el cerro padre de los alimentos. Por eso también llegarían hoy queriendo hacer minería, para extraer las que quedaron enterradas, y para ello vendrían con armas (Pérez, 2017).

Los foráneos también son explicados como animales que se caracterizan por robar la comida de los cultivos como el ratón, el ñeque, la guara o la ardilla: “los animales representan a los extranjeros como ladrones. (...) les gusta acosar nuestras comidas en producción” (Pérez, 2017, p. 130).

Así, el bunachi es entendido como alguien que siempre alberga segundas intenciones, que puede aparecer amable inicialmente, pero que en realidad está tratando de aprovecharse del indígena. Esta idea surgió varias veces con los interlocutores en el trabajo de campo, y se mencionó respecto a las dinámicas hoy con el turismo:

Los que son Bunachi, ellos no tienen dialecto propio, cultura propia, entonces es más fácil... en cierta forma ellos no les importa... ósea, los civiles que manejan el turismo aquí en Pueblo Bello ellos quieren es utilizarnos a nosotros (...) a nosotros los indígenas por la imagen. (...) [si no] a Pueblo Bello ni siquiera viniera nadie. Aquí vienen porque es el único pueblo que está dentro de la Sierra. (...) y a ellos no les duele, no les importa si a nosotros nos va a perjudicar o no, entonces a los que nos toca estar prevenidos es a nosotros. (...) Uno sabe y uno siente, aunque uno no les dice eso para no tener diferencias (Entrevista, Comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

El mamo Marcos Pérez se expresa en una forma similar cuando dice “nuestros hermanitos menores han querido llegar al exterminio de nosotros los indígenas, y nosotros hemos estado muy tranquilos mientras que ellos no descansan en proyectarse para confundirnos, engañarnos y así convencernos para ellos apoderarse de nuestros territorios” (Pérez, 2017, p. 107). Y desde esta visión, no es de extrañar que la llegada masiva de visitantes que trae el turismo sea vista por los indígenas como un motivo de alerta.

En las entrevistas realizadas, la figura del turista aún aparecía con cierta ambigüedad, como un sujeto que los indígenas aún están definiendo en su particularidad.

Hace como cinco años empezó así. No teníamos ni idea que eso se llamaba turismo. En ningún momento supimos que eso era turismo. En último, como en dos o tres años comenzó a llegar mucha gente, incluso colombianos, extranjeros y aquí manejamos lo que es instrumento musical, tenemos equipo de instrumento musical, los mamos también llegan mucho aquí y todo lo hicimos como para ayudarlo a los amigos (Entrevista, comunidad indígena, 19 de julio de 2021).

Sin embargo, el turismo que ya se ha realizado en su territorio ha dado pie a unas visiones generalizadas entre la comunidad, coherentes con las imágenes descritas hasta acá del bunachi. Esto se nutre también de las experiencias vividas plenamente con los otros actores foráneos como misioneros, colonos y grupos armados.

En tema de dificultad, sí hemos tenido dificultad en el sentido que algunos de nuestra comunidad han estado en contra del turismo y la palabra turismo, nos hemos dado cuenta que esa palabra suena como un enemigo para la comunidad porque en Nabusimake, hablemos en palabras castizas, hemos tenido algunos antecedentes, por lo menos te menciono, algunos turistas han ido de mochilero que llevan su carpa y no benefician nada a la comunidad, llevan su comida, enlatado y cocinan a la orilla del río. Han dejado basura, no ocupan hoteles de allá, no compran comida de allá, no prestan ningún servicio. A lo contrario, los mochileros lo que han hecho es que han enamorado algunos indígenas miembros de la comunidad, incluso han dejado hijos, algunas violaciones, han dejado hurtos, ha habido... han cavado guacas, han hecho desastres. Y así, sucesivamente una cantidad que ha habido antecedentes... eso ha sido una herramienta para la población indígena para no dejar entrar el tema de turismo (Entrevista, comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

En el contexto del Cesar, Pueblo Bello junto con Manaure son municipios que sirven de escape turístico a la población urbana por las características climáticas ya descritas, así como presencia indígena, Iku en Pueblo Bello y Yupta en Manaure, que se constituye en

un atractivo de tipo cultural. Entre ambos, sin embargo, Pueblo Bello, resulta privilegiado por prestarse más al contacto, en tanto que los mismos indígenas señalan que, mientras los Yupta serían un pueblo hostil, el IkꞤ se ha caracterizado por ser un pueblo hospitalario.

En este punto, es bueno retomar el portón y lo que este significa para el turismo. Si el hábitat indígena se estructura en unos núcleos más sagrados y tradicionales y unas periferias más expuestas al contacto, es en estas periferias donde se puede esperar que se realicen actividades como el turismo que implican contacto con los no indígenas. En este sentido, existen puntos privilegiados como centros locales. Para el área de ampliación del resguardo en cercanías de Pueblo Bello un centro importante del territorio sagrado se denomina NawakꞤ, lugar donde se encuentra una kankurwa y que se conecta espiritualmente con Nabusimake que es más central. Cuando el mamo en NawakꞤ realiza trabajos espirituales se conecta con Nabusimake, y a su vez lo hacen otros en sitios de la periferia de su territorio que también dependen de este. Sin embargo, la irrupción de las misiones religiosas en Nabusimake abrió un punto central del hábitat IkꞤ a todo tipo de irrupción foránea.

Según lo relatado por los interlocutores indígenas, el portón se estableció también como una forma de cerrar el paso de los turistas que se dirigían camino a Nabusimake. Algunos habitantes IkꞤ de Nabusimake habrían ido estableciendo hoteles en los que se recibían turistas, no como un proyecto comunitario sino individual. Esto provocó un choque particularmente fuerte entre la población indígena, debido a que sus valores culturales ponen el énfasis decididamente en lo colectivo.

Hemos visto que en Nabusimake también hay algunas familias que prestan el servicio de hotel, y que finalmente son familias y que no benefician a la comunidad entera, entonces algunos miembros de la misma comunidad también tienen inconformidad. Aunque yo le he hecho la entrevista a los dueños de los prestadores de servicios, hotel y restaurantes, lo que me han manifestado es que sí le aportan a la comunidad ¿Por qué? Porque ellos les compran las mochilas, ellos les compran las hortalizas, compra la leña para cocinar, entonces los prestadores de servicio de Nabusimake, las familias que prestan el hotel y restaurante, los dueños manifestaban que sí prestaban el servicio (...). Los prestadores de

servicios manifestaban eso, pero la comunidad en general lo que me manifiestan a mí es que ellos no están de acuerdo porque nada más se benefician unos cuantos y que ellos no ven mucho aporte en la comunidad, y que eso realmente no quieren y que eso llevan una imagen de nosotros y no nos dejan nada (Entrevista, comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

Algunos señalan a estos como indígenas que se han convertido en prestadores de servicios turísticos en Nabusimake como muy “blanqueados”, quienes como consecuencia del accionar algunas generaciones atrás de la misión Capuchina en la zona, habían ido perdiendo sus costumbres y hoy están más arraigados a la cultura occidental que a la Iku. Estos hoteleros tendrían socios en Valledupar que contactaban directamente a sus clientes en la ciudad. La situación generó un flujo constante de bunachis en el asentamiento Iku a quienes los indígenas más fieles a su tradición optaban por ignorar como señal de incomodidad y rechazo.

El turismo se habría manejado en Nabusimake con hoteles que contactaban a los turistas directamente desde Valledupar. Pero, se fueron presentando situaciones que incomodaron a la comunidad como el flujo constante de caravanas de cuatrimotos y la realización de fiestas con altas cantidades de licor y música hasta tarde en la noche lo que llevó al cierre para los foráneos.

En todo caso, la posición de la comunidad indígena no es homogénea. Aunque se evidencia como una posición predominante la de oponerse al turismo, también hay indígenas que consideran que se pueden hacer concesiones a esta actividad que ya está en el territorio y que resulta difícil de desterrar. Mientras la mayor parte de la comunidad indígena se manifiesta decididamente contra el turismo, estos plantean la posibilidad de conciliar los valores tradicionales con esta actividad. Dicen tener una propuesta de turismo que se diferenciaría de esta experiencia. Se piensa precisamente que este cierre deje de llevar el turismo hacia el centro para concentrarlo más bien en el borde. Este entonces se caracterizaría por buscar un beneficio que se dirigiera a fortalecer “la parte tradicional”, especialmente que los costos se dirijan a la formación de los mamos – que tiene un costo

- Al consultársele al respecto, una autoridad espiritual de la zona manifestaba que el turismo era una actividad no apropiada para el territorio pero que la comunidad debía tomar control de la misma antes que ella se impusiera de la mano de actores externos. Así, hablan de la posibilidad de hacer un turismo diferente que se concilie los valores propios de la cultura IkꞮ. Plantean esto poniendo el énfasis en lo colectivo y en un carácter educativo.

Entonces el fin es ese, que beneficie a la población arhuaca. Debe tener cuatro características: primero es el fortalecimiento de la identidad cultural, fundamental en el proyecto. Dos, que tenga reconocimiento y respeto del territorio. Incluye el tema ambiental del territorio. Tres, que tenga de formación de nuevos líderes y nuevos mamos a futuro, y último que considero que tenga algo de rentabilidad que funcione para que esto sea funcional, porque nada sirve si no tiene cómo sostenerse. (...) Le tocaría a uno desarrollar eso. Más adelante considero yo que si alguien lidera este proceso esta empresa debe ser una empresa pública. Pública del pueblo arhuaco, no de un particular. Si uno lidera esto lo que yo espero es que todo el tema del turismo se pueda regular y crear rutas desde la visión arhuaca como debe ser (...). Qué en el punto sagrado, este sí y por qué este no. Por qué en este pueblo sí y por qué en este no (Entrevista, Comunidad indígena, 19 de julio de 2021).

Ellos observan, de esta manera, que los valores de Pueblo Bello al permitir ofrecer a los turistas los valores que buscan sin los riesgos de que estos ingresen a espacios centrales de su hábitat. El hábitat de borde conjugaría entonces el potencial turístico con las estrategias de salvaguarda de la integridad cultural por los indígenas.

A raíz de eso hemos aprendido a manejar otras estrategias que el turismo no lo hemos dejado, a pesar de las dificultades que tenemos de este lado, pero no hemos dejado perder, (...). También viendo el tema que no hay permiso, autorización para subir a Nabusimake pero Pueblo Bello es el único municipio que está dentro de la Sierra Nevada, eso nos ha dado una fortaleza, y que está rodeado de zonas indígenas, y que existe la división más fuerte es donde está el portón para allá, en cambio la zona de ampliación es más fácil trabajar y viendo que aquí hay comunidad, hay manos, hay autoridad como comunidades de allá arriba, entonces hemos manejado acá con lo que hay. Hemos manejado acá en

mamo Goyo tiene una kankurwa que también vale igual que una kankurwa de allá arriba. No es arriba pero aquí también hay sabiduría, hay conocimiento. (...) Está la entrada al pueblito Jimaín, ¿que quieren conocer a los indígenas? Aquí estamos nosotros los indígenas (Entrevista, comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

En este contexto, el significado de lo que es un turista cambia ligeramente para hacerlo aceptable a la visión cultural del indígena, más teniendo en cuenta la imagen negativa que ya tienen los turistas para la comunidad. El tipo de relación que se establece entre el turista y el nativo, a diferencia de la hospitalidad, no se basa en la reciprocidad generalizada sino en la equilibrada o negativa, es decir en relaciones mercantiles (ver Capítulo 1). Para el pueblo Ika, como suele pasar con las sociedades tradicionales, es la reciprocidad la base de la mayor parte de sus relaciones sociales. El giro entonces consiste en establecer el giro retórico de llamar al turista amigo o visitante, lo que es una forma de ocultar el carácter mercantil de la relación y resaltar uno más bien de reciprocidad generalizada: es finalmente la diferencia que hay entre un amigo y un cliente. Así, los Ika vuelven a apelar al principio de la hospitalidad e insertan al turismo en su mundo.

(...) para todo el mundo, la gente, cuando hablamos de turismo pensamos en seguida que plata, que es marihuanero, que es que trae la cocaína, que son viciosos, que son gente... ósea, cuando a los indígenas tú les hablas de turismo en seguida tienen esa imagen, esa alerta. Entonces nosotros lo hemos cambiado por visitante, amigos visitantes. Porque finalmente los extranjeros que vienen y se vuelven amigos de uno mientras estés en los procesos con uno entonces son visitantes. Entonces nosotros lo hemos cambiado por amigos visitantes. Ya no utilizamos el tema del turista entonces amigos visitantes, entonces yo le digo a una autoridad que vienen amigos visitantes y lo cogen un tema como más flexible (Entrevista, comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

Pero esta relación de reciprocidad no es solamente aparente y retórica. También se proponen acciones de reciprocidad para ubicar al turista en una relación de esta naturaleza. Gran parte de esto puede deberse al hecho que el indígena no renuncia a la relación mercantil para obtener ganancia, pero la conjuga con la reciprocidad y la hospitalidad propias de su cultura para, reiteramos, incorporar al turista a su mundo.

Y otra estrategia que hemos utilizado es que hemos conseguido detalles. Los turistas mismos nos han colaborado con traer útil escolares, ropas, y también hacemos una obra social a la comunidad y eso también nos ha permitido ser flexible en la entrada. Hay turistas también, o amigos visitantes hay gente preparada. Que son médicos, que son profesionales en algunas áreas. Entonces lo que hacemos es que nos pagan por nosotros prestarle un servicio que es el tiempo de nosotros, y por eso nosotros hacemos es un trueque, pero el precio ya no valdría lo mismo. Se le baja un poquito del valor, pero también hacemos un trueque de prestación de servicios (Entrevista, comunidad indígena, 4 de abril de 2022).

En el contexto de prohibición del turismo, para ingresar al territorio, muchos turistas deben ser también amigos. El turismo en el hábitat indígena se hace posible en esta frontera ambigua entre el extraño y el amigo, entre la interacción comercial y personal donde solo la dialéctica de acercamiento y alejamiento con el foráneo, de identidad y diferencia hace posible la turistificación de su territorio. Pero al mismo tiempo el turismo se domestica, se mitiga ese carácter de un foráneo potencialmente peligroso al establecer una relación personal con él, una forma de relacionamiento más cercana a aquella de la norma social indígena que se basa en la reciprocidad y se flexibiliza al ingreso de foráneos con los que exista una mínima confianza sin renunciar a los beneficios que les reporta mantener aspectos de mercantilización en la relación.

El turista aparece entonces como un sujeto ambiguo, aún no plenamente definido. Primero era un bunachi, simplemente un no indígena que se acercaba al territorio. Más adelante, comienza a verse como un visitante, quizás tratando de darle identidad propia, quizás echando mano de un eufemismo para alejarlo de los conflictos que su figura ha suscitado dentro de la comunidad, quizás instrumentalizando la misma ambigüedad de su definición. Las autoridades indígenas han cerrado el territorio a los foráneos, incluido el turista, pero no se han hecho explícita una posición oficial respecto al turismo porque se considera que hay asuntos más urgentes a tratar²⁸.

²⁸ Así, por ejemplo, durante el trabajo de campo se observó una socialización de un proyecto del Ministerio de Medio Ambiente a las autoridades varias comunidades del área de ampliación, en la que se hacía el balance de varios negocios sostenibles que podía ejecutar los indígenas. Al

Así, la institucionalidad propia indígena ha puesto freno, o al menos atenuado el turismo hacia el interior de su territorio, pero el vacío que deja crea un espacio ambiguo por el que el turismo va permeando. Mientras existe la demanda, el pueblo Ikú piensa, desde diferentes frentes, cómo ubicar el turismo en un marco que le resulte aceptable para sus propias autoridades. En el borde, la constante interacción genera situaciones que, al menos, se parecen al turismo. Los indígenas son conscientes de los riesgos, pero también piensan cómo pueden atenuarlos para acceder a sus beneficios, crear un turismo aceptable a su cultura, y con ello queda allí el germen de la turistificación desde el interior de su misma sociedad.

3.3.3 El paisaje sagrado indígena ante la turistificación

El recorrido realizado hasta acá ha resaltado el borde como una zona ambigua entre formas de habitar propias y ajenas, entre la apropiación y el despojo. Desde los indígenas se habita un espacio tejido de sitios sagrados que cargan el hábitat de sentido. En estos, se mezclan los atributos del espacio físico con su riqueza simbólica haciendo del territorio y la cultura realidades indiferenciables entre sí. En el discurso de los habitantes mestizos de Pueblo Bello, el hábitat aparece como espacio de producción, como potencial económico para el aprovechamiento de sus habitantes. El turismo aparece como una de las actividades que le puede dar valor (económico). Esto es en sí una resignificación del mismo debido a que la naturaleza no alterada que había sido vista como suelo improductivo, ahora es revalorada como un potencial productivo para su consumo a través del ocio mercantilizado.

En este sentido, estos interlocutores no indígenas resaltan la diferencia entre su hábitat y el de los indígenas a través de la productividad. Al indígena lo caracterizan como perezoso

plantearse el turismo, estos no los rechazaron directamente, sino que consideraron que lo dejaron como una posibilidad a revisar en el futuro ya que primero querían consolidar otros negocios como el café y el cacao en los que las comunidades ya venían trabajando.

e, igualmente, su hábitat es concebido por ellos como un espacio subutilizado. Esto responde a patrones distintos del uso del suelo. Durante la socialización de un proyecto del Ministerio de Medio Ambiente que se pudo observar durante el trabajo de campo, cuando se le señalaba a los indígenas la importancia de dejar zonas de conservación, ellos respondían que “el arhuaco ya tiene por norma propia dejar una zona de monte sin tocar”. De la misma manera, un habitante no indígena del municipio contaba respecto al proceso de recuperación territorial:

La gente que tenía el temor [de la compra de tierras para los indígenas] decía Pueblo Bello va a quedar sin sector productivo, porque las fincas que ellos compran, si tenía 30 hectáreas producidas de café a la vuelta de 4 años, 5 años ya nada más tenía 3 hectáreas... pero fíjese realmente el sentido de ellos. Ellos no están viendo... el concepto de ellos de felicidad por decirlo de alguna forma es muy diferente al que nosotros tenemos, el sistema de producción es muy diferente, ósea hay una diferencia total. Su cosmogonía es diferente a la nuestra. Sino que el hacer de ellos es de unión a la madre tierra, de no maltratarla, de estar ahí en ese equilibrio entonces para nosotros se ve es que se volvió fue un monte, no están produciendo ¿Sí me entiendes? que como viven ellos en una chocita y ese es su espacio y es suficiente entonces nosotros lo vemos como pobreza... entonces hay ese choque (entrevista, habitante de Pueblo Bello, 12 de junio de 2022).

Hoy, cuando el turismo está creciendo, la negativa de los indígenas a permitir la expansión de estas actividades en sus territorios es vista por muchos no indígenas como una negativa al desarrollo, a permitir hacer productivo el territorio, lo que en últimas se interpreta como fuente de recursos para todos y construcción de un bien común. Así, por ejemplo, algunos acusan de defender intereses particulares a indígenas que reciben el turismo en baja escala, pero que se están oponiendo a que éste se amplíe.

Personas como él [uno de los indígenas que involucrados con el turismo] no están interesadas en que haya apertura, integración, ósea a ellos no les interesa porque eso se les daña el paquete, se les daña el negocio. *Pero hay un grueso de la gente que pasa necesidades teniendo posibilidades de producir.* Que es la mayoría, y esa gente sí estaría de acuerdo con nosotros (Entrevista, sector turismo, 9 de junio de 2022).

Más allá de indagar sobre los intereses particulares de esta negativa, lo que queremos resaltar de esta afirmación es que se lee la necesidad de producir como un imperativo para el territorio. El paisaje sagrado indígena pone normas y límites a los usos del suelo, al tiempo que refuerza el carácter polisémico del hábitat: se habita una multiplicidad de sentido. Por su parte, las formas de habitar de la sociedad mayoritaria tienden más bien a homogeneizar en una sola forma de valoración: la económica. A través de esta afirmación, se califica a algunos indígenas de egoístas precisamente por resistirse a extender un uso exclusivamente económico del hábitat mientras se da por sentado que éste redundará en el bien común.

La turistificación del hábitat entonces abre posibilidades de conservar naturalezas y manifestaciones culturales, pero solo en tanto estas quepan y se a la forma de valoración homogénea, es decir la económica. El hábitat adquiere su valor no por su pluralidad de sentido, sino por la posibilidad de ser atractivo para el consumo de los visitantes.

La paradoja del turismo en este territorio es que, si bien responde a las lógicas de homogeneización del espacio abstracto que lo instrumentaliza para el consumo del viajero, demanda también que esté presente la diferencia para constituirse en atractivo. En ese sentido, aunque el paisaje sagrado indígena aparezca como su contradicción, se convierte también en atractivo y con ello se constituye en una condición necesaria para hacer de la localidad un destino turístico fuerte. Lo llamativo del sitio es lo indígena, muchos turistas se acercan buscando tener algún contacto con lo indígena, por ejemplo, a través de la artesanía o por el ingreso mismo a Nabusimake que se convertía en un atractivo indígena por excelencia. Los límites con la comunidad indígena limitan el desarrollo turístico, a la vez que se constituyen en su potencial por ser escenario de dicha diferencia. Así, un funcionario de una de las entidades que impulsa actividades turísticas en la zona reconoce en ello el sentido de su quehacer.

Así como los indígenas tienen sus límites, porque hay unos límites culturales, los cuales uno como actor de los que estamos fuera de esa etnia debe respetar, hay unos límites los cuales nosotros no podemos atravesar (...). Entonces nosotros lo que estamos tratando de

canalizar es tratando de crear ventanas dentro de esos límites. De esas ventanas donde podamos nosotros meter y darnos la mano con la cultura (Entrevista, Sector turismo, 6 de abril de 2022).

La metáfora de la ventana describe muy bien el papel del borde en la turistificación. El turismo requiere del límite, de la diferenciación, de la pared, pero también de una porosidad, una ventana que haga esos límites parcialmente franqueables, que mantenga la alteridad sin hacerla tan radical que no haya contacto con ella, que permita que esas diferencias sean aprehensibles y consumibles.

Los turistas por su parte, se pueden caracterizar en tres grandes tipos. Un turismo local, proveniente principalmente de Valledupar y otros municipios del Cesar, que busca las “casa-fincas”, el ruido y la fiesta. Otro turismo de “cuatrimotos”, proveniente sobre todo del interior del país y especialmente de Antioquia que le interesa el paisaje de montaña con las dificultades que lo hacen potencial para un turismo de aventura. Por último, aunque en menor medida, también llegan turistas más interesados en los valores naturales y culturales de la zona, los cuales provienen principalmente de Bogotá y países extranjeros. Cada uno de estos grupos se caracteriza así, por formas distintivas de habitar a través del turismo.

Según lo relatado por los interlocutores durante el trabajo de campo, el primer tipo de turista se acerca sobre todo motivado por la diferencia del clima. Vienen de otros municipios del Cesar con climas muy calientes y encuentran en esta una zona con un clima más fresco. Estos corresponderían al grueso de los turistas que visitan la zona, lo que no deja de tener relación con la relación que históricamente esta cara de la Sierra ha tenido con Valledupar. La zona es una periferia de esta ciudad y así, el espacio en ella es transformado por las dinámicas de la vida urbana de dicha ciudad. En el pasado, esta dinámica fue sobre todo de comercio que estableció la explotación del indígena por los habitantes de la sociedad mayoritaria (ver aparte 3.2). Hoy esto se materializa en dinámicas de gentrificación con la construcción de casas de campo y hoteles que funcionan como centros de recreación para los habitantes urbanos, donde la cercanía de este

asentamiento les facilita acceder allí para tener un fin de semana de dispersión antes de volver a la rutina de la ciudad.

Entonces ¿Qué pasa? Como está a una hora de Valledupar y como usted está viendo el clima, hay mucha gente que viene a conocer el café, ósea se está tratando de promover rutas. (...) Entonces como esos municipios que están por aquí son muy calientes, Bosconia todo eso (...) (Entrevista, Sector turismo, 6 de abril de 2022).

La forma de habitar temporal de estos turistas se caracteriza por la fiesta, el licor y el ruido, a través de lo que se ha denominado en estudios sobre el turismo como *la mirada turística colectiva*, que se caracteriza un sentido de convivencia. Compartir con mucha gente le da vida y una sensación de carnaval y movimiento al sitio, se convierte en el indicador de que éste es el lugar para estar (Urry & Larsen, 2011).

El turista o los usuarios que llegan al hotel generalmente son de aquí mismo de la región, realmente son de Valledupar. Son personas que debido al clima tan caluroso que hay en Valledupar, obviamente se escapan un buen tiempo para recibir esta frescura que tú tienes aquí y en el municipio en general. El grueso es de esa ciudad al igual que municipios aledaños como Manaure, Codazzi... bueno, pero el grueso de personas son de Valledupar. (...) generalmente vienen, uno a descansar, pero por su idiosincrasia ese descanso lo acompañan es con licor. Vienen es a tomar trago, a parrandear, a pasarla bien para ellos (Entrevista, Sector turismo, 12 de junio de 2022).

La costa atlántica se caracteriza por ser bullosos, parranderos, por ser mejor dicho de todas las especies de parranda habidas y por haber. Entonces este turismo: tranquilidad, relajación, descanso, la parte étnica, no le gusta mucho al vallenato recochero [risas], no le gusta mucho al barranquillero recochero (Entrevista, Sector turismo, 6 de abril de 2022).

El segundo tipo de turista se caracteriza por formas de habitar más cercanas al turismo de aventura donde se buscan aquellos aspectos más hostiles del paisaje bajo una lógica de enfrentamiento y dominación de la naturaleza (ver desarrollo de esta lógica en el aparte

1.2). Según lo indagado, provienen principalmente de Antioquia, suelen viajar con sus familias buscando este tipo de espacios. Los indígenas los recuerdan especialmente como un factor gentrificador que ha llevado ruido a sus territorios ya que estos solían ir a subir hasta Nabusimake.

Ellos viajan en grupo como una especie de club. Por lo tanto, siguen cercanos a la *mirada colectiva* aunque su habitar no se dirija tanto a la sensación de carnaval como al compartir del colectivo y al ruido con el que sus vehículos celebran la conquista de entornos difíciles.

Hay personas que tienen cuatrimotos. Entonces ellos vienen, todo eso lo llenan acá, y vienen precisamente por el terreno tan accidentado, tan agreste que hay (...). [Vienen] de todo el país, pero más que todo paisas, y han venido muchísimos. Vienen aquí por las vías accidentadas, porque ellos quieren este tema puntual (...). Viajan en grupos grandes y van a diferentes partes del país. Es un plan, como una especie de un club. (...) Ellos vienen con sus carros, sus esposas, y unos vienen con hijos inclusive. Y vienen en su cuatrimoto, o sencillamente la arrastran en el carro (...). Van por varias partes del país pero han venido con cierta frecuencia a Pueblo Bello (Entrevista, Sector turismo, 12 de junio de 2022).

El último tipo de turista es el que dirige más su mirada a lo indígena, especialmente a Nabusimake. Son en realidad, los de origen más lejanos a la localidad, y según lo hallado en la indagación realizada, son los menos numerosos. Su forma de habitar se desarrolla acorde a lo que se ha denominado, *la mirada turística romántica*, en la que el énfasis está más bien en la naturaleza, en los aspectos estéticos del entorno, en la soledad, en el silencio y en una experiencia cuasi-espiritual. Ahora bien, ellos también suelen poner el énfasis en el conocimiento sobre el territorio, en cuyo caso hablamos de lo que se ha denominado *la mirada turística antropológica* que se acerca al destino como una forma de vivenciar y verificar conocimientos previos del visitante (Urry & Larsen, 2011). Los actores locales del turismo cuentan que estos viajeros foráneos ya han inspeccionado el territorio por medio de herramientas tales como las fotos satelitales y llegan más bien buscando corroborar eso que ya saben que encontrarán. Ejemplo de ello son los visitantes que buscan observar valores naturales como las aves. Para ello hacen un despliegue de

paciencia, y pueden pasar un largo tiempo en silencio hasta que llegue frente a ellos las especies en particular que buscan.

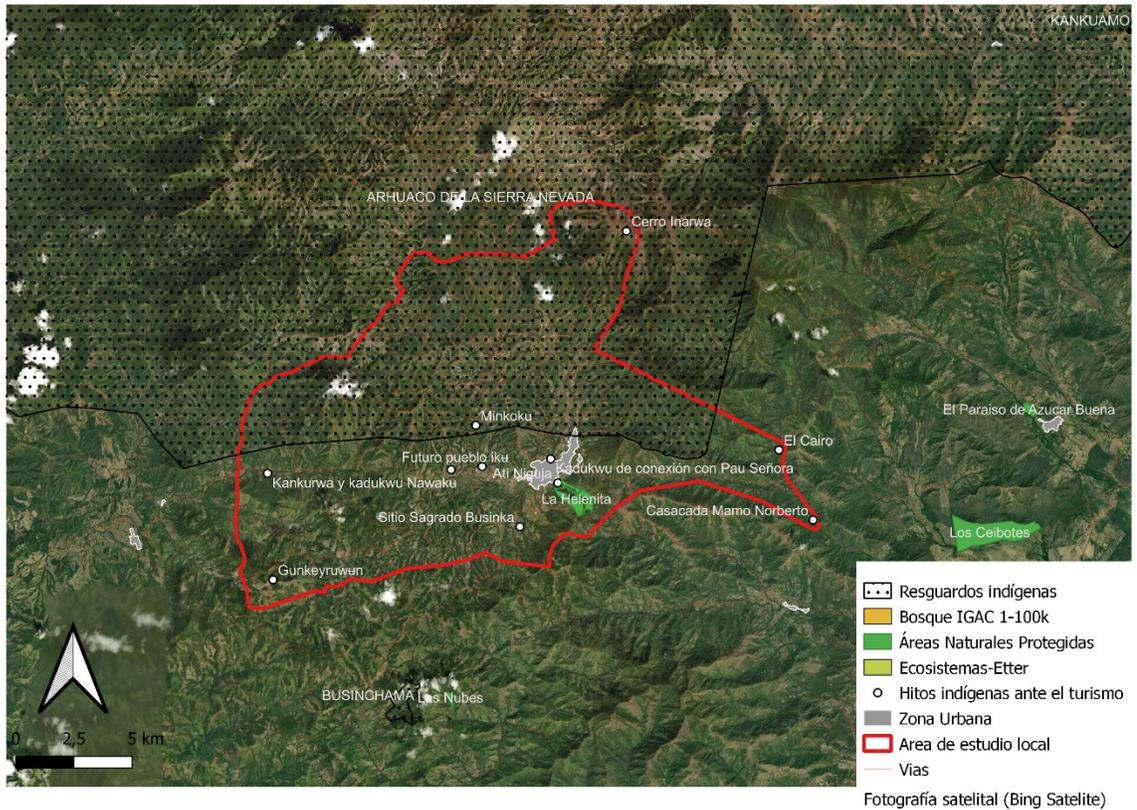
Les gusta mucho porque la mayoría de las personas trabajan con temas étnicos, y pues obviamente buscan este tipo de alojamiento. (...) Inclusive tengo unos usuarios que vienen dos veces al año. Ya han venido, dos o tres veces (...). Ellos son de República Checa. Son personas de edad avanzada, de 60, 70 años. Vienen acá al municipio sencillamente a ver aves, a ver el paisaje, a comprar artesanías, y a disfrutar el clima y el café. (...) [Los turistas que se interesan en lo indígena] son foráneos al departamento. Son personas que vienen de afuera del departamento (Entrevista, Sector turismo, 12 de junio de 2022).

Estas formas externas de habitar, las de los mestizos oriundos de Pueblo Bello y las distintas modalidades de habitar turístico que traen foráneos que habitan temporalmente el territorio, se conjugan en este hábitat de borde para producir, mediante la acción cotidiana un hábitat turistificado. Este se sobrepone y a ratos dialoga con las formas de habitar indígenas.

De hecho, entre un paisaje rururbano patrones de ocupación propios de dinámicas vinculadas a formas de habitar campesinas y occidentales, donde se ven construcciones en ladrillo, concreto y zinc, vehículos y potreros, se encuentra también un menos evidente paisaje sagrado indígena, al que el primero se ha superpuesto, lo ha sobre-escrito y a veces se combina. Para aquel que no sabe leerlo puede pasar inadvertido, pero si lo recorre acompañado de nativos conocedores, reconocerá como en sitios inesperados aparece un hito particular del hábitat que para ellos está cargado de significado. Bajo el espacio homogeneizado al que tiende la urbanización del municipio se asoma este paisaje polisémico, sobrecargado de sentido. Esto a pesar de que hoy las actividades productivas que ocupan el lugar privilegiado en el territorio se han impuesto, lo han homogeneizando y han reducido el espacio disponible para el paisaje sagrado indígena, muchas veces directamente dejándolo sin espacio suficiente lo que amenaza su integralidad.

Hoy el turismo se extiende con la misma lógica. Aparece como un nuevo “potencial” del hábitat y promete, a diferencia de los usos anteriores, conciliar los valores ambientales y culturales con los productivos. En este sentido, se extiende hoy por el territorio buscando atractivos y recorridos que puedan traer visitantes interesados en el consumo del paisaje. El paisaje sagrado indígena no deja de entrar en las contradicciones de esta instrumentalización del territorio para el consumo, especialmente porque sus hitos, generalmente coinciden con los atractivos turísticos. Un turista puede estar interesado por ejemplo en una laguna natural, una cascada o una concentración de petroglifos, hitos que suelen ser precisamente aquellos que la cosmovisión indígena identifica con los sitios sagrados, y los usos que hace un turista de estos sitios entran en conflicto con las normas que prescribe el paisaje sagrado. Sin embargo, esto también implica que el paisaje sagrado indígena comienza a aparecer entonces también como potencial turístico y los nuevos actores que promueven el desarrollo turístico del territorio buscan incluir estos valores culturales para incorporarlos al mercado.

Figura 11: Hitos del hábitat indígena en riesgo de ser afectados por el turismo
Fuente: elaboración propia a partir de identificación participativa con los interlocutores indígenas



Esto venía sucediendo con Nabusimake. Ante la negativa de la comunidad indígena a seguir permitiendo el acceso, estos empresarios se acercan a sitios que sirvan como alternativa en el borde. Uno de los privilegiados para ello es Businka.

(...) fuimos a, yo no sé cómo se llamará eso, una vereda, Businka. La gente contenta, nos permitieron el ingreso, tomar fotos, bueno. Y se emocionaron con la idea de incluir a Businka como un punto, como un destino entre los tantos puntos que queremos incluir aquí. Y entiendo que hay una persona que está a la cabeza que es como un inspector de policía, no sé el término, algo así, es una autoridad ahí. Mientras ellos estaban mirando la idea de que eso se desarrollara para bien de ellos, llegó un momento en que allá las directivas desde el cabildo gobernador prohibieron el ingreso a todos los sitios que tuvieran que ver con la etnia arhuaca (Entrevista, sector turismo, 9 de junio de 2022).

Es relevante que resulte esta observación respecto a las autoridades indígenas precisamente respecto a Businka, sitio sagrado cuyo significado se vincula al gobierno propio de la comunidad Iku.

Este sitio se encuentra muy cerca al casco urbano de Pueblo Bello. El asentamiento se ubica en un valle en la Sierra. Siguiendo el valle, el viajero sale del área urbana hacia el occidente y continúa por terrenos relativamente planos con ondulaciones leves. En la medida en la que se aleja, el viajero puede ir distinguiendo a lo lejos el contorno del núcleo urbano al tiempo que se va internando en una zona que alterna potreros con pequeños cultivos. En cierto punto, se debe entrar en un potrero lleno de grandes rocas. Aquí, el viajero ha llegado al sitio sagrado de Businka.

Fotografía 9 – Sitio sagrado Businka. Al fonde se ve el casco urbano de Pueblo Bello
Fuente: Andrés Restrepo 7 de junio de 2022.



Hasta aquí, quizás no se note nada particular y el sitio podría ser cualquier potrero donde solo llaman la atención las rocas. Ahora bien, al mirar una de ellas, la más grande, se ven grabados numerosos petroglifos. Los interlocutores indígenas señalan que uno de ellos representa al mismo Businka, personaje mitológico que da nombre al sitio. Este aparece, como un poporo con forma antropomorfa. El nombre de Businka se relaciona con los *Busin*, una de las “castas” del pueblo Iku. Es por esto que este sitio se vincula con las funciones

de gobierno, porque cada una de estas castas o linajes tiene unas funciones específicas en la cosmovisión indígena. El de los *Busin* o *Busintana* tiene que ver con el gobierno y la interlocución con las instituciones; el *Serankwatana* con el manejo del territorio y la interpretación astronómica; el *Giringekatana* con la guerra y todo lo que amenace la vida y el *Gunkututana* con las semillas y el origen de la vida.

El sitio entonces es un punto para el gobierno de toda la zona de ampliación, es decir, de los límites del resguardo Arhuaco hacia el casco urbano de Pueblo Bello y el resguardo Businchama. Respecto a ello, uno de los mamos Iku de la zona nos señaló que el establecimiento de este punto como sitio de gobierno no fue una decisión improvisada ni espontánea “de un día a otro”, sino que fue algo consultado. Para ello se revisaron varios sitios como lo fue por ejemplo *Pau Señora* que, acorde al conocimiento tradicional del territorio podían ser el punto apropiado para las labores de gobierno, hasta que se encontró que este sería el apropiado. Este sitio se encarga además de la articulación gobierno a gobierno, es decir del gobierno propio Iku con el Estado colombiano.

Otro sitio importante para el gobierno propio es el conocido como *Nawaku*, donde se encuentra una *Kankurwa* y reside un mamo que me fue descrito como autoridad espiritual de la zona de ampliación, es decir de la zona del borde. La entrada al sitio no llama la atención al viajero que no esté familiarizado con el territorio y no sepa leer el paisaje sagrado indígena. Al lado de la vía destapada por la que a pesar de las dificultades se puede transitar en automóvil, hay una vivienda de varias plantas de estilo occidental que no tienen nada que las distinga de otras del sector. Al pasar el portón que separa el predio de la vía el viajero se cruzaría con varias *wati*²⁹ vestidas a la usanza tradicional para luego, encontrar en el interior de la vivienda sentado en una hamaca a un *teti*³⁰ vestido también a la usanza tradicional que no cruza palabras directamente con los extraños ni mucho menos se le escucha hablar en castellano: es el mamo de *Nawaku*. Si está bien orientado por los indígenas, el viajero le entrega algún regalo al mamo, quien con aparente indiferente da la indicación a alguna de las *wati* de guardarlo. Luego el viajero se sienta a esperar alguna

²⁹ Mujer Iku

³⁰ Hombre Iku

indicación, al lado de varios hombres IkꞤ que vienen a hacer sus respectivas consultas al mamo. Mientras éste se mantiene sentado en una hamaca, los visitantes, bien sean ikꞤ o bunachi esperamos sentados alrededor suyo.

Cuando el mamo considera que ya han llegado todos los asistentes, da la indicación de pasar al *kadukwu* de NawakꞤ. EL *Kadukwu* es el punto de conexión espiritual. En NawakꞤ se trata de un punto en el interior del bosque que corresponde propiamente al sitio sagrado y es donde se hace pago, se pone en juego la palabra y se toman las decisiones importantes. Saliendo de la vivienda se pasa por unos corrales donde guardan marranos y burros. Se baja una colina y se puede ver en una terraza tres construcciones de base cuadrada que siguen los parámetros tradicionales, entre las que la de la mitad corresponde a la Kankurwa. Siguiendo de largo se entra al bosque por entre la vegetación hasta llegar *kadukwu*.

Una vez allí, el mamo se sienta en una roca y los demás asistentes se distribuyen alrededor. El mamo reparte entonces reparte a cada uno pequeños trozos de algodón y da las indicaciones sobre qué pensamientos deben depositar en el mismo para ofrecer en pago a los ancestros. Una vez termina, los recoge y los lleva a un punto específico donde los va depositando con solemnidad. Una vez terminado este procedimiento, volverá y se dará inicio al diálogo de los temas que traigan pendiente los asistentes. También podría dar la indicación para salir y más bien discutir en la kankurwa. Aunque esta descripción pueda parecer esquemática, el desenvolvimiento de los sucesos no acaece de una forma tan plana. Largos silencios tienen lugar entre un momento y el otro. Nadie evidencia la más mínima prisa, callan, sacan su poporo, mascan coca, a ratos se lanzan charlas y ríen, y vuelven a callar hasta que el mamo de una indicación nueva.

Cada uno de los asistentes trae consultas y temas relevantes a la comunidad, que discutirán con los demás, respecto a los cuales el mamo les dará consejos, y los orientará en los trabajos espirituales que deben hacer para presentar al territorio y los ancestros sus proyectos y que estos los reconozcan para que puedan desarrollarse sin mayores contratiempos. Una iniciativa no reconocida por ellos es una que no dejará de encontrar obstáculos por doquier. Allí, por ejemplo, un líder cuenta que se dirige para retomar el

proceso de recuperación territorial por el que la comunidad venía pugnando para ampliar el resguardo Businchama. Este proceso inició con los abuelos de los actualmente presentes hace aproximadamente 50 años, quienes identificaron la Línea Negra como el límite del territorio ancestral, con lo que se estableció la necesidad de irse expandiendo con ese horizonte y de ir saneando el territorio. El proceso estuvo parado recientemente debido a la pandemia y al conflicto interno que vive el pueblo Iku, pero consideran que ya es tiempo de retomar el proceso. El viajero se retira después de su visita, pero dependiendo de la naturaleza de la consulta, es posible que los indígenas no lo acompañen. Por el contrario, sin prisa seguirán las indicaciones del mamo realizando los trabajos espirituales necesarios para el desarrollo de la tarea para la que venían consultando, les requiera esto el resto de la tarde, días, semanas o meses.

Otro sitio sagrado de la zona es conocido como Minkoku. A pesar de que su acceso es más difícil, es un sitio que tiende a recibir un creciente interés de los turistas ya que se trata de una cascada con un gran valor estético y paisajístico. En el camino desde el casco urbano hacia allá, el viajero pasa primero por una amplia planicie rodeada de montañas que muestran una particularmente impactante impresión de la belleza de la Sierra. Este punto está proyectado por la comunidad a ser la ubicación de un futuro pueblo indígena cuyo nombre no se ha elegido aún, cuando se adquieran los predios como ampliación de los resguardos. Cerca se ubica una finca llamada Tocaroma en un punto que los Iku llaman Makuku o sitio de las serpientes bravas. Allí se proyecta otro pueblo indígena. Así se ve como los indígenas planean la consolidación de su presencia en la zona como respuesta a la creciente presión a través de la colonización, la gentrificación y la turistificación.

Se trata de un cambio en la estrategia utilizada por los indígenas en la recuperación territorial. Consideran que comprar predios individuales fue un error del que ahora han aprendido. Ahora, en cambio tratan de consolidar comunidades donde se puedan ubicar entre 30 y 50 familias. Esto teniendo en cuenta que los habitantes para estas nuevas comunidades vienen principalmente de la parte alta de la Sierra, donde tienen poco contacto con los bunachi, por lo que desconocen los peligros que acarrea ese contacto. Un núcleo comunitario mayor funcionaría como factor protector ante peligros como la

pérdida de la cultura por el contacto con los campesinos, el influjo de las iglesias evangélicas o de los grupos armados.

Siguiendo el camino de ingreso al sitio sagrado, se pasa por puntos elevados desde los que se ven otros cerros que también son hitos del paisaje sagrado de la Sierra. Allí está Tenegungurua, el padre de los felinos donde se cuenta que hay un gran hueco al que muchos han entrado a explorar, pero del que nadie ha podido encontrar un fondo, y del que vienen estos animales. También está Pau Señora, padre de los mestizos, no solo de los no indígenas sino también de los indígenas mestizos, por lo que estos hacen pagamento allí.

Desde este punto elevado, se continúa el camino por el filo y luego se comienza a descender, dejando atrás la panorámica de todos estos sitios, hasta que el viajero ve una serie continuada de enormes cascadas: he ahí el sitio sagrado. El agua fluye a través de ellas hasta llegar al pozo de Minkoku más abajo. El significado de Minkoku se relaciona con los conocimientos astronómicos propios de la cosmología indígena. Es el punto donde el mundo se conecta con el “agujero negro” alrededor del cual gravitan todos los astros. Por esta razón, a este punto vienen los interesados en aprender de tales cuerpos celestes, como lo son los aprendices de los mamos. Pero su cercanía con Pueblo Bello y sus valores estéticos la convierten también en un punto ampliamente frecuentado por los turistas, al punto que los hoteles del municipio ofrecen dentro de sus paquetes recorridos a la cascada “Tranquilidad” que es como le conocen los mestizos al sitio. Como consecuencia de ello, en el sitio se observan basuras aquí y allá, que evidencian la afectación que ya se está dando sobre la integridad del sitio.

Los interlocutores indígenas que nos hablan del sitio reconocen esta afectación, pero no consideran viable un cierre total de este al turismo, debido a que el sitio ya está dentro del mapa de los atractivos turísticos del municipio. Los foráneos tienen conocimiento del mismo y los turistas, que se enteran de su existencia por el voz-a-voz con quienes ya lo han conocido, plantean el interés por ingresar. De este modo, consideran que se debe realizar una negociación y concertación con los actores de las empresas turísticas. Este

debería llevar allí un turismo indígena en los términos que ya se ha expuesto atrás, incluso se debería restringir el sitio exclusivamente para el turismo científico.

Minkoku responde, cuentan también los interlocutores, a un conocimiento astronómico que fue dado al pueblo Iku, pero que no es exclusivo de este pueblo. Fue recibido también por los koguis, pero incluso también por otros pueblos como “los japoneses” o “los alemanes”, solo que estos otros pueblos lo han olvidado para dedicarse al desarrollo que quiere modificarlo todo.

Fotografía 10 – Planicie en la entrada al sitio sagrado Minkoku
Fuente: Andrés Restrepo 8 de junio de 2022.



Fotografía 11 – Sitio sagrado Minkoku
Fuente: Andrés Restrepo 8 de junio de 2022.



Otro de los sitios de lo que los indígenas llaman la zona de ampliación donde se ha venido ubicando población indígena con miras a la ampliación de los respectivos resguardos es el sector conocido como El Cairo. Este se encuentra cerca a la vía que comunica a Valledupar con Pueblo Bello, pero antes de llegar al casco urbano del segundo municipio. Por lo tanto, resulta particularmente accesible y susceptible al influjo de estos núcleos urbanos, especialmente de las dinámicas urbanas de Valledupar.

Para llegar a este sitio, el viajero se desvía de la vía Valledupar-Pueblo Bello por una vía destapada. Por un paisaje que va alternando potreros con zonas de bosque muy denso. Esta zona hace 30 años habría correspondido totalmente a fincas de bunachis y se han venido comprando sus predios proyectándolos para la ampliación del resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada. De este modo, según relatan los interlocutores indígenas, la alternancia en el paisaje correspondería a que la zona se encuentra en un proceso de

recuperación, tanto ecológica como cultural. En este sentido, el objetivo sería que esta se adecuara a la distribución en el uso del suelo que dictamina la norma Ikꞥ, la cual sería 70% conservación o restauración ecológica y 30% explotación.

Internándose por un sendero a través de una zona de bosque denso y atravesando un estrecho puente, el viajero llega a una pequeña cascada. Puede sentarse en las rocas a escuchar y observar la caída del agua. Se trata de un sitio sagrado que sirvió como marcador de la importancia cultural de la zona a partir del cual la comunidad tomó la decisión de que la política de recuperación territorial se dirigiera a este sector. Así, en un primer momento se optó por adquirir los predios en los que se ubica en sitio sagrado para luego adquirir las fincas de los alrededores.

Fotografías 12 y 13: Acceso al sitio sagrado de El Cairo

Fuente: Andrés Restrepo 6 de junio de 2022



Fotografías 14 y 15: Población indígena asentada en el sector El Cairo

Fuente: Andrés Restrepo 6 de junio de 2022



En los alrededores viven familias indígenas que han ido llegando de zonas más altas. Varias de estas cuentan que llegaron hace un año desde Nabusimake. Sus casas están construidas en algunos casos de ladrillo y cemento, en otros casos de fibras vegetales o

tierra (bahareque o tierra prensada). Suelen mantener, sin embargo, el esquema tradicional de estar conformada por tres plantas alineadas una tras otra que corresponden una a la cocina, otra al dormitorio y otra a un depósito. También en la zona se ha organizado una escuela para estas familias. Esta se ha construido siguiendo el patrón indígena, en este caso conformada por cuatro plantas: dos aulas, una cocina escolar y una bodega. Salvo la bodega, todas las construcciones son de base circular, con muros en madera y techo de fibra vegetal.

Fotografía 16: Sitio sagrado cascada Mamo Norberto
Fuente: Andrés Restrepo 6 de junio de 2022



Fotografía 17: Población indígena asentada en el sector
Fuente: Andrés Restrepo 6 de junio de 2022



En la zona, se observa una producción apícola perteneciente a los indígenas que estos consideran que podría formar parte de un circuito turístico a futuro. Se trata de una iniciativa de un grupo de diez mujeres indígenas de Pueblo Bello que la vieron como una alternativa de negocio compatible con la conservación del medio ambiente. Llevan aproximadamente un año con esta y ellas resaltan que ha sido un proceso de aprendizaje ya que, aunque el indígena tiene un conocimiento ecológico respecto a las abejas, tradicionalmente no ha practicado la apicultura. Aunque en sus inicios no se planteó como parte de una iniciativa turística, el interés que han manifestado los visitantes por la experiencia de conocer este proceso ha llevado a que estas mujeres consideren también su uso turístico.

En cercanías a éste, pero sobre la margen contraria de la vía Valledupar-Pueblo Bello se ubica otro sitio sagrado. Éste, según los interlocutores indígenas sería uno de particular importancia ya que es reconocido incluso por los mamos de la parte alta de la Sierra. Se

denomina quebrada Mamo Norberto. Para ingresar hay que pasar por una casa de tipo occidental, en la que reside una familia indígena entre la que se encuentra un mamo anciano. El viajero pasa caminando por ella y sale a un río de gran belleza paisajística donde, sin embargo, se observan grandes cantidades de basura, evidencia de la intensa actividad turística que presenta. Como cascada de fácil acceso desde Valledupar, es objeto constante de “paseos de olla” y actividades similares por los bunachi, especialmente pobladores urbanos de la capital del departamento.

Por último, se debe señalar que el mismo casco urbano se traslapa con la geografía sagrada IkꞮ. En los barrios periféricos de Pueblo Bello donde se confunden lo rural y lo urbano, abundan lo que denominan “casa-campo” y fincas. Una de estas fincas se llama La Elenita y funciona como un hostel, al mismo tiempo que es la única Reserva Natural de la Sociedad Civil declarada en la zona. A lo largo del flujo de agua que la atraviesa se encuentran varios sitios sagrados para los IkꞮ.

Al acercarse al hostel, el viajero podrá ver predios que no hace mucho correspondían a potreros siendo divididos en lotes en los que se construyen viviendas grandes. Estas que siguen un patrón urbano diferente al que solía verse en el municipio, por lo que parecen estar hechas para habitantes de la capital del departamento. Al lado de estas van apareciendo los hostales como el “Hostal Claro de Luna Gastro Bar” y finalmente La Elenita. Puede observar entonces cómo la gentrificación y la turistificación llegan de la mano. Aun así, en contraste el último sitio conserva una arquitectura más tradicional para el municipio que parece estar allí desde antes de que se adecuara el sitio como hostel, aunque ya decorada con un mural más reciente. Además, se cuentan allí quioscos y una piscina que responden más bien a las necesidades de los turistas que ha ido llegando más recientemente.

Fotografía 18: Vivienda que ilustra la gentrificación en las periferias de la Pueblo Bello
Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022

Fotografía 19: Hostal La Helenita
Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022



Pasando las construcciones, el viajero se interna por una zona de bosque correspondiente a la reserva. Pronto verá el río a través de cuyo cauce se ubican diferentes los sitios sagrados. Allí acceden tanto los visitantes para acceder a los atractivos naturales del municipio, como los indígenas, especialmente mamos que se dirigen a hacer pago.

El sitio será para el viajero una piscina natural de gran valor estético y recreativo, muy atractiva para bañarse. El indígena en cambio distinguirá en el agua y las rocas los elementos agua y tierra, asociados con una mujer. Observará que el agua corre por entre dos grandes rocas que se alargan, de modo que podrá asociar las rocas alargadas con las piernas de una mujer, y al observar que el agua corre entre ellas entenderá que esa mujer está dando a luz. Al lado, distinguirá un árbol particularmente antiguo el cual identificará como el dueño del sitio. El propietario del predio cuenta que en alguna ocasión un mamo que visitó el sitio le decía “el propietario no eres tú, el propietario es el árbol”. Así, el sitio conocido como Pozo Azul o Piedras Azules por los Bunachis es en el paisaje sagrado iku Ati Niguja, el sitio del nacimiento. El sitio es de muy fácil acceso y tiene una alta afluencia de visitantes según se evidencia en los abundantes desechos sólidos que se observaban en el mismo.

Ati Niguja como todo hito del paisaje sagrado indígena, no está aislado, sino que se entreteje con otros sitios con los que es interdependiente. En este caso, se trata de otros sitios particularmente cercanos tanto en términos espaciales como simbólicos. El viajero Bunachi, turista o local, accede a este sitio atraído por las posibilidades generalmente recreativas que le ofrece, de modo que este, para él, no tiene una conexión necesaria con los otros. Así, puede que se dirija directamente a este punto sin visitar los otros, o que visite varios sin que resulte relevante el orden. En cambio, lo más probable es que el

indígena no accedería directamente a este sitio, sino que visitaría los distintos sitios ubicados a lo largo del río en un orden determinado, ya que el orden de estos no es contingente, ni se valoran de acuerdo a atributos estéticos o recreativos inconexos, sino que se tejen según una lógica simbólica y una praxis corpóreo-espacial determinada. Así, el indígena va recorriendo los sitios sagrados aguas arriba, cada uno como un paso necesario después del anterior.

Se llama Pozo Crispín y en la lengua arhuaca se llama Sey Guriva. Ese lugar es de hacer ritual (...) como para despojar toda la parte negativa, como el miedo, al vicio, al resentimiento, rencor, todo lo que uno necesita alejar. Todo lo negativo. La parte de mortuoria, y para las personas que no son capaz de hacer esa sanación lo que hace que el mismo pozo se encarga de capturarlo, de recibir y por eso es que en ese pozo se ha ahogado más de una persona (Entrevista, comunidad indígena, 10 de junio de 2022).

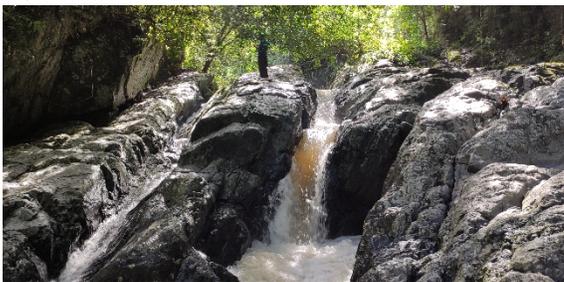
Este nacimiento no es solo físico. Para los Iku se trata sobre todo de un sitio de reflexión, cuando se necesita nacer a un nuevo proyecto, una nueva iniciativa, adquirir la claridad para emprender algo. Es el sitio para dar a luz aquello a lo que se necesite nacer.

Bueno, ese lugar es su señalización, su imagen es la estructura de un lugar donde da luz una madre. Pero también, en la investigación que tuve con los mamos, nos decían que era también el nacimiento de una idea, la creación para crear una idea, para meditar, recibir, para dar, recibir un mensaje para algún proyecto, una idea que usted requiera. Ahí se haga la idea. Entonces es el nacimiento de la vida, de la creación de un pensamiento, de un /amewe/, todo lo positivo, todo lo de la parte de la claridad de la luz. (...) Su imagen es de una mujer dando luz. Pero más allá de eso es para hacer, crecer, llegar ideas de un pensamiento, a una mujer. También para llegar un proyecto. Usted va allá y medita y llega luz, claridad. Un lugar para pedir una idea, un pensamiento. Para dar amor, para que te ayude como a dar una señalización de idea. (...) Y está conectado con un árbol grande que está al otro lado. Ese lugar es para pedir. El lugar para meditar, para recibir (Entrevista, comunidad indígena, 10 de junio de 2022).

Otro de los sitios sagrados ubicado en este curso de agua corresponde a una piscina natural resulta también atractiva a los turistas. Para llegar allí el viajero sigue el cauce aguas arribas a través del bosque de la reserva hasta llegar a una pequeña caída de agua, donde sentirá los sonidos de la misma en un punto escondido por el bosque. El sitio es denominado Cascada Pérdida. Los indígenas perciben en el correr del agua en este sitio, específicamente los sonidos rítmicos que hace al caer siguiendo un patrón, un sitio relacionado con la música, específicamente con la música ancestral utilizada en las ceremonias tradicionales.

El predio donde se ubican estos sitios ha pasado por procesos relacionados con la colonización, la conservación y ahora la turistificación, como corrientes que pasan sobre el paisaje sagrado. El primer propietario habría sido un colono proveniente de Antioquia. Este no taló el área de bosque y más recientemente, quizás previendo el potencial turístico de la zona y en diálogo con las nuevas generaciones optó por declararlo reserva natural de la sociedad civil. Sin embargo, está por definir si se extraen áreas a la zona de conservación, debido a que hay varios herederos, lo que implica la fragmentación del predio y transformación de los usos del suelo según la preferencia de cada uno de ellos.

Fotografía 20: Sitio Sagrado Ati Niguja en La Helenita
Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022



Fotografía 21: Sitio Sagrado Padre de la música ancestral en La Helenita
Fuente: Andrés Restrepo 10 de junio de 2022



El actual propietario, a pesar de ser el principal defensor de la vocación de conservación, también proyecta una agresiva turistificación del mismo. Planea seguir conservando, al parecer no tanto motivado por la integridad ecológica, sino porque ello es lo que gusta a los visitantes. Pero también ha pensado en poner un cable entre los dos cerros que se

encuentran en el interior de la reserva para que los turistas se puedan lanzar de un lado a otro, aunque es consciente de la afectación ecológica que esto implicaría y ello lo hace dudar. Manifiesta también que le gustaría que todos los guías fueran *watis* y *tetis*, con lo que se refiere a indígenas usando necesariamente su indumentaria tradicional, ya que esto le permitiría involucrar a la comunidad y los clientes se irían más satisfechos. Hace también sugerencias de ordenamiento territorial que favorecerían su negocio, como que se permita ubicar hoteles solo en los barrios idóneos “para que el producto se cualifique”, lo que le permitiría subir los precios, el mismo calcula, de 65.000 COP a 65 USD, o que el Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca, sitio del que hablaremos más adelante, deje de ser un alojamiento para convertirse en un parque temático.

Desde la cabecera del casco urbano, existe también un sitio referido por los indígenas como *kadukwu*, como un espacio desde la tradición de discusión y concertación. Lo relevante es que este es considerado conectado a Pau Señora, el padre de los no indígenas y mestizos. En este sentido, en el borde ellos emplazan un espacio mixto entre lo indígena y lo no indígena para la mediación y transición³¹. Esta concepción indígena del lugar como origen del no indígena coincide con la realidad territorial de encontrarse en límites del resguardo indígena, donde se suelen dar las interacciones más intensas con personas provenientes de la sociedad mayoritaria. De esta forma el sitio ha ido siendo configurado como espacio de encuentro y de diálogo, pero también como filtro para tratar de controlar qué elementos del exterior entran al territorio y cómo lo hacen.

Este tema, todo esto acá adelante estamos hablando de Pau Señora ¿Qué es Pau Señora? Es la madre o el origen de los no indígenas (Entrevista, Comunidad indígena, 19 de julio de 2021).

Se agarró este espacio para dialogar, para generar confianza, para dirimir conflictos, para hacer acuerdos, para pactar. Este espacio se agarró para eso, para darle el enfoque

³¹ La caracterización del sitio descrito a continuación fue realizada en el marco de la participación del autor en el proyecto de extensión solidaria “Plataforma tecnológica: proyección colaborativa de procesos locales de paz y convivencia en los municipios de Valledupar, Manaure y La Paz”, ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia Sede La Paz entre los años 2021 y 2022.

arhuaco, el enfoque ancestral y el enfoque occidental, donde aquí se hablan los dos mundos, el mundo arhuaco y el mundo occidental o el mundo bunachi. Donde se habla la filosofía propia del mundo arhuaco. El arte de gobernar, el arte de hacer gobernanza en el territorio, en cabeza de los mamos, de los mayores, que son la máxima expresión de la cultura arhuaca. Es la persona encargada e idónea, es la gente que da línea, que da los lineamientos de cómo se debe hacer cuando se vaya a conversar o cuando se converse de los dos mundos que nos conozcan, que nos reconozcan el lenguaje, sentir el lenguaje y la expresión y este espacio donde se interconecta con la naturaleza, con el espíritu, con la vida. (...) Entonces son filtros. El primer filtro es la mente, lo que usted está procesando, lo que usted desea. Como dice el arhuaco, proyectar, tirar una piedra hacia adelante, pero que sea en beneficio a la cultura. Siempre y cuando sea al contexto arhuaco, a la filosofía arhuaca. Es decir, cuando uno quiere sembrar algo en la loma, por ejemplo, sembrar árboles, pero debe ser propia, semilla nativa, semilla que la reconozca el territorio. Sembrar plantas endémicas. Pero cuando sembramos otro tipo de árbol, el territorio no lo reconoce como árbol porque tienen que matricularse directamente. Entonces va a ser ya muy extraño en el espacio. Entonces en la filosofía de los mamos, cuando yo quiero plantar algo [necesito] que el territorio lo reconozca. Pero qué hago sembrado árbol de otro lugar porque en la ley así se pactó, en la ley de origen, se pactó en el mundo espiritual, a cada cosa le dieron una orden. Y el orden es el orden del territorio (Entrevista, comunidad indígena, 19 de julio de 2021).

Fotografía 22: Reconocimiento del sitio realizado participativamente con la comunidad indígena a través del uso de un dron

Fuente: Proyecto de extensión solidaria Plataforma tecnológica: proyección colaborativa de procesos locales de paz y convivencia en los municipios de Valledupar, Manaure y La Paz, 2021.



A través de este *Kadukwu*, el hábitat de borde hace las veces de filtro que selecciona y transforma, si se quiere domestica lo que viene del exterior, lo que los indígenas expresan como “matricular”. El exterior tiene ideas que son ajenas al hábitat indígena. El sitio presentaría la función de “matricular” lo que viene de afuera para que el hábitat indígena pueda reconocerlo. Como origen de los no indígenas, no es de extrañar que el sitio se relacione también con los turistas. Según esta lógica, también plantean que el sitio debería servir de filtro para el ingreso del turismo.

Pau Señora es una madre de conocimiento, una madre portadora de ideas, de que te puedes asesorar. Cuando una familia que está bien estructurada, la base es la mujer, es el cimiento de todo. Entonces Pau Señora es que el hombre somos portadores de semillas. Entonces para que se geste la semilla, para que se geste hay que sembrarla en el territorio.

Hay que matrimoniarla, matricularla en el territorio, porque hay va a convivir la tierra y la semilla. Entonces los mamos hacen el trabajo de dar la bienvenida a la semilla en el territorio. Entonces esta palabra que se está hablando, que el territorio lo reconozca, que el territorio más tarde no vaya a decir no, no lo reconozco. Espiritualmente hay que matricularla. Para que para el territorio la palabra no sea extraña, sino que ya el territorio lo reconozca. Las instituciones matricularlas, para que el territorio las reconozca como actor. Porque ese es el que va a actuar. Y alrededor que son los árboles, los pájaros, son espectadores, están a la expectativa de lo que se está haciendo. Son los testigos (Entrevista, comunidad indígena, 19 de julio de 2021).

Desde el casco urbano es visible otro de los sitios sagrados. Este comparte con otros el alto grado de intervención foránea y el traslape de los usos tradicionales y sagrados con otros provenientes de la sociedad mayoritaria. Ahora bien, este tiene dos particularidades. Una es ser uno de los sitios sagrados de mayor importancia para la etnia Ika, por lo que ha sido amplio objeto de conflicto. El otro es de encontrarse este hacia el interior del resguardo legalmente constituido, en la ruta que va desde la cabecera de Pueblo Bello hasta Nabusimake. Se trata del Cerro El Alguacil o Inarwa.

Ya se ha hablado de este sitio en el aparte 3.3.2. El sitio ha sido objeto de conflicto por haberse emplazado allí, a pesar de ser parte del paisaje sagrado indígena unas antenas de telecomunicaciones, además de la presencia permanente del Ejército Nacional. Desde la misma cabecera municipal se distingue tanto el cerro como las antenas en su cima. El sitio es importante para los indígenas por ser los padres de los alimentos, de forma que la irrupción foránea sobre el mismo es interpretada como la voluntad de los Bunachi de despojar los recursos valorados por los indígenas.

Fotografía 23: Vista del cerro Inarwa desde el casco urbano de Pueblo Bello
Fuente: Andrés Restrepo 20 de julio de 2021



Finalmente, la comunidad Gunkeyruwun está ubicada al occidente de Pueblo Bello siguiendo por el borde del resguardo, cerca de los límites con el municipio de Fundación. El viajero que recorra la zona podría observar en el camino diferentes comunidades indígenas de tamaño relevante. En los alrededores de Inarwa podría acceder a Simunurua, una comunidad grande que ha sido calificada como la puerta de acceso a la Sierra y donde se encuentra una biblioteca especializada en el conocimiento indígena. Marchando hacia el occidente, por el sendero que lo llevaba a Minkoku puede acceder a otra comunidad relevante llamada Zey Aty. Sin embargo, al seguir su camino al occidente resalta que se asoma imponente en el horizonte la vista de los picos nevados. Sobre todo, para el visitante foráneo, esta vista tiene un efecto particular. Le evoca las imágenes ampliamente difundidas en los medios masivos de la Sierra y con ello, significados ya preconcebidos sobre este espacio. Vendrían a él el repertorio de imaginarios por medio de los cuales la sociedad nacional ha concebido y producido el territorio de la Sierra Nevada. Finalmente,

al llegar a la comunidad, podría encontrarse al ingresar con la vista de un grupo de mayores indígenas sentados y discutiendo en círculo, más abajo, una concentración de viviendas a la usanza tradicional, con las paredes en tierra y techos en fibra vegetal, entre las cuales las mujeres indígenas vestidas a su modo tradicional trabajan activamente en confeccionar mochilones. Detrás del asentamiento se divisarían siguiéndose unos a otros los filos de los cerros, coronados por la majestuosa nevada. En esta vista como en pocas más de la zona que ha estado recorriendo, encontrará la imagen con la que podría haber concebido a priori la Sierra Nevada.

Ahora bien, a pesar de lo llamativa de la imagen que recibe al viajero, esta comunidad en un núcleo indígena en un paisaje ampliamente colonizado. Alrededor se asientan veredas campesinas donde la principal preocupación de los pobladores es hacer de la tierra productiva, atraer el desarrollo a estos territorios marginales para ser finalmente integrados a la nación. El asentamiento Gunkeyruwæn, como muchos otros de estos pueblos indígenas, es relativamente reciente. Hace unos años, la presencia indígena era lejana, y núcleos como este son la avanzada del pueblo Iku en su esfuerzo por restaurar el paisaje sagrado indígena en un entorno donde ya la matriz del hábitat era el paisaje productivo campesino. De esta forma, la narrativa de la comunidad no es la de una Sierra Nevada mística y prístina, convertida en postal que podría ser fácilmente vendida a los turistas. Muy por el contrario, es la de la lucha por el territorio.

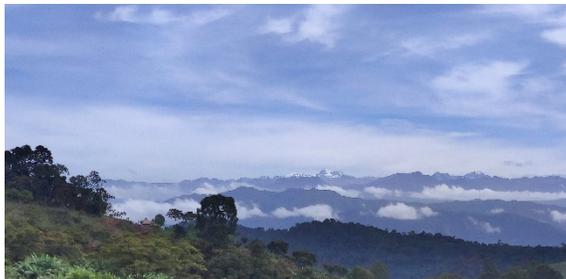
En este momento, los indígenas de Gunkeyruwæn luchan por resistir a los diversos proyectos de infraestructura que impulsan un desarrollo violento de la zona y con las herramientas legales que tienen para enfrentarlos en su particularidad de encontrarse por fuera del resguardo. El más grave es sobre el cerro Wiskunkwi, el cual es aledaño a la comunidad y representa para ellos un sitio sagrado. De forma similar a lo sucedido en Inarwa, se han ubicado allí unas torres de telefonía móvil que traen la señal telefónica al lugar. Además, al momento de la visita en campo (junio de 2022) en la zona ya se veía en desarrollo las obras de construcción una vía que atravesaría la Sierra Nevada, y que haría de su asentamiento un punto particularmente fácil de acceder desde centros urbanos de la región como Fundación. Se discutía en la comunidad sobre las estrategias de resistencia

a estos proyectos ya en ejecución, aunque muy conscientes y preocupados de los potenciales conflictos que ello significaría con sus vecinos campesinos. Estos últimos, de forma muy distinta a los indígenas, celebraban la llegada de estos proyectos como señal de que finalmente estaría llegando el anhelado desarrollo a su región.

La vista de las cumbres nevadas desde un punto relativamente bajo de la Sierra es una riqueza paisajística que, en un contexto de turistificación, se constituye indudablemente en un recurso potencial. La infraestructura vial y de telecomunicaciones están penetrando en la zona para facilitar no solo la salida de productos locales a los mercados nacionales e internacionales, sino también el acceso desde afuera a habitantes urbanos para un potencial consumo del paisaje local. Este contexto local es un espacio colonizado y ya adecuado a unos patrones occidentales de uso y valoración productiva del hábitat, un paisaje campesino que se ha superpuesto al paisaje sagrado indígena, pero donde el último aún vivo en la memoria de los Iku, va siendo restaurado por las recientes movilizaciones de este pueblo.

Fotografía 24: Vista de las cumbres nevadas

Fuente: Andrés Restrepo 11 de junio de 2022



Fotografía 26: Kankurua de la comunidad Gunkeyruwən

Fuente: Andrés Restrepo 11 de junio de 2022

Fotografía 25: Mujeres iku tejiendo en la comunidad Gunkeyruwən

Fuente: Andrés Restrepo 11 de junio de 2022



Fotografía 27: Obras de construcción de la vía en la zona

Fuente: Andrés Restrepo 11 de junio de 2022



Pero esta tensión, paradójicamente, crea un caldo de cultivo particularmente favorable a la turistificación. Ante el grado de homogeneidad y de diferencia que simultáneamente necesita el turismo, el desarrollo facilita la penetración en el territorio, el emplazamiento de comodidades, la homogeneización del hábitat para instrumentalizarlo a los intereses del mercado, mientras que los indígenas aportarían un elemento de diferencia, de exotismo necesario para la consolidación de un atractivo turístico. En este sentido, las preocupaciones de los indígenas respecto a los efectos de estos proyectos resultan muy acertadas. Hablan de la presión sobre su comunidad que significaría ser fácilmente accesibles desde los centros urbanos a través de estos proyectos viales y del riesgo de desarraigo para sus jóvenes al estar expuestos a las telecomunicaciones. Sus pugnas de apropiación a través de la “recuperación territorial” con la que buscan restaurar la integridad del paisaje sagrado indígena en el territorio podría tener que entenderse en un tiempo no muy largo con la instrumentalización del hábitat indígena por el Estado y los mercados a través de la turistificación.

La dinámica de la turistificación ha respondido a varios móviles. Uno es un proceso que podríamos denominar espontáneo, en el sentido que existían visitantes que se acercaron a la Sierra sin que necesariamente hubiera una oferta o proyección turística en la zona, como es el caso de los alpinistas que atravesaban el territorio Iku con el interés de llegar a las cúspides nevadas. Otra es planeada y tiene que ver con la proyección que hacen sobre el territorio actores estatales y del mercado, planeándolo y produciendo el territorio como destino turístico. También se podría mencionar un muy ambivalente proceso de turistificación propia que hacen las comunidades indígenas, atrayendo visitantes a su territorio con diferentes motivaciones, muchas veces económicas. También es una turistificación desde adentro la indirecta que hacen los indígenas cuando, aunque su

objetivo no sea necesariamente atraer visitantes, exotizan y enfatizan sus diferencias para resaltar su esencia indígena ante el Estado. Hemos mencionado varias veces que todas estas producen el hábitat. El último sitio que revisaremos en un ejemplo concreto de cómo se ha producido un hábitat para el turismo a partir de los dos últimos procesos. Se trata de un hospedaje que se realizó en la cabecera de Pueblo Bello bajo la idea de presentarse como una réplica de Nabusimake. Se trata del sitio hoy conocido como *Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca*.

EL sitio surgió como una iniciativa conjunta entre el Estado en cabeza del Ministerio de Cultura, la Gobernación del Cesar y la Alcaldía de Pueblo Bello. La idea sobre la que confluyeron, como lo evidencia su nombre, era la de crear un espacio que visibilizara la cultura Ika. Sin embargo, se presentaron diferencias entre los actores debido a que tenían concepciones e intenciones diferentes de cómo realizar esto, concretamente porque los actores estatales lo visibilizaban como un espacio y una representación de lo indígena para el turismo, mientras que los indígenas relatan que veían el corazón del proyecto como una plataforma para visibilizar su representación de lo indígena. Cuentan también que, al ser aportados los recursos económicos por la Alcaldía “el que pone la plata pone las condiciones” y los indígenas fueron progresivamente excluidos del mismo.

Es importante señalar acá que mientras el hábitat se va ocupando de las “casa campo” y espacios de recreo dirigidos a modalidades de turismo que enfatizan el ruido y la fiesta, *el Centro para la Interpretación de la Cultura Arhuaca* correspondió a la visualización de potencial del lugar, no solo en términos de concebirse como de vocación turística, sino también dirigido a formas particulares de turismo, “esa fue una visión que se tuvo en ese entonces de que el turismo iba a apuntar hacia esta parte, y afortunadamente esa visión fue buena, se logró tomar el sitio en comodato en ese entonces” (Entrevista, sector turismo, 6 de abril de 2022). Se proyectó en ese entonces que la zona tenía potencial para formas de turismo centradas en lo étnico y cultural. Esto marcó un paso en una dirección distinta a la que ha venido tomando el municipio, centrada ésta en lo ecológico y étnico. Así, el sitio se visualizó desde 2009 y se entregó en 2012 aunque por dificultades administrativas no pudo comenzar a operar hasta 2016.

Los actores estatales visualizaron el proyecto entonces como una vitrina desde dónde mostrar a los turistas la cultura indígena, pero también como un enclave, como una escala en el trayecto que llevaría a los turistas a penetrar en el territorio indígena. Así, se concibió un hospedaje de cabañas que siguen la tendencia actual de acomodamientos de turismo alternativos, las cuales imitan la arquitectura indígena.

Se trató que esto fuera una réplica de Nabusimake, una réplica del pueblo indígena (...) y los techos eran todos iguales a como ellos viven allá. De hecho, en Nabusimake la arquitectura de las casas es más o menos así. Una arquitectura española, de bases de piedra, paredes de barro, los techos en paja, puertas de madera. Entonces se trató de tener ese concepto, con ciertas comodidades como la luz y el agua (Entrevista, sector turismo, 6 de abril de 2022).

Para el turista, estos serían un primer acercamiento al hábitat indígena donde aún conservarían las comodidades urbanas propias de la infraestructura turística.

¿Cuál era el objetivo de este proyecto? Que las personas pudiesen conocer la cultura arhuaca o las culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta, pero para poder llegar allá había que darles una pequeña introducción a esas personas o una pequeña preparación. Esa preparación era tanto física como mental, como disciplinaria. Entonces diseñaron este sitio para eso. Acá iba a llegar las personas, había una dieta especial porque tú sabes que de pronto si tú estás en tu hábitat, en la ciudad estás comiendo hamburguesa, perro caliente, cuanta vaina y vas es para la Sierra, allá no vas a ver un perro caliente. Entonces la idea es que tú te adecuaras al menos tres días, que balancearas tu cuerpo para poder tirar para la Sierra (Entrevista, sector turismo, 6 de abril de 2022).

Veíamos que los indígenas han pensado la posibilidad de realizar réplicas del Nabusimake como estrategia de frenar el avance de los turistas al ubicar sitios que satisfagan su curiosidad por el hábitat indígena en zonas intermedias. Esto tiene antecedentes en otras estrategias que se han observado históricamente, por ejemplo, la que utilizaron los Koguis de Mamarongo al realizar un réplica del asentamiento que distrajera a los colonos que ingresaran al territorio (Reichel-Dolmatoff, 1977). El objetivo del Estado aquí era el

contrario, ubicar un sitio intermedio que, como estación o enclave, facilitara la entrada del turismo en el territorio.

Resulta pertinente mencionar las divergencias que se presentan entre la comunidad indígena y la sociedad mayoritaria respecto a la cuestión de hacer intervenciones sobre la vía de acceso a Nabusimake. Los interlocutores no indígenas manifestaban de continuo su consternación y cierta molestia con la comunidad indígena por no permitir la realización de obras que la arreglen para facilitar su transitabilidad, mientras que los interlocutores indígenas con lo que se habló decían que la idea era, precisamente, que no fuera fácil de transitar para limitar el acceso a este asentamiento. Esto responde precisamente a la diferencia que hace Margarita Serje (2012) entre conectar y penetrar. La conexión se puede dar por diferentes medios que facilitan el tránsito de los habitantes entre los asentamientos y hacia el exterior, mientras que la penetración se piensa de los centros a las periferias y tiende a favorecer el ingreso y salida desde estos centros muchas veces en detrimento de la movilidad entre la misma zona. La autora pone como ejemplo el hecho de que muchas veces sea más fácil logísticamente los tránsitos desde diferentes comunidades indígenas de Amazonas hacia Bogotá por avión que entre ellas mismas. En este sentido, los indígenas Iku tienen vías de conexión entre sus comunidades por diferentes medios (a pie, en semoviente o automóvil) mientras que el arreglo de la vía a Nabusimake corresponde más bien a la penetración en el territorio. De la misma forma, la forma en la que se planteaba este proyecto perseguía hacer de estación en el proceso de penetración turística del hábitat indígena.

Los Iku aquí, sin embargo, han utilizado otra estrategia que también tiene antecedentes en las medidas históricamente adaptadas en la Sierra. Vimos en el aparte 3.2 que los Koguis de Mamarongo ubicaron una familia en el camino de acceso para controlar quién estaba autorizado y quien no para ingresar al interior de su territorio. Hoy los Iku también han ubicado el ya descrito portón a la salida de Pueblo Bello para controlar el acceso a su territorio. Así, con el cierre del mismo, el *Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca* no cumple la función de penetración turística al territorio con la que fue concebido. Se emplaza en todo caso hoy en Pueblo Bello, como un atractivo que imita el hábitat indígena, una especie de vitrina que permite hacer de telón de fondo de actividades que exhiben, pero

no deja de ser una versión simulada, reducida, de cierta forma caricaturizada, en fin, una versión turistificada del hábitat Iku.

Figura 12: Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca

Fuente: elaboración propia



En la entrada, lo primero que el visitante encuentra es un portón rústico en madera con techo en fibra vegetal y rodeado de muros de piedra, mientras que adentro se alcanzan a entrever otras construcciones con techos de fibra vegetal. Todo el conjunto trata de dar una imagen relativamente fiel de la primera impresión que tendría el viajero al llegar al poblado Iku de Nabusimake.

Al ingresar, sin embargo, se le hace evidente se cuenta con unas comodidades turísticas de un patrón claramente más urbano que indígena. Al ingresar se puede encontrar una recepción donde hay un televisor grande, un equipo de primeros auxilios con una camilla

para los primeros auxilios, armarios de estilo occidental y unas lámparas que imitan la forma de enormes *tutusoma*, los gorros blancos que usan los hombres Ika como parte de su indumentaria tradicional. Al lado del logo de COMFACESAR y del manual de conducta que está pegado en una pared, un retablo de madera contiene escritas unas palabras en lengua Ika, *Antá-Siyaba*. Cada una de las edificaciones pertenecientes al sitio contienen estos retablos con su respectivo nombre en la lengua indígena.

Si, previo a su llegada, el visitante ha manifestado su interés en recibir la guía en el lugar realizada por auténticos indígenas de la zona, en la recepción como primer paso lo reciben un hombre y una mujer Ika vestidos en su indumentaria tradicional. El hombre saca unos hilos que amarra a la muñeca del visitante mientras murmura unos rezos, al modo de las *seguranzas* tradicionales. Luego, la mujer le explica que esta lo protegerá de lo malo que pudiera sucederle. Después de esto, ambos comienzan a recorrer con los demás visitantes el lugar, explicándoles los significados indígenas de lo que representa cada uno de los elementos que componen el lugar. Este sitio termina siendo entonces una acomodación, pero también algo así como un pequeño parque temático para explicar la cultura indígena. Resaltan, en todo caso, que el sitio como réplica de una comunidad Ika y que, por lo tanto, resulta apropiada para exponer el mundo indígena al turista.

Todas las cosas sagradas que se encuentran en la Sierra Nevada, se encuentran dentro del sitio. Nabusimake significa 'tierra donde nace el sol', es el corazón del mundo de nosotros los Arhuacos donde allí amamos y protegemos la naturaleza como si fuera nuestra propia vida, porque así nos lo dejó nuestros ancestros entonces debemos de amar y proteger la naturaleza. Anteriormente este sitio era un pagamento de nuestros ancestros que ya no están, pero la estructura del Estado juntamente con la Gobernación (...) nos ayudaron para que este sitio fuera una réplica de Nabusimake. Al entrar en Nabusimake es igual, las murallas también es igual, y no es hacia las la entrada sino al caserío donde está como en este sitio. El techo también, las casitas es así (sic), allí la entrada (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

También explica al viajero que el sitio del ingreso corresponde a los puntos de cruce, donde se giraría para entrar en una comunidad indígena. Así, la guía va utilizado este simulacro

de los espacios indígenas para introducir rápidamente a los turistas a sutilezas de la vida cotidiana de su mundo. Les explica que “*Antá Siyaba* significa donde se hace el cambio, sitio de recepción donde se toma el entrecambio (sic). (...) Nosotros en la Sierra hablamos, si hay un cruce del camino nosotros decimos ‘antá siyaba’, entonces uno dice son los cruces, esto es como unos cruces” (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Más adelante, aparece un pequeño estanque que el viajero podría percibir como simple decoración, pero la guía lo presenta como agua conectada a las lagunas sagradas de la Sierra Nevada, como la misma laguna, algo que al final se justifica por el principio que todas las aguas se conectan aquellas de la madre.

Esta laguna que está aquí es una laguna que está sumergida en la Sierra Nevada y se llama Ati Nabo. Ati, ella es la madre de las aguas del mundo. Allá dentro de nuestra cultura con nuestros guías espirituales hacemos pagamento a la madre de las aguas del mundo. ¿Por qué se le hace pagamento? ¿Qué es un pagamento? Dirías tú. Un pagamento es un tributo hacia ellos, para que en el mundo entero nunca falte el agua, y el agua para nosotros es la vida, es la sangre que nos corre por nuestras venas, entonces desde ahí nosotros comenzamos a decir bueno, si esta es la vida de nosotros, por lo menos si yo me estoy muriendo, me estoy secando entonces ya quedo sin sangre. Entonces así queda el agua. Si tú no tienes el agua entonces te vas a acabar en un segundo, en un minuto, o en una hora. Si quieres agua y no tienes de donde, te puedes morir. Y por eso ella representa la vena de nuestro cuerpo, el agua sobre todo es la vida, es única. Y Nabo es una mujer sabia que nos enseñó a diseñar la mochila, los collares. Los collares vienen de generación en generación, es nuestra cultura, yo creo que es algo como una representación de nuestros ancestros, los collares. Entonces, ahí también va plasmado nuestro pensamiento y todo eso entonces representa a la mujer. Entonces por eso todos los nombres de nosotros siempre llevan Ati porque Ati significa que eres la mujer (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Luego el viajero es llevado a una suerte de pequeño salón abierto, que le es descrito como la casa de reflexión o “Arume Urakʘ”, al lado la de cual hay una construcción diminuta en la arquitectura propiamente indígena, la cual se le presenta como la “Marʘnsama urakʘ”.

Así, este espacio sirve para describir espacios de gobierno y ceremoniosidad en el hábitat indígena.

La casa de la gobernabilidad, Kankurua, hay de hombre y hay de mujer. Y ese sí es todo encerrado en pura ucha, así se define la paja que hacemos nosotros, allá mismo en el cerro encontramos la paja que usted ve ahí, le decimos ucha. Esa es la paja que nosotros utilizamos para hacer la vivienda. Entonces en la cultura, la casa de la gobernabilidad, que solamente puede entrar el mamó cuando dé una orden, esa es encerrada de pura ucha desde abajo hasta arriba (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Una roca rodeada de otras piedras que forman una espiral en el suelo del sitio podría pasar desapercibida de no ser porque la guía hace caer en cuenta a los visitantes que esta es un punto sagrado, energético y de pagamento. Ésta es la siguiente estación en el recorrido que se le hace al turista. Esta roca es presentada como un auténtico punto energético, que conecta con el paisaje sagrado de la Sierra, de forma que este lugar aparece con un aura de autenticidad que lo eleva por encima de ser una simple réplica. Además, se conecta al sitio con la ley de origen que rige el mundo indígena.

Aquí estamos en el Atinkenu, el atinkenu es la piedra sagrada. Es como una antena. De aquí, desde Pueblo Bello hacia la Sierra Nevada hay muchas cosas sagradas puestos por nuestros guías espirituales. (...) La ley de origen de nosotros son los guías espirituales que nos enseñan cómo debemos vivir, por qué debemos respetar la madre naturaleza (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Se invita entonces también al viajero a participar de la conexión, a tocar la roca y conectarse espiritualmente con el paisaje sagrado. Al final, él es parte de la misma creación. El mundo fue creado en la Sierra Nevada, y por lo tanto el turista, se le explica, también proviene de acá. Entonces, cuando él cree que está paseando, realmente está atendiendo al llamado a regresar a su lugar de origen. Al final, todos, sin importar su origen participan de esta realidad, y el turista es invitado a dar un paso más allá del exotismo al participar de una experiencia de la que él también puede ser parte.

Aquí marca los cuatro elementos ¿Cuáles son esos cuatro elementos? Son el sol, el fuego, la luna y las estrellas. Esos cuatro elementos, así Andrés hables en otro idioma, eres inglés, eres japonés, lo que tú eres, pero en el mundo entero nosotros somos uno solo, somos creados por una sola persona. Y esto es como la creación del mundo, donde está la piedra sagrada, nosotros somos uno solo, nosotros vivimos rodeados, todos nos ven y no sabemos agradecer esos cuatro elementos, donde día tras día: el fuego para cocinar, el sol para el día. No, que hay día porque hay sol. No, el sol está porque hace una función en la tierra, para el hombre, para todos nosotros. Está el fuego para nosotros cocinar, comer, dar a nuestros hijos, a nuestros seres queridos, así tengas una estufa en tu ciudad eso es un fuego. Pues la luna es la noche. No, la noche está porque dormimos, la noche está para que nosotros descansemos. (...) Entonces aquí se le agradece a los cuatro elementos. El fuego y el sol representa al hombre, la luna y las estrellas representan a la mujer (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Las respectivas cabañas también tienen, cada una, un nombre y significado indígena. Una, por ejemplo, se llama *Tima*, que es la luna. Otra *Seinekun* que es tierra fértil; *Jawia Uraka* es la casa del mar; *Kuintro* que es mariposa; *Chundua* que es el cerro sagrado adónde van los ancestros y desde donde vigilan el adecuado acatamiento de las normas por el Ikũ, o *Bundua* que son los árboles sagrados. Precisamente, se le cuenta al viajero que el sitio tiene un bundua y se lo lleva a él. Allí, se le invita nuevamente a participar del paisaje sagrado al hablar con él.

Estamos en el bundua que (...) es el árbol sagrado. Fue activado por nuestros guías espirituales. Hace la función de proteger, cuidar el sitio. Es como otro guardián más del sitio para que en el sitio no pase nada. No te pique una culebra, no te pique un alacrán, no te vaya a picar, que la naturaleza no haga daño. Cuidan el sitio como si fuera un guardián. Ese es el guardián del sitio y el guardián protege todo esto, es celoso con todo lo que entra aquí, siempre está pendiente. Fue activado sobre todo para los hombres, para hablar de tú a tú, amigo a amigo. ¿Por qué deben hablar con él? Meditar, es el árbol sagrado. Un momento de encuentro con él (...) ahí tienes que abrazar, hablar con él y pedirle que te haga ese milagro (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

Fotografía 28: Entrada al Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca
Fuente: Andrés Restrepo 6 de abril de 2022



Fotografía 29: Cabañas del Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca
Fuente: Andrés Restrepo 6 de abril de 2022



Así, ante el carácter de simulación que se hace evidente en el sitio, los guías indígenas compensan a darle un aura de realidad a través del recorrido vivencial que lo liga con la tradición ikꞌ, con lo que el visitante logra conectarse con elementos del paisaje sagrado indígena. A través de un espacio como la casa de reflexión se ilustra y, hasta cierto punto, se logra alguna vivencia de la vida espiritual y colectiva de los indígenas. El turista además puede encontrar un poco de la autenticidad que busca.

De esta manera, al ingresar el visitante puede sentirse conectado de forma experiencial con el mundo indígena, sentir que estuvo en la Sierra y tuvo un contacto con el hábitat indígena así no se haya desplazado más al interior del territorio. El sitio cumple simultáneamente la tarea en dirección a la turistificación de dar una sensación de contacto con el mundo indígena a partir de unos rasgos simples, fácilmente mercantilizables y que reducen la riqueza del paisaje sagrado. Pero, paradójicamente se inscribe también en línea con las estrategias de resistencia de los indígenas al establecer una réplica del asentamiento nativo que persuade a muchos visitantes de no internarse más allá en el territorio.

Los grupos de turistas aprovechan allí la ocasión para hacer preguntas. Algunas pueden tener que ver con la cultura o la espiritualidad propia, aunque muchas abordan asuntos

menos profundos como si los indígenas usan su indumentaria tradicional todo el tiempo o si los hombres indígenas son infieles. A su vez, los indígenas exageran el esencialismo al describirse a sí mismos, quizás por su propia idealización de su vida cultural, o quizás por el afán de presentarse como auténticos ante los turistas. En todo caso, se ubican más hacia adentro de borde y crean la imagen exótica de sí mismos que los turistas esperan encontrar.

Fotografía 30 y 31: Recorrido turístico al Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca realizado por indígenas Ikũ

Fuente: Andrés Restrepo 6 de abril de 2022



Este sitio constituye una vitrina que sirve como elemento didáctico para acercar a los visitantes a un poco del paisaje sagrado indígena, del hábitat ikũ de la Sierra Nevada. Su arquitectura, sin embargo, es la de unas cabañas con decorados en la fachada de inspiración indígena. Es un alojamiento que, por dentro tiene prácticamente los mismos elementos que un turista podría encontrar en distintos destinos naturales o rurales diferentes a este, con elementos en la fachada que cumplen la función de ambientar con lo local. Lo “arhuaco” acá se vuelve un elemento de decoración, una marca que facilita darle un sello distintivo al lugar a la vez que va siendo homogeneizado para cumplir con los mismos estándares de cualquier otro destino turístico. La cultura indígena de la Sierra es presentada a través de este sitio como si se tratara de una vitrina. Los guías indígenas aportan elementos de su acervo cultural al sitio, pero éste enmarca la composición global en una experiencia de parque temático o centro comercial. En todo caso, este sitio de fácil

acceso desde los grandes centros urbanos de la región y dotado de las comodidades que un turista demanda, permite presentar lo indígena al visitante de una forma rápida y ligera, en un recorrido corto que no tiene necesidad de largos desplazamientos ni esperas. Podríamos usar los términos de Bauman (2004) y decir que se trata de un acercamiento líquido a la cultura indígena de la Sierra.

El Centro de Interpretación de la Cultura Arhuaca muestra cómo los elementos indígenas del hábitat de Pueblo Bello son asimilados a un producto, simplificados y reducidos para incorporarlos a un paquete. En el hábitat, se toma de lo indígena los elementos pintorescos, los más distintivos, los más representativos, para ponerlos como decorados en la fachada del espacio abstracto, ofrecer una vista del hábitat indígena de la Sierra sin tener que comprometerse con las complejidades del paisaje sagrado.

En últimas se trata de una reducción en múltiples niveles. Utiliza unas cuantas referencias fácilmente identificables de la cultura indígena como los gorros o *tutusoma* y los techos en fibra vegetal para dar la impresión visual del mundo indígena sin tener que lidiar con las complejidades de un acercamiento profundo al mundo indígena. Sin embargo, los guías indígenas utilizan esto creativamente para, a través de este espacio filtrar un poco de su discurso y mundo propio.

El último hito que se presenta en el recorrido toma, de repente un tinte más político. Se trata del campanario, donde la guía habla de las luchas indígenas por el territorio y los abusos cometidos por la misión capuchina. Así, este espacio turistificado, domesticado, es utilizado creativamente por los indígenas para exponer sus propias luchas por el territorio y dar visibilidad a un paisaje sagrado que es amenazado por la homogeneización del desarrollo.

Entonces el campanario. Te estoy hablando de 150 a 200 años, cuando apenas los arhuacos empezaban a producir, como decir a ver, había poquitos arhuacos y ellos no sabían ni leer ni escribir, ni hablar el español, solamente lengua iku, y ellos necesitaban un profesor, y entonces fueron hasta Bogotá y caminaron, en ese tiempo caminar hasta Bogotá, duraron un mes para llegar hasta allá, hablar con el presidente, y le dijeron al

gobierno que les enviaran unos profesores para ellos aprender. Y el gobierno dijo que sí, y el gobierno en vez de mandarles unos profesores les mandaron fueron unos evangelizadores. Católicos, capuchinos, esos españoles que querían era el dinero, la plata, todo eso. Y subieron los capuchinos hacia Nabusimake, lo primero que hicieron al llegar allá fue la campana pusieron, la iglesia, hicieron la iglesia e hicieron un orfanato. Todos los niños tenían que ser recogidos y llevados hacia el orfanato. Nosotros los padres no podíamos acercarnos, acercarse a los niños para hablar con ellos porque eran castigados. Y lo mismo los niños no podían hablar su idioma, pero lo único que había era que hablábamos el idioma iku, ¿Cómo íbamos a hablar el español? pues apenas íbamos a empezar a aprender. En eso mataron hasta un mamo, a los tetis les mochaban el pelo, tenían que estar como ellos, los vestían como ellos y si no obedecían los amarraban en un palo a pleno sol todo el día, no le daban comida ni agua, eso era como una esclavitud más bien, era uno ser un esclavo de ellos. Ellos lo que querían era destruir a los arhuacos y hacerlos hacia ellos para ellos apoderarse de Nabusimake. A eso le pusieron ellos San Sebastián del Rábago. Entonces decían San Sebastián, San Sebastián. Y entonces cuando ya formaron ellos mismos el cabildo, el gobernador, ya fue cuando le cambiaron el nombre y le pusieron tierra donde nace el sol. Entonces ellos, otra vez fueron hacia el gobierno, después de luchar tantos años, tanto tiempo, fueron otra vez al gobierno y le dijeron que les dejara sacara a los capuchinos pero ya habían sufrido, ya habían hecho lo que iban a hacer, en eso murió hasta un mamo, eso fue algo tremendo, y allá el campanario, la iglesia, el orfanato está plasmado como si hubiera sido ahorita, lo cuidan, pero eso no se abre, está solamente como una memoria para meditar y pensar que nosotros no queremos volver a vivir lo que vivieron nuestros ancestros. Entonces este es el campanario (Entrevista-recorrido, guía indígena, 6 de abril de 2022).

3.4 Balance final: el hábitat indígena entre la heterogeneidad y la homogeneización

La mirada a las formas de habitar de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada como mundo indígena y paisaje sagrado evidenció la heterogeneidad de un hábitat en el que se cruzan múltiples prácticas y significados, donde naturaleza y cultura se entrecruzan constantemente como en un tejido, formando un entramado en el que se hacen indiferenciables. El hábitat indígena de la Sierra Nevada entonces se teje como un espacio

vivo y cargado de sentido. Los procesos de despojo que estos pueblos han vivido históricamente no solo han arrebatado la tierra en tanto propiedad, sino que han tendido a desposeerlos de esta heterogeneidad en el habitar, a través una homogeneización que hace del hábitat algo fácilmente mercantilizable. Ante esto, el turismo promete hoy abrir nuevos espacios para que valores naturales y culturales que la mercantilización eliminaba puedan sobrevivir. Sin embargo, vemos que la turistificación adopta elementos superficiales de ese hábitat indígena para mantener una apariencia de diversidad mientras que, de fondo, lo homogeneiza para instrumentalizarlo al mercado.

En este sentido, la configuración histórica del hábitat de borde evidencia que las intervenciones realizadas desde el exterior han tendido a la reducción de la heterogeneidad del paisaje indígena y de la autonomía a de los pueblos sobre sus territorios, con lo que se produjeron espacios abstractos. Estas características muestran continuidad en los actuales procesos de turistificación, dejando el campo preparado a la entrada e implementación a gran escala del turismo a la región.

A su vez, el turismo comparte con ellos la característica de servir también como una herramienta para la integración de territorios que se han quedado en el margen de los procesos de acumulación capitalista (Cordero Ulate, 2006). Los turismo alternativos, muchos de los cuales ha sido propuestos como opción viable para esta región, también pueden ser vistos precisamente bajo esta lógica de dominación e integración, como una avanzada en zonas con escasa infraestructura que las vaya insertado en el mercado mientras crea las condiciones para que estos puedan, más adelante, ser ofertado en mercados más exigentes.

Además, atendiendo al cambio en el discurso oficial de administración de la diferencia en el que ya no se busca eliminarla para integrar al otro, sino que se la ve como un valor en sí mismo, la turistificación del hábitat permite satisfacer este requerimiento de dar un espacio a la diversidad sin dejar de hacerla funcional a las demandas del mercado. La turistificación se incuba en el borde porque esta le da los elementos de homogeneidad y diferencia simultaneas que necesita. Esto, sin embargo, pone unas constricciones

exógenas a la autonomía indígena que son potencialmente riesgosas para las comunidades.

Por su parte los indígenas que habitan el borde, se mueven permanentemente entre la diferencia y la asimilación, entre lo propio y lo ajeno. El límite espacial se vuelve también límite social y cultural, de modo que habitar el borde es vivir atravesados constantemente por estas tensiones. Los indígenas en esta zona, habitan en una oscilan constantemente adentro y afuera del borde. Están atravesados por una producción de hábitats y sujetos constituida por esa diferencia. En últimas, habitan el borde, pero el borde los habita también a ellos.

Los indígenas hoy entienden el turismo a través de los distintos referentes que tienen en su propio marco cultural e histórico, entre los que aparecen por un lado una sanciones a establecer con los visitantes relaciones de hospitalidad, es decir basadas en la reciprocidad generalizada, y por el otro precauciones basadas en la experiencia histórica acumulada donde el foráneo es visto como un sujeto peligroso que busca sacar provecho de la hospitalidad *ikū* para explotar al indígena y, en últimas, despojarlo de su territorio y cultura.

Finalmente, al recorrer la zona de Pueblo Bello se observa que, a pesar de la intensa colonización realizada sobre el borde del hábitat indígena, el paisaje sagrado aparece entre los intersticios de esta, visible para los ojos que sepan ver. La turistificación encuentra en esas supervivencias del paisaje sagrado, la alteridad y, con ello, un potencial para su desarrollo. Amenaza con asimilar y mercantilizar el paisaje sagrado, pero los indígenas también juegan con esta turistificación para utilizarla a su favor y reivindicar, a través suyo, sus propias formas de habitar.

4. Conclusiones

La revisión del turismo como forma de habitar realizada en el capítulo 1 partió de la analogía y diferenciación entre el turista y el visitante, con lo que evidenció un contraste fundamental en el carácter que adquiere la hospitalidad para la forma en la que el uno y el otro habitan durante el viaje. Distinguimos entonces al turista del migrante porque la estadía del primero es intencionalmente transitoria y ocasional, mientras que la voluntad del último es la de permanecer temporal o definitivamente en el destino. El turista se caracteriza entonces por su forma de habitar *líquida*, en el sentido de impermanente. Por su parte, lo distinguimos de las masas de refugiados que demandan protección y asistencia por el carácter voluntario de su desplazamiento, pero especialmente por su poder adquisitivo. El turista no apela a la empatía y solidaridad de las poblaciones receptoras, sino que ofrece pagar por los servicios. La diferencia, desde este punto de vista, radica en su *liquidez*. El turista entonces se constituye en un habitante distintivo de la modernidad líquida.

Como forma de habitar, el turismo es distintivamente cosmopolita. La hospitalidad también ha sido asociada a lo cosmopolita. Sin embargo, el cosmopolitismo tiene dos acepciones. La primera es la de una sociedad abierta, fundamentada en un principio de solidaridad universal. La segunda, la de una sociedad basada en un individualismo radical en la que el sujeto toma y desecha lo que le interesa para satisfacer sus impulsos egoístas individuales. La relación de hospitalidad basada en la reciprocidad generalizada se aproxima a la primera acepción, pero el turismo, al cambiar esta reciprocidad por la mercantilización se inclina por la segunda.

Por su parte, en el capítulo 2 al acercarnos a los conflictos socioespaciales generados por el turismo, así como a sus implicaciones sobre la construcción de paz en los territorios indígenas de Colombia y la Sierra Nevada de Santa Marta, se evidenció una correlación entre la violencia y el crecimiento del turismo en tales territorios a partir de 2002. De este modo, el turismo, más que ser un factor de construcción de paz, parece haber sido favorecido por los procesos de despojo. Los datos oficiales respecto a hechos victimizantes

de estos años permiten observar que la reactivación turística del país se dio de forma simultánea a un periodo de intenso conflicto armado y de violencia contra la sociedad civil, especialmente contra la población indígena de la Sierra Nevada. Esto se debe a que el turismo se reactivó en el contexto de la retoma armada del territorio, con lo que se apoyó en estas formas sistemáticas de violencia para que se posibilitara su implementación. La producción del hábitat de la Sierra Nevada, de la misma forma en la que lo plantea el esquema de Lefebvre (2013) respecto a la producción del espacio abstracto, partió de un ejercicio de violencia que sentó las bases para su dominación y mercantilización.

En el capítulo 3 pudimos ver la relación de la turistificación con otros procesos históricos que han implicado despojo en la Sierra Nevada como las misiones religiosas o el establecimiento y avance de la colonización en la zona. Las misiones religiosas muestran paralelos con el actual turismo ya que exotizaron estos territorios y produjeron un hábitat de borde que sirvió de base para la penetración y asimilación de la región. La colonización también sentó unas bases para el ingreso de la sociedad no indígena en la zona, sobre todo en lo referente a infraestructura en asentamientos como Pueblo Bello que hoy sirven como enclave para el desarrollo turístico en la región. La resistencia indígena, sin embargo, también participó de la producción de ese hábitat de borde, utilizándolo como una suerte de zona de amortiguación que minimizara la afectación a los núcleos de su tradición y ejecutando en el mismo estrategias para el control de la penetración externa hacia sus territorios, cosa que hoy se vuelven a ver ante la turistificación. En la actualidad, ciertos sectores de la población indígena negocian con el turismo al que ven como un mal necesario, como un proceso movido por fuerzas de tal envergadura que llegará al territorio lo quieran o no. Pero ellos encuentran formas creativas de utilizarlo para transmitir a los turistas mensajes relacionados con sus propias pugnas políticas, territoriales y culturales. De esta manera, la turistificación entierra sus raíces en el despojo, pero crecen también entre sus frutos herramientas que los indígenas aprenden a usar para la lucha por (re)apropiar su hábitat.

Recapitulando los hallazgos de los tres capítulos, se pueden identificar distintas implicaciones para la producción del hábitat. El turista, viajante del ocio, busca un hábitat

del disfrute, un hábitat del placer, un hábitat hedonista. La producción del ocio y el disfrute en el turismo siempre entrafia el trabajo y el despojo como dos caras de una moneda. El ocio de unos implica el trabajo de otros. El disfrute de un hábitat para unos, implica para otros quizás la subordinación a un rol de sirvientes de los foráneos, la alienación respecto a este mismo hábitat y puede llegar, en ciertos casos, al extremo de su despojo físico o simbólico.

El turismo produce – o promete producir - tal hábitat del placer. El placer, sin embargo, es algo que parte de la apropiación del hábitat, en tanto que pone en juego ante todo el valor de uso: el habitante, al apropiarse los lugares, los hace escenarios de su disfrute. La mercantilización de los mismos no tiene el disfrute del hábitat como fin, sino sólo como medio que lo haga atractivo para la transacción comercial. En la apropiación se tiende a conservar el hábitat como perpetuador del disfrute, mientras que en la mercantilización el placer debe durar lo suficiente para realizar la transacción, y disolverse también lo suficientemente rápido para facilitar una nueva transacción, es decir que ese disfrute debe fluir, debe ser también líquido. De este modo, no se produce como tal un hábitat del placer, sino que se promete tal hábitat, pero éste, al ser líquido se derrama, fluye y se escapa. Así, el turismo ofrece un hábitat de ocio y placer, pero al mercantilizarlo termina por entregarlo enajenado. Por eso el turista muchas veces vuelve a casa decepcionado de haber recibido un producto que percibe como inauténtico. Se le ha prometido un hábitat del placer, pero cuando trata de aprehenderlo, este hábitat líquido se le escapa entre sus dedos.

Ahora bien, el turismo también se ha presentado como la promesa de producir un hábitat del placer para los nativos de sus destinos, como el proyecto de que el bienestar que trae sea de mutuo beneficio para el turista y el anfitrión. Lo ha hecho al perfilarse como un factor de la transformación de los territorios marginalizados para la construcción de la paz y la prosperidad. Esta promesa implica que se lo concibe como un factor de apropiación del hábitat, en tanto la paz y la prosperidad son condiciones necesarias para un despliegue de los potenciales de vida sobre los territorios para quienes allí habitan. El despojo por el contrario se vincula a las diferentes formas de violencia, tanto directas como estructurales, perpetradas contra la población y acumuladas en el tiempo. La apropiación y el despojo

del hábitat aparecen entonces como conceptos centrales para entender el problema que hemos abordado. Desde esta mirada, la cuestión central en la producción de los hábitats indígenas es la autonomía de los mundos indígenas y su capacidad para reproducir el paisaje sagrado que sirve como fundamento de su pugna por habitar desde la diferencia.

Simultáneamente, hoy el Estado reconoce a grupos poblacionales específicos unos determinados derechos territoriales en virtud su pertenencia étnica. Así, los pueblos indígenas, en busca del reconocimiento por parte del Estado de la autonomía que han ostentado y defendido a lo largo de su historia, resaltan su singularidad antropológica. Esto, sin embargo, conlleva un efecto secundario contrario a lo que buscan los pueblos, y es el de autoexotizarse, lo cual al final hace de los mundos indígenas más susceptibles de ser turistificados.

Los resultados del estudio, en este sentido, apuntan a que hay una continuidad entre los procesos de despojo y violencia vividos por la población indígena en la Sierra Nevada y la actual turistificación. El hábitat de borde que se ha podido observar es el producto de las tensiones entre los esfuerzos de la sociedad mayoritaria no indígena por asimilar estos hábitats singulares y la contestación de estos pueblos para mantener su autonomía. Que hoy en este hábitat de borde crezcan semillas de turistificación, evidencia que ésta aparece como elemento de continuidad con los esfuerzos de asimilación, ahora con el énfasis puesto en la administración de las diferencias para incrementar su atractivo más que en su completa homogeneización. En este sentido, el turismo usa las diferencias y las convierte en un factor de seducción. Las diferencias son, así, mercantilizadas. La turistificación las incorpora sólo como atractivo y fachada, mientras que homogeneiza el hábitat a la demanda del mercado turístico. Con ello se constituye en un factor de despojo cultural. Pero, al igual que ha pasado con otras formas de presión históricas, los pueblos indígenas encuentran el modo de usar la turistificación estratégicamente a su favor en una pugna llena de tensiones y contradicciones.

El área estudiada en Pueblo Bello se constituye en un hábitat de borde en el que el pueblo ikꞌ se moviliza por la recuperación de su territorio ancestral y de sus formas de habitar

tradicionales. Allí constantemente tratan de generar estrategias para mantener su autonomía ante las distintas presiones que les llegan desde el exterior. En la actualidad, en ese borde irrumpen distintas modalidades turísticas ante las cuales la comunidad indígena se posiciona con estrategias que oscilan entre rechazar el turismo y aceptarlo, pero a condición de subvertir su contenido.

Así, algunos indígenas piensan en formas en las que pueden usar el turismo para fortalecer sus propias pugnas. El turismo en su búsqueda de la diferencia como atractor, también visibiliza lo indígena. Se vio cómo miembros de la comunidad ikꞵ usan espacios turísticos para reivindicar sus prácticas del habitar, así como sus luchas políticas. En este sentido, la turistificación puede contener un germen de herramientas de apropiación del hábitat para ellos. Aunque ella implica una reducción de la pluralidad de sentido del paisaje sagrado indígena, la subordinación del hábitat a las demandas del mercado y su instrumentalización para el consumo de los visitantes, también le da valor como atractivos a elementos naturales y culturales que antes eran vistos solo como obstáculos para los paisajes de la productividad, pero que son de central importancia para el paisaje sagrado indígena.

Para los indígenas que, tímidamente, se han ido involucrando en actividades turísticas, éstas no son sólo una fuente de empleo, sino que son la posibilidad de tener contacto directo con visitantes provenientes del exterior con quienes pueden compartir sus pugnas culturales y territoriales. La turistificación entonces es subvertida al ser politizada. Se convierte en un medio de expresión política. Los indígenas ceden al permitir utilizar su imagen y la de su hábitat como atractivo, pero a cambio utilizan el turismo como plataforma para su lucha por reivindicar y reapropiar el paisaje sagrado. La turistificación se convierte entonces en una posible alternativa de difusión de las luchas indígena, con lo que se perfila un potencial de afectar positivamente los hábitats tradicionales al abrir nuevas posibilidades a las movilizaciones por la defensa del territorio.

Este estudio busca aportar a los estudios del hábitat al entender el fenómeno del turismo como parte del fenómeno del habitar. Prueba de que este fenómeno debe abordarse dentro del hábitat es la forma en la que el turismo y las formas turísticas de habitar se imbrican

en el hábitat de borde que se ha producido históricamente en la Sierra Nevada y lo transforman al turistificarlo. Aquí se evidencia además que el turismo se constituye como un objeto de estudio relevante dentro del campo del hábitat al mostrarse que éste tiene aristas que apuntan simultáneamente a la apropiación y al despojo del hábitat indígena, que pueden erosionar las posibilidades de los pueblos de habitar en la diferencia, pero que también se puede tornar en una herramienta de reivindicación. A futuro, que se incline más por convertirse en agente de apropiación o de despojo dependerá del control que pueda establecer la comunidad indígena sobre el mismo.

Las autoridades indígenas han puesto límites al turismo a través de medidas como el cierre del portón con el que se controla el ingreso de foráneos al territorio. Pero la turistificación juega con las ambigüedades del borde para penetrar sutilmente el hábitat indígena, y crear ventanas en los límites que la comunidad le pone. El turismo aún no tiene un lugar importante en las discusiones internas del pueblo ikũ, lo que también dificulta la definición de una estrategia de resistencia clara, y el aparente consenso de oposición al turismo por la comunidad pronto dejará de ser suficiente para ejercer este control de forma efectiva. La comunidad indígena, para defender la autonomía sobre su hábitat, debería analizar estos usos que se están generando espontáneamente desde algunos de sus miembros y definir hasta dónde les conviene cerrarse al turismo, o si adoptan también el recurso de hacer ciertos usos estratégicos del mismo a su favor. Si optaran por esta última opción, deberán tener en cuenta que éste sólo contribuirá a reivindicar sus habitares tradicionales si permanece bajo control de la comunidad, si es politizado a su favor y si se entiende como un medio y no como un fin.

Llama la atención que en el ambiente político de Colombia pareciera existir un consenso respecto al cual el turismo sería algo deseable por muchos motivos: por las situaciones de placer que genera a los turistas en el marco de un considerado bienestar social, por generar alternativas de desarrollo sostenible y por ser un fuerte motor de impulso económico. A pesar de que ciertos sectores políticos han planteado posiciones críticas respecto a los extractivismos, no se cuestionan las tendencias a tratar de producir los hábitats, sobre todo aquellos de zonas marginalizadas a las que nos hemos referido como

bordes, como destinos turísticos. Los estudios del hábitat deberían prestar más atención a la turistificación y cómo ella está operando en distintos contextos para tener más elementos teóricos y empíricos que soporten o cuestionen la idea de que el turismo es, en este contexto, una alternativa.

Así, este estudio ha abordado la dinámica que establece la turistificación respecto al habitar y la producción del hábitat para configurar un escenario tendiente a su apropiación o despojo. Otras investigaciones deberían seguir esta ruta en otros contextos. Solo así se podrá contar con elementos suficientes que nos permitan validar o revalorar esa promesa que hace turismo de producir, para todos, el hábitat del placer.

Bibliografía

- Alves, L. da S. F., & Dantas, E. W. C. (2015). Las culturas de ordenamiento territorial como metodología de análisis para estudios geográficos de turismo. *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 24(1), 135–152.
- Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América* (Vol. 6). Editorial Abya Yala.
- Antonio Barrado-Timón, D., & Hidalgo-Giralt, C. (2019). Golden hordes or mere barbarians? Discourses on tourism, touristification, and tourismophobia in Madrid's Lavapiés neighborhood. *¿Hordas Doradas o Simplemente Bárbaros? Los Discursos Sobre El Turismo, La Turistificación y La Turismofobia En El Barrio de Lavapiés (Madrid).*, 83, 1–36. <https://doi.org/10.21138/bage.2824>
- Anzaldúa, G. (2021). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Aramberri, J. (2001). The host should get lost: Paradigms in the tourism theory. *Annals of Tourism Research*, 28(3), 738–761.
- Arboleda Guzmán, E. (2007). *La frontera borrosa en la construcción conceptual y fáctica del habitar. Relaciones centro-periferia, caso sector San Lorenzo, Medellín*. Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín.
- Arnandis, R. (2007). ¿Qué es el turismo? Su evolución a través de sus definiciones. *Ábaco*, 54, 144–153. <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/20797362>
- Arroyo, C. (2010). *Ordenamiento Ancestral y Permanencia Cultural* (J. Ortíz Rodríguez (ed.)). Cosmos.
- Augé, M. (2003). Relaciones entre turismo, cultura y desarrollo. *Revista Pretil*, 2(4), 12–25.
- Augé, M. (2008). *Los "no lugares": espacios del anonimato*. Editorial Gedisa.
- Basset, V. (2012). Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México. *Cuicuilco*, 19(55), 245–266.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40–68). Amorrortu Editores.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Editorial Losada.
- Berque, A. (1993). Beyond the modern landscape. *AA Files*, 25, 33–37.
<http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/29543834>
- Berque, A. (1996). The question of space: from Heidegger to Watsuji. *Ecumene*, 3(4), 373–383. <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/44251876>
- Berque, A. (2003). Indigenous Beyond Exoticism. *Diogenes*, 50(4), 39–48.
<http://10.0.4.153/03921921030504006>
- Berque, A. (2019). Exister au dehors de soi: la demeure humaine. *Chaudron*, 3.
- Blanco-Romero, A., Blázquez-Salom, M., Morell, M., & Fletcher, R. (2019). Not tourism-phobia but urban-philia: understanding stakeholders' perceptions of urban touristification. *No Es Turismofobia Sino Urbanofilia: Percepciones de La Turisificación Urbana de Los Grupos de Interés.*, 83, 1–30.
<https://doi.org/10.21138/bage.2834>
- Botero, S. (1987). Indígenas de la Sierra nevada de Santa marta. *Introducción a La Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN, 39–49.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Büscher, B., & Fletcher, R. (2017). Destructive creation: Capital accumulation and the structural violence of tourism. *Journal of Sustainable Tourism*, 25(5), 651–667.
<https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1159214>
- Buzinde, C. N., & Manuel-Navarrete, D. (2013). The social production of space in tourism enclaves: mayan children's perceptions of tourism boundaries. *Annals of Tourism Research*, 43, 482–505. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.06.003>
- Cardona, J. R., Criado, M. del C. A., & Cantallops, A. S. (2015). El mito del paraíso perdido en la definición del destino turístico. *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 24(3), 697–717.
- Carmona Castillo, S. (2010). *Fragancia Embera : etnografía de un proyecto ecoturístico*. Universidad de Antioquia.
- Carpintero, G. G. (2010). Una teoría anarquista del conocimiento. *Claridades: Revista de Filosofía*, 2(1), 24–35.
- Carr, A. (2020). COVID-19, indigenous peoples and tourism: a view from New Zealand. *Tourism Geographies*, 22(3), 491–502.

- <https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1768433>
- Casona, A. (1999). *Flor de leyendas. La sirena varada. La dama del alba. La barca sin pescador*. Editorial Porrúa, S.A.
- Cayón, L. (2003). Desde los templos y las lagunas. Manejo ecológico y territorial de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 17, 209–234.
- Ceballos-Lascuráin, H. (1998). Ecoturismo. In *Naturaleza y Desarrollo Sostenible*. Editorial Diana.
- Ceceña, A. E. (2004). Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha. *Revista Chiapas*, 16, 9–29.
- Cordero Ulate, A. (2006). Nuevos ejes de acumulación y naturaleza. *El Caso Del Turismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Córdoba Restrepo, J. F. (2015). *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia 1892-1952* (1a ed). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. (1a edición). Paidós.
- Costa Beber, A. M., & Barretto, M. (2007). Los cambios socioculturales y el turismo rural: el caso de una posada familiar. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 5(1), 45–52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88150104>
- Csordas, T. (2015). Embodiment: agencia, diferencia sexual y padecimiento. S. Citro, J. Bizerrol, & Y. Mennelli, *Cuerpos y Corporalidades En Las Culturas de Las Américas*. (Pág. 317). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Cunin, E. (2010). “Escápate a un Mundo... fuera de este Mundo”: 1 turismo, globalización y alteridad. *Los cruceros por el Caribe en Cartagena de Indias (Colombia)*.
- David Higueta, J. E. (1998). *Turismo participativo en Kuna Yala*. Universidad de Antioquia.
- de la Calle Vaquero, M. (2019). Turistificación de centros urbanos: clarificando el debate. *Touristification of Urban Centres: An Attempt to Clarify the Debate.*, 83, 1–40. <https://doi.org/10.21138/bage.2829>
- de la Maza, F. (2018). Tourism in Chile’s indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture. *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, 13(1), 94–111. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416894>

- De La Torre Padilla, O. (1997). El turismo: fenómeno social. In *Sección de obras de sociología*.
- De Vinales, J. (1952). *Indios Arhuacos de la sierra Nevada de Santa Marta: descripción geográfica, costumbres de los indios, idioma Arhuaco*. Editorial Iqueima.
- Delgado, M. (2008, Julio 11). Turistofobia. *El País*.
https://elpais.com/diario/2008/07/12/catalunya/1215824840_850215.html
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101–123). México: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (2003). Antropología de la naturaleza. *Colección Alasitas*.
- Dover, R. V. H., Hinestroza Blandón, P. A., Puerta Silva, C. P., Lopera Mesa, G. P., Jiménez Gómez, A. F., Hillón, Y., Carmona Castillo, S., Muñoz Ortiz, L. D., & Bustamante Cardona, J. C. (2021). *Inclusiones incompletas: desarrollo, participación ciudadana y consulta previa*. Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.
- Duque Cañas, J. P. (2012). *Territorios indígenas y Estado: a propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional de Colombia.
- Duque Cañas, J. P., & Salazar Gómez, O. (2006). *Jakká: El mito del hombre puente*.
- Duque Cañas, J. P., Salazar Gómez, O., & Castaño Alzate, G. E. (2004). *Saminashi: arquitectura y cosmogonía en la construcción Kogi*. Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverría Ramírez, M. C. (2009). Hábitat: concepto, campo y trama de vida. En L. F. González Escobar (Ed.), *¿Qué es el hábitat? Las preguntas por el Hábitat* (p. 188). CEHAP, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51–86.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio.” *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–38.
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala-Afro-Latino-América. *Recuperado de: Http://Pueblosencamino. Org*.
- Farinelli, F. (2013). El mundo, el mapa y el laberinto. *Franco Farinelli. Del Mapa Al*

- Laberinto (Págs. 189-204). Barcelona: Icaria.*
- Feyerabend, P. K. (1985). *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ediciones Orbis, S.A.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Vol. 7). Paidós Iberica Ediciones SA.
- Freytag, T., & Bauder, M. (2018). Bottom-up touristification and urban transformations in Paris. *Tourism Geographies*, 20(3), 443–460.
<https://doi.org/10.1080/14616688.2018.1454504>
- Galimberti, C. I. (n.d.). *Paisaje cultural y región: una genealogía revisitada*.
<https://doi.org/10.14198/GEOGRA2013.4.54>
- Galvis, C. C., & Martínez, M. G. (2016). Colombia: Avances del control territorial indígena frente al turismo en áreas protegidas. *Ecología Política*, 52, 111–116.
<http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/26333522>
- Gaviria, M. (1974). La producción neocolonialista del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, 201–217.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- González Jaime, J. A. (2018). *Turismo y cultura en el marco de un contexto de posconflicto. Caso: La Macarena - Meta*. Universidad Externado de Colombia.
- Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Hackett Publishing Company.
- Gorbuntsova, T., Dobson, S., & Palmer, N. (2019). Diverse geographies of power and spatial production: Tourism industry development in the Yamal Peninsula, Northern Siberia. *Annals of Tourism Research*, 76, 67–79.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.annals.2019.03.006>
- Graeber, D. (2012). En deuda. *Una Historia Alternativa de La Economía*. Barcelona: Ariel.
- Graeber, D. (2015). Fragmentos de antropología anarquista. *México: Ediciones La Social*.
- Guattari, F. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- Guilland, M.-L. (2009a). La fotografía: práctica reveladora de las interacciones entre indígenas y turistas. *Actualidad Étnica*, 00(01), 37–40.
- Guilland, M.-L. (2009b). *Teyuna Ciudad Perdida (Sierra Nevada de Santa Marta, Colombie) émergence d'une destination touristique: Conflit de valeurs pour quel*

- projet commun?* Université Paris III Sorbonne Nouvelle.
- Guilland, M.-L., & Ojeda, D. (2012). Indígenas “auténticos” y campesinos “verdes”. Los imperativos identitarios del turismo en Colombia. *Cahiers Des Amériques Latines*, 71, (En línea). <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/cal.2689>
- Hall, C. M., & Page, S. J. (2014). *The geography of tourism and recreation: Environment, place and space*. Routledge.
- Harvey, D. (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* (Vol. 96). Ediciones Akal.
- Heidegger, M. (1975). Construir, habitar, pensar. *Teoría*, 5–6, ág-150.
- Herrera, M. G., & Montero, G. I. (2009). Impactos del turismo sobre los procesos de cohesión social Caibarién, Cuba. *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 18(1), 53–68.
- Hiernaux, D. (2006). Geografía del turismo. En D. Hiernaux & A. Lindón (Eds.), *Tratado de geografía humana* (p. 652). Anthropos Editorial.
- Judt, T. (2010). *Algo va mal*. Santillana Ediciones Generales S.L.
- Kant, I. (2005). *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*. Biblioteca Nueva.
- Knebel, H.-J. (1974). *Sociología del turismo: cambios estructurales en el turismo moderno*. Editorial Hispano Europea.
- Kottak, C. P. (2002). *Antropología cultural*. McGraw-Hill Londres.
- Latour, B. (2002). *War of the worlds: What about peace?* Prickly Paradigm Press.
- Leal, K. (2022, Abril 6). Colombia pone en marcha primer proyecto de energías renovables con comunidades indígenas. *RCN Radio*.
<https://www.rcnradio.com/estilo-de-vida/medio-ambiente/colombia-pone-en-marcha-primer-proyecto-de-energias-renovables-con>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.
- Lefebvre, H. (2018). *Hacia una arquitectura del placer* (Vol. 23). CIS.
- Lévi-Strauss, C. (1985). Las estructuras elementales del parentesco (2 vols.). *Barcelona: Planeta-Agostini*.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Editorial Paidós.
- Lopera Mesa, G. P., & Hoyos Ceballos, E. (2008). Fronteras Difusas Apuntes sobre el surgimiento de la jurisdicción especial indígena en Colombia y sus relaciones con el derecho estatal: Notes on the rise of special indigenous jurisdiction in Colombia and its relationship to state law. *Co-Herencia*, 5(9), 143–168.

- Loperena Inkimako, S., & Alimako, B. (2021). *Tradición y memoria desde el corazón del mundo* (N. Díaz Grajales & J. Ortiz Rodríguez (eds.)). The Elder Project.
- López Zapata, L. V., Giraldo Velásquez, C. M., Posada Hincapié, L. F., & Mejía, D. S. (2017). *Análisis del proceso de transición de los cinco territorios pilotos de la estrategia turismo, paz y convivencia hacia su inclusión en el mercado turístico*. <https://www.mincit.gov.co/getattachment/minturismo/analisis-sectorial-y-promocion/turismo-y-paz/analisis-del-proceso-de-transicion-de-los-5-territ/analisis-del-proceso-de-transicion-de-los-5-territorios-pilotos.pdf.aspx>
- Luo, F., Moyle, B. D., Bao, J., & Zhong, Y. (2016). The role of institutions in the production of space for tourism: National Forest Parks in China. *Forest Policy and Economics*, 70, 47–55. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.forpol.2016.05.021>
- MacCannell, D. (2003). *El turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: *Melusina*.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117. <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/2155931>
- Martínez Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Editorial.
- Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ediciones Colihue SRL.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología* (Primera ed). Tecnos.
- Mendez, A. L. (2020, April 5). 'Los koguis tenemos miedo de desaparecer' Indígenas de la Sierra Nevada lanzan SOS por turismo sin control y la presencia de grupos armados. *El Tiempo*.
- Mercer, D. C. (1970). The Geography of Leisure—A Contemporary Growth-Point. *Geography*, 55(3), 261–273. <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/40567271>
- Moir, J. (2017). Perspectives and Perceptions of Prague: The Touristification of a City. *Proceedings of the Multidisciplinary Academic Conference*, 703–710. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=124579600&lang=es&site=ehost-live>
- Molina, F. T. (1998). Pluralismo cultural y pluralismo metodológico: F. Boas y PK

- Feyerabend, coincidencias conceptuales en el estudio de las tradiciones históricas. *Revista Del Museo de La Plata*, 9(81), 343–348.
- Morgan, L. H. (1881). *Houses and house-life of the American aborigines* (Vol. 4). US Government Printing Office.
- Moulin, C. (1996). Comunidades anfitrionas, cultura y turismo. *Oficina Regional de Cultura Para América Latina y El Caribe (ONUECC)(Ed). Turismo Cultural En América Latina y El Caribe. Oficina Regional de Cultura Para América Latina y El Caribe (ONUECC). La Habana. Cuba*, 64–68.
- Moya, E. (2006). Guerra de mundos. La apuesta multinaturalista de Bruno Latour. *Isegoría*, 34, 225–241.
- Munárriz, L. Á. (2011). La categoría del paisaje cultural. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 58–80.
- Naef, P. J., & Guillard, M.-L. (2019). Los retos del turismo en la construcción de la paz en Colombia. *Tourism Review*, 15.
- Nash, R. (1965). *Wilderness and the American mind*. University of Wisconsin--Madison.
- Núñez, E. B. (2017). El enclave turístico y la imagen del “buen salvaje” americano: un abordaje iconográfico. *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 26(4), 760–780.
- Ojeda, D. (2012). Green pretexts: Ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia. *Journal of Peasant Studies*, 39(2), 357–375.
- Ojeda, D. (2013). War and tourism: The banal geographies of security in Colombia’s “retaking.” *Geopolitics*, 18(4), 759–778.
- Ojeda, D. (2016). Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19–43. <https://doi.org/10.22380/2539472X38>
- ONIC. (1995). *Tierra profanada: grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Disloque Ediciones.
- Organización Gonawindúa Tayrona. (2005). *Mamalwa. Modelo ancestral de ordenamiento territorial indígena, cuenca del río Santa Clara, Sierra Nevada de Santa Marta (Dibulla, La Guajira)*. Fondo para la acción ambiental.
- Declaración de Manila sobre el turismo mundial, (1980).
- Orozco, J. A. (1990). *Nabusimake, tierra de Arhuacos. Monografía indígena de la Sierra*

Nevada de Santa Marta. ESAP.

- Ortíz Rodríguez, J. (2010). Presentación. En J. Ortíz Rodríguez (Ed.), *Ordenamiento territorial y permanencia cultural* (p. 213). Cosmos.
- Oslender, U. (2004). Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. *Conflicto e (in) Visibilidad. Retos En Los Estudios de La Gente Negra En Colombia*, 35–52.
- Panzer-Krause, S. (2020). The lost rural idyll? Tourists' attitudes towards sustainability and their influence on the production of rural space at a rural tourism hotspot in Northern Ireland. *Journal of Rural Studies*.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2020.09.013>
- Parker, S. (1975). The Sociology of Leisure: Progress and Problems. *The British Journal of Sociology*, 26(1), 91–101. <https://doi.org/10.2307/589245>
- Pérez-Alves, I. (2023). *Borde urbano en Medellín : aportes desde la experiencia de El Faro, Comuna 8 - Villa Hermosa entre 2011 y 2021* [Universidad de Antioquia].
<https://hdl.handle.net/10495/35789>
- Pérez, J. M. (2017). *No digan que nadie les dijo nada*. The Elder Project.
- Picard, M. (2003). Touristification and balinization in a time of reformasi. *Indonesia & the Malay World*, 31(89), 108. <https://doi.org/10.1080/13639810304435>
- Pinassi, A. (2015). Espacio vivido: análisis del concepto y vínculo con la geografía del turismo. *Geographos*, 6(78), 135–150. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10-14198geogra2015.6.78>
- Pineda Camacho, R. (2009). Cronistas contemporáneos. Historia de los institutos etnológicos de Colombia (1930-1952). *Arqueología y Etnología En Colombia. La Creación de Una Tradición Científica*, 113–171.
- Polo Acuña, J. (2011). Territorios indígenas y estatales en la península de la Guajira (1830-1850). En J. Polo Acuña & S. P. Solano (Eds.), *Historia social del Caribe Colombiano: territorios, indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia* (pp. 45–72). La Carreta Editores: Universidad de Cartagena.
- Polo Acuña, J., & Gutiérrez Meza, R. (2011). Territorios, gentes y culturas libres en el Caribe continental Neogranadino 1700-1850: una síntesis. En J. Polo Acuña & S. P. Solano (Eds.), *Historia social del Caribe Colombiano: territorios, indígenas,*

- trabajadores, cultura, memoria e historia* (pp. 13–44). La Carreta Editores: Universidad de Cartagena.
- Preuss, K. T. (1993). Visita a los indios Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Parte I Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura. Bogotá.*
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología, 43*, 197–229.
- Reclus, E. (1992). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Instituto Colombiano de Cultura-Colcultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En G. Reichel-Dolmatoff & A. Dusán de Reichel-Dolmatoff (Eds.), *Estudios antropológicos* (pp. 75–184). Instituto Colombiano de Cultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Procultura Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Los ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: notas etnográficas, 1946-1966*. Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1996). *Los Kogi de Sierra Nevada*. Bitzoc Palma de Mallorca.
- Restrepo Campo, A. R. (2012). *Indígenas y turismo de naturaleza en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad de Antioquia.
- Restrepo Campo, A. R., & Turbay, S. (2015). The silence of the Kogi in front of tourists. *Annals of Tourism Research, 52*, 44–59.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.02.014>
- Ruiz, E., Hernández, M., & Coca, A. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 6*(3), 399–418.
- Sahlins, M. (1983). Economía de la Edad de Piedra, trad. E. Muñiz y ER Fondevila, Madrid, Akal,.
- Salazar, N. B. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa, 5*, 99–128.
- Saldarriaga Roa, A. (2002). *La arquitectura como experiencia: espacio, cuerpo y sensibilidad* (Primera ed). Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, M. M. (2018). Colombia in post-conflict: Tourism for peace or peace for

- tourism? *Araucaria*, 20(39), 415–438. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.20>
- Sánchez Ruiz, J. E. (2009). El hábitat no es una cosa. En *¿Qué es el hábitat? Las preguntas por el Hábitat* (Primera ed, pp. 117–138). CEHAP, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín.
- Santana, A. (1997). *Antropología y turismo, ¿nuevas hordas, viejas culturas?* Editorial Ariel S. A.
- Santos Maia, C. E. (2015). Go West, In The Open Air: Parada do Orgulho LGBT Goianiense - da repressão à turistificação. *Go West, In The Open Air: LGBT Pride Parade Goianiense - from the Repression to the Touristification.*, 6(1), 200–221. <https://doi.org/10.5212/rlagg.v.6.i1.0014>
- Scheyvens, R. (1999). Ecotourism and the empowerment of local communities. *Tourism Management*, 20(2), 245–249.
- Semana. (2022, Abril 6). ¿Por qué el presidente Duque visitó la Sierra Nevada de Santa Marta? *Semana*. <https://www.semana.com/confidenciales/articulo/por-que-el-presidente-duque-visito-la-sierra-nevada-de-santa-marta/202249/>
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Serje, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 197–229.
- Serje, M. (2012). El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia. *Cahiers Des Amériques Latines*, 71, 95–117.
- Serje, M. (2017). Fronteras y periferias en la historia del capitalismo: el caso de América Latina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 66, 33–48. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022017000100003>
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39(0 SE-Cuestiones de método), 297–364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente* (Vol. 59). Ediciones Akal.
- Stronza, A., & Gordillo, J. (2008). Community views of ecotourism. *Annals of Tourism Research*, 35(2), 448–468.
- Szurmuk, M., & Irwin, R. M. (2021). borderlands. En B. Colombi (Ed.), *Diccionario de*

- términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* (pp. 57–68). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2cxx938.7>
- Terridata - DNP. (2022). *Pueblo Bello, Cesar*.
- Tilley, C., & Cameron-Daum, K. (2017). The anthropology of landscape: En *Anthropology of Landscape* (pp. 1–22). UCL Press.
<http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/j.ctt1mtz542.7>
- Torres, A., Izquierdo, J. A., Zalabata, M., & Uribe, G. (2001). *Sierra Nevada de Santa Marta. Atlas Ikø. Territorio Arhuaco*. Gráficas Sideral.
- Torres Marquez, V. (1978). *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Editora Guadalupe Ltda.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Editorial Melusina S.I.
- Plan sectorial de turismo 2018-2022. Turismo: el propósito que nos une. (2018).
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (UARIV). (2020). *Registro Único de Víctimas*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reportes>
- Uribe, C. (1990). Nosotros los Hermanos Mayores: continuidad y cambio entre los kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Universidad de Los Andes*.
- Uribe, C. A. (1987). Los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín Del Museo Del Oro*, 19, 125–129.
- Urry, J., & Larsen, J. (2011). *The tourist gaze 3.0*. Sage.
- Vacanti Brondo, K., & Woods, L. (2007). Garifuna land rights and ecotourism as economic development in Honduras' Cayos Cochinos marine protected area. *Ecological and Environmental Anthropology (University of Georgia)*, 22.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.
- Vega, F. (2017). Turismo y posconflicto. Una reflexión a partir del escenario del Camino a Teyuna (Ciudad Perdida). *Anuario Turismo y Sociedad*, 21, 165–192.
- Villamizar Barahona, P. (2017). Turismo y paz: una apuesta para el desarrollo en la región de Urabá-Darién. *OPERA*, 0(20 SE-Artículos-Dossier).
<https://doi.org/10.18601/16578651.n20.06>

- Villazón Zalabata, Y. (2016, Febrero 7). Indígenas cierran puertas de la Sierra Nevada. *El Pílon*.
- Walker, K., & Moscardo, G. (2016). Moving beyond sense of place to care of place: the role of Indigenous values and interpretation in promoting transformative change in tourists' place images and personal values. *Journal of Sustainable Tourism*, 24(8/9), 1243–1261. <https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1177064>
- Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones*. Sígueme Salamanca.
- Williams, S. (1998). Inventing places: cultural constructions and alternative tourism geographies. *Tourism Geographies*. London: Routledge, 172–197.
- Wilson, J. (1980). Sociology of Leisure. *Annual Review of Sociology*, 6, 21–40. <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/2946003>
- Yamashita, S. (2003). *Bali and beyond: Explorations in the anthropology of tourism*. Berghahn Books.
- Zapata Torres, J. (2010). Espacio y Territorio sagrado. *Lógica Del "Ordenamiento" Territorial Indígena*. Bogotá, Cundinamarca, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.