

---

# Estructura, antiestructura y sistema-mundo en una comunidad alternativa. El caso de los “jipi-koguis” en la Sierra Nevada de Santa Marta\*

Jean Paul Sarrazin\*\*

## RESUMEN

Recibido: 15 de agosto de 2015  
Evaluado: 9 de septiembre de 2015  
Aceptado: 30 de septiembre de 2015

Utilizando los conceptos de *estructura*, *antiestructura*, *liminalidad* y *sistema-mundo*, este ensayo analiza algunas representaciones a propósito de los “jipi-koguis”, nombre que le ha sido atribuido a una comunidad *hippie* en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), fundada a principios de la década de los setenta cerca de un asentamiento indígena kogui. Este tipo de grupos se plantean como proyectos “por fuera de la estructura”, “antisistémicos”, “alternativos”, lo cual es sometido acá a un análisis crítico, ya que los sujetos que hacen parte de estos grupos pueden ser claramente identificados a través de roles y posiciones dentro de una estructura social. Por otro lado, en su búsqueda de cambios y admiración por una cierta diferencia, este tipo de proyectos pretenden inspirarse en “otras culturas” —en este caso la indígena—, presuponiendo equivocadamente que estas están radicalmente separadas del sistema moderno occidental. Se demuestra además que los discursos e intencionalidades de los sujetos que buscan salirse del sistema occidental y capitalista no pueden entenderse por fuera de ese mismo sistema. Finalmente, argumentamos que este tipo de comunidades, aunque dicen oponerse a la estructura social, tienden a estructurarse ellas mismas a medida que pasa el tiempo, generalmente por razones económicas y políticas.

**Palabras clave:** liminalidad, sistema-mundo, estructura social, antiestructura, alteridad.

---

\* Artículo de reflexión, producto de investigaciones adelantadas por el autor entre 2013 y 2015, las cuales fueron realizadas de manera independiente, sin financiación externa y por fuera de cualquier proyecto institucional. Cómo citar este artículo: Sarrazin, J.P. (2016). Estructura, Anti-Estructura y Sistema-mundo en una Comunidad Alternativa. El Caso de los “Jipi-koguis” en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Hallazgos*, 13(25), 157-175 (doi: <http://dx.doi.org/10.15332/s1794-3841.2016.0025.07>).

\*\* PhD. en Sociología, Universidad de Poitiers (Francia), vinculado como docente e investigador al Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia (Colombia). Correo electrónico: [jean.sarrazin@udea.edu.co](mailto:jean.sarrazin@udea.edu.co)

## Structure, anti-structure and the world-system in an alternative Community. The case of the "hippies-koguis" at the Sierra Nevada de Santa Marta

### ABSTRACT

Using the concepts of structure, antistructure, liminality and world-system, this paper analyzes some representations related to the "hippie-koguis", a name that has been attributed to a hippie community in the Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), founded in the early 1970s near a Kogi indigenous settlement. These communities are imagined as projects "outside the structure", "anti-systemic", or "alternative", representations which should be questioned, since the people who enact this type of projects are clearly identified through some of the roles and identities established by the social structure. On the other hand, in their search for changes and admiration for a certain difference, these projects pretend to be inspired by "other cultures"—in this case the indigenous—, mistakenly assuming that indigenous peoples are radically separated from the Western system. It also becomes evident that the discourses and intentions of individuals who wish to get out of the modern capitalist system cannot be understood without considering that very system itself. Finally, it is argued that communities which are said to oppose social structure, tend to structure themselves as time goes by, usually for economic and political reasons.

**Keywords:** Liminality, world-system, social structure, anti-structure, alterity.

Received: August 15, 2015

Evaluated: September 9, 2015

Accepted: September 30, 2015

# Estrutura, antiestrutura e sistema mundo em uma comunidade alternativa. O caso dos “Jipi-Koguis” na Serra Nevada de Santa Marta

Recebido: 15 de agosto de 2015

Avallado: 9 de setembro de 2015

Aceito: 30 de setembro de 2015

## RESUMO

Utilizando os conceitos de estrutura, antiestrutura, liminaridade e sistema mundo, este ensaio analisa algumas representações dos “Jipi-Koguis”, nome dado a uma comunidade hippie de Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia), fundada na década de sessenta, perto de um assentamento indígena Kogui. Este grupo luta por projetos “fora da estrutura”, “anti-sistêmicos”, “alternativos”, o qual é submetido aqui a uma análise crítica, uma vez que os sujeitos que fazem parte destes grupos podem ser claramente identificados através de cargos e posições dentro de uma estrutura social. Por outro lado, em sua busca por mudança e admiração pela diferença, este tipo de projeto pretende se inspirar em outras culturas – neste caso a indígena – pressupondo equivocadamente que estas estão radicalmente separadas do sistema moderno ocidental. É demonstrado que os discursos e intencionalidades dos sujeitos que buscam sair do sistema capitalista não podem ser entendidos fora desse mesmo sistema. Finalmente, argumentamos que este tipo de comunidade, mesmo opondo-se à estrutura social, tendem a estruturar-se com o passar do tempo, geralmente por razões econômicas e políticas.

**Palavras-chave:** liminaridade, sistema mundo, estrutura social, antiestrutura, alteridade.

## INTRODUCCIÓN

Aun desde el punto de vista geográfico, la Sierra Nevada de Santa Marta (referida en adelante como la Sierra) es en sí un contraste, un cambio de estado, una zona excepcional que *sobresale* en su entorno. Se trata de un imponente macizo montañoso en medio de una gran llanura costera, levantándose más de 5000 metros sobre el nivel del mar, con picos nevados a solo unos cuantos kilómetros en línea recta desde las turísticas playas del Caribe colombiano. La Sierra se asocia a verde naturaleza y a poblaciones indígenas con sabidurías milenarias que conviven en armonía con dicha naturaleza<sup>1</sup>. Estos indígenas también se cuentan entre los más mediatizados del país, y una de sus etnias, los Kágaba, o más comúnmente conocidos como los Kogui, son descritos como una de las tribus amerindias mejor preservadas y auténticas. Así, la Sierra reúne varias características que la convierten en una zona especial que, además, es particularmente apta para atraer el "turismo de aventura", el "ecoturismo" o el "turismo cultural". En la Sierra se imaginan una serie de ideales modernos que analizaremos más adelante.

Es en este lugar especial donde, a principios de la década de los setenta, unas cuantas personas fundaron una comunidad de tipo *hippie* cerca de un asentamiento de los Kogui, con pretensiones de vivir como estos últimos. Por esa razón, la comunidad más tarde recibió el apelativo de "jipi-koguis" por parte de la población de la región. Se

trataba de individuos originarios de grandes ciudades como Bogotá y Cali, hartos de la "sociedad capitalista" y la "selva de concreto". Decir que se trataba de *hippies* no es un abuso adjetival, ya que ellos mismos se identificaban con aquel movimiento inspirado en ideales contraculturales, los cuales, aunque desarrollados principalmente en Norteamérica y Europa, permeaban algunos sectores de la población latinoamericana, en particular aquellos con niveles superiores de educación, citadinos y de clase media relativamente acomodada.

Los análisis que se presentan en este artículo surgen a partir de representaciones sociales manifiestas en nuestros días a propósito de esta comunidad<sup>2</sup>. Estas representaciones las encontramos en los testimonios de personas que han estado en la comunidad jipi-kogui o que han oído hablar de esta, así como en discursos mediáticos (prensa, Internet y televisión) a propósito del tema y a propósito de la Sierra y sus pobladores nativos, en particular del grupo indígena kogui. La contextualización de estos discursos se logra gracias al conocimiento del lugar y a observaciones etnográficas realizadas entre la población citadina que valora positivamente iniciativas como la de los jipi-koguis.

## LOS COMIENZOS DE UN CAMBIO RADICAL

Según los testimonios de cuatro personas que han estado allí<sup>3</sup>, antes de llegar a la Sierra, quienes conformarían esa comunidad

1 Aunque el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define "indígena" como "originario del país de que se trata", en Colombia, como en muchos otros países, el término se limita a los grupos étnicos que asumen esa identidad y que son descendientes de los pobladores que habitaban el continente americano antes de la llegada de los europeos en el siglo xv.

2 Entendemos por representación "el conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto dado" (Abric, 2003, p. 59) (la traducción es nuestra).

3 No se mencionarán los nombres de los informantes para preservar su intimidad.

estaban en un proceso de búsqueda personal, generalmente realizada de manera individual. Mientras que uno de ellos venía viajando por varios países latinoamericanos, otros tenían la idea de ir a la India o a Europa. Sin embargo, dentro de ese proceso de movilidad y búsqueda personal, la Sierra y sus indígenas hicieron que algunos de ellos decidieran dejar de viajar y establecerse allí<sup>4</sup>. Al principio, uno de ellos (con el dinero proveniente de sus actividades dentro del “sistema capitalista” del que se quiere alejar) compró un terreno adyacente a uno de los territorios donde habita una comunidad kággaba, y a este terreno llegaron posteriormente otras personas que también querían alejarse del “sistema”, “encontrar el verdadero sentido de la vida”, “vivir una experiencia auténtica”, “diferente”. Muchos de ellos han sido extranjeros occidentales y la gran mayoría se queda solo una temporada. Aunque es difícil de establecer cuántas personas viven realmente allí debido a que constantemente unos llegan a integrarla y otros se van, es claro que no se trata de una gran comunidad, puesto que congregados en un momento dado no superan los cuarenta individuos, y de los miembros fundadores se dice que solo queda uno viviendo en la Sierra.

Según uno de los fundadores, antes de llegar a la Sierra, su búsqueda existencial no le permitió encontrar nada que le convenciera, pero al subir la montaña y encontrar a los Kogui, algo lo motivó a quedarse: los indígenas lo rechazaron y le pidieron que se fuera. Este rechazo significó para nuestro

*hippie* colombiano que los Kogui se resistían sistemáticamente a adoptar todo lo que proviniera de “la cultura occidental”, lo cual fue interpretado por él como una prueba de que se trataba de una sociedad verdaderamente diferente y separada del sistema capitalista. Esto era justamente lo que él (como muchos otros que han seguido sus pasos a lo largo de años posteriores) buscaba: una diferencia radical para aprender de ellos y vivir como ellos.

Con el tiempo van llegando al terreno otros ciudadanos aventureros y deseosos de vivir en contacto con la naturaleza, lejos de la civilización y sus espantos, en una comunidad supuestamente libre e igualitaria. Por varios años los “hermanos mayores” (como se hacen llamar los Kogui) rechazaron a los “hermanitos menores” (u occidentales). Pero los recién llegados estaban dispuestos a aceptar cualquier cosa: “[estábamos] metidos en una filosofía de austeridad, de ayuno, de renuncia, entregados al trabajo espiritual, y aguantamos”, le cuenta uno de ellos a una periodista (Benjumea, 2010, s. p.) a propósito de aquella primera etapa. Pero finalmente, luego de unos años, los indígenas deciden aceptarlos. Así es como los *hippies* empezaron a vestirse como los Kogui, a mascar coca como es la usanza entre estos indígenas, a construir casas similares a las de ellos, e incluso a realizar rituales ya “poporiar”<sup>5</sup> con ellos. Los *hippies* reivindicaban esto último, argumentando que se trata nada menos que de “una comunicación espiritual con la naturaleza” o “una forma de ingresar a la red de cuidadores del planeta”. En este proceso de admiración por las

4 Ya en el siglo xix un grupo de anarquistas franceses también intentó conformar una comunidad alternativa y cercana a los indígenas en la Sierra (Ortiz, 2005). Probablemente esta coincidencia no es producto del azar.

5 Práctica de mascar hojas de coca y combinarlas en la boca con polvo de conchas molidas.

tradiciones kogui<sup>6</sup> e imitación de estas, los jipi-koguis terminan siendo incluso más tradicionalistas que los mismos nativos, lo cual se expresa, por ejemplo, en el hecho de que mientras los Kogui adoptaron hace unos años el uso de botas de caucho industrialmente fabricadas por fuera de su territorio, nuestros neorurales se rehúsan a ello.

Como ya se mencionó, los *hippies* buscaban en los Kogui una inspiración para realizar un proyecto de vida basado en una serie de valores como la armonía con la naturaleza, la espiritualidad o una comunidad igualitaria y pacífica, todo lo cual, según los propios sujetos, marca una diferencia con respecto al sistema capitalista, occidental o moderno, asociado a estructuras jerárquicas, contaminación, consumismo, estrés de las ciudades o materialismo sin espiritualidad. Se trata pues de una lógica dicotómica: Occidente *vs.* Indígenas. Una persona lo dice textualmente: "los Kogui y Occidente son mundos antagónicos". Por su parte, los ciudadanos interesados en iniciativas como la de los jipi-koguis, buscan "salirse del sistema". En lo que sigue analizaremos este tipo de búsquedas de alteridad, utilizando conceptos como los de *estructura*, *liminalidad* y *communitas* de Víctor Turner, así como el de *sistema-mundo* planteado por Immanuel Wallerstein.

## COMMUNITAS Y ANTIESTRUCTURA

Algunos de los ideales de una comunidad como la de los jipi-koguis pueden encontrarse en el concepto de *communitas*

planteado por Turner, el cual es definido por oposición al de *estructura social*: "[...] para mí, la *communitas* surge allí donde no hay estructura social" (Turner, 1988, p.132). La *communitas* es en realidad un ideal, un proyecto que contradice, niega o pretende ignorar las disposiciones estructurales, por lo que se asocia al concepto de antiestructura, utilizado también por Turner. En principio, en la *communitas* no hay divisiones sociales, jerarquías, roles, propiedades, imprecisiones o restricciones según la posición del individuo en una estructura social. En la *communitas* los individuos se encuentran en un inusual estado de igualdad y se genera el sentimiento de compartirlo todo en una común humanidad.

Una *communitas* puede conformarse por un grupo de personas que viven un estado liminal, el cual tiene lugar típicamente (aunque no solamente) durante un ritual de paso. Partiendo de los estudios clásicos de Van Gennep (1986) sobre los ritos de paso, Turner señala los tres estados vividos durante estos ritos: un momento de "despedida" del estado en el cual se encuentra el individuo antes del rito, un estado intermedio o "liminal" durante el rito y un punto culminante o de "llegada", que es el nuevo estado que la persona adquiere luego del rito. La fase intermedia o liminal no pertenece ni a uno ni a otro de los estados o roles de la estructura social, por lo que el individuo que lo atraviesa se considera separado o por fuera de dicha estructura; más aún, al no corresponder con ninguna categoría cultural, no se sabe bien quién o qué es ese ser liminal.

Sintetizando, la sociedad está compuesta por categorías, identidades, roles, jerarquías, etc. que corresponden a posiciones

6 Los discursos de valoración positiva de lo indígena y de crítica contra la sociedad occidental por parte de personas de origen ciudadano no es un hecho aislado, sino más bien una tendencia transnacional que se reproduce en la modernidad tardía (Sarrazin, 2011, 2012, 2015).

de los individuos dentro de la estructura social. Un estado no estructural o antiestructural es aquel que no corresponde o contradice aquel orden. Así, una *communitas* plantea relaciones igualitarias (como originalmente se imaginó la comunidad jipi-kogui) que no corresponden con las divisiones y jerarquías establecidas socialmente. La antiestructura “[...] se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminalidad; por los márgenes, en el de la marginalidad; y por debajo suyo, si se trata de la inferioridad” (Turner, 1988, p.134). Así, tanto en la liminalidad como en la *communitas*, la estructura puede ser suspendida, olvidada o rechazada —al menos parcial y temporalmente— como veremos.

Un ejemplo de *communitas* planteado por Turner es el del movimiento fundado en el siglo XII por San Francisco de Asís, quien propuso una vida de pobreza y renuncia a toda posesión, así como la igualdad entre todos los seres en comunión fraternal. Autodenominándose *hermanos menores* (Krüger, 2008), San Francisco y sus seguidores rompieron parcialmente con la estructura social de su época, rechazando, entre otras cosas, toda acumulación de riqueza personal. Sin embargo, este proyecto, como muchos otros de su tipo, tuvo problemas prácticos para producir, administrar y distribuir los recursos materiales, es decir que tuvo problemas de orden económico y político. Por ello, en la realidad, este tipo de proyectos suelen recurrir a la estructura social (de la cual pretenden separarse) para satisfacer algunas de sus necesidades materiales; esto se manifiesta, por ejemplo, en su dependencia de ciertas cuentas bancarias, de donaciones o de expediciones mendicantes (para el caso de las órdenes religiosas).

Existe una aparente escisión entre la *communitas* y las medidas de orden práctico, las cuales generalmente están ligadas a la organización social, la división del trabajo, el establecimiento de roles, jerarquías y normas, todas propias de la estructura social. Esto hace que un proyecto antiestructural generalmente termine luego de un tiempo, y ceda a la estructura que lo vio nacer o a su propia tendencia hacia la estructuración, con lo cual se crea una nueva estructura. Así es como, a medida que los seguidores de Francisco iban aumentando, el grupo buscó una sede fija para predicar y comenzó a acumular riquezas, que finalmente volvieron a ser administradas por la Iglesia (Krüger, 2008). De hecho, también hay que notar que el grupo nunca se desprendió completamente de la estructura eclesial de la época: sus principios cristianos provenían del dogma mantenido por la estructura eclesial en la que se formaron San Francisco y sus seguidores; además, para realizar su objetivo de predicar su verdad, el grupo tuvo que solicitar al Papa su autorización.

Otros problemas que este tipo de grupos debe enfrentar provienen del hecho de que sus prácticas y su existencia misma no corresponden con los esquemas, normas y valores culturales de la estructura de la cual pretenden desprenderse. En efecto, cualquier tipo de expresión no estructural o antiestructural puede ser rechazado como inmoral por quienes están convencidos de las bondades de lo establecido en la estructura. El grupo que está por fuera de ella es entonces sometido a una presión por parte del resto de la sociedad, presión que no todos los miembros de la *communitas* logran sobrellevar, lo cual los lleva a reintegrarse a la estructura.



Todo lo anterior demuestra la interrelación y simbiosis que existe entre estructura y *communitas*: de la estructura surgen los miembros y la intención misma de separarse de aquella. Adicionalmente, la estructura generalmente proporciona directa o indirectamente al menos parte de los recursos materiales que la *communitas*—como todo grupo humano—necesita. Por otro lado, los principios típicos de la *communitas* (igualdad, comunión, fraternidad) suelen estar presentes en la cultura de las sociedades estructuradas y juegan un papel importante en ellas, ya que contribuyen a que las divisiones estructurales no sean tan marcadas y rígidas como para escindir la sociedad. Reivindicar dichos principios antiestructurales es entonces funcional a la cohesión de sociedades como la moderna. Estructura y antiestructura son opuestos que se complementan, conviven en un juego de tensiones y equilibrio, sin excluirse mutuamente sino, por el contrario, dando forma a la sociedad. Como Turner (1988, p.113) lo explica, toda estructura social tiende a plantear como estado ideal a la *communitas*. Por más de que el proyecto de San Francisco de Asís terminara estructurándose y convirtiéndose en un orden eclesial más (Krüger, 2008, p. 289), los ideales de igualdad, fraternidad y renuncia a los bienes materiales permanecen latentes —aunque sea muy marginalmente— en la cultura de nuestras sociedades altamente estructuradas<sup>7</sup>.

## LA BÚSQUEDA DE DIFERENCIA EN LA MODERNIDAD TARDÍA

Hemos visto que, aunque suene paradójico, las sociedades de la modernidad tardía —con sus marcadas divisiones y mecanismos altamente estructurados— tienden a promover, en ciertos momentos y espacios, los valores típicos de la *communitas* como la igualdad, la fraternidad, la ausencia de propiedad o el amor generalizado. Ejemplo de ello son los movimientos de contra-cultura o el hipismo, ancestros de nuestra comunidad jipi-kogui. Este caso colombiano permite analizar qué sucede en la modernidad tardía cuando un proyecto como este intenta establecerse realmente.

Las personas entrevistadas que apoyan este tipo de proyectos evocan explícitamente el objetivo de vivir “por fuera de la estructura de la sociedad”. En efecto, alejarse a un recóndito paraje de la Sierra y vivir como los indígenas, en contacto con la naturaleza y en una comunidad igualitaria, son ideas que pueden ser caracterizadas como un proyecto antiestructural. “La Sierra es como si se lo tragara a uno, te hace cambiar de conciencia, olvidar tu posición” dice un hombre proveniente de una familia acomodada que estuvo allí aproximadamente un año. Para varias personas, esta experiencia puede operar en ellos una transformación personal (como sucede en un rito de paso).

Esta transformación es imaginada, como ya se dijo, de la mano de los Kogui, quienes son vistos por sus admiradores como una cultura milenaria, pacífica, espiritual, ecológica e igualitaria. Todo ello hace parte de un conjunto de representaciones positivas que se vienen reproduciendo en las últimas

7 Esta estructuración se manifiesta en la creciente especialización y división del trabajo que, como Max Weber o Émile Durkheim señalaron, son características de la modernidad.



décadas a propósito de lo indígena, donde ese *otro* nativo se convierte en receptáculo de los ideales de un sector de la población citadina, lo cual es un fenómeno que no se limita al país, sino que hace parte de toda una tendencia cultural globalizada de valoración de lo étnico (Sarrazin, 2015). Por demás, los Kogui tienen el valor simbólico agregado de la autenticidad y la pureza: como alguien afirma, se trataría de “una de las tribus más auténticas y aún conservadas del planeta”. No solo para los jipi-koguis, sino también para un buen número de colombianos, los Kogui encarnan la imagen del indígena “de verdad”, el que ha preservado sus tradiciones espirituales, el que no se ha “contaminado”. Así pues, este grupo étnico representa un ejemplo ideal o prototípico de una alteridad que se distingue fundamentalmente del sistema cultural dominante, por lo que imitarlos es sinónimo de salirse de dicho sistema.

Paralelamente, el etnónimo kogui es uno de los más conocidos y mediatizados en el país. Asociados a estos indígenas están dos tipos de narrativas muy valorizadas hoy en día, especialmente entre los sectores de la población con un capital cultural relativamente elevado: la espiritualidad y el cuidado de la naturaleza. Como dice Serge (2008): “La Sierra Nevada, rodeada por el halo de estos indígenas que se dirigen a los blancos con un lenguaje a la vez poético y esotérico, aparece como un lugar mágico desde donde nos hablan con ‘voces de sabiduría ancestral’” (p. 198-199). La popularidad e imagen positiva de la Sierra y sus nativos llevan a curiosas anécdotas, como el hecho de que Juan Manuel Santos, unos días después de conocerse que había sido elegido presidente de la República en 2010, escogiera ir a la

Sierra en helicóptero con su familia nuclear (todos muy vestidos de blanco) y con otros miembros del Gobierno. Allí, en las verdes y recónditas montañas se llevó a cabo ante los medios masivos de comunicación lo que fue descrito por los periódicos más importantes del país como “un rito” (*El Tiempo*, 5 de agosto de 2010) de posesión del cargo presidencial ante las “autoridades espirituales” indígenas, recibiendo de ellos “objetos sagrados” y una “investidura espiritual” (*El Espectador*, 7 de agosto de 2010). Semejante puesta en escena con fines políticos evidentemente sirvió para que el Gobierno Santos se presentara ante la opinión pública como pluralista e incluyente, pero también reproduce la importancia simbólica de los indígenas de la Sierra, rodeados de un halo de espiritualidad y armonía con la naturaleza. Este tipo de representaciones positivas sin duda contribuye a que algunas personas quieran ir a conocer el lugar y quizás —en el caso de los más convencidos y osados— vivir con los indígenas.

Por supuesto, decir que los Kogui son “espirituales” o “ecológicos” es proyectar sobre ellos conceptos que, lejos de pertenecer a los universos semánticos de las lenguas indígenas, son occidentales con significados ultramodernos. Es, además, ignorar que la organización social *kággaba* no es en realidad igualitaria (Uribe, 1988), ya que en ella existen divisiones, conflictos y pugnas por el poder. No obstante lo anterior, persiste una idealización de los Kogui, la cual fue en parte promovida por antropólogos como Reichel-Dolmatoff (Uribe, 1988) y muchos otros después de él, actuando de manera independiente o como empleados de instituciones estatales y ONG (Serge, 2008). Una fijación por encontrar y hablar de las

sacralidades e ideologías telúricas de supuestos líderes espirituales indígenas invisibiliza las prácticas sociales de la mayoría (la gente del común, como se diría) dentro de la sociedad *kággaba* (Uribe, 1988, p.11).

En efecto, las realidades de seres humanos que, aunque con una identidad indígena, tienen intereses económicos y políticos prefieren ser ignoradas para así poder preservar en nuestro imaginario una Sierra como ese lugar especial, diferente, ese santuario de la naturaleza, ese espacio sagrado, un *mystic spot* (como le dicen algunos *new agers* colombianos) propicio para enriquecerse espiritualmente y para la transformación personal. La Sierra idealizada tiene algo que nos hace falta, algo que queremos, quizás algo que perdimos, algo que hay que recuperar. Esta representación de aquel espacio otro con culturas *otras* hace que el hecho de irse a vivir (al menos por una temporada) a una "eco-aldea" (porque así también se le llama) al lado de los Kogui sea visto como la manera perfecta de alejarnos de los problemas de nuestro "sistema" y conectarnos con aquello de lo cual la estructura nos separa.

Imaginarios como los que hemos señalado anteriormente se refuerzan también gracias a los discursos de ciertos indígenas que son presentados por los medios como "autoridades espirituales" que supuestamente representan el pensamiento ancestral de su pueblo: hablan del mal que el hombre blanco le está causando a la "madre tierra", de los errores que hemos cometido los "hermanitos menores", de la necesidad de cambio de mentalidad para impedir la "guerra de la naturaleza y de la humanidad" (Herrera, 7 de octubre de 2014). Este tipo de frases, cuyo fondo moral es innegable, se integran

fácilmente a la ideología ambientalista contemporánea, haciendo que los indígenas de la Sierra aparezcan como un pueblo lleno de sabiduría "ecológica" (Serge, 2008; Ulloa, 2004). Ellos, los "hermanitos mayores", "cuidadores de la naturaleza" y cuya finalidad es "salvar el mundo"<sup>8</sup>, pueden enseñar a los "hermanitos menores" cómo vivir en armonía con la naturaleza. Los jipi-koguis, hermanitos menores no solo por ser occidentales, sino por tener esa condición de despojo material voluntario similar a la de los franciscanos (que también, recordémoslo, se llamaron "hermanos menores"), son los primeros en recibir el ejemplo y las enseñanzas de los Kogui, como agua para el sediento.

De acuerdo con muchos admiradores de los indígenas, los Kogui representan el ejemplo para imitar y alcanzar una transformación radical que nos permita recuperar el equilibrio en nosotros mismos y con el universo. Esto, como ya vimos, se considera posible gracias al hecho de que los Kogui, a diferencia de otros indígenas, no se habrían dejado "contaminar" por Occidente, y se preservarían así lejos de los vicios de este último. Son entonces ellos quienes nos podrían mostrar cómo vivir de una manera radicalmente diferente o "por fuera del sistema". Esta urgencia de encontrar cambios, de romper con la estructura y su cultura destructora, se refuerza en una sociedad donde la idea de crisis es cada vez más frecuente, donde existe una creciente noción de incertidumbre e inseguridad frente a los riesgos del progreso (Beck, 2009), y donde se reconoce que la modernidad produce males que ella

8 Así se presentan en un documental de la BBC (Reino Unido) realizado por Alan Ereira, proyectado, entre otras, en una prestigiosa universidad de Bogotá en 2014.

misma no podrá solucionar (Augé, 1995). En ese orden de ideas, es de esperar que iniciativas como las de los jipi-koguis, basadas en discursos de rechazo frente a toda modernidad, y que pretenden inspirarse en alteridades culturales como la de indígenas “auténticos”, gocen de una cierta legitimidad en algunos sectores de la población.

Sin embargo, como ya se señaló de manera general, este tipo de proyectos son construcciones ideológicas que surgen de la estructura misma y son funcionales a ella. Adicionalmente, debemos cuestionar ahora si las culturas indígenas que los inspiran y que representan para ellos una diferencia radical están realmente tan separadas del sistema que las rodea.

## LA SIERRA EN EL SISTEMA-MUNDO

Antes de hablar propiamente de la Sierra en el sistema-mundo (a lo cual nos referiremos un poco más adelante), vale la pena notar que la historia de los Kogui integra elementos externos desde hace siglos. Ejemplo de ello es el hecho de que un evangelizador católico llamado San Luis Beltrán fue integrado a la cosmogonía *kággaba* a tal punto que, según la tradición, es uno de los fundadores de los cuatro linajes principales que conforman esta sociedad nativa (Uribe, 1990). El ancestro católico permite a los indígenas entender unas realidades actuales donde el *otro* está inevitablemente presente entre ellos e interactúa con ellos. Esta historia mítica que narra el origen de sus linajes no debe entenderse como un error, sino como una evidencia más respecto a la importancia fundacional del contacto con la diferencia. Nos muestra entonces que desde

hace siglos los kogui no se constituyen culturalmente como un pueblo separado, y que el santo católico pudo llegar a ser parte fundante de su identidad.

Más allá de la evidencia anterior, es inevitable reconocer que la historia de la Sierra no está aislada del resto del mundo; por el contrario, hace parte de una historia global, como la gran mayoría de regiones y pueblos del mundo. Para entender mejor la integración global de zonas y poblaciones aparentemente aisladas como la Sierra, es útil retomar el concepto de *economía-mundo* (Wallerstein, 1974, 1984), el cual da pie para extender la reflexión más allá del análisis estrictamente económico, conectándolo con las dimensiones social, cultural y política. Sin pretender reseñar los extensos trabajos de Wallerstein, lo que queremos rescatar acá de manera general es la necesidad de tener en cuenta la noción de sistema y la manera como las partes (por ejemplo un grupo con identidad étnica) no pueden ser entendidas como construcciones independientes de su contexto translocal.

Aunque el modelo económico de la Corona española en el momento en que comienza la conquista de América no puede ser considerado como capitalista, el proceso de colonización que advino un siglo después hizo que muchos de los territorios americanos entraran a formar parte de un sistema económico cuyo centro era Europa, pero que vinculaba directa o indirectamente diversas regiones del mundo. En efecto, por lo menos desde el siglo xvi comienza a gestarse una dinámica económica que va mucho más allá del modelo tributario español y que incluye otras potencias europeas como Inglaterra, Francia y Holanda (Wallerstein, 1974). La

región del Caribe en la que se encuentra la Sierra constituyó una zona clave de contacto en ese proceso de interconexión.

El sistema de economía-mundo del siglo xvii está compuesto por tres partes básicas: centro, semi-periferia y periferia. Las vincula una red de intercambios mercantiles fundantes del sistema capitalista, lo cual no quiere decir que todas las partes puedan ser consideradas como sociedades capitalistas; de hecho, estas tampoco son necesariamente conscientes de que hacen parte de un sistema que va mucho más allá de sus fronteras. El centro del sistema fueron—en aquella época colonial— las potencias capitalistas de Europa noroccidental. Al otro extremo está la periferia, donde se encuentra la mayor parte de las materias primas y la mano de obra barata, donde habitan las poblaciones que menos control tienen sobre las leyes del comercio y quienes menos se benefician en la distribución de la riqueza. La semiperiferia estaba conformada por países como España y Portugal y algunos sectores de las élites políticas de sus colonias que, aun sin ser conscientes de ello, fueron intermediarios entre la periferia y las potencias capitalistas, sirviendo como correas de transmisión entre los intereses de las últimas y la producción de bienes provenientes de la primera.

Un ejemplo de las maneras como las partes se integran al sistema lo proporciona Wallerstein (1984) al demostrar que en el siglo xvii la disminución en el precio de un producto como el azúcar podía afectar tanto a los actores capitalistas del centro, como a las familias que cultivaban la caña en las zonas rurales de la periferia, e involucraba así sujetos separados por miles de kilómetros de

distancia. De igual manera, la disminución de la producción de trigo en Norteamérica podía causar cambios medioambientales y sociales en una zona de la Sierra, en la medida en que esta se transformaba para producir el grano (no nativo) y satisfacer así la demanda. La misma fundación de pueblos, tema central en la colonización española, también podía ser funcional al sistema, ya que permitían establecer poblaciones y plazas de mercado. La racionalidad capitalista fue lentamente permeando la cultura de las colonias, a pesar de que el proyecto político de la Corona ibérica no fuera en principio capitalista.

Wallerstein señala que existió también un contacto directo entre el centro y la periferia, el cual no dependía de los frecuentemente ineficaces métodos que España utilizaba para extraer y administrar la producción de las colonias. Este contacto mercantil fue el contrabando con holandeses, franceses e ingleses. Esto demuestra que la expansión del sistema capitalista puede ocurrir a pesar de las políticas que pretenden preservar ciertos territorios por fuera del sistema. Así es como, tras el arribo de un barco cargado de contrabando a las costas del Caribe colombiano proveniente de Jamaica o Curazao, este comercio ilegal causaba gran actividad en poblados españoles como Santa Marta y Riohacha; de hecho, durante el siglo xviii el tráfico ilícito fue una de las actividades económicas más prósperas y lucrativas de estas zonas. La región Caribe, entonces, tenía un papel preponderante en la división internacional del trabajo a través de este comercio. Sus puertos fueron eslabones en una cadena comercial que drenó las riquezas de las colonias españolas a pesar de las políticas restrictivas que pretendían imponerse.

Mientras que los ibéricos ansiaban encontrar el famoso Dorado, para el capitalismo lo importante fueron las empresas mercantiles basadas en la consecución y venta de productos con abundante demanda en el mercado mundial.

El intercambio comercial del naciente capitalismo influyó las poblaciones de la región independiente de las medidas político-administrativas españolas. Esta influencia no se limitaba a los comerciantes o a los proveedores de bienes. Paralelamente al flujo de mercancías, existe un flujo de personas, de símbolos e imágenes, de tendencias culturales y formas de comportamiento, lo cual influye también en la conformación de las identidades locales: las relaciones sistémicas de interdependencia existen también en los planos social y cultural. Así, una economía-mundo conlleva un sistema-mundo más allá del plano estrictamente económico, y la historia de las partes no se puede desligar de una cierta historia global.

A pesar del valioso aporte de los trabajos de Wallerstein, diversos estudios antropológicos, como se mencionó anteriormente, prefirieron ignorar la evidencia de los contactos y flujos que han influido en la conformación de los grupos étnicos, para así preservar el objeto típico y clásico de la antropología: un *otro* (cultural o racial) radicalmente separado (Trouillot, 2003) y petrificado en el tiempo (Fabian, 1983; un *otro* tradicional pero por fuera de los cambios históricos, es decir, sin historia (Wolf, 1982). Por citar solo un ejemplo reciente, Alonso y Macías (2015) muestran que diferentes proyectos planteados como alternativas al capitalismo (como es el caso del “buen vivir” en Ecuador) están basados en una imagen estática y

esencializada de las culturas indígenas. En definitiva, en la academia y las élites intelectuales (no solo de Colombia, hay que decirlo) no se ha dado suficientemente cuenta de los procesos de inserción de los grupos con identidad étnica dentro del sistema-mundo contemporáneo. Mientras que por un lado se asumía (y se sigue asumiendo en ciertos medios) que los grupos étnicos existen a pesar de la colonización europea y que han sobrevivido culturalmente a pesar de la expansión del sistema-mundo, por otro lado hoy se comienza a comprender mejor que esos grupos étnicos son lo que son por su interacción en el sistema-mundo desde hace siglos, y que la identidad y la alteridad no existen la una sin la otra (Hall, 2003), por lo que la identidad *kogui* se forja *en* la relación de estos pueblos con el exterior, y no en su aislamiento. Además, sería un error seguir ignorando los intercambios de todo tipo que han dado forma a los grupos culturales actuales, incluidos los indígenas, considerados ilusoriamente como “puros” y “auténticos”.

Esta tendencia a querer ver alteridades culturales radicalmente diferentes en espacios “naturalmente” discontinuos debe ser objeto de análisis crítico. Así, Ferguson y Gupta (2008) denuncian que “las representaciones del espacio en las ciencias sociales se apoyan de manera muy notable en imágenes de quiebre, ruptura y disyunción” (p. 235). En efecto, las divisiones político-administrativas o las fronteras identitarias no deben hacer perder de vista el hecho de que el espacio social es continuo. “Lo que distingue a las sociedades, las naciones y las culturas se establece a partir de una división del espacio que en apariencia no plantea mayores problemas” (Ferguson y Gupta, 2008, p. 235). Se

trata, según los autores, de un *isomorfismo* entre los conceptos de territorio y cultura que debe ser problematizado, ya que las culturas no están "encarceladas espacialmente". Es justamente esa "naturalización" de las discontinuidades y diferencias radicales lo que permite que los sujetos (incluidos los intelectuales y académicos) puedan imaginar culturas separadas y teorizar acerca de las contradicciones que existirían entre "nosotros los occidentales" y "ellos los indígenas". Este tipo de "imágenes oposicionales" (Ferguson y Gupta, 2008) no solo trazan la frontera imaginaria, sino que influyen en las actitudes de los sujetos y en las relaciones que estos establecen con las personas que se ubican al otro lado de la frontera.

Dicho lo anterior, hay que aclarar que cuando hablamos de una historia global no pretendemos borrar las particularidades para privilegiar una narrativa occidental. Lo que se pretende es mostrar que pueblos como los de los Kogui se han venido transformando históricamente y que esas transformaciones no pueden entenderse sin sus contactos dentro de un sistema que es, por definición, translocal. Al hacer énfasis en conceptos como *sistema*, *espacio social continuo*, *flujos*, *interdependencia*, o la constitución mutua de las partes, tampoco se pretende negar las diferencias ni mucho menos abogar por una inevitable homogenización cultural del mundo. Se pretende en cambio reconocer que no hay *otros* totalmente separados, puros y ajenos a los flujos e intercambios que vienen ocurriendo desde hace siglos. Los Kogui como un pueblo separado del sistema o como ejemplo paradigmático de la antiestructura existen solo en la imaginación de quienes sueñan con proyectos antisistémicos y escapes radicales.

Así como los indígenas no son objetos petrificados en el museo que los occidentales quieren tener, los jipi-koguis, junto con turistas, viajeros, aventureros y otros deseosos de cambio que pasan por este tipo de espacios, no son ajenos a la estructura que los vio nacer y están motivados por tendencias culturales que hacen parte de un sistema-mundo moderno. Por mucho que este tipo de comunidades se autoproclamen en contra del sistema (capitalista, como lo suelen llamar), los principios que los mueven y las prácticas que allí se llevan a cabo siguen patrones que no pueden ser desligados de tendencias globalizadas, como el *hipismo*, la contracultura, la valoración de las culturas étnicas tradicionales, el ecologismo o las búsquedas de espiritualidades alternativas<sup>9</sup>, tendencias que son definidas principalmente desde el centro del sistema-mundo capitalista (en especial desde Estados Unidos).

El ecologismo o la valoración de las culturas étnicas (centrales en este tipo de iniciativas) son promovidos además por el Estado colombiano, y esta promoción tampoco es ajena a la configuración centro-periferia del sistema-mundo actual. La posición periférica del Estado colombiano es en parte la causa de que el país tenga que implementar una serie de medidas ecológicas y de políticas étnicas dictadas desde el centro del sistema. Se trata de discursos definidos por instancias supranacionales como la Organización de las Naciones Unidas (Sarrazin, 2015), donde los indígenas son representados como pueblos tradicionales, ecológicos y espirituales. Así, también desde el Estado se reproducen las representaciones positivas e idealizadas de las culturas indígenas,

9 Sobre la presencia de esta tendencia en Colombia, ver Sarrazin (2012).



representaciones que influyen en la configuración de proyectos “antiestructurales”.

El sistema capitalista contemporáneo tiene una faceta cultural que debe ser considerada. Esto significa que, aparte de las tendencias económicas y estatales que hemos señalado, la difusión globalizada del capitalismo implica la difusión globalizada de un *ethos* individualista (Bauman, 2000; Beck, 2009), el cual genera consumidores funcionales al sistema económico (Bauman, 2007). Por otro lado, y aunque pueda parecer paradójico, el ideal de emancipación personal del individualismo moderno también produce sujetos con discursos en contra de la institucionalidad y de las estructuras de poder establecidas. Como Bell (1994, p. 12) señala, en el capitalismo existe una muy marcada separación entre el dominio económico con su racionalidad instrumental y, por otro lado, un capitalismo cultural que constituye consumidores críticos de toda imposición autoritaria, en búsqueda de nuevas experiencias y preocupados por su bienestar individual. En el mismo sentido, Campbell (2005) propone que el capitalismo ha tenido dos facetas: la razón instrumental, el cálculo y la experimentación, por un lado, y por otro una fuerza ideológica basada en el romanticismo cuya sensibilidad motivaba la creatividad, la pasión y las ilusiones, lo cual también ha fomentado el consumismo. Por su parte, Beck (2009) el capitalismo se basa en la promoción de la libertad para un individuo que debe construirse a sí mismo y que busca la satisfacción de sus intereses personales. Este proceso, recalca el autor, tiene un profundo trasfondo histórico y macrosociológico, pero promueve el deseo individual de separarse de rígidas estructuras y emprender “su propio camino”. En el caso

concreto que nos ocupa acá, ciertos individuos, expresando su libertad individual, críticos de la autoridad y queriendo, como los románticos, experimentar nuevas alternativas, emprenden “su propio camino” y llegan a los indígenas serranos (o a la India, en otros casos).

## CONCLUSIÓN

Las representaciones sobre la Sierra y sus etnias que circulan particularmente en sectores sociales con un capital cultural relativamente elevado han contribuido a que algunas personas decidan vivir allí una experiencia fuera de lo común, una experiencia cuyo valor principal es el de estar “por fuera del sistema”. Este proyecto, que es personal y surge dentro del contexto de individualización moderna, también es considerado como la posibilidad de separarse de una estructura. Se trata además de una experiencia percibida como la manera de vivir una transformación interior o “espiritual”, así como una oportunidad entrar en contacto con “la madre tierra”.

Sin embargo, al igual que la comunidad franciscana terminó estructurándose (es decir, dejando de ser *communitas*), cediendo ante las presiones de la estructura que la vio nacer y, sobre todo, cediendo ante las ambiciones de sus propios miembros, la comunidad jipi-kogui no permaneció muchos años cohesionada: sus miembros han ido desertando y han sido reemplazados por otros, quienes tampoco se han quedado demasiado tiempo. No encontramos la comunidad unida e igualitaria que se proyectó en la década de los setenta y que parecía ser una *communitas*, y difícilmente se le puede considerar como una verdadera alternativa a la estructura del



sistema capitalista. La realidad actual es que se ha convertido en un lugar de paso para quienes quieren experimentar por un tiempo algo "diferente" (como quien vive un ritual exótico): un ambiente y una manera de vida que corresponden con ciertos ideales de poblaciones citadinas.

Hoy en día, algunos de los miembros fundadores se mantienen gracias a los hoteles o negocios que han montado en Taganga, Buritaca o Palomino, lugares de "turismo de aventura" o "turismo alternativo" en las partes bajas de la Sierra. Uno de esos hoteles es precisamente donde encontramos al único miembro fundador. Se trata de un "Eco-Hotel y Boutique" en Palomino, donde se encuentran élites intelectuales alternativas del interior del país y un buen número de extranjeros (como sucedió con el terreno original de los jipi-koguis en décadas pasadas). Según uno de esos turistas colombianos, este es un lugar que permite "una experiencia auténtica". Las construcciones del Eco-Hotel siguen una tendencia rústica, "ecológica" e inspirada en las viviendas indígenas, pero eso sí con todas las comodidades modernas. El "auténtico" negocio es administrado por la hija y el yerno del jipi-kogui mayor, y las ganancias del hotel constituyen un capital que nunca está de más para sostener proyectos de vida en contra del sistema capitalista.

Sin negar que los proyectos como el de la comunidad jipi-kogui se salen de los cánones de lo vivido por la mayoría de individuos en una sociedad moderna, no sería cierto afirmar que este sea un estado por fuera de la estructura. Como veíamos con Turner, un estado antiestructural está fuera de los roles y categorías que conforman una estructura social. En cambio, una comunidad como los

jipi-koguis puede ser claramente identificada y corresponde a ciertas categorías (de lo "alternativo") definidas por un lenguaje común en ciertos sectores sociales de los países occidentales. De hecho, las personas que comparten estos valores y prácticas se visten de maneras bastante parecidas, plantean discursos revolucionarios bastante repetitivos, tienen consumos culturales muy similares aunque vivan en distintos países. Lejos de ser "antisistémico", como lo pretenden sus adeptos, este es un movimiento transnacional reproducido por sectores de la *intelligentsia* latinoamericana, la cual se distingue con respecto a los sectores populares precisamente gracias a las divisiones que la estructura ha generado.

Por otro lado, la inspiración que buscan en las culturas indígenas "auténticas", se basa en una idealización de dichas culturas, imaginadas erróneamente como radicalmente separadas del sistema y de la modernidad. Esta tendencia a imaginar al *otro* étnico como un modelo de cambio positivo la encontramos en muchos otros países de Occidente también (Sarrazin, 2014). En Estados Unidos, por ejemplo, el estado de California vio nacer el movimiento *hippie* en medio de protestas contra el sistema y de elogios hacia el Oriente y las culturas amerindias. En Europa, por su parte, Oriente también ha sido imaginado como una suerte de "paraíso anti-moderno" (Mathé, 2005). Todo lo anterior ha ocurrido dentro de un gran desconocimiento de las realidades sociales de la Sierra o de la India.

La idealización de la alteridad cultural imaginada en ciertos grupos étnicos, así como los discursos de crítica y rebeldía "contra el sistema" o "contra lo establecido" se reproducen cada vez más en las clases medias.

Si las expresiones de este tipo de cultura “alternativa” o “divergente” se estudian superficialmente, únicamente por sus discursos y en un tiempo corto (un par de meses quizás), generalmente se concluye que efectivamente se está gestando una silenciosa revolución que podría cambiar al mundo y desbancar al sistema capitalista. Sin embargo, para evaluar este tipo de iniciativas es muy importante analizar su desarrollo a lo largo de un tiempo considerable, tiempo durante el cual también es preciso seguir a los individuos de carne y hueso en sus prácticas cotidianas (no solo cuando realizan un ritual o pronuncian su manifiesto). Notamos entonces, por ejemplo, que los individuos tienden a privilegiar sus intereses personales o de su grupo de allegados; observamos que los grupos comienzan a estructurarse en torno a esos intereses y en función de individuos más o menos dominantes; o constatamos la corta duración y la falta de cohesión que tienen las comunidades que pretenden establecer. Si bien se evidencian un fuerte optimismo y una admiración respecto al cambio que proponen proyectos como el de los *jipi-koguis*, muy pocos individuos están dispuestos a permanecer largo tiempo en una comunidad de este tipo. Una vez se ha vivido la experiencia, una vez el *yo* se ha enriquecido de ella, para el rebelde buscador de diferencias y de alternativas es hora de pasar a algo más, es hora de seguir “creciendo”, como varios de ellos lo expresan. El *yo* no puede “limitarse”: esa es la norma en una modernidad líquida (Bauman, 2000) que se caracteriza por su individualismo y que ha impuesto al sujeto la obligación de ser una persona “emancipada”. Paradójicamente, la noción de libertad que motiva a estos individuos a vivir una experiencia fuera de lo común (o

supuestamente fuera de la estructura o en contra del sistema) es lo que también hace que los individuos abandonen proyectos como los que hemos mencionado.

En la conformación de los grupos antisistémicos aparecen problemas de orden práctico, organizacional; aparecen las rivalidades, ambiciones personales, abusos por parte de algunos. Este tipo de finales, en los que el grupo se estructura o los individuos lo abandonan, se asemeja a la evolución observada en comunidades de tipo “eco-aldeas” (Alonso, 2013). La antiestructura es un proyecto que, como en el ritual, se sale de la estructura, pero no está hecha para durar. Así mismo, la *communitas* parece ser siempre un estado efímero que vuelve a estructurarse, generalmente por razones económicas y políticas. No obstante, parece ser también un concepto perenne que se plantea como horizonte ante los excesos de estructuración (innegables en la modernidad).

Valdría la pena reflexionar sobre la búsqueda de espiritualidades alternativas, experiencias rituales, otras culturas idealizadas, estados liminales, vivencias de tipo *communitas*, discursos antiestructurales o antisistémicos, ya que todo ello sin duda nos puede decir mucho sobre las estructuras que los vieron nacer o, de manera más general, sobre nuestra cultura moderna. La búsqueda del crecimiento personal, la búsqueda de diferencia, la crítica a lo establecido son principios que parecen difundirse cada vez más. Y a la base de todos ellos, hay otro principio aún más generalizado: el de la libertad individual. Se trata de una noción de libertad que genera sentimientos y acciones en contra de ciertos esquemas, divisiones y jerarquías, pero que también genera el

individualismo característico del sujeto de la modernidad tardía. Un individualismo que dificulta la constitución de comunidades y proyectos colectivos a largo plazo, y que refleja la que es quizás la principal forma de división (estructural) en nuestras sociedades: la separación entre el yo y su entorno natural y social. Un individualismo que probablemente esté también detrás de muchos de los abusos que se comenten en nuestra modernidad contra la naturaleza y contra los demás seres humanos.

## REFERENCIAS

- Abric, J.-C. (2003). La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. En : J.-C. Abric (Ed.), *Méthode d'étude des représentations sociales* (pp. 59-80). Ramonville Saint-Ange: Editions Erès.
- Alonso, P. (2013). *The Heritage Machine. A Heritage Ethnography in Maragateria (Spain)*. (Tesis de Doctorado en Historia). León, Universidad de León.
- Alonso, P. y Macías, A. (2015). An ontological turn in the debate on buenivir-sumakkawsay in Ecuador: ideology, knowledge, and the common. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10(2), 1-20.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2000). *Liquidmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2009). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bell, D. (1994). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México, D.F.: Alianza.
- Benjumea, P. (25 de abril de 2010). Los últimos 'jipi kogui' de la Sierra. *El Tiempo*. Recuperado el 14 de marzo de 2014, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3937905>
- Campbell, C. (2005). *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. London: Alcuin Academics.
- El Espectador. (7 de agosto de 2010). Juan Manuel Santos regresa de posesión simbólica en la Sierra Nevada. *El Espectador*. Recuperado el 8 de febrero de 2015, de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/juan-manuel-santos-regresa-de-posesion-simbolica-sierra-articulo-217710>
- El Tiempo. (5 de agosto de 2010). Juan Manuel Santos comenzará su posesión con rito en la Sierra Nevada de Santa Marta. *El Tiempo*. Recuperado el 8 de febrero de 2015, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7845644>
- Fabian, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ferguson, J. y Gupta, A. (2008). Más allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad? En: S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Herrera, L. (7 de octubre de 2014). 'El rayo fue un castigo': mamo que sobrevivió a tragedia de la Sierra. *El Tiempo*. Recuperado el 10 de Octubre de 2014, de <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/mamo>

- dice-que-rayo-en-la-sierra-nevada-es-un-castigo/14652682
- Krüger, K. (2008). *Órdenes religiosas y monasterios*. Barcelona: Tandem Verlag.
- Mathé, T. (2005). *Le bouddhisme des Français*. Paris: L'Harmattan.
- Ortiz, C. (2005). Los guardianes del equilibrio del mundo. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10. Recuperado el 10 de enero de 2015, de <http://alhim.revues.org/107>
- Sarrazin, J. P. (2011). *Du Marxisme au Chamanisme. Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.
- Sarrazin, J. P. (2012). New age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162.
- Sarrazin, J. P. (2014). *Branchés sur la diversité culturelle. Enquête sur les représentations et la valorisation du bouddhisme tibétain en Occident*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.
- Sarrazin, J. P. (2015). Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas. *Anagramas*, 27 [en prensa].
- Serge, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda*, 7, 197-229.
- Trouillot, M.-R. (2003). *Global transformations. Anthropology and the modern world*. New York: Macmillan.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia [Icanh], Colciencias.
- Uribe, C. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología y Arqueología*, 4(1), 7-35.
- Uribe, C. (1990). Nosotros los hermanos mayores de la Nevada. En M. Jimeno (Dir.), *Parques arqueológicos de Colombia* (pp. 151-159). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system (Vol. I). Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial (Vol. II). El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. Los Angeles: University of California Press.