



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La casa y el enterramiento indígena

Procesos de territorialización del rito de la muerte

Daniel Stiven Jurado Jaramillo

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ingeniería y Arquitectura
Escuela de Arquitectura y Urbanismo

Maestría en Hábitat

Manizales, Colombia

2014

La casa y el enterramiento indígena

Procesos de territorialización del rito de la muerte

The house and the Indian burial

Processes of territorialization of the rite of death

Daniel Stiven Jurado Jaramillo

Tesis o trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Hábitat

Director:

Doctor. Juan Pablo Duque Cañas

Línea de Investigación:

Implicaciones culturales del hábitat

Grupo de Investigación:

Grupo de trabajo académico de patrimonio urbanístico y arquitectónico

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ingeniería y Arquitectura
Escuela de Arquitectura y Urbanismo
Maestría en Hábitat
Manizales, Colombia

2014

A mis padres Gloria y Julio por su amor y apoyo incondicional, por ser mis compañeros en el viaje de la vida. A mis hermanos por su compañía y ser mi alegría.

Resumen

Estudios antropológicos han demostrado que los rituales de enterramiento son asumidos por los pueblos indígenas no solamente como un tránsito hacia un estado desconocido y pero previsto en sus creencias, sino también como una concepción espacial que relaciona estos ritos con la concepción de “casa”, como “puerta” a otro mundo. Todo ello bajo el concepto de su origen cosmogónico y la representación del mismo en los elementos constructivos y territoriales. Relaciones que están conectadas en múltiples escenarios bajo la montaña sagrada, conocida como Sierra Nevada de Santa Marta. Trabajos específicos sobre las ceremonias de enterramiento, fueron realizados y descritos de manera narrativa. Es a partir de estos que se considera importante relacionar dichos relatos antropológicos, permitiendo afirmar que en el enterramiento como en la vivienda y el territorio, obedecen a estructuras espaciales semejantes.

Palabras clave: Cosmogonía, Ritual de enterramiento, Arquitectura, Territorio, Indígenas, Sierra nevada, Ceremonias, Madre universal.

Abstract

Anthropological studies have shown that burial rituals are undertaken by indigenous peoples not only as a transition to a state and unknown but expected in their beliefs, but also as a spatial concept that relates these rites with the concept of "home" as "gateway" to another world. All under the concept of the cosmological origin and its representation in the construction and territorial elements. Relationships that are connected in multiple scenarios under the sacred mountain known as Sierra Nevada de Santa Marta. Specific work on the burial ceremonies were performed and described in narrative form. It is from these that are considered important to relate these anthropological accounts, stating that allowing the burial as housing and land, obey similar spatial structures.

Keywords: Cosmogony, Burial Ritual, Architecture, Territory, Indigenous, Sierra Nevada, Ceremonies, universal Mother.

Contenido

	Pág.
Resumen	VII
Lista de figuras.....	10
Lista de tablas	10
Introducción	11
1. Aspectos cosmogónicos de los indígenas de la Sierra Nevada.....	18
1.1 Cosmogonía, una visión de la creación	25
1.1.1 Estructura y abstracción del Cosmos	30
1.1.2 Cherúa, Concepto del Centro.....	32
2. Territorio y Arquitectura: la apropiación del territorio	35
2.1 El territorio indígena habitado	35
2.1.1 El territorio de los hermanos mayores	38
2.1.2 Relación hombre y territorio	42
2.1.3 El territorio y los lugares Sagrados.....	44
2.1.4 La Línea negra.....	48
2.2 Arquitectura indígena.....	55
2.2.1 Manifestaciones Simbólicas en las construcciones indígenas.....	57
2.2.2 Manifestaciones Arquitectónicas del poblado indígena	60
2.2.3 Construcciones indígenas	62
3. El ritual de enterramiento sagrado.....	71
3.1 El concepto de ritual	72
3.2 El concepto de la muerte y el enterramiento en la comunidad indígena kogi ..	74
3.3 El ritual Ceremonial de Enterramiento	77
4. Relaciones sagradas y aspectos comunes en las manifestaciones rituales y constructivas.....	84
4.1 Estructuras espaciales y configurativas	85
4.2 El Ritual de enterramiento, las implicaciones y relaciones sagradas.....	89
5. Conclusiones.....	93
6. Bibliografía	97

Lista de figuras

	Pág.
Figura 1-1 : Mapa de la Sierra Nevada de Santa Marta del año 1881.	20
Figura 1-2 : Representación de los cuatro idolos que sostienen la Sierra Nevada.....	26
Figura 1-3 : Los nueve tipos de tierra.	27
Figura 1-4 : Configuración grafica de la estructura del cosmo.	31
Figura 1-5 : La Sierra Nevada como axis mundi – centro del mundo.....	33
Figura 2-1 : Rios importantes en la Sierra Nevada.	36
Figura 2-2 : Camino indígena.	37
Figura 2-3 : Division territorial dentro de la Sierra Nevada de los pueblos indígenas.	39
Figura 2-4 : Abstracción de la Sierra Nevada en forma triangular y su evocación en la figura bicónica del cosmos.....	42
Figura 2-5 : Terraza de ciudad perdida.....	47
Figura 2-6 : Línea negra y sus puntos sagrados proyectados desde el centro de la Sierra Nevada.....	49
Figura 2-7 : Construcción de influencia europea de techo a cuatro aguas.....	62
Figura 2-8 : Casa de habitación de la población kogi, alto Riofrio.....	64
Figura 2-9 : Representación de la casa y su identificación con la figura cónica de la montaña sagrada.....	68
Figura 2-10 : Dibujo de las construcciones indígenas y la alusión a la montaña.....	69
Figura 3-1 : Abstracción del proceso ritual de Serancúa.....	82
Figura 4-1 : Relaciones manifiestas en la abstracción de las figuras cónicas en el aspecto del cosmos, el territorio, la casa y el ritual funerario	91

Lista de tablas

	Pág.
Tabla 4-1: Estructura del Cosmos.....	86
Tabla 4-2: Configuración espacial de la Casa Ceremonial.....	87
Tabla 4-3: Espacialización del ritual de enterramiento.....	88

Introducción

En Colombia, como en todos los países en los que sobreviven tradiciones culturales ancestrales, las manifestaciones que demuestran tal existencia son diversas, y tocan todos los ámbitos de la vida de quienes las conservan. Hoy se considera políticamente correcto plantear que la sociedad debe mostrarse tolerante e incluyente con los grupos humanos que insisten en oponerse a posturas desarrollistas o ideologías ajenas a su condición cultural. El país entró en esta tendencia recientemente, tras la configuración de lo que sería la Constitución de 1991. Allí quedaron consignados los propósitos de una sociedad que, por primera vez, parecía aceptar, aunque a regañadientes, que no era uniforme ni homogénea, pero que esto no significaba, en sí, algo negativo. Por el contrario, lo que sí se lograría es que esa sociedad, que ha asumido que la homogeneidad cultural es necesaria para definir la supuesta colombianidad, entienda que la verdadera riqueza está, precisamente, en la diversidad cultural del país.

Los pueblos indígenas que habitan en Colombia son aún múltiples y diversos. Cada uno ha recurrido, durante cientos de años, a estrategias diferentes para sobrevivir a las presiones que, desde siempre, han intentado diluir sus costumbres y formas de vida buscando incorporarlos en lo que, dramáticamente, se denominó como proceso de entrada a la civilización. Este proceso, que es una particularidad republicana, intentaba definir las características del ciudadano colombiano, pretendiendo que se ciñera a las homogeneidades religiosas imperantes y a derechos igualitarios que se basaban en borrar las diferencias, en detrimento de quienes siempre habían sido, y pretendían seguir siendo, diferentes. Las minorías culturales, raciales, sexuales y/o políticas, fueron víctimas de este proceso en medio del cual se obligaba al diferente a ser absorbido por ideologías que no eran las suyas.

Los derechos humanos hoy implican, más que el derecho a la igualdad, el derecho a ser distinto. Amparados por la Constitución política vigente, esas minorías, antes señaladas y

perseguidas, han encontrado posibilidades legales para que sus derechos diferenciados se hagan efectivos. Sin embargo, en la práctica el respaldo a sus reclamaciones no ha tenido mayor efecto. Entre los derechos establecidos está el de la existencia de territorios ancestralmente determinados por las creencias de las comunidades aborígenes supervivientes, espacios que se han afectado por las delimitaciones geopolíticas y administrativas impuestas por el Estado. Ha pasado casi un cuarto de siglo, y la necesidad de establecer autonomías jurisdiccionales en estos territorios ha sido avasallada por la superposición de jurisdicciones de toda índole, sean municipales, departamentales o medioambientales. Adicionalmente, para la aceptación de que estos territorios ancestrales puedan ser reconocidos como Entidades Territoriales Indígenas (ente propuesto como el equivalente al municipio, pero con implicaciones de delimitación cultural) se exige la demostración de que siguen siendo, precisamente, indígenas, mediante la presentación de pruebas de que sus lenguas, sus ritos y sus tradiciones han sido conservadas.

La trascendencia de las territorialidades ancestrales está en que ellas son el reflejo de concepciones culturales que enlazan la existencia del ser humano con el espacio que habita. Martin Heidegger plantea que el hombre se reconoce en su espacio mediante la identificación de los límites que demarcan su mundo. Como una casa, el universo del cual participa el hombre tiene límites: por debajo del piso sobre el cual se asienta se encuentra el inframundo; el espacio en que vive, y que le es posible recorrer y reconocer, tiene demarcaciones que actúan como las paredes de su hogar; finalmente, el techo celeste que como supramundo cierra la estructura de lo que asume como su hogar cósmico. En el centro del espacio funda el centro del mundo mediante la implementación del templo o la casa, atravesada por el eje vertical que conecta lo cognoscible con lo incognoscible: inframundo, espacio territorial y supramundo celeste.

Para comprender esta conexión se recurre a las argumentaciones planteadas por Mircea Eliade, quien sostiene que la estructura cosmogónica de cada cultura funciona como arquetipo de carácter celeste que sirve como modelo a replicar en la superficie terrenal. Esa referencia al cosmos, como arquetipo, implica que la demarcación del territorio no es el resultado de acontecimientos espontáneos, consolidando el reconocimiento que el hombre hace de sí como participante del universo. Para hacerlo, para reconocerse así, los ritos son indispensables, porque permiten que el hombre trascienda, en el momento ritual, desde el tiempo profano hasta el tiempo sagrado. El tiempo profano es aquel en el cual el indígena desarrolla sus actividades cotidianas, mientras que el tiempo sagrado es el de los

asuntos míticos que se describen en las creencias. Cuando el hombre, cada tanto tiempo, desarrolla un rito sagrado, abandona momentáneamente su tiempo cotidiano para trasladarse al tiempo mítico en el cual se conecta y se hace partícipe de todo lo sacro. Es en estos momentos rituales, entonces, cuando el hombre alcanza su esencia como indígena. Y también es por esto que la realización secuencial de los rituales en el tiempo es una condición para que esa esencia cultural se alcance.

En la que conocemos como Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia, habitan cuatro grupos indígenas relacionados entre sí. Se trata de los kogis, los ikas, los wiwas y los kankuamos, todos ellos considerados descendientes de los taironas. Conectados ancestralmente, sus creencias tienen aspectos comunes. En lo que concierne con sus concepciones cosmogónicas, sus tradiciones hablan de un cosmos conformado por dos conos, uno con su ápice hacia arriba y el otro hacia abajo, cuyas bases se encuentran en un solo círculo que comparten. Esta estructura bicónica se formó producto del retroceso de las oscuras aguas primigenias, a partir del primer círculo trazado por la Madre de todo, desde el punto central del mundo. A partir de ese círculo, y estructurado a lo largo del eje vertical que pasa por el centro, como si fuera un compás, se continúan dos trazados, uno que asciende y otro que desciende. De esta manera se forman espacialmente los conos, uno hacia arriba y otro hacia abajo, uno visible y otro invisible. Además del disco básico que ambos comparten, los dos recorridos espirales van formando, a su paso, cuatro discos superiores y cuatro discos inferiores, con diámetros descendentes en la medida en que se acercan a los ápices de los conos. Al final, se tiene la estructura general del cosmos: un bicono compuesto por nueve discos, uno central, cuatro superiores y cuatro inferiores, cada uno un mundo particular con funciones y características particulares de acuerdo con sus creencias. Los hombres habitan el disco central y han sido responsabilizados de la conservación de todo.

A partir de esta esquematización cosmogónica se comprende la dimensión territorial: La Sierra Nevada de Santa Marta es un complejo montañoso muy particular. Con una forma general de pirámide de base triangular, se erige por sobre planicies terrenas y acuosas. Por el norte está el Mar Caribe, por el occidente las llanuras pantanosas del Magdalena, y por el oriente el Valle de Upar y la árida península de La Guajira. En su centro geográfico se encuentran tres picos de nieves perpetuas, el más alto a más de cinco kilómetros y medio de altura, aunque sólo está a cuarenta kilómetros en línea recta desde el mar. De acuerdo con las creencias indígenas, esta especie de cono geográfico se configura como

una representación del bicono cósmico que le funge como arquetipo, estableciéndose la primera gran conexión dimensional entre el universo y el territorio. Además, en el piedemonte perimetral, el territorio está demarcado por hitos sagrados, treinta y nueve periféricos, que entre sí conforman lo que tradicionalmente definen como la Línea Negra, el territorio ancestral sagrado.

Una tercera dimensión, que se interconecta con las dos anteriores, es la dimensión de la arquitectura tradicional. De la misma manera en que concuerdan formalmente el cosmos y el territorio sagrado, en los templos y las casas indígenas más tradicionales (específicamente las que aún construyen los kogis), sus estructuras constructivas están dispuestas replicando el círculo original que, circundado por una pared cilíndrica que lo delimita, funciona como base sobre la cual se dispone una cubierta cónica. Esta cubierta está apoyada en una estructura de soporte estructural que está formada, a su vez, por anillos de radio descendente en la medida en que se acercan al ápice. Investigaciones recientes han mostrado cómo la casa se despliega también como reflejo de la estructura del cosmos, estableciéndose una representación arquetípica multidimensional entre el cosmos, el territorio y la casa. En este sentido, cuando se construye un templo indígena, quienes lo construyen u observan el proceso también participan de la re-creación ritual de la formación del universo.

Estas tres dimensiones han sido exploradas en diversas investigaciones. La dimensión cosmogónica de las culturas ha generado múltiples teorías provenientes de la antropología y de la filosofía de las religiones. En este trabajo se ponderan los conceptos planteados por Mircea Eliade, porque dan cuenta de aspectos comunes que se presentan en diversas tradiciones del mundo, las cuales también se hacen evidentes en aquella de la que es objeto este estudio. Así, conceptos como los ya mencionados de cosmogonía, arquetipo celeste, mito, rito, etc., han resultado fundamentales para la comprensión de lo analizado.¹ No obstante, otros autores han aportado reflexiones que contribuyen a este tipo de reflexiones, como las desarrolladas por Martin Heidegger sobre la identificación del hombre

¹ Estos conceptos han sido desarrollados por Eliade especialmente en los trabajos titulados *Aspectos del mito* y *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*.

con el mundo del que hace parte,² y las de Andre Leroi-Gourhan sobre la identificación de centros de mundo que vinculan lo cósmico con lo territorial.³

Sobre la explicación del cosmos entre las culturas de la Sierra Nevada se ha escudriñado especialmente desde los ámbitos antropológicos, destacándose por su profusión las investigaciones de Gerardo Reichel-Dolmatoff, Alicia Dussan, Milciades Chaves y Juan Friede. Éstos, antecedidos por las descripciones de Konrad Preuss y Eliseo Reclus,⁴ abrieron la brecha para las futuras investigaciones de Carlos Alberto Uribe, Carl Henrik Langebaek, Luis Guillermo Vasco, Guillermo Rodríguez, Margarita Serje, Silvia Botero, Luisa Fernanda Herrera o Astrid Ulloa, quienes, entre muchos otros también de importancia, han permitido visibilizar las complejidades culturales de estos pueblos indígenas, y sus problemáticas pasadas y actuales. De igual forma, exploraciones arqueológicas adelantadas por investigadores como Gilberto Cadavid y Ana María Groot permitieron conocer rasgos trascendentales de los asentamientos urbanos en la Sierra, con lo que se complementaban aproximaciones previas como las de Alden Mason o Henning Bischof.⁵

Se consideran en este trabajo, como esenciales, las investigaciones de Reichel-Dolmatoff, porque a partir de ellas se recogen muchas de las tradiciones ancestrales documentadas, específicamente las que dan cuenta de las características de la formación y conformación estructural del cosmos, así como las que describen ciertos aspectos constructivos de los

² Heidegger plantea, en *Construir, Habitar, Pensar*, el concepto de salvar el mundo para explicar la identificación que hace al hombre consciente de su importancia como parte del mundo que le rodea.

³ De acuerdo con lo afirmado por Leroi-Gourhan en *El gesto y la palabra*, el hombre identifica su espacio para definir aquello que está bajo su control y comprensión.

⁴ Preuss y Reclus, en forma separada, dejaron consignadas sus percepciones particulares a partir de los contactos que cada uno tuvo con los indígenas de la Sierra Nevada. Esas descripciones de viajes son interesantes en tanto reflejan las condiciones de estos pueblos al final del siglo XIX. Las narraciones están contenidas, respectivamente, en *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*, y *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*.

⁵ Mason desarrolló, especialmente en la década de los treinta del siglo XX, algunos trabajos arqueológicos iniciales. Los realizados en los setenta por Gilberto Cadavid, Ana María Groot y Luisa Fernanda Herrera, entre otros, sobre las exploraciones arqueológicas en el sitio conocido como Buritaca 200, abrieron una nueva etapa de reconocimiento de las características culturales de los antepasados de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, posibilitados a su vez por investigaciones de Bischof sobre los taironas.

templos, permitiendo constatar la pervivencia de tradiciones de este tipo pasadas varias décadas.

Con respecto a la dimensión territorial, lo fundamental ha sido planteado por los mismos pueblos indígenas de la Sierra Nevada, quienes a través de sus organizaciones internas y sus autoridades han desarrollado un trabajo incesante de reclamación de su derecho a que se reconozca el territorio configurado y transmitido en sus creencias. Este territorio, denominado Línea Negra, ha sido descrito y analizado por Danilo Villafañe, Yalmar Vargas y Luis Guillermo Vasco, entre otros, pero fue gracias a las manifestaciones directas de los indígenas que, en 1973, mediante la Resolución 002 del Ministerio de Gobierno, se aceptó la existencia de este territorio ancestral, aceptación corroborada por la Resolución 837 de 1995.⁶ Todos estos trabajos y documentos han permitido establecer que la Línea Negra, y su conexión con el eje universal que pasa verticalmente por el pico más alto de la estructura montañosa, es también un reflejo de la estructura bicónica evidentemente esencial en las creencias indígenas de la Sierra Nevada.

En la dimensión arquitectónica también descansa la referencia al arquetipo celeste que se replica en lo territorial. La Sierra Nevada es, de acuerdo con las tradiciones, una aldea espiritual en la cual cada colina representa cada casa del poblado, mientras que, al mismo tiempo, la montaña sagrada en su totalidad es, en sí, un colosal templo territorial. Por otro lado, cada aldea indígena es una representación, en pequeña escala, de la Sierra Nevada, y cada templo, el cosmos. De esta manera se configura una interrelación multidimensional en la cual la forma de bicono esencia, mitad visible y mitad invisible, aparece en los aspectos más fundamentales del mundo y la vida en la Sierra Nevada, como se ha planteado en el libro *Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción kogi*, de Juan Pablo Duque, Oscar Salazar y Gloria Elsa Castaño.

Hasta ahora se había esbozado esta relación simbólica y esencial en la triada dimensional establecida entre el cosmos, el territorio y la arquitectura. Sin embargo, en lo que constituye el principal aporte del presente trabajo, se pone de manifiesto la existencia de un cuarto ámbito dimensional tan trascendente como los descritos antes. Este ámbito se presenta

⁶ Estas condiciones son analizadas por Juan Pablo Duque Cañas. Duque, J.P. (2012). *Territorios Indígenas y Estado. A propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

en las tradiciones de los rituales de enterramiento entre los indígenas de la Sierra Nevada, específicamente los kogis, rituales en los que se evidencia la relación establecida entre los pasos que configuran este proceso funerario y los esquemas de territorialización en la Sierra Nevada, correspondiéndose con los del territorio sagrado y con los de la disposición simbólica del espacio interior de los templos.⁷ Movimientos, gestos y palabras se conjugan para, con cada etapa, ir estructurando espacialmente el ritual hasta alcanzar una reconstrucción simbólica del bicono descrito como esencial entre las culturas indígenas de la Sierra. Así, y como se explicita en el ritual, se configura allí la “casa de la muerte”, no sólo como un concepto acerca del paso por el umbral hacia otras etapas espirituales, sino como re-creación explícita del cosmos, el territorio y el templo.

Se pretende también demostrar que las preguntas que se generan a partir de investigaciones previas constituyen, en sí mismas, su valor. Considerar que las reflexiones de investigaciones culminan allí, cercena las posibilidades de conocimiento y comprensión que necesita la humanidad en forma de saberes colectivos que se heredan a los que vendrán. De este modo, metodológicamente, este trabajo se ha propuesto revisar los aportes esenciales de investigaciones que, desde los tres ámbitos referidos (cosmos/territorio/arquitectura), hacen manifiesta la presencia de la forma bicónica como elemento simbólico estructural de las culturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, buscando transversalmente exponer ésta como la manifestación de la complejas particularidades culturales omnipresentes allí. El valor de esta apuesta radica, entonces, no sólo en la urgencia de documentar y exponer valores culturales en peligro de desaparecer, si no también evidenciar, como fundamental, cómo conclusiones investigativas previas pueden configurar, una vez confrontadas entre sí, aportes adicionales que abren nuevas opciones de reflexión.

⁷ El ritual de enterramiento es descrito en uno de los trabajos de Reichel-Dolmatoff, donde describe un acto presenciado en los sesenta en la Sierra Nevada de Santa Marta en el cual un *máma* kogi participa, de acuerdo con las tradiciones, un enterramiento entre los ikas. Reichel-Dolmatoff, G. y Dussán, A. (1977). *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1. Aspectos cosmogónicos de los indígenas de la Sierra Nevada

En el transcurso de los años, las comunidades indígenas, que hoy por hoy logran mantenerse bajo su espacio habitado, conservando su territorio, creencias y rituales, así como las otras tantas que no han soportado los graves procesos de transculturación⁸, permeadas por una sociedad fundada en concepciones religiosas europeas y establecidas sea cual sea su ubicación geográfica a lo largo de la historia y el tiempo en el planeta; fundamentan su origen en la creencia de un concepto cosmogónico⁹.

Un origen del mundo, que se manifiesta fielmente en la memoria heredada de sus antepasados, donde generación tras generación, se recrea y mantiene en la conciencia colectiva la idea de carácter simbólico-ritual, presente en todo lo que perciben para ellos como mundo; entendiendo este término como lo que conocen y que antes de la incursión de la colonización en su espacio, era reflejado solo en ellos, en el universo y todo lo que existía. El significado intrínseco del origen, dado en la medida que su existencia se

⁸ Este concepto y su importancia en la historia de las comunidades indígenas del mundo, fue acuñado por el etnólogo, antropólogo y arqueólogo cubano, Fernando Ortiz, quien en su búsqueda de clasificar el estudio del contacto cultural entre grupos socioculturales diferentes propuso la adopción de este término para reemplazar los conceptos aculturación y desculturación que describían la transferencia de cultura realizada de una manera reduccionista y liderada por los conceptos de las metrópolis. *Ortiz, Fernando, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Cuba, Editorial La Habana, 1983. p. 86.*

⁹ La cosmogonía pretende establecer una realidad ayudando a construir activamente la percepción del universo, origen de los dioses la humanidad y los elementos naturales.

desprende de la montaña sagrada, de la Sierra Nevada¹⁰, (Ver figura 1 – 1) y este a su vez es representado en sus lagunas, ríos, montañas, reliquias milenarias y costumbres ancestrales.

El pensamiento de origen cosmogónico, difícil de comprender para la cultura occidental, demuestra la forma de pensamiento soportada, en las creencias heredadas de culturas europeas, que establecen un total desapego a la naturaleza y su que la representación sagrada de la misma, sea solo una idea lejana. En la actualidad ante la incursión humana desmedida, se pretende volver, a una recuperación de la natural, claro está, más en su aporte como recurso imprescindible para la vida, que como un significado espiritual trascendental para la cultura indígena.

Es la importancia del conocimiento y la percepción de cosmovisión indígena, donde se establece el punto de partida para la presente investigación. Se hace fundamental dentro del proceso de análisis, conocimiento y comparación pretendido, tener una idea de lo que fundamenta cada acción, hecho cotidiano, ritual sagrado o expresión artística, aspectos que cobran importancia en la afirmación de Eliade (1995) donde. “Una tribu o secta llevara a cabo su importante diario de asuntos a la luz de los modelos heredados de un pasado mitológico, donde todo gira en torno a concepción de origen”.

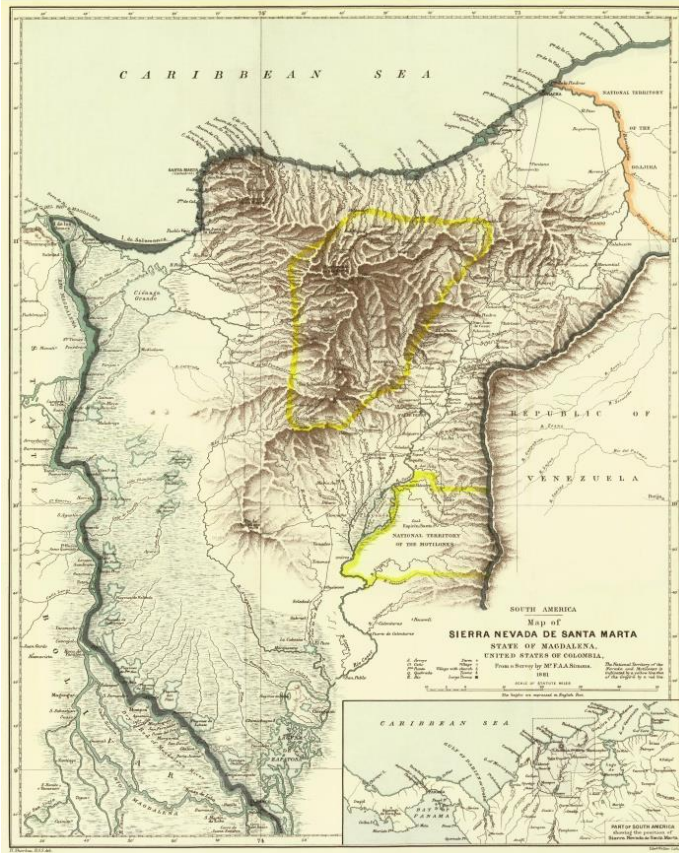
Esta relación que se da de forma natural y desde el nacimiento, entre los indígenas de la Sierra Nevada y su montaña sacra, denota ese vínculo intangible pero presente desde siempre, que trasciende el plano del entendimiento racional y debe recurrir al mito, al rito o a la simbología para comprender de forma lingüísticamente diferente esa concepción del origen de todo. De allí, se desprenden diferentes expresiones, que trascienden la individualidad y se conforman como preceptos de vida para cada indígena, miembro a la vez de una comunidad presidida por los mismos aspectos ancestrales.

Se manifiesta en un sentido recíproco, como haciendo presente el concepto primario de creación, por medio del rito o los símbolos que ejecutan, la idea de que “cada acción realizada es una tradición heredada manifiesta en el momento de su ejecución”, (Eliade,

¹⁰ La Sierra Nevada de Santa Marta es una definición de carácter religioso católico, al mencionar el aparte de Santa Marta, por tal razón en el texto, y en contexto con las creencias religiosas, es común que se haga referencia a la montaña, solamente mencionándola como Sierra Nevada.

1995). Lo cual cobra importancia para su pensamiento en la medida que es una “renovación”, entendida en el concepto que le es pertinente, al traer el pasado al presente para volverlo a vivir y así actualizarlo. Para ellos durante este transcurso se entra en un tiempo mítico sagrado y se aleja mientras dura el acto del tiempo profano como denominan el tiempo presente, al día a día.

Figura 1-1: Mapa de la Sierra Nevada de Santa Marta del año 1881



Fuente: <http://reclus.wordpress.com/colombia-en-la-nueva-geografia-universal/mapas-tipos-y-vistas/mapas-usados-por-reclus/>

El reconocimiento de lo sagrado para los indígenas, se manifiesta a su vez, en la continuidad de su pensamiento, representado en elementos de su entorno natural, idea que tiene sustento en la afirmación de Eliade (1995) donde. “Los elementos constitutivos que se encuentran en la naturaleza, pueden ser más que una piedra, paisaje o un árbol, dado que su semejanza con una deidad o espíritu sagrado, logra vincular en el espacio tiempo el mundo terrenal, entendido desde la óptica material que se puede tocar y el mundo espiritual, cuna del pensamiento ancestral”. Estos elementos que para el autor

abandonan su característica física reconocible y se convierten en manifestaciones sagradas, pueden verse representadas en los picos de las montañas, o siluetas antropomórficas que estas manifiestan en conjunto, cambiando la simplicidad de su estado natural y pasando a ser elementos de realidad por medio de su reconocimiento visual, por la comunidad indígena, adquiriendo valor para ellos. Todo ello haciendo énfasis en la importancia de la montaña y la condición que la misma soporta ante la sociedad indígena. Durante el proceso de transformación o actualización como se podría denominar lo descrito, la montaña se manifiesta como un objeto receptáculo de una fuerza exterior cargada de sacralidad, que la diferencia de su medio y hace que cobre un significado para la población. La razón de este acto y su importancia radica en la acción de repetir un momento original; la espiritualidad que este objeto con valor manifiesta, se considera la misma de ese instante, pues se entiende como la identidad de su conformación sagrada inicial. De esta manera general, se deduce a su vez que las demás actividades de la cotidianidad, dentro de una comunidad indígena, están plasmadas de repeticiones. Para el caso todo cuando de ellos se deriva, incluyendo sus acciones de naturaleza humana, nutrición, matrimonio, rituales funerarios, pasan a ser ese momento inicial sagrado donde este acto se realizó y se consagro por primera vez por parte de sus antepasados.

En este punto cabe anotar, que el pensamiento heredado de los antepasados, como bien se menciona, permea todas las instancias del ser indígena, tanto a nivel individual, como a la comunidad en sí. Hecho manifiesto en los momentos de vida cotidiana y que para el caso de la presente investigación, abre una puerta al pensamiento, que cada vez relaciona más su idea cosmogónica, con las singularidades de sus rituales sacros y manifestaciones folclóricas. Se podría, dado lo anterior, fortalecer una secuencia de repeticiones, marcadas en todos los aspectos, anotando por ejemplo, como la casa significa su territorio montañoso habitado, el cual a su vez, conforma el lugar de ser indígena y se repliega con la necesidad de reafirmarse, en los momentos más íntimos como comunidad, dados en el bautizo, el casamiento, la vida en colectividad y el entierro.

En vista de ampliar la noción de necesidad de reactualizar la cultura constantemente, así como las diferentes maneras en que estas se manifiestan; autores como Eliade consideran que es pertinente entender para ello, los tres tipos de agrupamientos que propone; el primero, al que hacen parte los hechos que para el hombre arcaico, como denomina los primeros pobladores, manifiestan la realidad en la imitación de un arquetipo celeste, (quizá

el más representativo para el caso de esta investigación), el segundo de ellos, consiste en el grupo de hechos que se hacen realidad, a través de la vinculación de un simbolismo fundamentado en el centro, más aun en el concepto de centralidad, incluyendo ciudades, templos, construcciones, lugares que se convierten en realidad al estar evocando el centro del mundo en su representación. Este aparte es evidentemente expresado por los indígenas de la Sierra Nevada, en su visión de la montaña como el centro del universo, concepto que se desplegará más adelante y que tiene mucha importancia pues fundamenta todas las comparaciones posibles y todos los análisis subsecuentes.

El último grupo es conformado por los rituales o actos profanos, hechos que el ser humano realiza en su cotidianidad, a los que se les atribuye significado y se materializan en la medida en que deliberadamente se repiten, sean o no de origen cosmogónico, fueron realizados por sus antepasados, dioses o héroes. Este conjunto de rituales fomenta la percepción de que la relación entre los indígenas y sus deidades contribuye a generar una recreación de momentos sagrados incluso en las labores más simples, caza, pesca, talla de rocas, tejidos, etc. Como detalle adicional en la comprensión de estos tres momentos de relación, es posible denotar singularidades, que a su vez demuestran rasgos de ciertos niveles de vinculación. El primero y el último grupo están estrechamente ligados al ser humano, al indígena, y la necesidad ya expresada de reactualizar ese momento inicial. El segundo, es un hecho que denota la organización y conformación sobre el territorio natural que los rodea, y está más vinculado a la población, como comunidad en general.

En vista de avanzar en una clara apreciación, de lo que conforman los diferentes aspectos rituales, tanto tradicionales como sagrados, de los indígenas de la Sierra Nevada, y en búsqueda de un aporte teórico que permita establecer conceptos básicos desde lo general hasta lo específico, es necesario partir desde su modelo espiritual, base fundamental desde el panorama de su apreciación del mundo y a partir del cual, se desencadena de forma clara la relación habitar-hábitat, entendiéndola como ese vínculo de un lugar con el hombre y de la forma en que él habita el lugar (Heidegger, 1997). Para los indígenas, una relación presente desde siempre que no podría explicarse de manera independiente, donde la configuración de ambos, hombre y tierra en un solo ser, obliga a recurrir a los mitos, los símbolos, rituales y manifestaciones folclóricas, para preservar la misma. Afirmación que se sustenta en lo que se expone a continuación: “Esta historia del Cosmos y de la sociedad humana es una historia sagrada, preservada y transmitida a través de los mitos”, (Eliade, 1955).

Son estas formas de representar su vínculo intangible, las que claramente reflejan el concepto tratado por Martin Heidegger en su texto, construir, habitar, pensar, en un intento por mostrar la relación cultura-naturaleza, y esa conexión tan implícita con el territorio que se da en la Sierra Nevada. Dicha relación que logran de forma menos filosófica pero no por tanto menos válida, los indígenas pobladores de la montaña, con su modo de habitar sustentando en ese nexo del ser y la entidad sagrada; este argumento aplicable además para otras culturas como lo plantea Eliade, en lo que describe sobre la cosmogonía Iraní de tradición zervanita y lo que en ella constituye; por lo cual en virtud de relacionar sus pensamientos y el de los indígenas de la Sierra Nevada sobre este momento inicial, es válido conocer, su postura oriental afirmar que “cada fenómeno terrestre, ya abstracto, ya concreto, corresponde a un término celestial, trascendental, invisible. Cada cosa, cada noción se presenta en un doble aspecto: el *menok* y el de *getik*¹¹. La tierra corresponde a una tierra celestial, cada virtud practicada abajo posee una contrapartida” (Eliade, 1955).

Se ha hablado de relaciones y vínculos existentes, manifiestos en diferentes escalas, donde es imposible obviar, que entre las mismas poblaciones existen dichas conexiones que manifiestan mucho más, sus formas de pensar y sus creencias religiosas, las cuales quizá, sobreviven en esa fuerza colectiva invisible que las une como miembros de una misma raza milenaria, y que evita que la transculturación, mucho más marcada en la época actual, tome ventaja en los miembros más jóvenes de sus comunidades, posiblemente el vínculo esta vez, se manifiesta no solo como creencia y hermandad, sino como método de protección, ante la invasión del pensamiento occidental.

En general se podría hablar de cada una de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, en la búsqueda de concluir de manera superficial la mirada desde varios ángulos, en las relaciones manifiestas; pero para efecto de esta investigación, se pueden poner en diálogo los dos grupos más relevantes de la Sierra Nevada. Los kogi y los ika o arhuacos, quienes no solo están relacionados en la medida que ambos descienden de la antigua civilización tairona, sino también en que representan una relación y esencialidad dada, bajo la montaña sagrada, y sobre la creencia del origen del todo y el centro del mundo

¹¹ Estos dos conceptos manifiestan las cosas del mundo material como *Getik* y las del mundo espiritual *Menok*.

agrupado concéntricamente en ella. Ambas comunidades indígenas, además, poseen una estrecha relación, marcada mucho más a nivel religioso y ceremonial, que en el sentido comercial o económico, reflejado en la visión que tienen entre sí. Para los Ika, sus hermanos Kogi son considerados en un sentido que no pretende ser ofensivo como un grupo de un lenguaje deficiente en su forma de hablar, que poseen malos cultivos y unas construcciones descuidadas, sin embargo reconocen que su nivel espiritual es mucho más perpetuo y conservado que el de cualquier otro grupo. Tanto así, que el esquema de máma; nombre dado a los hombres que han pasado muchos años de aprendizaje al lado de un maestro de reputación (Reichel - Dolmatoff G. , Estudios antropologicos, 1977), tiene mucho peso dentro de la comunidad Kogi, y es a ellos quienes se recurre por parte de los mismos Ika para rituales, bautizos, ceremonias y entierros, entre otros. Por otro lado los Kogi, a sus hermanos menores¹² de la comunidad indígena ika los ven como una comunidad alejada de las tradiciones y mucho más enfocada en el aspecto económico, un grupo que descuida en gran medida el conocimiento de lo sagrado.

No solo en la cultura occidental, los pueblos tienen dicotomías de pensamiento con sus semejantes, como se puede evidenciar, aun siendo descendientes y moradores de la misma montaña, las dos comunidades indígenas anunciadas, se ven de una manera diferente, pero concuerdan en el cuidado de su territorio y la defensa de sus derechos como pueblo indígena. La importancia de la comunidad kogi, está marcada en el sentido de protectores de la Sierra Nevada, y tiene gran importancia en el ámbito sagrado. No solo en la relación directa de delimitación y lucha por su hábitat, a los Kogi también les es confiado junto a sus sacerdotes o mámas la tarea sagrada más importante, dándoles el poder de mantener el orden del universo; en la medida que es gracias a sus adivinaciones, que el sol sale cada mañana, suceden ordenadamente las estaciones y hasta se da principio de fertilidad en los cultivos y los mismos indígenas, (Reichel - Dolmatoff G. , Estudios antropologicos, 1977), haciendo de su reconocido papel, un pilar básico dentro de las comunidades. Los kogi, representan la base a la cual acudir para entender su concepción inicial y todo cuando de allí se deriva.

¹² El termino hermanos menores es usado frecuentemente por los Kogi para referirse a las demás comunidades indígenas, entre ellas los no indígenas, pues consideran que su objetivo es cuidar de esos hermanos, incluso de los malos actos y velar ante las deidades por ello.

1.1 Cosmogonía, una visión de la creación

“Según los Indígenas de la Sierra Nevada, el mito de creación tuvo dos etapas, Primero fue oscuridad, no existía ni la luna ni las estrellas solo existía un gran superficie de agua en medio de esa oscuridad, luego cuando el pensamiento de la madre quiso, apareció la luz y con ella todo lo que hay en el firmamento” (Coronado, 1993).

La manera en que entienden sus orígenes, la forma misma en que se reconocen en sus antepasados y representan sus construcciones en las deidades o figuras reconocidas, como su montaña sagrada; devela una serie de visiones diferentes en las comunidades ika y kogi, que si bien toman enfoques similares, varían en su descripción, por lo cual, permite lecturas transversales que enriquecen el contenido de la investigación pues no cierran el panorama a un solo punto de vista, haciendo que se tenga una mirada clara y abierta, de sus mitos de creación y la incursión de los mismos al momento de habitar su territorio, realizar sus construcciones y enterrar a sus muertos.

Los ika consideran que en la Sierra Nevada se inició el mundo, que ella es la casa sagrada donde la raza humana comenzó, por lo tanto es el padre y la madre de todo, las dos entidades constructoras del mundo se llaman Mamu Ñiankwa y Kaku Serankwa, este último fue quien repartió las leyes y enseñó que deben ser obedecidas. El mito arhuaco continua y describe como antes de aparecer el sol y la luna se formó poco a poco la tierra, el cerro Gunmake Gunllunmake, Mamu Ñiankwa y Serankwa empezaron a construir el mundo en forma de caracol, así siguiendo esa trayectoria en espiral la tierra fue volviéndose grande hasta que se formaron los peñascos de la sierra. A lo anterior se sumó después Yuga, uno de los hermanos y se hizo amo de las serranías y las montañas. Luego kaku Serankwa buscó cuatro varillas de color de hierro llamadas yuisimunu y seleccionó cuatro ídolos de oro con su figura para que fueran los dueños de los temblores, cada uno ubicado en los puntos cardinales para que sostuvieran el mundo en sus hombros, (Ver figura 1 - 2) según esta creencia cuando la tierra tiembla es porque estos ídolos cambian de hombro. Ñiankwa enseñó a los hombres a construir sus casas y así se constituyó como el dueño de ellas. Los principales cerros son denominados en general Kankurwas, y se llaman: Kruinbra, Hinarwa, Bunkactueimaku, Bichundira, Besarwa, Dorinsakwa,

kalosankwa, gonsyanqui Guaxankunsankwa, Yuichuchurwa, Sikakurwa, Arwa Viku, entre otros.

El mito revela ahora ya el mundo formado como un gran peñasco, pero aún no había tierra, entonces regresó Serankwa con una niña de quince años que representaba a la madre de la primera tierra, de esta manera hizo con las demás madres, los tipos de tierra; desde la más infértil hasta la tierra negra, denominadas Nabobá, tierra blanca, Séi-nake, tierra roja, Hul-daké, tierra amarilla, Shi-valdungaxa, tierra azul, Nunkalyi, tierra arenosa, Nábía, tierra quemada, Lumíntia, ceniza, Helbyel-dake, tierra rocosa y Kalbexa, las más fétil, tierra negra (Ver figura 1 - 3).

Hasta este punto la formación del mundo estaba dada y es posible su interpretación cargada de figuras míticas e ídolos dueños de los elementos que van constituyéndose a medida que se devela la historia. La continuidad de estos relatos en las comunidades indígenas, está claramente marcada en un lenguaje oral y que por su debilidad ante la diversidad de interpretaciones, debe ser protegida como lenguaje en vía de extinción.

Figura 1-2: Representación de los cuatro ídolos que sostienen la Sierra Nevada.

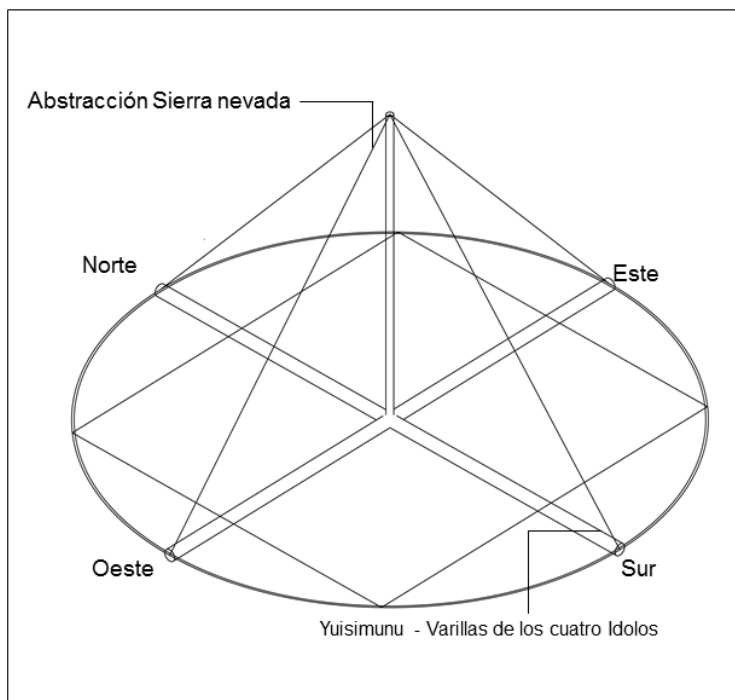
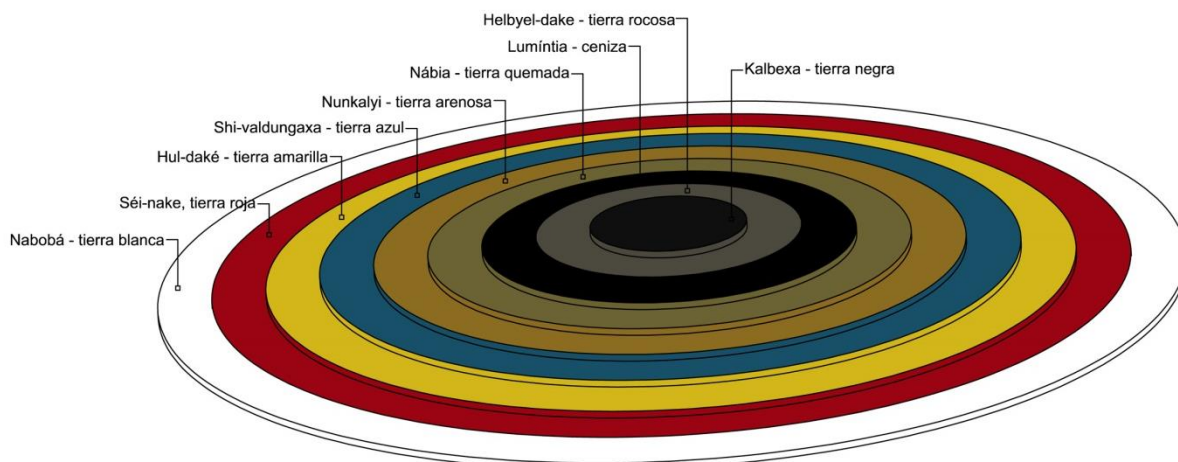


Figura 1-3: Los nueve tipos de tierra.



En contrapartida a la comunidad arhuaca, la cosmogonía dentro de la los kogi, tiene un mito de creación con muchas similitudes del narrado anteriormente. La creación según ellos resumiendo los aspectos más significativos que Reichel- Dolmatoff (1985) ha desplegado en su libro Los Kogi, se desarrolla de la siguiente manera: primero estaba el mar, todo era oscuridad ni existía el sol, la luna, gente, animales o plantas, solo había mar en todas partes, el mar era la madre, presente en los ríos, lagunas y quebradas así que estaba en todas partes, la madre se llamaba Gaulchováng.

La madre no era gente, ni cosa alguna, ella era alúna¹³ era espíritu, era pensamiento y era memoria, en el mundo, más bajo, en la última profundidad sola, luego cuando la madre existió se formaron arriba los nueve mundos, cada uno con un padre y/o madre, el primero tenía una madre llamada Se-ne.nuláng y un padre llamado Katakéne-ne-nulag, ellos al igual que las madre de todo eran aluna, espíritu y pensamiento. El mundo siguiente se formó más arriba con un padre que era un tigre, no en representación animal sino en aluna. El tercer mundo se formó más arriba, aquí ya había gente, pero no tenían huesos, ni fuerza, eran como gusanos y lombrices y nacieron de la madre. El cuarto mundo tenía una madre llamada Sáyagaveye-yumang y tenía otra madre llamada Disi-se-yuntaná y un padre que se llamaba Sai-taná, este último sabía cómo iba a ser la gente. El quinto mundo tenía como

¹³ Alúna, espíritu

madre a Enkuáne-nuláng, allí no habían casas aun pero se formó la primera, no en forma material sino en aluna o espíritu, además ya existían Kashindúkua, Noána-sé y Námaku, eran gente pero les faltaban las orejas, ojos y nariz, solo tenían pies, entonces la madre mando a que hablaran y fue la primera vez que la gente hablo. Ya había cinco mundos.

El sexto mundo tenía como madre Bunjuáne-ne-nuláng, con un padre que se llamaba Sai-chaká, ellos iban formando un cuerpo entero y así empezaron a nacer los dueños del mundo que inicialmente eran dos, el Búnkua-sé, azul y el Búnkua-sé negro, de esta manera se dividió el mundo en dos partes y en dos lados, el azul y el negro, cada uno a su vez con nueve Búnkua-sé los del lado izquierdo azules y los del lado derecho negros.

El séptimo mundo tenía como su madre a Ahúnyica, el cuerpo no tenía sangre y fue aquí donde empezó a formarse, el octavo mundo tenía su madre llamada Kenyajé y su padre llamado Ahuínakatana. Entonces nacieron los padres y duelos del mundo que eran treinta y seis – eran cuatro veces nueve – ya casi el mundo estaba listo, pero aun había agua en todas partes.

El noveno mundo se formó y con el nueve Búnkua-sé blancos. Los padres del mundo encontraron un árbol grande y en el cielo sobre el mar hicieron una casa grande de madera, paja y bejuco llamada Alnúa, hasta el momento no había tierra, no había amanecido.

En este punto, se puede identificar en los mitos descritos, las grandes relaciones en la medida que se hace siempre alusión a una gran madre y a los padres. También a lo que el número nueve significa para su cultura, el cual es pauta (en la mayoría de los textos estudiados para esta investigación), para innumerables manifestaciones y conceptos de la vida diaria, se evidencia su injerencia natural en la correspondencia a los nueve meses de gestación de la madre, en el numero cultural sagrado Kogi que es el nueve, en el universo que ellos identifican y que posee nueve mundos, en la madre que tiene nueve hijas, en las nueve tierras, en la existencia de la comunidad indígena desde hace nueve siglos, en los nueve padres que dieron inicio a los linajes actuales, en las ceremonias y rituales que duran nueve días o sus múltiplos (18, 36). Este número está presente también en los aprendices de los mámas, que estudian de nueve a dieciocho años. También en las manifestaciones folclóricas, al igual que las ofrendas, los cantos, mitos y bailes, incluso en la arquitectura, donde el interior de la casa ceremonial tiene nueve estantes representando las tierras, y en el ritual de enterramiento donde nueve días dura el velorio, (Reichel - Dolmatoff G. , 1985) entre otros.

La pertinencia de identificar esa especial correspondencia del número nueve con los diferentes momentos indígenas, es claramente una muestra de la variabilidad de componentes que reúnen sus condiciones a la luz de dígitos, que configuran un entretejido de relaciones.

Ahora bien, para concluir con el desarrollo del mito, este continua, pero esta vez representando algo que se relaciona con lo que se describe inicialmente en este aparte de cosmogonía donde Sintána el hijo de la madre universal es creado, y dada la necesidad de una mujer le pide a la madre que le dé una, por lo cual ella queda embarazada y tiene nueve hijas, que representan las nueve tierras y sus diferentes colores, la madre le dio a Sintána una a una pero este no estaba conforme con ninguna, hasta que le dio a la tierra negra llamada Sei-nake, porque ella donde pisaba formaba la tierra negra.

La mitología es parte integral de la literatura oral religiosa de las comunidades indígenas, donde los kogi, ven en sus mitos esencialmente “consejos”, que se refieren a las formas de conducta que culturalmente se aprueban o se condenan. “Así dijeron los antiguos”, “así hacían los antiguos” es la explicación que el kogi da a todas las pautas de su cultura (Reichel - Dolmatoff G. , 1985). Durante los relatos existen varios componentes que crean la percepción del bien y el mal, del arriba y el abajo, izquierda y derecha, lineamientos definidos que desde la creación aún perduran en las comunidades indígenas y representan en su hábitat, su reflejo en todo cuando allí se desarrolla. Las condiciones descritas, poseen una representación que puede abstraerse al estructurar, de manera general, una mirada de como su cosmos está conformado, esa percepción que fundamenta el mito pero se representa mentalmente con un esquema figurativo que puede recrearse en la medida que permitirá, para el tema de esta investigación, contribuir en los análisis y comparaciones con las unidades de habitar y como se representa en el territorio indígena sobre la Sierra Nevada, como hace su territorialización desde la figura cosmogónica y como la misma se extiende hasta en las ceremonias sagradas.

1.1.1 Estructura y abstracción del Cosmos

El origen cósmico de los indígenas de la Sierra Nevada, posee una estructura que lo hace comprensible. Bajo la mirada espacial, permite gráficamente su análisis y una mejor comprensión desde el punto de vista occidental. Se puede configurar, de una forma que en la observación puede relacionarse de manera inmediata con la abstracción de la montaña, las cúspides de sus construcciones, y demás relaciones posibles, incluyendo aquí manifestaciones artesanales, tejidos, cerámica, conformación de los poblados y manera de habitar el paisaje.

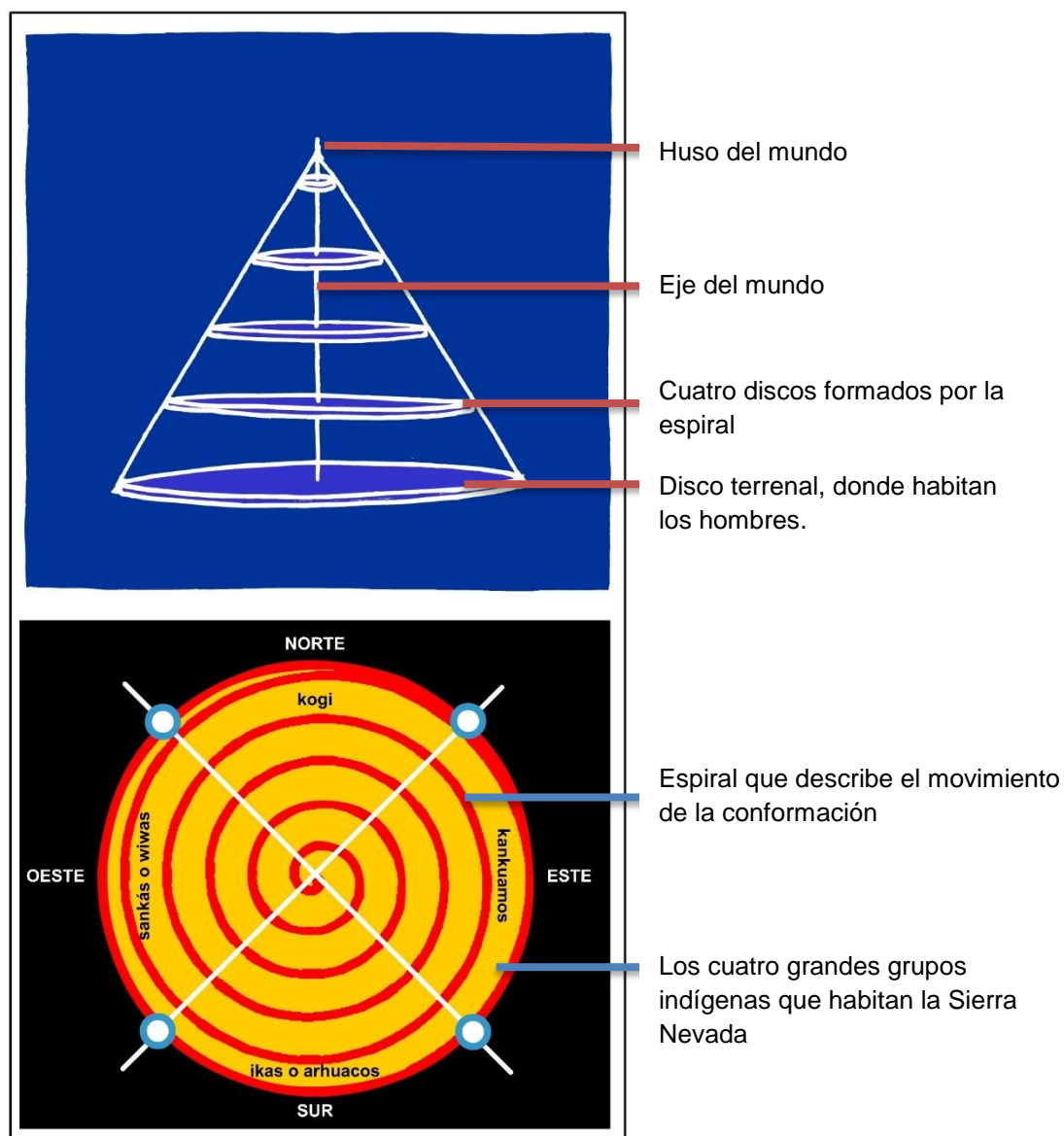
Dicha espacialización de la estructura que conforma el cosmos, debe partir de la narración por parte de los indígenas y posteriormente la identificación de los principales rasgos significativos en la representación gráfica. A partir del siguiente relato descrito por (Reichel - Dolmatoff G. , Estudios antropológicos, 1977), se recrea la estructura cósmica. Los kogi creen que la Madre universal, dueña del conocimiento, clavó su huso de hilar en el origen del mundo, esto fue realizado justo en el centro de la Sierra Nevada, en el pico más alto, llamándolo Kalvasánkua, eje del mundo. De este huso clavado al pico se desprendió un hilo de algodón que trazo el disco terrenal donde los hombres vivirían, durante el movimiento el algodón formo una figura en espiral de manera ascendente que se fue cerrando hasta la parte superior del huso. Dentro de la figura cónica formada por el movimiento del algodón hasta el huso se formaron a su vez cuatro discos, cada uno de diámetro menor al anterior, dicho proceso se realizó de la misma manera en el sentido negativo, hacia abajo, teniendo como precepto que abajo esta la oscuridad. Así se configuro la forma bicónica, donde los mundos de arriba y abajo, opuestos completamente comparten el núcleo o disco central, donde habitan los hombres, los nueve discos formados son el cosmos, que son cruzados a su vez de manera vertical por el eje del mundo, Kalvasánkua, el centro de la Sierra Nevada.

Los nueve discos nuevamente hacen alusión a los nueve meses de embarazo, y están separados por un espacio el uno del otro.

Durante la conformación del disco más alto, la madre universal puso un árbol en su centro, la ceiba ululá, ubicado precisamente en el eje central, a su alrededor se situaron los cuatro primero señores y conformaron allí el templo original llamado alháuna, ellos se dedicaron a sacar la tierra hacia afuera y desde allí posteriormente se fueron a los cuatro puntos cardinales y se hicieron señores de cada uno de ellos. Luego, la madre universal creo a

Sintána, el primer hombre y poco a poco le dio las nueve clases de tierra, este finalmente se quedó con la tierra negra y con ella formo la primera pareja. Debajo de los cerros de la montaña sagrada viven los espíritus, cada uno de ellos es un templo y sus entradas se encuentran en las cuevas y grutas del terreno, todos los cerros juntos forman lo que se conoce como Sierra Nevada. (Ver figura 1 – 4).

Figura 1-4: Configuración grafica de la estructura del cosmos



La anterior descripción, establece varios elementos de gran significado, que tiene validez cuando se reconocen ideas marcadas por la existencia de una centralidad, desde la cual se irradian los componentes que interactúan entre sí para la distribución de los nueve planos. La descripción en la manera que se alejan del centro y crean esa ambivalencia¹⁴ entre el arriba y el abajo, todo ello sustentado en un plano intermedio, que se proyecta de manera simultánea es niveles, donde cada uno tiene una identidad propia que lo hace parte del todo que conforma la estructura del cosmos. Dichos niveles y su punto de vista en el sentido de positivo y negativo, es manifestación de la importante implicación que tiene el sentido y la repercusión en la cotidianidad indígena. Cabe anotar que muchos de los mitos que existen en torno a la creación pueden ser divergentes en su forma, pero poseen aspectos representativos y comunes que los hacen llegar a un final similar que quiere dar a entender el mismo principio, como recalcando una idea, resaltándola y haciéndola notar, en una búsqueda quizá de evitar su olvido.

1.1.2 Cherúa, Concepto del Centro

Para concluir el despliegue del mundo espiritual, que abarca la concepción básica para comprender sobre que se fundamentan las exploraciones conceptuales aquí plasmadas. Las cuales que permitirán llevar a cabo las comparaciones que se pretenden evidenciar en esta investigación; surge a raíz de diversos relatos ya descritos, un concepto que contiene especial valor pues evoca de manera abstracta un punto focal del cual se conforma la idea básica, un centro que gravita a la luz de su evocación en la montaña de la Sierra Nevada. El axis mundi¹⁵, (Ver figura 1 – 5) punto inicial del cual se origina todo. Eliade (1955) expone de forma clara tres aspectos que valen la pena explorar para reconocer la representación del simbolismo del centro, se consideran fundamentales no

¹⁴ Este concepto tomado y aplicado sobre los conceptos presentes en esta investigación, permite entender lo que los individuos de la comunidad indígena reconocen, formando quizá reconocimiento desde la óptica de los aspectos positivos y negativos del cosmos y como están ambos presentes en creación de la montaña al mismo tiempo. Esta configuración está presente también en muchas otras culturas, y relacionan como si su pensamiento buscara siempre una vinculación evocada en lo sagrado, todo acto humano con su contraparte negativa, con una repetición negativa que posiblemente busca darle sentido de valor y no dejarlo en el estado trascendental innato en el que se concibe.

¹⁵ Eje del mundo, definición adoptada por Mircea Eliade pero presente en diversas culturas, que relaciona una conexión entre el arriba, la tierra y el abajo, que convergen sobre un mismo centro.

solo en las comunidades indígenas, sino en la humanidad en general. El primero donde la montaña sagrada es el lugar donde el cielo y la tierra – el arriba y el abajo – se unen y está situado por lo tanto en el centro del mundo. El segundo, donde los templos, palacios y ciudades sagradas son en sí montañas sagradas, por lo tanto se convierte en un centro. Y el último concepto, donde de manera más amplia la ciudad como tal al ser un axis mundi se considera como el punto de encuentro entre el cielo, la tierra, el infierno. Ejemplos claros, anota el autor, se pueden encontrar en las creencias indias, quienes consideran que el monte Merón, de gran valor para su cultura y declarado hoy por hoy como reserva natural por su significado espiritual, se levanta en el centro del mundo y a su vez sobre este, brilla la estrella polar. Por otro lado la cristiandad refleja la importancia que para esta religión posee la montaña Gólgota, la cual les representa el centro del mundo, por ser la cumbre de la montaña cósmica, donde se enterró, para los judíos, el cráneo de Adán, el primer hombre y al mismo tiempo el lugar donde este hubiera sido creado.

Ejemplos de este tipo seguramente existen en cantidad, casi igual al número de culturas y creencias religiosas en el mundo, incluyendo las que han quedado en el olvido y con ellas se han perdido los restos de su pensamiento sagrado. La constante asimilación, de que ser el centro del mundo, por ser parte de una cultura que cree ese manifiesto, podría explicar en gran parte por que los indígenas de la Sierra Nevada, a pesar de estar invadidos cada vez más por los colonos en la antigüedad y hoy en día por los actores del conflicto, se niegan a abandonar su territorio y avanzan cada vez más hacia arriba, hacia la cima de su centro, como ascendiendo a la sacralidad y alejándose de la contraparte negativa que puede significar el abajo.

Figura 1-5: La sierra nevada como axis mundi – centro del mundo.



Fuente: Modificada a partir de la fotografía de Danilo Villafañe

Ese arraigo en la tierra, ese habitar el centro, es especialmente para los indígenas de la comunidad kogi, una visión del universo, como un círculo en el cual ellos viven, con un centro que denominan cherúa (Reichel - Dolmatoff G. , 1985), el cual es el centro del plano terrenal y a su vez del universo. Esta definición es también asimilada como el útero original del cual todo se creó y por tanto su creencia del mundo, permanece en los límites mentales que ellos mismos se han establecido. El abajo, la base de la montaña que ya posiblemente poco habitan es de menor interés en su ideología. Lo que sucede fuera de la montaña, comúnmente lo relacionan con zonas que para ellos son de enfermedades y pobreza, hecho que no se aleja mucho de la realidad, mientras que la base de su origen universal cobra todo el protagonismo dentro del ámbito reconocible como su territorio.

El rol indígena en la conservación de la naturaleza y más aún, en el cuidado de su centro es entendido con total responsabilidad por los kogi al asumir un papel de hermanos mayores. Ellos consideran que los antiguos pueblos de los que son descendientes y que existieron en la montaña en la antigüedad, hijos de la gran madre universal, traspasaron sus secretos, deberes y obligaciones a los actuales moradores, encargándoles de la tarea de mantener el equilibrio del mundo. Dentro de estos secretos entregados se encuentran los ritos para obtener alimentos e incluso los que se realizan para mantener un clima adecuado.

Los diferentes niveles de temperatura, desde la costa hacia la cima de la Sierra Nevada, y la disposición y ubicación de algunos elementos indígenas sobre este centro, expresa una relación de ascendencia geográfica, desde el perímetro del círculo territorial, hacia su centro y punto más alto. En esta medida las tierras localizadas entre los 1000 y 2000 metros de altura son las que presentan mejores condiciones para la agricultura y por ende es en estos límites es donde se encuentran la mayoría de los poblados. Más arriba entre los 2000 y 4500 metros, cerca de las lagunas del páramo, las tierras tienen características curativas relacionadas con ritos de sanación y equilibrio, y por esta razón allí se encuentran los principales centros ceremoniales y muchos sitios de pago¹⁶. En las cúspides

¹⁶ En la cosmovisión de los pueblos indígenas colombianos, es una constante la profunda relación entre el hombre y la naturaleza y especialmente con la tierra. Para los Kogi, comunidad que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta, es preciso agradecer a la naturaleza cada vez que de ella se hace uso para la obtención de alimentos, para la construcción de las viviendas, etc. Los Kogi, le

montañosas, donde la nieve es permanente, habitan los muertos, nadie, ningún mortal, puede acceder a estos lugares (Reichel - Dolmatoff G. , 1985).

2. Territorio y Arquitectura: la apropiación del territorio

2.1 El territorio indígena habitado

La geografía donde se establecen las comunidades indígenas que habitan en la Sierra Nevada, ha estado ampliamente estudiada, desde diferentes campos del conocimiento. Despierta interés una zona tan especial, que por sus condiciones climáticas y naturales, resalta entre las demás formaciones montañosas de Colombia. Las características y consideraciones formales, son importantes para reconocer el territorio, en sus aspectos morfológicos, físicos y naturales. Reichel- Dolmatoff (1985), por su detalle y análisis antropológico realiza un aporte en el concepto desde su campo, del panorama donde habitan estas culturas aborígenes.

Al norte de Colombia se establece dentro de un macizo montañoso asilado de la cordillera de los andes, formando un triángulo limitado en un costado por el mar caribe y por los otros, por el valle de ciénaga y Valledupar. Con una altura de 5775 msnm en sus dos picos gemelos: bolívar y colón, formando un fenómeno extraordinario en el mundo ya que pocos otros macizos se levantan tan abruptamente a orillas del mar, ni tampoco ninguna otra montaña alcanza tal elevación con relación a una base tan estrecha. Posee un área de 21.158 km² con una diversidad de climas y ecosistemas que cambian en la medida que se asciende o desciende, desde la calidez en las playas, hasta los picos nevados, en la

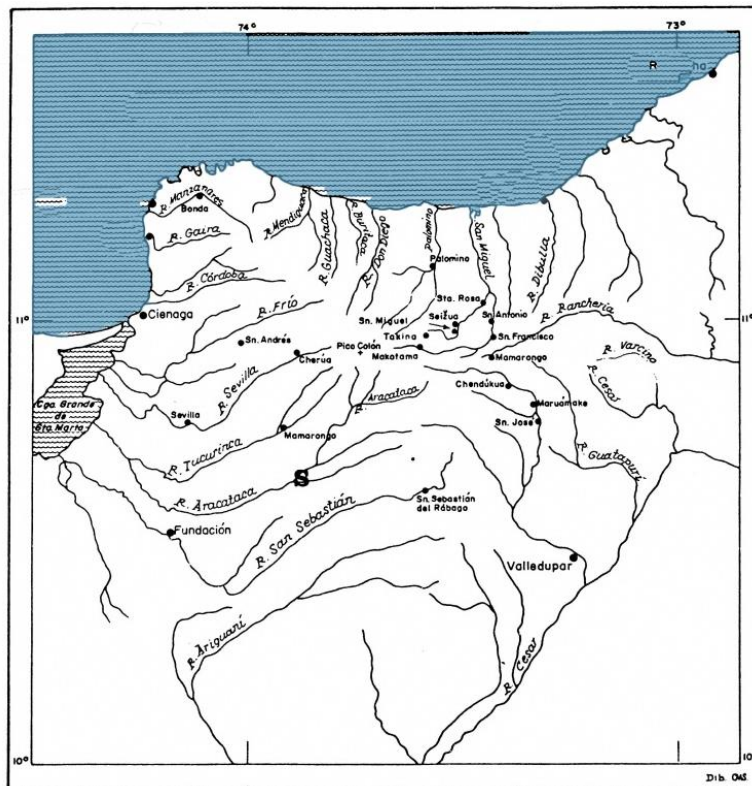
devuelven simbólicamente a la naturaleza lo que les ha sido prestado mediante un ritual denominado pagamento. <http://www.banrepcultural.org/evento/3207>

medida que la zona tropical abarca la mayor parte de la extensión total y alcanza en la Sierra Nevada hasta unos 1.300 metros. En general la temperatura es elevada en los departamentos y municipios alrededor de la sierra.

Tiene una división política compleja en la medida que sobre ella tienen jurisdicción tres entes territoriales, los departamentos de Magdalena, Cesar y La Guajira. La Sierra Nevada de Santa Marta, viéndola desde una perspectiva abstracta, tiene la forma de una pirámide trilateral cuya base forma un ángulo recto con la región de santa Marta, conformándose como el lado más amplio el de la vertiente suroriental.

Como es natural en un macizo como la Sierra nevada el aspecto hidrográfico es relevante, con un sinnúmero de ríos y quebradas que descienden por sus vertientes, tiene ríos de importancia y se puede pensar que la hidrografía de la extensión del departamento depende casi exclusivamente de la Sierra Nevada, donde nacen de un curso de agua pequeño y luego se dirige en todas direcciones a regar los valles, tierras bajas, vecinas y alejadas (Ver imagen 2 - 1).

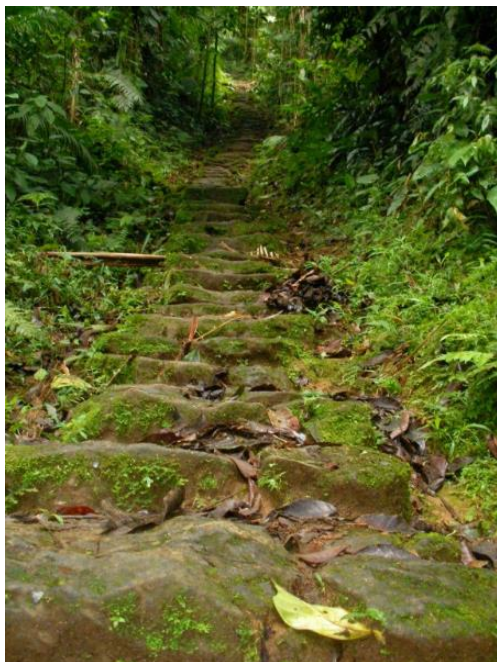
Figura 2-1: Ríos importantes en la Sierra Nevada



Fuente: Modificada a partir de (Reichel - Dolmatoff G. , Los IKA, 1991. Pag 26.)

A pesar de ser un territorio rodeado de tanta influencia occidental, con la actual modernidad y la entrada cada vez más rápida de los mercados internacionales, la Sierra Nevada de Santa Marta es hoy por hoy, un lugar de difícil acceso, mientras que las tierras bajas del departamento del Magdalena poseen un red de carreteras importante, la montaña se conforma como una isla en medio de ellas, con una carretera entre Santa Marta y la región colonizada del cerro San Lorenzo. Los demás caminos son simplemente senderos o trochas de herradura donde difícilmente puede transitarse a caballo (ver imagen 2 – 2), por esto caminos se conectan todos los poblados indígenas entre sí, pero son desconocidos para los mestizos. En resumen la Sierra Nevada de Santa Marta es aun hoy esencialmente un territorio indígena (Reichel - Dolmatoff, 1985) las tierras más altas de la Sierra Nevada, son consideradas por la sociedad “civilizada” como desconocidas en la mayoría, apenas en los últimos años se han atrevido a realizar expediciones a los lugares sagrados que se permiten visitar. En general las tierras de la Sierra Nevada son fértiles como todas las tierras de las cordilleras colombianas, son aptas para el cultivo y representan un recurso importante para las comunidades que la habitan, incluso la sacralidad está dada en la medida que la fertilidad de la Sierra Nevada una característica resaltada comúnmente por lo indígenas en sus aspectos cosmogónicos habituales.

Figura 2-2: Camino indígena



Fuente: Recuperado de <http://ecoglobalexpeditions.com/ciudad-perdida-de-los-tayronas/>

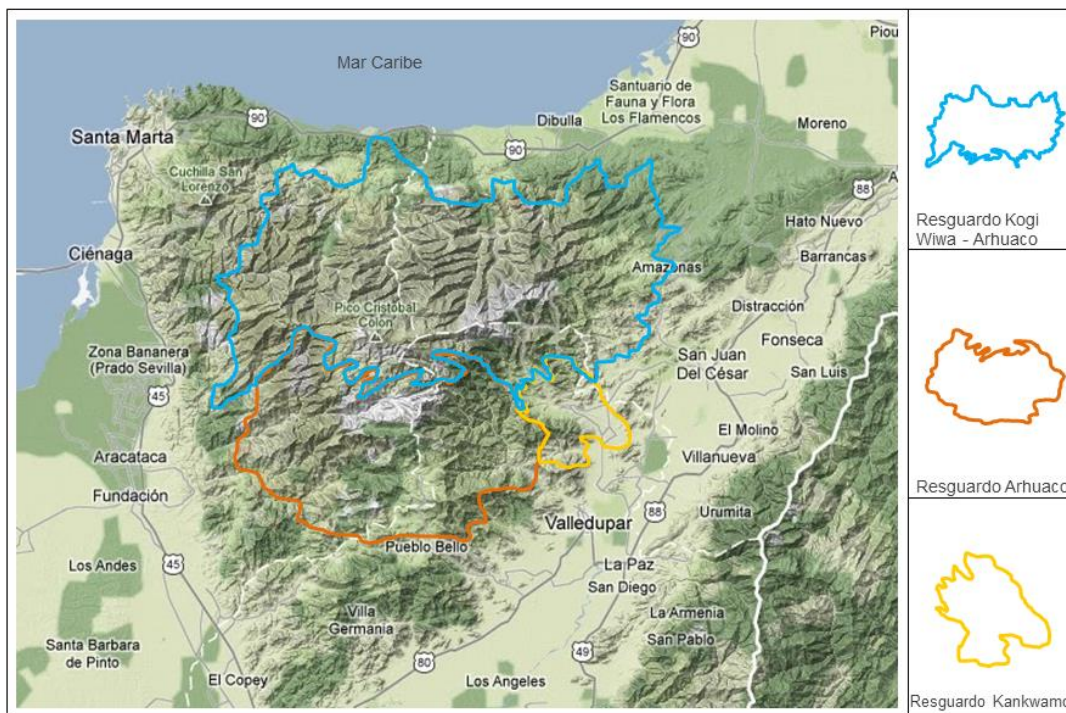
2.1.1 El territorio de los hermanos mayores

Para todas las culturas humanas, sentirse de un lugar o pertenecer a alguno fundamenta su idea de existencia, en la medida que lo nutre, de un sentido de apropiación en el que se aferra a un sitio al que puede volver, recordar o vivir y por lo tanto lo conoce como propio y le es reconocible dentro de su estado de conocimiento mental. En ese sentido, ese hacer parte de, podría expresarse en la importancia de “sustentar y dar valor a todos los signos territoriales establecidos dentro de un grupo social» (García, 1976, p. 46).

Del mismo modo, ese lugar debe ser fruto de reconocer las fronteras territoriales sea físicas o no, que establecen una conformación de tierra, dada desde el origen de la existencia de las civilizaciones y que para los indígenas de la Sierra Nevada sustenta su convivencia y la razón de ser, como indígenas nativos de la montaña. En dicho territorio se encuentran las normas que como miembros de una cultura deben ser cumplidas, pues se afirma que “Así la noción de territorio articula la apropiación simbólica y cotidiana tanto del espacio físico como simbólico” (Ulloa, 2010)

Dichos mandatos, se repliegan a cada uno de los sitios donde está reflejada la historia para los indígenas y que son los que componen el territorio que conocen como propio. Es allí donde están plasmadas las historias y leyes, sin las cuales los indígenas no serían pueblos tan especiales y con culturas tan diferentes a la mayoría de población occidental de este planeta. Los cuatro pueblos que la habitan la Sierra Nevada, (Ver imagen 2 - 3) concuerdan en que esa fue la tierra que les fue dada desde los inicios del mundo y por lo tanto son ellos los verdaderos dueños históricos de este territorio, aun mas son ellos quienes mejor saben hacer uso del así como de mantener en custodia el conocimiento.

Figura 2-3: División territorial dentro de la Sierra nevada de los pueblos indígenas.



El territorio de los hermanos mayores, dentro de la idea desplegada por Martin Heidegger en la medida que “yo soy, yo habito”, tiene un significado que trasciende la simplicidad de definirse para la cultura occidental como una montaña habitada por indígenas, para ellos el habitar se manifiesta afirmando que:

“En la sierra están los padres y las madres de todo lo que existe y del cuidado que de ellos se tenga depende la permanencia del mundo. Allí se encuentra el espíritu que es vida y pensamiento, se manifiesta en el agua de las cimas de la nevada (padre) y del mar (madre) y de los ríos que comunican la nieve y el mar. Es el aire que respiran todos los seres vivos, la respiración universal. Es la luz y el calor del sol, que es padre y de la luna, que es madre. Las tribus de la sierra son las encargadas de cuidarla, de salvarla, conservando el territorio ancestral o línea negra libre de la invasión de los civilizados” (Atlas Iku, 2001, pág. 6).

Ese sentido de pertenencia arraigado en la cosmogonía y transmitido por generaciones, debe recurrir además, como mecanismo de memoria constante y re-actualización, a los ritos, en la medida que pretenden darle sentido sagrado al territorio que habitan

permanentemente. Aquí no se da una relación de abuso y explotación sobre la naturaleza sino que dicha relación trasciende los esquemas tangibles a un ámbito supra-humano donde territorio y hombre pasan a ser uno solo, la conexión trasciende en la medida que se vuelven contenedor y contenido, un relación de madre a hijo que perdura desde el origen de los tiempos.

La importancia manifiesta del territorio para los indígenas que la habitan y su preocupación constante por la necesidad de cuidar la madre como denominan a la Sierra Nevada, se argumenta desde la ecología por diferentes autores, reconocen que la naturaleza cada vez está más expuesta a procesos de riesgo para ella, Félix Guattári afirma que: “La tierra como la conocemos vive actualmente un periodo de intensas transformaciones, Técnico - Científicas que infundan un desequilibrio ecológico de tal impacto que si no se le pone atención podría representar una amenaza sobre la vida”, (Guattari, 1995, pág. 1). Ese desequilibrio ecológico es precisamente el que debe ser mantenido tomado en serio, para el caso de la sierra, solo posible gracias a los esfuerzos de las comunidades indígenas encargadas de dicha labor, de velar por sus “hermanos menores”. Su labor va más allá de las generalidades, pues para ellos cada roca, camino, laguna, planta, tiene un significado especial, consideran que su entorno entero está rodeado de su pasado desde el origen del universo hasta la muerte de sus recién fallecidos, de episodios del siglo pasado cuando “aún habían mámas que podían transformarse en jaguares”.¹⁷ (Reichel - Dolmatoff G. , 1977). Las consideraciones anteriores en los elementos que constituyen la naturaleza, posee un sentido sagrado dentro de la comunidad indígena arhuaca, pues significa que cada objeto, cada cosa, es una representación de los padres espirituales, un recuerdo permanente en su hábitat, que los absorbe como parte viva de él mismo, diferenciados solo en la medida que los indígenas con sus rituales y mitos enfatizan la necesidad de mantener presente su esencia, su reconocimiento como madre tierra o pachamama¹⁸.

¹⁷ Uno de los motivos más importantes o dominantes en la literatura oral indígena de Colombia y América –y en las artes en general– es la figura del jaguar. El jaguar se encuentra asociado con las actividades de los chamanes, especialistas de lo sagrado, poseedores de un saber esotérico relativo a la salud y la enfermedad y al manejo de las energías y poderes que rigen el cosmos y que definen la vida y la muerte. La preeminencia de la figura del jaguar en las culturas precolombinas ha sido destacada y estudiada por numerosos investigadores, de diversas disciplinas como historiadores, arqueólogos y antropólogos (Cardona, 2010).

¹⁸ El término Pachamama se encuentra formado por los vocablos Pacha que en quechua significa universo, mundo, tiempo, lugar, y Mama, traducido como madre. Hay acuerdo entre varios autores

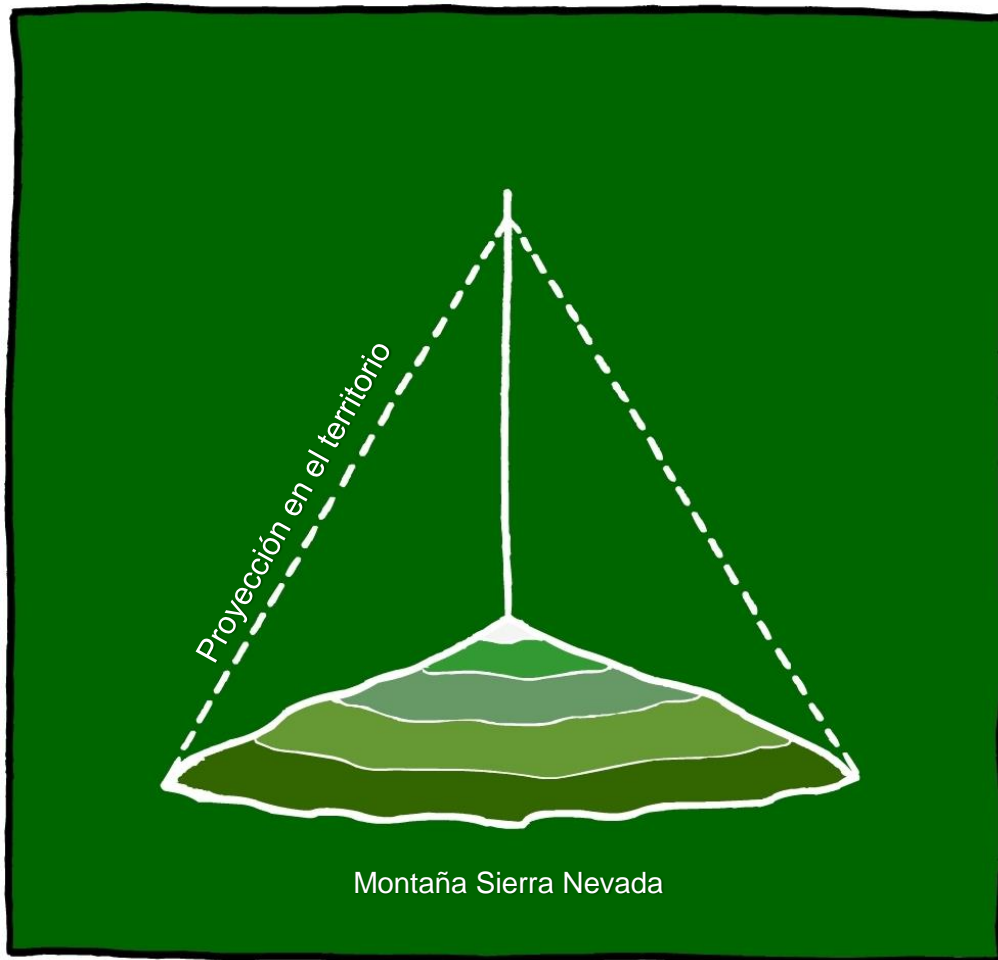
Reconocimiento que enfatizan en la composición de su hábitat, mucho más en la medida que como afirma Eliade al referirse a los arquetipos de los territorios:

“El mundo que nos rodea en el cual sentimos la presencia del hombre, las montañas a las que este trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades los santuarios, tienen un arquetipo celeste, concebido, ya como un plano, como una forma ya pura y simplemente en un nivel cósmico superior, (Eliade, 1955)”.

El aspecto que puede concluir la idea que se despliega en este aparte, se expresa en la forma de ubicarse dentro del territorio y habitarlo, que requiere de construcciones que sirven no solo como resguardo de las condiciones climáticas, sino también como una forma de expresar culturalmente las relaciones simbólicas. Las que se podrían enumerar en tres aspectos importantes y característicos que reflejan el respeto por la naturaleza y el hábitat que los rodea. “Primero la necesidad de recrear su mitología en la manera de construir sus viviendas, templos y demás construcciones donde hacen constante alusión a la montaña que establece su territorio como base sagrada, (Ver figura 2 - 4), la segunda como la distribución dentro del espacio, siguiendo como fundamento su centralidad existencial y el último aspecto en los procesos vinculados a la tradición constructiva en medida que respetan y cohabitan con el entorno de la forma más sagrada posible, en una relación de respeto absoluto por el territorio”. (Eliade, 1955).

en considerar a Pachamama como una deidad andina que en su aspecto simbólico se relaciona con la tierra, la fertilidad, la madre, lo femenino.

Figura 2- 4: Abstracción de la sierra nevada en forma triangular y su evocación en la figura bicónica del cosmos.



2.1.2 Relación hombre y territorio

El ambiente geográfico de la Sierra Nevada es un sistema diverso, colmado de características propias y condicionado no solo por estructuras espaciales naturales, sino también por el valor agregado en el hombre que lo transforma e impacta en la explotación de recursos y uso de los mismos para su beneficio. Esto ha interferido en un sinnúmero de manifestaciones sagradas, de las que se desprenden, las tradiciones y las relaciones entre los indígenas y la montaña, el impacto ocasionado por la destrucción de mucho de los lugares sagrados para realizar pago, así como los procesos de guaquería llevados

a cabo en las ciudades abandonadas o que se han perdido en la historia, rompe de cierta manera la línea sagrada y obliga a que se realicen actos de limpieza por parte de los indígenas para solventar el daño causado por sus hermanos menores. Cuando se habla de relación de hombre y territorio, se podría generalizar en el cuidado que se tiene de la montaña por parte del ser humano en general, pero infortunadamente no es el caso, la influencia de los entes gubernamentales, las guerrillas y los ejércitos, sitian el lugar y convergen en una multiplicidad de intereses bajo un espacio en común, el respeto por el lugar sagrado que debería garantizarse, es violado en todo sentido, relegando a una cultura que procura un cuidado por la naturaleza, a velar un cuidado sobre ellos mismos de los factores externos a su población indígena, que modifican su entorno y con ello su flujo de concepción sagrada.

Cuando un entorno natural, que para el caso específico de esta investigación es la Sierra Nevada, es manipulado por el hombre. Se puede considerar, que se ha hecho parte del mismo en doble sentido. El espacio modificado por la acción humana y el ser con su necesidad del medio natural permanente; sucede igual con los sitios sagrados indígenas, donde se les impregna de valor en la medida que el concepto lugar, va más allá de una referencia espacial y determina un sentido de pertenencia, aquí la idea de lugar-red, expuesta por Palacio toma importancia al considerar que:

“... los actores sociales en interacción entre ellos y con el entorno ambiental en un espacio y tiempo determinados, y las relaciones de poder que se establecen entre ellos. Estas interacciones involucran intercambios y flujos de significado —material y simbólico—, acuerdos y conflictos entre los actores y entre éstos y el medio ambiente”, (Palacio, 2002).

Relaciones que van en múltiples sentidos, pero que requieren ese significado para ser reconocidas, hecho que para los pueblos indígenas de la Sierra Nevada es algo natural, pues interpretan su territorio, como ellos mismos, como su madre, viviendo en constante conexión con su lugar de habitar. Si se aplica el concepto heideggeriano donde el hombre debe salvar la tierra (Heidegger, 1997) este se manifiesta de forma clara y directa, casi ejemplificando la teoría en las comunidades indígenas, en la medida que no solo habitan, también asumen desde siempre, como suyo el lugar que sus ancestros les heredaron, de aquí se deriva ese cuidado innato. En conclusión es válido pensar en que hombre y el

territorio entran a existir cuando se relacionan mediante un proceso que puede ser real, ritual o mítico, cuando este proceso se lleva a cabo y participan de una forma u otra en la realidad.

2.1.3 El territorio y los lugares Sagrados

Bajo la apropiación del territorio, y la complementariedad dada en sus vínculos manifiestos con el cosmos, existen en especial, lugares que se consideran de mayor relevancia. Se destacan, al ser sitios que suponen ser residencia de deidades importantes o bien, por ser lugares donde se deben realizar ofrendas o practicar adivinaciones. En las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, la mayoría de estos lugares sagrados están relacionados con los elementos naturales, que reconocen con condiciones específicas que los hacen especiales; donde se destacan: lagunas, posos, quebradas y lugares concretos.

Dentro del análisis general de estos puntos sacros, Reichel Dolmatoff (1985) ha realizado una aproximación abierta y general para manifestar las consideraciones de los diferentes lugares y comprender por qué son considerados sagrados, esto se tratara a continuación, antes de entrar a un aspecto territorial conocido como la línea negra, muy importante dentro de las comunidades indígenas de la sierra y con una condición que aunque parezca utópica, es reconocida por el gobierno nacional y validada desde el ámbito legal.

Se considera, como un primer componente para Reichel, el hecho que todas las lagunas son sagradas, pues se cree que ellas son el cuerpo de la madre o de sus hijas (Nabobá). Algunas de ellas reciben nombres especiales y se les colocan ofrendas determinadas, relacionadas con el significado de cada una, existe por ejemplo, una laguna que es la denominada madre del verano, otra la madre de las culebras e incluso hay una que consideran ser la madre de la menstruación y por lo tanto sus aguas, se cree que son rojas como la sangre. Otras lagunas pertenecen a las madres de los entierros, de las papas, de los armadillos, etc.

Como condición especial, además de los mámas, son pocos los hombres elegidos para que los acompañen a las cercanías de estas lagunas, es tan especial esta concepción, que incluso los kogi no quieren que forasteros estén cerca de dichos lugares, suponen que si una persona se acerca a una laguna, el tiempo se vuelve malo, que es por esto que se

dan las tormentas y la caída de granizo, además de que las olas se crecen y no permiten que los indígenas se aproximen a la orilla del agua.

El cuidado de las lagunas, podría pensarse que esta dado en la medida que estas son temidas, esto garantizando, el fin de alejar quienes puedan contaminarlas o profanarlas.

El acto de lanzar piedras a dichas lagunas o de hablar en voz alta, se considera aun peor, pues esto podría disgustar a la madre, y su castigo seria incluso más fuerte, los indígenas también piensan que no todas las lagunas son buenas, o que influyen en algo bueno dentro de su entorno, muchas las creen pertenecientes a personificaciones malignas a las que sin embargo se les deben realizar ofrendas, solamente para mantenerlas a gusto. Esta visión sagrada de las lagunas es compartida también por los pozos y las quebradas, algunos de los cuales incluso los asocian con seres sobrenaturales malignos, tales como Hába Saumá o Hagtámi. (Reichel - Dolmatoff G. , 1985).

En contraste con los elementos hidrográficos, y que también son unidad sagrada en el territorio, se encuentran los cerros, cuya forma se parece a una pirámide con sus lados aproximadamente simétricos, estos son considerados por los indígenas como casa de los antiguos, o de ciertas divinidades a las que también deben hacerles ofrendas. Las rocas grandes y aisladas o las que tienen formas extraordinarias son interpretados como seres míticos personificados y manifestados en la forma que habitan. Un ejemplo claro de este simbolismo de la roca se da:

En el camino de Santa Rosa se encuentra una gran roca llamada “el entierro de Hátei Túmu”. Se dice que Túmu, un anciano legendario, murió allí y fue enterrado en el mismo lugar y los viajeros no olvidan dejar sobre la piedra cualquier ofrenda pequeña. Si una persona, al pasar por este lugar se siente cansada del camino, arranca de cualquier hierba en la orilla del sendero una hoja, toca con ella sus piernas y deposita luego la hoja sobre la roca. Al mismo tiempo deja atrás su cansancio. (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 147).

Lo mismo aplica para el tratamiento de heridas y demás, esta visión de la roca como elemento sagrado además de curativo, representa una hierofanía¹⁹ por medio de la cual la roca pasa a ser un ser sagrado, hace pensar como la referencia de la montaña y su significado como la gran madre universal, es a su vez replicada dentro de los pequeños elementos constitutivos de la misma, sus picos.

Otro elemento constitutivo dentro del territorio sagrado, que cobra gran importancia en la medida que además de proporcionar alimentos y por ese hecho ya tener una relevancia fundamental dentro de las comunidades, está también en las antiguas terrazas arqueológicas de cultivo que son lugares de veneración, pues el dios Hába Kasúmma fue allí donde le enseñó a los antiguos²⁰ a cultivar el maíz, en efecto rastros arqueológicos evidencian que las piedras de moler se utilizaban allí para triturar las harinas para los alimentos.

En la actualidad en el centro de cada terraza se ubican ofrendas dedicadas al dueño de la coca, para garantizar la fertilidad y la perdurabilidad de los cultivos en general (Ver imagen 2 – 5).

Además de los sitios sagrados que se han descrito, existe la creencia como en la mayoría de los grupos indígenas, que albergan grandes tesoros, para el caso las comunidades indígenas de la Sierra Nevada y más específicamente para los kogi, es normal que se refieran con frecuencia a lugares escondidos en los cuales, según ellos, se encuentran grandes tesoros, ubicados en grietas, cuevas, ciertas lagunas o rocas. En ese sentido y dándole un significado material a sus creencias, muchos intrusos, no indígenas se han aventurado en la búsqueda de estos grandes tesoros, pero en realidad estas grandes riquezas, según los indígenas, no existen. Hecho sin comprobarse en la actualidad. Los grandes tesoros como los definen los indígenas no son más que los secretos del renacimiento; así las lagunas, grietas y cuevas son orificios del cuerpo de la madre – en la abstracción - aberturas en la Sierra Nevada, por las cuales al ser traspasadas, se renace y se rejuvenece.

¹⁹ Este concepto fue acuñado por Mircea Eliade (1955), para referirse a la manifestación de lo sagrado en los objetos.

²⁰ Es común en los textos, que los indígenas se refieran a sus antepasados con el término “los antiguos” son de vital importancia y así ellos lo reconocen hasta en el cuidado de evocarlos.

En efecto los tesoros escondidos en la Sierra Nevada y celosamente guardados por los Kogi forman parte del folklor magdalenense y ocupan siempre la imaginación popular (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 149), a diferencia de grandes cantidades de oro, joyas o elementos de algún valor económico los kogi ven en sus tesoros los sueños sagrados, los sueños del nacimiento de la madre, para ellos constituyen más que cualquier tesoro físico, representan sus tradiciones y la importancia de las mismas hacen que las cuiden celosamente.

Figura 2-5: Terrazas de ciudad perdida



Fuente: Recuperado de <http://ecoglobalexpeditions.com/ciudad-perdida-de-los-tayronas/>

Las relaciones sagradas tratadas anteriormente dejan rastro en la realidad, reflejando por medio de los lugares marcados por su importancia, ya sea en el reconocimiento físico o características especiales, que en la medida que sus pensamientos se van plasmando materialmente, por medio de su observación o representación en objetos naturales, se constituyen elementos de sacralidad dentro del territorio, reconociendo este como el más sagrado de todos. Estas manifestaciones incluso basan su existencia en historias, mitos y sueños, que a su vez son claramente representados en las construcciones arquitectónicas,

los puentes, las casas y los centros ceremoniales que están colmados de la gracia universal.

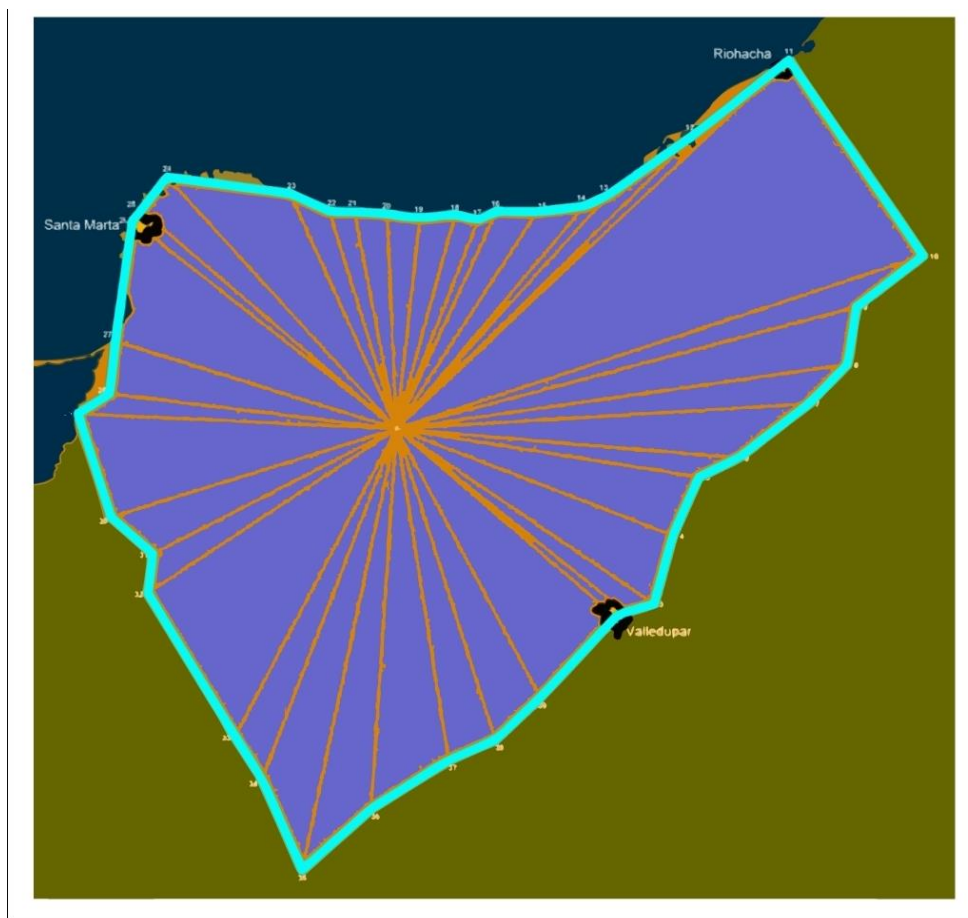
2.1.4 La Línea negra

El territorio indígena posee un sentido de profundo valor cultural, arraigado en el mismo origen de su pueblo, y todo cuando de ellos se desprende, dentro del territorio y todos sus recursos naturales relacionados por medio de los rituales y considerados sagrados, se encuentra también rodeando y delimitando por medio de una entidad espacial, más tangible, separando el territorio de los indígenas de la Sierra Nevada con el de sus hermanos menores, un perímetro denominado como la línea negra²¹. Compuesta por puntos geográficos específicos, en ubicaciones que bordean la base triangular de la vista desde un ángulo superior de la montaña, configurada según ellos por hilos invisibles que se comunican entre sí y que a su vez se despliegan hacia el centro de la sierra, el centro del universo (ver imagen 2 - 6).

Los sitios sagrados que conforman la línea negra son importantes pues delimitan el territorio sagrado y además normalizan el orden territorial. Danilo Villafañe expresa; (2005) que “de acuerdo con las consideraciones de su ordenamiento territorial y este límite abstracto, se desarrolla en cada individuo los procesos rituales de bautizo, poporo, el matrimonio y la muerte”.

²¹ El nombre Línea negra debe su denominación a la relación que se establece al considerar que lo que esta fuera de la línea es oscuridad, por lo tanto desde afuera, desde la negrura, todas las cosas tratan de acercarse hacia el centro de la montaña, del eje del universo, intentando llegar a las luz representada en la nieve, por lo tanto las tierras bajas son más negativas que las altas y la línea negra representa ese límite. (Duque, 2012).

Figura 2-6: Línea negra y sus puntos sagrados proyectados desde el punto más alto de la montaña.



Los lugares sagrados que conforman la línea negra que rodea la Sierra Nevada, están cargados de valor y marcan los patrones sobre el ordenamiento territorial. La montaña como es claro en esta instancia de la investigación, se considerada como centro y corazón del mundo, contiene el legado de la sabiduría, parte esencial del territorio. Para que esta armonía se cumpla debe garantizarse el manejo adecuado de los sitios sagrados. Debe asegurarse un equilibrio constante dado que cada acción realizada dentro de la Sierra Nevada, sin importar de que índole sea – tala de árboles, cultivo, construcciones tradicionales - incurrir en la desestabilización del orden natural. Por tal razón como medida de prevención y reconciliación con la montaña sagrada deben realizarse los pagos respectivos, que son rituales efectuados en diferentes puntos sagrados que

conforman de la línea negra, donde precisamente se busca restablecer ese equilibrio alterado.

En la actualidad los lugares sagrados son de difícil control, no solo por el desconocimiento o pérdida del interés por parte de muchos miembros de los grupos indígenas, sino por la acción humana y las condiciones naturales, la explotación de recursos minerales, las construcciones de obras civiles y carreteras, entre otros. Son hechos que interrumpen las conexiones imaginarias de comunicación entre los puntos y en ocasiones destruyen completamente el lugar sagrado. Los anteriores son factores que obligan a que muchos de los pagamentos no se efectúen de acuerdo al mandato divino ordenado por la madre celestial. La implicación de no realizar los pagamentos repercute en el concepto básico de cosmovisión indígena y en el ordenamiento territorial. Para contrarrestar este hecho deben tomarse medidas desde la conciencia general del estado Colombiano, en la legislación deben ser respetados los lugares estipulados como sagrados en el marco de la línea negra. Debe haber conciencia en el significado del lugar natural, para sus moradores más antiguos y por ende tenerse en cuenta a los grupos indígenas en toda injerencia sobre el territorio de la Sierra Nevada.

Cada lugar sagrado es el receptáculo de los secretos de su historia indígena, cada punto debe estar relacionando constantemente, en un vínculo que no debe ser interrumpido, pues cualquier alteración ocasiona un desequilibrio en el orden universal, en efecto la línea negra no debe entenderse como un límite o una desconexión con el mundo en la literalidad. Más bien se debe ver como una conexión que señala los pasos para proteger el mundo, según las creencias indígenas esta no protege solo el territorio circundante, protege también el planeta entero.

En relación con las reclamaciones y los reconocimientos del territorio, también está establecido como medida legal, la resolución que instituye los puntos e integra las diferentes dimensiones – espaciales y cosmológicas – en la Sierra Nevada como territorio ancestral de los pueblos indígenas que vale la pena citar.

El estado colombiano por medio de la resolución N° 837 del 28 de agosto de 1995, reformando por esta el artículo 1° de la resolución 000002 del 4 de enero de 1973²², reconoce

“... que los pueblos indígenas de la sierra nevada han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales denominadas “Negras” o de “origen” que unen accidentes geográficos o hitos considerados por ellos como sagrados, con el cerro Gonawindúa – pico Bolívar -, de tal manera que sus pagamentos en estos sitios garantizan el flujo de las fuerzas espirituales entre ello y el centro de la Sierra, trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio de la Sierra Nevada y del mundo en general”.

Agrega más adelante dicha resolución

“.. que las concepciones radial y perimetral del territorio indígena de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta corresponde a dos modelos de categorías diferentes, la primera a la cosmovisión indígena, de delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio, la segunda a la concepción de área geométrica y estática occidental para definición de un territorio y que el gobierno encuentra necesario proveer una forma de articulación intercultural entre estas concepciones para efectos no solo de la protección y el respeto a las prácticas culturales indígenas, sino para garantizar una relación intercultural funciona con la autonomía política y cultural de las cual gozan los indígenas de la Sierra nevada de Santa Marta”

Ya reconocida la forma en que el estado acepta el limite reconociendo que la visión meramente física y espacial no cabe en el pensamiento indígena como precepto de base, esta agrega la delimitación del territorio, estableciendo y nombrando en lenguaje indígena y relación no indígena cada uno de los puntos conformantes de la Línea negra así: “...para

²² Esta resolución fue expedida por el Ministerio de gobierno, demarca simbólicamente la “Línea Negra” de los pueblos “Arhuaco, Kogi y Malayo” de la Sierra Nevada de Santa Marta, uniendo los hitos periféricos del sistema de sus sitios sagrados.

todos los efectos de la delimitación tradicional del territorio indígena de la Sierra nevada de Santa Marta de los pueblos Ijka, Kággaba, Wiwa y Kankuamo se demarca simbólica y radialmente a través de los siguiente hitos periféricos de la “Línea Negra”.

1. *Kas´simuratu*: Convento en la Plaza Alfonso López en Valledupar. Lugar de pagamentos Ywangawi.
2. *Kunchiaku*: Puente Salguero en el Cesar, puerta de las enfermedades.
3. *Ka´rakui*: Río arriba del Cesar hasta llegar a Gwacoche, puerta de las enfermedades de la izquierda.
4. *Bunkwanarrwa*: Río arriba hasta llegar a Badillo, donde se hacen los pagamentos de las enfermedades en general.
5. *Bunkwa nariwa*: De Badillo en dirección a los Haticos, Madre de los animales y el agua.
6. *Imakámuke*: De los Haticos en dirección a San Juan del Cesar, Madre del agua, el aire, los relámpagos y los terremotos.
7. *Jwiamuke*: De San Juan del Cesar a Fonseca, Madre de los huracanes y la tempestad.
8. *Seamuke*: De Fonseca a Barrancas, lugar de pagamentos de enfermedades.
9. *Kukuzha*: De Barrancas hasta llegar a Hato Nuevo, pago para todo animal y persona.
10. *Unkweka*: De Hato Nuevo hasta llegar a Cuestecita de la sabia del árbol.
11. *Java Shikaka*: De Cuestecita en dirección a Riohacha, hasta la desembocadura del río Ranchería, Madre de todos los materiales del mar que se utilizan para pago.
12. *Jaxzaka Luwen*: De Riohacha hasta llegar a Camarones, lugar de recolección de piedras para seguridad de matrimonio.
13. *Alaneia*: De Camarones a Punta de los Remedios, Madre de la sal.
14. *Zenizha*: De Punta de los Remedios a Dibulla, Madre de los alimentos que se producen en la Sierra, se hacen cambios con los materiales del mar para los pagamentos.
15. *Mama Lujwa*: de Dibulla a Mingueo hasta la desembocadura del río Cañas, Madre de las tinajas y los alfareros.
16. *Ju´kulwa*: De la desembocadura del río Cañas hasta la desembocadura del río Ancho, Madre de los animales. Allí se encuentran tres lagunas para pago de las enfermedades.
17. *Jwazeshikaka*: Desde la desembocadura del río Ancho hasta el cerro Jwazeshikaka, Madre de las tumas.

-
18. *Java Kumekun Shikaka*: Del cerro de Jwazeshikaka hasta llegar a la desembocadura del río Palomino, Madre de todas las flores del campo.
 19. *Jate Mixtendwe Lwen*: De la desembocadura del río Palomino, hasta el cerro jate Mixtendwe Lwen, Madre de los bailes.
 20. *Java Mitasama*: Del cerro Jate Mixtendwe Lwen, hasta llegar a la desembocadura del río Don Diego, Madre de las Palomas.
 21. *Java Mutanñi*: De la desembocadura del río Don Diego, hasta la desembocadura del río Buritaca, Madre de las tumas.
 22. *Java Nakeiuwan*: Del río Buritaca, hasta llegar a la desembocadura del río Guachaca, Madre de todos los animales cuadrúpedos.
 23. *Jate Telugama*: Del río Guachaca hasta llegar al Parque Tayrona. Madre del oro.
 24. *Java Nakumuke*: Del parque Tayrona a Chengue, Madre de la sal.
 25. *Java Julekun*: Del parque Tayrona hasta llegar a Taganga, Madre del Zirichu.
 26. *Java Nekun*: De Taganga hasta Santa Marta en los muelles, Punta de Betín, Madre de las autoridades espirituales.
 27. *Java Siñingula*: Desde Santa Marta hasta llegar a Ciénaga, Madre del So´kunu negro.
 28. *Java Ñinawi*: Desde Ciénaga hasta la desembocadura del río Frío, Madre de los leones.
 29. *Java Waxkañi Shikaka*: De la desembocadura del río Frío hasta la desembocadura del río Sevilla. Madre
 30. *Java katakaiwman*: Del río Sevilla hasta la desembocadura del río Tucurinca, por la carretera principal, Madre de todo lo que existe en el mundo.
 31. *Kwarewmun*: Del río Tucurinca hasta el pueblo de Aracataca, Madre del barro.
 32. *Seynewmun*: Del pueblo de Aracataca hasta el pueblo de Fundación, Madre de la mortuoria de todos los seres.
 33. *Mama neymun*: Del pueblo de Fundación hasta llegar al río Ariguaní, Madre de la tierra.
 34. *Ugeka*: del río Ariguaní, hasta llegar al pueblo del Copey, pago para evitar la guerra.
 35. *Muriakun*: Del Copey hasta llegar al pueblo de Bosconia, (Camperucho) Madre de la fertilidad.
 36. *Ku´riwa*: De Bosconia hasta llegar al pueblo de Caracolí, lugar donde se controlan los animales salvajes.
 37. *Gunkanu*: De Caracolí hasta llegar al pueblo de Mariangola, lugar de pago para los caminos espirituales.
 38. *Gwi´kanu*: De Mariangola hasta llegar al pueblo de Aguas Blancas, pago para

controlar enfermedades.

39. *Ka áka*: De Aguas Blancas hasta llegar a Valencia de Jesús, lugar de pagamentos para controlar la muerte. De Valencia de Jesús hasta Valledupar, el punto de partida.

Además de los puntos sagrados anteriores, son reconocidos al interior de la Sierra Nevada otros puntos sagrados según la OWYBT²³, enunciados a continuación:

- *Cerro Winarrwa o Dunarrwa*, por el filo de *Dungakare*, en las cabeceras de Atánquez, madre de todo cuanto existe.
- *Ywikukarrwa*, jefe de los dientes.
- *Ywishka*, donde los humanos hacemos el aporte espiritualmente.
- *Kulawirra*, padre del ganado.
- *Sherruaka* o cerro redondo, sitio para pagamentos de los animales mamíferos.
- *Warrawasarrúa*, madre del pensamiento negativo.
- *Shetarrakangaga*, sitio de pagamentos para los desmayos.
- *Plakumamena*, es una piedra liza, sitio de pagamentos para los seres de la naturaleza que se caen mucho, los débiles.
- *Burrinkungaga*, jefe del congolocho, una especie de cien pies.
- *Abu Burkuma*, madre del vapor de la atmósfera

Sitios Arhuacos:

- *Bunkwakusha*, es la raíz del cerro *Bunkwanarrúa*, jefe de la organización Wiwa, por ahí pasa la raíz del resguardo.
- *Umishamke*, jefe de los yacimientos de los minerales (Minas)
- *Abu Toguamena*, madre de la tortura del *zhátukwa* (El totumol)
- *Sheturrun Gia*, sitio de piedras para trabajar.
- *Abu Shimena*, madre del agua.
- *Nungurrua*, madre de la sal. (Carrizal).
- *Buku Abu*, Jefe de la cerámica. (las tinajas).

La firma: *Shibulalue*, cerro de la antena en el rio Badillo. La mina.

²³ Acrónimo que representa la organización conformada por los Wiwa, comunidad indígenas de la Sierra Nevada, que define Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona, y su función principal es la de representarlos ante el resto de la sociedad, entiéndase como no – indígenas. Además de esta finalidad bajo este esquema se reúnen con los demás pueblos que habitan la Sierra: Kogi, Arhuaco y Kankuamo para coordinar la manera en que defenderá el territorio dentro de la llamada línea negra que los enmarca dentro de la montaña como pueblos indígenas.

La línea negra y los puntos que la conforman, son además de un límite establecido y reconocido por el estado Colombiano, una muestra de que el territorio puede ser valorado no solo en la medida en que se puede explotar, sino también como estado de conservación del pensamiento, de las tradiciones culturales y las manifestaciones naturales. Este territorio manifiesta la tarea de perpetuar la vida y según los indígenas debería asumirse con responsabilidad, como ejemplo para la convivencia de los demás pueblos, haciendo un llamado a la sociedad en general. Esta propuesta trasciende de la apropiación del lugar y se encamina hacia la búsqueda de acuerdos que permitan el respeto por el ambiente y el entorno sagrado, ese contenido simbólico manifiesto que merece cuidado y protección. Todos los aportes que busquen la protección y con ello medidas para prevención, y control por medio de entidades medio ambientales de los territorios indígenas colombianos, siempre deberían tener un apoyo total por el gobierno, las culturas indígenas, como se ha podido analizar son y serán quienes mejor cuiden la naturaleza, basados siempre en ese respeto por la tierra y la naturaleza de la que somos parte.

2.2 Arquitectura indígena

Antes de entrar en la pertinencia de reconocer las estructuras que se configuran en el territorio de la Sierra Nevada y su vínculo sagrado, evidenciado en la morfología y disposición de las construcciones; es pertinente reflexionar sobre los grados de relevancia de la arquitectura, en la cultura occidental y en la cultura indígena, pues es válido reconocer esa esencialidad que relaciona con el ser una casa de ciudad y una casa de un poblado indígena. Para la cultura actual de occidente – no indígenas - la manera de habitar un lugar, sea para trabajo, vivienda o un edificio público reside en la necesidad momentánea de estar en dicho lugar. Así mismo el proceso de construcción de cada elemento, implica conceptos meramente visuales, técnicos y decorativos, incluyendo bajo estas condiciones el precepto de funcionalidad cuando es permitido. Sin embargo condiciones del ámbito espiritual, son la concepción de las edificaciones que representan el último pensamiento en la idea del lugar de habitar.

El caso indígena de las comunidades que habitan la Sierra Nevada, constituye un vasto ejemplo de sencillez y austeridad vista desde la manera en que conciben sus construcciones, ajenas de todo lujo. Dentro de esta manifestación se tiene en cuenta por

supuesto las condiciones ambientales del entorno y el criterio de cubrir y proteger los cuerpos que las habitan. Lo que es aún más importante en las conformaciones constructivas indígenas es el sentido espiritual que va intrínseco en cada edificación, como precepto principal la forma básica, dando una asimilación con la entidad sagrada establecida en la montaña de la Sierra Nevada. El sentido, es marcado como una pauta esencial para adelantar cualquier tipo de proceso constructivo, se vuelve esa espiritualidad un hecho que tiene fundamento en la medida que:

La construcción tradicional de la arquitectura indígena no se origina como un hecho arbitrario o dado en la medida de los elementos meramente materiales. Su elaboración corresponde a la conservación de criterios culturales ligados estrechamente al esquema de estructura cósmica. (Duque, Salazar, Castaño, 2004. Pág. 87)

Este argumento establece como cada construcción que es concebida, manifiesta lo que Eliade (1995), analiza en la medida que se recrea ese acto inicial y se reactualiza. En una estructura que se conforma desde la relación con el mundo y con un contenido implícito de esencialidad simbólico-religiosa, que trasciende la simplicidad de cualquier otro tipo de construcciones del mundo moderno, por tener una marca de las tradiciones culturales. La historia y la memoria que son reflejo de los antepasados y se repiten constantemente, en un acto de rechazo al olvido, manteniendo vigente lo enseñado por los antiguos padres indígenas.

En este punto resulta ilógico pensar que las construcciones de las comunidades indígenas pueden ser analizadas a nivel comparativo con las del mundo occidental, en la medida que si bien conforman el territorio y marcan los parámetros de las condiciones sociales, su distribución en el entorno natural y los focos poblacionales; ambas distan la una de la otra en sentidos proporcionalmente diferentes. Las construcciones indígenas como agrega Silvia Arango (1989) poseen un nivel de complejidad en la arquitectura que está relacionado con el nivel de riqueza cultural, entendiendo por “complejidad arquitectónica”, el conjunto de nociones y concepciones ligadas a la creación arquitectónica. Todas las características conformantes de las construcciones indígenas superan las barreras tectónicas de la disposición material hacia un nivel desconocido para la sociedad moderna. La necesidad y el sentido de ocupación distan en los indígenas de la Sierra Nevada de una

construcción tradicional occidental donde no podrían encontrar correspondencia de su existencia sin relacionarla directamente con el centro, con el sentido esencial de la montaña.

2.2.1 Manifestaciones Simbólicas en las construcciones indígenas

Dentro de las relaciones presentes en las comunidades que habitan la Sierra Nevada, el ámbito constructivo, de gran importancia por su materialidad que permite la configuración espacial donde se llevan a cabo los desarrollos como comunidad, fundamenta como es normal en los indígenas, una base cosmogónica importante que se manifiesta en la arquitectura de sus casas, templos, observatorios astronómicos.

Estos son construidos siguiendo los patrones ancestrales que fueron transmitidos de generación en generación y vale la pena analizar las relaciones que presentan y en qué medida son estas construcciones las que evocan el espíritu de montaña, pero también el ritual de creación, valorando los puntos cardinales y las nociones de espacialidad centro, arriba y abajo.

Al inicio de esta investigación y como plataforma fundamental para realizar la comprensión de los temas aquí desplegados, se trató el tema de la cosmogonía de manera general, buscando reunir los elementos y herramientas que configuran una gran red de relaciones vinculantes entre territorio, cultura, arquitectura y demás manifestaciones bajo la unidad montañosa que las cobija. Ahora bien, para entender la conciencia indígena, que evoca la sacralidad antes de realizar una construcción, hay que ver como todas las relaciones anteriores cobran sentido desde la simple idea de escoger el sitio de construcción, y lo que deriva de allí en adelante.

No solo en las comunidades indígenas del norte de Colombia, el sentido de significación en lo cósmico de los elementos constructivos cobran protagonismo, Mircea Eliade (1955) describe, como para comunidades indígenas de oriente antes de iniciar una construcción y garantizar su durabilidad la escogencia del primer momento, donde se elige el lugar es encomendada al astrologo encargado, quien señala el punto exacto sobre la fundación o el

lugar a construir, este según la narración de Eliade es denominado el punto de la cabeza de la serpiente que soporta el mundo, luego con un trozo de madera y una clavija se entierra sobre este punto en particular con un coco, esto con el fin de asegurar la cabeza del animal. Dicha validez de la construcción se reafirma en el momento de su repetición e imitación en los rituales ancestrales.

Los rituales de construcción de las comunidades indígenas en general, suponen cada uno la imitación casi explícita del acto cosmogónico inicial, en ese sentido la imitación de un modelo arquetípico es, como se trató anteriormente, la reactualización del momento inicial en que el arquetipo básico fue revelado por primera vez. Las ceremonias de construcción, al realizar una repetición, suspenden el tiempo profano – como denomina Eliade al tiempo presente – y a su vez, proyectan a quienes participan en la construcción, hacia el tiempo ancestral.

Todos los rituales repiten un arquetipo divino. Sin embargo, los rituales de construcción, manifiestan además el concepto de imitación, referido según afirma Eliade (1955) al sentido de una “nueva Era”, considerando que cada construcción nueva es un principio del presente que no contiene rastro alguno de historia. Aquí la importancia realmente radica en la medida que el hombre, fruto de la necesidad manifiesta de reproducir la cosmogonía, sin importar el tipo de construcción, se vuelve contemporáneo al momento mítico del principio del mundo, sintiendo la necesidad de regresar lo más frecuente, como le fuera posible, a ese instante inicial para regenerarse. La evocación del sentido de origen del mundo en la construcción a su vez actualiza los seres que tienen contacto con la construcción, como ejemplo en una casa, sus moradores manifestarían una nueva etapa en su vida.

La manera de ejemplificar como se relaciona directamente la construcción con el cosmos, puede darse desde la comunidad indígena kogi, donde se da un ejemplo que puede a manera general reunir, los conceptos ceremoniales de ofrenda para una obra. Vinculan el material de la misma con el cosmos por medio de elementos elaborados a modo de contenedores de significación de los individuos y así mismo su representación en dicha construcción. Reichel – Dolmatoff (1985) narra cómo se relaciona la construcción con el cosmos en la construcción de una casa ceremonial:

El máma, pide que cada hombre le entregue cuerdas de collar²⁴ de piedra correspondiente al igual de miembros de su familia, es decir por cada cinco personas el hombre debe entregar cinco collares. Estas cuentas difieren en tamaño, representando adultos y niños así mismo géneros sexuales. Los colores de los mismos deben corresponder al de la piel de los individuos. Luego todas estas cuentas se ponen sobre una olla de barro que se tapa con una piedra plana y se entierra en el interior de la casa ceremonial, al lado de las puertas o en el centro. En ese elemento quedan representadas las familias y todas bajo la casa ceremonial que a su vez representa la conexión con la madre universal, si una nueva familia fruto de un matrimonio o que antes vivían en otra aparte llegan al territorio donde está la comunidad, el hombre debe entregarle al máma las cuentas correspondientes que luego se agregan a la olla. Lo anterior en la medida que la colectividad conforma esa representación en la construcción puede entenderse mejor cuando se aplica la definición de Rossi que afirma que:

“...tendremos que hablar de la idea que tenemos hecha de este edificio, de la memoria más general de este edificio en cuanto producto de la colectividad, y de la relación que tenemos con la colectividad a través de él” (Rossi, 1982. Pág. 72).

Además del hecho sagrado, innato en la construcción, el sistema de ofrendas descrito, reúne al Individuo con los elementos que la componen, la edificación y la madre universal. Todo ello bajo la cosmogonía de creación. Se realiza además, para la construcción de casas y puentes, pero difieren en estos casos el número de elementos y el tipo de ofrendas. Además de esto, para cada construcción, el hombre que la va a realizar debe tener como afirma Reichel – Dolmatoff, (1958) los Sewá²⁵ de cada elemento a manipular, así deberá contarse con el Sewá de cortar madera, el Sewá de cortar la paja y el Sewá de cortar los bejucos, incluso el Sewá de construir para iniciar la tarea.

²⁴ Dentro de las tradiciones Kogi, la ofrenda que deben hacer para entregarle al Máma parte de un tallo seco de cierta planta del páramo y que se corta en pequeños cilindros. Estos se perforan y ensartan con una fibra hasta formar una especie de collar que cuelgan luego en el interior de la casa ceremonial. (Reichel-Dolmatoff, 1985. Pág. 106)

²⁵ El concepto de Sewá puede entenderse dado que no tiene una definición equivalente al lenguaje de nuestra cultura, como la palabra que ellos asimilan de seguridad, interpretado entonces como el objeto que “asegura” al poseedor.

2.2.2 Manifestaciones Arquitectónicas del poblado indígena

Los elementos arquitectónicos, que componen los poblados indígenas, pueden ser interpretados por características determinadas; pero para conocer la relación manifiesta en las construcciones Kogi y su relación directa con el cosmos, es necesario comprender la población y sus componentes más relevantes. Luego de ello adentrar el tema en la especificidad de cada construcción o casa²⁶ con el fin de tener un punto de partida más general. Para el caso se tienen como base, las poblaciones Kogi, las cuales conforman un gran número de casas, hecho que según sus tradiciones y las evidencias arqueológicas es una característica representativa desde las épocas antiguas (Reichel-Dolmatoff, 1985). Las relaciones que se dan dentro de estos poblados tienen un sentido principalmente ceremonial, y de relación social general, difiriendo de las poblaciones no-indígenas en la forma de habitarlas.

El número de viviendas de un poblado y sus alrededores puede analizarse basado en lo que Reichel – Dolmatoff (1985) observa en la población de San Miguel o Saminashi, en lengua indígena. En ese entonces, cuando se realizó el estudio, el poblado consistía en un número de 74 casas, las cuales eran propiedad de unas 50 familias distintas, de igual forma en los alrededores del poblado, existían unas 20 más que pertenecían a las familias que no tenían casas en San Miguel. Estos, a pesar de estar fuera de la conurbación de construcciones, se consideraban miembros de la población como centro social.

Otro ejemplo que el autor anota, corresponde al poblado de San Francisco, que tenía un total de 88 casas pertenecientes a unas 70 familias, encontrando unas 20 o 15 casas en las inmediaciones. Aquí la concepción de poblado, abarca tanto las construcciones que se pueden reconocer – aunque no existe un límite físico – dentro de la población, como las que rodean el centro ceremonial, de manera que todas hacen parte de una misma unidad.

²⁶ El término casa es empleado no solo como término referido a la unidad de habitar o la vivienda, estaría pues, repartido entre varias construcciones que cumplen roles diversos, esta definición se emplea entonces de igual forma para las construcciones ceremoniales, denominándolas Casas Ceremoniales, por tal razón al hablar de casa debe entenderse no como la unidad de vivienda estrictamente.

En ese sentido el centro poblado más habitado solo cobra importancia en la medida en que allí se realizan los rituales sagrados generales y se socializa entre los habitantes de los alrededores; pero como territorio, es el mismo y corresponde a una sola unidad. En la comunidad indígena cada familia kogi tiene varias casas, esto corresponde a los diferentes climas presentes en la Sierra Nevada, en ese sentido tienen una en la parte alta, donde hay un clima más fresco. Otra en la parte baja más y cálida y entre ambas construcciones una más para descansar entre los desplazamientos.

Dichas poblaciones no tienen una distribución estándar, las casas se agrupan eso si alrededor de la casa ceremonial o de una pequeña capilla católica, como es el caso de San Miguel y otros poblados como San Francisco, Santa Rosa, Hukuméiji y Muruámake. En los poblados no se conforman calles ni existe una plaza central claramente definida. En general los terrenos donde se construyen los poblados no son muy planos, y por tal razón se encuentran pequeñas murallas de piedra o algunas zanjas de desagüe para evitar que la tierra se erosione en las épocas de lluvia. Como es normal en toda población o asentamiento humano, la necesidad de agua es básica para el caso. Los poblados, son ubicados cerca de quebradas o ríos para aprovisionarse del líquido, además se construye una pequeña estructura que canaliza el mismo hacia una pequeña saliente, lo cual evita que deban sumergir el elemento para recolectarlo.

El sistema de manejo de los desechos por su parte, describe Reichel (1985) es llevado fuera de la población y botado en zanjas o pendientes. Es normal que las familias utilicen un mismo sitio para depositar los desechos, lo mismo sucede con la letrina que se ubica en un sitio escondido y es usado por todos los miembros de la comunidad. Como parte del sistema de conformación del poblado es también común encontrar sembrados de coca, plantas alimenticias y plantas medicinales, fundamentales para la supervivencia y fuentes de las que se deriva principalmente su fuente de alimento.

La conformación de la población tiene en general una casa ceremonial que sobresale por su envergadura y características constructivas diferentes de las demás. En las poblaciones principales es común encontrar una serie de estructuras destinadas a la capilla católica (iglesia), la casa cural (páli-chi húbue), la casa del gobierno (gubyérnuchi húbue), una cocina comunal (báka-lúxe húbue), incluso una cárcel (sípu). Las anteriores construcciones son de planta rectangular y con techos a dos o cuatro aguas, (ver imagen 2 - 6) construidas según modelos de las chozas de los no indígenas, vecinos de influencia constructiva europea. Lógicamente estas forman elementos extraños en las poblaciones

kogi y son fácilmente reconocibles, pues las construcciones indígenas fruto de su propia tradición heredada, son de plantas circulares y cubiertas cónicas; como se analizara a continuación. Poseen un marcado sentido sagrado en su conformación y requieren por lo general la presencia de un máma en el hecho de la construcción. Es importante en este momento reconocer como el sacerdote de la comunidad, tiene un papel fundamental en el desarrollo no solo espiritual, sino también constructivo en las comunidades indígenas, guiando todas las acciones humanas y sosteniendo por medio de su vínculo ancestral la relación de la madre con el todo.

Figura 2-7: Construcción de influencia europea de techo a cuatro aguas.



Fuente: Modificado a partir (Duque . J, Salazar. O, Castaño. G, Saminashi. 2004. Pag. 42.)

2.2.3 Construcciones indígenas

Luego de conocer, el modo en que se ordenan los poblados y sus componentes principales, es fundamental, en vista de las relaciones que se pretenden evidenciar en la presente investigación, analizar el sentido constructivo de cada edificación y su relación cosmogónica. Se tomará para este caso como referencia, investigaciones realizadas sobre el poblado de Saminashi o San Miguel. Este reúne diferentes elementos que permiten reconocer las diferentes construcciones bajo un mismo poblado, lo que para el caso resulta

interesante por la posibilidad de encontrar en una misma unidad, distintos aspectos constructivos.

San Miguel, se encuentra ubicado en una planicie en medio de la ladera que delimita la cuenca del río San Miguel, cerca de las cumbres sagradas. Se encuentra a tres días de camino desde la desembocadura del río en el Mar Caribe, cerca del poblado ceremonial de Séijua. Solo se encuentra habitado en un periodo al año, tiempo en el que las personas de la comunidad - que ese se encuentra sembrando y cuidando sus tierras - se reúnen para llevar a cabo ciertas actividades especiales.

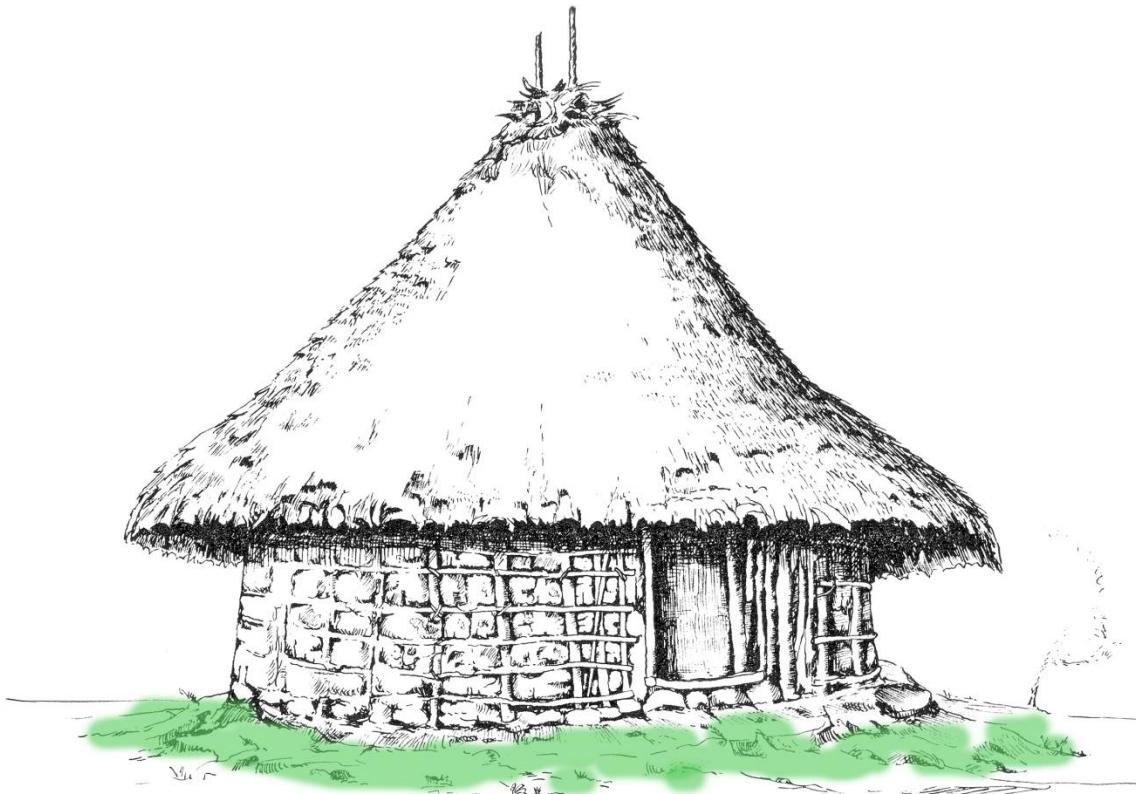
El poblado está conformado por un conjunto urbano de un centenar de casas de habitación, de plantas circulares, distribuidas sin un diámetro establecido. Dentro del poblado se destacan tres construcciones específicas de planta rectangular, la de mayor tamaño sirve como lugar comunal para los miembros de la comunidad indígena y las dos de menor envergadura sirven para cocina y depósito, este último es usado ocasionalmente para huéspedes. Dichas construcciones manifiestan la marcada influencia occidental, las cuales no evidencian simbolismo alguno en su construcción o relación con aspectos cosmogónicos kogi. Caso diferente sucede con las demás construcciones nativas de planta circular, principalmente con dos de mayor tamaño ubicadas en la periferia del poblado, lugares propicios para la meditación de los hombres, y que concentran funciones específicas donde destaca en ellas el elemento que las corona sobre la cubierta.

Las tres construcciones establecidas en el poblado son denominadas como Nuhú – la casa de los mámas – Kankurua – el templo ceremonial – y la tercera y más presente denominada Juzhi (Duque, Salazar, Castaño, 2004). Esta última constituye la vivienda como tal de la población indígena y en los procesos de construcción se representa fielmente la concepción de la estructura cósmica, la cual además, se utiliza como base para actualizar a cada nueva generación en la construcción y conformación. El proceso constructivo representa la recreación de las creencias ancestrales. Las formas de elaboración arquitectónica conservan sin importar su categoría la esencia en las condiciones generales (Ver imagen 2 - 8).

Para hablar de la conformación de la casa ceremonial, la que simboliza el universo y que a su vez es refugio, es útero donde se encuentra la tranquilidad; es necesario como precepto de conformación, la idea original de la estructura cósmica. En las implicaciones y la vida diaria de las comunidades, estas bases sagradas tienen una importancia y

conexión permanente que se manifiesta en la configuración del territorio, e implica en este caso entender que toda construcción es también una recreación de las creencias ancestrales propias. Los métodos de elaboración conservan sin importar la categoría la esencia de las mismas pautas generales.

Figura 2-8: Casa de habitación de la población kogi, alto Rio frío.



Fuente: Modificada a partir de (Reichel - Dolmatoff G. , Los IKA, 1991. Pag 39.)

Las fechas Kogi, tienen repercusión en el movimiento del sol, se fundamentan en la creencia del mito originario, que recuerda como la madre clavo el huso en la Sierra Nevada para marcar el que sería el lugar de sus hijos, así también que el sol en la concepción geocéntrica indígena gira alrededor de la montaña sagrada, como eje del huso y centro del universo. Dentro del proceso constructivo de la construcción ceremonial, la incursión del máma es fundamental. La escogencia del día basado en los hechos astrales, antes de iniciar con la obra, se realiza por parte de este, con algunas prácticas para garantizar el día y el sitio adecuado. Mucho más importante este hecho, si se va a erigir un templo,

dada su condición sagrada. Las consideraciones de terreno, topografía y relaciones naturales del lugar con las edificaciones, son también tenidas en cuenta.

El proceso de construcción de la casa ceremonial según narran Duque, Salazar, Castaño (2004), transcurre una vez definido el lugar exacto. El máma y su ayudante clavan una vara en el piso que ya está nivelado y con la ayuda de una cuerda de fique denominada shubulí – fabricada por la mujer del máma – trazan una circunferencia de la construcción proyectada, en un acto original que recrea el trazado original del mundo. La cuerda shubulí además presenta una serie de nudos que tienen las diferentes medidas que se utilizaran en la construcción de la casa, es el parámetro o estándar que se requiere para la construcción en su totalidad, en este caso para el Nuhué la medida del diámetro es de ocho metros y la altura en igual proporción. Una vez el centro es definido y el contorno marcado, se constituyen cuatro puntos – correspondientes a las cuatro esquinas del mundo – o puntos cardinales de los Kogi, situados hacia los puntos del horizonte por los cuales sale y se pone el sol. Continuando con la descripción el proceso se establece en cada uno de los cuatro puntos marcados un dueño y señor para su protección, Sehukúkui, Seijánkua, Aldauhúika y Kunchvitabueya, el punto central, donde se clavó la vara, es regido por el señor Mulkuéxe, el quinto hijo de la madre tierra. Ahora en los cuatro puntos establecidos se ubican cuatro postes principales llamados Múxalda, los cuales se levantan inclinados hasta tocarse en la altura equivalente al centro del círculo base. Dos postes de dos metros de altura se levantan a cada lado de los anteriores, demarcando las entradas al recinto, opuestas entre sí. Luego otros seis postes se levantan en los flancos del espacio para sostener sobre ellos el primer aro materializado por juncos amarrados, los cuales forman un grueso cordón de gran resistencia y tan flexible como para rodear la estructura y conformar el anillo.

En la periferia de la circunferencia en los puntos medios de los postes, se ponen en el sueño piedras planas que separan los elementos naturales de la tierra y la humedad, a su vez sirven para sostener los maderos, que se desprenden de allí en forma diagonal hasta el extremo superior de los postes, dichos maderos funcionan como riostras para evitar el desequilibrio lateral del muro periférico, además las puertas ubicadas en los polos opuestos son cubiertas por juncos verticales entrelazados. La descripción continua y esta vez ya en la forma básica de cilindro delimitando el espacio, con el primer anillo amarrándolo y las cuatro columnas en la cúspide a manera de arista se conforman los puntos clave para la construcción de la casa ceremonial. Del anillo base se extienden

elementos que van hacia la cúspide, se construyen a diferentes alturas cuatro anillos más, de igual forma que el primero. Ya con la estructura del cono, se superponen de forma radial, desde el anillo inicial hasta el vértice gran cantidad de varas que se amarran a los demás anillos con juncos, también amarrado pero esta vez hacia el exterior se ubican unos maderos a manera de alero para garantizar la protección de la pared. La estructura es cubierta entonces con un extenso cordón continuo que va entrelazado hacia la derecha de abajo a arriba, a manera de envoltorio en espiral, recreando los giros de la creación con el huso inicial hacia arriba.

La estructura conformada, es cubierta por paja de páramo, que garantiza alta resistencia y es coronada con un ápice sagrado, que representa la vagina de la madre tierra. La idea de establecerse coronando la construcción, tiene razón en la intención de aumentar la fertilidad de las mujeres de la comunidad indígena (Reichel – Dolmatoff, 1985). La estructura permanece intacta y solo se le realizan trabajos superficiales, entre ellos el de cambiar la capa vegetal cada década aproximadamente.

Al interior de la casa - esta vez como vivienda - de los Mámas con el paso del tiempo y el uso de la estructura con un horno adentro, la madera del interior de la cubierta se ennegrece, lo cual además de sellar el material y protegerlo, ofrece junto con el contraste de la luz que se filtra una atmosfera especial que los mámas consideran como el cosmos.

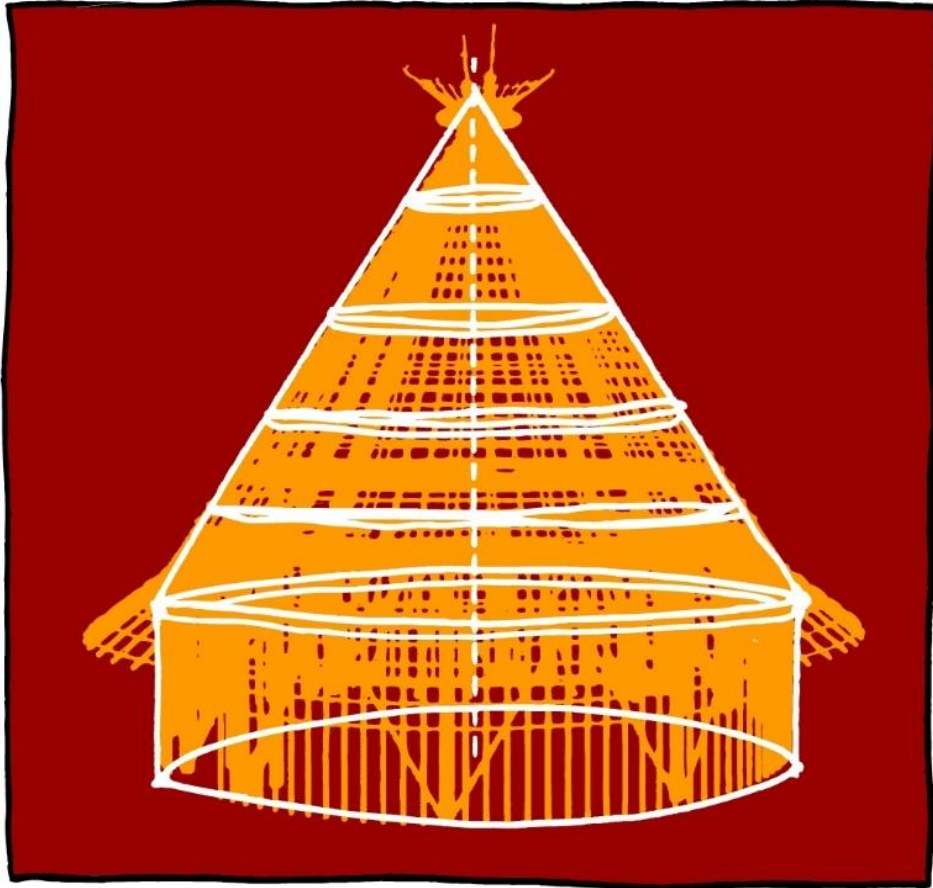
La siguiente construcción que conforma el poblado, es denominada Kankurua, es la de mayor tamaño y sobresale por su importancia ceremonial y por su envergadura. La construcción sigue los mismo lineamientos básicos que el Nuhué y tiene una relación implícita con esta en la medida que según Reichel – Dolmatoff (1985) su nombre no tiene una explicación etimológica, por lo cual es usado por los arhuacos o ika como su símil al templo kogi descrito anteriormente.

La casa ceremonial, Kankurua solo es habitada por los Mámas y hombres de la aldea para discutir los asuntos de la comunidad, a su vez, esta sirve como elementos de orientación dentro del poblado. Dada su gran altura y su silueta, se relaciona en la distancia con las cúspides de los picos de la Sierra Nevada. Su ubicación a las afueras del poblado se relaciona netamente con la serenidad que requiere el recinto, contrastando con las estructuras descritas anteriormente de planta rectangular más usadas por la población y con una vocación más rutinaria.

La última estructura, que se puede considerar un aporte y de gran importancia en el análisis del simbolismo en la construcción y aún más como fundamento de habitar para cada miembro de la comunidad indígena, es la casa de vivienda, Juzhi. Esta posee una conformación interior que se da en la relación íntima entre las madres y sus hijos, donde realizan las tareas cotidianas y también descansan. Dichas edificaciones se encuentran además en los cultivos en general y como condición se deben levantar dos casas, una enfrentada a la otra, dividida por la de uso para el hombre y la de la mujer y los niños. Por tradición, la entrada a la Juzhi de las mujeres está prohibida para los hombres y lo mismo en el sentido contrario. Los actos y actividades más importantes de la vida siempre se realizan fuera de la casa: el nacimiento, el acto sexual, la muerte. (Reichel – Dolmatoff, 1985). La comida precisamente es preparada en la casa de las mujeres y dejada en un espacio que existe entre las dos casas para que el hombre coma, esta tradición no se da fuertemente en los poblados con menor influencia de patriarcado pues es común encontrar casas donde el hombre y la mujer la comparten sin restricción alguna.

La construcción a referenciar, en el sentido de casa (Ver figura 2- 9) y con un uso para vivienda es en general, durable y representa una buena protección contra los factores climáticos del afuera. Dado su tamaño mucho más pequeño que las casas ceremoniales, se calienta de una manera más rápida, por lo cual el clima dentro es confortable incluso en las tierras altas, así mismo la lluvia no es un problema pues escurre fácilmente por su techo fuertemente inclinado. Las casas que se encuentran en un mal estado se abandonan simplemente, no se destruyen, y simplemente se construyen nuevas al lado, reciclando el material que se pueda de manera comunal o como fuente de leña para el fuego. (Reichel-Dolmatoff, 1985).

Figura 2-9: Representación de la casa y su identificación con la figura cónica de la montaña sagrada.



La vivienda tiene una altura inferior a las demás construcciones en el poblado, es de unos cuatro metros en el nivel de su remate o ápice, posee una forma cónica y está dispuesta sobre el cilindro perimetral que define los límites de la vivienda. El diámetro propiamente dicho posee unos cuatro metros aproximadamente y su conformación obedece a los patrones de espacio y tiempo descritos anteriormente en la conformación del Nuhué. Pero además el sentido de protección, orden, cultura, útero, principio: todo lo anterior es resumido en la casa y cada una de sus partes lleva intrínseco como se ha estudiado anteriormente un simbolismo constitutivo: las vigas y las puertas, las paredes, el trenzado de los techos (Ver imagen 2 - 10), todos y cada uno de los elementos posee una carga

mágica que varía según las mitologías que le atañen pero que siempre estará presente (Reichel - Dolmatoff G. , 1986).

Este tipo de construcciones presentan como característica diferencial una sola puerta, con una ubicación que pretende cuidar el no enfrentarse una con la otra por motivos de privacidad y obviando el tema cardinal o de orden específico.

Figura 2-10: Dibujo de las construcciones indígenas y la alusión a la montaña sagrada.



Se pueden reconocer en los grupos indígenas, construcciones de otro ámbito que no necesariamente corresponden a un lugar de habitar, sino más bien son los que se encargan de coligar todos los lugares y centro ceremoniales entre sí. En este caso es evidente en la ingeniería indígena la construcción de los puentes que permiten cruzar las quebradas, que por lo general tienen una fuerte corriente, estas estructuras desde luego requieren vastos conocimientos en materia de construcción y la colaboración de varios miembros de la comunidad. Así mismo lleva intrínseco un ritual religioso con motivo de su conformación, y posee según investigaciones recientes, un significado mítico en cuanto a su forma, más específicamente en la investigación realizada por Duque (2006) denominada Jakká. En esta se establece como el sentido inmaterial y sagrado se unen durante el proceso que el máma efectuó para que una vez el puente es construido según patrones antropomórficos del cuerpo humano, llegue el espíritu del máma y se incorpore en él, significando protección para la región y con un fuerte vínculo sagrado en su sentido constructivo. Caso similar sucede con los caminos que requieren de varios miembros de la comunidad para su mantenimiento y construcción, este tipo de actividades consolida la comunidad frente a tareas que ellos mismos aseguran y se enorgullecen de realizar pues ven como sus vecinos mestizos descuidan lo que para ellos les toma tan tiempo consolidar (Reichel – Dolmatoff, 1985). La validez, sin dejar fuera ninguna construcción indígena centra su interés en cómo el acto de construcción de las unidades de habitar, se manifiesta

mucho más relacionado a nivel simbólico en ellas, que en la construcción de caminos y demás obras de estabilidad realizadas.

En los procesos constructivos existe un elemento que denota la conformación de los mismos, con un valor expresado en la medida de su concepción con base en seres sagrados. Este se manifiesta, como afirma (Reichel - Dolmatoff G. , 1986) en el mundo físico y el mundo sobrenatural, una realidad única, donde el símbolo no es solo un objeto que significa algo, es más bien una forma de la realidad. Un acto de conocimiento que acerca al hombre al principio esencial de las cosas, entendiéndolo en la medida que las construcciones indígenas y sus componentes no representan realidades cosmogónicas, sino más bien que ellas mismas son dichas realidades, en una manifestación física. Como aspecto adicional a la trascendencia esencial de la construcción, la importancia marcada en el ritual previo de la selección del lugar basada, en el calendario y este a su vez manifestado en la Sierra Nevada como centro, además de la conformación de un punto medio, y esa remembranza de la idea del origen de la estructura cósmica con el uso de hilar, hacen pensar que las posibles relaciones de las construcciones, también se manifiestan en el sentido de ambivalencia, donde cada cual es erigida y fundamentada con lo que a su vez su contraparte se conforma en el abajo. Cada construcción posee una importancia que la jerarquiza en la medida del tamaño y la ubicación, pero que las reúne bajo la concepción de origen, a su estructura conformante de emplazamiento y momento de construcción. Es allí donde se vuelve una sola unidad, cuando recrea sucesivamente el momento inicial en la medida que recrea las actividades formales como la espiral que las recubre y el ápice que las corona.

3.El ritual de enterramiento sagrado

En la presente investigación se han establecido diferentes pautas y estructuras que la población manifiesta en relación directa con la madre universal. Es claro que las conductas, sus construcciones y sus tradiciones humanas evocan en gran medida la recreación mítica como premisa de fundamentar su existencia en la medida que se vuelven ser y no solo miembros de una comunidad indígena, más bien se conforman como una miembros de la misma deidad, que se ven a sí mismos como hermanos protectores de la tierra.

Se han referenciado además, en el presente texto, las principales características que se pretenden analizar en la relación directa con el cosmos, el territorio y la arquitectura. Incluso las manifestaciones sociales de la rutina diaria llevan en sí mismas un sentido sagrado; sin embargo hay importancia en un hecho ceremonial marcado por el enterramiento de sus muertos, que en su desarrollo puede relacionarse, de manera directa, con la conformación de la estructura cosmogónica original, abriendo una secuencia de relaciones y palabras que evocan aquel tiempo y ayudan a configurar lo que se pretende desplegar en la relación una unidad reconocida en la montaña, donde se reúnen diferentes aspectos sagrados, que se pueden considerar segregados.

Con el fin de desplegar adecuadamente los conceptos del presente capítulo, se establece en primera medida, una referencia del concepto de ritual, entendiéndolo en su correspondencia con el presente tema indígena y posteriormente, el concepto de muerte y entierro. Luego se realizará la descripción que representa en sí misma, los anteriores conceptos con características que se pondrán en análisis y comparación.

3.1 El concepto de ritual

En el análisis de los diferentes componentes en la vida indígena, dentro de sus actividades cotidianas, construcciones, formas de apropiación del territorio y hasta rutina diaria, el vínculo con la madre tierra está presente de manera recurrente. Las actividades de índole más privado, a nivel familiar, conservan en sí mismas una sacralidad dada en la medida que se efectúan siguiendo patrones ya realizados por sus antepasados.

Se ha hablado de como en las construcciones y en actividades ligadas a establecer el territorio y apropiarlo por medio del rito o los rituales, en orden que se ejecuta es relevante y transforma la condición físico-espacial, así como atribuye sentido sagrado a los elementos que se ven vinculados durante el mismo. Como resultado de las actividades que buscan conectar el pasado sagrado con el presente profano, se dan constantemente reactualizaciones alrededor de la Sierra Nevada, y de las comunidades indígenas que la habitan. Gracias a lo cual se mantiene vigente el territorio, con el paso de los años y el afán inminente de la modernidad por nuevos avanzar en la explotación y desplazamiento de las comunidades.

Como parte de la presente investigación, los componentes, del territorio, la arquitectura y el cosmos, descrito y vinculado siempre con la entidad sagrada, deben reconocerse en su recurrencia constante al momento inicial. Hecho que para su correcto desarrollo, recurre al rito como eje conector que permite volver atrás desde el tiempo presente.

Partiendo de la idea que “todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo” (Eliade, 1955), se establecen muchas relaciones que siguen las pautas de los antiguos, los actos manifestados por las civilizaciones a través del tiempo se repiten una y otra vez dándoles sentido validez a lo que se ejecutan. Los rituales incluyen desde los actos naturales como el nacimiento de un niño, pasando por su bautizo y demás ceremonias; se incluyen aquí todas las manifestaciones que pueden parecer tabú para los no indígenas y finalmente las que constituyen la cotidianidad hasta el fin de los días de cada persona, el ritual del enterramiento.

La vida en sí misma es una sucesión de momentos repetitivos que se regeneran constantemente en la medida que se da su ejecución, este acto se vuelve con el paso del tiempo como parte de la vida misma y cada ser lo asume como si siempre hubiera hecho

parte de su conocimiento. Así como aprenden a caminar, a comer a cosechar, también aprenden cómo realizar sus pagos, sus fechas importantes y los rituales temporales. La importancia dada al rito establece Eliade (1955) se fundamenta en la ejecución del acto primigenio, donde fue realizado por el antiguo Dios o la deidad, colmándola de valor y sentido sagrado y así mismo debe manifestarse al repetirlo. Cabe resaltar que no solo los rituales gozan de ese momento sagrado previamente hecho, también cualquier acción humana adquiere eficacia en la medida que se repite exactamente.

Para entender la validez de la configuración ritual en los grupos indígenas, no solo con los ejemplos o manifestaciones de su cultura y el concepto del ritual, sino también con los demás grupos sociales, se podría analizar la manera en que estos manifiestan su reconocimiento del pasado sagrado. Las religiones por ejemplo, están colmadas de actos que pretenden más que volver a un estado sagrado, recordar permanentemente una deidad o las acciones realizadas por la misma, tomándolas como es natural, por ejemplos de vida y maneras de vivir y asumir la cotidianidad. La religión mormona, basa su ideología en la creencia de un solo Dios, al que le denominan Jesucristo y conmemoran todas las acciones realizadas en los tiempos antiguos por él, establecen además fechas en el calendario que evocan todas las actividades sagradas y momentos que los congrega para hacer una alusión a esos tiempos antiguos. Caso similar sucede con la iglesia católica, pero esta vez, reconociendo no un Dios sino una familia sagrada, asumiendo al igual diferentes formas de celebraciones basadas en las creencias plasmadas en los libros sacros y transmitidas por los jerarcas de sus comunidades. Actos que como se nombraron anteriormente desde el nacimiento hasta la muerte están colmados en diferentes etapas por rituales que deben ejecutarse siguiendo parámetros establecidos y trascendidos por años entre las familias. No obstante el poder de la realización y dirección de los diferentes rituales ceremoniales, recae en los sacerdotes, quienes por ser la representación de la figura original en la tierra, están colmados de gracias para ejecutar las diferentes actividades de su grupo religioso. Lo que se demuestra en ese sentido, como afirma Eliade (1955), es que la legitimación de los actos realizados por los humanos, está dada por un ser extrahumano, y basa en esta idea la profetización de las creencias religiosas y su imposición en los seguidores de cada grupo social, a modo de mandato celestial. A modo de paréntesis se podría decir que los indígenas, evocan y consideran su entorno natural como sagrado y no tanto la idea de un ser ancestral humanizado, que les dejó un legado que seguir, para ellos la naturaleza misma es su legado y en el cuidado de ella recae su

forma de vida a la luz de los mandatos divinos, representados en sus deidades del origen, que conformaron la montaña sagrada. Las demás religiones no dan la misma relevancia al entorno habitado, a la naturaleza con tanto énfasis como los grupos indígenas.

La necesidad implícita en el ser, está dada por una multiplicidad de repeticiones que no tienen más que una finalidad de mantenerlo en un estado vigente y actual frente a sus antepasados, sin abandonar la sacralidad que de estos se deriva. “Así pues los múltiples actos de consagración - de los espacios, de los objetos, de los hombres, - revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser”. (Eliade, 1955). En la presente investigación, mostrar de una forma más figurativa las relaciones dadas en los distintos ámbitos de los componentes de las sociedad indígena de la Sierra Nevada, y su reconocimiento de la montaña como elemento sagrado “madre de todo”, cobra valor cuando se enfrentan los hechos que conllevan en sus manifestaciones ese sentido ritual sagrado; así mismo los aportes realizados por Eliade en la comprensión de los actos rituales y míticos sustentan una base fuerte para establecer conexiones y comparaciones que permitan una mayor relación.

3.2 El concepto de la muerte y el enterramiento en la comunidad indígena kogi

Para los kogi y en general para la humanidad, la muerte representa el acto inverso al nacimiento, momento donde el cuerpo se desprende de la vida y deja su forma física en el mundo terrenal. Además de esto, para los indígenas, es el instante donde el individuo entra nuevamente al útero de la madre. Así la muerte misma no se configura más que como la espera de toda la vida - entendiendo esta como “un corto periodo entre dos estados intrauterinos” (Reichel – Dolmatoff, 1985) - por volver a ese lugar sagrado y con gran significado en la comunidad. Mucho más cuando se entiende que este estado es donde se define como vivirá la persona en la otra vida. La existencia en el plano terrenal podría entenderse para los indígenas como un periodo de prueba, una tarea que se debe cumplir. La influencia de la muerte de un individuo, en la comunidad en general, no trasciende en un episodio de grandes ceremonias, pues cuando se da en los ancianos que mueren

“sabiendo”, se resume en los rituales y actividades que causan conmoción solamente en su familia; como el nacimiento, el impacto está marcado por los límites familiares y no trasciende a toda la comunidad, se da como un hecho normal y trascendente. Sin embargo el caso cambia cuando se da en un hombre joven, casado y con familia. Aquí el panorama se vuelve complejo, pues se considera según lo describe Reichel – Dolmatoff (1985) que la persona que muere siendo joven, en la otra vida será vieja, por lo cual no podrá disfrutar de todas las condiciones que ofrece el paraíso. El pensamiento de morir de vejez y en la otra vida resurgir joven para poder disfrutar del paraíso, es el sueño final del indígena kogi. Morir joven, es no morir a tiempo, es una ofensa, como una falta de responsabilidad hacia la sociedad, la cultura, sus hermanos y el universo. Es tan fuerte este hecho y su nivel de rechazo, que el joven que agoniza es dejado en abandono por sus familiares en desprecio a su enfermedad y carecerá de todo cariño y comprensión. Todo ello basado en la afirmación de que los jóvenes no tienen derecho a morir, pues desequilibran el orden natural de la vida.

Los kogi afirman que las personas mueren el mismo día en que nacen, e insisten en que la mayoría de los nacimientos y las defunciones ocurren en la madrugada. Según la tradición, el moribundo dispone que máma deba llamarse para que dirija la ceremonia y el entierro, además que selecciona que miembros de su familia deberán estar presentes en la ceremonia. El máma escogido casi siempre es el de la próxima población, pero existen casos como se verá más adelante en la descripción del ritual del entierro, como un máma de otra comunidad puede officiar la ceremonia. Las creencias de muchos moribundos hacen que sus parientes los lleven a tierras altas, según ellos para estar más cerca de la madre; lo cual en ocasiones, dadas las condiciones climáticas es benéfico para ellos. Cuando no sucede así y la persona fallece sin causar gran conmoción en la comunidad. Es tal la concepción que se tiene de la naturalidad de la muerte, que en ocasiones el máma, simplemente ayuda a que la persona muera, facilitándole el camino hacia el más allá, igual sucede con las familias, cuando las plantas medicinales o hierbas no surten efecto abandonan la persona y solo la cuidan cuando no están en los cultivos; comúnmente, según describe Reichel – Dolmatoff (1985), la persona muere sola, hecho que generalmente

causa molestia, pues se procura que la persona no muera dentro de la casa²⁷. Para evitar esto se les lleva a la puerta cuando va a morir.

Antes de realizar el ritual funerario, ya cuando el cuerpo inanimado se encuentra desprovisto de signos de vida, los indígenas, basados en los latidos del corazón, reúnen toda la población, abasteciéndose de comida y licor en torno al difunto. Generalmente este evento dura tres días y tres noches. Los que participan le ofrecen al muerto, coca, comida, ron y hasta se dirigen a él como tratando de despedirse e implorarle si murió por alguna enfermedad, que se la lleve y no la deje, ni en sus hijos ni en su mujer. Cuando cesa la parafernalia alrededor del muerto, los familiares cercanos quitan del cuerpo las ligaduras de las muñecas y doblan el cuerpo para ponerlo en posición fetal²⁸. Con las rodillas contra el pecho y en cuclillas, se envuelve estrechamente en una hamaca y se pone en una vara a modo de soporte para ser levantado. Por pares el cuerpo es levantado por los hombres mientras el máma pregunta quién es el próximo que va a morir a su hermano difunto²⁹. Luego de ello lo llevan al cementerio comunal y según la causa de muerte se da su modo de entierro. Esto aplica en varias situaciones incluyendo los que mueren por decisión propia, quienes deben ser cremados, los que se ahogaron, deben ser llevados a la rivera del río, inclusive los que saben que morirán pronto, pueden escoger el lugar donde quieren ser enterrados.

Generalmente el ritual póstumo continua por parte del máma, quien realiza durante algunos días, cantos y ceremonias, que sirven para purificar la población y la familia del difunto. Todo lo anterior concluye, ya con el pensamiento de que el difunto se encuentra en su “casa de la muerte” y ahora se debe abrir la puerta al muerto para que pueda salir y que el camino este abierto para ir a su pueblo en el otro mundo.

La descripción precisa de lo que conforma un enterramiento y los pasos que se siguen serán descritos más adelante. Por ahora es importante el simbolismo manifiesto en el

²⁷ La casa la asemejarían al útero

²⁸ Los Kogi consideran que así estaba el niño en el útero de la madre y así debe regresar a donde la misma.

²⁹ Se dice que quienes vivirán mucho tiempo sienten el cadáver liviano y que quienes morirán pronto lo sienten más pesado

entierro y su interpretación para los kogi. Según Reichel – Dolmatoff (1985) y como se puede interpretar, la hamaca que envuelve el cadáver representa la placenta; hecho que es lógico al imaginar que el cuerpo al nacer lo hizo de igual manera, la cuerda de fique con la cual cuelga de la vara para levantarlo, representa el cordón umbilical y la fosa finalmente representa el útero. En síntesis, el ser que nace dentro de la placenta y atado por medio del cordón al útero materno, realiza el mismo proceso pero en sentido inverso hacia la madre.

3.3 El ritual Ceremonial de Enterramiento

El ritual de enterramiento que se describirá, manifiesta de forma explícita, la importancia que denota el reflejo de elementos, que para el caso de esta investigación, son necesarios en la búsqueda de la esencialidad que se pretende ilustrar, entre los diferentes aspectos que configuran la población y las creencias kogi. Una relación, que va acorde, en razón del universo como base del conocimiento y la montaña como su analogía de la madre original. Estos ámbitos, contienen en si una división que trasciende el plano terrenal, bajo el manifiesto de que, lo que sucede, en un mundo, llamando este visible, se refleja en el otro invisible; ambos espacios, colmados de las mismas entidades que los permean en su totalidad. Lo anterior reflejado siempre por los indígenas de la Sierra Nevada en su nacimiento, bautizo, hecho de la vida y muerte.

Las diferentes correspondencias físicas, sagradas o del territorio que se vienen desplegando en este texto. Al igual que la siguiente descripción del proceso de enterramiento, que se llevó a cabo en el año de 1966 en el poblado ika llamado Seráncua. Arroja aspectos importantes para comprender lo que las arraigadas creencias confieren, ahora en un proceso funerario sagrado.

Cabe anotar que el desarrollo de este ritual de enterramiento, fue marcado por el máma kogi Vicente, quien en principio adelantó una secuencia de lineamientos sobre el terreno y a continuación una realizó, serie de pasos descritos uno a uno por Reichel- Dolmatoff (1977) de forma puntual y con la suficiente atención como para entender con ojos de no indígenas lo sucedido.

El máma Vicente Dínghula, de la comunidad indígena kogi, había sido invitado³⁰ por los arhuacos, para que oficiara algunas ceremonias en las que se incluyen bautizos, purificación de casas y preparación de ofrendas. El máma, en la noche se reunía en la casa ceremonial con los hombres, con el objeto de darles consejos, enterarse de los problemas de la población y demás menesteres de la visita.

Por estos días una Joven de alrededor de quince años de la comunidad ika falleció víctima de disentería, cuando el máma supo del hecho, pidió que preparasen algunas ofrendas y afirmó que en la tarde, celebraría ceremonia del entierro. Se desplazó una vez llegada la hora hasta el cementerio que estaba ubicado a unos 200 metros al sur de Seráncua, había algunas piedras planas que significaban otros entierros. Este día a las tres de la tarde según se describe, se reunieron en el lugar las siguiente personas: el máma Vicente del grupo indígena kogi, los padres, la abuela materna de la difunta y tres primos maternos del padre de esta. El proceso según lo describe Reichel - Dolmatoff (1977) se inicia así:

- El máma se ubica a unos diez metros al este de la posición del grupo y mirando hacia el oeste, con el fin de tomar decisiones sobre el sitio escogido para realizar el entierro, así como saber si la hora y el lugar eran propicios, se queda sentado allí por espacio de media hora.
- Se ubica entonces mirando hacia el Este y delimita una porción de tierra de aproximadamente un metro cuadrado y para el efecto, ordena a los hombres que despejaran la zona con sus machetes.
- Luego de esto, el máma toma en sus manos hojas secas de coca y las pone frente a su pecho, en el punto delimitado para el entierro, gira hacia el Sur y moviendo sus manos – aun frente a su pecho – ejecuta un movimiento en el que semeja pesar las hojas una mano a la vez, levantando la mano derecha y luego la mano izquierda. Este movimiento lo repite nuevamente hacia el norte y se ubica finalmente luego de algunos segundos se ubica en el extremo oeste del lugar, mirando hacia el este.

³⁰ como se vio en capítulos anteriores los Kogi son reconocidos por sus hermano indígenas como los llevadores más fielmente de las creencias religiosas y tradiciones ancestrales

-
- En este punto pulveriza las hojas entre sus dedos lentamente y las deja caer sobre el suelo, de una mano a la vez, primero las de la mano izquierda y luego las de la mano derecha. Al mismo tiempo que ejecutaba estos movimientos pronunciaba en su lengua: *“Esta es la aldea de la muerte; esta es la casa ceremonial de muerte. Esta es la casa de la muerte; este es el útero. Voy a abrir la casa, la casa está cerrada y voy a abrirla”*.
 - A continuación toma una pala y recoge un poco de tierra del lado oriental; esta la ubica en el suelo hacia el lado occidental, lo mismo desde este lado occidental toma una porción y lo ubica en el lado oriental, repite este proceso con los puntos norte y sur. Luego de esto dijo: *“La casa está abierta”* e indico a los hombres que cavaran hasta unos cincuenta centímetros de profundidad y en forma circular.
 - El máma envía al padre y a otro hombre a que traigan el cadáver de la joven, el cual estaba frente a la casa ceremonial de la aldea. Los hombres continúan entonces cavando la fosa.
 - El cuerpo es colocado en posición fetal y es vestido con una manta blanca de pies a cabeza, cubriendo todo el cuerpo, el padre con una cuerda de maguey, traída por la madre, cose la tela como un envoltorio, iniciando por los pies y formando un paquete compacto.
 - Al llegar a la cabeza el padre toma un conjunto de fibras y las enrolla como un cordón, el cual amarra a un extremo del cabello de la difunta, en la corona de la cabeza. Una vez completa el proceso, ayudado con los otros hombres, coloca el cadáver dentro de una mochila de cuerdas y la amarra, cerrándola con una cuerda pero dejando un largo trozo que sirve de manija.
 - La madre y la abuela de la joven, mientras los hombres estaban en la preparación del cadáver, sacaron de sus mochilas algunos envoltorios de hojas secas de maíz, los desataron y extrajeron de ellos pequeñas piedras verdes y conchas marinas. Estos objetos los pusieron en la palma de la mano, mirando los objetos y hablando en voz baja que son *“comida para la muerte”*.

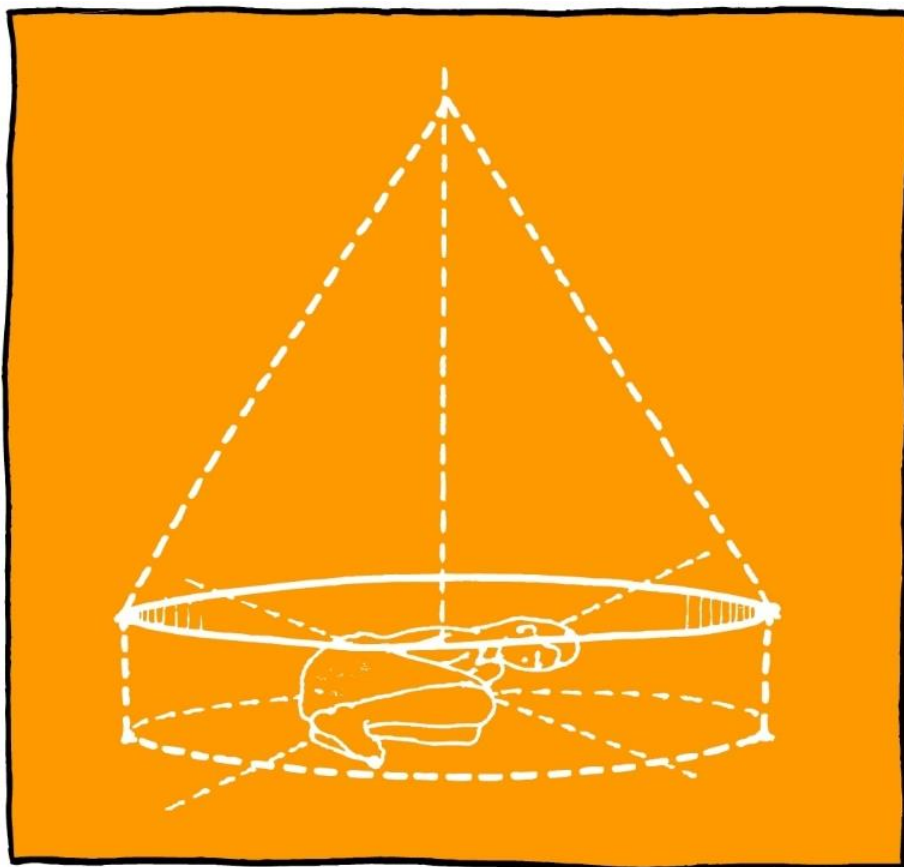
-
- Ubicado el máma Vicente en el costado norte, se quita su gorro con movimientos lentos, lo mismo con sus dos mochilas y por último la mochila más pequeña donde guarda las hojas de coca. Tomando nuevamente algunas hojas repite los movimientos que simulan pesar con ambas manos; finalmente riega las hojas pulverizadas en el foso de un metro de profundidad.
 - Toma luego de una de las mochilas pequeños envoltorios de hojas y deposita el contenido de piedras pulverizadas, semillas y motas de algodón en el centro del fondo de la fosa.
 - El máma se ubica, en un momento de tensión para los expectantes asistentes, con las piernas bien abiertas, como disponiéndose a levantar un objeto muy pesado, se inclina y agarra con ambas manos la cuerda que sobresale y sirve de manija y trata de levantarlo. Repite esta acción de alzar el cadáver nueve veces, dando a entender que con cada repetición el cuerpo se va despojando de peso alguno, así en el último intento levanta el cuerpo que parece no tener ya ningún peso.
 - El ritual continuó cuando el máma coloca el cuerpo en el suelo, a un lado de la fosa y se dirigió al extremo norte de la misma. Puso allí algunas hojas de coca al fondo e indico al padre que ubicara el cuerpo en la fosa, acostado sobre el costado izquierdo y con la cabeza mirando hacia el este. Posterior a esto el padre, trae del monte, un manojito de helecho que coloca sobre el cadáver.
 - El máma ordena que comiencen a llenar la fosa y justo cuando está a medio llenar, los interrumpe y coloca el contenido de cinco envoltorios de hojas que saca de su mochila, cuyo contenido de piedritas, semillas y motas de algodón, depositó en los cuatro puntos cardinales alrededor del cadáver comenzando por el este. El contenido del último envoltorio lo deposita en el centro del foso, justo sobre el cadáver. Se sigue llenando la fosa pero con cuidado que la cuerda amarrada al cabello de la joven siempre sobresalga.
 - Una vez se termina de llenar la fosa, el máma ordena que se traiga una vara delgada de aproximadamente ochenta centímetros y la clava verticalmente justo en el centro del entierro.

-
- El padre continúa esta vez el ritual, enrollando la cuerda que se ha procurado sobresalga, alrededor de la vara y la anuda al final.
 - Los hombres previamente habían conseguido una piedra pesada y la colocan en el centro, al oeste de la vara. El máma a su vez coloca el contenido de otro envoltorio junto a la vara.
 - El máma indica al padre de la joven “*cerrar la casa*”, con lo cual se usa la misma tierra que al principio del ritual fue repartida en orden cardinal, pero ahora de manera inversa, comenzando por el sur hacia el norte y viceversa y el oeste al este y viceversa.
 - Ahora el máma llama a los padres de la difunta para que se ubiquen frente a él. Les dice “*Den una vuelta completa a la izquierda*” acto seguido por los padres, “*Luego una vuelta completa a la derecha*”, los padre lo hacen y finalmente el máma dice: “*¡Váyanse, dando vueltas a la izquierda ¡*”. Los padres bajan repitiendo la orden del máma unos veinte metros y luego caminan normalmente, este repite el acto con los demás presentes.
 - El máma finalmente queda solo y se ubica frente al entierro, mirando hacia el Este. Da un giro lento hacia la derecha y luego tres hacia la izquierda. Con el último se aleja lentamente, siempre hacia la izquierda, como si semejara una espiral. Finalmente se dirige a la casa ceremonial mientras que ordena que los demás vayan a una quebrada a bañarse y lavar sus herramientas.
 - Finalmente a los nueve días el máma Vicente regresa al lugar del entierro con los padres. Sujeta el extremo de la cuerda que dejó afuera y la arranca de un tirón.

Según Reichel - Dolmatoff (1977), el ritual descrito anteriormente duro aproximadamente dos horas y se desarrolló casi en silencio a excepción del llanto de las mujeres presentes, no hubo lugar a oraciones ni meditaciones, fue un ritual desarrollado con precisión. Para muchos no indígenas podría considerarse como una ceremonia vacía y vasta de elementos parafernarios o largas palabras de despedida.

Del mismo modo para los arqueólogos que investiguen el entierro solamente encontraran algún despojo de piedras y un cadáver en cuclillas mirando hacia el este. Sin embargo como afirma Reichel – Dolmatoff (1977) se evidencian durante el ritual ideas muy complejas, que en sí mismas poseen significados religiosos poco comunes en la concepción simbólica que vale la pena conocer y entender mejor con el siguiente gráfico, que permite ver de manera abstracta las concepciones desplegadas en la narración.

Figura 3-1: Abstracción del proceso ritual narrado en Serancúa



Los elementos destacados son separados por él en la medida que destacan su representación simbólica en:

- La verbalización del cementerio como “*Aldea de la muerte*” y a su vez como “*Casa ceremonial*” así también la significación de la fosa como “*Casa*” y la casa como “*útero*”.

- El cuerpo de la joven en posición fetal, envuelto en una mochila y con una cuerda amarrada a su cabello.
- La posición final del cuerpo acostado hacia la izquierda y con la cabeza hacia el Este.
- Consideraciones importantes en la diferenciación del lado izquierdo y el derecho, así como los puntos cardinales y su ubicación respecto a los elementos del entierro, además de las vueltas que dan las personas.
- Las ofrendas que son depositadas en el fondo del foso, a los lados y en la superficie.
- Ofrendas orientadas a la "*Comida de la muerte*".
- Actitud de abrir y cerrar la casa que es la semejanza con el útero.
- Purificación de los presentes en el ritual, con los giros al final de la ceremonia y el lavado de ellos mismos y las herramientas.

Es posible pensar, luego de la anterior descripción y en vista de establecer la relación del máma Vicente, visitante en la aldea, y de los miembros de la comunidad ika, que las creencias kogi son respetadas y adoptadas en buena medida, como aspectos representativos en los diferentes ámbitos, está claro que ellos representan de una manera más fiel, como se observa, la parte ceremonial y sagrada de sus hermanos en la Sierra Nevada. Más adelante se analizarán los hechos que tuvieron lugar durante la ceremonia y se pondrán en comparación con las demás estructuras que se relacionan en la Sierra Nevada.

4. Relaciones sagradas y aspectos comunes en las manifestaciones rituales y constructivas

Los aspectos sagrados y creencias religiosas, además de los elementos constructivos e históricos de los que hace parte de la cultura indígena de la Sierra Nevada, se han manifestado en una serie de relaciones arquetípicas, las cuales en el transcurso de los años y fruto de una tradición oral, se ponen en evidencia bajo una sola unidad que reúne todas las segregaciones posibles, la montaña sagrada Sierra Nevada. Surge entonces, una posible relación cosmogónica entre el concepto mental de casa, entendiendo esta no solamente como la unidad para habitar, sino también, como la construcción sagrada representativa, que evoca el útero sagrado de la madre. Y el ritual descrito en el proceso de enterramiento, ambos componentes, que ya han sido manejados en ámbitos diferentes, estudiados bajo perspectivas que buscan, en primer lugar en la casa, conocer que hay tras su composición, construcción y materialización y en el segundo, el proceso ritual, narrar una ceremonia sagrada ancestralmente en el proceso de despedida de sus muertos. Donde a simple vista no se encuentra un punto de relación entre ambas, pero que cuando se ponen en relación con el origen del universo y sus procesos cosmogónicos, así como la ubicación dentro del territorio de la Sierra Nevada, evidencian en una primera aproximación y viendo a la casa como ritual de recreación del útero de la madre y el enterramiento como ritual de regreso a éste. Relaciones que trascienden el sentido físico y conllevan un vínculo sagrado reconocible en vista que se entiende bajo el mito de origen. Estas implicaciones y relaciones se desarrollaran a continuación soportadas en el contenido simbólico que los conforma y orientado según las concepciones sagradas de sus guías indígenas, los mámas.

4.1 Estructuras espaciales y configurativas

Las posibles comparaciones que se manifiestan dentro de los esquemas establecidos a manera de representaciones gráficas que se pueden evidenciar en las tablas de relaciones 4 – 1, 4 – 2 y 4 – 3, que tienen como elemento principal en común su vínculo manifiesto de forma natural y del que hace parte básica cualquier representación; así mismo el origen cosmogónico, el cual rige el orden general, dado que de sí mismo se deriva cuanto es conocido por las comunidades indígenas, en la remembranza y recreación de sus estructuras configurativas. Donde encuentra la posibilidad de volver atrás y vivir el tiempo sagrado, la utilización de los diferentes elementos que conforman el rito y la simbología. Evidente en las representaciones de la montaña y sus dioses o las formas de las construcciones, y la relación con el perfil de la Sierra Nevada que se hace presente. Ricoeur (2006) afirma que “los símbolos están confinados en el mundo de lo sagrado, acudiendo al lenguaje solo en la medida que los elementos se vuelven transparentes”. Esto cual para la manifestación, donde la montaña evoca esa representación de origen cosmogónico se entiende como ejemplo, cuando se evidencia en un templo su relación inmediata con una entidad sagrada, esa relación mental que trasciende los escenarios y se refleja además en los aspectos míticos de conformación, nuevamente entre la montaña y su madre creadora, entre la tierra negra fecunda y el útero materno.

Tabla 4-1: Estructura del cosmos.

A	Estructura del Cosmos
<p>Estructura espacial</p>	
<p>Aspecto representativo</p>	<p>Clavar el huso de hilar en el origen del mundo que se relaciona de inmediato con el centro de la Sierra nevada, llamándolo Kalvasánkua, eje del mundo.</p> <p>Desprendimiento desde el pico mas alto de un hilo de algodón que trazo el disco central, donde habita el hombre y la espiral que describe de manera ascendente.</p> <p>Dentro de la figura cónica formada por el movimiento del algodón en espirar se forman cuatro discos, de diámetro menor al central y en sucesiva disminución de tamaño, lo mismo sucedió en el sentido negativo, es decir hacia abajo, conformando una estructura bicónica que comparte el disco central.</p> <p>Los nueve discos formados son el cosmos, y son atravesados de manera vertical por el eje del mundo, Kalvasánkua, el centro de la Sierra Nevada.</p> <p>Los nueve discos hacen alusión al numero nueve.</p> <p>En el ultimo disco la madre puso en el centro, un árbol que denomino la ceiba ululá, ubicado en el eje central</p> <p>La existencia de cuatro señores dueños de cada punto cardinal</p>

Tabla 4-2: Configuración espacial de la casa ceremonial

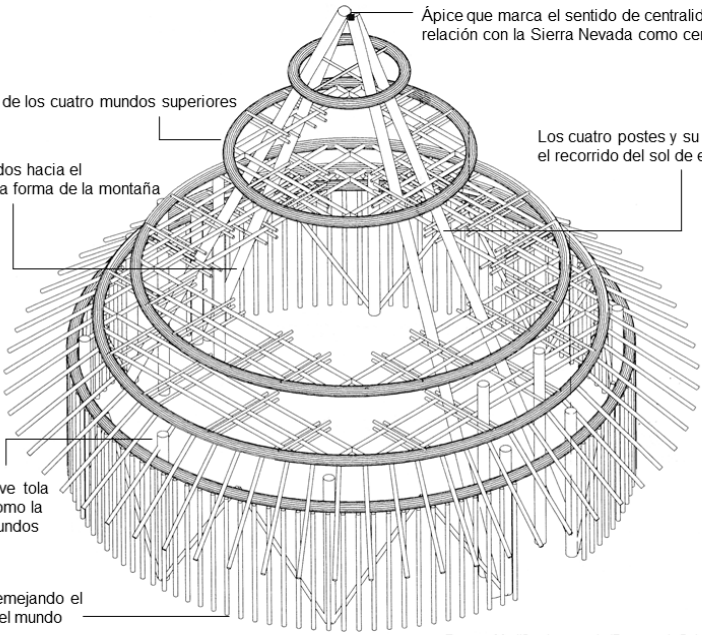
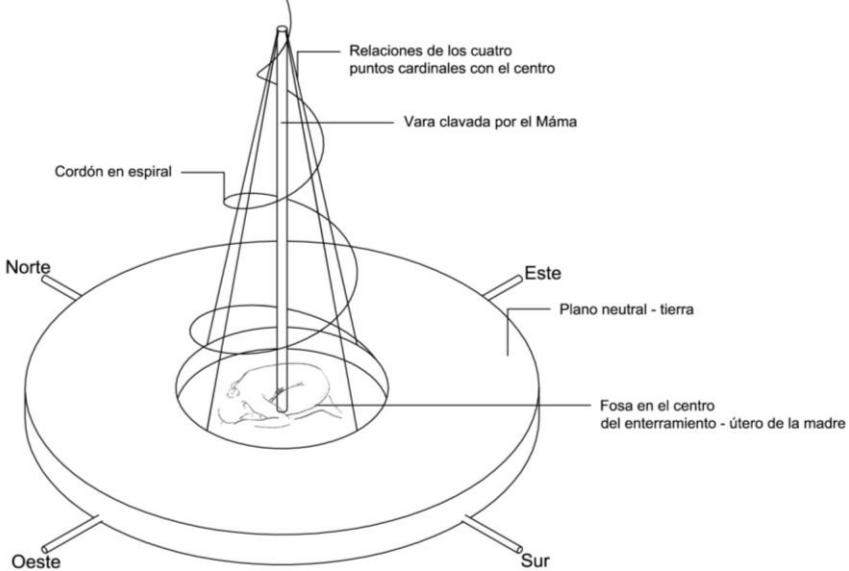
B	Configuración espacial de la casa ceremonial
Estructura espacial	 <p>Ápice que marca el sentido de centralidad su relación con la Sierra Nevada como centro.</p> <p>Representación de los cuatro mundos superiores</p> <p>Elementos inclinados hacia el centro recreando la forma de la montaña</p> <p>Los cuatro postes y su orientación en el recorrido del sol de este a oeste.</p> <p>Espiral que envuelve toda la construcción, como la creación de los mundos</p> <p>Forma circular asemejando el trazado original del mundo</p> <p>Fuente: Modificado a partir (Duque . J, Salazar. O, Castaño. G, Saminashi. 2004. Pág. 54.)</p>
Aspecto representativo	<p>Para el proceso de construcción de la casa, se clava una vara en el centro del lugar establecido por el Máma</p> <p>Con una cuerda de fique denominada shubulí, trazan una circunferencia de la construcción proyectada, recreando el trazado original del mundo.</p> <p>El tamaño del ancho y el alto del Nuhue (Casa ceremonial) conservan las mismas proporciones de ancho y alto ocho metros.</p> <p>Cuando se define el centro y el contorno en el espacio, se marcan cuatro puntos que corresponden a las cuatro esquinas del mundo, los puntos cardinales de los Kogi, situados hacia los puntos del horizonte por los cuales sale y se pone el sol.</p> <p>Se establece en cada uno de los cuatro puntos marcados un señor para su protección, Sehukúkui, Seijánkua, Aldauhúka y Kunchvitabueya, el punto central, donde se clavó la vara, es regido por el señor Mulkuéxe, el quinto hijo de la madre tierra.</p> <p>La estructura es establecida con unos elementos de madera verticales concéntricos en la parte superior de la estructura, semejando forma de la montaña.</p> <p>Cuando se tiene la forma básica de cilindro, se construyen cuanto anillos en forma ascendente, recreando los mundos del lado positivo.</p> <p>Se relaciona la cúspide con los elementos perimetrales por medio de varas delgadas ubicadas de forma radial.</p> <p>La estructura es cubierta entonces con un extenso cordón continuo que va entrelazado hacia la derecha de abajo a arriba, a manera de envoltorio en espiral, recreando los giros de la creación con el huso inicial hacia arriba.</p>

Tabla 4-3: Configuración espacial del ritual de enterramiento

C	Especialización del Ritual de enterramiento
Estructura espacial	
Aspecto representativo	<p>Se destaca la importancia de los puntos cardinales y las ofrendas iniciales que se hacen a estos para "abrir la casa" en el sitios escogió por el Mâma</p> <p>La verbalización de: "Esta es la aldea de la muerte; esta es la casa ceremonial de muerte. Esta es la casa de la muerte; este es el útero. Voy a abrir la casa, la casa está cerrada y voy a abrirla".</p> <p>La relación manifiesta entre los puntos cardinales y llevar tierra de una lado al otro de norte a sur y viceversa e igualmente de oeste a este.</p> <p>La expresión: la casa está abierta dicha por el Mâma, permite realizar una excavación en forma de cirulo, como el trazado inicial del cosmos.</p> <p>Envolver el cadáver en una tela blanca que semeja la placenta.</p> <p>El Mâma levanta el cadáver nueve veces, con cada repetición siente este más liviano.</p> <p>Se repite luego de poner el cadáver en la fosa las ofrendas a los cuatro puntos cardinales.</p> <p>Se ha procurado durante el proceso dejar una cuerda que remata el envoltorio del cadáver fuera del entierro.</p> <p>Se clava una vara en el centro del entierro y luego es enrollada con la cuerda en forma de espiral hasta rematar con un nudo.</p> <p>El Mâma repite los pasos de los puntos cardinales y la tierra de un lado hacia otro en cada punto, finalmente indica "cerrar la casa".</p>

Existen correspondencias que se manifiestan entre el territorio, la conformación de sus poblados, el cosmos, las construcciones arquitectónicas, el concepto de casa y el ritual funerario. Estos componentes se configuran, alrededor de la Sierra Nevada bajo elementos que los conectan y relacionan ya de forma física, que unifican los conceptos y los vinculan en la medida en que sirven de canales de comunicación, permitiendo transmitir sus tradiciones heredadas como un entretejido de sacralidad. La correspondencia de estos elementos, como afirma Ricoeur (2006), se tejen entre sí, y se reflejan en sus caminos, pasillos y puentes, los cuales en su semejanza, corresponden simbólicamente con los pasajes que en los ritos de iniciación ayudan al hombre a atravesar los momentos más difíciles de su proceso vital, desde el nacimiento hasta la muerte. La validez de lo anterior tiene base en la premisa, que el hombre se relaciona al territorio y este a sí mismo en la idea de centralidad manifiesta, donde alrededor del centro evocado en la montaña se lleva a cabo el entretejido de los conectores físicos que permiten la existencia del ser y su vínculo directo en el territorio por medio del ritual.

4.2 El Ritual de enterramiento, las implicaciones y relaciones sagradas

Como aspectos importantes, luego del ritual ceremonial descrito, se destacan actos simbólicos que tienen una relación, expresada por el ritual funerario, con varios conceptos cosmogónicos, arquitectónicos, religiosos y sociales. Acciones como las que se reúnen en los diferentes pasos rituales que buscan abrir la casa, regresar al útero de la madre, realizar ofrendas para que el muerto pueda continuar, establecer por medio del hilo que se desata al final el vínculo con el eje cósmico, cerrar la casa y renacer finalmente.

Es válido afirmar, que bajo este ritual se manifiestan diversas simbologías de las comunidades de la Sierra Nevada, presididas como se ha descrito por un sacerdote de la comunidad indígena kogi y manifestadas en su relación y ejecución. Así dichas relaciones se dan primero en el concepto de dualismo o ambivalencia, simbolizado por los opuestos que se complementan, como en la simetría bilateral del cuerpo, izquierda y derecha y las diferencias sexuales. También en la relación de las clases superiores y las inferiores, el poblado indígenas dividido por una línea invisible. En la arquitectura la casa ceremonial dividida por dos entradas opuestas y una línea que las divide. En el ámbito cosmogónico

la separación del mundo por la trayectoria del sol en su recorrido de este a oeste dividiéndolo en un lado izquierdo y uno derecho. Este concepto de dualismo complementario se traslada a la representación de los cuatro puntos cardinales, los cuales, en el aspecto mítico son repetidos varias veces, en la medida que en cada punto habita una deidad, un señor guardián de cada punto. Dicha idea de los puntos cardinales se refleja en los cuatro hombres que sostienen el mundo de sus cuatro extremos, las cuatro entradas de los poblados ceremoniales, los cuatro fogones dispuestos dentro de la casa ceremonial y hasta se podría considerar en la disposición de los pueblos que habitan la Sierra Nevada dividiéndola en cuatro. Las relaciones continúan con el punto central, la referencia al centro al cual el máma Vicente hacía énfasis, el axis mundi que está en su conformación como elemento primordial del ordenamiento cosmogónico como centro del universo. En la Sierra Nevada como centro del mundo, los picos de la montaña como centros mismos de la montaña, e inclusive los puntos sobre el territorio que conforman la línea negra, así mismo en la construcción de las edificaciones, la elección del centro y el desarrollo de la misma alrededor de este en forma de espiral siempre evocando el centro superior.

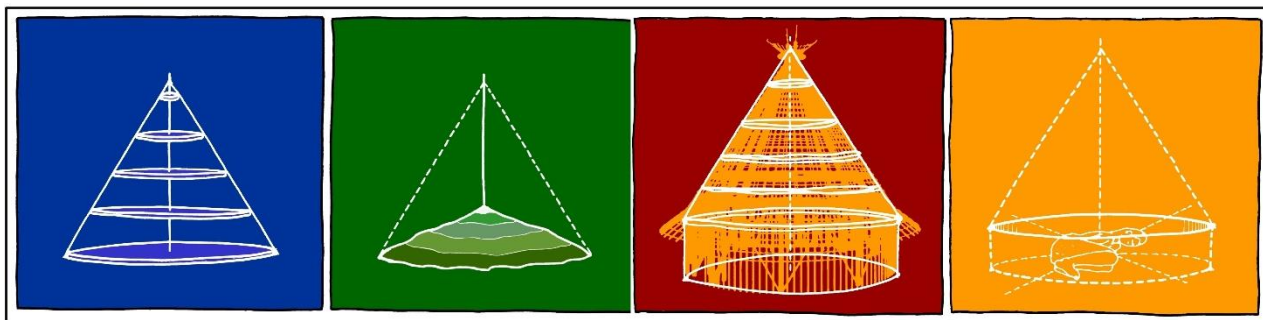
Las relaciones posibles, además, trascienden el plano bidimensional hacia una forma tridimensional, donde se observan relaciones en la medida de un esquema con siete puntos de referencia como afirma Reichel – Dolmatoff (1977), marcados como el norte, el sur, el este, el oeste, cenit, el nadir y el centro. El eje cósmico vital que se conforma en la unión del cenit, centro y nadir tiene sus asociaciones con dueños de animales y colores. La unión también manifiesta los polos de la configuración universal, que según los kogi, tiene forma de huevo. Siguiendo la estructura que se ha descrito, también se revela la relación de los nueve discos, las nueve tierras simbolizando una escala de valores, donde los indígenas habitan el quinto de arriba hacia abajo, teniendo en forma piramidal hacia arriba y en el sentido opuesto una representación de los picos de la Sierra Nevada en sentido positivo y negativo. Así mismo las estructuras cónicas de las casas ceremoniales representan en su conformación réplicas del cosmos, con cuatro estanterías circulares que se escalonan por el interior de su techo cónico, la casa ceremonial se da como réplica del universo y su centro es entonces el centro del mundo.

Las relaciones se manifiestan, de manera abstracta, en como el universo, en forma de huevo, representa en la interpretación mental, el útero de la madre universal, en el cual

vive la humanidad. Asimismo la tierra es un útero, la Sierra Nevada los es, cada cerro, cada casa ceremonial, cada casa de vivienda, y finalmente cada casa de entierro.

El análisis descrito, reafirma los conceptos analizados, en relación al fuerte vínculo presente en la tradiciones indígenas, en su madre de origen y en su territorio expresado como el centro del mundo, a su vez, se dan una serie de conexiones que trascienden el espacio – tiempo, para recordar en cada acto ese momento inicial de conformación de la vida. (Ver figura 4 – 1) La evocación constante como se afirma, por medio del rito y los argumentos expuestos por Eliade (2001) en vista que se recrea una e infinitas veces a lo largo de la vida de las personas, deja en claro que los vínculos deben existir y permanecer como conformadores de sociedad y como base fundamental para una comunidad indígena.

Figura 4-1: Relaciones manifiestas en la abstracción de las figuras cónicas en el aspecto del cosmos, el territorio, la casa y el rito funerario.



Para los no indígenas, la visión que se tiene en el mundo, sobre el carecer de religión, compone uno de los elementos que conforman la cotidianidad. Algo que no tiene mayor trascendencia en la vida. En la cosmogonía y pensamiento indígena sus creencias lo son todo y cuanto poseen, no se pueden despojar de ella pues la llevan marcada y está impregnada en cuanto los rodea. Cada acto realizado en su vida diaria, va orientado a la madre universal, es concebida por ella usando como herramientas sus hijos, haciendo que las labores dadas y con las cuales definen sus modos de habitar, no sean otra cosa que un reflejo directo de la intención de la montaña sagrada. En ese sentido, cuando les confiere la responsabilidad de protegerla, como fuente de sacralidad, a su vez repliega un mensaje de responsabilidad con ella misma, con la naturaleza que la compone, que no

solo debe quedarse en un territorio delimitado. Que puede ser replegada en todos los ámbitos de la humanidad.

5. Conclusiones

¿El ritual de la muerte puede tener una implicación simbólica territorial? Es una de las preguntas que han incitado a desarrollar este trabajo. Responderlo pudo tener sentido porque se tenía conocimiento previo de trabajos cuyas conclusiones arrojaban algunas pistas sobre esta posibilidad. La Sierra Nevada de Santa Marta ha motivado trabajos en abundante cantidad y diversa profundidad, porque desde las primeras exploraciones conquistadoras se presentó como un mundo extraño, misterioso, oculto. Hoy, su valoración parece apoyarse sólo en la necesidad de presentar todo lo relacionado con la Sierra Nevada como el condimento exótico que requiere el país, para presentarse al exterior como una nación diversa y armoniosa, con una sociedad respetuosa y tolerante ante las diferencias. Esto provocó que se considerara políticamente correcto acercarse a la Sierra Nevada bajo cualquier pretexto, sin detenerse a reflexionar sobre si estos acercamientos acabarían por detonar gravísimos procesos de aculturación casi irreversibles. Hoy sabemos que, entre esa masiva cantidad de textos de los que disponemos sobre la Sierra Nevada, ni todo es tan bueno, ni tan profundo, ni tan correcto. Infortunadamente, aunque hay ciertos trabajos e investigadores de valor incalculable, y a los cuales debe agradecerse abrir las brechas adecuadas, muchas cosas importantes permanecen sin decirse, sobre todo cuando ellas propiciarían el alcance efectivo de los derechos fundamentales que deberían cobijar a los pueblos indígenas, como lo establecen las legislaciones correspondientes.

En Colombia, el reconocimiento constitucional de los derechos de los indígenas pasa por la comprobación de que sus culturas siguen vivas. Esto implica no sólo su supervivencia biológica, sino también la preservación de sus lenguas y creencias, de sus modos de vivir y de habitar. En este sentido, todo aporte serio, desinteresado y urgente que favorezca la comprensión de los aspectos que caracterizan y hacen únicas esas culturas, debe plantearse como indispensable.

Es éste el caso del que aquí se ha tratado en esta investigación. Si la supervivencia de los pueblos indígenas que habitan Colombia, y la oposición que busca evitar caer en los procesos de aculturación que los haría desaparecer como indígenas, están sujetas a la determinación de territorialidades ancestrales claramente especificadas en sus creencias, y ceremonias, se hace necesario demostrar que tales delimitaciones, cuando se conservan, no son el producto de requerimientos momentáneos para reclamar lo que no ha existido. Los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada han heredado, en común, los relatos que describen el origen del universo, y es a través de ellos, donde se identifican como parte sustancial y responsable de todo lo que existe. Como lo hemos visto, la estructura espacial de su cosmos se describe de manera explícita en ambivalencia, en forma de dos conos que se oponen en su base compartida, uno arriba y otro abajo, uno visible y otro invisible, con el disco central que habitan los humanos. Ésta es, entonces, la conclusión de las investigaciones realizadas especialmente por Reichel-Dolmatoff con respecto al origen universal que dio inicio a todo lo existente.

En segundo lugar, las reclamaciones de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada, apoyadas directamente en los contenidos de las tradiciones ancestrales, obligaron al Estado nacional a aceptar, ya desde 1972, la existencia pretérita de un territorio ancestral allí. Como se ha demostrado en las investigaciones de Juan Pablo Duque Cañas, la demarcación de este territorio sagrado, denominado Línea Negra, tampoco obedece a azares circunstanciales sino a la identificación de puntos geográficos donde se localizan los umbrales que separan el mundo exterior, que habitamos nosotros, del mundo sagrado que protege el centro del universo. De allí se concluye la existencia de un bicono territorial que es la Sierra misma, conformado por la conexión espiritual que existe entre cada uno de los hitos perimetrales de la Línea Negra y los picos elevados de su centro, por donde pasa el eje universal. Confrontando estas dos conclusiones se hace evidente la existencia del bicono esencial en los dos ámbitos, que permea todo, el cosmogónico y el territorial, siendo ambos una representación del otro: el cosmos es la Sierra Nevada y la Sierra Nevada es el cosmos en una clara correspondencia.

En tercer lugar, en las construcciones sagradas que aún hoy construyen los indígenas kogis, la disposición estructural no es el resultado de la conjugación de formas para otorgar resistencia a la construcción. Tampoco es el recurso para protegerse de las inclemencias de un medioambiente difícil. Se trata de espacialidades simbólicas en las que se reúnen

los hombres y se propicia la conexión con lo espiritual, en medio de un universo re-creado arquitectónicamente como un bicono, y en el que su superficie interior tiene las mismas disposiciones y orientaciones que existen en el territorio, de acuerdo con los dominios de los cuatro señores espirituales que sostienen la Sierra Nevada. Es lo se concluye en la investigación sobre las implicaciones cosmogónicas de estas construcciones desarrollada por Juan Pablo Duque Cañas, Gloria Elsa Castaño Alzate y Óscar Salazar Gómez, complementando aproximaciones anteriores contenidas en los trabajos de Reichel-Dolmatoff. Así, la replicación determinada en la comparación de los ámbitos cosmogónico y territorial también aparece en lo arquitectónico: el templo es la re-creación del cosmos tal como el cosmos es el templo universal, un arquetipo, mientras que el poblado, con sus casas, es la representación de la Sierra Nevada, y la Sierra Nevada es el poblado sagrado de los espíritus.

Finalmente, las acciones que determinan el ritual de enterramiento descrito por Reichel-Dolmatoff en otras investigaciones van configurando, a partir del foso cilíndrico sobre el que reposará el cuerpo, una serie de pasos, gestos y movimientos para marcar territorialmente el lugar, donde la dirección hacia la cual se dispone el cadáver está tan relacionada con los recorridos solares como las entradas de los templos hacia el este y el oeste, y los corredores rituales, que determina este eje en su interior. Aún más interesante resulta que, en el proceso, se configura simbólicamente un cono invisible sobre el espacio del entierro, acompañado de verbalizaciones sobre la casa de la muerte que se abre y se cierra. De esta manera, los movimientos simbólicos que realiza el máma, que supervisa el ritual, lo que hacen es establecer las mismas demarcaciones espirituales que se presentan en el mito de creación, en la Línea Negra y en los templos.

En consecuencia, el aporte de este trabajo radica en que, además de ofrecer puntos de reflexión complementarios a investigaciones previas realizadas sobre este territorio indígena, en las que se ha establecido la múltiple relación cosmos-territorio-arquitectura, establecida por la replicación de la forma simbólica esencial que representa el bicono, expone un cuarto ámbito con respecto al cual no se había extendido explícitamente este vínculo. En efecto, en el ritual de la muerte se instauran espacialidades en las que se vincula el ámbito mortuario con las configuraciones simbólicas del cosmos y del territorio

sagrado, en tanto que el espacio gestualmente establecido hace presente la replicación de la casa, la casa de la muerte.

Es conveniente afirmar que, en lo referente a las posibilidades metodológicas de investigaciones de este tipo, es necesario confrontar conclusiones investigativas diversas que pueden dinamizar los hallazgos y afirmaciones. Esta confrontación puede evidenciar, como ha sido este caso, que es precisamente ésta la que permite incorporar conocimiento complementario, demostrando que cada aporte, siendo interesante en lo particular, resulta fundamentalmente trascendental cuando se constituye en una contribución a nuevos descubrimientos y posibilidades comprensivas en torno al tema indígena.

Finalmente, siguiendo tal estrategia, este trabajo ha pretendido aportar pruebas de la complejidad de las expresiones de los pueblos indígenas, esperando contribuir en el reconocimiento de que estas complejidades no son apariencias para sustentar reclamaciones sobre derechos territoriales inmerecidos, sino manifestaciones reales en las que se sustenta la verdadera riqueza de este país: su diversidad cultural. De no hacerlo, seremos corresponsables del no otorgamiento de los derechos fundamentales que permitirían a los pueblos de la Sierra Nevada, y a la Sierra misma, sobrevivir.

6. Bibliografía

- Arango, S. (1989). *Historia de la Arquitectura en Colombia*. Bogota, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Atlas Iku*. (2001). Medellin: Gráficas Sideral.
- Cadavid, G. (1985). *Manifestaciones culturales en el área Tairona. Informes Antropológicos*. Bogotá.
- Cañas, J. P. (2006). JAKKÁ: El mito del hombre puente. Puentes Indígenas de la Sierra nevada de Santa Marta. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Cardona, F. G. (2010). *EL JAGUAR EN LA LITERATURA KOGI, Análisis del complejo simbólico asociado con el Jaguar, el chamanismo y la literatura Kogi*. Cali: Universidad del Valee.
- Coronado, B. C. (1993). *Historia, tradición y lengua kogui*. Santafé de Bogotá: ECOE Ediciones.
- Eliade, M. (1955). *Thy Myth of the eternal return*. New York: Harper Torchbooks.
- García, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. España: Ediciones Josefina Betancourt.
- Groot, d. M. (1976). *Buritica 200: UNA FECHA DE RADIOCARBONO ASOCIADA CON OBJETOS DE ORFEBRERÍA TAIRONA*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Guattari, F. (1995). *Las tres ecologías*. Valencia, España: Pre - Textos.
- Heidegger, M. (1997). *Construir habitar pensar*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Juan Pablo Duque Cañas, Óscar Salazar Gómez, Gloria Elsa Castaño Alzate. (2004). *Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construccion Kogi*. Bogota, Colombia: Unilibros.

- Leroi Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Venezuela: Universidad central de Venezuela.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: La Habana.
- Palacio, D. C. (2002). *El parque nacional Utría, un lugar-red, una propuesta de análisis medioambiental para la gestión de áreas protegidas*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Preuss, K. T. (1994). *Visita a los indígenas de Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Reclus, E. (1869). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Imprenta de Focion Mantilla.
- Reichel - Dolmatoff, G. (1977). *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Reichel - Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi*. Bogotá: Procultura.
- Reichel - Dolmatoff, G. (1986). *Desana: Simbolismo de Los Indios Tukano del Vaupés*. Michigan: Procultura.
- Reichel - Dolmatoff, G. (1991). *Los IKA, Sierra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Reichel - Dolmatoff, G. -A. (1977). *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estudios Antropológicos*. Bogotá: Biblioteca básica Colombiana.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo Veintiuno.
- Rossi, A. (1968). *La Arquitectura de la Ciudad*. Barcelona, España: Gustavo Gilli.
- Ulloa, A. (Julio de 2010). *Revista bulasara*. Obtenido de <http://www.revistatabularasa.org/numero-13/03Ulloa.pdf>
- Vargas, P. (1993). *Los Embera y los Cuna. Impacto y reacción ante la ocupación Española*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.