

**CONSENSOS, CONFLICTOS Y AMBIGÜEDADES  
EN TORNO AL TERRITORIO: EXPLORACIÓN  
ETNOHISTÓRICA DE LA LENGÜETA,  
SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA<sup>1</sup>**

---

DANIEL RODRÍGUEZ OSORIO\*

Universidad de Minnesota; Twin Cities, Estados Unidos



\*d.rodriguez.osorio.arq@gmail.com

Artículo de investigación. Recibido: 3 de febrero de 2017. Aprobado: 10 de mayo de 2018

- 
- <sup>1</sup> Este artículo presenta algunos de los resultados de la investigación “La materialidad prehispánica: lo hegemónico y lo disidente. Campesinos, indígenas y científicos. Estudio de caso en La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta”, financiada por el programa de Jóvenes Investigadores de Colciencias y la Universidad de los Andes.

## RESUMEN

Ubicada en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, La Lengüeta es un territorio que posee una altísima complejidad económica, sociopolítica y cultural. Además de pertenecer a un Parque Nacional Natural y a un resguardo indígena, ha sido habitado por campesinos de múltiples partes del país y ha experimentado la problemática presencia del Estado y otros actores no estatales. En este artículo presento una primera exploración etnohistórica a partir de la cual analizo cómo las diferentes formas de entender el territorio han modelado la realidad de La Lengüeta durante los últimos 50 años. Específicamente, abordo el proceso de inserción de este territorio en las dinámicas económicas y productivas del país, algunos de sus fenómenos migratorios y las tensiones entre diferentes grupos humanos e instituciones en este sector.

*Palabras clave:* administración estatal, conflicto interétnico, conflicto intraétnico, La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, territorio.

**AMBIGUITIES, CONFLICTS, AND CONSENSUSES REGARDING  
TERRITORY: AN ETHNO-HISTORICAL STUDY OF LA  
LENGÜETA, SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA**

**ABSTRACT**

Located in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, La Lengüeta is marked by profound economic, sociopolitical, and cultural complexities. In addition to belonging to a Natural National Park and an indigenous reservation, it has been settled by farmers from different regions of the country. It has also experienced the Colombian State's problematic presence as well as of non-State actors. I analyze from an ethnohistorical approach how differing ways of understanding space and territory have shaped La Lengüeta over the past 50 years. Specifically, I address how La Lengüeta has been inserted into Colombian economic and productive dynamics, the migration processes, and the tensions among different human groups and institutions in this region.

*Keywords:* State administration, interethnic conflict, intra-ethnic conflict, La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, territory.

**AMBIGUIDADES, CONFLITOS E CONSENSOS EM MEIO  
AO TERRITÓRIO: UMA PESQUISA ETNO-HISTÓRICA DE  
LA LENGÜETA, SERRA NEVADA DE SANTA MARTA**

**RESUMO**

Localizada na Serra Nevada de Santa Marta, na Colômbia, La Lengüeta é um território que possui uma altíssima complexidade de econômica, sociopolítica e cultural. Além de pertencer a um Parque Nacional Natural e a uma área de preservação indígena, foi habitada por camponeses de diversas partes do país e sofreu a problemática presença do Estado e outros atores não estatais. Neste artigo é apresentada uma primeira pesquisa etno-histórica, a partir da qual é analisado como as diferentes formas de entender o território moldaram a realidade de La Lengüeta durante os últimos 50 anos. Especificamente, é abordado o processo de inserção desse território nas dinâmicas econômicas e produtivas do país, alguns de seus fenômenos migratórios e as tensões entre diferentes grupos humanos e instituições nesta região.

*Palavras-chave:* administração estatal, conflito interétnico, conflito intraétnico, La Lengüeta, Serra Nevada de Santa Marta, território.

## INTRODUCCIÓN

En este artículo abordo el caso de La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta, un lugar en el cual se traslapan y coexisten concepciones de territorio contrastantes, representadas en las figuras de Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural. Busco entender las formas en las que el Estado, las comunidades iku o arhuaca y kággaba o kogui y el campesinado han interpretado lo que actualmente corresponde a La Lengüeta a lo largo de los últimos 50 años, así como las consiguientes prácticas políticas, económicas y socioculturales. Analizo la incorporación de un área que hasta la década de 1980 era considerada baldío de la nación a las dinámicas económicas del país por medio de su desarrollo infraestructural. Dicha incorporación facilitó que allí se asentara, entre otras, una economía agropecuaria y algunos de los enclaves de producción de marihuana y coca de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como múltiples grupos armados privados para su administración. Paralelamente, exploro cómo dicha incorporación dio lugar a la inicial colonización campesina de La Lengüeta y a su declaratoria primero como Parque Nacional Natural (PNN) y luego como la salida al mar del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, junto con los procesos de pugna territorial entre las comunidades indígenas y campesinas que habitan el área.

Las concepciones de territorio que analizo, junto con sus prácticas y políticas derivadas, presentan una serie de relaciones de tensión y cooperación que permiten evidenciar los imaginarios acerca de categorías como *naturaleza e identidad étnica* (cultura), así como los conflictos económicos y sociopolíticos relacionados con la disputa por la tenencia y el uso de la tierra. Sugiero que estos son producto de la aplicación de un enfoque multicultural y de una agenda política preocupada por la protección de la diversidad natural de la nación, adoptados en la Constitución de 1991. Sus complejidades han recibido la atención académica en diferentes partes del mundo (por ejemplo, Parekh 2000), así como la esencialización de la etnicidad y la cultura (por ejemplo, Comaroff y Comaroff 2009) y los fenómenos que se producen con la superposición de zonas de reserva indígena y de reservas naturales (Poirier y Ostergren 2002).

En Colombia estos análisis fueron escasos e intermitentes en el último decenio del siglo xx y, aunque siguen siendo modestos, han aumentado en el siglo xxi. Entre otros, es pertinente mencionar los aportes de Del Cairo (2006; 2004), Chaves y Zambrano (2006), Chaves (2005)

y Ulloa (2004), quienes han analizado las implicaciones del enfoque multicultural en el contexto colombiano, la construcción de una categoría esencialista, estática y ecologista de etnicidad y las complejas relaciones que se generan entre reservas naturales y resguardos bajo la influencia de esta categoría de etnicidad. A este cuerpo de análisis –junto a otras contribuciones específicamente relacionadas con la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante la Sierra), como las de Uribe (1990; 1993; 1997), Morales (2011), Bocarejo (2008; 2009; 2011) y Giraldo (s.f.)– pretendo aportar con este artículo, que profundiza en algunos derroteros y problemas de este macizo. Los sintetizo a continuación.

Carlos Uribe (1990; 1993; 1997) fue uno de los primeros académicos en señalar críticamente el uso y la producción en antropología de una imagen estática y ecológica de los indígenas serranos (particularmente, de los kogui), desde la perspectiva del *continuum histórico-cultural*. En su exploración de la historia de las comunidades indígenas de la Sierra desde la época colonial hasta el pasado reciente, identificó un conjunto de variables que han afectado sus instituciones económicas, sociopolíticas y culturales. Estos cambios permiten pensarlas como dinámicas. Adicionalmente, Uribe ha llamado la atención sobre las estrategias de estas comunidades para enfrentar la denominada invasión colona y las misiones religiosas que llegaron a sus poblados en el siglo xx (Uribe 1993; 1997) y sobre sus procesos de apropiación de rasgos culturales foráneos (Uribe 1990).

En línea con este autor, Diana Bocarejo (2008; 2009; 2011) ha analizado el aparente vínculo *sine qua non* entre tierra e identidad étnica en los procesos de constitución y ampliación de resguardos indígenas. Ha estudiado las estrategias de adquisición de tierra enmarcadas en el denominado *saneamiento territorial* (en su doble connotación: restitutiva para los indígenas y peyorativa para los campesinos que han ocupado esos territorios). A pesar de la visión institucional y legal que promueve estos procesos como adjudicadores de propiedad comunal e inajenable, estos reproducen dinámicas desiguales de tenencia de la tierra entre las comunidades serranas. Por otra parte, Bocarejo ha identificado el resguardo como una figura que espacializa y contiene la diferencia en un estado de aparente armonía con el medio ambiente (con una visión ecologista) que invisibiliza las realidades emergentes de uso y explotación de tierra del macizo. Sin embargo, las comunidades indígenas han adoptado el saneamiento en sus agendas políticas de adquisición de

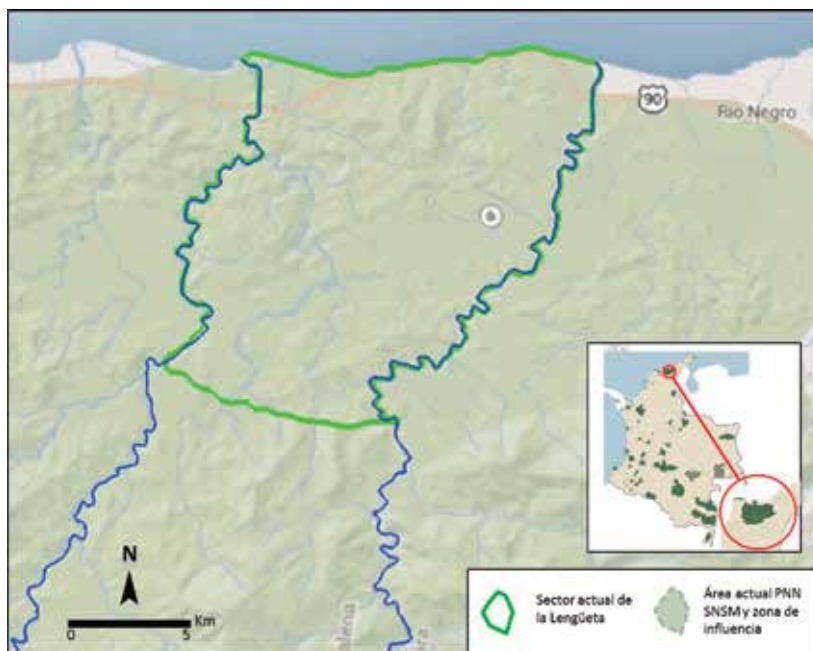
tierra para hacerle frente a sus condiciones de marginalidad en diferentes áreas de la Sierra (Bocarejo 2008).

Finalmente, Santiago Giraldo (s.f.) se ha interesado recientemente en la caracterización y problematización de categorías espaciales como territorio ancestral, territorio tradicional, territorio ritual y sitio sagrado, las cuales han sido y son utilizadas de manera indistinta y simplista en los procesos de adjudicación de tierras y de consulta previa en la Sierra. En línea con los argumentos de Bocarejo y Uribe, Giraldo conecta esos usos con tres factores: primero, con la reducción de las sociedades indígenas a su vínculo vital con la tierra y la tradición, en oposición al progreso y la modernidad que caracterizarían a la sociedad mayoritaria. Segundo, con la manera como las comunidades y movimientos indígenas se han asociado con lo primigenio, que los ha definido como pueblos originarios sin cambios sustanciales y que los ha hecho sujetos de derechos diferenciales sobre la tierra. Esto ha generado medidas que privilegian su protección sociocultural en detrimento del cambio. Tercero, con el problema de la evidencia válida o no sobre la etnicidad y ancestralidad de las comunidades indígenas en los procesos de reclamación de tierras. Una caracterización precisa de estas categorías espaciales es relevante para entender los procesos de constitución y reconstitución territorial de las comunidades indígenas serranas, a la luz de los procesos de expropiación que han generado sobre otros grupos marginados como los campesinos y, como detallaré más adelante, en el caso de La Lengüeta, sobre las comunidades indígenas mismas.

A continuación reflexiono sobre las diferentes formas de entender el territorio, relacionadas con nociones específicas de naturaleza y cultura que se han producido sobre el panorama contemporáneo de La Lengüeta a lo largo de los últimos cincuenta años. Como insumo para este análisis expongo algunos resultados de la exploración etnográfica que realicé entre julio y diciembre de 2013. Me baso en la información obtenida en campo mediante entrevistas semiestructuradas e informales en las veredas campesinas de Marquetalia, Perico Aguao y Don Diego, en los poblados iku de Katansama, Seykwanamake, Ati Gumake, Bunkwimake y Jiwa, y en el poblado kágabba de Jiwatá o Pueblo Sopa. Todos, salvo Ati Gumake y Don Diego, están ubicados en el sector de La Lengüeta. Estas entrevistas exploraron la percepción del devenir histórico de la zona de estudio y de cada uno de los fenómenos que los actores entrevistados identificaron

como determinantes para la estructuración de la realidad contemporánea de La Lengüeta. Así mismo, buscaron abarcar un amplio espectro de las comunidades estudiadas; por ello entrevisté a hombres y mujeres de diferentes rangos de edad y proveniencia. Esta información la contrasto con aquella consignada en textos académicos, de prensa y de archivo.

Figura 1. La Lengüeta y Parque Nacional Natural



Fuente: Elaboración propia, sobre imagen de Google Maps con Google Earth.

#### DEL BALDÍO AL TRAMO 08 DE LA TRONCAL DEL CARIBE

Como se aprecia en la Figura 1, La Lengüeta está ubicada en las estribaciones bajas y medias de la vertiente norte de la Sierra, entre los ríos don Diego y Palomino. Es reconocida como la salida al mar del resguardo indígena Kogui-Malayo-Arhuaco y pertenece al Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta desde 1977 por Acuerdo 25 del Inderena. La vertiente norte de la Sierra ha sido identificada por algunos académicos desde la primera mitad del siglo pasado como región kággaba (Reichel-Dolmatoff 1985; 1986; Preuss 1993) y, particularmente, el área de los ríos Palomino y Don Diego, como territorios tradicionales y de paso de esta etnia (Reichel-Dolmatoff 1985).

Figura 2. Distribución geográfica de La Lengüeta, antes de 1965



Fuente: Elaboración propia sobre imagen de Google Earth.

Por su parte, las comunidades iku y kággaba que habitan actualmente La Lengüeta afirman que, de acuerdo con su historia tradicional, estos territorios les pertenecen a los kággaba, también conocidos como kogui. No obstante, antes del establecimiento de los iku en La Lengüeta, dichos territorios fueron escasamente poblados por los kággaba debido a que los consideraban sagrados y hostiles, habitados y poseídos espiritualmente por entidades ancestrales a las cuales era necesario consultar y tributar por medio de diversas prácticas rituales para poder vivir allí, realizar actividades de subsistencia o siquiera transitarlos (Entrevista 14). Aparentemente, durante la primera mitad del siglo xx los kággaba usaban estas tierras como bienes de intercambio económico con otros integrantes de la comunidad kággaba y para establecer caseríos provisionales. Lo anterior generó una noción flexible de propiedad, por cuanto una porción de tierra era habitada durante un tiempo relativamente corto de uno a tres años y posteriormente era intercambiada por otro bien o abandonada durante un tiempo comparable para volver a ser habitada.



De esta manera, si bien no se presentaba una ocupación intensiva de lo que hoy conforma La Lengüeta, se podría hablar de un régimen kággaba de apropiación territorial, ilustrado en la Figura 2.

En contraste, en el ámbito jurídico nacional esta región fue un baldío de la nación hasta bien entrada la década de 1980. Esta situación generó, por un lado, la ausencia de políticas para la protección y adjudicación de propiedad a la población indígena y, por otro, la búsqueda de mecanismos para insertarla al sistema productivo nacional (Perafán 1997). En este contexto, el tramo 08 de la carretera Troncal del Caribe, construido entre 1967 y 1972, logró tal inserción (Uribe 1997). Con la ejecución de dos obras simultáneamente, desde Riohacha y Santa Marta, se fue abriendo una ruta de acceso importante para la colonización campesina del macizo, inicialmente concentrada en la franja costera y las zonas bajas y luego en las estribaciones medias de esta vertiente. En coincidencia con Uribe (1997; 1990), Mérida, una de las habitantes más antiguas del primer poblado campesino de La Lengüeta Marquetalia, reflexionó en nuestra entrevista sobre el inicio de las obras del tramo 08 y su relación con la fundación del mismo:

Marquetalia se empezó a fundar cuando vino la compañía Restrepo Uribe y Col. Esas fueron las compañías que empezaron a abrir la carretera. Empezaron a traer un poco de trabajadores, una cantidad de gente; entonces hicieron casitas desde el puente hasta la frutera, de los dos lados de la carretera, por todo el borde de la carretera. Traían las mujeres. Cuando empezaron a abrir la carretera la gente empezó a llegar, a comprar pedacitos de tierra y organizarse. Ahí fue creciendo el caserío. (Entrevista 18)

Puente a puente se superaron los ríos que impedían el paso y las montañas entre los dos departamentos se modelaron en forma de carretera y caseríos. Los territorios baldíos de la Sierra cedieron a las necesidades económicas del país de interconectar las regiones para posibilitar el desarrollo económico. Los puentes abrieron La Lengüeta, finalmente sus límites (los ríos Don Diego y Palomino) fueron domados, de modo que sus pasos y tramos de carretera intermedia fueron la principal entrada de las sucesivas oleadas de colonización y de sucesos que resultaron en su panorama contemporáneo. Basta acudir a la memoria de los habitantes más antiguos de las veredas Marquetalia y Don Diego para ilustrar este punto. Si bien antes de la construcción de los puentes en estos ríos hubo

varios procesos migratorios motivados por fenómenos como la Guerra de los Mil Días y el inicio de La Violencia, solo su construcción intensificó las transformaciones ilustradas en la Figura 3 y que Mérida relató así:

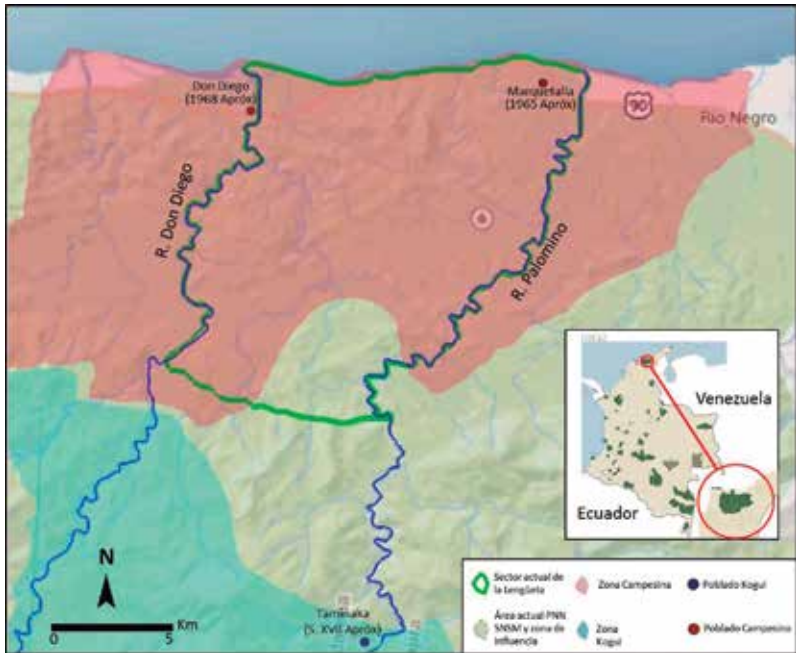
Yo fui, se puede decir, la primera mujer que vino por estos lados a Marquetalia. Marquetalia era monte; las montañas, la carretera para arriba, todo eso era montañas, montañas, montañas; la troncal no existía. Nosotros llegamos el 26 de marzo del 65. Ese año, a fines de años, vinieron unos ingenieros a tomar medidas, a hacer trazos para la carretera, la Troncal. Con nosotros se vinieron como cinco familias. (Entrevista 18)

En la vereda Don Diego la colonización se intensificó a comienzos de la década de 1960 con el inicio de la construcción del puente que unía las dos orillas del río del mismo nombre, obra que convocó a una multitud de trabajadores de la firma constructora, de campesinos y de latifundistas –que previeron en estos terrenos grandes plantaciones bananeras y de pastos ganaderos–, así como de pequeños comerciantes (Entrevista 6). En Marquetalia sucedió algo similar. Y si bien ahí había una población asentada antes de la construcción del puente, las obras que iniciaron después de 1965, y su conexión con el tramo de carretera que venía desde el Don Diego, aceleraron la constitución de la vereda (Entrevistas 3 y 18). Antes de esto Marquetalia era accesible únicamente por mar debido a que el caudal del río Palomino impedía el cruce por tierra. El avance en las obras de infraestructura fue abriendo trocha para la conformación de una importante red de comercio de productos agrícolas, al menos hasta que llegó la bonanza marimbera. Esto surgió en las entrevistas con Mérida acerca de la historia del surgimiento y constitución de esta vereda:

Uno llegaba por el mar, en cayuco, en barcazas. Por el mar era que uno llegaba. Por aquí había carretera hasta aquí, Palomino. Había trochitas por las que pasaban carros a dizque comprar maíz, yuca, plátano, lo que vendían los campesinos. [...] Cuando empezaron a abrir la carretera, fue que se empezó a poblar Marquetalia. Ya después, cuando estaba poblado, cada quien tenía su tierrita y se sembraba una cantidad grande de agricultura [...] maíz, plátano, ñame, ahuyama, de todo llegaban a comprar. Porque eso era que bajaban cargamentos, y cuando empezó la bonanza marimbera, se levantaron los ladrones, empezaron a atracar, no podían ver que

usted compraba una grabadora, porque ya se la quitaban y con suerte salía vivo. (Entrevista 18)

Figura 3. Distribución demográfica de La Lengüeta, 1965-1972



Fuente: Elaboración propia, sobre imagen de Google Earth.

Casa tras casa, negocio tras negocio y familia tras familia se fue poblando La Lengüeta. Conforme avanzaba la construcción del tramo 08, cada día llegaban personas de diferentes departamentos del país, como Santander, Norte de Santander, Antioquia, Tolima, Magdalena, La Guajira, Atlántico, Bolívar y Cesar. Los colonos se fueron organizando en caseríos cada vez más adentro en la Sierra, en las mesetas fértiles de cerros alejados. Fueron estas personas quienes protagonizaron el surgimiento de tres fenómenos que incidieron en los patrones de movimiento poblacional de este sector: la guaquería, la constitución de una economía agropecuaria intensiva y la bonanza marimbera.

La guaquería es un fenómeno que difícilmente se puede entender aislado de la colonización de La Lengüeta. Conforme las retroexcavadoras iban retirando la montaña del camino, comenzaron a emerger lotes

de tinajas prehispánicas, piedras acomodadas, cuentas de collares y prendas de oro, entre otros objetos (Entrevista 20). Así mismo, en las labores de adecuación del terreno para cultivos como el de plátano y en la construcción de asentamientos, la aparición de objetos indígenas fue muy común y la posterior búsqueda gaaquera lo fue aún más. Esto generó marcas distintivas en el paisaje, que aún hoy se reconocen (Entrevista 1). Cronológicamente, la gaaquería puede ser ubicada desde el inicio de las obras de los puentes del río Don Diego y Palomino, con un apogeo entre los años 1965 a 1975, cuando cuadrillas de cientos de personas salían en la noche a gaaquear la Sierra (Entrevista 20). Si bien después de dicho periodo esta práctica se vio bastante disminuida, actualmente tiene vigencia, aunque de manera muy intermitente.

La apertura de la troncal del Caribe, la llegada de las bananeras y las fincas ganaderas en veredas como Don Diego, Perico Aguado, Marquetalia, entre otras, han sido una fuente de ingreso para las familias que se fueron estableciendo allí. Sin embargo, han sido objeto de constante pugna de cara a las posteriores transformaciones de la zona de estudio (Entrevista 6). La Lengüeta ha sido un territorio rentable para arcas privadas tanto de alemanes como de bogotanos, así como también de notables familias samarias. Mediante grandes monocultivos y de zonas ganaderas, han reproducido las realidades históricas de la desigual propiedad de la tierra y sus detentadores en el país. Esto lo señalaban recurrentemente los habitantes campesinos más antiguos: “Los ricos llegaban, miraban en su camioneta, tomaban fotos y hacían sus planos, iban a Bogotá y sacaban el registro” (Entrevista 3).

Este fragmento de entrevista ilustra una de las situaciones más comunes de las dinámicas poblacionales de La Lengüeta: el establecimiento de fincas ganaderas y de grandes extensiones de monocultivo. Sus propietarios no han vivido nunca allá, pero adquirieron sus propiedades cuando eran consideradas baldíos de la nación. Lo anterior desembocó en la dificultad actual de adquirirlas para incorporarlas al Resguardo Indígena y al PNN, pese a su reconocimiento formal como zonas protegidas y con jurisdicción especial.

Así mismo, la conformación de estas fincas entre los ríos Don Diego y Palomino tuvo lugar hacia finales de la década del sesenta y coincidió con la construcción del tramo 08 de la Troncal del Caribe. Como señala Krogzemis (1967), a pesar de que este sector tenía condiciones adecuadas

para la agricultura y la ganadería intensiva, su falta de conectividad con puntos de transporte fluvial y férreo hacía inviable su explotación. De ahí que las vertientes occidental y noroccidental de la Sierra fueran los puntos estratégicos para monocultivos intensivos como el banano y la palma, y para la explotación ganadera (Krogzemis 1967; Viloría 2005).

La incorporación de La Lengüeta al sistema económico nacional junto con la subsiguiente activación de la economía agropecuaria de ganadería, monocultivo y agricultura extensivos implicó cambiar la conceptualización jurídica y cultural este territorio. De baldío de la nación pasó a ser a una región que generaba y distribuía sus productos al país mediante la construcción paulatina de una infraestructura que lo permitía. Pasó de ser un territorio kággaba con dinámicas de uso y ocupación poco intensivas, pero que había sido apropiada por ellos como parte de su territorio tradicional, a uno que empezó a ser colonizado por campesinos y terratenientes sin una noción clara de la presencia indígena.

De esta manera surgió la coexistencia de diferentes formas de conceptualizar y de administrar la Lengüeta que, si bien en principio careció de conflictos, por el aislamiento inicial entre las comunidades indígenas y campesinas, más tarde desembocó en un conjunto de pugnas sobre cómo debía manejarse e interpretarse. Ejemplo de ello es la colonización intensiva y la llegada del narcotráfico y sus riñas con las prácticas e ideas económicas, políticas y socioculturales kággaba.

#### LA LENGÜETA DEL PATRÓN, DECLARATORIA SIN VIGENCIA Y ENCUENTRO CON LOS KÁGGABA

La construcción del tramo 08 además posibilitó los focos de cultivo y procesamiento de la marihuana y la coca, lo cual llevó al aprovechamiento de las desembocaduras de los ríos Don Diego y Palomino para su transporte y salida del país. Estas actividades intensificaron la colonización campesina de las estribaciones serranas bajas y medias ubicadas entre los dos ríos mencionados y tornaron este sector en un punto productivo para el narcotráfico. Como explicaré a continuación, la sumatoria de las nuevas prácticas en La Lengüeta llevó al conflicto con la forma en que la comunidad kággaba la había administrado y condujo su estrategia para reducir la colonización campesina.

En los años setenta la bonanza marimbera y la oleada de violencia que trajo consigo, producto de la lucha entre *cachacos* y *guajiros*, afectaron

los patrones demográficos de La Lengüeta. Mientras el poblamiento de colonización reordenaba el territorio con la aparición de las veredas, muchos de los habitantes que quedaron fueron desplazados de manera forzosa (Entrevista 18). Según Mérida, quien llegó a esta región hacia 1965, el conflicto fue tan fuerte que en veredas como Marquetalia su repercusión produjo dos oleadas de desplazamiento forzado.

El efímero florecimiento económico que atrajo la marihuana en La Lengüeta no fue más que el preludio de la siguiente bonanza, la de la coca, cuyas consecuencias aún se experimentan (Entrevista 8). La expectativa de quienes otrora se beneficiaron de la marihuana creó un ambiente propicio para la rápida consolidación del tráfico de la coca que llegó a su culmen con Hernán Giraldo Serna. Giraldo fue jefe del Bloque Resistencia Tayrona de las Autodefensas Unidas de Colombia y narcotraficante en la vertiente norte de la Sierra. Mantuvo buena parte del control de la principal ruta de la salida de la cocaína del país hacia Estados Unidos y Centroamérica a través de las playas de la Troncal Caribe (*Verdad Abierta* 2014). Giraldo llegó hacia 1969 a la Sierra y trabajó como jornalero en varias fincas de la vertiente norte recolectando café, donde fue líder comunal de los jornaleros de la zona y luego formó grupos privados de vigilancia (*Verdad Abierta* 2010). En la década de 1980 fundó grupos de autodefensas para combatir los hostigamientos de las FARC, que para este momento estaban incursionando en la región, los cuales fueron financiados a través de recursos del narcotráfico (García 2009). Giraldo impuso su ley, que debía acatarse, por la legitimidad que le daban la violencia física y las armas de su ejército. Esto normativizó la vida cotidiana y ha quedado como un recuerdo ambiguo de orden y miedo para quienes vivieron esta época. Mérida, quien experimentó las consecuencias de las bonanzas mencionadas, recordó durante nuestras entrevistas el impacto que supuso la transición de la marihuana a la explotación de la coca en la región:

Eso fue muy violento cuando la marihuana. Llegaban y violaban al que había en la casa, mataban al marido y lo dejaban ahí tirado en la casa. Donde sabían que había una carga de marihuana, allá les llegaban y le acababan con todo. Y era gente de la misma región, muchachos que nacieron y se criaron aquí; no sirvieron para nada, sino para robar y hacer daño a los demás. [...] La coca empezó de un momento a otro. Yo apenas fue que escuché de una planta nueva, un no sé qué, “como qué eso si da plata”. Y ahora después con la

coca, peor todavía, después de la marimba fue que se formaron los paramilitares con Hernán Giraldo, ¡ay, dios mío, a quién no mataron, cuánta gente no mataron! (Entrevista 18)

La transición a la década de 1980 presenció, además de la caída de la marihuana y el ascenso estrepitoso de la coca, la ampliación del PNN Sierra Nevada de Santa Marta mediante la adición del área ubicada entre los ríos Don Diego y Palomino, que así insertó a La Lengüeta en las dinámicas de protección ambiental (Acuerdo 25 del Inderena, 1977). No obstante, las consecuencias de dicha ampliación tuvieron corto alcance debido al dominio de Hernán Giraldo. Ni la fuerza militar estatal ni los diferentes órganos del Estado pudieron regular las dinámicas locales, por lo que “El Patrón”, como acostumbraban a llamarlo, ostentó durante por lo menos veinte años el monopolio de la violencia y de la justicia en este territorio. Durante esos dos decenios toda la vertiente norte del macizo, incluyendo La Lengüeta, era conocida y controlada por Giraldo, con poder sobre quienes vivían allí, llegaban o se iban y sobre las actividades a las que se dedicaban, fueran o no simpatizantes de su ley. De modo que la estrategia de supervivencia, de acuerdo con el testimonio de los habitantes de La Lengüeta, fue obedecerle. En palabras de Yeiner, un joven campesino que me acompañó durante mis labores de campo en las veredas de Marquetalia y Perico Aguao: “Si usted era policía y pasaba un camión de Giraldo con coca, le daban dos opciones. La primera era mucha plata si los dejaba pasar, la segunda era la muerte. Él [Giraldo] tenía a la Policía y al Ejército comprados, por eso ellos no se metían por aquí” (Entrevista 19).

La producción de coca en La Lengüeta amplió las dinámicas de ocupación del campesinado, las cuales inicialmente se concentraban en la parte costera, cerca de la Troncal Caribe. De esta manera fueron ascendiendo a las estribaciones serranas bajas y medias de este sector, en donde los kággaba circulaban y establecían caseríos provisionales (Figura 3). De ahí que la presencia indígena, al principio inadvertida, fuera haciéndose cada vez más clara por los reiterados avistamientos y encuentros con los colonos (Entrevista 16). Como mencioné antes, debido a su ocupación poco intensiva de La Lengüeta, cuando los campesinos intensificaron su colonización, no hallaron centros poblados, sino pequeños caseríos dispersos, habitados por una familia completa, parcialmente ocupados o en ocasiones abandonados.

Dicho esto, los nuevos procesos económicos, sociopolíticos y demográficos llevaron a que los kággaba dejaran de ocupar las zonas que antes usaban como caseríos provisionales, con sus respectivos cultivos extensivos, y se desplazaran hacia tierras más altas, en las cuales no era viable para los campesinos establecer asentamientos y sus cultivos. Esto no era una novedad para ellos, porque ya había sucedido varias veces en su historia (Uribe 1997; Reichel-Dolmatoff 1953). Los campesinos obtuvieron las tierras ocupadas por los kággaba mediante intercambios directos por cabezas de ganado o a través de un sistema de endeude, en el cual les suministraban a los indígenas productos que no podían conseguir fácilmente (aceite, telas, licor, herramientas, armas, etc.). A cambio recibían diferentes retribuciones, que incluyeron, en numerosos casos, extensiones de tierra. Estos métodos de adquisición, aunque comunes entre los kággaba, representaban dos nociones diferentes de transacción y de propiedad. Para los campesinos, adquirir los terrenos implicaba obtener su propiedad definitiva, mientras que para los kággaba dicha transacción era flexible y podría revertirse por medio de otro intercambio o del eventual abandono de los campesinos de dichos terrenos.

Integrantes de la comunidad iku recurrentemente describieron esto y puede ser ilustrado por medio del testimonio que Cupertino Torres –uno de los primeros iku en llegar a la región– me dio mientras recorríamos sus tierras:

Cuando ese tiempo, esto era puro campesino, hasta arriba, porque los campesinos estaban sacando al kogui hasta bien arriba. No los dejaban pasar hasta abajo. Cuando eso no hubo arhuaco como ahora, [...] sino los kogui arriba solamente. Esto era una soledad de montaña. Solo colono. Pero antes kogui vivía aquí abajo, inclusive, ellos eran dueños de todo lo que es la parte de lo de abajo, o sea, lo que es la tuma, lo que es el oro, lo que es la olla, todo eso era de ellos. (Entrevista 13)

Los kággaba concebían como sagradas las áreas que empezó a ocupar la comunidad campesina, por lo cual lo interpretaron como una alteración cultural y ecológica de sus territorios tradicionales (Entrevista 16). Si bien las actividades económicas de ambas comunidades eran similares, por cuanto tenían cultivos de pancoger (yuca, maíz, plátano y frutales) y de coca y practicaban la ganadería extensiva, su intensidad y distribución espacial era muy diferente y deja entrever las diferencias en sus nociones de



territorio, naturaleza y cultura. Los kággaba, por ejemplo, se abstendían de ocupar o cultivar los sitios arqueológicos con infraestructura lítica, mientras que los campesinos no dudaban en aprovecharlos para sus asentamientos, cultivar e incluso gaaquear. Así mismo, los cultivos de coca, ubicados cerca de las viviendas y de extensión moderada para cubrir el uso doméstico, en el caso de los kággaba, contrastaban en número de hectáreas, que los campesinos cultivaban en áreas inaccesibles para la fuerza pública, y en su uso, destinado a satisfacer la demanda de pasta base para su distribución internacional.

Ante esta situación, los mamos mayores kággaba de Taminaka acudieron a integrantes de la comunidad iku para defender su territorio y la *cultura propia* del avance del colono y para recuperar lo que ya les habían expropiado (Entrevista 14). Dicho llamado fue en buena parte posible gracias al vínculo que tenían los mamos kággaba con Sebastián Torres, un mamo iku, quien había huido de la misión capuchina de San Sebastián de Rábago y se había refugiado hacia 1930 con sus hijos en Taminaka y Mamarongo (Entrevista 10). Según los descendientes de los primeros iku que llegaron a La Lengüeta en la década de 1970, Miguel Torres, hijo de Sebastián Torres, Domingo Villafañe y Duani Villafañe, entre otros, iniciaron un proceso de recuperación territorial enmarcado en las dinámicas de la organización de los pueblos indígenas de Colombia y la reforma agraria del gobierno nacional, además de estar motivado por la creciente demanda de tierras para la subsistencia, después de la expulsión de la misión capuchina de San Sebastián de Rábago en 1982 (Entrevista 13). Así lo narró Fidel Rodríguez:

Primero vino Sebastián Torres, luego vino el hijo, Miguel Torres, que se crio aquí; también vino mi papá Valentín Rodríguez. También el otro hijo, Gabriel Torres, se vino por aquí y creció aquí. Ellos llegaron a poblado kogui. Ellos se vinieron por el páramo. Mi papá compró varias fincas aquí y fue quedando el terreno vacío sin campesinos, donde podíamos vivir nosotros. Antes de fundarse Gumake ya vivían arhuacos por aquí. Domingo ya vivía aquí antes de que se fundara el propio pueblo. Domingo dejó terreno a la comunidad, porque él había comprado varias fincas, para que construyera el pueblito. En esa época por aquí vivía mama Luca, que era kogui. Él hacía sus pagamentos, adivinó sitios de pagamentos. Luego mamo Marcelino siguió con esos sitios. (Entrevista 7)

Para este proceso, los iku y los kággaba se aliaron y recurrieron a una estrategia análoga a la de los “pueblos-frontera” identificada por Uribe (1997) para otras zonas de la Sierra, que consistía en la fundación de poblados iku, entre asentamientos colonos y kággaba, a modo de barrera que protegiera a los segundos del desplazamiento y que permitiera a los iku mediar con ellos para recuperar de a poco, a través de la compra, los territorios ya expropiados (Entrevista 13). Así fundaron poblados que crecieron con el paso del tiempo y formaron un cinturón de población iku que dio pie, junto con acciones en otras zonas de la cara norte de la Sierra, al establecimiento del resguardo indígena Kogui-Arzario-Arhuaco (Incora, Resolución 0109 de 1980).

#### ALIANZA IKU-KÁGGABA: ¿COLONIZACIÓN IKU O RECUPERACIÓN TERRITORIAL KÁGGABA?

Los poblados que fundaron los iku en La Lengüeta según el conocimiento kággaba tienen dueños espirituales a los que debieron pedir permiso mediante prácticas propiciatorias kággaba para posibilitar la ocupación iku. En el marco de la alianza antes mencionada, los mamos kággaba acompañaron e instruyeron a los iku acerca de los lugares adecuados, los materiales y como se debía tributar a los dueños espirituales de los territorios sobre los que se fueron fundando los diferentes poblados (Entrevista 17). La alianza incluía un pacto que dividía La Lengüeta entre las dos etnias: para los kággaba las tierras altas al sur del poblado de Jiwa y para los iku aquellas localizadas al norte de este poblado, en las tierras bajas, a manera de barrera de contingencia que detuviera el avance colono sierra arriba, como explicaré más adelante (Entrevista 12).

En la actualidad existen seis poblados iku en La Lengüeta que progresivamente han ido ensanchando la barrera física que separaba a los kággaba del campesinado hasta alcanzar el litoral: Ati Gumake, Jiwa, Bunkwimake, Seykwanamake, Teyrumake y Katansama (Entrevista 5) (Figura 4). Estos han seguido dinámicas similares: la búsqueda de áreas adecuadas para la subsistencia, cerca de fuentes de agua y con adecuada capacidad para el cultivo de productos agrícolas. Los han ubicado asimismo en zonas estratégicas, previamente ocupadas por campesinos, con el fin de controlar su movilidad tras la adquisición de los predios por parte de los iku. Han aprovechado en muchos casos la infraestructura construida por los colonos y algunos de sus cultivos y adecuaciones

para la actividad agrícola. Finalmente, han conciliado las nociones kággaba de territorio, naturaleza y cultura con aquellas de los iku, que en todo caso no eran ni son homogéneas, debido a la evangelización que muchos integrantes de esta comunidad experimentaron en zonas como San Sebastián de Rábago.

Pese al acompañamiento, los iku no siempre siguieron los consejos de los mamos kággaba sobre los lugares apropiados o proscritos de asentamiento. En buena parte, esto sucedió por la incredulidad de algunos iku recién llegados, quienes en muchos casos habían sido evangelizados y tenían otras prioridades para asentarse (Entrevista 11). Pero las consecuencias negativas, como la aparición inexplicable de enfermedades, la pérdida de cultivos o las muertes inesperadas, hicieron que los iku las asociaran con el irrespeto de los rituales. Así, de acuerdo con las comunidades iku y kággaba, los iku adquirieron conciencia de la importancia de dichos sitios y de las prácticas propiciatorias, que genéricamente se denominan pagos, a sus dueños espirituales.

Tal omisión, no obstante, no fue reconocida por todos los iku. De hecho, la primera versión que escuché de labios de algunos mamos destacaba su carácter tradicional, apegado a la realización del pago para el asentamiento. Solo a partir de las entrevistas con jóvenes, adultos y mamos conversos de la tradición judeocristiana a la tradición propia pude dimensionar la convivencia de las dos formas de apropiación mencionadas arriba. Como lo expresó Fidel Rodríguez:

Donde yo vivo también es terraza de antiguo, sitio sagrado, así como aquí. Para vivir ahí donde hoy vivo hay que hacer pago. Primeramente cuando nosotros llegamos, éramos evangélicos, creyentes, pero ya no. Entonces cuando llegamos nosotros nos instalamos ahí sin pagar, pero uno no sabe porque le llegaban tantas enfermedades, tantas cosas malas, pero ya a base de eso, los mamos empiezan a adivinar lo que sucede, las cosas. A mi papá le cayó un palo en la cabeza, cuando estábamos socolando, mi edad eran 12 años, y ahí quedó finado. (Entrevista 7)

También pude identificar que la conciliación entre las concepciones kággaba e iku de territorio, naturaleza y cultura se ha materializado en la distribución espacial de los asentamientos iku en este sector. Esta distribución, que en algunos casos se traslapa con sitios sagrados, aunque

en general se mantiene al margen de ellos, promueve el pago a sus dueños y permite la vigilancia constante de los colonos (Entrevista 2) y es más intensiva que la ocupación *kággaba* previa, por la construcción de centros poblados, que incluyen colegios internados, casas de pensamiento (*kankuruas*), tiendas y casas de castigo con asentamientos familiares dispersos o fincas *iku* a su alrededor dedicadas a la agricultura y la ganadería extensiva.

Ati Gumake fue el primer centro poblado *iku* de la vertiente norte de la Sierra. Si bien por su ubicación en el margen oriental del río Palomino no hace parte de La Lengüeta, fue allí donde inició el proceso de ocupación *iku* de esta área. A comienzos de la década de 1970, después de comprar terrenos a campesinos, en lo que posteriormente sería el centro poblado de Ati Gumake o Sabana Culebra, Domingo Villafañe empezó a establecer caseríos *iku*. Allí acomodó a su familia y siguió con la adquisición de otros terrenos circundantes. La población y la tierra adquirida posibilitó la fundación de Ati Gumake con el acompañamiento constante de Lucas, mamo *kággaba* que se dedicó a las prácticas rituales propiciatorias y educó a Marcelino, un mamo *iku*, en dichas prácticas, que debían hacerse a los dueños espirituales del territorio que se estaba ocupando (Entrevista 4).

Algunos años después Briceño Torres, sobrino de Miguel Torres, se estableció en donde posteriormente se fundó Jiwa. Como él mismo me relató, allí aprendió de diferentes mamos *kággaba* acerca del manejo espiritual del territorio que habitaba y la ley indígena de la Sierra, y dejó de lado la doctrina evangélica (Entrevista 10). Allí aprendió las diferentes prácticas rituales para comunicarse y tributar a los dueños espirituales de esta zona y, sobre todo, el uso del *zhatukua*, en la cual mamos *kággaba* y otros integrantes de esta comunidad usan cuentas líticas junto con un totumo lleno de agua pura. Briceño Torres fue aprendiz de mamos como José Manuel Noevita, Pedro Handuga, Narciso Torres, Lucas, Jundemata y José Miguel Sauna, con quienes además estrechó una relación que lo ha hecho en muchos aspectos más afín a los *kággaba* que a los mismos *iku* (Entrevista 12).

Hacia 1980 se fundó el tercer poblado *iku* en La Lengüeta: Bunkwimake. Como me lo relataron sus habitantes, al igual que en los casos anteriores, partieron de la adquisición de una extensión importante de terreno a colonos que estaban asentándose en lo que devino en centro poblado y prosiguieron con el establecimiento de familias *iku* en él. Hubo también

un acompañamiento constante de mamos kággaba, en particular del mamo José Manuel Noevita (Entrevista 12). Estos tres poblados pueden ser agrupados en una primera etapa de recuperación territorial indígena en La Lengüeta que se caracterizó por el trabajo conjunto de kággaba e iku.

Figura 4. Distribución demográfica de La Lengüeta, 1972-actualidad



Fuente: Elaboración propia sobre imagen de Google Earth.

## LA RUPTURA: MULTIINSTITUCIONALIDAD Y PUGNA INTRA E INTERÉTNICA POR LA TIERRA

La acción política iku-kággaba coordinada llevó a que en 1994 el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) concediera la salida al mar al Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco (Entrevista 16; Perafán 1997). Desde entonces, además de pertenecer a un parque nacional, el área comprendida entre los ríos don Diego y Palomino empezó a ser parte de un resguardo, lo cual fue visto por el Estado (representado por el Incora) y por las comunidades indígenas como una oportunidad para devolver su tenencia a los indígenas y asegurar su conservación. Esto garantizaría a la vez la presencia estatal en La Lengüeta mediante

la implementación de proyectos para el parque nacional y el resguardo indígena y además permitiría, eventualmente, la expulsión de los campesinos y la supresión de la economía agropecuaria intensiva y del narcotráfico. Sin embargo, produjo también una serie de conflictos asociados con la multiinstitucionalidad de La Lengüeta, el encuentro de diferentes formas de entender y administrar el territorio y las agendas políticas de las comunidades que la habitan, que, en conjunto, hoy modelan su distribución poblacional, sus actividades económicas y las relaciones intra e interétnicas.

La superposición del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco y el Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta supuso la imposición de dos visiones institucionales divergentes sobre La Lengüeta que, a sus vez, diferían de la conceptualización y apropiación territorial de los campesinos y los grupos económicos involucrados en la producción agropecuaria y el narcotráfico. Parques Nacionales Naturales de Colombia, sustentado en un discurso ecologista de la conservación, ha propendido por la recuperación y conservación de la variedad de ecosistemas de la Sierra para mantener la biodiversidad y mitigar las presiones antrópicas sobre el medioambiente (PNNC 2016a). Para ello, en 2002 diseñó la Política de Participación Social en la Conservación, mediante la cual ha fomentado un modelo de gobernanza compartido en áreas protegidas que pertenecen a resguardos y/o territorios colectivos de pueblos indígenas y afrodescendientes, como La Lengüeta (PNNC 2016b). En sus documentos públicos se puede identificar una conceptualización de la población indígena como componente *natural* del paisaje *prístino* de la Sierra y la interpretación de sus prácticas económicas y rituales como afines a la conservación del medio ambiente. No obstante, esto implica la aceptación tácita de su carácter *originario* y del imaginario del *buen salvaje*, protector del medio ambiente. Esto contrasta con lo que percibí en La Lengüeta: los kággaba y los iku han incorporado desde el siglo pasado prácticas productivas como la quema y siembra, la ganadería extensiva y rotativa, y la tala de áreas de árboles para la construcción de unidades de vivienda, actividades no siempre afines con los intereses de conservación de un Parque Nacional Natural.

Por su parte, la figura de resguardo indígena, consagrada en la Constitución Política y definida en el Decreto 2164 de 1995, es una forma de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada y una organización

autónoma amparada por el fuero indígena y un sistema normativo propio. Esta normatividad ha facilitado a las organizaciones indígenas de la Sierra la reproducción de una imagen del macizo como territorio indígena ancestral, profundamente afectado por la invasión colona, al cual hay que devolver su equilibrio a través de la expulsión del campesinado. Según esta visión, una vez este territorio sea *saneado* de la comunidad campesina, los indígenas podrán restaurar los ecosistemas de la Sierra.

Sin embargo, los cambios de los modelos sociales y económicos indígenas no son compatibles con el modelo de conservación de Parques Nacionales Naturales, por la afectación ecológica de las prácticas económicas y culturales indígenas –tradicionales y emergentes–. Esto ha generado que Parques Nacionales quiera regularlas y ello riña con la autoridad ambiental adjudicada a las comunidades indígenas del macizo. Adicionalmente, el resguardo y los programas de saneamiento territorial han alimentado un sistema de tenencia de la tierra desigual, que favorece la acumulación desbordada de propiedad en manos de líderes indígenas, políticos o religiosos.

La imposición de estos dos nuevos paisajes institucionales en La Lengüeta empezó a cobrar fuerza con la implementación del Plan Colombia, a partir del año 2000 (Entrevista 8; *Verdad Abierta* 2008). Este programa de cooperación internacional, que buscó fortalecer la presencia del Estado y la lucha contra el narcotráfico en las regiones más abatidas por estos fenómenos, catalizó la guerra entre Hernán Giraldo, Carlos Castaño (comandante de las AUC) y su antiguo socio Adán Rojas, jefe del clan de los Rojas (un grupo de autodefensas militares), por el control del narcotráfico, hasta la desmovilización de Giraldo en 2006 (*Verdad Abierta* 2008). La ola de violencia y el Plan Colombia aumentaron la presencia estatal en La Lengüeta (Entrevista 19) mediante proyectos de saneamiento territorial, recuperación cultural y activación socioeconómica para la población indígena, financiados por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid), PNNC y la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas los Refugiados (Acnur), entre otras.

Desde este momento, sin tomar en cuenta la historia de la ocupación campesina y mucho menos su voz, Parques Nacionales, los iku y kággaba comenzaron a ver el campesinado como un elemento invasor que debía ser suprimido de esta área protegida, por las graves consecuencias

ecológicas y culturales que generaba. Tampoco socializaron las acciones institucionales que llevaron a declarar La Lengüeta como parte del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco. Esto lo ratificó Pedro Villanueva, un habitante campesino de Marquetalia:

Aquí no le preguntaron a nadie cuando volvieron esto resguardo. Vino Gaviria, que habló con unos mamos en las Dunas, a declarar La Lengüeta como resguardo. ¿Por qué no reunió a los campesinos y les avisó? Pero como los que había aquí éramos de los campesinos más atrasados, entonces no hicimos nada. Y ahora mire como están las cosas, yo no sé qué va a pasar con La Lengüeta. No pueden sacar[nos], pagar tres pesos y adiós. (Entrevista 20)

Al tiempo, el mismo año comenzaron las pugnas por la propiedad de La Lengüeta entre los kággaba y los iku. Desde entonces se han endurecido las fronteras físicas y culturales entre unos y otros, enfrentando el conocimiento iku y kággaba sobre su pasado ancestral y reciente, así como sus agendas políticas y culturales e intereses económicos. Los kággaba buscan hoy que los iku salgan de La Lengüeta y retornen a la vertiente sur de la Sierra. Los iku, por su parte, quieren seguir en La Lengüeta, que han habitado desde la década de los setenta gracias al pacto territorial con los kággaba. Estos argumentan que dicha ocupación, de acuerdo con la historia ancestral, no es legítima, porque este es su territorio sagrado, no de los iku. Varios kággaba me dijeron que, aunque reconocían que los iku habían hecho una labor loable al sanear las estribaciones medias de los territorios serranos, estos no les pertenecían y debían abandonarlos (Entrevista 15). Por su parte, los primeros iku que llegaron a La Lengüeta afirmaron que su presencia y propiedad territorial se legitimaba por el pacto territorial, arriba reseñado, que dividía el territorio entre las dos etnias (Entrevista 12). Así mismo, algunos iku argumentaban que todos los indígenas serranos son *teyuna* (ancestro mítico del que descienden los indígenas contemporáneos), por lo que todos tienen el mismo derecho y responsabilidad de cuidar la Sierra del no indígena, y en este sentido, les corresponde a los iku seguir defendiéndola (Entrevista 5; ONIC 2006).

En consecuencia, la comunidad kággaba ha empezado a poblar las estribaciones medias y bajas de La Lengüeta. De esta manera han obtenido unos predios ubicados en el sector norte de La Lengüeta, entre los 400 y 500 metros sobre el nivel del mar, al suroriente de la vereda Perico Aguao (Figura 4).



Esta lucha, además de los campesinos, ha tenido como contendiente a la comunidad iku, que reclama lo pactado anteriormente entre los mamos de cada una de las etnias respecto a la repartición de tierra. Por su parte, los iku han prescindido del acompañamiento de mamos kággaba y en su lugar han fortalecido lo iku en La Lengüeta. Han nombrado un Cabildo Gobernador iku para este sector y a un mamo mayor iku de la región, Camilo Izquierdo, para la realización de las diferentes prácticas rituales orientadas a mantener el equilibrio y facilitar la formación de mamos iku en este territorio a partir del *conocimiento tradicional iku* (Entrevista 9).

En entrevistas con el mamo Camilo y algunos de sus simpatizantes en el poblado iku de Katansama pude identificar que los mamos iku tributan a los dueños espirituales por medio del pago y la adivinación en cada poblado. Pero ahora se basan en el conocimiento tradicional y las prácticas propiciatorias iku, como la *bunkweika* –un conjunto de piedras de diferentes formas, que se depositan en una mochila y al ser sacudidas generan una acomodación específica que contiene el pensamiento del antiguo–, en lugar de la *zhatukua* y de las prácticas propiciatorias de los kággaba. El uso exclusivo del conocimiento tradicional y las prácticas propiciatorias iku busca legitimar ontológica, epistemológica y políticamente su presencia en La Lengüeta. El establecimiento físico para los iku, si bien es fundamental, no está completo sin la apropiación espiritual del territorio, necesaria para obtener el consentimiento de los padres y madres espirituales para vivir en un lugar.

La preocupación ontológica iku busca definir en sus términos qué es La Lengüeta material y espiritualmente. Esto quiere decir conocer en detalle dicho territorio, los seres espirituales que lo habitan y las condiciones que estos establecen para posibilitar la ocupación y uso iku. Esto lo entiendo como hito fundacional, que marca la transición de una tradición ajena (kággaba) a una tradición propia (iku). Finalmente, estos procesos ontológicos y epistemológicos hacen parte fundamental de la estrategia política que busca legitimar la presencia iku en La Lengüeta y que ha desembocado en el endurecimiento de las fronteras físicas y culturales entre los iku y los kággaba. Estas fronteras, si bien no eliminan la coexistencia de las dos comunidades, si establecen una división territorial concreta, identificable no solamente en la construcción de paisajes económicos y sociales, sino también en paisajes espirituales diferenciados por la entrega de ofrendas propiciatorias de cada tradición.

Así, los tres poblados iku fundados en La Lengüeta en los últimos quince años –Seykwanamake, Teyrumake y Katansama (Figura 4)– han prescindido del apoyo de los mamos kággaba (Entrevista 2). A diferencia de los primeros tres poblados fundados en la región –en los que hay incluso vínculos de parentesco por la descendencia de Sebastián y Miguel Torres– la relación entre iku y kággaba en los poblados recientes es exigua. Adicionalmente, dos de los tres poblados fundados entre 1970 y 1985 –Ati Gumake y Bunkwimake– han optado por borrar la evidencia del anterior acompañamiento kággaba, si bien los relatos recuerdan la relación precedente con los kággaba. Bunkwimake, por ejemplo, abandonó la locación inicial del centro poblado y se estableció nuevamente en un predio muy cercano, esta vez con infraestructura iku. De casas tradicionales y *kankuruas* redondas, se pasó a estructuras cuadradas. De modestos sitios de adivinación (*kadukuas*) localizados en inmediaciones del centro poblado, se pasó a ubicarlos en sus periferias y se los dotó con las características físicas de las *kadukuas* iku, como, por ejemplo, un mayor tamaño y una elaboración que evidencia mayor inversión de tiempo.

En esta segunda etapa del proceso de recuperación territorial indígena de La Lengüeta se han hecho deliberadamente evidentes las diferencias de las nociones iku y kággaba de territorio, naturaleza y cultura. Las proscripciones kággaba sobre los sitios de habitación son cada vez menos tenidas en cuenta y aunque hay una tendencia a no habitar sitios arqueológicos con infraestructura lítica, otro tipo de sitios arqueológicos sí son alterados para habilitar la ocupación y uso iku (Entrevista 17). La distribución poblacional iku se ha densificado en La Lengüeta alrededor de los centros poblados, diferenciándose del patrón previo de ocupación kággaba e iku, en el cual los caseríos eran dispersos y no necesariamente cercanos a los centros poblados. Finalmente, la densificación de la ocupación iku en La Lengüeta ha desembocado en la apropiación física permanente y la evidente construcción de paisaje, que difiere de las dinámicas kággaba de la primera mitad del siglo xx en La Lengüeta, que facilitó la colonización campesina de este sector.

No obstante, esta escisión no tiene vigencia en toda La Lengüeta y aún son perceptibles algunos relictos de las relaciones de la alianza kággaba-iku establecida en la segunda mitad del siglo xx. En Jiwa, el mamo Cuncharimaku se había mantenido cercano a los kággaba y seguía

implementando sus prácticas propiciatorias kággaba, pese a la directriz del mamo Camilo Izquierdo acerca de las prácticas rituales y de las relaciones con los kággaba. De acuerdo con varios iku, el mamo Camilo, ante la desobediencia de mamo Cuncharimaku, había relegado a Jiwa a un estatus de poblado *non grato* hasta su reciente fallecimiento en 2017 (Entrevistas 9 y 10). Tras este suceso, actualmente hay incertidumbre sobre el futuro mamo de Jiwa, quien, si bien será un descendiente directo del mamo Cuncharimaku, podría ser afín al orden emergente de mamo Camilo y a su agenda política o a la posición de Cuncharimaku.

#### REFLEXIONES FINALES

La superposición de diferentes concepciones de territorio, modelos de tenencia de la tierra y de su uso –asociadas a nociones específicas de naturaleza y cultura– ha modelado las realidades de La Lengüeta a lo largo de su historia reciente. Dicha superposición de concepciones, que emergió progresivamente a partir de la construcción del tramo 08 de la Troncal Caribe, actualmente incluye entes estatales y particulares. Por un lado, la multiinstitucionalidad estatal, que implica la coexistencia de la figura de Parque Nacional Natural, con sus objetivos y programas de conservación, y la de Resguardo Indígena, con su aparente autonomía normativa y con su condición de propiedad colectiva con las garantías de propiedad privada. A estas se suman las nociones de territorio que tienen las comunidades campesinas y los grupos económicos asociados con las actividades agropecuarias y el narcotráfico.

En este ejercicio etnográfico analicé dichas concepciones y las relaciones que se han generado entre ellas, enmarcadas en las agendas políticas y económicas de las instituciones y comunidades presentes en La Lengüeta, para entender cómo se ha generado un marco que, a pesar de pretender reivindicar la diversidad étnica y la necesidad de proteger el medio ambiente, suprime esta diversidad, al construir sujetos de derecho estáticos, sin oportunidad de cambio e idealizados (el buen salvaje o el indígena ecológico) y al excluir de este panorama de la alteridad a otros grupos marginados que han sufrido procesos de expropiación y no reconocimiento (los campesinos). Así mismo, he explorado cómo dichas concepciones adjudican roles de conservación a las comunidades indígenas, cuyas prácticas económicas, en el caso de La Lengüeta, no son necesariamente afines con los objetivos de conservación –basados

en su idealización como grupos totalmente respetuosos del medio ambiente– de los entes estatales de protección ambiental.

En línea con Uribe (1990; 1993; 1997) y Bocarejo (2008), el estudio de estas concepciones en la historia reciente de La Lengüeta visibiliza los profundos procesos de cambio de las comunidades indígenas iku y kággaba, no solo en términos de la adopción de prácticas culturales de la sociedad mayoritaria, sino de la adaptación a los procesos sociopolíticos y económicos del país. Esto ha supuesto el uso por parte de las comunidades indígenas de estrategias para reivindicar los derechos que les han sido vulnerados y la adopción de criterios de identidad étnica que estas comunidades tienen que cumplir para ser sujetos de estas reivindicaciones (p. ej., el indígena ecológico y el indígena tradicional).

Dichas estrategias han cambiado a lo largo de la historia reciente de este sector y han dependido de las necesidades de las comunidades iku y kággaba, además de las relaciones entre estas dos comunidades. De un común acuerdo sobre la distribución territorial y la administración de La Lengüeta pasaron al acuerdo aparente para expulsar a los campesinos de este sector, pero también al conflicto interno sobre la propiedad de las tierras indígenas que conforman La Lengüeta, sobre quiénes debían habitarla, cómo debían ocuparla y aprovecharla y qué tipo de prácticas permitir. En este conflicto es pertinente visibilizar la capacidad que tienen estas comunidades de incorporar en sus sistemas culturales elementos novedosos. Esto los ha llevado a adoptar, en momentos específicos, rasgos culturales foráneos para facilitar la consecución de objetivos políticos, económicos y socioculturales en La Lengüeta. Como expuse, este tipo de transformaciones no han sido analizadas por los órganos gubernamentales que han administrado La Lengüeta. En su lugar han recurrido a la definición monolítica de indígena como puro, tradicional y ecológico, que se extiende a la interpretación de sus nociones de territorio, modelos de tenencia de la tierra y de su uso.

Otra conclusión de esta exploración etnográfica tiene que ver con las estrategias de adquisición de la tierra en diferentes momentos de la historia reciente de La Lengüeta y su relación con la figura de resguardo. En concordancia con lo planteado por Bocarejo (2008; 2011) esta figura encapsula la diferencia étnica e invisibiliza las estrategias de adquisición de tierras y las dinámicas de tenencia que, como aquí he señalado, reproducen una desigualdad desbordada de acceso a la tierra.

Ante dicha desigualdad, algunos integrantes de las comunidades iku y kággaba se ven obligados a colonizar territorios que tradicionalmente no les pertenecen, lo que alimenta el conflicto territorial entre estas dos comunidades en La Lengüeta.

Finalmente, he analizado algunos de los procesos de construcción y legitimación espacial iku y kággaba en La Lengüeta y su relación con las agendas políticas de estas comunidades en diferentes momentos de su historia reciente. La constitución de pueblos-frontera requirió la reconceptualización del territorio sagrado y hostil a uno en el que era permitido establecerse, siempre que hicieran ciertas prácticas propiciatorias para sus dueños espirituales. Dicha reconceptualización ha estado acompañada por la producción de diferentes tipos de espacio que entran en las categorías identificadas por Giraldo (s.f.), las cuales definen las prácticas que pueden y deben implementarse en cada tipo de espacio, pero que al tiempo llaman la atención sobre el carácter flexible de estos procesos de construcción espacial y su inserción en las agendas políticas de las comunidades iku y kággaba.

En un primer momento, fue permisible y deseable para los kággaba la presencia iku, al punto que los acompañaron constantemente; sin embargo, esto cambió conforme lo hicieron las agendas políticas de ambas comunidades. La presencia iku pasó a no ser completamente aceptada por los kággaba, quienes argumentan su falta de conocimiento para administrar espiritualmente los territorios en los cuales se estaban estableciendo. Ante esto, y de acuerdo con su agenda política, parte de la comunidad iku empezó a prescindir del acompañamiento kággaba y a implementar sus propias prácticas para reconceptualizar La Lengüeta y hacerla apta (apropiarla) para su habitación y tributación espiritual. Las diferencias entre estas prácticas han empezado a convertirse en marcador de identidad y legitimidad de cada uno de los poblados indígenas, de manera que los iku ven como válido el uso de, por ejemplo, el *bunkweika* para adivinar y entablar comunicación con los dueños espirituales de este sector, mientras que los kággaba consideran válido el uso del *zhatukua*.

Este inacabado ejercicio de análisis busca motivar la realización de investigaciones más detalladas en temas como las dinámicas de tenencia y traspaso de propiedad de la tierra en el sector de La Lengüeta y su relación con la figura de resguardo, los procesos y prácticas de

legitimación de la presencia de las diferentes comunidades que la habitan, las relaciones entre las prácticas económicas de las comunidades y los objetivos de conservación de Parques Nacionales, entre otros. Analizar estos problemas podría contribuir a la reconceptualización del enfoque multiculturalista colombiano asociado a la Constitución de 1991, que autores como Bocarejo (2008; 2011, 116) han propuesto para posibilitar el diseño e implementación de políticas públicas más incluyentes y realistas que permitan abordar los problemas existentes, ello en procura de evitar la exclusión deliberada de algunas comunidades presentes allí y la perpetuación de procesos simultáneos de desreconocimiento y de violencia simbólica y física con ellas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bocarejo, Diana. 2011. "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político". *Revista Colombiana de Antropología* 47, 2: 97-12.
- Bocarejo, Diana. 2009. "Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia". *Law & Policy* 31, 3: 307-329.
- Bocarejo, Diana. 2008. "Reconfiguring the political landscape after the multicultural turn". Tesis de doctorado, University of Chicago.
- Chaves, Margarita. 2005. "¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia". Tesis de doctorado, Universidad de Illinois.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2006. "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5-23.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Del Cairo, Carlos. 2006. "La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia". En *Biopolítica y filosofías de vida*, editado por Olver Quijano Valencia y Javier Tobar, 111-140. Popayán: Universidad del Cauca.
- Del Cairo, Carlos. 2004. "Construcción eficaz tiempos de discriminación cultural". *Universitas Humanística* 57, 57: 27-37.
- García, Julio. 2009. "El paramilitarismo en la Costa Atlántica". En *Genealogía Colombiana*, V, editado por Julio García, 1319-1320. <http://www>.

interconexioncolombia.com/documentos/genealogia/tomo5/21.7.%20  
MAURICIO%20PIMIENYO%20Y%20BARBIE.pdf

Giraldo, Santiago. s.f. “Territorios indígenas y paisaje sagrado en la Sierra Nevada de Santa Marta”. Sin publicar.

“Antecedentes”. s.f. *Gonawindúa Tayrona*. Acceso el 4 de diciembre de 2016.

<https://gonawindwa.wordpress.com/organizacion/antecedentes/>

Krogzemis, James. 1967. *A Historical Geography of the Santa Marta Area, Colombia*. Berkeley: University of California.

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

ONIC-Organización Nacional Indígena de Colombia. 2006. “Pueblos indígenas Kaggaba (kogui), Iku (Arhuacos) y Wiwas (Arzarios): Asamblea de Bukuangeka, Sierra Nevada de Santa Marta, 1994”. En *Compilación y selección de los fallos y decisiones de la Jurisdicción Especial Indígena*, editado por la ONIC y el Consejo Superior de la Judicatura, 125-130. Bogotá: Legis.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.

PNNC-Parques Nacionales Naturales de Colombia. 2016a. “Prioridades de conservación”. Acceso el 6 de diciembre de 2016. <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-de-parques-nacionales-naturales/prioridades-de-conservacion/>

PNNC-Parques Nacionales Naturales de Colombia. 2016b. “Propuesta de documento conceptual del trabajo con comunidades”. Acceso el 4 de diciembre de 2016, <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-de-parques-nacionales-naturales/propuesta-de-documento-conceptual-del-trabajo-con-comunidades/>

Perafán, Carlos. 1997. “Economía tradicional kogui en proceso de cambio: reporte de las cuencas del San Miguel y el Garavito”. En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonio Colajanni, 71-132. Bogotá: Gente Común.

Poirier, Robert y David Ostergren. 2002. “Evicting People from Nature: Indigenous Land Rights and National Parks in Australia, Russia, and the United States”. *Natural Resources Journal* 42: 331-351.

Preuss, Konrad Theodor. 1993. *Visita a los indígenas kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953. "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". *Revista Colombiana de Antropología* 1: 15-122.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Icanh / Colciencias.
- Uribe, Carlos Alberto. 1990. "We, the Elder Brothers: Continuity and change among the Kággabba of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". Tesis de doctorado, University of Pittsburgh.
- Uribe, Carlos Alberto. 1993. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes". En *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena*, 7-216. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, Carlos Alberto. 1997. "Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonino Colajanni, 29-70. Bogotá: Gente Común.
- Verdad Abierta*. 2014. "Hernán Giraldo: máquina de guerra en la Sierra Nevada de Santa Marta". Juicios Justicia y Paz, 12 de febrero, <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/juicios/618-bloque-norte-bloque-resistencia-tayrona-hernan-giraldo/5243-hernan-giraldo-maquina-de-guerra-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta>
- Verdad Abierta*. 2010. "Los años de Hernán Giraldo en la Sierra Nevada de Santa Marta". Victimarios, 19 de noviembre, <http://www.verdadabierta.com/jefes-de-la-auc/2861-los-anos-de-hernan-giraldo-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta>
- Verdad Abierta*. 2008. "El Patrón', Hernán Giraldo Serna". Perfiles de Paramilitares, 29 de diciembre. <http://www.verdadabierta.com/victimarios/perfiles-de-paramilitares/446-p/683-perfil-de-hernan-giraldo-serna-alias-el-patron>
- Viloria De la Hoz, Joaquín. 2005. "Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales". En *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Bogotá: Banco de la República.



## Entrevistas

- Entrevista 1. Alfredo, campesino de 50 años aproximadamente. Marquetalia, 13 de agosto, 2013.
- Entrevista 2. Alfredo Izquierdo, indígena iku de 50 años. Seykwanamake, 9 de septiembre, 2013.
- Entrevista 3. Álvaro P., campesino de 45 años aproximadamente. Marquetalia, s.f.
- Entrevista 4. Claudia Villafañe, indígena iku de 30 años aproximadamente. Ati Gumake, 11 de octubre, 2013.
- Entrevista 5. Efraín Crespo, indígena iku de 40 años aproximadamente. Katansama, 28 de agosto, 2013.
- Entrevista 6. El “Oso” (nombre ficticio), campesino de 80 años aproximadamente. Perico Aguao, 17 de julio, 2013
- Entrevista 7. Fidel Rodríguez, indígena iku de 35 años aproximadamente. Ati Gumake, 9 de octubre, 2013.
- Entrevista 8. Javier Padilla, campesino de 55 años aproximadamente. Perico Aguao, 7 de agosto, 2013
- Entrevista 9. Camilo Izquierdo, mamó iku de 52 años aproximadamente. Katansama, 28 de agosto, 2013.
- Entrevista 10. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 11 de noviembre, 2013.
- Entrevista 11. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 13 de noviembre, 2013.
- Entrevista 12. Cuncharimaku Torres, mamó iku de 70 años aproximadamente. Jiwa, 10 de noviembre, 2013.
- Entrevista 13. Cupertino Torres, mamó iku de 75 años aproximadamente. Seykwanamake, 12 de septiembre, 2013.
- Entrevista 14. José Miguel Sauna, mamó kággaba de 60 años aproximadamente. Jiwatá, 5 de diciembre, 2013.
- Entrevista 15. José Miguel Sauna, mamó kággaba de 60 años aproximadamente. Jiwatá, 15 de diciembre, 2013.
- Entrevista 16. Rufino Crespo, mamó iku de 75 años aproximadamente. Vaticano, 14 de octubre, 2013.
- Entrevista 17. Menegildo Torres, indígena de 30 años aproximadamente. Seykwanamake, 5 de septiembre, 2013.
- Entrevista 18. Mérida Guevara, campesina de 80 años aproximadamente. Marquetalia, 20 de julio, 2013.

Entrevista 19. Yeiner Hernández, campesino de 23 años. Perico Aguao, 29 de julio, 2013.

Entrevista 20. Pedro Villanueva, campesino de 50 años aproximadamente. Marquetalia, 25 de agosto, 2013.

### **Normatividad**

Asamblea Nacional Constituyente. *Constitución Política de Colombia de 1991*. *Gaceta Constitucional* 127.

Ministerio de Agricultura. Decreto 2164 de 7 de diciembre de 1995. *Diario Oficial* 42.140.

Ministerio de Agricultura. Acuerdo 25 de 2 de mayo de 1977 del Inderena. Aprobado por Resolución 164 de 6 de junio de 1977 del Ministerio de Agricultura. *Diario Oficial* 34.811.

Ministerio de Agricultura. Resolución 0109 de 1980 del Inderena.