

DE AVINGÚE¹ AL DUKLINDÚE²: ASPECTOS HISTÓRICOS LOCALES, REGIONALES Y NACIONALES EN LA SNSM³. DESDE LA HISTORIA DE VIDA DE RAMÓN GIL PARA LA EMERGENCIA DE NUEVOS POBLADOS WIWA⁴

Jorge Peñaranda*

La movilidad y la necesidad de relacionarse han sido una constante de los seres humanos. Desde que el mundo es mundo y no una consecuencia de las sociedades complejas (Zanolli, 1999).

Es muy pretencioso tratar de contar los aspectos y hechos que integran la vida de una persona, en este caso de Ramón Gil, líder wiwa que ha trabajado en pro de su gente y la continuidad de los rasgos, sentidos y costumbres de los pueblos indígenas de la SNSM, es por ello, que el texto en gran parte está escrito con la voz de este aguerrido líder indígena. No obstante no deja de ser pretencioso y se plantea como una breve reseña biográfica, que puede ser leída e interpretada desde diferentes puntos al interés del lector.

La manera como los wiwa piensan sobre la relación con la sociedad *smtalo*⁵, está relacionada con procesos históricos que no han sido nada gratos para ellos. Actualmente y desde tiempo atrás, su forma de pensar la relación con el *smtalo* ha

estado encaminada al aprendizaje e interacción con su sociedad (la del *smtalo*), para tratar de buscar formas de articulación de sus representantes en las decisiones políticas externas que giren en torno a ellos. De esta manera, los wiwa pueden tener ingerencia en aspectos que condicionan su vida. Sin embargo esta articulación la plantean tanto para la afirmación de su tradición y como garantía de una participación política en la sociedad del *smtalo*. En este sentido existe un interés colectivo de los wiwa y los pueblos indígenas de la SNSM en dejar plasmado su pensamiento en las relaciones con el Estado.

Los Wiwa son uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan en la SNSM, su población está estipulada en unas 5.000 personas, localizadas principalmente entre las cuencas media-altas del río Ranchería (Guajira) y del río Badillo (Cesar). En los últimos quince años, se comenzó el poblamiento de la cuenca alta, media y media baja del río Guachaca (Magdalena). Actualmente los territorios ocupados por los wiwa corresponden a las vertientes norte, nororiente y sur occidente de la Sierra. En la Guajira están los poblados de Caracolí, sabana Joaquína, río Barcino, Gumaka, Yukua-make Naranjal, Tapia y Rinconal. En el Cesar están, Sogrome, Sabana Manuela, Avingue, Bernaka, Sinka, Cherrúa, Conchurúa, Surimena, Auyamal y Pozo humo, algunos wiwa están dispersos en la Serranía del Perija. (Fajardo y Gamboa, 1999; Ortiz et al, 1993; Peñaranda, 2005; Rawitscher, 1990; Trillos, 1998; Valderrama, 1988; Villegas,

* Antropólogo. Universidad del Magdalena.

1 Es un poblado indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Ubicado en el departamento de Cesar, el cual se caracteriza por la confluencia intercultural entre wiwas, koguis y wintukwas.

2 Es el nombre de una montaña sagrada, la cual dentro de la cosmovisión de los indígenas de la Sierra corresponde al templo de la semilla donde vive un ser espiritual. El Duklindúe esta ubicado en la esquina occidental de la Sierra Nevada, al oriente de la ciudad de Santa Marta, donde es conocido por el nombre de "cerro Kennedy" o de la "Antena".

3 Sierra Nevada de Santa Marta.

4 En este texto se hará un dialogo entre la historia política, económica y social de la Sierra y la historia personal de Ramón Gil su voz entrará en dialogo y se distinguirá por sus iniciales R, G.

5 Desde los wiwa, *smtalo* quiere decir no indígena.



1999), en el Magdalena se ubican a lo largo de la cuenca del río Guachaca, algunos wiwa están en pequeñas familias compartiendo territorio con Koguis como es el caso de Mamarongo, Mutanzhi, Jiwa y Suribaca.

La primera familia que llegó al Duklindúe, en el Magdalena fue la familia de Ramón Gil en el año de 1987. La emergencia y desarrollo de los poblados que allí se encuentran está vinculada a la vida de Ramón Gil como representante político, como autoridad tradicional y como conocedor ancestral. Para llegar allí, tuvieron que pasar hechos de carácter tradicional y eventos nacionales circunscritos en el tiempo y en la vida de Ramón Gil.

RAMÓN GIL: HISTORIA Y FORMACIÓN POLÍTICA PARA LA EMERGENCIA DE LOS POBLADOS EN EL DUKLINDÚE

[...] Mucho habría que contar de la historia de la vida de Ramón Gil, dirigente indígena, político avezado, estudioso de las códigos de Antigua, padre de [más de 24] hijos y fundador de pueblos indígenas en la Sierra Nevada, el primer cabildo-gobernador que fue de Gonawindúa Tairona después de su organización en 1987. A él y a su mentor, el *mama* kaggaba de Aluaka – *mama* don Juan Moskote-mucho le deben los Hermanos Mayores y también, los Hermanitos Menores [...]

Uribe, 1998, p. 82.

Ramón es uno de los personajes más controversiales de los últimos tiempos en la SNSM, sus ascendientes por línea paterna han sido *mamo*, entre ellos el gran *mamo* Rumualdo Gil (padre), Manuel María Gil (abuelo), Toño Gil (bisabuelo), José Rosario Gil (tatarabuelo), por parte de madre Vanky Barro (abuelo), Nelio Barro (bisabuelo), Martín Barro (tatarabuelo), Manuel Barro (tatatarabuelo) y por línea materna quienes jugaron un papel importante en su vida están: Francisca Barro (mama), Patricia Gil (abuela), Ramonita Sauna (bisabuela), y por parte del padre están la mujeres, Petronila Barros (abuela), Rosa Sauna (bisabuela).



Ramón Gil, mayo de 2004, foto Japv.⁶

Entre los hijos de la madre Zeynekan⁷, los Gil son descendientes de uno de ellos, de Ruabico Gil Satuke, dueño de los flujos de la vida, de la sangre. La descendencia de este linaje dota a los Gil con características especiales, dado que los ubica en una posición de “prestigio”, que está encaminada a funciones de liderazgo en sus comunidades. Es más fácil ser un líder si se desciende de los padres ancestrales.

R, G. “Ruabicu significa: **ru** quiere decir alma, **bu** es sangre, **cu** es lo mental porque si no hay femenino no hay sangre, si no hay metate no hay conocimiento, no hay fecundación, entonces es Ruabicu.

Ruabicu Gil Satuke es el dueño de la sangre, pues ninguna clase de animal puede vivir sin la sangre. Por eso Serankua, mandó a Ruabicu dueño de la sangre, de donde venimos nosotros.

Muchos indígenas no querían que Ruabico existiera. ¿Quién puede decir que me fecundaron sin sangre? ¿Quién puede decir yo nací sin sangre?

6 Las fotos que aparecen en este texto fueron tomadas por mí.

7 Es la madre espiritual y mujer fértil, es la madre tierra.



Cuando nace un niño, cuando se va hacer bautizo el médico consulta Ruabico.

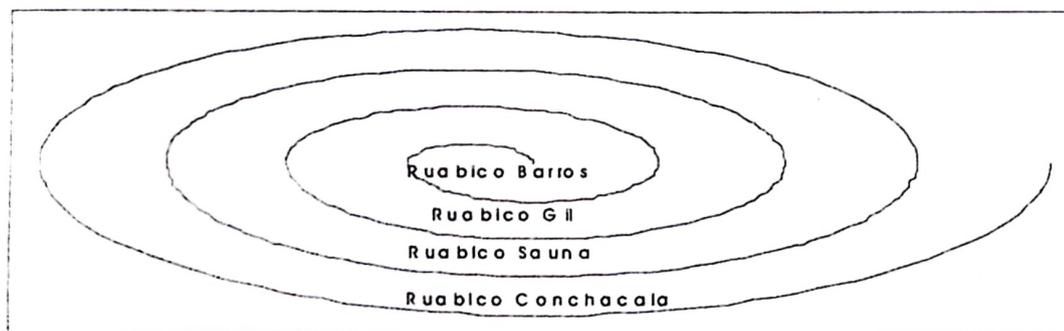
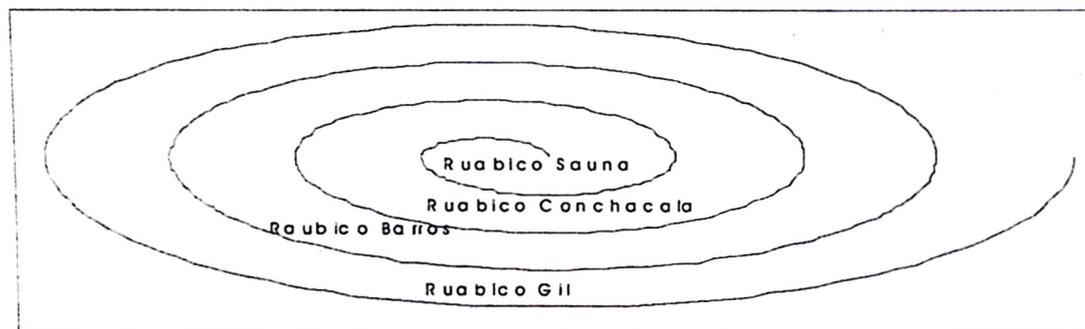
Los Kogui dicen Luabico, nosotros Wiwa decimos Ruabico. Entonces cuando hay bautizo hay que consultar, cuando nace niño hay que consultar, esperan un mes y enseguida se hace *Gonatushi* ["bautizo"] para purificar la sangre de toda las personas. hay alguno palos que tienen sangre, todos tienen sangre alguna madera no tienen sangre roja, pero si tiene sangre blanca, agüita amarilla, cuando se está haciendo *gonatushi* el niño se está bautizando toda la naturaleza, por eso el bautizo de nosotros duraba antiguamente nueve día.

Ruabico no está muerto, si no hubiera Ruabico no hay sangre entonces es el dueño de la sangre, siempre está. Antiguamente se desarrollaba una niña, un muchacho le guardaban su flujo arrinconado, en siete días se recogía toda la sangre y se lleva a una cueva, hoy en día casi no lo hacemos, cuando vino hermanito menor dijo que hacer eso era malo. Las personas que conocemos el significado conocemos la práctica y el cumplimiento".⁸

Dentro del pensamiento Wiwa existen cuatro Ruabico hijos de la Madre, que funcionan como estructura de organización social y como representación y autoidentificación tradicional.

Esta descendencia pertenece al Tuke⁹ de los wiwa. En la actualidad los Sauna y Conchacala son considerados como Kogui, pero sus raíces las tienen entre los wiwa. Esto es debido a que las uniones entre parejas kogui y wiwa, permiten mezclar sus costumbres y cosmovisiones. Siendo los wiwa los "más afectados" ya que muchos de ellos han asumido las costumbres kogui, y esto es en parte porque perdieron muchas de sus costumbres al estar expuestos a los contactos con los colonos y capuchinos, de manera más directa y permanente que los otros pueblos indígenas de la Sierra.

Según Ramón, está, Ruabico mayor, Ruabico menor, Ruabico tercero y el último que es el Gil, pero investigando su historia y las leyes de antigua, dice que los Gil fueron primero que los Sauna.



8 La voz de Ramón Gil, que aparece escrita en este texto, corresponde a entrevistas que fueron realizadas entre febrero y septiembre de 2004. en Gotshezhi, La Peña, Bonda y Santa Marta.

9 El tuke y dake, componen el sistema de parentesco ambilineal de los indígenas de la Sierra, esto le permite una organización estructural basada en un sinnúmero de linajes. para mayor información ver el libro los Kogui de Gerardo Reichel Dolmatoff 1985.

R, G. “Ruabicu se consulta, el que se comunica o el que consulta con Ruabico conoce gonatuzhi, para conocer esto tiene que ser un *mamo* viejito. Para nosotros la sangre es muy importante, Ruabicu es el dueño de la sangre”.



Ramón Gil, foto Japv, de 2004.

Ramón Gil, nació el 18 de noviembre de 1938 en Avingúe, Cesar, en un lugar llamado Monte Rubio, de ahí partió hacia Rongois. Para esa época, la región estaba colonizada por ganaderos y cafeteros que llegaron a finales del siglo XIX como política del Estado para impulsar el modernismo en el país y la Sierra. Los campesinos explayaron sus conocimientos de la agricultura a fin de tener una forma de vida doméstica-campesina que permitiría una estabilidad económica, social y emocional. Estos colonos fueron portadores de pautas culturales como: una profunda valorización de la propiedad de la tierra, organizaciones domésticas de la producción, alta cohesión familiar, producción de excedentes, vinculación al mercado, una mentalidad de progreso y prácticas religiosas católicas (Corpes C.A 1992:149). Sin embargo, sus prácticas de relación con el entorno desencadenaron impactos ambientales, pues son el resultado de la forma desventajosa como los colonos se articularon con el mercado capitalista, a través de la

venta de los productos agropecuarios del territorio indígena. “[...] La colonización no solo habría expandido la economía nacional a la región estableciendo un vínculo entre zonas rural y urbano, sino también habría abierto el camino para el arribo de trabajadores asalariados en lugar de mano de obra “servilizada” de los indígenas [...]” (Coronel, 2000:94).

En esta misma época (finales de los cuarenta) la región del Duklindúe, a la cual llegaría Ramón a finales de 1980, estaba siendo explotada por la American Coffe¹⁰, instalando sus cultivos de café en las zonas de los ríos Toribio, Córdoba, Manzanares y Gaira.

R, G. “Cuando eso [finales de 1940] mi papa trabajaba en Avingúe y tenía dos fincas paneleras y de café, mi papá trabajaba y traía iguana, yo comía bastante carne. Un día tuvieron problemas mi papá y mi mamá, se dejaron y mi mamá se fue donde la mamá, pa´ donde la abuela mía”.

Las fincas que trabajaba el papá de Ramón fueron producto de los distintos procesos de colonización que introdujeron la caña de azúcar a mediados del siglo XVIII y el café en la segunda mitad del siglo XIX. Como consecuencia de estos cultivos, los indígenas empiezan a producir la panela y el ron (Molano, 1990), que con el paso del tiempo traería cambios económicos que estimularían la colonización a la cual algunos indígenas se articularían en una dinámica económica apoyada en el producto, creando un escenario que favorecería el mestizaje. El cultivo de ciertos productos agrícolas estaba en mayor parte en las manos de los colonos. El auge del comercio de productos agrícolas, como también la explotación de madera y la ganadería, redujeron notablemente el territorio indígena, y como consecuencia de la implantación de la tecnología, del sistema económico, del endeude y el ideal de progreso que los colonos tenían, se crea la noción de pobreza en los indígenas, quienes fueron reclutados para trabajar en fincas de campesinos-colonos, quedando vinculados al trabajo mediante el endeude y el suministro de Chirrinchi.

10 Empresa productora de café creada por el Norteamericano William Flay.



R, G. “De ahí [avingue], mi mamá con mi abuela se fueron para el Río Varsino en el Cesar, por el lado de la Junta, donde vivía un tío, se llamaba Andrés Mojica, empezamos a pasar hambre, éramos diez bocas, de ahí mi mamá iba a trabajar temprano para ganarse la comida, se iba sin desayuno y venía a las doce, a la una muerta del hambre, dicen que de hambre viene desnutrición, a mi se me puso el cabello mono, todo mono”.

La familia de Ramón después de pasar tiempos difíciles partió en búsqueda de mejores condiciones y tierras donde la madre pudiera trabajar.

R, G. “De ahí fuimos a la cuenca Sinka [Guajira], Ruamayiwua. Empezamos a recoger cáscara de café, después café, ya de ahí fuimos para el Cerro, un sitio que se llama Yiwarrua, ya tenía siete años, boté diente y empecé a coger cafecito, cogía dos lata, tres lata por eso me daban comida, allá duramos doce años”.

Para esta época (1945) en que Ramón muda sus dientes, las actividades agrícolas se verían afectadas por la depresión económica mundial generada por la posguerra. El cultivo del café y la caña no eran rentables, los campesinos y terratenientes buscaron formas alternativas de amortiguar la crisis y se vieron abocados a practicar la ganadería extensiva como alternativa económica, así vamos viendo que factores externos a la región han condicionado los procesos internos. Después de esta depresión el proselitismo religioso, aprovechó la época de crisis para adoctrinar y reclutar niños indígenas en los internados de la misión capuchina que hizo presencia en el territorio wiwa desde inicios del siglo XX.

R, G. “Por allá cuando eso parece que no había consejo para los niños, de ahí me vino una idea que era darle consejo a todo el mundo, porque se emborrachaban los muchachos y los mayores. Yo pensaba no tomar, mejor darle consejo a los mayores, a los jóvenes, tomar es malo, es mejor tener su animalito, su parcela, su cultivo. Pensaba que iba aprender hablar algo, hablar español, cuando eso yo no sabía ni sí, ni no, no sabía ni bueno, nada, no conocía vestido de *santalos*, cuando veía con pantalón de ustedes pensaba... quizá es el diablo porque tenía un gorro negro, el diablo de nosotros le llamamos Ekunushi... y... me asustaba, me escondía, cuando yo era pequeño y venían civiles

me escondía, corría para el monte, como estaba cerca orfanato. La abuela mía y la mamá mía los habían visto a los del orfanato recogiendo niños, eso me quedó, yo tenía ocho años todavía le tenía miedo a la gente cuando los veía con ese pantalón, con esa camisa.

Entonces, no sabía hablar pero la idea me venía, que yo iba aprender como sea, yo iba aprender y dar consejo a todo el mundo yo decía que tenía que conocer la cultura completa, ni mi papá me hablaba, ni mi mamá me hablaba, a un pobre nadie le hablaba, pero me vino la idea que yo iba a conocer a nivel internacional y al cielo también... e... pensaba también que iba a aprender mucho de la cultura propia, yo iba a recuperar la cultura, la sabiduría, la inteligencia, conocimiento tanto espiritual, tanto material, tanto corporal, tanto terrenal, imagínate cómo me vino esta idea, hoy en día me quedo pensando como me vino esa idea. Yo quería ser autoridad, me vino esa idea cuando tenía ocho años, nueve años”

Según el discurso de Ramón Gil, para él y muchos indígenas el diablo en ese entonces eran los capuchinos y el infierno el orfanato. La manera de huir de los internados de los misioneros fue adentrarse en el monte, pero éste estaba en manos de colonos.

[...] La presencia de las misiones católicas en la Sierrita y el posterior nombramiento de los inspectores de policía trajo como consecuencia la pérdida de importancia de las autoridades tradicionales y la rápida adopción por parte de muchos asentamientos y regiones *wiwa* de estas instituciones del hermanito menor [...] (Barragán, 1997:112).

La colonización y el comercio y las múltiples intervenciones externas en la región crearon un sentido de vacío, no sólo en la región sino en los indígenas que estaban sufriendo cambios acelerados por la introducción de una economía capitalista. Los indígenas sintieron este vacío por las discontinuidades de sus tradiciones y por la interrupción de la transmisión oral de sus conocimientos. Tradición que sólo continuó en los pueblos más recónditos y aislados de los impactos colonizadores. Ramón quería y veía en su tradición una forma de encontrarle sentido a su entorno y a lo que sucedía en ese momento. Sentido que se trastocó por la presencia de los campesinos, del



Estado, las políticas agrarias y las guerras, entre otras, “[...] junto a la violenta pérdida del poder de las autoridades tradicionales, surge un factor importantísimo para los *Wiwa* y es el consumo desmedido de bebidas alcohólicas para todos los sectores de la población [...]” (Barragán, 1997:112).

R, G. “En Cherrúa, me estaba criando mi padastro que se llamó Alejandrino Malo, hombre trabajador, tenía como doscientas hectáreas de café, pero tomaba mucho bajaba a Atanque y duraba como una semana tomando, gastando la plata del café, la gente subía mucho a coger cosecha”.

Para 1957 Ramón tenía 19 años, a inicios de esa década en la vertiente norte de la Sierra, personajes políticos como: Virgilio Barco (en Don Diego), Emilio Urrea ex-alcalde de Bogotá, Rojas Pinilla (en Jerez y Camarones), los hermanos Laserna y extranjeros como W. Flay y Crofts tuvieron haciendas cafeteras y ganaderas que impulsaron la creación de caminos y pistas para aviones, lo que siguió motivando la colonización y tala de los bosques, donde la madera se exportó a las islas del caribe (Arenas 2004). La región de la cuenca del río Guachaca empezó a ser colonizada por campesinos del interior del país, quienes implementaron la guaquearía y tala de bosques. En 1959 Lleras Camargo mediante la ley 2da, creó áreas de reserva forestal¹¹ con el fin de preservar los recursos ambientales ante el deterioro de las áreas forestales que se estaban presentando en la Sierra. Dichas áreas fueron protegidas a partir de los 500 msnm, lo que provocó que las grandes haciendas de políticos que se encontraban por debajo de los 500 msnm no fueran tocadas por el Estado, sino resguardadas por tal política.

En este nuevo escenario de la Sierra, la Familia de Ramón y él salieron de Cherrúa para dirigirse a:

R, G. “Nenguatka, se llama Mangal, pero propio se llamaba Nenguatka donde había abeja de la tierra. Nos bajamos, ahí compró trapiche mi padastro, empezamos a moler panela. Yo dije caramba yo tengo que aprender, yo tengo que ir a otro planeta,

yo no me muero aquí, pensando eso cuando tenía doce años. Me vine de dieciocho años, no era hombre pero ya era hombrecito, ya trabajaba y ganaba. Después llegó el colegio a Avingúe, el profesor se llamaba Salomón Vega, mi papá me anotó para que estudiara, mi mamá se puso brava, me dijo tu papá no te dio un pollo, no te daba ni un vestido, ahora cuando ya estas hombrecito si te quiere llevar para allá a que lo ayudes; mamá, yo me voy a ir, yo me voy a ir, yo presiento que esto me va a servir, Me fui. Empecé a estudiar, eso fue en el año sesenta. Se acabó colegio, el profesor venía cuatro días al mes y se iba. Conmigo estuvieron quince alumnos y el resto ni siquiera aprendieron a firmar su nombre”

Durante el poco tiempo que duro la escuela, (si se puede llamar así, ya que sólo asistía temporalmente un profesor) ésta pretendía enseñar a leer y escribir a los indígenas para que pudieran participar en la relaciones comerciales de los “nuevos” pobladores de la Sierra (campesinos, colonos, hacendados, entre otros) buscando articularlos a una economía local y nacional mediante los productos agrícolas. Las escuelas fueron impulsadas por los gobiernos departamentales y distritales que buscaban que el indígena, aquel que creían como salvaje e incivilizado, participara en los procesos de desarrollo de la región. Aunque ya lo venían haciendo con su fuerza de trabajo, Y es que en este sentido “[...] históricamente el capital simplemente se ha interesado en utilizar los recursos naturales [...] [plantaciones agrícolas] o también en reclutar fuerza de trabajo indígena [...]” (Bedoya y Martínez, 2000: 135).

La escuela para Ramón no significó articularse a una economía regional o nacional, pero lo poco que aprendió le serviría como herramienta eficaz para la defensa de su pueblo ante el *statalo*. En este caso aprender la escritura y hablar español, le permitiría ayudar a la discusión de problemas comunes del pueblo *wiwa* frente a los *statalos*.

R, G. “A los veintiún años recibí *damburru*¹² y me casé con la mujer, ya iba visitando los *mamos*, ellos decían... hermanito vino aquí al Cerro Gonawindua que es corazón del mundo, hermani-

11 La de la Sierra Nevada es reglamentada por el decreto 111 de 1959, con una extensión de 8.450 Km. cuadrados (Arenas, 2000).

12 Poporo.



to menor dice la Sierra Nevada de Santa Marta. Los sabios decían: cuando empezamos a tocar la Sierra Gonawindua se enfermaría a nivel internacional y nacional, eso tiene mucho valor. Después me dice mi papá que la abuela de nosotros dijo: cuando Kankuamo reclame su tierra hay que ir para Duklindúe. Mutanzhi, (Ciudad Perdida). Mi papá me decía eso, pero no le paraba bola, un joven no paraba bola. El decía que, cuando reclame su tierra los Kankuamo hay que irse, porque el cerro que se llama Ayukunarua donde hay una laguna es de ellos, de Curiwa para allá si son de los wiwa”.

Un año más tarde de la entrega del damburru a Ramón (1960). El ferrocarril del Magdalena traería más gente hacia la Sierra. En ese mismo año, el capital extranjero con Emilio Clauss, intenta montar una industria ficuera en la región del río Jerez, industria que quebró ya que la fibra de maguey fue sustituida por fibra sintética para la elaboración de sacos. Sin embargo, la Sierra continuó siendo atractiva para vivir y para su explotación agrícola. En esta década 1960 Lleras Camargo en su administración (1962) mediante el Incora inicia su intervención con la legalización de la tenencia de la tierra a los grandes hacendados, decretando así los “baldíos” que eran susceptibles de ser apropiados por las nuevas personas que llagarían a la Sierra. Dos años más tarde por medio de resolución 191 se delimita el Parque Natural Sierra Nevada y la administración de Lleras Camargo crea el Inderena (Arenas, 2004; Molano, 1998; Uribe, 1997; MMA, 1997). A pesar de esto, en la primera mitad de la década de 1960 siguieron llegando personas que abonarían el terreno para una de las más grandes economías de la región y de Colombia, la marihuana.

Ramón en estos tiempos, ya hombre de familia y con la visión más clara, sobre la situación de desinterés que vivieron algunos wiwa por su historia, opta por relacionarse con *mamos* que le enseñen el conocimiento ancestral. El sabía muy bien lo que quería ser, un líder, para eso no bastaba ser descendiente de Ruabico ni mucho menos hijo de toda una dinastía de *mamos*, también debía aprender los códigos de los antiguos, la ley de Sé y todas esas costumbres que algunos habían olvidado, por las nuevas dinámicas culturales introducidas por la colonización.

R, G. “Los sabios me decían, nosotros antes de la luz, antes del sol, antes de la tierra, antes del aire no sabíamos de tierra, éramos espiritual, mentalmente dormíamos, caminábamos, comíamos, cuando eso no había órgano, no había masculino ni femenino, por eso los sabios también me decían: hay algunos planetas que no tienen órgano, me decían eso, cuando uno es joven duda un poco, todos los sabios empezaron a decirme que si hay otro planeta, cuando eso no había tierra, nosotros le decimos Kukshina ustedes dicen Dios, Sé Kukshina, hablábamos de Serankua, Sukukui eso es después, cuando estuvo Sé no había órgano, no había tierra ni la laguna nada ni aire. Pero entonces Sé, miro vio que tenía que haber material porque sin materia... no era bueno, entonces Sé, mandó a Serankua para hacer la tierra, empezó hacer la tierra, partió dos hilos y los cruzó, cuatro puntos cardinales, allí están Zhuakala, Shendukua, aquí está templo de tierra, hay cuatro personas espiritual que sostienen la tierra. Entonces decían los sabios Serankua hizo la tierra, cruzo los hilos los alzo y de este lado arriba es Gonawindua cuando lo bajó son internacional¹³.”

Cuando eso no se oía ninguna clase de violencia, no se oía nada, amanecíamos hablando, decían: alguno de nosotros tiene que salir para que el hermanito menor nos enseñe a nosotros. No sabemos decir ni si, ni no, es difícil enseñar y a mi me gustaba, pero cuando eso nada más aprendí en la escuela mama, mimo, mimi”.

Ser líder y enseñar la historia propia implica conocer primero las autoridades ancestrales, para los indígenas de la Sierra, la autoridad esta en Sé, es donde esta la Ley de origen, es Sé quien materializa el mundo y crea los primeros padres espirituales.¹⁴ La autoridad en lo material, es Serankua¹⁵, quien fue encomendado por los pa-

13 Se refiere a lo que está por fuera de la Sierra y del otro lado del mar.

14 “Ellos Kaku Sé, Zaku Sé, Ade sé, Jawa sé, Jate Sé crearon todo en espíritu” (declaración conjunta de la cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional. En: Revista Jangwa Pana N° 1, p. 37).

15 Serankua es el principal organizador, es el principio de la autoridad, es quien dejó asignada las funciones a cada ser de la naturaleza, dándole las normas y principios rectores de la armonía y convivencia, pero todavía lo masculino y lo femenino, la fertilidad no había prosperado en el mundo material,

dres espirituales para organizar el mundo material, pero el mundo necesitaba la fertilidad y para ello aparece Seynikan. Para los indígenas y Ramón el reconocerse y tener claro su cosmogonía se ha vuelto en nuestros días una relación de poder, prestigio y respeto, ya que son personas capaces de guiar su pueblo, no obstante nada de esto se lograría si no se pone en práctica lo aprendido.

Ramón para ese entonces y como dice para referirse a la madurez:

R, G. “Ya era hombre, me casé con la mujer ya iba teniendo un segundo hijo Ramoncito. La mayorcita era hembra. Fui visitando los grandes sabios me decían las mismas cosas yo preguntaba y me decían el fin del mundo se acerca, yo les decía si está acercándose el fin del mundo, yo quiero saber de pronto me sirve, aprendí un poco. Me dejé con la mujer, les dejé ovejita, mis pollos, les deje todo a mis hijos, cuando era pequeño mi mamá me decía: tu papá no te dejó ni una polla para huevito ni un pedazo de terreno, yo les dejé para que tuvieran. Después me case con María e iba a tener una pelaita, tuve problemas con mi suegra porque no le gustaba yerno wiwa, decía que no era trabajador que wiwa es flojo, entonces me fui”

La década de 1960 para Ramón fue la época donde recibió el poporo adquiriendo el derecho a tener su mujer, con su primera mujer llamada Joaquina tuvo dos hij@s Isabelita Gil y Ramoncito Gil, su separación se debió a la falta de comprensión con el suegro, **R, G.** *como yo andaba mucho con los Mamo... nos dejamos, andaba con Jacinto Burrúa, Mamo Vangelio Sauna.* Su segunda mujer fue María Mojica con ella tuvo a David Gil Mojica, Ana Gil Mojica, Ramonita Gil Mojica, Rosita Gil Mojica, Margarita Gil Mojica, Emilio Gil Mojica, Saúl Gil Mojica y Juan Ramón Gil Mojica. Cuando Ramón viajó a Bogotá a recibir el certificado de Cabildo, la mujer **R, G.** *se me va con otro yo la conocí en el Cesar el papá se llama Lorenzo Mojica, la mamá Catalina Alberto, pa' que buena mujer me la quitaron, me fui.* Después conoció en San Francis-

entonces aparece Seynekan, después de mucho buscar Serankwa la fertilidad la encuentra en Seynekan, la mujer, la tierra fértil y es ahí cuando Serankwa puede conformar a los padres espirituales de todo y cada una de las cosas que existe “(CTC. 2001: 38) (ver anexo).

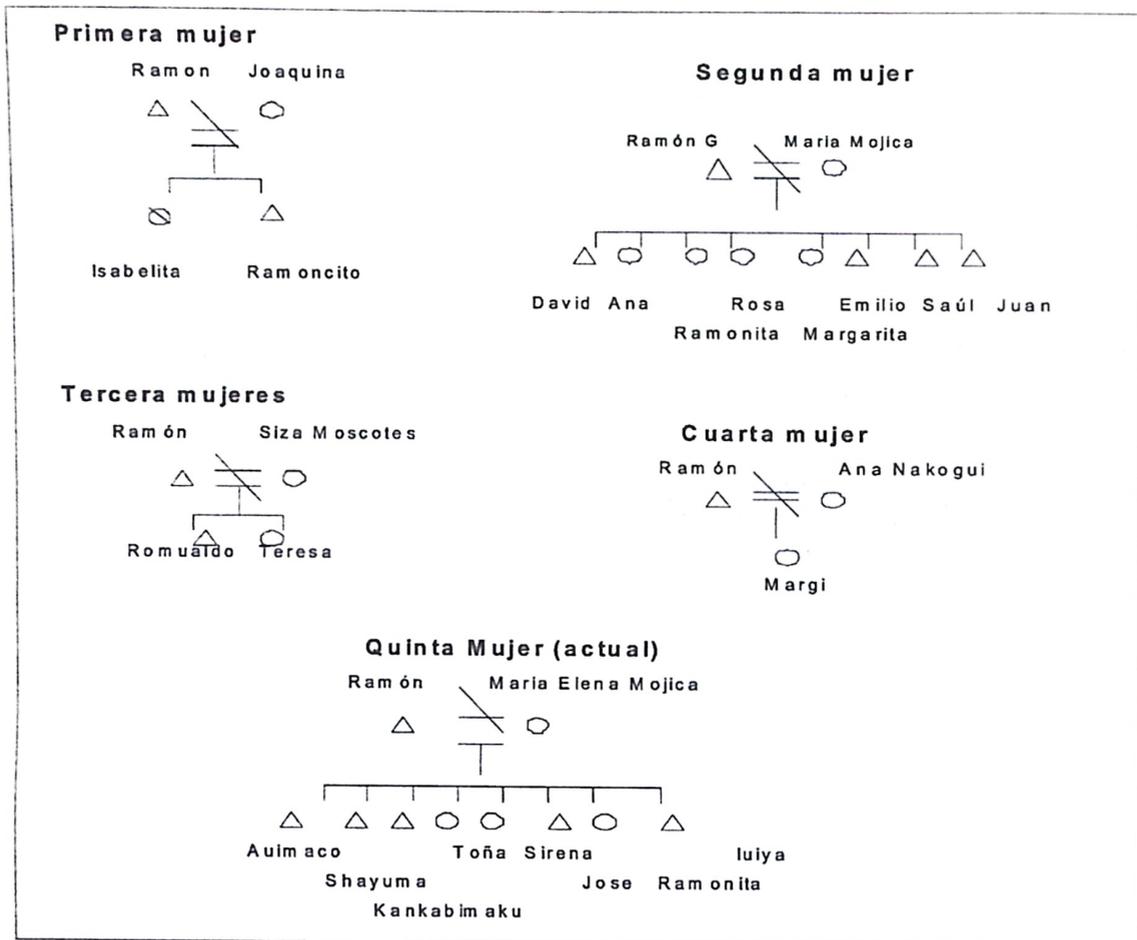
co a Siza Moscote, los hijos de esa unión fueron Romualdo Gil Moscote y Teresa Gil Moscote... **R, G.** *y otro ¿será mío?, ¿será de otro?... bueno, me bajé me casé con Anita promotora de Mamarongo Magdalena, Anita Nakogui Gil y cuando fui a Roma duré casi un mes y ya tenía otro muchacho, un sobrino mio Santiago; bueno, le entregué poporo y lo dejé.* Con Anita Nakogui, Ramón tuvo una hija llamada Margi Gil Nakogui... **R, G.** *los dejé tranquilo, y con la que tengo ahora, tengo Auimaco Gil Dingula, segundo Shayuma Gil Dingula, Kankabimaco Gil Dingula, e... Toña Gil Dingula, e... Sirena Gil Dingula, e... José Domingo Gil Dingula, Ramonita Gil Dingula, y luiya Gil Dingula.* La mujer que tiene actualmente se llama María Elena Mojica Dingula, su último hijo nació antes de mitad del año 2004.

Las mujeres de Ramón han sido mestizas (Kogui y Wiwa) pero por el sistema de mitades de su parentesco, las hace pertenecer a uno de las dos mitades, en este caso la mujer sigue el de la madre. Ejemplo si una pareja conformada por un hombre wiwa y una mujer kogui, los hijos que nazcan de esa unión serán wiwa y las hijas serán kogui y si en la pareja, la mujer es wiwa y el hombre kogui, las hijas serán wiwa y los hijos serán kogui.

Para 1964 se le apareció en sueños una mujer vieja y extraña, que después reconoció como su bisabuela, ella le decía que debía irse para Duklindúe, Donoma y Yiraka porque esos sitios pertenecen a los wiwa. Para ese entonces Ramón no sabía donde quedaba el Duklindúe, mientras tanto la colonización seguía aumentando en toda la Sierra. Para la segunda mitad de la década de 1960 en la región de Avingúe Ramón fue nombrado comisario. Las caminatas por distintos poblados y las charlas con *mamos*, quienes les transmitieron y enseñaron sus conocimientos, ahora debían ser demostradas por Ramón al poner en práctica lo aprendido en su nuevo oficio.

R, G. “Allá [Cesar] empecé a trabajar de comisario había hombres que eran borrachines, les llamaba la atención y sacaban machetilla, trabajé cuatro años en Cesar, ahí metía a la cárcel, el que se ponía más bravo lo metía a la cárcel dos días, le daba consejos y me fui ganado el respeto, los *mamos*





Representación Grafica de la parentela de Ramón. (Mujeres e hijos).

mayores decían ¿donde él aprendió? nosotros no lo vimos guardado en las cuevas sin salir, sin no comer nada”

Si bien Ramón Gil no tuvo una enseñanza formal como *mamo*, su autoridad fue reconocida por el conocimiento ancestral que adquirió de los grandes *mamos* entre los cuales estaban los respetados y admirados *mamos* Jacinto Alberto Burrúa y Nelio Barro.

Jacinto Alberto Burrúa un wiwa que heredó de los abuelos de Ramón, el fue el que le pasó el conocimiento a Ramón. Ese conocimiento se lo tenía que entregar a alguien del mismo linaje, Ramón aprendió más arriba de Ranchería por Aguamala, siete meses duró con él mamo Burrúa, él le puso penitencia y cumplió. Muchos *mamos* kogui aprendieron de los wiwa, de Nelio Barro y Jacinto Alberto Burrúa. Le decían Burrúa porque viví en un filo

que se llamaba Burrúa. Jacinto decía que tenía la herencia de los familiares de Ramón, y se iba a morir y necesitaba que aprendiera un Gil y le entregó el conocimiento a Ramón, para morir con la conciencia tranquila, el estaba pendiente que viniera algún Barro, algún Gil y llego mi papa” (David Gil, Santa Marta, diciembre de 2004).

Ya en 1969 la carretera Troncal del Caribe, que el Estado estaba construyendo, se abre hasta Buritaca. La apertura de la carretera fue en parte inducida por los políticos y traficantes de marihuana locales y nacionales que tenían sus grandes haciendas en la región, la carretera trajo como consecuencia la consolidación de algunos caseríos que con el tiempo se convirtieron en poblados que funcionaron como focos de concentración de colonos que remontaron la Sierra, (Guachaca, Buritaca, etc.)



(Arenas, 2004; Molano, 1990). En 1972 se completa la construcción de la carretera y se une con la parte que venía de Riohacha, su apertura trajo más gente e hizo que se valorizaran las tierras y se intensificara la explotación de madera en los territorios indígenas. En este mismo año (1972) la hacienda de Rojas Pinilla fue vendida.

El panorama de la Sierra comienza a tornarse turbio, sería el inicio de la época del cultivo de la marihuana, lo que conllevó a una mayor invasión de los territorios indígenas, cometiendo abusos contra las poblaciones indígena que habitan las áreas idóneas para el cultivo de la planta. En esta misma fecha se descubre Ciudad Perdida y “[...] se inauguró una época de difusión y posicionamiento de los pueblos indígenas de la SNSM como “tradicionales” y portadores de un conocimiento ecológico expresado en la ingeniería aplicada a la construcción de las terrazas de cultivo de Ciudad Perdida [...]” (Ulloa, 2004: 184). Un año más tarde (1973) los wíntukwa llegan a la cara norte de la Sierra (río cañas, don Diego y Palomino) por solicitud de los Kogui para hacer contraposición y freno a la colonización que amenazaba llegar hasta los pueblos más remotos en la montaña. El gobierno por su lado trataba de controlar tanto la “marimba” como la colonización mediante la creación de un parque natural que protegiera y conservara los recursos ambientales, para eso se creó en 1974 el Parque Natural Sierra Nevada de Santa Marta. En este mismo año el esfuerzo y la lucha de los wíntukwa para el reconocimiento y protección de sus territorios se logra, el Estado reconoce la reserva especial wíntukwa. Mientras tanto el cultivo de la marimba seguía en auge, los campesinos dejaron sus cultivos de pan coger y se dedicaron a la siembra de la marihuana. Para ellos les resultó más rentable este cultivo que articuló las islas del Caribe, los Estados Unidos y a la Sierra en un comercio “ilícito” y rentable donde muchos se la “jugaron” al Estado con lo ilegal, para sobrevivir. Las circunstancias provocadas por la “marimba” promovieron que la región del Buritaca y Guachaca fuera peleada por la estratégica ubicación frente al mar y la carretera, las cuales eran las principales vías para sacar la marihuana así como por la cuenca de ambos ríos; bajo esta situación “[...] la desbandada de empre-

sarios ilegales creó un vacío en el Guachaca aprovechado por algunos indígenas Kogui y Arzarios provenientes de Avingúe para ocupar estas tierras limítrofes con el resguardo [...]” (Uribe, 1997:41) y es que en esta región lo que ha estado en juego entre un lado y otro es la necesidad que tiene los indígenas para poder expandir sus sistema productivo en áreas de tierras no intervenidas.

Los “marimberos” acarrearon un desastre ecológico y atropellaron con la fuerza de las armas la vida de los indígenas, en 1975 mataron 25 indígenas wiwa en el poblado de Marokaso y Sabanas de Joaquina, esto fue debido a que los indígenas no cedieron sus terrenos para el cultivo de la marihuana. Con esta experiencia algunos indígenas de la Sierra se articulan al cultivo de marihuana, siendo utilizados para cuidar los cultivos, para arrear mulas, entre otras cosas más, por estos trabajos se les retribuía algo de dinero, que les costo la descomposición social. (Molano, 1990; Uribe, 1997) Los “marimberos” provocaron alteraciones y desequilibrios en las condiciones sociocultural y ecológicas de los indígenas en sus territorios.

En este mismo tiempo, el Estado interesado en Ciudad Perdida, patrocina la presencia del ICANH para que sus estudiosos vayan a “rescatar” y estudiar la nueva ciudad que se mostraba a los ojos del mundo. El Estado y los gobernantes locales de turno veían una maravillosa manera de aumentar el turismo y trataban de mostrar a Colombia como los países con grandes civilizaciones prehispanicas, es el caso de los mayas, incas y aztecas.

R, G “Yo seguí aprendiendo con mi papá historias Kalashe, historias de Kashirukua, historias de Nuatnase, historias de Songlas, historias de Matuna, historias de Serankua. También con Mamo Jacinto Burrúa, él me enseñó mucho, un wiwa que sabía mucho. Donde estaba ya no me querían, entonces en el año 1977 me vine del Cesar hacia la Guajira, llegué a San Francisco, cuando llegue a San Francisco estaban peleando una tierra que se llamaba Estamake Luaka, era de *mamo* Bernardo, se la habían quitado, tenía su documento, su escritura, pero se la había quitado un Guajiro de Riohacha, yo fui a Riohacha y hablé de lo que pasaba, de ahí me vino problema con un grupo del Pueblo de San Antonio, me iban a matar. Un tal Riqui Ledeti



les lavó el cerebro a los grupos, cuando eso yo era Cabildo y después me nombraron Inspector de policía, creo que en el ochenta”.

Cuando Ramón entró a La Guajira, buscando nuevas condiciones de vida se encontró y enfrentó con los “marimberos” en defensa de los indígenas. Los “marimberos” ocuparon los territorios indígenas con intimidaciones. En la fecha que Ramón salió del Cesar (1977) el gobierno de López, redefine nuevamente los límites del Parque SNSM, para proteger Ciudad Perdida y tratar de detener la colonización mediante la política de conservación, ya que paradójicamente los campesinos impulsados por el capitalismo y la explotación de la tierra estaban rápidamente acabando con las reservas forestales, que servirían de fuente de agua, oxígeno y alimento a la región a Colombia y al mundo.

Con los conflictos que se presentaban entre los indígenas y “marimberos” los gobiernos distritales optaron por la figura del Inspector de policía¹⁶ en los territorios indígenas, esto trajo como consecuencia la pérdida de la autoridad de los *mamos* y el desequilibrio social en las tradiciones indígenas. Por tanto Ramón fue nombrado Inspector de policía en San Antonio, años atrás, si recordamos, había aprendido a escribir unas cuantas palabras y a firmar su nombre. La alcaldía necesitaba un indígena que supiera firmar y que tuviera autoridad entre la comunidad, Ramón se había ganado la autoridad era comisario y tenía una posición de respeto que se la daba su profunda valoración de su cultura y el interés de ayuda por su gente.

Nombrado Inspector de policía, Ramón Gil sacó gran parte de los “marimberos” que se encontraban en los territorios Kogui.



Mapa. Recorrido de Ramón Gil cuando sale del Cesar para llegar al Duklindúe.
Fuente Pro-Sierra. Mapa Leyenda. Modificado en marzo de 2005 por Jorge Peñaranda V.

16 La mayoría de los inspectores de policía en territorio indígenas fueron ellos mismos, esto fue una estrategia de las adminis-

R, G. “Me nombraron Inspector de policía allá arriba en San Antonio, despuecito me ponen problema porque yo decía no vendan ganado a Santa Marta o a Riohacha mal vendido. Al tipo analfabeto, Ledeti, no le caía bien e intentó sacarme; más tarde pagaron para que me pusieron orden de captura; me llevaron al juez y me dice, ¿tu eres Ramón Gil? yo soy, ¿tu mataste a *mamo* Ceballos Coronados a garrote y lo quemaste?, yo no sé nada de eso, ¿tu viniste matando doce hombres desde el Cesar? Yo no sé nada, después le digo, señor juez usted me estaba hablando en serio o me está hablando de juguete, el hombre que no debe no teme a la ley le dije: por qué no me muestra la denuncia, la saca y decía Ramón Gil Barros mató a doce hombres en Atánquez, y mató *mamo* Ceballos Coronados a garrote y lo quemó en San Antonio, yo decía señor juez ahora usted cómo me va creer usted, solo aquí subamos mañana a donde esta enterrado ¿cuantas horas echamos caminando? de Mingueo ocho horas, de San Antonio ocho horas donde está enterrado; no, no, no, muy lejos, yo no voy a subir pero señor juez tiene que subir, cómo me va a comprobar aquí solo ¿quién tienes de testigo? no, no, ¿acaso yo soy asesino? no, no, no ¿pero quien estaba por hay cuando enterraron el mama?, le dije don Mojica, al fin lo llamé, cuando eso ya estaba suspendido en la alcaldía. El juez llamó a don Mojica, y el dijo *mamo* Ceballos se murió de noventa y pico de años, enfermo de tuberculosis y de la piel, se enfermó mucho y se fueron para Sancora, allá está enterrado en Sancora”.

Los problemas por expulsar a “marimberos” y negociantes que se aprovechaban de los indígenas, le trajo consecuencias como la anterior a Ramón Gil. En esos tiempos de conflicto que vivió Ramón (1970-80), la multinacional Morrison encargada del Cerrejón compraba madera a los campesinos y colonos de la Sierra, lo que conllevó a la creación de aserríos en los territorios indígenas, en particular en los de los kanquamos y wiwas quienes vieron cómo su territorio fue invadido y destruido. Con su tierra acabada y la gente remontada en poblados más altos, algunos wiwas optaron por el mes-

traciones regionales y locales para tratar de controlar la crisis violenta generada por la marihuana, veían en los indígenas las personas que podían estar permanentemente vigilando algunos sectores de la Sierra, donde por lo general existía algún tipo de conflicto vinculado co la marimba.

tizaje o por replegarse en los territorios wintukwa y kogui. Paralelo a este hecho, se declaró a la SNSM (1979) por parte de los organismos internacionales como Reserva de la Biosfera. Lo cual crearía un nuevo escenario de interés e inversión en la Sierra y por ende en los territorios indígenas.

En todos estos procesos de cambios, las luchas que dieron los indígenas frente al Estado hacen que cambie la concepción y la política que el Estado tenía sobre los indígenas, en 1980 “ya no tenía la misma visión asimilacionista” y empieza a diseñar nuevas políticas frente a los pueblos indígenas, ahora trataba de mantenerlos en sus comunidades para desarrollar estrategias que los puedan integrar plenamente a la ciudad o a una economía global sólida. En esta década se crea el resguardo kogui-wiwa-wintukwa, y se desarrollan programas de preservación y conservación de las cuencas de Guachaca y Buritaca, bajo un programa de educación que consistió en “capacitar” indígenas y campesinos para que vivieran en la Sierra sin lesionarla, estos “talleres” fueron promovidos por Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), Organización Gonawindua Tairona (OGT), Instituto Nacional de los Recursos Renovables (Inderena), Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y Asuntos Indígenas.

R, G. “Después la inspección de San Antonio la acabamos porque eso había hecho daño ¿Quién puso esa inspección? Cuando empezaron a entrar los guajiros a la Sierra metieron la Inspección. Fuimos¹⁷ a la procuraduría de la Nación la denunciábamos, porque nosotros no la podíamos tener, aclaramos todo lo que había pasado con esa inspección y la eliminamos. Cuando eso me quitaron la mujer, ella se comprometió con otro hombre yo dije bueno las mujeres son libres; teníamos ocho pelaos, teníamos bestia y vaquita, yo vendí una vaca, vendí un caballo y me vine para Santa Marta, pero la mujer no le daba tranquilidad, la dejé, qué iba hacer?”

Cuando me vine de Avingúe, iba a venir derecho a Duklindúe, pero *mamo* me dice que tenía que durar unos años aquí [San Francisco] después me iría, le hice caso, ahí me quedé, cuando fui inspec-

17 En ese viaje a Bogotá lo acompañó la directora de asuntos Indígenas de Santa Marta. Amparo Jiménez.



tor me metí en problemas por la marihuana, me querían matar empezaron a vender la coca y también la prohibía: los mafiosos me buscaban, dije: bueno Serankua no estoy haciendo nada malo, quiero hacer la obra buena”.

Pasada la bonanza “marimbera” se inicia la explotación maderera para resarcirse económicamente de la crisis que dejó la “marimba”, y durante seis años del 80-86 se inician las fumigaciones con glifosato, aparecen nuevas enfermedades en los indígenas y colonos, los recién nacidos presentaron mal formaciones, no sólo las personas sufrieron cambios y enfermedades, el suelo que había entrado en un proceso de devastación con la ganadería y la “marimba” también sentiría la esterilidad dejada por el químico.

En los inicios de la primera mitad de la década de 1980 Ramón en consenso con lo *mamos* Kogui es escogido para ser el Cabildo Gobernador y para su posesión y reconocimiento ante el Estado viajó a Bogotá, y empieza una serie de nuevos viajes al exterior de la Sierra, su oficio lo obligaba a relacionarse continuamente con instituciones del Estado y demás.

R, G. “Después fui a Bogotá conseguimos doce millones de pesos y me hicieron firmar y me preguntaron cual era mi organización no la teníamos organizada, internamente sí, el cheque se centralizó en Valledupar porque nosotros no teníamos organización. Dije hay que organizarse, cuando eso ya los Arhuacos tenían la Confederación Indígena Tayrona, fui una vez a Nabusimake fuimos profesores, promotores y nos dijeron: esto va a ser un centro general donde ir los kogui, arsarío, arhauco, kankuamo todo. Entonces estuve pensando en hacer una organización y también pensaba dónde me ubico? si mi abuela dijo, la abuela de mi papá dijo cuando Kankuamo reclamando su tierra deben buscar Mutainzhi, buscar Duklindúe, Donama, ¿como hago? ¿Que hago?, no lo veo, ¿dónde está Donama, Duklindúe? ese cerro solamente le decían cerro de antena y alguien me decía bueno Ciudad Perdida. Para nosotros es Teyuna donde vivía Tayrona; dueño de cuarzo. Una vez me dice Ariel Martínez se va a comprar por cuenca Guachaca dos fincas, tu tienes que entrar cuidar allá y me nombraron guardabosque, de Inspector dure cuatro años me salí.

en el año ochenta y cinco me nombra guardabosque, me ubiqué en Pueblito. Todavía no conocía Guachaca pero yo sí pensaba ¿dónde está Duklindúe? ¿Dónde está Donama?, yo sentado en el Parque Tayrona pueblito, pensando Serankua es muy grande, Serankua me va ayudar Serankua conoce todo, empezamos a trabajar con la finada Amparo. Yo decía wiwa todavía no se ha perdido wiwa tiene su conocimiento, yo soy wiwa, decía si yo fuera cabildo. Empecé a trabajar acá como cabildo y guardabosque, duré diez años de cabildo, después me bajé me nombraron guardabosques eso me ayudó, yo iba donde los *mamo*, los visitaba y hablaba con ellos, me reunía, mandaba a bajar los *mamos* para que dieran su opinión; todos nos reuníamos con *mamo*”.

En 1985 Ramón es nombrado cabildo gobernador y para esa misma fecha aparece el cultivo de la coca, aunque se cree que la coca estaba cultivada desde finales de los años sesenta. En la región de Guachaca y Buritaca existían enfrentamientos entre guerrilleros y cultivadores de “marimba” y coca, lo que marcó una época difícil para buscar y estar en las tierras indígenas, esta situación se sumó a la problemática que vivieron los wiwa al llegar a territorio kogui, donde se presentaron riñas y descontentos entre ambos pueblos, porque los kogui veían como amenaza a los wiwa, debido a que eran considerados poco tradicionales con relación a ellos (los kogui), pensando que los wiwa podían introducirles nuevas prácticas, así como quitarles las mujeres; en el fondo de esta situación lo que se escondía, era la protección de las tierras y poblados. Los wiwa debieron buscar lugares donde los kogui no sintieran que sus tierras estaban en peligro. Esto es lógico porque si se tiene en cuenta la migración de indígenas, la colonización, los “marimberos” y campesinos a territorios y poblados kogui, estos presentaban una sobrepoblación. En este sentido la presencia “masiva” de los wiwa en territorio kogui presentó un riesgo para sus tierras, familias y prácticas culturales, a la vez que promovió procesos de mestizaje¹⁸ entre wiwa y koguis.

18 El mestizaje entre Kogui y Wiwa ha estado marcado por su relaciones culturales más cercanas, que con los otros dos pueblos indígenas de la Sierra (Kankuamo, e Ijka), Ramón comentó muchas veces que el no es “puro” wiwa, ya que en su sangre corre un poco de sangre Kogui, según el linaje por

[...] lo cual influyó notablemente en la no puesta en escena de los Mamas en los últimos tiempos. De otra parte, sus vecinos los Kággaba, ven en los Wiwa mestizos un notable peligro, que trajo una fuerte desunión entre los Mamas Kággaba y los Mamas tradicionales wiwa, a lo cual se aúnan fuertes discusiones de interpretación de la historia común de los dos pueblos [...](Barragán, 1997:112).

Con todas estas tensiones entre wiwas y koguis, Ramón y su familia que para ese entonces, eran más de diez, se van a vivir a Vunkuaguega, en la cuenca del río Don Diego, en una pequeña finca que había sido saneada (Valderrama, 1988), con el tiempo se repetiría el mismo suceso (desplazamiento de un territorio) que se dio con los kogui, esta vez sería con los wintukwa quienes vivían y viven en la zona del río Don Diego.

En la Sierra, para 1985 comienzan actuar instituciones modernas como las Corporaciones Autónomas de la Guajira y el Cesar, la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta (1986), y el CORPES (1987). El gobierno de Virgilio Varco incorporó la Sierra en el PNR (Plan Nacional de Rehabilitación), que masificaría, con el paso del tiempo escuelas indígenas en la Sierra. Estas instituciones intervinieron con planes de desarrollo agrícolas y conservacionistas que tendrían incidencia en los indígenas y en Ramón como cabildo.

Mientras tanto los cultivadores de coca se enfrentaban con la guerrilla por el dominio del Guachaca y Buritaca por su ubicación estratégica con el mar (Molano 1988; Arenas.2004; Uribe 1998).

R, G. “Cuando bajé de Nabusimake, me pega una vaseada; el finado Adalberto me dice, usted siendo Cabildo Gobernador, cómo fue que dijiste que sí, quién va ir allá a Nabusimake gastando su pasaje

mitades que presentan estos pueblos indígenas (Tuke, Dake) su pertenencia a uno o a otro, lo hace pertenecer al linaje del padre si es hombre y de la madre si es mujer, es decir si el padre de Ramón es Wiwa y la madre Kogui, según el linaje por mitad el debe seguir la línea Tuke que corresponde al linaje del padre, por lo tanto es wiwa. Es erróneo decir que existen indígenas Kogui-Wiwa, ya que sus linajes organizados en matrilineales y patrilineales sus hijos deben seguir la línea de la madre o el padre.

y gastando dos mil pesos; qué te pasa? yo le decía, yo estoy estudiando, qué voy hacer, le dije, el dijo: lo que iba a pasar ya pasó; yo pensaba el chico qué esta haciendo? él piensa que nada más es gritar y pelear. Me fui a San Francisco nos reunimos con mama y llevé propuesta; organización tradicional, o la organización primitiva o la organización espiritual ó la organización Gonawindua, los *mamos* escogieron Gonawindua. La Sierra Gonawindua son corazón de todo el mundo universo. Ellos decían todo.

Me bajé, se iba a llamar la Organización Gonawindua Tayrona y pensé quien me iba a recibir porque la finada Amparo con asuntos Indígenas no, no le gustaba; ese día vino Ángel María Torres, le planteé, los *mamos* mayores adivinaron que hay que hacer organizacion, el me ayudó a redactar el documento a máquina y una copia le dimos a la finada Amparo, bueno ella lo leyó y dijo: bueno, hagamos reunión, nos reunimos en Gaira se le avisó a Valledupar, Riohacha, Presidencia, cuando eso vino Patricia Cléves, se reunieron aquí y se aprobó la Organización”.

Con tanto problema, Ramón habló con los *mamo* Don Juan Moscote, Jacinto Salabata, Valencia Salabata, Fiscali Avigui, Francisco Gil, Filiberto Moscote y Ángel María Torres, para crear su propia organización. Los *mamo* aceptaron, y se dedicaron a hacer pagamento por ella. La condición de aval de los *mamo*, legitima la Organización como una estructura supra-local política de representación étnica, en este caso Ramón sería, el primer cabildo gobernador, investido por el poder de los *mamos*, lo cual lo revestiría como un nuevo representante político

La función de la organización, es velar por nuestros intereses, para atender la gente de afuera, hacer proyectos y ayudar a nuestra gente, es donde se recibe y atienden a las instituciones, las decisiones son consultadas con los *mamas*. (Arregoces, C. OGT, febrero de 2004).

Es así como en el año de 1987 se crea la Organización Gonawindua¹⁹ Tairona (OGT) como Institución etnopolítica de los pueblos indígenas Kogui,

19 Según Ramón Gil, Gonawindua significa: Go - significa nacer, Na - venir, Win - mover (niño se mueve en el vientre), Dua - semilla.

Wintukwa y Wiwa, con la función clara de mediar entre los indígenas y las organizaciones externas (el Estado, Ong's, fundaciones, entre otras). La OGT tiene una jurisdicción política desde el río Ranchería en Guajira hasta el río Fundación en Magdalena. Su aparición se da en parte por la insatisfacción que tenían los kogui y wiwa en cuanto a representación política y obtención de recursos por parte del Estado ya que según ellos la Confederación Indígena Tayrona (CIT), no representaba sus intereses sino sólo los de los wintukwa de la vertiente sur occidental de La Sierra.

R, G. “Después que aprobaron la Organización, me invitaron un congreso²⁰ internacional Indígena en Milán, En el año mil novecientos ochenta y siete, íbamos a ir con mama Jacinto pero no fue, entonces fui con Silvia Botero, como decían que era reunión Indígena, me llevé mi damburru con hayo,²¹ cuando llegué a Milán ahí me registraron, me mandaron echar al baño el hayo. Llegamos, había un poco de gente, nos reunimos y empezamos hablar, yo escuchaba, decían genocidio Europeo, yo pensaba esto no es idea de Indígena y no vengo a pelear, yo no vengo a criticar a nadie yo vengo a plantear una cosa. De último me dejan a mi; me dicen bueno hermano mayor de Colombia tenga la palabra, yo dije mucho gusto yo soy Cabildo Gobernador de la Sierra Nevada de Gonawinndua, vengo en representando kogui arsario, arhuaco, yo no vengo a criticar a nadie, más bien vengo porque me mandaron a borrar los resentimiento y llegar a acuerdo, con gobierno internacional para que nos ayudemos, porque hoy día los sabios dicen se acerca el final del mundo, no podemos estar resentidos ni peleao, nos debemos ayudar, ustedes aprende de nosotros y nosotros aprendemos de lo de ustedes, así para que cuando se acaba el mundo o cuando nos muramos vayamos a donde Serankua, limpios, cancelando la deuda, después dije Serankua empezó hacer tierra, Serankua partió cuatro hilos, hizo así, los levantó y Seinikun vino, ya en cuclillas se sentaron concentrados para purificar, empezaron mentalmente. Empecé hablar de la conquista, del que nos dominó y nos trajo la chirrinchera y se nos llevo toda la riqueza, el oro, nos mató mucho. Hablé una hora”.

El viaje a Milán fue una exteriorización de la problemática interna de los indígenas, que significó construir lazos internacionales de cooperación y una incursión de interés extranjeros en la Sierra. Vendrían ONG, fotógrafos y cineastas entre otros, en búsqueda de “guardar” y “conservar” algo de lo que Ramón había hablado en Milán. (Hay que destacar que en la SNSM ha existido inversión extranjera antes de estos procesos, solo que para esta época y bajo circunstancias particulares vinculadas a Ramón se intensificaron.)

La intervención extranjera serviría, en parte, para resarcir aquel pasado “catastrófico” de los indígenas, en la medida que los introducía en una nueva época de relaciones locales - globales, es así como:

[...] Los movimientos indígenas están construyendo alianzas con investigadores, centros académicos, movimientos indígenas internacionales y organizaciones [...], lo cual les permite articular mayores demandas por sus derechos y pensar el derecho nacional. Estas alianzas han ayudado a situar las identidades [...] en contextos nacionales e internacionales [...] (Ulloa, 2001: 305).

Ramón, llevó a Milán su formación entre los *mamos* y sus experiencias de vida, que le valieron para ser admirado. El encuentro en Milán se enfocó en la “naturaleza” y abordó las miradas alternas de aquellas personas donde el capitalismo y el desarrollo²² después de la posguerra, había ocasionado la explotación de su medio²³. El congreso, les permitió a muchos indígenas revestirse de un nuevo discurso, ecologista y conservacionistas para su proclamación como protectores de la naturaleza.

22 “[...] el desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al occidente moderno. La predominancia de este sistema de conocimiento ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales [...]” (Escobar, 1998: 36).

23 Sobre el concepto de desarrollo, varios investigadores proponen que surge la era del Desarrollo después del discurso de posicionamiento del presidente Truman de Estados Unidos en 1949. Entre ellos (Escobar, 1996, 1988; Esteva, 2000; Sachs, 1996.)

20 El congreso se llamó “URIHI los custodios de la tierra”.

21 El hayo, es la hoja de la planta que los *srantalo* llamamos coca.



Para entonces el mundo, los movimientos e instituciones que supuestamente estaban preocupados por la protección del ambiente y las personas que habitaban en zonas impactadas por el desarrollo y el capitalismo, se extendieron por todo el mundo para prestar ayuda y aparecer como instituciones comprometidas con la protección del ambiente. Muchas instituciones y ONG, buscaron la conservación de estos lugares como fuentes de reserva genética para la humanidad y para ser recursos de las urbes, donde los indígenas, en éste proceso, eran la fuerza de trabajo que prometía ser conservadora de los recursos ambientales por su estilo de vida; lo cierto es que:

[...] la diversidad de especies de plantas y árboles, y por su puesto animales, ha implicado que ciertas empresas defiendan la integridad de los territorios indígenas, como única manera de garantizar los recursos a explotar [...] (Bedoya y Martínez, 2000:135).

Con este escenario, los indígenas de la Sierra consintieron algunas ayudas destinadas a sus territorios y la conservación de los mismos, si bien aceptaron ayudas externas, los intereses de las instituciones y ONG, tuvieron que estar sometidos al interés de los indígenas de La Sierra. Por tanto la ayuda que les llegó, les permitió a los indígenas ganar experiencia en las concertaciones de proyectos en su territorio. Las estrategias de concertación, fueron herramientas apoyados en su cosmovisión, para garantizar políticamente su continuidad territorial.

Los planes de “ayuda”, concertados con ellos o no, contribuyeron a generar nuevos actores étnicos, dotados con practicas y discursos que emplearían en su defensa.

R.G. “Cuando me vine de Milán, la mujer que tenía de Mamarango Magdalena estaba con mi sobrino; bueno qué se va hacer, le entregue damburru [poporo] y le dije wiwa tranquilo. Me quedé solo, pero conseguí otra mujer y me quedé con ella. Después me dice Ariel Martínez del Inderena, ven, ya se compró un pedazo de tierra; entonces nos subimos por la cuenca del Guachaca en kalabangaga, yo dije: por aquí era, ya yo sabía quién eran Duklindúe, pero Donama sí no sabía

cuál era; eso lo supe después, que quedaba en Duklindúe, por ahí abajo esta Matuna. Bueno nos fuimos a vivir en la cuenca de Guachaca, después me salí de cabildo y subí a San Francisco, llamé a Juan Moscote que era nieto de *mamo* e hijo de *mamo*, pensé que iba manejar bien la Organización, fui y le entregue el cabildo y me baje.

Después me dicen que esta cuenca donde vivo están cundidas de guerrilla y paraco, y un tipo se ríe y me dice la guerrilla salió, se perdió”.

Había pasado el tiempo, las reuniones en la *unguma*²⁴, el *nuhue*²⁵, los viajes internos en la Sierra y externos, así como su experiencia en la niñez y juventud donde vió cómo su territorio había sido invadido por diferentes actores como los misioneros, colonos, empresarios, políticas de Estado, ONG, antropólogos y distintos grupos armados (“marimberos”, “paracos” y guerrilleros), le permitieron a Ramón desde sus experiencias vividas, obtener elementos que lo constituyeron como un representante político wiwa y kogui, el cual se relacionaría con el *stntalo*, llevando su bagaje interior a la exterioridad en las relaciones con el *stntalo*.

Sin duda alguna, una de las relaciones que más influyeron en Ramón como líder fueron: las reuniones con los *mamo* (las cuales le permitieron formar su discurso tradicional), sus sucesivos viajes a Bogotá cuando era Cabildo y posteriormente Cabildo Gobernador, ya que lo envistió de nuevas relaciones políticas con el Estado que le permitieron entablar redes nacionales que ampliarían los intereses políticos para él y su gente con la cual ganaba más respeto y admiración.

[...] Ramón llegó a tomar mas en serio de lo previsible de su participación en labores de liderazgo, ya no se trataba tan solo de tierras o los proyectos productivos: era menester restaurar la vigencia y la practica de la Ley de Origen [...] con el paso del tiempo [se constituiría] en un adalid de los procesos de fortalecimiento y recuperación cultural, una labor que Colajanni [(director de la Ong. Recerca)] siempre estuvo presto a apoyar, desde afuera [...] (Perafán, 1998:188)

24 Casa ceremonial de los Wiwa.

25 Casa ceremonial de los Kogui, ver foto.



R, G. "Yo he venido explicando desde 1960, lo que me enseñaron los mamos. En los sesenta empezamos a hablar un poquito más, y en el setenta yo empecé a hablar fuertemente a recuperar nuestra cultura y ser autónomos. Porque antiguamente no se utilizaba un hierro, se tumbaba madera con hachita de piedra, no había necesidad de tanta cosa. Nosotros también vamos dañando todas las cosas, desde aquí aprendimos de los hermanitos menores y vamos dañando de pronto nos puede castigar Serankua, bueno ¿qué hacemos? seamos autónomos, estamos hablando mucho, si estamos recuperando nuestra autonomía, ¿cual autonomía uno ve ahí? ¿Los Arhauco? ya se visten con ropa no propia, eso no es autónomo, cuando yo hablé de autonomía hablo de tener lo propio no utilizar rula, ni hacha no utilizar un plato, una olla, todo propio, vamos a tejer propio, hilar lana, tejer sombrerito todo propio, hagamos banca propia, eso si es autónomo, que nosotros mismos sepamos y hagamos justicia así sí, pero cuáles autónomos, siempre me cogían rabia, muchos decían si se muere Ramón estamos bien, si no muere Ramón de pronto nos puede dañar, muchos decían eso. Si Serankua dice Ramón se muere hoy me voy a morir, yo para morir me no tengo miedo, si cumplí bien aquí, yo sé que allá voy a recibir mi premio. No vamos a ser autónomos, sino recuperemos algo".

Ramón plantea como autonomía un proceso que busca que ellos mismos sean los que estructuran y determinan sus reglas en su territorio, y lo pueden hacer mirando las influencias externas en su cultura para marcarle un límite al capitalismo y al desarrollo en los efectos que han tenido en su territorio. Al hablar Ramón y su gente de autonomía, también «[...] plantean su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos dentro de un Estado [...]» (Villoro 1998: 95).

Después de los aspectos vistos, es comprensible que Ramón Gil se desplazara ante las condiciones que vivió y vive el territorio wiwa frente a la colonización, la violencia, el modernismo y el préstamo del territorio kankuamo a los wintukwa y wiwa, como lo ha mencionado Ramón en sus relatos anteriores, lo cual le(s) obligaba a reubicarse en otros lugares, generándose migraciones, que también se asocian a causas asociadas a guerrille-

ros y paramilitares, como vemos y escuchamos a diario por los distintos medios informativos.

El tener que refugiarse se convirtió en una constante por mucho tiempo para los wiwa. El sentido indígena wiwa se ha debatido en la supervivencia de sus prácticas culturales con discursos y representaciones políticas que forman acciones concretas que pueden ser asumidas por un líder para movilizar colectividades, y apropiarse de nuevos espacios mediante las representaciones simbólica tradicional.

Convertido Ramón en un líder, entra en 1987 a la cuenca del río Guachaca (Duklindúe) con su familia y paulatinamente comienzan a originarse poblados formados por las personas que comienzan a llegar, en la medida que las tierras son "saneadas", por procesos cuya consecuencia son de los vínculos y relaciones con instituciones nacionales y extranjeras, incluidas las políticas estatales y las políticas que se trazaron los wiwa en la lucha étnica y territorial.

Los wiwa que llegaron al Duklindúe posterior a Ramón, debieron asumir las condiciones que él impuso primero a su familia y después a las demás personas que hicieron reconocimiento de su autoridad, ¿Por qué lo reconocen como autoridad? Por su trayectoria como Comisario, Inspector, Guardabosques, por relacionarse con el *statalo*, por ser el primero que entra a la cuenca, por su formación en lo tradicional y su conocimiento de éste, por estar en continuas reuniones con *mamos* pensando la cultura en lo espiritual y material, por su viajes (que son reuniones nacionales e internacionales) pero sobre todo por el reconocimiento que los *mamos* le hicieron al escogerlo como Cabildo Gobernador. Estas condiciones lo hacen una autoridad tradicional de representación política interna y externa.

R, G. "Empecé a decirle a la gente aquí no se va a tomar, aquí venimos a dejar las cosas malas, aquí venimos a recuperar nuestra cultura, tanto los mamas me enseñaron ahora yo tengo que enseñar, pensaba en que ampliaran para que viniera mucha gente para que se ubiquen, los que no quieren dejar el ron, la mentira pueden irse. Si no escuchan no



podemos obligar, pero si les digo, estudie, prepárense, analice, investigue uno tiene que estar listo para lo que nos venga, puede venir de Mulkuava... de allá va a venir con su planeta, va a venir con Mojake y va a decir hermano listo, nos fuimos, si le va a decir no, espéranos, voy a recoger mis motetes, no nos lleva. Pero si nos dicen hermano vamos, listo, subámonos con Mojake no vamos, allá no hay enfermedad, allá no hay vejez, allá nunca se pone viejo, mil, dos mil, cuatro mil años y venimos igualitos. Entonces cómo sería; a veces da rabia a veces piensa mal, será que nos vamos o será que no nos quedamos, a veces digo eso, quizás no vamos a ir porque estamos oyendo mucho chisme, mucho cuento, rabia, ron, la gente quiere ser grande, quiere tener mucha plata, que vamos hacer con la plata, tengamos poquito para alimentarnos bien”

Con pautas claras de desvincularse de condiciones que la colonización impuso y de recobrar elementos tradicionales, Ramón introduce a la gente que llega a la cuenca del río Guachaca en los procesos de reivindicación étnica. Como la gente se identifica con su pasado étnico, porque son indígenas y además porque vienen huyendo de condiciones nada gratas y necesitan de tierras donde ubicarse, asumen el proceso de recuperación cultural de los indígenas del Duklindúe. En este sentido para usar palabras de Villoro la identidad del pueblo indígena del Duklindúe trata pues de una “[...] representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros que constituyen un mismo colectivo [...]” (1998:65), para enfrentar los procesos que acarrea la contemporaneidad.

Los escenarios de los wiwas han estado cruzados por distintos factores que los impulsan a desplazarse y buscar tierras para protegerse y tener continuidad como grupo étnico, y poder expresar sus conocimientos para la explotación de recursos que garantice una continuidad de subsistencia. Estas condiciones crean nuevos poblados que encaran nuevas dinámicas de la identidad, ya que se generan de procesos particulares donde la lucha política con el Estado, la incursión de ONG e instituciones de cualquier tipo, contribuyen a su formación en la medida que el indígena reivindica su identidad en procesos de esencializar su condición de indígena. Y es que

[...] Una de la estrategias de sobrevivencia del pueblo Wiwa ha sido justamente lo de permitir la fundación y aparición de nuevas comunidades [...] en esa dirección la estrategia para mantener la unidad étnica ha sido la de permitir la división de las comunidades, tal vez la explicación a esa situación de asentamientos con múltiples poblados que mantiene su unidad como Unidad [...] (Fajardo y Gamboa, 1999: .114).

Cuando los wiwa entraron al Duklindúe encabezados por Ramón Gil, se asentaron en las partes altas de la cuenca del río Guachaca (Kalabangaga), posteriormente crearían los poblados de Wimake y Kemakumake (1991) en la parte media y por último Gotshezhi (1995) en la parte baja, a este lugar llagaron con la convicción de recuperar y fortalecer sus tradiciones así como de preservar los recursos ambientales, condición (ambiental) que también fue dada por el Incora e Inderena al disponer que sólo se utilizara entre el 20 y 30% de las tierras adquiridas mediante la compra de mejoras a los colonos - campesinos, limitando así la autonomía indígena para con sus territorios. Al cumplir la condición ambiental se entra en nuevo contexto de relación con el Estado para la supuesta conservación de los recursos ambientales, buscando no perder derecho sobre estos.

Una vez ubicados los wiwa en el Duklindúe, los procesos de consolidación de los poblados, estuvieron y están vinculados a aspectos simbólicos y políticos en la confluencia de las relaciones locales, nacionales y transnacionales mediados por lo tradicional, que corresponde a procesos de representación etnopolítica. La emergencia de los poblados que se originaron en Duklindúe son expresión de la identidad wiwa, dado que han logrado legitimar sus comunidades como reivindicación de su identidad a través de un proceso etnopolítico de defensa que les garantice una continuidad territorial.

Desde que Ramón entró al Duklindúe hasta el presente año, ha promovido encuentros entre autoridades tradicionales para fortalecer el sentido cultural del pueblo Wiwa, no obstante se ha consolidado como una de las personas más repre-



sentativos de la Sierra Nevada Santa Marta, y ha discurredo los últimos años entre viajes nacionales e internacionales en congresos, seminarios y demás eventos exaltando la condición indígena y de

la Sierra a través de su discurso tradicional y su mensaje de añoro de la construcción de un país basado en el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural.



Dibujo. El poblado de Gotshezhi. Carlos Mojica, Gotshezhi, Febrero de 2004

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Pedro. 2004. "Perspectiva histórica del desarrollo en el Espacio de la Vertiente Norte de la Sierra Nevada de Santa Marta." Sin publicar.
- Barragán, Julio. 1999. De la Nevada viene un barco cargado de... *Revista Aguaita*. Volumen 1:72,77.
- . 1997. "Cambio Cultural en la Sierra Nevada, el caso de un proyecto de capacitación" En: Antonio Colajanni (ed.), *El pueblo de la montaña sagrada, tradición y cambio*, 103-118. Roma: R.C. Ricerca Corporazione, O.G.T. Organización Gonawindua Tayrona, A.I. Comisión de Asuntos Indígenas Santa Marta.
- Bedoya, Eduardo y Martínez, Soledad. 2000. "De la economía política a la ecología política: Balance Global del Eco Marxismo y la Crítica al Desarrollo." En: Viola, Andreu(ed.), *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*, 129-167. Barcelona: Paidós
- Consejo Territorial de Cabildos (CTC). 1999. Declaración Conjunta de las Cuatro Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la Interlocución con el Estado y la Sociedad Nacional. Valledupar: C.T.C.
- Coronel, Valeria. 2000. "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones de proyecto culturista en la Sierra Nevada de Santa Marta". En: Eduardo Restrepo y Maria Victoria Uribe (eds.), *Antropología transeúntes*, 81.114 Bogotá: ICANH.
- Corpes, C.A. 1995: *Mapa cultural del Caribe colombiano*. La diferencia en la diversidad.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del tercer mundo: contrucción y reconstrucción del desarrollo*. Bogota: Norma.

- y Pedrosa, Alvaro, 1996 “Introducción. Modernidad y desarrollo en el Pacífico colombiano”, 13-26. En: *Pacífico; modernidad y Desarrollo*. Bogotá: Cerec.
- Esteva, Gustavo. 1996. “Desarrollo” En: Sachs, Wolfgang (ed.), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, 52-78 Lima: Pratec.
- Fajardo, Luis y Juan Gamboa. 1999 *Los Wiwa: multiculturalismo y derechos humanos*. Bogotá: Editorial.
- Figueroa, José. 1998. «Excluidos y exiliados: indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta” En: Maria Lucia Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, 361-377. Bogotá: ICANH.
- Giddens, Anthony. 2001. *Un mundo desbocado*. Bogotá: Taurus.
- Molano, Alfredo. 1990. *Aproximación a una historia oral de la colonización de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: Pro-Sierra.
- Morales, Patrik. 2000. El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnización. *Revista Colombiana de Antropología*. 36: 20-49
- Navarro, Antonio. 2002. El proceso de transformación del territorio rural del Distrito de Santa Marta. *Jangwa Pana*. 2: 35-50.
- Ortiz, Rosario et al. 1993. *Estudio del uso del suelo y poblamiento de la comunidad wiwa en la cuenca del río Guachaca*. Santa Marta: Fundación Prosierra.
- Pabon, Maria y Perafán, Carlos. 1998. los modelos de adaptación y culpabilidad. El concepto de desarrollo en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Maria Lucia Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, 187-223. Bogotá: ICANH.
- Peñaranda, Jorge. 2005. *la ilusión de Matuna y los wiwa en el Duklindúe: el proceso emergente de la política identitaria étnica de los wiwa de Gotshezhi, Sierra Nevada de Santa Marta*, Colombia. Santa Marta. Universidad del Magdalena. Tesis de Grado.
- Ranciére, Jacques. 2000. “Política, identificación y subjetivación” En: Benjamín Arditi (ed), *El reverso de la diferencia*, 147-153. Caracas: Nueva Sociedad.
- Rawitscher, Peter. 1990. *Un grupo de la tribu indígena Arsario*. Santa Marta: Fundación Prosierra.
- Sachs, Wolfgang. 1996. “introducción” En: Sachs, Wolfgang (ed). *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento como Poder*, 1-7. Lima: Pratec.
- Trillos, María. 1998, *Bilingüismo desigual en las escuelas de la Sierra Nevada*. Santa Fe de Bogotá: Fondo de publicaciones de Universidad del Atlántico.
- Ulloa, Astrid. 2004. La construcción del nativo del nativo ecológico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- Ciencias.
- 2001. “El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”. En: Archila y Pardo (ed.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. 286-320. Bogotá: Litocamargo.
- Uribe, Carlos. 1998. De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada. *Revista de Antropología y Arqueología*. 10 (2): 9-92
- . 1997. “Una reconsideración de los “contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta.” En: Colajanni (ed.), *El pueblo de la montaña sagrada*, 51-102. Roma: R.C. Ricerca Corporazione, O.G.T. Organización Gonawindua Tayrona, A.I. Comisión de Asuntos Indígenas Santa Marta.
- Valderrama, Orlando. 1998. Documento Sierra Nevada. Santa Marta: Fundación Pro-Sierra.
- Villoro, Luis. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Villegas, Marta. 1999. *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Santa Marta: Universidad de los Andes.
- Zanolli, Carlos. 1999. “La etnicidad en la frontera del Imperio Incaico” En: Belén y Zambrano (ed.), *Estudios Introductorias en Relaciones Interétnicas*. 3-26. Bogotá: Humanizar.