

Arqueología, memoria y patrimonio: un caso de transacción patrimonial en el sur de la Sierra Nevada de Santa Marta¹

Óscar Julián Moscoso Marín

Antropólogo egresado de la Universidad de Antioquia

Estudiante de Maestría en Historia de la Universidad Nacional, Sede Medellín

Dirección electrónica: ojmm71@gmail.com

Moscoso, Julián (2013). "Arqueología, memoria y patrimonio: un caso de transacción patrimonial en el sur de la Sierra Nevada de Santa". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 28, N.º 46, pp. 218-243
Texto recibido: 12/08/2013; aprobación final: 29/11/2013

Resumen. Debido a los diversos espacios del poder en los cuales se produce la práctica de la arqueología preventiva en la sociedad colombiana contemporánea, se plantea un espacio de análisis de las tensiones que se generan a partir de los intereses confrontados de empresas privadas y oficiales que intervienen la geografía nacional y el patrimonio arqueológico, la academia como productora de sujetos entrenados para las demandas del mercado por fuerza laboral especializada en arqueología y a la vez como productora de un cuerpo de conocimientos en el campo y las comunidades locales en sus procesos de conformación territorial.

Palabras clave: arqueología preventiva, patrimonio arqueológico, lugares de memoria, reentramientos arqueológicos, territorialidades.

Memory, patrimony, and archaeology: a case of patrimonial transaction in the southern Sierra Nevada de Santa Marta

Abstract. Due to the various spaces of power where preventive archeology is practiced in contemporary Colombian society, there is a space for analysis of the tensions generated from competing

¹ Este artículo se deriva del informe final del proyecto monitoreo y rescate arqueológico para la Línea de Interconexión Primavera Bolívar (ISA-INER, 2008), y de mi tesis de maestría en historia que se encuentra en proceso de construcción.

interests of private companies and officials that intervene in the national territory and in the archaeological heritage, the academy as a producer of subjects trained to market demands for skilled workforce in archeology and as the producer of a body of knowledge in the field and in local communities in their territorial forming processes .

Keywords: Preventive archeology, archaeological heritage, sites of memory, archaeological reburials, and territorialities.

Introducción

Este trabajo parte de una preocupación general por hacer una historia cultural enfocada en las formas de lucha simbólica en que se producen los procesos de patrimonialización de las materialidades arqueológicas en Colombia. Esa lucha está ligada a la reclamación, desde diferentes sectores de la sociedad colombiana en el siglo xx, de un derecho por el uso simbólico de los espacios y los objetos. En este sentido, se formó la idea de las problemáticas abordadas en mi tesis de maestría en historia de la Universidad Nacional, Sede Medellín, en la cual retomo parte del camino trasegado a través de mi experiencia profesional con la arqueología en contextos en los que a menudo se encuentran diversos intereses por el control de las materialidades, los espacios y los significados. En ese contexto surgen las siguientes preguntas que guían el trabajo: ¿Cómo las materialidades arqueológicas han sido uno de los medios por los cuales se han librado luchas territoriales? ¿Cómo se da la negociación en El Copey por el control de las representaciones asociadas a los objetos y los espacios visibles del mundo prehispánico? ¿Qué fuerzas sociales están involucradas en esas dinámicas?

Las luchas por la memoria, que se exponen a continuación, recuerdan lo que Gruzinski muestra para el México de los siglos xvi y xvii, cuando se establecen nuevas memorias a expensas de otras en un proceso de colonización de los símbolos (Gruzinski, 2007), contextos históricos en los que independientemente de su grado de colonización, las sociedades tradicionales tienen un papel activo en los cambios y trayectorias históricas y de alguna manera generan espacios de resistencia a la colonización de los símbolos y de las prácticas.

Es lo que sucedió de alguna manera con el programa de arqueología preventiva en un sitio del departamento del Cesar entre los años 2005 y 2008, en el cual se intervino un lugar de enterramiento prehispánico y colonial que fue reclamado por los indígenas arhuacos del sur de la Sierra Nevada de Santa Marta (ISA-INNER, 2008). El estudio fue realizado por algunos arqueólogos contratistas desde el Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia para la empresa Interconexión Eléctrica S. A. El lugar de los enterramientos fue objeto de un complejo proceso de negociación e intervención que incluyó las excavaciones arqueológicas dentro de los territorios de la Línea Negra o zona reclamada por los grupos indígenas² de la Sierra

2 En la tradición de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Línea Negra demarca su territorio ancestral, el cual contempla la totalidad del macizo (Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, s. f.).

Nevada de Santa Marta y el posterior reenterramiento de las materialidades excavadas, así como algunos actos rituales de limpieza y desagravio. En este caso se analizan las transacciones en diversos sentidos que involucraron objetos, espacios, información, ritual y territorio.

La idea de estudiar los procesos de activación de la memoria materializada en espacios y objetos se enfoca desde una crítica a ciertas nociones de patrimonio y de historia. Los discursos, los lugares y los objetos patrimonializados, inmovilizados y presentados llevan a una parálisis simbólica, o cuando menos a la producción industrial de cultura en un ejercicio de acompasamiento con las políticas globales del crecimiento económico y de la infraestructura de consumo, de la misma manera en que las distintas vanguardias artísticas han sido históricamente cooptadas por el mercado, en una especie de giro simbólico contemporáneo de sobrevaloración de la mercancía en las relaciones sociales.

Este artículo inicia con una exposición de los referentes metodológicos y teóricos que guían la reflexión; luego hace una exposición de algunos elementos arqueológicos e históricos del caso en cuestión, en el que se da una lucha entre diversos intereses por el control simbólico y espacial en el sitio de enterramiento en la subestación de energía de El Copey, municipio del departamento de Cesar, finalmente, el artículo propone una discusión en torno a los flujos de poder que entraron en actividad durante el proceso de trabajo arqueológico y de gestión intercultural e institucional.

El hacer en arqueología con comunidades: algunos referentes teórico-metodológicos

Se parte de una postura epistemológica que desdibuja las fronteras teóricas entre la arqueología y la historia, en la que para entender a cabalidad el registro arqueológico es necesario abordar las lecturas densas y atender a sus sentidos históricos. En esta investigación los objetos y los espacios aportan información privilegiada, dado que una gran cantidad de conocimientos históricos, sobre todo aquellos de los que se ocupa la arqueología, provienen del estudio de las materialidades. Esta información material es sumamente cambiante y dinámica, ya que es producto de los ejercicios de apropiaciones y reapropiaciones simbólicas que se hacen de las materialidades, estas experimentan desplazamientos y cambios en sus sentidos.

En el contexto de la actual economía cultural, se está de acuerdo con Sanín en que: “Los elementos representativos de la cultura material de un grupo social son convertidos en mercancías, en las que ya no importan tanto los ritmos, formas y valores que incorporen las formas de vida que propongan, sino que simplemente circulen a través de los medios del mercado” (Sanín, 2010: 37).

Se visualiza de esta manera la construcción de nueva memoria histórica bajo las reglas del mercado.

Para entender la problemática de la patrimonialización en una sociedad de múltiples representaciones políticas, es necesario comenzar por examinar las diferencias epistemológicas y de uso social de las nociones de memoria, historia, patrimonio, identidad, patrimonialización y políticas de la memoria. Sobre el tema de las políticas de la memoria histórica en Colombia se hace un breve repaso en este escrito con el fin de construir una base conceptual para guiar el análisis y la reflexión.

Las elaboraciones teóricas acerca de la memoria tienen una profunda relación con lo político. Ricoeur habla de *una política justa de la memoria* como una de sus preocupaciones de carácter público en su libro *La memoria, la historia y el olvido* (Ricoeur, 2000). Según Pierre Nora, la memoria es la forma por excelencia de control de las representaciones del pasado de las sociedades: La memoria por naturaleza es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, puede permanecer latente durante tiempo indefinido y conducir bruscos despertares, depende en gran parte de lo mágico y solo recuerda lo que le conviene. También va demasiado rápido, divide, es un fenómeno perpetuamente actual, un pacto que nos ata a un presente eterno, la memoria puede ser específica, plural, individual, colectiva, y como una característica de fundamental interés para este estudio, la memoria se ata a los sitios (Nora, 1989).

La historia, por el contrario, afirma también Nora, es una operación puramente intelectual, laica, que exige un análisis y un discurso críticos. Ella permanece, reúne, es una construcción problemática e incompleta de aquello que ha dejado de existir, pero que dejó rastros. A partir de esos rastros, entrecruzados, controlados, comparados, el historiador o el arqueólogo tratan de reconstituir lo que pudo pasar e integrar esos hechos en un discurso explicativo. La historia también es una representación del pasado, pero reclama autoridad universal. Sin embargo, paradójicamente para Occidente, la historia es un medio de la memoria, toda gran revisión histórica ha buscado el ensanchamiento de la base de la memoria colectiva (Nora, 1989).

Para Joel Candau, en un planteamiento muy cercano al de Nora “La historia es una antimemoria y recíprocamente la memoria es una antihistoria” (Candau, 2003: 57). También podría decirse que la historia quiere recordarlo todo, pretende ser una memoria total, pareciera que no tiene claro qué retener y qué olvidar como consecuencia de la aceleración de los tiempos contemporáneos caracterizados por una obsesión por el cambio. Halbwachs plantea que la memoria se estructura según marcos sociales que le dan significado en tanto históricamente situados. Los marcos sociales de la memoria son “[...] los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad” (Halbwachs, 2004: 10), consideración que no debe llevar a desconocer la intervención de las personas individuales en la conservación y transformación de la memoria.

En esta parte de la discusión parece pertinente la afirmación de Gnecco para quien a pesar del deber ser de la historia como un discurso crítico “El control his-

tórico de la memoria social está profundamente atravesado por relaciones de poder, puesto que su locus no es el pasado sino el presente y el futuro. El pasado legitima el orden social contemporáneo y la movilización histórica de la memoria social legitima la acción y aglutina los colectivos sociales” (Gnecco, 2000: 172). Ese control también genera conflictos y abusos en la manipulación de la memoria, como el síndrome de hipertrofia de la conmemoración de las sociedades contemporáneas, señalado por Candau, o en el otro extremo el síndrome del olvido como estrategia de convivencia, de supervivencia o de proyecto futuro.

El abuso de la historia y de la memoria es un tema comentado por Nietzsche en la segunda consideración intempestiva: “Existe un grado de insomnio, del rumiar y del sentido histórico que atentan contra lo vivo y lo conduce a la pérdida, con indiferencia de si se trata de un ser humano, un pueblo o una cultura” (Nietzsche, 2006: 17). El exceso de conmemoración se plantea como una especie de mimesis, el síntoma de un proceso de ocultación del presente. Para Nietzsche toda sociedad debe tener una medida justa del olvido, debe precisar un grado y un límite justo desde el cual el pasado debe olvidarse, para que no se convierta en sepulturero del presente. Pero esta lucha entre el olvido y la memoria debe observar un equilibrio, “[...] lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas” (p. 5).

En este sentido, los procesos de patrimonialización marcan la pauta de lo que es políticamente correcto recordar en una sociedad y en un momento histórico dado. Aunque desde el punto de vista epistemológico y en su función como estrategia de control social, se hace la lectura de la diferenciación entre los conceptos de memoria e historia, también está claro que existen múltiples flujos que los comunican. Uno de los conceptos que más permite esa exploración entre memoria e historia es el de patrimonio cultural. En la Francia posrevolución, “[...] la idea de un progreso continuo de la sociedad, hacía necesario prestar atención a la herencia del pasado [...]” (Candau, 2003: 88), que dio lugar a un proceso de patrimonialización. Se podría decir que la patrimonialización funciona específicamente como un aparato ideológico de la memoria, en el que no siempre están claros los criterios de selección y de valoración, privilegiándose los usos políticos, pero en cuya construcción de significado intervienen también la historia y la arqueología.

En la patrimonialización existe un proceso de desplazamiento que va de la construcción del documento al monumento. Según Le Goff, lo que convierte el documento en monumento es su utilización por parte del poder, aunque insta a reconocer en todo documento un monumento, ya que no existe un documento objetivo, inocuo, primario (Le Goff, 1991), y desde ahí se plantea que el deber principal del historiador sea la crítica del documento en cuanto monumento. En las propias palabras de Le Goff:

El documento no es una mercancía estancada del pasado; es un producto de la sociedad que lo ha fabricado según los vínculos de las fuerzas que en ellas retenían el poder. Solo

el análisis del documento en cuanto documento permite a la memoria colectiva recuperarlo y al historiador usarlo científicamente, es decir, con pleno conocimiento de causa (Le Goff, 1991: 236).

Con Ricoeur, vemos que la memoria primordial es la memoria del cuerpo cuando se tiene conciencia del lugar, a través de la experiencia vital, se da la transición de la memoria corporal a la memoria de los lugares. Las cosas recordadas están intrínsecamente ligadas a los lugares, a los lugares de memoria. Es en la superficie de la tierra donde nos acordamos de haber habitado y viajado, haber conocido parajes memorables (Ricoeur, 2000).

De nuevo según Nora, los lugares de memoria responden a rupturas, que deben apelar a su materialización en lugares que representan, de algún modo, una continuidad histórica. Hay lugares de memoria, sitios de memoria, debido a que no hay medios de memoria, verdaderos medioambientes de memoria (Nora, 1989). Es como si la pérdida de una continuidad en la memoria, obligara a sacarla del cuerpo social en lugares, objetos o eventos. Los lugares de la memoria son la materialización de una conciencia de la memoria en una sociedad absorbida en su propia transformación y renovación, profundamente atravesada por la alta valoración social de lo nuevo en detrimento de lo viejo, del futuro en detrimento del pasado. En un desplazamiento hacia la historia, el imperativo de nuestra época no es conservarlo todo, preservar todo indicador de memoria, sino producir archivos (Nora, 1989).

Otra de las características importantes de los lugares de la memoria es que solo existen a causa de su capacidad de metamorfosis, un reciclaje infinito de su significado y una impredecible proliferación de sus ramificaciones (1989). Los lugares de memoria son un elemento fundamental en la conformación de los discursos de Estado-nación, discursos en los que se encuentran imbricadas las nociones de patrimonio e identidad. Con Prats vemos que el verdadero patrimonio cultural de la humanidad está constituido por el conocimiento, como cúmulo sistemático de estas tradiciones de aprendizaje (Prats, 1997). Su interés sobre el patrimonio es indagar sobre el quién y el para quién. En ese sentido el hecho de que se identifiquen diversas formas y significados de contemplar lo patrimonial dentro de la sociedad, en macroniveles (nación) y microniveles (localidad), y según sectores sociales: políticos, científicos, turísticos (público), pone en evidencia el valor, no solo político sino económico de la gestión del patrimonio enmarcado dentro de los procesos de búsqueda de una identidad. Prats considera que esta búsqueda se da a partir de la necesidad de recuperar una memoria histórica perdida y de crear y recrear signos para una nueva memoria colectiva (Prats, 1997).

El control de la memoria colectiva ha sido central en el ejercicio del poder político, en ese sentido Le Goff afirma:

[...] la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las

máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva (Le Goff, 1991: 134).

La ausencia o la pérdida, voluntaria o involuntaria de memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, puede determinar perturbaciones graves de la identidad colectiva (Le Goff, 1991).

El ejercicio de la identidad implica también un grado de singularización de manera que se reconoce una relación entre patrimonialización y singularidad. Dice Montenegro:

La sanción cultural de lo patrimonial-singular está ligada de un modo importante [sic] a su sanción, en apariencia incompatible, como mercancía. Las concepciones sociales de 'similitud' y 'diferencia' que definen tanto los objetos de consumo como los patrimoniales (y en el término genérico objetos supongo procesos, contextos, prácticas, sujetos) están soportadas por lógicas sociales comunes (Montenegro, 2010: 117).

En este contexto, surge una dinámica donde las industrias culturales son productoras de nuevas singularidades para el mercado y en la cual:

[...] la aparente distancia existente entre la esfera económica en la que se sancionan las mercancías y la esfera cultural en que se sanciona lo patrimonial es cada vez más corta: las complejas redes de producción de valor en las industrias culturales, que hoy podemos llamar con justicia economías culturales, son ya determinantes en la producción de 'diferencias' y en un universo cultural que tiende a la secularización de los procesos de patrimonialización (histórica, biológica, ecológica, religiosa y, claro, cultural) son uno de los últimos reductos de legitimación moral de la distinción y, por tanto, del valor (Montenegro, 2010: 117).

Montenegro advierte que la noción de arbitrariedad del signo lingüístico expresa a la perfección la imposibilidad de discutir una relación de identidad que no está fundada en razones. "Como el signo designa de forma arbitraria, por convención, el valor moral valoriza de forma arbitraria" (Montenegro, 2010: 119); sin embargo, en el juego entre las transformaciones simbólicas y la objetivación patrimonial de los lugares y los objetos, también se reconocen unos "[...] posibles efectos perversos de la protección: la inmovilización, el congelamiento de un proceso, su inclinación al anacronismo, su caricaturización" (Montenegro, 2010: 120), surgiendo así otra vez como veíamos con Nietzsche, esa especie de excesiva parálisis simbólica producto esta vez de la experiencia patrimonial.

En consecuencia, siguiendo a Montenegro, "[...] la mejor forma de proteger el patrimonio cultural consistiría en brindarle condiciones para que se transforme a voluntad" (Montenegro, 2010: 120). En una concepción tan amplia de patrimonio lo que queda por preguntarse es: ¿qué es lo patrimonializable? ¿Con qué criterios se patrimonializa? No parecen existir acuerdos para dar respuesta a esos interrogantes.

En este punto se entra en el terreno de las representaciones políticas, las reivindicaciones, en la política de la memoria. En la lucha por el control de la memoria y los flujos de poder, se da paralelamente una pugna por los discursos sobre el pasado. En ese sentido, tal vez estaremos ante lo que planteaba hace unos años Gnecco cuando decía con respecto a la visibilización de nuevas voces en un escenario políticamente multivocal de la interpretación de la historia:

[...] los grupos indígenas pueden reclamar y obtener el control sobre su pasado, un pasado en el que los arqueólogos también están interesados aunque por razones distintas. Ese control podría significar que los intereses históricos de la arqueología estarían sujetos a las decisiones de otros. Una situación de esta clase, en la que la lucha por el control del pasado jugaría un papel [sic] protagónico, llevaría al enfrentamiento de las distintas significaciones de conceptos tan centrales como el de 'identidad' y 'nación'; llevaría a preguntar y cuestionar, por ejemplo, si los grupos indígenas que viven en el actual territorio colombiano son indígenas primero y después colombianos o viceversa (Gnecco, 1999: 68).

Vemos con esto que identidad y memoria son dos conceptos en estrecha relación, "No puede haber identidad sin memoria (como recuerdos y olvidos), pues únicamente esta [sic] facultad permite la conciencia de uno mismo en la duración" (Candau, 2003: 116). Gruzinski para el México de los siglos XVI y XVII, muestra cómo con la implantación del cristianismo entre los indígenas "se establece una nueva memoria y se ofrecen los fundamentos de identidad a una sociedad nueva" (Gruzinski, 2007: 194). En los procesos identitarios se establece una fuerte relación con los marcos sociales de la memoria colectiva. Como dice Le Goff:

La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la "identidad", individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia. [...] Compete, en efecto, a los profesionales científicos de la memoria, a los antropólogos, a los historiadores, a los periodistas, a los sociólogos, hacer de la lucha por la democratización de la memoria social uno de los imperativos prioritarios de su objetividad científica [...]. La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez la alimenta, apunta a salvar el pasado solo para servir al presente y al futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres (Le Goff, 1991: 181-183).

Sin embargo, para Nora toda memoria es colectiva, independientemente de las condiciones psicológicas en que se produzca en cada individuo. En la sociedad occidental, la historia contribuye a la creación de formas de memoria colectiva, pero hay múltiples formas de apropiación de la memoria. La forma científica de la memoria colectiva es la historia, que para Le Goff, se aplica a dos tipos de materiales, los documentos y los monumentos (1991).

El turismo de monumentos patrimoniales es una de esas formas de hacer entrar los lugares de memoria dentro de los circuitos de comercio y exposición

mediática. Los monumentos y las esculturas tienen gran vocación como lugares de memoria, con Candau decimos que “Los difusores de la memoria por excelencia son los monumentos a los muertos, las necrópolis, los osarios, etc.” (Candau, 2003: 92-93). La palabra monumento viene de memoria, “El monumentum es un signo del pasado. El monumento, si se remonta a los orígenes filosóficos, es todo lo que puede hacer volver al pasado, perpetuar el recuerdo” (Le Goff, 1991: 227). Lo que transforma el documento en monumento es su utilización por parte del poder.

En Colombia, en virtud de los planes de expansión de la infraestructura física en zonas rurales y urbanas, de los procesos de territorialización y desterritorialización y de la visibilización de lugares u objetos de la memoria, se ha abierto un espacio de interacción en las prácticas de gestión, significación, apropiación y mercadotecnia de la memoria, en forma de lo que se conoce como patrimonio histórico, arqueológico y cultural. En ese espacio se encuentran comunidades indígenas y locales, comunidades académicas, el Estado (incluyendo a sus entes de control) y las empresas que construyen proyectos de infraestructura y que se supone que deben cumplir con la legislación sobre patrimonio histórico y arqueológico, legislación que por lo menos en su enunciación contempla la necesidad de implementar estrategias para la apropiación social de esa herencia.

El reto de este estudio es entender los procesos de patrimonialización en la complejidad no solo de la diversidad cultural y social sino también de intereses, como lo plantean en su artículo, Chávez, Montenegro y Zambrano, quienes estudian “la relación entre la preservación de las diversas manifestaciones con los intereses de la industria del turismo y la economía cultural que lo acompaña, y la pregunta por cómo incitan a la valoración monetaria de las mismas y a la instrumentalización económica de las identidades de sus productores” (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2010: 9). El artículo de estos tres investigadores gira alrededor de controversias identificadas aquí como centrales, en el sentido de mostrar que:

[...] en los procesos de patrimonialización se generan espacios de disputa económica, política y simbólica entre agentes privados, estatales y los grupos sociales involucrados. Estas controversias giran alrededor de quién decide qué se patrimonializa, cómo se distribuirán los beneficios y quiénes tienen el derecho al uso, la propiedad, la circulación y la distribución de los bienes y saberes patrimonializados (p. 12).

Sobre estos conceptos y problemas se soporta el trabajo de investigación que se presenta aquí en el sentido de entender las políticas de gestión de la memoria en la arqueología y los procesos de patrimonialización en un país de múltiples culturas y matrices de intereses como lo es la Colombia del siglo XXI.

Un sitio de enterramientos prehispánicos como lugar de memoria: Un caso de territorialización de los grupos arhuacos del sur de la Sierra Nevada de Santa Marta

En el marco del proyecto de arqueología preventiva de la línea de Interconexión Eléctrica Primavera —Bolívar— de la empresa Interconexión Eléctrica S. A. en el año 2006, se realizó la excavación por parte de un grupo de investigadores del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia, de un cementerio de más de 120 estructuras funerarias prehispánicas en jurisdicción del municipio de El Copey en el Cesar, donde se dieron circunstancias para la construcción de territorio, así fuese en un primer momento solo en el plano de lo simbólico, por parte de algunas comunidades indígenas arhuacas del sur de la Sierra Nevada, por medio de la visibilización de elementos de cultura material prehispánica. Tal confluencia de circunstancias generó la reclamación de los objetos y lugares precolombinos por parte de los arhuacos. El lugar de ubicación del yacimiento arqueológico correspondiente al cementerio prehispánico está dentro de la Línea Negra, que delimita los territorios ancestrales reclamados por los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Se trata de una experiencia que, desde la antropología, se ha relacionado con problemáticas de procesos de cambio e interacción de las sociedades a través de la historia, y de cómo esas dinámicas están relacionadas con la cultura material y con los referentes materiales de memoria que constituyen el patrimonio arqueológico de la nación colombiana.

Inicialmente por medio de una metodología de consulta previa con las comunidades asentadas en las zonas cruzadas por el proyecto y luego con ejercicios posteriores de diálogo y concertación, se llegó a una serie de acuerdos entre las partes para el manejo del patrimonio arqueológico que constituye el cementerio indígena, en estos acuerdos se intentó construir un encuentro, un diálogo de saberes, entre el discurso académico y el discurso tradicional sobre estas manifestaciones de la cultura material.³ Ese encuentro o diálogo de saberes, no se produjo sin traumas de uno y otro lado. En este caso hay condicionamientos culturales para el estudio y el manejo del patrimonio arqueológico, como la implementación de un laboratorio arqueológico en campo y el posterior reenterramiento del contenido de las tumbas en el mismo lote donde se hizo el hallazgo, dado que los *mames* arhuacos argumentan que la excavación y manipulación de los restos funerarios conlleva un grave peligro para la integridad del universo (Arredondo, 2007).

3 Los acuerdos están documentados en actas de reunión entre Interconexión Eléctrica S. A. y representantes de la comunidad arhuaca (ISA, 2006a; 2006b); Jaramillo, (2007). La sigla ISA corresponda a Interconexión Eléctrica S. A.

Sin embargo, aunque se logró llegar a un lugar de encuentro de las posiciones, llevando a cabo el registro, análisis e interpretación arqueológica a nivel macroscópico y al mismo tiempo una serie de rituales indígenas, incluido el re-enterramiento de los contenidos de las tumbas, no fue posible llevar a cabo la totalidad de análisis y pruebas de laboratorio que se requerirían para una completa contextualización científica de los materiales excavados, como son los análisis de ADN, pruebas de carbono de materiales óseos, análisis de isótopos estables, etc., lo que hubiese mejorado la caracterización bioantropológica de los enterramientos (la exposición completa de la caracterización arqueológica y bioantropológica se encuentra en: ISA-INER, 2008).

Se trata de un caso excepcional en la antropología colombiana y que se sustenta en la gestión intercultural, en una posición crítica frente a la hegemonía del discurso tecnocrático sobre el patrimonio, que tradicionalmente no ha permitido hasta ahora escuchar otras voces que nos hablan sobre historias étnicas y locales. El compromiso de los arqueólogos involucrados en esa gestión ha sido el de darle a la arqueología un uso más allá de su sentido estrictamente científico. Por ello se considera que se ha aportado en la consolidación de un espacio territorializado, donde unas comunidades indígenas hacen valer sus concepciones sobre una cultura material que para ellos es espacio sagrado. De esta manera, ha operado un proceso de fortalecimiento de la presencia de los indígenas de la Sierra Nevada sobre los territorios demarcados por la Línea Negra y que delimita los territorios ancestrales, pero también es un proceso que ha operado como facilitador en la viabilización del proyecto de ampliación de la infraestructura eléctrica con la construcción de la subestación y lo que ello conlleva en cuanto a expansión de los espacios de la modernidad.

El yacimiento arqueológico Subestación El Copey

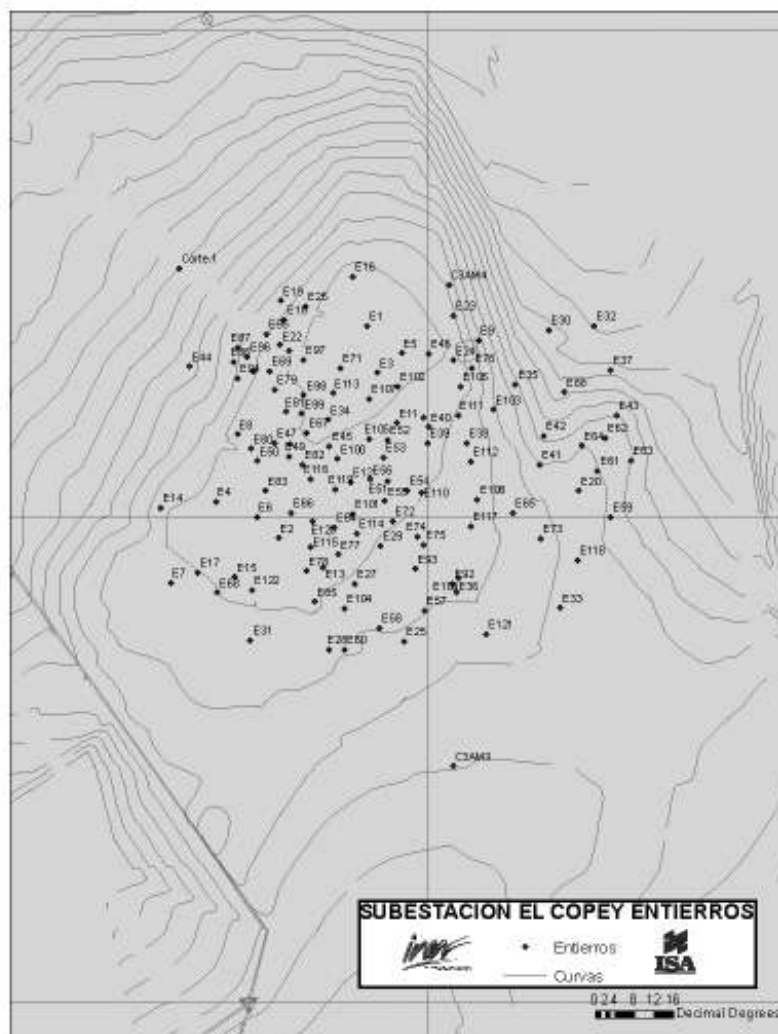
El paisaje en el que se ubica el sitio de enterramiento de la subestación El Copey, en el municipio del mismo nombre perteneciente al departamento de Cesar, corresponde a la zona de piedemonte que delimita las tierras montañosas del sur de la Sierra Nevada de Santa Marta y las sabanas de los valles formados por los ríos Ariguaní y Cesar, afluentes del río Magdalena en su curso bajo. Es una zona de encuentro geográfico entre la serranía y las sabanas cálidas. Así, en uno de los estrechos valles que descienden de la Sierra Nevada, se encuentra la terraza de formación coluvioaluvial. Las unidades de suelo, que están depositadas sobre una matriz de materiales transportados hasta allí por antiguos cursos de agua, tienen un espesor promedio de 30 cm, cubriendo una extensión de aproximadamente 3 ha. Las coordenadas del yacimiento se encuentran entre los 10° 09' 37,28" y 10° 09' 33,93" latitud norte, 73° 56' 24,53" y 73° 56' 31,89" longitud oeste, con una elevación de 161 msnm.



Figuras 1 y 2. Panorámicas del sitio de enterramientos en la subestación El Copey, previo a la ampliación y construcción de la subestación de energía y al hallazgo de los enterramientos

El contexto funerario

En el lugar se excavaron 68 estructuras con evidencias funerarias y se hizo un corte de 4 m² en una zona sin enterramientos (véase mapa 1). De acuerdo con un análisis bioantropológico realizado a 56 individuos procedentes de 34 estructuras funerarias en el yacimiento, los enterramientos se presentan agrupados según sus principales características arqueológicas en dos grandes categorías (enterramientos primarios y secundarios), que a su vez se subdividieron, dando como resultado un total de 6 grupos



Mapa 1. Distribución de intervenciones arqueológicas

de enterramientos.⁴ Los grupos de enterramientos definidos son entierros primarios individuales, entierros primarios dobles, entierros primarios en urnas funerarias, entierros secundarios en urnas funerarias, entierros secundarios directos y entierros secundarios colectivos (ISA-INER, 2008).

Para el grupo de los enterramientos primarios individuales hay una fecha de radiocarbón con un valor de 920 ± 60 a. p. (Beta 226247), y para uno de los enterramientos colectivos se tiene una fecha de 440 ± 50 a. p. (Beta 223752) (Beta 226247: Anexo fechas). La primera de las fechas guarda una relación de contemporaneidad con las manifestaciones culturales del periodo Tayrona Clásico, y con las fechas del periodo prehispánico Carrizal del bajo Magdalena (Angulo, 1988), mientras que la segunda remite al periodo de la conquista hispánica en la región Caribe colombiana.



Figura 3. E25, enterramiento prehispánico fechado en 920 ± 60 años antes del presente

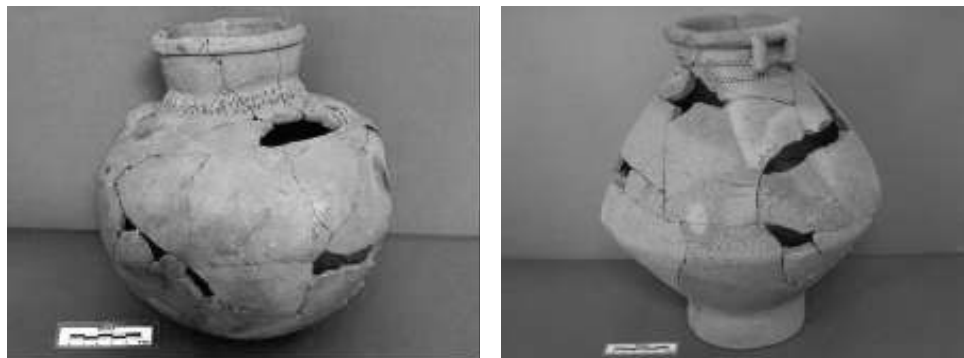
4 Los trabajos bioantropológicos fueron realizados por las antropólogas Diana García y Melisa Arboleda y en adelante se citan como ISA-INER, 2008.

Las características bioantropológicas y al patrón morfológico total de la población, permiten plantear una fuerte homogeneidad, con persistencia de rasgos anatómicos craneofaciales y dentales afines que así lo demuestran.

Las prácticas funerarias presentan una constante en cuanto al tratamiento dado a los muertos antes de la inhumación, como en la distribución espacial de los entierros en el cementerio; la desarticulación y la cremación son evidencias de esta manipulación del cuerpo y de un pensamiento simbólico estructurado a partir de unas creencias acerca de la muerte que son reflejadas en los distintos rituales y ceremoniales, dando cuenta de un comportamiento social de un grupo humano con características similares (ISA-INER, 2008: 557).

En cuanto a las características de la cultura material asociada a los enterramientos, se identificaron dos tipos de cerámica arqueológica claramente diferenciables, el *Marrón desgrasante grueso* y el *Pulido punteado*, que en la lectura del ejercicio de seriación cerámica realizado con los materiales provenientes del corte de excavación estratigráfica en el sitio, no se hace evidente un comportamiento cronológicamente variable, sino que más bien se observan unos valores constantes para toda la estratigrafía. Ambos tipos cerámicos están asociados a la fecha de 920 ±60 a. p. (la más temprana en el sitio), e igualmente ambos tipos están representados en las estructuras funerarias excavadas.

El tipo cerámico *Marrón desgrasante grueso* presenta grandes similitudes con los estilos tardíos de la zona del departamento del Magdalena, con sus representaciones antropomorfas en las vasijas y las asas, con sus urnas funerarias, sus copas de pedestal y su asociación a cuentas de jadeíta y cuarzo en contextos funerarios. De hecho se han observado este tipo de asociaciones de variables no solo en la región Tayrona, sino que también hay urnas con representaciones antropomorfas entre la cerámica de las urnas funerarias del complejo la Mesa, cerca del municipio de Pueblo Bello, Cesar (Pérez, 1992: 52-54; Reichel-Dolmatoff, 1959: 159-214), como se puede apreciar en una comparación de las figuras 4 y 5 con algunas vasijas reportadas como chimila en la colección Tesoros Precolombinos (Banco Popular, 1992: 52) y con el material del Horizonte tardío de Urnas Funerarias del Magdalena Medio (Reichel-Dolmatoff y Dussán, 1943). Este tipo cerámico se puede igualmente relacionar en sus aspectos tecnológicos con los tipos burdos descritos por Reichel-Dolmatoff para el valle del río Cesar y el bajo Magdalena. Por su parte, el tipo *Pulido punteado*, con sus copas con base de pedestal bañadas en rojo y naranja y con decoración punteada en el labio, parece ser la adaptación local de algunas expresiones similares reportadas para las zonas del bajo Magdalena y la Sierra Nevada. Estas correlaciones hacen visible un cuadro de complejos movimientos culturales que sin embargo necesitan ser caracterizados más ampliamente mediante una profundización en la investigación arqueológica e histórica con mejor cobertura geográfica en la zona del valle medio del río Cesar y en el valle del Ariguani.



Figuras 4 y 5. Cerámicas funerarias prehispánicas del sitio de enterramiento en El Copey

No obstante, existe una hipótesis que puede ser rastreada en el registro arqueológico y que puede dar luces sobre la coexistencia de manifestaciones iconográficas propias del periodo Tayrona clásico, en contextos tan alejados de su centro primario de difusión como el valle del Ariguani. Esta hipótesis es la del fenómeno de rutinización religiosa, aparecido entre los indígenas prehispánicos de la Sierra Nevada y planteada por Oyuela (Oyuela, 2002, 2005). Según este planteamiento, habría un momento en la trayectoria del proceso de cambio en la organización social y las expresiones religiosas, en el cual un creciente proceso de centralización del poder daría lugar a un cambio desde prácticas chamánicas hacia la rutinización de las actividades sacerdotales. Este cambio estaría asociado con una consolidación del aparato de culto y el surgimiento de templos, santuarios y toda la dotación que ello requiere, así como la consolidación de una estructura iconográfica que lleve los relatos mitológicos a la dimensión de la imagen.

Según este modelo, existiría en la Sierra Nevada durante el periodo Tayrona una estructura clerical que estaría por encima del poder civil y que podría englobar varias unidades culturales. Este fenómeno cultural parece estar presente entre los grupos indígenas asentados en la Sierra Nevada de Santa Marta en la actualidad, quienes a pesar de poseer cada uno de ellos particularidades identitarias que los diferencian cultural y políticamente de los demás, comparten una misma estructura mitológica, religiosa y hasta cierto punto clerical. Esta estructura religiosa que trasciende las fronteras culturales y políticas pudo haber operado incluso desde épocas prehispánicas y estaría explicando la coexistencia y el traslape de tradiciones iconográficas asociadas a contextos rituales en regiones muy dispersas y la aparición de iconografías similares a las del área Tayrona en el cementerio de El Copey, tan cerca de las sabanas del Cesar y de territorios chimilas.

El hallazgo de esta área de enterramiento en El Copey constituye evidencia de una manifestación cultural donde se materializó la costumbre de enterrar a los muertos en un área destinada específicamente para la realización de diversas actividades

relacionadas con las prácticas y rituales mortuorios. De acuerdo con las evidencias de este sitio, las prácticas de enterramiento se desarrollaron en el periodo comprendido entre 920 y 1560 d. C. En este lapso de tiempo, el patrón de enterramiento no fue modificado sustancialmente, el mismo lugar fue utilizado de manera continua para enterrar a los muertos, configurándose en un espacio sagrado y reconocido donde se legitimó simbólicamente el acceso al territorio y el control de los recursos.

Durante el tiempo que fue utilizado, el sitio se puede considerar como un espacio de un profundo significado simbólico, un lugar de memoria, así como un dispositivo de legitimación de soberanías y un espacio privilegiado de interacción intercultural, tanto por la posible existencia desde épocas precolombinas de unos sacerdotes o especialistas oficiantes religiosos con influencia regional y extrarregional, como por las similitudes estilísticas entre los materiales excavados y algunos complejos arqueológicos de la sabana como el material chimila y al mismo tiempo con el material Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta, configurando algo así como un espacio de contacto cultural en el que se hace visible una mezcla entre cánones estéticos y estilísticos.

De esta manera, la ubicación geográfica del sitio de enterramiento no parece ser casual, es un lugar donde se encuentran las laderas de las últimas estribaciones de la sierra Nevada, es decir el piedemonte, con las sabanas del Cesar y el Magdalena y es al mismo tiempo un lugar cercano al hábitat de los indios chimila de las sabanas de San Ángel, punto de quiebre geográfico y lugar privilegiado para el contacto cultural.

Es esta una región que apenas en el año de 1601 vio consolidada la conquista Hispana en una guerra de setenta años y en la que para los siglos xvii y xviii se registran intensos procesos de desplazamiento de población indígena chimila dada la presión de las fundaciones españolas en Valledupar y en el Bajo Magdalena, como lo atestigua el proceso de despoblamiento y posterior repoblación del sitio de San Ángel que se restableció de nuevo en 1750 después de casi un siglo de abandono (Reichel-Dolmatoff, 1951: 43).

Ante tales procesos de guerra y desarraigo en el siglo xvi, es significativa la evidencia de ocupación y uso del sitio de enterramiento de El Copey como mínimo hasta la década de 1560, atestiguando la continuidad de la vida ritual en un mismo sitio durante varios siglos a pesar de la fuerte catástrofe demográfica y social que se desprende de la guerra en una región como esta, una guerra que en sus fases finales recurrió de parte de los españoles a la estrategia de la “tierra arrasada” y que implicaba la destrucción del hábitat del enemigo (Reichel-Dolmatoff, 1951). De hecho, la única tumba de entierros colectivos en la subestación El Copey, con un total de 11 individuos inhumados, tiene una fecha de radiocarbón correspondiente a mediados del siglo xvi, específicamente a 440 ± 50 años antes del presente (ISA-INNER, 2008). Estos entierros colectivos pueden ser interpretados como un producto de las guerras que estaban librando los indígenas contra las poblaciones españolas durante los últimos 70 años de ese siglo (véase figura 6).

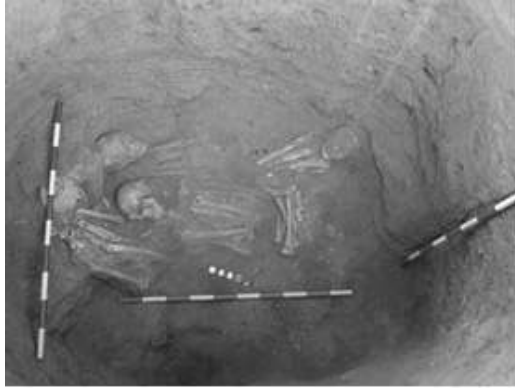


Figura 6. E17, enterramiento colectivo del siglo xvi (440 ±50 años antes del presente)

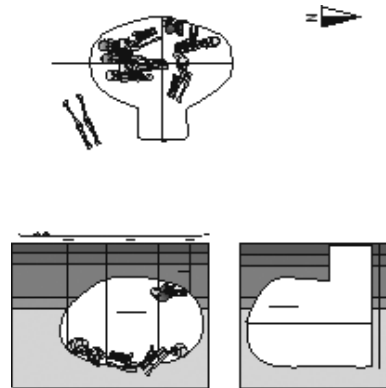


Figura 7. Planta y perfiles de la estructura funeraria de E17



Figura 8. Visita de los miembros de la comunidad arhuaca a las excavaciones arqueológicas en el sitio de enterramiento

Al parecer, la “pacificación” de la tierra practicada por los españoles a finales del siglo XVI en la región llevó al abandono y posterior olvido de este lugar de memoria entre los indígenas. Esta situación de olvido queda en evidencia con los resultados de la consulta previa realizada en el proyecto de construcción de la subestación de energía, en la que se llevaron varios *mames* al lote donde se construiría el dicho proyecto y al no reconocerse el lugar como un referente cultural ni como un sitio sagrado, se obtuvo la aprobación de la delegación de *mames* para la intervención del sitio (Jaramillo, 2007).

Sin embargo, el lugar de memoria pudo ser de nuevo recordado al hacerse otra vez visible (no muy felizmente) por medio del trabajo de los *bulldozers*, que removieron más de un metro de suelo para descubrirlo y al ingresar en la memoria social con las excavaciones arqueológicas, la investigación histórica y la reincorporación simbólica por parte de las comunidades (véanse figuras 9 y 10). Por parte de los arhuacos, este proceso de visibilización, se materializó también por medio de la instalación de un monumento en el que se expresa el encuentro entre dos visiones del mundo (véase figura 10).

La construcción de la subestación, la negociación con los arhuacos y la posterior revaloración y resignificación del sitio de enterramiento, le otorgó al lugar unos usos diferenciados según la perspectiva.

Los usos políticos de la historia en el espacio rememorado

Ahora que estamos asistiendo al escenario de la comercialización de la historia, en la forma muy frecuente de grandes y espectaculares producciones cinematográficas, que recrean capítulos de narraciones históricas famosas, o del consumo masivo de los canales de cable dedicados a la puesta en escena de la historia, percibimos cotidianamente los diferentes usos políticos que de la misma se hacen por medio de la implementación de las tecnologías mediáticas. Eso hace que se pongan en un primer plano versiones con un interés político marcado. La implementación de los discursos sobre el pasado como instrumento político ciertamente no es un fenómeno nuevo, y ha influido en todos los procesos políticos dirigidos a derrocar antiguas formas de pensamiento, así como los que han luchado por justificar hegemonías.

Innumerables ejemplos se pueden citar con respecto a la apropiación de los discursos y testimonios sobre el pasado histórico, o a la destrucción de los mismos en contextos bélicos. La destrucción de la biblioteca del antiguo Instituto de Estudios Orientales en Sarajevo en el año 1992 en el marco de la guerra en la antigua Yugoslavia, cuyo objetivo era el rico e irrecuperable patrimonio cultural que contenía (Goytisoló, 1993), o la destrucción y saqueo de museos iraquíes en la guerra (Universia España Noticias, 2008), son dos ejemplos más o menos recientes que ilustran la importancia que se le reconoce al patrimonio histórico y cultural en el escenario político contemporáneo, tanto por razones económicas debido al mercado negro de



Figura 9. Rituales de reenterramiento en la subestación El Copey



Figura 10. Monumento levantado por los arhuacos en la subestación El Copey

piezas, como por el contenido en términos de construcción de identidad que otorga el patrimonio histórico a los discursos nacionales y locales.

Sin embargo, los movimientos del poder no se dan en una sola vía, realmente existen muchos grupos de interés conscientes de las posibilidades políticas que otorga el control de los discursos sobre el patrimonio histórico. En Colombia, en el espacio que hay entre la gestión y la significación del patrimonio histórico, arqueológico y cultural, se encuentran las comunidades locales, la comunidad académica, el Estado y las empresas que construyen proyectos de ampliación de la infraestructura física y que implican por ende la intervención de los espacios geográficos.

Ya se han dado pasos en la reivindicación de lugares y territorios de memoria que pasaron mucho tiempo en el olvido por parte de otros grupos indígenas en Colombia, elaborándose las primeras historias desde el punto de vista nativo (Gnecco, 2000). En la experiencia de la gestión arqueológica del sitio de enterramiento en El Copey, ese pasado recuperado a través del registro arqueológico fue reclamado por etnias indígenas que consideran como suyo, no solo el territorio y el espacio específico que fue objeto de las investigaciones arqueológicas, sino la cultura material que conforma ese registro. En la intervención arqueológica, se parte del respeto por la mitología y la cosmovisión de los indígenas arhuacos; lo que lleva a un escenario de negociación, en el que se decide el carácter del manejo que se le da a las materialidades excavadas, aunque la presencia de la subestación de energía en el lugar haya marcado un espacio utilizado por el poder global de la modernidad.

Los términos de acuerdo entre los arhuacos, la operadora del proyecto y el grupo de arqueología incluyeron la realización de los análisis bioantropológicos y de ajuares funerarios en un predio de la subestación. Igualmente se reenterraron los contenidos de las estructuras funerarias en el mismo lote, una vez culminados los estudios⁵ (véase figura 11). A cambio, se tuvo la oportunidad de desarrollar un trabajo con alto contenido etnográfico, del que se derivaron elementos importantes del discurso étnico sobre el pasado, así como el registro de elementos de la cultura material, como la cerámica, los trabajos de textilera artesanal y la arquitectura.

Tal vez un ejemplo de cómo el discurso indígena muestra una vía para la interpretación de los objetos (entre los que se cuentan los objetos del pasado que hacen parte del registro arqueológico) son las siguientes palabras: “De acuerdo a [sic] los mayores [...] primero está el significado, por eso cuando uno hace un objeto, primero para tener ese objeto uno tiene que hacer pagamentos en algún punto donde esté la madre de ese objeto” (Entrevista con Clodomiro Chaparro, junio de 2006).

Para los arhuacos nada existe porque sí, todo movimiento de materia conlleva un movimiento en el plano de lo ritual, que busca garantizar el equilibrio del mundo. En

5 Acta de reunión entre Interconexión Eléctrica S. A. y representantes de la comunidad arhuaca (ISA, 2006a); Acta de reunión entre Interconexión Eléctrica S. A. y representantes de la comunidad arhuaca (Arredondo, 2007; ISA, 2006b y Moscoso y González, 2007).

atención a esto, durante todo el proceso de excavaciones y manipulaciones de los materiales procedentes de los enterramientos arqueológicos se llevaron a cabo una serie de rituales que buscaban restablecer el equilibrio espiritual, perturbado tras la excavación de las tumbas de los ancestros. Parte del proceso ritual se puede ver en los documentales *Usos del patrimonio arqueológico* (Moscoso y González, 2007) y *La Línea Negra* (Arredondo, 2007).

En ese sentido, se aprovechó el acercamiento con las comunidades indígenas arhuacas, que habitan el sur de la Sierra Nevada de Santa Marta, con el fin de entablar lo que ha sido llamado un diálogo de saberes, posición que enriqueció el enfoque interpretativo que se le dio al registro arqueológico, especialmente a los enterramientos de la subestación El Copey.

El precedente creado con esta experiencia, puede generar la posibilidad de que las comunidades indígenas involucradas a través de sus territorios con los proyectos, se apropien del manejo de sus bienes patrimoniales a partir del derecho que les otorga la ley y la constitución colombiana. Desde la Constitución Política en su artículo 72 están señalados los derechos especiales de los grupos étnicos que estén asentados sobre territorios de riqueza arqueológica.

La Ley 397 de 1997 en el artículo 1.º, parágrafo 6 establece que:

El Estado garantiza a los grupos étnicos y lingüísticos, a las comunidades negras y raizales y a los pueblos indígenas, el derecho a conservar, enriquecer y difundir su identidad y



Figura 11. Sitio de reenterramiento final de los materiales prehispánicos excavados

patrimonio cultural, a generar el conocimiento de las mismas según sus propias tradiciones y a beneficiarse de una educación que asegure estos derechos (Colombia. Congreso de la República, 1997).

Más claramente, en el artículo 13 de la misma ley, se establece sobre los derechos de los grupos étnicos con respecto al patrimonio cultural que: “Los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica conservarán los derechos que efectivamente estuvieren ejerciendo sobre el patrimonio arqueológico que sea parte de su identidad cultural, para lo cual contarán con la asesoría y asistencia técnica del Ministerio de Cultura” (1997).

De hecho, en varios países del mundo se han reenterrado a solicitud de comunidades vivas, restos funerarios excavados por arqueólogos. En los Estados Unidos, se sabe de los casos ocurridos en Arizona y Nuevo México reportados por la prensa, donde se reenterraron los restos de más de 1500 individuos a solicitud del pueblo Hopi (Rocky Mountains News, 2007). En Nueva Zelanda, se reportó en el año 2006 el reenterramiento de restos funerarios que estaban en poder de museos, por solicitud de la etnia maorí (The New Zeland Herald, 2006). Según el diario *The Guardian*, el Museo de Londres estudia la posibilidad de reenterrar una colección de más de 20.000 esqueletos antiguos después de ser adecuadamente estudiados desde los parámetros científicos (Oliver, 2004).

No obstante los condicionamientos planteados por los arhuacos, todos los objetos arqueológicos procedentes de excavaciones estratigráficas no procedentes de las áreas directamente vinculadas a los enterramientos de la subestación El Copey, fueron objeto de análisis arqueológicos completos, y muestras de los mismos reposan en colecciones de referencia de los museos de la Universidad de Antioquia y el Instituto Colombiano de Antropología.

La reflexión realizada hasta aquí lleva a plantear que el proceso de la valoración étnica del sitio de enterramiento de El Copey conlleva la reactivación de un lugar de memoria, un espacio sagrado donde confluyeron en el pasado ritualidades de diversas culturas y que en el presente apuntala procesos de reapropiación territorial y simbólica en el que es considerado en palabras del líder arhuaco Gelber Zapata como “el territorio reconocido tradicionalmente para el ejercicio de la vida del hombre arhuaco” (Arredondo, 2007), donde los conceptos de lugar sagrado de profundo significado étnico y de patrimonio arqueológico de la nación colombiana, se entrelazan y se autoexcluyen.

De esta manera, la práctica arqueológica e historiográfica hace un aporte a los procesos de consolidación de territorios étnicos en la región de la Sierra Nevada, mostrando una forma de articulación de la arqueología a procesos políticos y socio-espaciales desde un arreglo del acercamiento científico a las materialidades culturales, pero también esa práctica hace de puente y facilitador con los procesos de consolidación de las corporaciones y las grandes inversiones de capital que conllevan

el fortalecimiento de la infraestructura energética en este caso, con la construcción de la línea de interconexión eléctrica y la subestación de energía. Hasta ahora, ha quedado por fuera de nuestro conocimiento qué otro tipo de compensaciones económicas y territoriales obtuvieron los arhuacos con la negociación en El Copey; sin embargo, se observa que con el evento de la excavación y las negociaciones entre los indígenas y la empresa, se pusieron en circulación diversos intereses, puntos de vista y bienes materiales, procesos simbólicos y rituales, que entrelazaron lugares de memoria, discursos y saberes. La comunidad indígena demostró que en el plano de lo ritual, mediante la palabra y el símbolo se pudo dar visibilidad a un poder en el espacio, apelando a unas reclamaciones territoriales y reivindicando una autoridad religiosa sobre las materialidades, aun cuando no existiesen muchos elementos históricos para asociar directamente los hallazgos arqueológicos de El Copey con la cultura arhuaca.

Referencias bibliográficas

- Angulo, Carlos (1988). *Guájaro en la arqueología del Norte de Colombia*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- Arredondo, Juan (Dir.) (2007). Documental *La Línea Negra*. [Corporación Manigua Tantan]. Colombia.
- Banco Popular, Fondo de Promoción de Cultura (FPC) (1992). *Arte de la Tierra-Sinú y Río Magdalena*. Colección Tesoros Precolombinos, Bogotá.
- Candau, Joel (2003). *Antropología de la memoria*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Chaparro, Clodomiro (2006). Comunicación Personal. Cabildo de la comunidad de Karwa, Cesar.
- Chávez, Margarita; Montenegro Mauricio y Zambrano, Marta (2010). “Mercado, consumo y patrimonialización cultural”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, N.º 1, Bogotá, pp. 7-26.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 397 (7, agosto, 1997). Por la cual se desarrollan los artículos 70, 71 y 72 y demás artículos concordantes de la Constitución Política y se dictan normas sobre patrimonio cultural, fomentos y estímulos a la cultura, se crea el Ministerio de la Cultura y se trasladan algunas dependencias. Diario Oficial. Bogotá: 1997. N.º 43102.
- Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta (s. f.). División político administrativa [En línea] http://www.prosierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=91. (Consultada el 13 de junio de 2013).
- Gnecco, Cristóbal (1999). *Multivocalidad Histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá D. C.
- _____ (2000). “Historias hegemónicas, historias disidentes: La domesticación política de la memoria social”. En: Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Marta (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá.
- Goytisoló, Juan (1993). *Cuadernos de Sarajevo*. Paidós, Madrid.
- González, Alejandro (Dir.) (2007). Documental *Usos políticos del patrimonio arqueológico*. [Universidad Nacional de Colombia]. Colombia.
- Gruzinski, Serge ([1991] 2007). *La colonización de lo Imaginario. Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

- Halbwachs, Maurice ([1925] 2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthopos, Barcelona.
- ISA (2006a). “Acta de reunión entre funcionarios de ISA, algunos representantes de la comunidad Arhuaca y el coordinador de arqueología del INER de la Universidad de Antioquia”, 16 de enero. El Copey, departamento del Cesar.
- _____ (2006b) “Acta de reunión entre funcionarios de ISA y representantes de la comunidad arhuaca”, 21 y 22 de enero, El Copey, departamento del Cesar.
- ISA-INER (2008). *Programa de Rescates y Monitoreos Arqueológicos de la línea de interconexión eléctrica a 500 kV. Bolívar-El Copey-Ocaña-Primavera y obras asociadas*, ISA, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Jaramillo, Susana (2007). La gestión social con grupos étnicos. Un reto en el logro de la sostenibilidad social y ambiental de la línea de transmisión de energía eléctrica Bolívar-El Copey-Ocaña-Primavera a 500 kV y obras asociadas. Presentado en: Primer congreso CIER de la Energía. Medellín.
- Le Goff, Jacques ([1977] 1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, Barcelona.
- Montenegro, Mauricio (2010). “La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, N.º 1, Bogotá, pp. 115-131.
- Moscoso, Óscar y González, Alejandro (2007). Usos políticos del Patrimonio Arqueológico [Documental]. Bogotá.
- Nietzsche, Friedrich ([1874] 2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Nora, Pierre (1989). “Between memory and history: Les lieux de Mémoire”. En: *Representations*, The Regents of University of California, N.º 26, Oakland, pp. 7-24.
- Oliver, Mark (2004), Museum urges reburials of skeletons in its closet. The Guardian.com [En línea] <http://www.guardian.co.uk/uk/2004/jan/06/arts.education>. (Consultada el 5 de febrero de 2013).
- Oyuela, Augusto (2002). “La importancia de la rutinización y el surgimiento del sacerdote”. En: *Arqueología del Área Intermedia*, N.º 4, Bogotá, pp. 46-64.
- _____ (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-Kogis. En: Chaumeil, Jean Pierre; Pineda, Roberto y Bouchard, Jean Francois (eds. científicos), *Chamanismo y sacrificio*. FIAN-Instituto de Estudios Andinos. Bogotá.
- Pérez, Pablo (1992). “Descripción técnica de la Muestra Fotográfica”. En: *Colección Arte de la Tierra*. Banco Popular, Bogotá.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel, Barcelona.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1951). *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*, Banco de la República, Bogotá.
- _____ (1959). “La Mesa, un complejo arqueológico de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 8, Bogotá.
- _____ y Dussán, Alicia (1943). “Las urnas funerarias en la cuenca del río Magdalena”. En: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. 1, Bogotá, pp. 209-279.
- Ricoeur, Paul (2000). *La Memoria, la historia y el olvido*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rocky Mountains News (2006), Ancient Puebloans reburied at Park. [En línea] <http://m.rockymountainnews.com/news/2006/May/05/ancient-puebloans-reburied-at-park/>. (consultada el 5 de febrero de 2013).
- Sanín, Juan Diego. (2010) “Made in Colombia. La construcción de la colombianidad a través del mercado”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, N.º 1, Bogotá, pp. 27-61.

The New Zeland Herald (2006). Maori bones to be reburied. [En línea] http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10379966. (consultada el 5 de febrero de 2013).

Universia España Noticias (2008). El Consejero de la Unesco denuncia la destrucción deliberada y grave expolio del patrimonio iraquí, [En línea] <http://noticias.universia.es/vida-universitaria/noticia/2008/07/10/579640/consejero-unesco-denuncia-destruccion-deliberada-grave-expolio-patrimonio-iraqui.html>. (consultada el 10 de junio de 2013).

Territorios reconfigurados

La *nasa yat*: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa¹

Marisol Orozco

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: maorozco@unicauca.edu.co

Marcela Paredes

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: marce2485@gmail.com

Jairo Tocancipá-Falla

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: jetocancipa@gmail.com

Orozco, Marisol; Paredes, Marcela; Tocancipá, Jairo (2013). "La *nasa yat*: Territorio y cosmovisión. Aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los *nasa*". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 28, N.º 46, pp. 244-271
Texto recibido: 10/10/2013, aprobación final: 12/11/2013

-
- 1 Este artículo es parte de los resultados del proyecto de investigación "Pensamiento matemático y conocimiento local en la construcción de la vivienda nasa, departamento del Cauca", el cual fue financiado por Colciencias y la Universidad del Cauca. Agradecemos a estas instituciones y en especial a la comunidad nasa y sus autoridades de La Estación Tálaga. Igualmente se agradece a las autoridades y comunidades nasa de *Kite Kiwe* (Timbío, Cauca) por permitirnos inaugurar una serie de conversaciones y reflexiones sobre la vivienda, la *nasa yat*. Especiales agradecimientos a los mayores y comuneros nasa citados aquí, cuyas voces nos ayudaron a reflexionar, y en particular a Adonías Perdomo por contribuir con su experiencia como etnolingüista y a Susana Piñacué por sus aportes al texto. Las interpretaciones dadas aquí, sin embargo, no comprometen su opinión, al igual que la de los mayores. Así, y dado que los autores de este artículo no somos nasa, este artículo constituye apenas una versión e interpretación que sin duda busca abrir un diálogo más sostenido sobre la *nasa yat* y los cambios recientes que afectan su cosmovisión, diseño y construcción. Finalmente, agradecemos a los pares evaluadores que hicieron comentarios destacados a la versión final del texto.