

Universidade de Brasília

**Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Sembrando vidas

La persona *I'ktt* y su existencia entre lo visible y lo invisible

Jose Arenas Gómez

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais na Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Banca Examinadora

Dr. Luis Cayón Durán (Orientador) DAN/UnB
Dra. Luisa Elvira Belaunde PPGAS/UFRJ-Museu Nacional
Dra. Karenina Vieira Andrade PPGAS / UFMG
Dra. Alcida Rita Ramos DAN/UnB
Dra. Marcela Coelho de Souza DAN/UnB
Dra. Silvia Ferreira Guimarães DAN/UnB

Brasília
Noviembre de 2016

Agradecimientos

Fueron muchas las personas que de una u otra manera hicieron posible este trabajo. De seguro pasaré por alto muchos nombres pues en un proceso de 7, los nombres son substituidos muchas veces por sentimientos que naturalizamos al punto de no tener clara la fuente. No puedo comenzar de otra forma que agradeciendo a la gente *i'k#* de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes abrieron muchos aspectos de sus vidas ante mis cuadernos de notas, al tiempo que se dispusieron a soportar mis preguntas variopintas y mi ignorancia frente a cosas que les eran básicas.

Debo agradecer a mi amigo Álvaro Torres, cuya amistad, confianza y gestión hicieron posible mi llegada a la Sierra, primero como curioso visitante y luego como estudiante de antropología. A su familia, quienes sin conocerme me recibieron con un cariño sin nombre y sin interés, convirtiéndose con el tiempo en “mi gente”. A Conza Conrado, “mami Conza”, mi más sincero cariño, admiración, respeto y eterno agradecimiento. A sus hijos Yamile y Eduardo, por el cariño y la paciencia. A Eduardo, mi entrañable hermano “Dito”, le debo horas de charla y aprendizaje que extraño constantemente; compartimos muchas tertulias y a pesar de nuestra enorme amistad, no en pocas ocasiones paró para decirme “Jose, yo sé que tu quieres saber eso, ¡pero no te lo puedo decir, eso es de los *mam#*!”. Le agradezco también a los hijos de Álvaro y Conza, Elmer, Edwin, Alvarito, Jalil y Charito. A Jalil, Charo y Dito, les adeudo la amistad y el cariño de la hermandad.

En mi segundo hogar serrano, le adeudo todos los agradecimientos a Wilber Mestre, Maryluz Izquierdo y a su pequeño hijo, Gunchigwin Tewun Kuncha (Gunchito), quienes abrieron las puertas de su hogar y me facilitaron todos los elementos posibles para que mi estancia fuera mucho más que placentera. Le agradezco a Wilber las horas de charlas, de explicaciones y de preguntas intrigantes así como su constante esfuerzo por ayudarme a ver cosas que no me eran evidentes. A Mary le adeudo la confianza y los cuidados; siempre le admiraré su valentía y fortaleza para seguir adelante y para encarar cualquier desafío. A mi Gunchito, de quien aprendí el cariño de un hermanito menor que nunca tuve; fui testigo de tus primeros pasos y de las primeras palabras enredadas entre el *i'k#n* y el español. ¡Me encantaría que te formarás de *mam#*!, ojalá podamos discutir lo que aquí escribo, y escuchar tus carcajadas mientras que “echo mi carreta”.

A estas dos familias, mis hogares serranos, toda mi gratitud.

A Cecilia Pacheco, otra persona que tuvo siempre las puertas de su casa abiertas para mi, tanto en *Nabusímake* como en Valledupar, así como a sus hijos Yalile, Henry y sobre todo a mi compa, Terun; espero verlos pronto. Otra familia que me abrió sus puertas fue la de Adela María Niño y Luis Ángel Niño, siempre bien dispuestos a mis interminables preguntas al calor del fogón y un buen café. A ellos y a sus hijos Seyarimaku y Aty Duzai, ¡muchas gracias! Le quiero agradecer a *mam#* Jose Enrique Torres, el comisario de *Nabusímake*. Me tomó tiempo ganarme su confianza, pero usted obtuvo rápidamente mi admiración. Espero que nunca falten su fuerza y ahínco en el *ga'kanam#*. A Bernardo Carvajal, ex-cabildo de *Nabusímake*, al ex-comisario Luis Antonio, al Cabildo José María “Chema Puente” y a su esposa, la *gwati* Juanita. Mención especial al cabildo mayor Jose María Arroyo quien siempre

se mostró abierto para hablar conmigo. Quiero también agradecer a los miembros de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) por haberme permitido intervenir en algunos de sus encuentros y escuchar mis inquietudes.

Compartir ideas con el equipo del Plan de Salvaguarda fue una experiencia grandiosa. Le agradezco a Terun Mestre y a Omar Mestre por la confianza depositada, por la complicidad, amistad y apoyos en todo sentido. Agradezco al mayor Sebastián Torres por sus precisiones y enseñanzas; también a Rubiel Zalabata, coordinador general del equipo, no sólo por permitir mi participación sino por que, como lingüista, me brindó herramientas importantes para comenzar a aprender el *i'kʰn*. Mi proceso de aprendizaje del *i'kʰn* no habría sido posible sin la ayuda e insistencia de las mujeres, principalmente de las *gwati* Rosa, Nabia, Mariluz, Chiqui, Mati y Claudia Chaparro.

Muchas de mis conversaciones e interacciones con algunos *mamʰ* no habrían sido posibles sin la invaluable ayuda de Chiqui Mestre, mi amiga y principal traductora así como de Mati; le agradezco a Monzo, esposo de Chiqui y a Alejo, esposo de Mati; también a sus respectivas familias por la amistad y la paciencia.

Mi vida en *Nabusímake* no habría sido igual de amena si no fuera por los miembros del Grupo de Apoyo a Nabusímake, Omaira, Iris, Aty Duzai, Seyarimaku “Chimaku”, Ángel, Agustín Chaparro, *mamʰ* David, Luis Fernando Cote, Jalil, Omar, Melkin, Antenor, Judith, Johana Everst, Nefer, Maximiliano y demás miembros del grupo. Mención especial tienen los representantes de los sectores que siempre me hicieron sentir bienvenido, entre ellos mis *tegwe* Virgilio, Vicente, Juan Carlos, Bartolo Torres y al Señor Camilo. Le agradezco a Chemo, quien atendía la tienda y a las personas encargadas de la cocina comunitaria, por todos los favores alimenticios.

Junto a Agustín Chaparro tuve la oportunidad de construir mi casa. Siempre le seré grato por enseñarme a “covar”, a mezclar la tierra y pisarla, a identificar el punto de la mezcla para poder levantar las paredes. A su esposa y a su hijo que lamentablemente no alcancé a conocer, les deseo lo mejor.

La mayoría de las traducciones son producto de la ayuda de Jeremías Torres, Sey Awiku (Noel), Omar Mestre, Ángel, Agustín y Amado Villafañe, a quienes les agradezco la precisión de sus comentarios y su búsqueda por hacer de los conceptos cosas claras. Mi principal recorrido por la Sierra se lo debo a Amado Villafañe.

Conté con la suerte de tener grandes interlocutores para digerir mis inquietudes sobre los temas más espinosos del mundo *i'kʰ*, y aquí debo resaltar la ayuda inmejorable de *mamʰ* Venancio, *mamʰ* Pedro, Wilber Mestre, Jeremías Torres, Sebastián Ramos, Adela María Niño, Ángel, Chiqui y Javier Rodríguez.

Jamás podré tener agradecimientos suficientes para *mamʰ* Ramona, quien abrió las puertas de su casa para tomar el peso de mis propios trabajos ceremoniales durante mi estancia en la Sierra. A ella le debo los cuidados en el plano no visible, la atención a mi trabajo, y la protección de mis seres queridos. A su hija y nieta, espero re-verlas pronto. También le soy inmensamente grato a *mamʰ* Venancio, *mamʰ* Kuncha, *mamʰ* David, *mamʰ* Goyo; *mamʰ* Kwingumʰ, *mamʰ* Pedro y *mamʰ* Miguel de la *kankurwa* de *Seykwinkʰtʰ*; *mamʰ* Fredy, *mamʰ* Camilo (fallecido), *mamʰ* Norberto y los *mamʰ* de la *kankurwa* de *Tirugeka* y de la Granja por los diferentes momentos compartidos.

La lista de agradecimientos a los *i'kʰ* es enorme, pero no quiero dejar de nombrar a Agustina María, Aminta, Verónica, Mila, Dwawin y su familia; Carmen Perez, Vicente Everst,

Raúl Robles, Norey, Iveth, Leonor Zalabata, Cecilia Zalabata, Cesar Mestre, Julio Mestre, Alis. En campo tuve la oportunidad de conocer personas con quienes compartí de diferentes formas, Javier Rodríguez fue siempre un excelente interlocutor, tanto dentro como fuera del campo, y le seré grato por su apertura para compartir conmigo sus más de 40 años de vida serrana y sus conocimientos sobre el mundo y la lengua *I'kũ*. Que sea este el espacio para recordarle que ya es tiempo de sentarse a escribir aquel libro que está siempre preparando en su mente. Borisch Cuadrado, de Parques Nacionales, me brindó su amistad y ayuda, enseñándome los elementos básicos de cartografía digital y esclareciendo muchos de los nombres científicos aquí usados. Tuve la felicidad de encontrar a cuatro antropólogas, la profesora Ángela Santamaría y a tres doctorandas en campo, Valentina Pellegrino, Pauline Ochoa y Ángela Erazo. No tengo cómo agradecer todos los momentos compartidos. Quiero agradecer aquí especialmente a Valentina Pellegrino por todo el intercambio de ideas y las cuestiones que una y otra vez me hacían reflexionar sobre mi lugar en el campo, nuestras charlas fueron fundamentales en diferentes momentos de la escritura de este texto.

Ivo e Tea me ofrecieron su amistad y la oportunidad de encarar otros ángulos de la Sierra; su serenidad y voluntad por ayudar serán siempre inspiradores. Debo agradecer también a Rodrigo Moncaleano, Diana Echeverri y los funcionarios de Parques Nacionales Jhon Cantillo, Albená Jaramillo, Borisch Cuadrado y Tito Rodríguez.

En el segundo semestre de 2015 tuve la oportunidad de realizar un intercambio académico en la Universidad de Georgetown, en Washington, bajo la supervisión de la profesora Joanne Rappaport. Su curso sobre etnografía como género fue siempre un enriquecedor punto de reflexión sobre mi posición como etnólogo. Me hubiera gustado que esta tesis reflejara muchas de las reflexiones que suscitaron en mí las lecturas y las discusiones en clase.

Quiero agradecer también a las personas con las que he venido caminando en mi vida brasilera. Luis, mi orientador, pero sobre todo, mi amigo; fue quien me guió en mi conversión a la etnología, quien me enseñó a enfocarme en los datos enfatizando siempre que la teoría es una herramienta, pero no una camisa de fuerza. Su paciencia con mis pésimas “primeras versiones” han dado paso a una forma de escrita un poco más cuidadosa, o por lo menos eso espero.

La profesora Alcida Rita Ramos fue mi primer contacto, y fue ella quien me orientó para venir a la UnB. Es un honor y un desafío que, después de su acogida, sea ella una de las jurado de mi tesis. La lectura atenta de las profesoras Marcela Coelho y Karenina Andrade de los primordios de este trabajo fueron altamente productivos, y me siento feliz de poder concluir este proceso contando con su presencia en la banca. Fuera de lo académico, agradezco a Luis y a Karenina por la calurosa acogida y el cuidado durante el periodo de adaptación, por presentarme a Brasília y a mi primer carnaval.

A mis “irmãos” Sara Santos Morais y Anderson Silva Vieira les adeudaré siempre la hermandad, la complicidad, el acogimiento, el acompañarme a vivir Brasil. Ustedes me dieron fuerza para continuar. Ahora entra al grupo Junia Marúsia, un abrazo para mi “cunha” y un excelente campo.

Agradecimientos enormes a mis colegas de doctorado, Izis Morais, Thiago, Eduardo Nunes, Rodrigo Rocha, Lediane Felzke, Graciela Froehlich, Rodrigo Padua, Fabiano Bechelany, Julia Sakamoto, Martiniano Neto, Claudia Luz y Brunner Titonelli. Fueron muchos libros, fueron muchos bares, fueron muchas risas. Quiero agradecer a mi grande amigo Eduardo Nunes con quien además de compartir sala de aula y la pasión por la vida

indígena, compartí morada, bares, largas charlas, la escritura de la disertación y el proceso selectivo al doctorado. Mi parcerito, mi amigo Fabiano Bechelany tuvo tiempos difíciles al aguantar mis dudas y confusiones sobre la escrita, el parentesco, la substancia, la consanguinidad y afinidad, temas que se volvieron nuestro pan de cada día ¿Cuándo será que nos tomamos unas cachacinhas en BH?. Mi querida Lediane, también apasionada etnóloga, fue un placer compartir todo este proceso y compartir nuestro primero mochilón por el viejo continente. Le agradezco todos los *insights*, las reflexiones, las sugerencias bibliográficas y el ejemplo de fuerza y temple.

Un agradecimiento enorme a quienes habitaron la katakumba en estos 7 años, especialmente a Yoko, Julia, diDeus, Janaina, Kaká, Sandro, Carlos, Janeth, Martina, Paloma, Alexandre, Xico, Cassi, Nati, Poty, Ricardo, Chirley, Carol, Denise, Erikinha, Mariana, Rafa, Alex, Bia, Lucas, Marcus, João, Luisa Molina, Marco y mi querida Isabel Naranjo. Un abrazo especial a aquellas personas con quienes tuve la oportunidad de compartir la sala de estudio: Tiagão, Josue Tomasini, Rosana Castro, Ranna Mirthes y Maria Jose Barral. Soy feliz de haber visto la llegada indígena a la pós en antropología, Léia, Eliane, Felipe, Franciso Tukano e Franciso Apurinã. Es muy gratificante tenerlos como colegas. Lugar protagónico tiene Brunner Titonelli, cuya amistad, y presencia en la sala por 10 horas diarias nos llevó prácticamente a la consanguinización. Voy a extrañar los comentarios y enseñanzas sobre política y Estado, el chocolate después del almuerzo, los regresos a casa de bike y la cara de gruñón. Meu Brunnetti, foi um prazer compartilhar com você a loucura de viver uma tese.

A mi querida tía, Laura Almandós, le agradezco las orientaciones filosóficas. No las supe elaborar para este trabajo, pero espero que algún día algo de ello quede claro en mi cabeza.

Agradezco al cuerpo docente del departamento de antropología de la UnB y al equipo administrativo, siempre solícito a solucionar cualquier inconveniente: Rosa Cordeiro, Jorge, Carolina Greve, Thais y Branca así como a Adriana Sacramento y Cristiane Romão, quienes no están más en la UnB.

Para bien o para mal, escribir una tesis se vuelve la vida, pero no todos en la vida hacen parte de la tesis, sin embargo, colaboran para que esa texto llegue a buen destino. Le agradezco las múltiples formas de apoyo a Ricardo Meira, Alex Pereira, Pam Parker, Aura, Camilo Arzayus, Juan Felipe, Olga, Raquel (quien tradujo el resumen a inglés), Isabel, Moara, Marina, Leandro, Bárbara, Diego, Janeth, Nohra, Alexandra, Natalia Valencia, Ana María, Cesar, Mike, Natalia Molano, Jorge, Pao, Dayana, Mónica, Felipe, Soraya, Paulo, Mati, Laura, Fidel, Juan Fernando, Luiz Bhering, Everaldo Valenga, Jane, Melanie, Jennifer Mendez, James, Juan Carlos, Andréia Marreiro, Juliana Veloso, Verônica, Bebel.

A la ciudad de Brasilia le agradezco haberme mostrado que la vida es una aventura y, sobre todo, por haberme presentado a mi amada esposa. Marol, no tengo cómo agradecerle todo el amor, la libertad, el apoyo, la paciencia, el entendimiento, la complicidad, las sonrisas y los abrazos. Saberte a mi lado, aún a la distancia, me dio mucha fuerza para seguir luchando por lo que amo. A la familia Cambraia Guimaro, Silvany, Antonio Augusto, Mila y su esposo Paulo (y familia), y Neusa, por haberme aceptado dentro de su familia, hacerme parte de ella y, literalmente, darme un hogar (con mucho vino).

Un agradecimiento sincero al cariño de mis familiares.

Mis padres, María Isabel y Ciro Alfonso, me enseñaron que lo bello de la vida era soñar y es por ello que puedo concluir este trabajo. Muchos años atrás tuve el sueño de venir a

Brasil, ustedes siempre me apoyaron, incondicionalmente. El impulso de sus cuidados y sus cariños ha hecho leve mi viaje y mi equipaje. Les agradezco la paciencia en mi ausencia. Este trabajo va para ustedes. Mirando para atrás me siento afortunado porque, en mi locura de convertirme en etnólogo, la fuerza vital de la que emana toda existencia me regaló muchas familias, por eso, por la posibilidad de estar vivo, y por volver a ver, seré siempre grato.

Mi manutención en Brasilia fue posible gracias a una beca de maestría otorgada por la agencia de fomento CAPES con apoyo de un préstamo de la Fundación para la futuro de Colombia (Colfuturo) y una beca de doctorado otorgada por la agencia de fomento CNPq.

Nota ortográfica

Para la transcripción del *i'kɨn* (lengua *I'kɨ*), decidí aproximar la pronunciación de las palabras al español.

La mayoría de las vocales se pronuncian como en español

Ɔ es la grafía estabilizada para una vocal media central [ə] cuya pronunciación varía de región en región, siendo a veces más abierta [ɜ] y otras veces más cerrada [ɨ].

La mayoría de las consonantes se pronuncian como en español

Ʒ es la grafía estabilizada para una consonante fricativa palatal [j] cuyo sonido más próximo en español es la “y” en la palabra “yuca”

En *i'kɨn*, el plural es marcado por medio de las palabras *Ʒina* y *Ʒuna*. Por este motivo, palabras como *mamɨ* y *kankurwa* serán escritas de la misma forma usándose en plural y en singular.

Resumen

Esta tesis busca explorar la forma como se construye la persona entre la gente *i'kɨ* (*arhuacos*), grupo de lengua *chibcha* que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia. Analizando los conceptos de *ánugwe* (vitalidad) y *zasari/gɨn'gawɨn* (pagamentos u ofrendas), se identificaron los principales elementos que constituyen la persona *i'kɨ*, resaltando el protagonismo que en dicho proceso tienen los especialistas rituales (los *mamɨ*), así como la trascendencia del vínculo con el territorio, y la importancia de la relación de reciprocidad que debe ser mantenida con los demás seres que habitan el cosmos, humanos y no humanos. Se evidenció también que la construcción de la persona *i'kɨ* es traspasada por el hecho de que diferentes dimensiones de su mundo aparecen como manifestaciones de un mismo principio vital, permitiendo crear relaciones de continuidad entre niveles tan diversos como el cosmos, el territorio, las casas ceremoniales y el cuerpo.

Palabras clave: *I'kɨ*, *arhuacos*, Sierra Nevada de Santa Marta, persona, cuerpo, pagamentos, relación humanos y no humanos, Colombia

Resumo

Esta tese procura indagar sobre a forma como é construída a pessoa entre os *i'kɨ* (arhuacos), um grupo de língua *chibcha* que ocupa a Sierra Nevada de Santa Marta, ao norte da Colômbia. Analisando os conceitos de *ánugwe* (vitalidade) e *zasari / gɨn'gawɨn* (pagamentos e oferendas), identificaram-se os principais constituintes da pessoa *i'kɨ*, apontando também ao protagonismo dos especialistas rituais (os *mamɨ*) nesse processo, à transcendência do vínculo com o território, e à importância da reciprocidade como princípio da relação com todos os seres do cosmos, humanos e não humanos. Evidenciou-se também que a construção da pessoa *i'kɨ* é permeada pelo fato de que diferentes dimensões do mundo aparecem como manifestações de um mesmo princípio vital, permitindo criar relações de contiguidade entre níveis diversos como o cosmos, o território, as casas cerimoniais e o corpo.

Palavras chave: *I'kɨ*, *arhuacos*, Sierra Nevada de Santa Marta, pessoa, corpo, pagamentos, relação humanos-não humanos, Colômbia.

Abstract

This thesis seeks to explore how person is constructed among the *i'kʘ* people (Arhuacos), a Chibcha-speaking group that lives in the Sierra Nevada of Santa Marta in northern Colombia. Analyzing the concepts of *ánugwe* (vitality) and *zasari/gun'gawʘn* (“pagamentos” or offerings), the main elements that constitute the *i'kʘ* person were identified, highlighting the role played by ritual specialists (the *mamʘ*) in this process, as well as the transcendence of the bond/relationship with the land/territory, and the importance of the relationship of reciprocity that must be maintained with other beings that inhabit the cosmos: human and nonhuman. It was also demonstrated that the construction of the *i'kʘ* person is transcended by the fact that different dimensions of his world appear as manifestations of the same vital principle, allowing relationships of continuity to be created between levels as diverse as the cosmos, land/territory, ceremonial houses and the body.

Key words: *I'kʘ*, *arhuacos*, Sierra Nevada de Santa Marta, person, body, offerings, human and nonhuman relationship, Colombia.

Sumario

Índice de Mapas.....	13
Índice de Ilustraciones.....	14
Índice de Fotografías.....	15
Introducción.....	16
Chundwa: el corazón del mundo.....	16
Una larga historia con los blancos.....	21
Llegando a tierra <i>i'k#</i>	26
El verdadero <i>Nabusímake</i> : la dispersión y los asentamientos <i>i'k#</i>	32
Comenzando el tejido: puntos de partida para este trabajo.....	36
Retomando mis pasos por diferentes caminos.....	44
Sobre la organización de este trabajo.....	48
I.....	51
Limpiando el terreno.....	51
Una montaña bañada por el mar.....	51
Siendo “Indígenas Verdaderos”.....	56
Invención de una geografía salvaje.....	62
Indígenas del pasado, indígenas del presente.....	71
Los <i>Hermanos Mayores</i>	86
II.....	95
Preparando la semilla.....	95
De la obscuridad inicial.....	96
Lugares y orígenes.....	101
Conexiones con lugares, conexiones con personas.....	106
El hilo de la vida: variaciones de la creación.....	110
La Sierra y el mundo: Manifestaciones de un mismo elemento.....	139
III.....	146
Los caminos del caracol.....	146
Los viajes del padre Sol.....	147
<i>Kankurwa</i> : viendo la casa mundo.....	161
El Cuerpo.....	179
Tejiendo la vida.....	184
Cuaderno de fotografías	
IV.....	201
Una sociedad ampliada: interacción y comunicación entre lo visible y lo invisible.....	201
Mensajeros y cobradores: <i>Ikanusi</i> y los semaneros.....	217
Algunas notas sobre la maestría y el dominio entre los <i>I'k#</i>	223
De lo sacro a la comunicación: entre el fuego, la coca y los lugares.....	228
<i>Gey</i> , el fuego que alimenta.....	232
<i>Haju</i> , la coca como planta primordial.....	236
<i>Kadukwu</i> : los espacios primordiales como centros de interacción.....	241
<i>Kamun</i> : mensajes e interacciones oníricas.....	245
V.....	253
<i>Seyánchwan</i>: viendo donde no hay nada aparente.....	253
Mediación: algunas notas sobre la organización <i>i'k#</i>	258

La importancia de los traductores cósmicos.....	265
<i>Gun'gawun</i> : el lugar de la mediación.....	287
<i>Mamx</i> : algunos apuntes finales.....	315
Fertilizando la vida: trabajos tradicionales, <i>gun'gawun</i> y relaciones.....	323
VI.....	337
La persona: sexualidad, vitalidad y parentesco.....	337
Vitalidades: entre lo visible y lo invisible.....	344
Tiempos de cambio: la persona y los ciclos vitales.....	359
<i>Jwa'n'kusi</i> : tejiendo las primeras relaciones.....	374
Algunos apuntes sobre la nominación.....	389
Adiós al estado de <i>seymuke</i> . El paso a la adultez.....	394
<i>Jwa'n'gawin</i> : el matrimonio y la unión de sangres.....	404
<i>Eysa</i> : la fuerza de la muerte.....	417
Consideraciones finales.....	426
Entre la armonía y el caos.....	426
APÉNDICE A.....	437
Notas preliminares sobre la terminología de parentesco <i>i'ku</i>	437
Bibliografía.....	442

Índice de Mapas

Mapa 1	Mapa de relieve de la Sierra Nevada de Santa Marta.	16
Mapa 2	Mapa de <i>Nabusímake</i> con sus 9 sectores.	33
Mapa 3	Resguardos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta	54

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1: Huso en espiral y movimiento en espiral.....	112
Ilustración 2: Modelo básico de cosmos <i>i'kʰ</i>	116
Ilustración 3: Modelo inicial de cosmos <i>kággaba</i> y <i>wiwa</i> con movimiento de espiral.....	116
Ilustración 4: Modelo de cosmos <i>i'kʰ</i> por Donald Tayler.	117
Ilustración 5: Cosmos a partir del desdoblamiento del núcleo básico.	118
Ilustración 6: Modelo desdoblado de cosmos. Modelo de cosmos <i>I'kʰ</i> 3.....	119
Ilustración 7: Esquema general del cosmos serrano. División “ <i>Duna</i> ” / “ <i>Gunsina</i> ”.....	121
Ilustración 8: 9 mundos superiores/positivos y 7 mundos inferiores/negativos	128
Ilustración 9: Cosmos en las modalidades total/positiva y parcial/negativo.....	129
Ilustración 11: Plano horizontal de la <i>kankurwa</i> (casa ceremonial).....	171
Ilustración 12: Plano vertical de la <i>kankurwa</i> (casa ceremonial).....	173
Ilustración 13: Casa ceremonial con su inversión. Modelo <i>kággaba</i>	174
Ilustración 14: Casa ceremonial interna y externa.....	177
Ilustración 15: Relación entre el cuerpo humano y el cosmos.....	182
Ilustración 16: Continuidad cósmico, cuerpo humano, <i>kankurwa</i> y tierras	183
Ilustración 17: Telar	191
Ilustración 18: Relación entre el telar y el cuerpo humano.....	191
Ilustración 19: Movimientos solares proyectados en el suelo de las casas ceremoniales.....	194
Ilustración 21: Primeros padres versión <i>I'kʰ</i> . Fuente: Donald Tayler (1973; 1997).....	210
Ilustración 25: Ilustración de la división de los elementos constitutivos de la vida.....	349
Ilustración 26: Bosquejo de sepultura.....	418

Índice de Fotografías

Foto 1	Hombres de la Sierra intercambiando hojas de coca y poporeando.	18
Foto 2	Mujeres <i>kággaba</i> tejiendo.	19
Foto 3	Interior del pueblito en <i>Nabusímake</i> .	21
Foto 4	Zona arqueológica de <i>Pueblito</i>	69
Foto 5	<i>Teyuna</i> . Terrazas de piedra, caminos enlozados y roca ceremonial	71
Foto 6	Figuras de oro	73
Foto 7	<i>Kakudwɨ</i> del asentamiento de <i>Serankwa</i>	103
Foto 8	<i>Jo'buru</i> o poporo	109
Foto 9	Poporeando. Construyendo el “enchape”	109
Foto 10	San Juan vestido de hombre <i>i'kɨ</i>	158
Foto 11	Mujeres bailando <i>chicote</i> después del bautismo católico	158
Foto 12	Mujer <i>i'kɨ</i> recolectando hojas de coca	238
Foto 13	Hombre <i>i'kɨ</i> tostando las hojas de coca.	238
Foto 14	Hojas de coca tostadas.	238

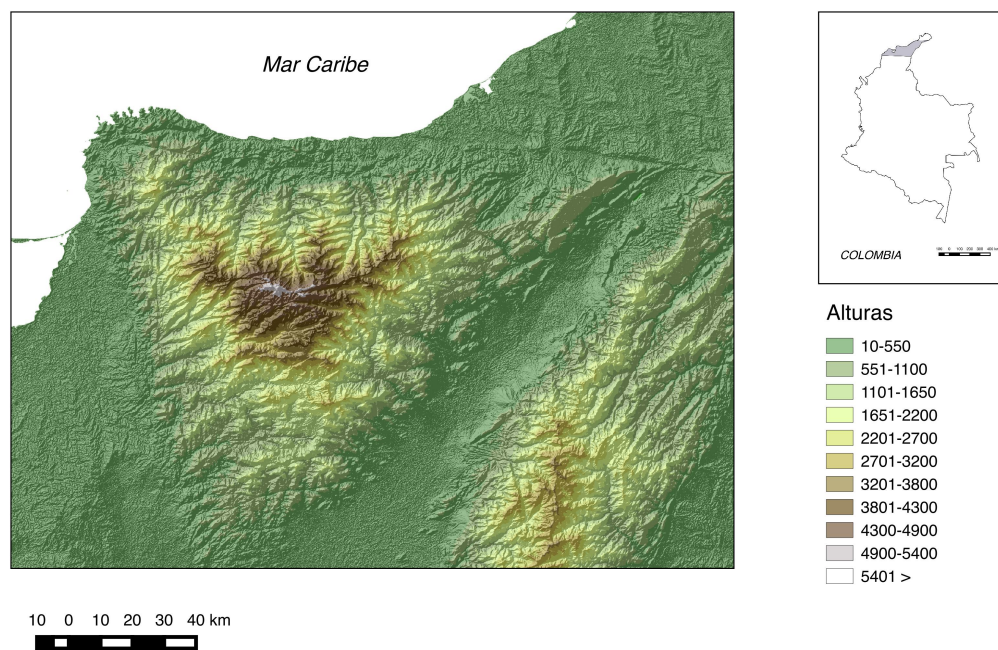
Introducción

Chundwa: el corazón del mundo

Esta investigación tiene como protagonistas centrales a la gente *i'kɨt*, un numeroso grupo que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el caribe colombiano, específicamente, a quienes viven en *Nabusímake*, principal poblado del grupo. Dada la poca familiaridad que tiene la etnología de las tierras bajas sobre los indígenas del caribe (insular y continental), prosigo a contextualizar el área y sus habitantes.

La Sierra Nevada de Santa Marta es la mayor montaña litoral del mundo. Parte de sus faldas son bañadas por el Mar Caribe y su pico más alto, a sólo 40 km en línea recta desde el mar, está cubierto por nieves perpetuas superando los 5000 metros de altura. A diferencia de lo que muchos piensan, es una unidad aislada de los Andes (IGAC apud Prosierra 2015), una porción perdida entre el tibio mar, el desierto de la península de la Guajira y las llanuras costeras (ver mapa 1).

Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)



Mapa 1: Mapa de relieve de la Sierra Nevada de Santa Marta. Elaboración propia.

Debido a la variación de altitud, la Sierra presenta todos los climas posibles, desde el calor caribeño hasta las nieves perpetuas, pasando por regiones desérticas, aunque cada vertiente, esto es, cada cara de la base piramidal, tiene características diferentes: la vertiente norte es el área con mayor humedad, la oriental es la más seca y la occidental se encuentra en un estado intermedio. Al igual que todo el territorio colombiano el régimen de lluvias se divide en dos: dos períodos lluviosos que, en líneas generales, se manifiestan entre abril-junio y agosto-noviembre, y dos períodos secos y más fríos en diciembre-marzo y junio-agosto. Sin embargo, hay características específicas en cada una de las vertientes de la Sierra que interfieren en estos períodos.

Pese a la presencia de un nutrido número de pequeños poblados de colonos agricultores, comunidades de pescadores y terratenientes especuladores de tierra, la Sierra está ocupada por cuatro grupos indígenas, *i'kɥ* (también conocidos como *arhuacos*, *bintukua* o *wintukwa*), *kággaba* (también conocidos como *kogui* y *peybu*), *wiwa* (también conocidos como *malayo*, *arzario*, *marokasero*) y *kankuamo* (también conocidos como *atanqueros*) que conciben al macizo como su territorio ancestral, al tiempo que lo definen como el corazón del mundo, lugar donde comenzó la creación de todo cuanto existe. Según datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE), la población indígena de la Sierra contaba en 2005 con una población de 50.724 personas, siendo el *i'kɥ* el grupo más numeroso con 22,134 personas, seguidos por los grupos *kankuamo* (12.714 personas), *wiwa* (10.703 personas) y *kággaba* (9.173 personas) (DANE apud MINCULTURA, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d).

A lo largo del tiempo, los cuatro grupos han recibido varios nombres, y prácticamente hasta inicios del siglo XX las personas asumían que era un mismo grupo, recibiendo el nombre de *arhuacos*. Hoy en día, ese es el nombre más común con el que se conoce a los *i'kɥ*, quienes viven principalmente en la vertiente sur-oriental del macizo. Aunque ellos mismos se identifican como *arhuacos*, lo hacen únicamente en contextos de habla hispana, es decir, cuando interactúan con personas no indígenas, pero nunca usan dicho nombre cuando hablan entre ellos o con miembros de otros grupos de la Sierra. El nombre que más comúnmente se adjudican es el de “*i'kɥ*”, que como sucede en la mayoría de los contextos indígenas, se traduce de forma genérica como “gente”. Empero, el campo semántico del nombre “*i'kɥ*” varía con respecto a la relación entre los interlocutores: si generalmente hace referencia al

grupo en sí mismo, en otras ocasiones abarca a los diferentes grupos indígenas en contraposición a la población no indígena. Cuando usan la palabra *i'kʰ* para designar genéricamente a los indígenas, entonces especifican su posición usando el nombre “*wíntukwa*”. Para evitar confusiones, usaré el nombre “*i'kʰ*” para referirme a ellos en este trabajo pues es el más usado en los contextos donde se hablan su propio idioma.

Pese a que hay diferencias entre los asentamientos *i'kʰ*, (diferentes formas y grados de relación con los blancos, con los otros grupos y con el medio), hay elementos comunes y constantes que son identificadas por los indígenas como el “ser *i'kʰ*”. Es el conjunto de estos elementos que, como un haz, uso para referirme de forma genérica a este grupo como “los *I'kʰ*”, desde mi experiencia situada temporal y espacialmente en *Nabusímake* y en los asentamientos que tuve la oportunidad de conocer. No pretendo entonces definir a los *I'kʰ* como un grupo cerrado, homogéneo y estático; si en algunos momentos esa sensación está impresa, sobre todo en los primeros capítulos, se debe a un ejercicio de abstracción que, por lo menos en principio, me pareció necesario.



Foto 1: Hombres de la Sierra intercambiando hojas de coca y poporeando.
De derecha a izquierda: *wiwa*, *kággaba*, *kankwuamo* e *i'kʰ*.
Foto: Amado Villafaña.

Los indígenas serranos se caracterizan por el uso de mantas blancas tanto para hombres como para mujeres, aunque cada grupo tiene diferencias importantes en la forma

como las confeccionan. Otros elementos característicos son el uso de mochilas, tejidas por las mujeres en lana, algodón o fique (sizal), el uso masculino de sombreros (teniendo una forma específica para cada grupo) y del *poporo*, un calabazo en el cual cargan conchas marinas pulverizadas que mezclan en su boca con hojas de coca tostadas, cuyo consumo es vedado para las mujeres. Las mujeres son excelentes tejedoras de mochilas, siendo las mochilas *i'ktt* muy apetecidas en el mercado artesanal. Los hombres también tejen, pero se enfocan en el telar.



Foto 2: Mujeres *kággaba* tejiendo.

Fuente: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/0b/d8/11/0bd811d0f8bbb473460aa24b489b5b63.jpg>

A pesar de que cada uno de los cuatro grupos serranos se reconocen como una unidad frente a los otros tres, hacen parte de un sistema regional, compartiendo muchos elementos de su organización social, formas de apropiación territorial, una unidad en el corpus mitológico y concepciones cosmológicas (lo que no significa que sea homogéneo): los cuatro grupos reconocen un origen, unos lugares y unos ancestros en común, ancestros que en muchos casos

tienen los mismos nombres en las cuatro lenguas, refiriéndose siempre a ellos como madres y padres de las cosas. Los grupos comparten también prácticas ceremoniales, elementos estéticos, el consumo de la hoja de coca como demarcador de la masculinidad, la preponderancia del lugar de los especialistas rituales (*mam̩*, *mamo*, *mama* en cada una de las lenguas), entre otras cosas y el lugar de las ofrendas o “pagamentos” a sus ancestros como una forma necesaria de relación. Aunque cada grupo tiene una lengua propia, mutuamente ininteligible (los *Kággaba* hablan *koguian*, los *Wiwa* hablan *damana* y los *I'k̩* hablan *i'k̩n*)¹, las cuatro pertenecen a la misma familia lingüística, la *chibcha* (Trillos 1995, 2005), proveniente de Centro América y que, en su expansión, llegó hasta la actual frontera entre Colombia y Ecuador.

Los cuatro grupos comparten también una estructura social muy similar, contando con una jerarquía relativa en la que los *mam̩*, especialistas ceremoniales y mediadores entre los indígenas y los demás seres del mundo (no humanos por falta de un término mejor), ocupan un lugar preponderante. Durante el siglo XX y en el marco de las relaciones con los blancos, se fortalecieron dos figuras de autoridad: el Cabildo y el Comisario, encargados de lidiar con los asuntos al interior del grupo y con los demás indígenas o blancos, no teniendo agencia sobre las relaciones entre el grupo y los no humanos.

La creciente necesidad de crear mecanismos eficientes de diálogo con la sociedad nacional fortaleció el surgimiento de organizaciones que, de cierta forma, establecieran una agenda política. En cada grupo fue creada entonces una “mesa directiva”, una especie de grupo mayor de cabildos y comisarios que centralizan las decisiones políticas, organizativas y económicas. Este proceso ha traído fuertes tensiones dentro de los grupos, pues a pesar de la existencia de una figura de autoridad (el *mam̩*), y del empoderamiento cada vez mayor de cabildos, comisarios y “directivas”, el poder de la figura de autoridad es relativo y no definitivo pues, en definitiva, las organizaciones serranas no tienden a la centralización.

¹ Según las informaciones disponibles, los *kankuamo* perdieron su lengua hace mucho tiempo a raíz de procesos de colonización. No obstante, hay mayores que tienen nociones de palabras y frases.

Una larga historia con los blancos

Basta una rápida búsqueda en internet para hacerse una idea básica de *Nabusímake*; la mayoría de imágenes muestran diversas montañas que rodean una sabana larga y relativamente estrecha, y un caserío amurallado de casas blancas con techo empajado. Es común pensar que ese es *Nabusímake* y que ese es el pueblo indígena original (ver foto 3). Sin embargo la historia de este asentamiento y de su población indígena, los *I'kɨ*, nos lleva por otro camino. La historia de *Nabuímake* se encuentra enmarcada dentro de la historia regional de la cual trataré un poco en el capítulo 1²; sin embargo, quiero resaltar unos pequeños puntos para situar a *Nabusímake* dentro del panorama serrano.



Foto 3: Interior del pueblito en *Nabusímake*.
Foto de Jose Arenas Gómez, 2014.

Con base en las descripciones de cronistas, tenemos conocimiento de que la Sierra estaba poblada por diferentes grupos, muchos de ellos a lo largo de la costa, pero también otros en las partes altas, los cuales tenían diferentes tipos de relación mutua (guerra, intercambio, alianza, etc.). Pese a las diversas investigaciones sobre los procesos de conquista y las relaciones entre españoles e indígenas en aquella época³, no ha sido posible construir una narrativa que de cuenta de dichas relaciones, no sólo por su complejidad y multiplicidad, sino

2 Para una revisión pormenorizada de la historia serrana ver especialmente (Ernesto Restrepo 1975; C. Langebaek 2007; K. Langebaek 1992; Tovar 1993; Uribe 1997; Uribe 1990)

3 Ver por ejemplo (J. A. Mason 1931; G. Mason 1938; Ernesto Restrepo 1937, 1975; Cárdenas 1983; Cardenas-Arroyo 1996; Cadavid & Herrera 1985; Falchetti 1987; Langebaek 1992, 2007; Gassón 1996; Uribe 1990, 1997).

también porque hacen falta fuentes de primera mano que den cuenta del primer periodo del siglo XVI.

A medida que los españoles iban explorando el territorio, creaban fundaciones y centros de doctrina en donde ya existían poblados indígenas, empero, nunca pudieron tener el control definitivo de las poblaciones indígenas. El territorio *i'k#* entró al registro español en una época muy temprana, aunque contamos con poquísimos datos entre los siglos XVI al XVIII, los cuales no son, en su mayoría, producto de experiencias de primera mano (Castellanos 1589; Simón 1627). Hay algunas referencias sueltas como los primeros encuentros con exploradores en 1532 (Reichel-Dolmatoff 1951, 109), y la fundación en tierras altas de un poblado español en donde ya había un poblado indígena. De este poblado sólo tenemos la información de que se llamó San Sebastián de Taironaca, que fue fundado en 1583 cerca a lo que hoy es *Nabusímake*, y que fue abandonado por los españoles poco tiempo después (Reichel-Dolmatoff 1951, 109; Bischof 1983, 94; Orozco 1990, 40; Schlegelberger 1995, 14).

La región donde está *Nabusímake* era una encomienda y que en sus pocas planicies se sembraba trigo, contando con la mano de obra de los indígenas; no obstante, también sabemos que el control y la presencia española y doctrinera era muy baja. De esta manera, los habitantes de esta región hicieron parte del conjunto de grupos que a pesar de ser encomendados, pudieron continuar desarrollando sus prácticas propias con amplia libertad debido a que no eran víctimas del control directo de los españoles (Orozco 1990; Schlegelberger 1995).

El siglo XVIII trajo alteraciones en la relación entre los españoles y los indígenas a lo largo y ancho de la Sierra, permitiendo un control mayor de los primeros, pese a que éste continuaría sin ser definitivo. El paso de la corona española de la dinastía Hasburgo para la Borbónica, así como la guerra entre España e Inglaterra obligó a buscar un mayor control de las poblaciones indígenas, entre otras cosas, para garantizar el abastecimiento de granos y ganado en la región. Los españoles percibieron que era necesario ejercer un control en la forma como las poblaciones se relacionaban con el territorio, y para ello, usaron las poblaciones ya encomendadas, una especie de fortalecimiento de poblaciones olvidadas que servirían para desarticular las relaciones entre las poblaciones indígenas, al mismo tiempo que servían de base para campañas militares posteriores de mayor envergadura (Herrera 2002, 251).

En ese contexto es fundado en 1750 San Sebastián de Rábago, el caserío que hoy es cartón postal de *Nabusímake*, en una región que ya era ocupado por indígenas. Se buscaba evitar las alianzas militares entre los “pacíficos” indígenas de la región y los *Chimila*, “indios bravos” de las zonas bajas. Cortando esta relación, se buscaba garantizar la comunicación en la región, una ocupación efectiva del territorio, un mejor aprovechamiento de los recursos (agricultura y ganadería) y el control de los indios “bravos” (Blanco 1996; Anzellini 2010).

San Sebastián de Rábago como ocupación española no tuvo gran éxito y 5 años después de su fundación vería el ocaso del sueño colonial debido principalmente a la baja producción de los suelos, a la irresponsabilidad de los blancos que la ocupaban, muchos de los cuales, fugitivos, aprovecharon para fugarse hacia otros territorios, y a conflictos entre los jefes políticos blancos de la región (Anzellini 2010). Con el fracaso de la fundación, sólo unos pocos blancos permanecieron en la región, mientras que la ocupación indígena se mantuvo activa por los años posteriores, lejos de la atención y el control español (Anzellini 2010, 8).

Nuevamente, la región cae en el olvido historiográfico hasta la llegada de geógrafos, naturalistas y viajeros quienes, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, hacen algunas referencias a lo que hoy conocemos como *Nabusímake* (Nicholas 1901; Brettes 1903a, 1987; Bolinder 1916, 1925; Cabot et al 1939; Knowlton 1944). Durante este periodo, Colombia ya era un país libre del control de la corona española, y los nuevos ciudadanos ven en el macizo una opción para obtener tierras propias, sin importar mucho que esto implicara en el asedio al territorio indígena. A lo largo del siglo XX el asedio aumentaba conforme llegaban nuevas oleadas de colonos que aprovechaban que los indígenas no eran letrados y no dominaban el español para apropiarse de sus tierras (Vinalesa 1952; Fride 1963; Torres Marquez 1978)

Los indígenas identificaron que parte del problema radicaba en su falta de dominio de la lengua de los blancos y de los mecanismos que permitían una negociación equilibrada (escritura, matemáticas, noción de valor monetario, etc.) (Torres Marquez 1978; Schlegelberger 1995). Para remediar tal situación y en pro de garantizar su autonomía y soberanía en el territorio, una comisión *i'k#* viajó a Bogotá en 1916⁴ para pedirle al Presidente

4 Sobre la fecha exacta hay un poco de confusión. La información más aceptada señala el año de 1916 como el punto de inflexión, sin embargo, según archivos particulares de la misión capuchina el encuentro en Bogotá se habría dado en 1905 y la llegada de los capuchinos se habría dado cinco años después por demoras burocráticas (Rodríguez 2015). El hecho de que los indígenas hayan sido atendidos por el Presidente Vicente Concha podría indicarnos que de hecho la fecha de 1916 estaría más acorde con la realidad ya que Concha sólo sería presidente entre 1914 y 1918, sin embargo, no se ha determinado si la entrevista con Concha fue de hecho mientras él ocupaba la Presidencia, mientras él era parlamentario entre 1902 y 1910 o mientras era candidato presidencial (1910-1913). Es probable que la fecha de 1916 haya quedado marcada en la memoria de los *i'k#* ya que según los registros capuchinos fue en ese año que comenzó la construcción del edificio que se convertiría en el centro

de la República una solución⁵. En ese momento ya había un profesor indígena en San Sebastián⁶ que impartía el abecedario a 15 alumnos, sin embargo los *I'kʷ* sentían que no era suficiente⁷. La petición era realmente sencilla: profesores civiles y técnicos que se radicaran en San Sebastián por 6 años para capacitar a la población en estos aspectos y respetando sus formas de vida (lengua, ropa, creencias, ritos, etc.). Pasado ese tiempo, los profesores debían irse y los indígenas que habían sido capacitados debían convertirse en replicadores, profesores y capacitadores. A final de cuentas, el gobierno comisionó a dos capuchinos⁸ servir de educadores (Torres Marquez 1978, 65–66).

En la memoria colectiva y en el discurso corriente de muchos *i'kʷ*, el gobierno los traicionó mandando sacerdotes, viejos conocidos de los indígenas, que no respetaban sus tradiciones. Los misioneros capuchinos ya estaban en la zona desde mucho tiempo atrás, a pesar de que su constancia y eficacia en la labor evangelizadora era mínima. Con la llegada a *Nabusímake* a inicios del siglo XX, los misioneros tendrían una nueva oportunidad de evangelizar a los indígenas. Vicencio Torres Marques nos cuenta que mayores presentes en la recepción de los maestros lo expresarían así:

“...esa gente era de mala ley porque si llevaban los vestidos negros no eran dignos de merecer nuestro aprecio, por la sencilla razón de que esa clase de gente solían ser nuestros enemigos... ellos aparecerán desfigurados ante nuestra presencia y ante nuestra vista, como unos verdugos, o mejor dicho, que ellos serán para nosotros como unos diablos o demonios o espíritus infernales, o sea que creeremos que son gente que ha salido de la tumba, debajo de la tierra, gente que no es de este mundo sino del otro, pero que aparecen aquí ante nuestros ojos como en forma de persona, con figura de gente, pero que no son gente para nosotros, sino que serían para con nuestra raza unos de nuestros enemigos más feroces y rigurosos” (Torres Marquez 1978, 83–84)

Con su asentamiento definitivo en la región, los sacerdotes decidieron intervenir en las costumbres de los estudiantes y asumirían la que fue su marca en el proceso de educación con los *i'kʷ*: prohibir la práctica de sus valores característicos: lengua, ropa, mochila, ritos, etc. Con base en su experiencia previa, sabían que la mejor forma implantar su semilla era

educativo de los capuchinos (JAVIER RODRIGUEZ 2015. Comunicación personal)

⁵ La comisión fue precedida por Juan Bautista Villafaña, más conocido como Duane Villafaña, quien actuó como líder y traductor, siendo acompañado por Juan Antonio Mejía, Diego Torres, Fermín Garavito, Salvador Izquierdo y Rafael Izquierdo, quienes habrían llegado a Bogotá luego de tres meses de caminata para hablar con el entonces presidente Jose Vicente Concha (Torres Marquez 1978, 58)

⁶ José de Jesus Ramos

⁷ Bruno Schlegelberger señala, a partir de los archivos de la misión capuchina, que en *Nabusímake* ya había una escuela primaria hacia 1850.

⁸ Padre Pastor y Fray Esteban

aislando los niños de su propia contexto. De esa forma, aislaban a los niños y niñas de sus familias y como tal los trataban como huérfanos internándolos en un colegio que construyeron en *Nabusímake*. El aislamiento era tal que los mismos misioneros organizaban los matrimonios o bien entre estudiantes del internado o bien con personas externas (otros indígenas o mestizos). Llevaban tan a serio su papel de padres protectores que garantizaban una casa con lo necesario para las nuevas parejas. Fue así como se pobló una de las regiones de *Nabusímake* conocida como el Pantano.

Esta región, el Pantano, es donde actualmente se concentran las familias consideradas menos tradicionales, categoría usada por los propios *i'kɨ* para designar a las personas allegadas fuertemente al catolicismo, dependientes en gran medida de la asalarización de su fuerza de trabajo, con fuertes relaciones con los asentamientos blancos cercanos, aquellos que no usan las ropas propias del *i'kɨ* y, en su mayoría, no hablan la lengua. No obstante, es necesario hacer una salvedad, si generalmente los hombres no hablan el *i'kɨn*, la mayoría de las mujeres lo hablan, o por lo menos lo entienden.

La presencia de los Capuchinos dividió la población entre quienes los apoyaban y quienes los querían fuera, división que, parcialmente, continúa aún hoy. Fue en la década de 1980 que los *I'kɨ* decidieron, finalmente, tomar las vías de hecho. Varios núcleos venían trabajando a su manera para lograr la salida de los capuchinos; unos eran apoyados por los antropólogos, otros hacían los ejercicios pertinentes con los *mamɨ*, otros buscaban aprender de la experiencia de otros indígenas, y otros hacían de todo al mismo tiempo. Hay quienes quieran resaltar el protagonista de una familia o de un individuo dentro del proceso, pero lo cierto es que fue un proceso en el que un grueso de la comunidad respondió a sus intereses como colectivo, cada uno desde la posibilidad de su actuar. Decidieron entonces ocupar las instalaciones de la misión⁹ forzando al obispo a suscribir un acuerdo definitivo que obligaba a los capuchinos a dejar el territorio y entregar las instalaciones. Alvaro Torres y Cecilia Pacheco, ambos *i'kɨ* formados por los capuchinos y envueltos de diferente manera en el proceso, cuentan que los curas continuaron irrespetando el acuerdo hasta que un día de repente abandonaron las instalaciones, sin avisarle a nadie y sin ser vistos; dejaron puertas trancadas y todo vacío.

Durante el siglo XX fueron muchas las entidades no indígenas que intervinieron directamente en el territorio *i'kɨ*, investigadores y académicos de diversas áreas, personas

⁹ Entre el 7 y el 12 de agosto de 1982

vinculadas al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), iniciativas de capacitación y de generación de ingresos que incentivaban la ganadería y los cultivos extensivos; entidades religiosas con diferentes intensiones, incluyendo iglesias pentecostales y el Instituto Lingüístico de Verano. De forma más cruda, los actores del conflicto armado colombiano también hicieron su presencia en la Sierra, no sólo como campo de batalla sino como centros de cultivo de marihuana y coca, lo que trajo muchos problemas de violencia, muerte y persecución para los indígenas, especialmente para los *kankuamo*. Hoy en día los indígenas serranos tienen más control sobre los entes externos que actúan sobre su territorio, por lo menos de una forma más directa que en la época de la misión.

Desde la salida de la Misión, muchas iniciativas estatales y particulares siguieron amenazando el territorio, siendo ahora muy fuertes los planes extractivos (madera, petróleo, minerales). Las iniciativas turísticas han crecido, la presión colonial continúa, la violencia advenida del conflicto colombiano continúa latente, aunque camuflada; la asalarización de la fuerza de trabajo es una realidad cada vez más común aunque como una realidad constante y sistemática afecta a la población “menos tradicional”. Sin embargo, aferrarse a la tradición, a las enseñanzas de los mayores y a los trabajos con los *mam#* continúa siendo un mecanismo eficiente de resistencia. No a partir de un sistema cultural cerrado y anacrónico sino de un sistema que le da cabida a lo externo pasándolo por una lectura interior. Sin duda es un proceso conflictivo, y dicho conflicto es puesto constantemente en las reuniones comunitarias así como en las casas ceremoniales, sin embargo, cada vez resuenan con más fuerza las palabras del comisario mayor de *Nabusímake*, Jose Enrique Torres:

“Somos *i'k#* y debemos siempre comenzar desde lo nuestro, si no estamos fuertes como pueblo. Si estamos fuertes como pueblo, sembrando nuestras semillas, comiendo nuestra comida y haciendo nuestros trabajos tradicionales, pueden venir los blancos pero no nos van a acabar ”

Llegando a tierra *i'k#*

Para llegar a *Nabusímake*, principal asentamiento *i'k#*, se debe llegar a Valledupar, capital del departamento del Cesar y capital de uno de los estilos musicales más reconocidos en Colombia: el vallenato. En el mercado municipal, un centro de galerías llenas de abarrotes y productos variados en donde se pueden comprar a precios “decentes” las famosas “mochilas arhuacas”, se toma un transporte hasta Pueblo Bello, otrora asentamiento indígena y hoy,

lugar donde muchas familias de Valledupar van para disfrutar del fresco clima serrano, y uno de los puntos centrales del control que los paramilitares¹⁰ tuvieron de la Sierra Nevada. En Pueblo Bello, se toma un 4x4 hasta *Nabusímake*. El “carro de la vía”, como es conocido, sólo hace un trayecto de ida y un trayecto de vuelta por día, pero es posible contratar los servicios de un conductor que no esté de turno, o contar con la suerte de que algún conocido vaya a *Nabusímake* llevando algún tipo de carga, especialmente comida para las 5 tiendas y tres casas de hospedaje que hay allí.

La duración del trayecto entre Pueblo Bello y *Nabusímake* varía, principalmente con respecto al clima; en general es un camino tortuoso, un ascenso por una carretera que, en ocasiones, parece el lecho rocoso de un río que dejó de fluir de un momento para otro. No se puede decir que es una carretera peligrosa, pues su estado es tan lamentable que difícilmente se puede alcanzar la velocidad suficiente para que cualquier tipo de accidente pueda suceder. Si el vehículo no cae en los huecos de la carretera, cráteres en los cuales un carro común puede caber completo, se llega a una bella sabana rodeada de altas montañas, muchas de las cuales develan su superficie rocosa desnuda. La sabana acompaña el curso de un río y es posible divisar casas aisladas, la mayoría con el techo de zinc y una huerta al lado.

En la sabana corren sueltos grupos de vacas, mulas, ovejas y cerdos, razón por la cual muchas personas han tenido que cercar su huerta con alambre de púas, una acción que no parece muy común en el resto de asentamientos *i'kñ*. Aunque el número de animales está en aumento, los *I'kñ* sacan poco partido del ganado: no usan la leche de las vacas y hay un bajo consumo de carne bovina y porcina. De las ovejas obtienen la lana para tejer las mochilas y las mantas masculinas mientras que el ganado mular es usado principalmente por su fuerza. La caza no ocupa un lugar preponderante, y aunque eventualmente puedan cazar con escopeta animales menores (armadillo, zariguella, aves) o venados, y tengan interés por un perro de caza, esta actividad no es relevante.

Además del alto número de animales que vagan libremente por la región, y al hecho de que hay familias que crían gallinas y un pequeño número que cría conejos y curies (porquinho da India), el consumo general de proteína animal es muy bajo. Así mismo, los cuidados que prestan a sus animales tiende a ser bajo, por lo cual difícilmente podríamos asumir que la ganadería es un asunto importante; empero, tener animales sí aparece como una cuestión importante. Los *I'kñ* son, principalmente, cultivadores de la tierra, y como veremos

10 Fuerzas armadas para-estatales ilegales

en este trabajo, la fertilización de la tierra es el objetivo último de sus vidas, tanto en el nivel más micro del día a día como en el nivel más macro de las formas como conciben el universo.

Salvo pocas excepciones, toda vivienda, conformada por tres o más pequeñas edificaciones donde vive una pareja y sus hijas(os) solteras(os), cuenta con una huerta y, la mayoría de las veces, toda familia cuenta con otra huerta en otro piso térmico. Es difícil generalizar el uso que tienen los *I'kʰ* de estas huertas pues cualquier proposición no pasaría de ser una caricatura. Sin embargo quiero señalar algunas tendencias que parecen evidentes, por lo menos en *Nabusímake*. Las huertas de las viviendas suelen tener plantaciones donde sobresalen tubérculos como la yuca o *irokʰe* (mandioca), la malanga (*Colocasia esculenta*), pica-pica, ñame, perico (*tenʰ*), *chimila*, arracacha (mandioquinha o batata baroa, *Arracacia xanthorrhiza*); leguminosas como el frijol, el guandul, el chachafruto (*Eythrina edulis*) y en menor frecuencia habas (favas), arveja (ervilhas) y garbanzos (grão de bico); frutas como la naranja, la mandarina, la chirimoya (*Annona squamosa*), el guayabo agrio (variación ágrica de la “goiaba”) y el *Nawʰ*, una fruta de pulpa naranja y con semillas lisas y brillantes de color rojo oscuro que es endémica de la Sierra. Hortalizas como variedades de ahuyama o *ámʰe*, cidra o guatila (xuxú, *Sechium edule*), tomate, cebollín, ajo, lechuga (alfaca), acelga, pimentón, zanahoria, repollo, pepino, varios tipos de espinaca y col. Las huertas de las casas también tienen diferentes plantas “aromáticas” usadas principalmente con fines medicinales tales como el limoncillo, la yerbabuena (hortelã), el romero (alecrim), el tomillo, la mejorana, cilantro (coentro) y el hinojo (erva doce). También se cultivan dos plantas de suma importancia para los grupos serranos: la coca y una especie de tabaco, éste, al rededor de las casas y no en las huertas. Trigo y cebada fueron productos que los españoles sembraron desde épocas tempranas, pero no son más cultivos de los *I'kʰ*.

Algunos productos son de reciente inclusión por cuenta del calentamiento; productos que antes no se daban en *Nabusímake* ahora encuentran un nicho de producción, como el caso de la caña de azúcar, de donde obtienen panela y ron, y de algunos tubérculos nombrados anteriormente. Algunas especies de plátano son cultivadas en estas huertas, pero a final de cuentas, la mayor cantidad de plátano y sus variedades (más de siete), provienen de las tierras bajas y hacen parte de lo que se denomina bastimento, un préstamo lingüístico del español de los misioneros para referirse a los productos principales del régimen alimenticio. A pesar de que las huertas *i'kʰ* suelen tener una variedad de productos, su alimentación diaria se centra en tres elementos: el plátano, la papa y la yuca. El maíz es importante pero no está igual de

presente en la dieta diaria, como sí lo está en los contextos ceremoniales. Lo cierto es que la dieta *i'kɨ*, inclusive en su versión más sencilla, requiere de la complementación de productos de los diferentes pisos térmicos, pues las diferentes clases de papas, por ejemplo, sólo se dan en las regiones altas. Dicha complementación es otro de los elementos presentes en todos los asentamientos *i'kɨ*, facilitado por el cultivo de una misma familia en diferentes altitudes y también por el intercambio o compra de productos, ya sea a otras familias *i'kɨ* o a familias de otros grupos y también a los no indígenas. De los productos de que no son cultivados en las huertas de *Nabusímake*, sobresalen las papas y el *tusílogo* (especie de menta) en las tierras altas, así como el café y el cacao. Los frutales son otro producto importante de las tierras bajas, sobresaliendo el mango, la curuba (*Passiflora tripartita*), la lima, el lulo (*Solanum quitoense*), la maracuyá (*Passiflora edulis*), la granadilla (*Passiflora ligularis*), el aguacate y la piña en las tierras bajas.

A estas otras huertas las denominan genéricamente como “la finca” (sítio), una clara influencia hispana en la que se opone la finca al lugar de vivienda. Ya el contraste dentro de la misma lengua hace referencia a otros elementos: la huerta de la vivienda se designa, en ocasiones, como *kurare*, mientras que la huerta de otras regiones se conoce como *chei'kɨmɨ*, a pesar de que ésta última suele designar de forma más clara, ciertos lugares primordiales donde los *mamɨ* recogen materiales especiales para la realización de las ceremonias. Lo incómodo de cualquier tipo de oposición entre ambos espacios es que se basa en la idea de que uno de ellos es la vivienda, un espacio de permanencia definitiva, y la “finca”, un espacio al que se va con cierta frecuencia. Sin embargo, aún cuando las familias puedan pasar largos periodos de su vida en lo que podríamos llamar su vivienda, lo cierto es que durante el año viajan a los otros terrenos, y en ellos pueden también pasar largos periodos de sus vidas.

En otro lugar (cf Arenas 2012) propuse que esta forma de apropiación correspondía a lo que Udo Oberem definió como microverticalidad, forma de apropiación territorial característica de la región andina en la cual una comunidad usa campos situados en diferentes pisos ecológicos que pueden ser alcanzados en un mismo día, cabiendo la posibilidad de regresar al punto de partida (la residencia) en la noche (cf Oberem 1981, 51). Sin embargo, dada la dificultosa geografía de la Sierra, el tamaño de los grupos locales y la distancia entre estos, es muy común que el desplazamiento de las familias entre sus residencias supere una jornada de camino. Podría pensarse entonces que el control vertical de “archipiélagos” planteado por John Murra (1975) sería más acertado toda vez que comprendía un

desplazamiento que aún con la intervención de diferentes grupos étnicos se abarcaría el total (o por lo menos la mayoría) de los nichos ecológicos. Empero, ninguno de los dos conceptos exprime la experiencia de los indígenas de la Sierra Nevada.

La apropiación territorial por medio del desplazamiento ha sido documentado de forma reiterada en la Sierra Nevada (Reichel-Dolmatoff 1950, 1991; Chaves & Zea 1977; Orozco 1990; Uribe 1990, 1992; Maria Ferro 1998, 2012; Villegas 1999; Giraldo 2014), siendo usualmente explicada desde una perspectiva materialista, en la que el movimiento es una solución para la obtención de una mayor variedad de alimentos y así garantizar el acceso a mejores bases nutricionales (Reichel-Dolmatoff 1950, 1991; Orozco 1990; Chaves & Zea 1977; Uribe 1990,1992). Aunque como vimos anteriormente, el desplazamiento entre los diferentes nichos ecológicos sirven como una excelente fuente de obtención de alimentos para complementar la dieta y para obtener excedentes que posteriormente pueden ser intercambiados o vendidos, la fase material de la movilidad es una entre otras varias. Aquí, la separación arbitraria entre economía, parentesco y prácticas ceremoniales es artificial y responde a la ficción analítica occidental, que prima el pensamiento económico monetario sobre otros tipos de relaciones (cf Villegas 1999).

En el caso particular de los *I'kʰ*, las razones para moverse dentro del territorio son muchas, y aunque incluyen la búsqueda por complementar los productos disponibles en la región de un grupo local con los productos de otras zonas, responde también a lógicas de residencia post-matrimonial (uroxilocalidad como una primera fase y virilocalidad como modelo de la residencia definitiva), así como al hecho de que las personas busquen a *mamʰ* diferentes a los de su región para tratar elementos específicos; a esto debemos adicionarle el hecho de que en todos los trabajos que las personas hacen con *mamʰ*, deben buscar materiales de diferentes partes de la Sierra, así como depositar las ofrendas a los seres originales en lugares específicos localizados a lo largo del territorio serrano. De la misma forma como los *mamʰ* de las tierras bajas necesitan tener piedras provenientes de las lagunas glaciales de la zona alta de la Sierra, los *mamʰ* de las tierras altas necesitan conchas marinas, plumas de guacamayas, dientes de felino entre otros materiales que sólo se pueden obtener en las tierras bajas.

Es por medio de estos movimientos que los *mamʰ* y las personas reactivan y actualizan las relaciones entre los diferentes espacios primordiales, frecuentemente definidos en términos de lugares sagrados, por medio de la realización de “trabajos tradicionales” en ellos. También

es así que las personas actualizan sus relaciones interpersonales con los miembros de otros grupos locales. Por eso es fundamental tener a disposición los corredores que conectan el mar y los picos nevados pues éstos son los dos extremos del mundo Serrano, conectándolos se conecta todo. Debo concordar entonces con Marta Villegas (1999) y Luis Cayón (2003) cuando señalan que si bien existe un nivel material en el traslado entre pisos térmicos, ese movimiento responde también al hecho de que las personas deben buscar y/o acompañar al *mam̃* para la realización de sus labores rituales.

Durante mi estadía en campo, escuche reiteradamente que uno de los principales problemas de los *I'k̃* de *Nabusímake* a raíz de la intromisión de colonos, era que no les era posible más tener sus casas en las tierras bajas y, por ende, su movilidad era interrumpida. Aunque de hecho el impacto de la colonización blanca ha tenido un impacto innegable y como uno de sus resultados incluye el hecho de que los *I'k̃* no tengan hoy en día muchos asentamientos en las zonas bajas. Es cierto que este panorama ha venido cambiando desde 2002 con la ayuda del gobierno para construir poblados en las tierras bajas¹¹. Sin embargo, este cambio es relativamente reciente en un panorama de largas relaciones conflictivas entre los indígenas serranos y los colonos, relaciones donde la tenencia de la tierra es uno de los puntos más álgidos.

En el panorama en que los *I'k̃* no tenían más acceso directo a las tierras bajas, ellos supieron contornar la situación adaptándola a su modelo de movilidad. Desde *Nabusímake*, es evidente que existe una fuerte relación con las zonas bajas, especialmente con los dos centros poblacionales blancos más importantes de la región, Pueblo Bello y Valledupar, lo que usualmente es interpretado tanto por los *I'k̃* como por turistas y representantes del gobierno como una relación de dependencia. A pesar de que no es éste el foco de mi trabajo, puedo señalar que un grado de dependencia hacia el mundo blanco ha ganado cierto espacio expresada principalmente en la asalarización de la fuerza de trabajo de cierta población y el uso creciente de mercancía de los blancos tales como herramientas, ollas, comida, celular, linternas, baterías. Empero, es evidente que los *I'k̃* separan entre los elementos que pertenecen a su mundo y los que pertenecen al mundo blanco, aún cuando hagan uso constante de ellos¹².

11 Conocidos como “Pueblos Talanquera” y construidos para servir de cordón de protección para impedir el avance de los colonos.

12 En el desarrollo de sus ceremonias más importantes, el primer paso es dejar los elementos de blanco de lado y sólo usar lo que reconocen como propio.

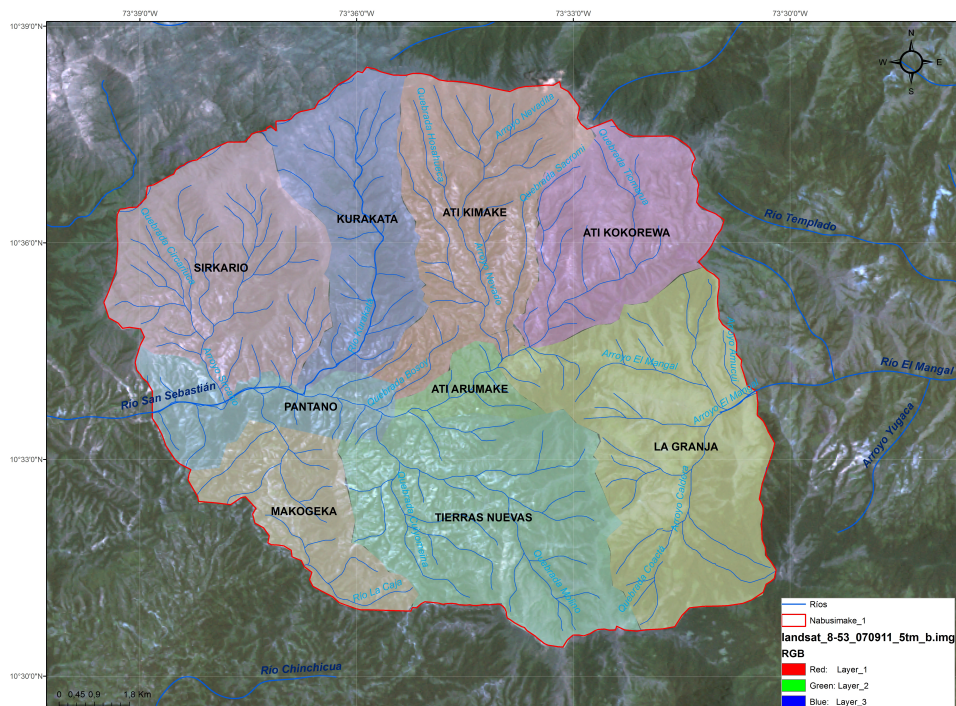
Aunque la presencia de comida de blanco es clara incluso en áreas remotas, principalmente el arroz, la pasta y las sardinas enlatadas, aún están en capacidad de organizarse para modificar ciertas prácticas en orden a retomar la auto-sostenibilidad alimentaria¹³: la producción para el auto-consumo¹⁴. Tenemos entonces que lo que usualmente es leído como “dependencia”, pueden ser también vistas como formas en las cuales los *I'kũ* encuentran un lugar dentro de sus conflictos con los colonos para expresar y practicar sus elementos propios, pues aún para negociar con los blancos, es necesario movilizarse por el territorio, viajar a las tierras bajas y, con ello, realizar todas las acciones importantes para ellos. Esto no significa que sea un elemento ajeno al conflicto y a la contradicción, ni mucho menos que sea la práctica inalterada de sus tradiciones. Es de hecho la manifestación de las tensiones que se crean en ese contexto colonial, contexto en el que los indígenas buscan y encuentran espacios para reproducirse como pueblo.

El verdadero *Nabusímake*: la dispersión y los asentamientos *i'kũ*

Vimos que el pueblito, el hermoso cartón postal que usualmente se relaciona con *Nabusímake*, no es más que un antiguo poblado blanco, hoy despojado de su hispanidad. Pues bien, los *I'kũ* se apropiaron de él de una forma muy particular. No vive nadie en ellos, como tampoco vive nadie en los “pueblos” de los demás asentamientos. Son lugares donde las familias tienen un domicilio para cuando van a las asambleas o para cuando van de viaje; siempre es bueno descansar unos días cuando se recorre la Sierra. *Nabusímake* es en verdad un vasto territorio comprendido en un perímetro de más de 18.000 hectáreas, compuesto en su mayoría por montañas escarpadas y suelos poco fértiles. Según el censo realizado en 2013 por el “Grupo de Apoyo a *Nabusímake*”, hay más de 3000 personas agrupadas en 600 familias dispersas a lo largo del territorio, el cuál está dividido en 9 sectores, correspondiendo cada uno de ellos a una micro-cuenca (ver mapa 2).

13 Aunque no es una cuestión de un día para otro, las propuestas encaminadas a la soberanía y autonomía alimentaria contemplan dicha posibilidad.

14 Siguiendo datos arrojados por el Censo realizado por el “Grupo de Apoyo a *Nabusímake*”, el consumo de elementos de blanco es principalmente un complemento al consumo de productos propios. Menos del 10% de las familias obtienen la mitad de sus alimentos con los blancos, ya sea en las tiendas, ya sea con quienes suben a vender o cuando los indígenas bajan a los poblados blancos.



Mapa 2: Mapa de *Nabusimake* con sus 9 sectores.
Cada sector corresponde a una microcuenca.
Elaborado por: Grupo de Apoyo a Nabusimake.

Esta dispersión en el territorio es una característica, no sólo *i'kñ* sino de los demás grupos de la Sierra, principalmente *kággaba* y *wiwa* (Uribe 1990, 1992; Villegas 1999). Pensar entonces los grupos locales es un asunto problemático puesto que no se trata de aldeas o de pueblos centralizados con límites evidentes. Es cierto que muchos asentamientos tiene un conjunto de casas aglomeradas, generalmente rodeadas por algún tipo de muralla como si se tratara de una aldea, empero este espacio está destinado principalmente para la resolución de asuntos organizativos y la realización de reuniones. Las casas son lugares de paso y nadie vive en ellas de forma definitiva salvo los encargados de lidiar con los asuntos de orden “civil”, por llamarlo de alguna forma, es decir, las autoridades del asentamiento (cabildo y comisario).

El eje en torno del cual crece todo asentamiento *i'kñ* es la casa ceremonial o *kankurwua*, un espacio conformado generalmente por una casa masculina y otra femenina, con sendos campos de cultivo, donde se encuentran los *mamñ* más importantes. En estos espacios se realizan los bailes ceremoniales más importantes, regularmente reunidos bajo la

categoría de *Tane*, y enfocados a la fertilización de la comida y del mundo, con vistas a garantizar la continuidad de la vida en el cosmos, objetivo último del ser *i'kɨ*. En las casas ceremoniales también se cultivan los alimentos para los rituales, y se encuentran los lugares primordiales donde los *mamɨ* interactúan con los seres no visibles, madres y padres de todo lo existente.

Toda persona se encuentra vinculada a una casa ceremonial, específicamente a aquella del asentamiento donde vive, aunque nada impide que en un asentamiento haya más de una. Esa relación es fundamental para cada *i'kɨ*, junto con aquella que teje el *mamɨ* con el territorio y la familia toda vez que un nuevo ser nace. En esencia, es la unión de estos vínculos, al rededor de la casa ceremonial, lo que genera la adscripción de una persona a un asentamiento. De forma sintética, la unidad mínima de un asentamiento es un núcleo familiar, conformado por una pareja y sus hijos e hijas solteras, vinculado a una casa ceremonial. El asentamiento va creciendo conforme van aumentando los núcleos familiares relacionados a una misma casa ceremonial. Aunque no hay prescripciones definitivas sobre las prácticas de matrimonio salvo la prohibición de casarse con padres, hermanos e hijos, hay una tendencia hacia matrimonios exogámicos que se expresa, bien en buscar una pareja en otro asentamiento (facilitado por la constante movilización de las personas, principalmente de los hombres, dentro del territorio serrano), o bien en buscar pareja en otro sector del mismo asentamiento (como en el caso de asentamientos mayores como *Nabusímake*).

Esta tendencia sumada a la prescripción de una residencia uxorilocal post-matrimonial que da paso a una residencia virilocal definitiva, crea unos rasgos característicos en los asentamientos, en donde las mujeres de un núcleo familiar tienden a salir del asentamiento al casarse, mientras que los hombres tienden a quedarse en él. Si los hombres casados pueden retornar con su esposa a la casa de sus padres, éste será un asunto temporal, mientras construyen su casa en zonas cercanas, aunque nunca concentradas en un mismo punto. Desde esta perspectiva, los asentamientos estarían conformados por núcleos familiares, compuestos por parejas con sus hijas e hijos solteros y, en cercanías, las viviendas de sus hijos varones casados.

Generación tras generación, matrimonio tras matrimonio, el asentamiento o grupo local va creciendo, adscribiendo para sí no sólo las viviendas y sus huertas, sino los espacios de pastaje de los animales, y un sin número de espacios en los que los *mamɨ* realizan sus interacciones con los seres del origen, padres y madres de todo lo que existe. Como veremos a

lo largo de este trabajo, estos lugares primordiales conforman un tejido de conexiones que constituyen el territorio en su sentido más amplio, al tiempo que lo delimitan. Si la Sierra Nevada de Santa Marta puede ser entendida como una compleja red de lugares primordiales, su límite está determinado por éstos, límite que se conoce como la *Línea Negra*, un cordón de lugares primordiales que rodea al macizo serrano. Sucede lo mismo con los asentamientos *i'kɯ*, éstos están delimitados por lugares primordiales cuyas localizaciones y características son de conocimiento de los *mamɯ*.

Debido a la dispersión e las viviendas, difícilmente podemos asumir que los *I'kɯ* se organizan en pueblos y, de hecho, no hay una palabra que traduzca el sentido de pueblo centralizado dentro de las lenguas serranas (Trillos 2005). Cada uno de estos asentamientos o núcleos locales solían ser autónomos, y de cierta forma aún lo son. Sin embargo, con el fortalecimiento de las figuras de cabildo y comisario en el contexto de la interacción entre los *I'kɯ* y el Estado colombiano, dicha autonomía ha sido reducida, puesto que el territorio *i'kɯ* se divide ahora en cuatro regiones, cada una de las cuales tiene unos voceros (cabildos y comisarios regionales) con mayor incidencia sobre las decisiones tomadas en los diferentes asentamientos. Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que estos voceros o autoridades impongan, por la fuerza, cualquier decisión, por lo que cierta autonomía aún se mantiene.

Análogo a lo descrito por Carlos Alberto Uribe para el caso *kággaba* (1990), estos grupos locales son unidades de reproducción tanto simbólica como material; simbólica porque sólo a través de la membresía a él por medio de su relación con los *mamɯ* y las *kankurwa* las personas pueden asumir y reproducir todo el conjunto de elementos que constituyen el ser *i'kɯ*, y material porque sólo como miembro de un grupo local pueden mantener sus medios de producción (Uribe 1990).

Nabusímake es el ejemplo de un asentamiento mayor: como vimos anteriormente, cada sector corresponde a una micro-cuenca. Pues bien, en cada sector hay una casa ceremonial, y entre ellos, los sectores, se manifiestan formas de exogamia donde la tendencia a la residencia virilocal post-matrimonial definitiva se hace palpable en el hecho de que en cada sector hay una familia predominante, elemento este que se identifica por medio de la presencia repetitiva de un apellido heredado por vía paterna: es muy común que se haga referencia a algunos sectores como “allá donde viven los Cotes”, o “el sector de los Villafaña”, o “Pantano donde viven los Torres”, referencias confirmadas por los datos cuantitativos arrojados por el censo

realizado por el “Grupo de Apoyo de Nabusímake”¹⁵. Así las cosas, los sectores de *Nabusímake* corresponden a grupos locales-familiares que han ido creciendo generación tras generación y en los cuales gran parte de los hombres guardan entre sí un vínculo consanguíneo por vía paterna que se expresa en el apellido heredado a la usanza española¹⁶.

Cada sector de *Nabusímake* corresponde entonces al modelo de asentamiento *i`k#*, razón por la cual propongo que *Nabusímake* es un centro conformado por varios grupos locales, cada uno de los cuales se encuentra cohesionado por la figura de los *mam#* y de las casas ceremoniales. A su vez, estos grupos locales están cohesionados entorno a las autoridades centrales aunque mantengan un buen grado de autonomía. Entiendo *Nabusímake* entonces como una congregación de grupos locales o mejor, como una confederación en la cual la noción de territorio hace énfasis en la unión de los grupos en una unidad más que en la fragmentariedad de sus partes.

Proponer que *Nabusímake* es una confederación de grupos locales va más allá de la pregunta tramposa de si el asentamiento de hoy corresponde “fielmente” al *Nabusímake* del ayer en cuanto a su posición y centralidad en las relaciones sociales y la jerarquía *i`k#*. Más que un poblado, *Nabusímake* es la materialización de las relaciones entre grupos locales que se mueven entre sus autonomías relativas y la autoridad de una figura que tiende hacia la centralización. Así las cosas, *Nabusímake* es realmente una muestra del modelo de apropiación territorial *i`k#* y no la negación del mismo a partir de la influencia de los blancos.

Comenzando el tejido: puntos de partida para este trabajo

Tuve mi primer acercamiento académico con la Sierra durante la maestría, y de ese primer acercamiento surgió la disertación “Entre la armonía y el caos: contribuciones para una re-lectura de etnología en la Sierra Nevada de Santa Marta” de cuño eminentemente bibliográfico. Durante este primer acercamiento, fue evidente que dentro de la pluralidad de trabajos que han sido producidos sobre la Sierra, hay una preocupación por el proceso histórico del contacto con los blancos y sus repercusiones, habiendo un énfasis transversal en las relaciones interétnicas en el marco de la construcción de la nación colombiana, énfasis en

15 Esto no quiere decir que en cada sector no haya también otras familias, lo que quiero resaltar es el hecho de que hay sí familias con una representatividad numérica mucho más clara.

16 De cierta forma, el uso de los apellidos entre los *I`k#* continúa una relación previa de relación más general que se llaman *Tana* y que ha sido traducida genéricamente como linajes. Sobre este asunto se tratará más adelante.

el cual se resalta la dimensión política de los discursos y de las prácticas indígenas. Esto no quiere decir que no haya otros tipos de trabajos pues, de hecho, sobre la Sierra se ha escrito mucho. Veamos algunos de los trabajos más representativos.

Además de las informaciones suministradas por los cronistas desde el siglo XVI, tenemos en el siglo XIX hubo una explosión de información sobre el macizo, impulsada originalmente por los trabajos de viajeros, naturalistas, geógrafos y sacerdotes quienes enfocaron su interés en la geografía de la Sierra como por ejemplo Frederick Simons (1881), Alexander Wollaston (1925), Griffith Taylor (1931), William Seifriz (1934), la expedición adelantada por Thomas Cabot, Walter Wood y Frank Notestein (CABOT et al 1939), Jill Neate (1994), y otros que hicieron descripciones sobre sus gentes, e inclusive, hicieron compendios lingüísticos. Entre ellos sobresalen trabajos como los del geógrafo francés Élisée Reclus (1947 [1861]), el escritor Jorge Isaacs (1884, 1967[1887]), el vicario Rafael de Celedón (2010 [1886]) que construye una gramática *kággaba*, el ingeniero y geólogo Nicholas Francis (1901), Joseph de Brettes (1903b; 1987) y su crítico Wilhem Sievers (1987) así como Elizabeth Knowlton (1944) y el capuchino José de Vinalesa¹⁷ quien adelanta estudios del *i'kʷn* (1944b; 1944a; 1952).

Un segundo bloque de trabajos tienen a la arqueología como su eje principal y sobresalen los trabajos de Alden Mason (1931), Gregory Mason (1938), Reichel- Dolmatoff (1954), Carlos Angulo (1978), Felipe Cárdenas Arroyo (1983) y Ana María Groot de Mahecha (1985) por mencionar sólo algunos. Otro grupo de trabajos reúnen los informes institucionales de ONG's y de las mismas asociaciones indígenas tales como PROSIERRA, Confederación Indígena Tayrona, Gonawindua Tayrona, etc

Un cuarto bloque lo encontramos en los estudios antropológicos, algunos enfocados en un compendio de las costumbres indígenas, otros más enfocados en la etnografía, visando develar elementos de la organización social, los sistemas cosmológicos, la mitología, etc, y otros que se enfocan en la relación entre la Sociedad Nacional. Encontramos también investigaciones preocupadas en los cambios culturales, la influencia de las instituciones nacionales e internacionales en el futuro de los indígenas y el lugar de estos grupos en un contexto multicultural (González 1976, 1978; Campos 1976; Bischof 1983; Schlegelberger 1995; Blanco 1996; Barragán 1997; Perafán 1997; Bocarejo 2001, 2002; Sanchez 2002; Mejía & Delgado 2003; Duque et al 2004; Múnera 2008; Duque 2009, 2012; Mora et al. 2010; Coronel 2012; Rodríguez et al. 2012;)

¹⁷ Quien fuera director de la misión Capuchina en San Sebastián de Rábago.

En la tradición de corte más etnográfico, hubo desde el principio un énfasis en el estudio del grupo *kággaba*, en donde encontramos los trabajos seminales de Konrad Preuss (1993 [1926]) y de la pareja conformada por el antropólogo austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff y la antropóloga colombiana Alicia Dusan¹⁸, quienes fundaron una gruesa tradición antropológica de la Sierra Nevada a partir de numerosas expediciones arqueológicas y una larga trayectoria de trabajo de campo etnográfica, no sólo entre los indígenas *kággaba* (Reichel-Dolmatoff 1948, 1949, 1951, 1974, 1976, 1977a, 1977b, 1978, 1984), sino también en otros como los *I'kʘ* (1991b), los *Chimila* (1946) y los *Kankuamo* (Reichel-Dolmatoff & Reichel-Dolmatoff 1961). Tenemos también los trabajos de William Torres (1981; 1982), Augusto Oyuela (1986), Felipe Cárdenas Tamára (1989), Juan Carlos Orrantia (1999; 2002), Camilo Arbeláez (1997) y Ana Milena Horta (2015) que exploran diferentes fases de la construcción del mundo *kággaba* y su relación con otros contextos, tanto indígenas como no indígenas. Mención particular le cabe al trabajo de Carlos Alberto Uribe (1990; 1992, 1993, 1997, 1998), quien hace un poderoso análisis histórico del contexto de la conquista y colonia española para analizar la contemporaneidad de los *Kággaba* a partir de su experiencia etnográfica, haciendo además críticas necesarias a la romantización antropológica de los indígenas serranos.

Los *Wiwa* y *Kankuamo* han tenido mucho menos atención en lo que se refiere a la realización de investigaciones etnográficas de largo aliento. Entre los *Wiwa*, sobresalen los trabajos de Louis Whiton y Joaquín Rojas (1962), Jean Fearer (1982; 1983), Cristina Echavarría (et al 1993; 1994) Marta Villegas (1999) y Jorge Peñaranda (2005a, 2005b, 2006), mientras que para los *Kankuamo*, grupo que hasta la década de 1980 se creía extinto, encontramos los trabajos de la pareja Reichel-Dolmatoff (1961) y los de Patrick Morales con Adriana Pumarejo (Morales and Pumarejo 2000; Morales 2011) en donde muestran la vitalidad y vigencia del ser *kankuamo* en la contemporaneidad.

Ya entre los *I'kʘ* encontramos los trabajos tempranos del sueco Gustaf Bolinder, quien recogió material arqueológico y datos sociales de la región litoral y las estribaciones serranas dedicado gran atención al poblado *i'kʘ* de San Sebastián de Rábago (Bolinder 1918; 1958; Uribe 1987). Le sucedería el antropólogo inglés Donald Tayler quien tras su trabajo de campo de dos años en *Nabusimake* produciría la etnografía más completa sobre los *I'kʘ*, con un fuerte énfasis en las narraciones míticas (Tayler 1973). Su tesis tendría que esperar 20 años

18 O Alicia Reichel-Dolmatoff por su apellido de casada

para ser publicada (Tayler 1997) y prácticamente pasó desapercibida en el contexto etnológico colombiano salvo en los trabajos de María del Rosario Ferro (1998; 2012).

La pequeña reseña de Alvaro Chaves y Francisco Zea (1977) es seguida por el trabajo de Jose Orozco (1990), un compendio coherente de costumbres y una búsqueda por acercarse al sistema de pensamiento *I'kʰ*, publicado casi simultáneamente con algunas “notas etnográficas” recogidas por Reichel-Dolmatoff (1991b). Los trabajos etnográficos más refinados desde el trabajo de Tayler proviene de dos antropólogas: María del Rosario Ferro quien hace un análisis sobre la categoría *I'kʰ* de reciprocidad (Ferro 1998, 2012) y Natalia Giraldo (2014), quien analiza la noción *i'kʰ* de territorio partiendo de una perspectiva semiótica, complementando así otras lecturas sobre esta categoría producidas desde la óptica de la Sierra Nevada como un todo (Duque 2009, 2012), ya la *i'kʰ* en particular (Tracy 1997; Zapata 2010).

Salvo pocas excepciones, ha venido aumentando en las investigaciones sobre la Sierra el lugar de los blancos en la construcción de la identidad indígena serrana. Preocupación ésta que es completamente plausible toda vez que ambos actores han estado en relación, unas veces más directas que otras, desde la llegada de los españoles al macizo. No obstante, esta preocupación no conseguía dar lugar a algunos temas que aparecían con mayor relevancia durante mi trabajo de maestría, pese a que eran temas que directa o indirectamente son mencionados en los diferentes trabajos. La relación de los indígenas con el territorio y la dificultad de limitar los asentamientos serranos a aldeas nucleadas, la centralidad de los *mamʰ* y de las casas ceremoniales, así como la importancia de prácticas ceremoniales en las cuales los indígenas preparan diversos materiales (algodón, comida, semillas, substancias orgánicas, etc.) para depositarlos en lugares específicos con el fin de que las madres y padres de las cosas los reciban como pago, prácticas frecuentemente conocidas como “pagamentos”, son temas que aparecían como elementos fundamentales de las prácticas indígenas (Reichel-Dolmatoff 1950; Tayler 1973; Torres Marquez 1978; Fearer 1983; Echavarría et al 1993; Echavarría 1994; Ferro 1998, 2012; Villegas 1999; Zapata 2010; Torres & Torres 2005; Arhuacos 2005)

Siguiendo el énfasis de trabajos como los de de Donald Tayler (1973, 1997), Maria del Rosario Ferro (1998; 2012) y Marta Villegas (1999), aunados a las propuestas de la etnología brasilera y de las tierras bajas, fue cada vez más claro que era más productivo ver estas prácticas indígenas como contextos dentro de los cuales es posible entender, no sólo la

relación con los blancos, sino las relaciones con los demás seres del mundo serrano, en vez de verlas y entenderlas como productos de la relación con los blancos.

Tras la terminación de mi trabajo de maestría, crecía mi interés por la figura de los *mam#* y por las prácticas de los pagos. Los *mam#*, especialistas rituales con protagonismo en los cuatro grupos indígenas serranos en donde ostentan una posición jerárquica, aparecían constantemente como los detentores del saber real, como los conocedores de la ley de origen, siendo al mismo tiempo médicos y curadores, intérpretes de sueños, aseguradores del futuro, entre otras actividades¹⁹. ¿De dónde proviene ese conocimiento?, ¿cómo se accede a él?, ¿qué es lo que permite que los *mam#* tengan un lugar tan importante entre los *I'k#*, y entre los grupos serranos en general?

Los pagos aparecían en todos los contextos ceremoniales, siempre con la idea de ser una contraprestación, el saldo de la deuda que adquiría cada persona por respirar, comer los frutos de la tierra, comer la carne de los animales, respirar el aire, beber agua, etc. Todos estos elementos eran descritos como propiedad de las madres y padres del mundo, y su consumo, equivale a tomar algo que le pertenece a otra persona, razón por la cual se debe pagar. No obstante, los pagos también parecían tener un lugar importante en ceremonias como las que se realizan tras el nacimiento, el desarrollo, el matrimonio y la muerte de una persona, ceremonias que parecían marcar cambios profundos en la persona. ¿Por qué es tan importante hacer pago?, ¿Cuál es el lugar de los pagos en estos cambios de la persona?, ¿por qué, por lo menos aparentemente, en estos cuatro momentos se realizan pagos especiales?,

Esas preguntas quedaron abiertas tras la escritura de mi trabajo de maestría, convirtiéndose así en guías para la continuación de mi trabajo. Viendo entonces que durante las ceremonias que marcan cambios profundos en la persona, los pagos y los *mam#* se mostraban como protagonistas, decidí tomar esa capacidad de modificar la persona como el eje de análisis, pues veía que directa o indirectamente relacionaba, no sólo los pagos y los *mam#*, sino también refería a la importancia de ciertos lugares en el territorio y a la centralidad de las casas ceremoniales. Construí entonces un eje de investigación para el presente trabajo, preguntándome por la relación entre la construcción de la persona *i'k#*, los pagos, y el lugar de los *mam#* en ese proceso.

19 Un ejemplo de lo que se ha definido como chamanismo vertical (S. Hugh-Jones 1996), o una de las manifestaciones de un chamanismo transversal (Viveiros de Castro 2008). No obstante, muchos *i'k#* se sienten incómodos con las palabras “chamanismo” y “chamán” pues las relacionan con brujería y hechicería, razón por la cual no usaré dichas categorías para describir a los *mam#*, sus saberes y sus prácticas.

¿Por qué sería interesante tener la noción de persona eje central para pensar los pagamentos, la relación con los *mam#* y el territorio, etc.? Esto es porque la persona como categoría de análisis abarca una multiplicidad de niveles y relaciones que permiten ver elementos fundamentales de la socialidad amerindia. La sola idea de que la persona es hecha, fabricada, y no dada, ya es una brecha que nos permite preguntarnos sobre qué relaciones son tan poderosas que permiten crear cuerpos y agencias.

En las sociedades llamadas “occidentales”, donde el discurso científico y objetivista aparece como uno de los principales estructuradores del conocimiento, la persona aparece como algo dado, siendo tratada en muchas ocasiones como sinónimo de individuo. La persona aparece así con unos límites aparentemente bien establecidos, unas fronteras que especifican su lugar no sólo dentro de una especie sino también dentro de un marco moral. Empero, la persona como categoría es difícil de ser aprehendida puesto que no se amarra a las diferentes manifestaciones del ser, sea ésta su fase físico-biológica (que como veremos no se resume en la noción occidental de cuerpo), o su fase no visible (expresada generalmente por medios de categorías como alma, espíritu, esencia, vitalidad, lo que no significa que sean sinónimos en sí mismas), sino que las ilumina, las teje, las trae a primer plano y, al mismo tiempo, las lleva al telón de fondo, a la luz de las relaciones tanto ideales como prácticas que atraviesan la vida de las personas.

Si en sociedades como las nuestras, la persona y sus manifestaciones aparece como algo dado, esencial y predefinido, en otras sociedades no aparece de la misma manera. Fue relativamente temprano que nuestra disciplina comenzó a depararse con ese hecho, sutil pero poderoso, siendo Marcel Mauss (2003a [1935], 2003b [1938]) y Maurice Leenhardt (1997 [1947]) sus precursores más claros. La preocupación sobre la persona aparece en el contexto etnológico suramericano como una salida analítica a la imposibilidad que presentaban conceptos como los linajes, los grupos corporados, la afinidad, la descendencia y la alianza, provenientes de los estudios en otras áreas del mundo (África y Melanesia principalmente), para entender y explicar la forma como se organizan las sociedades amerindias (Seeger et al 1979; Seeger 1980 [1976])²⁰.

La llegada de la persona como noción plausible de ser investigada dentro de la teoría etnológica amerindia subrayó que una de las particularidades entre los grupos amerindios es

20 Como señalan los autores de ese trabajo, un punto de quiebre que posibilitó esta síntesis fue un simposio realizado durante un Congreso Internacional de Americanistas organizado por Johanna Overing (1976). De forma similar, Sonia Weidner (2013) señala que poco antes de eso sería publicado un texto que indagaba por la persona en la África Negra (Cartry 1974)

que ella, la persona, no aparece como algo dado, sino como un complejo proceso de elaboración que tiene una referencia especial a la corporalidad como idioma simbólico focal (Ibid). Ahora, esto no debe ser confundido con la idea de que el cuerpo se reduce a una realidad fisico-orgánica, sino que debe ser entendido en cuanto lugar de capacidades y afectaciones (Viveiros De Castro 2002). En este contexto, el cuerpo aparece entonces como uno de los focos de la socialidad, un elemento que es construido a partir de sustancias, emociones, sentimientos y, por sobre todo, relaciones, haciendo imposible la distinción entre procesos fisiológicos y procesos sociológicos.

Este enfoque evidenció que el cuerpo no podía ser considerado un simple soporte inerte de relaciones sociales y que sus cambios, en vez de ser considerados como índices o símbolos de una identidad social sino como un instrumento de las transformaciones derivadas de las relaciones sociales (Viveiros de Castro 1979). Es así que el cuerpo aparece como un instrumento, un dispositivo de inscripción y producción social que trasciende lo físico para dar cuenta de relaciones mayores y, apareciendo como un potente operador social²¹, el cual suele ser englobado en lo que se ha denominado el idioma de la corporalidad (Seeger 1980 [1976] Seeger et al 1979; Viveiros de Castro 1979;), dando así paso a una multiplicidad de investigaciones que tenían a la persona como uno de sus principales ejes (Carneiro da Cunha 1978; McCallum 1989; Erikson 1990; Gow 1991; Vilaça 1992, 2006; Belaunde 1992; Gonçalves 1993; A. C. Taylor 1996, 2003; Goldman 1996; Fausto 1997, 1999, 2001; Lima 1996, 2005, 2002; Lagrou 1998, 2007, 2009; Overing & Passes 2000; Coelho 2002; Surrallés 2003, 2004; Londoño Sulkin 2004, 2005; Pissolato 2007; Santos-Granero 2009; Barcelos Neto 2009; Lea 2012; Cayón 2013; Brightman, Fausto, and Grotti 2016)²².

De cuerpo físico a cuerpo, el paso para su liberación de la fisicalidad está dado, en la teoría amerindia, al entenderlo como un conjunto de afectos, afectaciones y capacidades singularizadoras, un “conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *hábitus*” (Viveiros De Castro 2002, 380). Aunque la morfología corporal (la parte física/visible del cuerpo) puede ser un signo de esas diferencias de afecciones y capacidades, no es necesariamente su único correlato (Ibid). Un ejemplo de ello en el contexto *i'ku* es *ikanusi*, un ser generalmente invisible, pero con la capacidad de presentarse ante una persona bajo una forma humana o animal, pero sobre todo, bajo la figura de alguien conocido; también lo son

21 Contenedor, productor y receptor de relaciones que producen socialidades y colectivos.

22 En otros contextos antropológicos la categoría de persona también es relevante (M. Strathern 2006 [1988]; A. Strathern and Lambek 1998; Lipluma 1998; Corin 1998; Devisch 1998; Bamford 1998; Becker 1995; Wagner 2011)

los padres y madres ancestrales que toman la forma de montañas, rocas, figuras de oro, rayo, etc., pero que no se reducen a ellas. Sus cuerpos, aunque pocas veces visibles ante los ojos de las personas que no son *mam#*, les permiten actuar, les permiten hacerse presentes, agenciar las potencias y agencias que tienen. Del cuerpo a la persona, que no puede limitarse al primero, el desplazamiento del foco de análisis muestra que ésta última, la persona, es un elemento multidimensional, “un abanico o un gradiente de configuraciones relacionales, un conjunto de nexos en una cadena de metamorfosis simultáneamente abierta y delimitada” (A.-C. Taylor 2012, 221)

El hecho de que en la mayoría de los contextos amerindios el cuerpo no sea reductible a una manifestación física observa un desdoblamiento que, aunque sutil, tiene implicaciones fundamentales dentro del lenguaje de la corporalidad y las teorías sobre la persona. El hecho de que los cuerpos no sean sólo elementos físicos implica que tampoco son, necesariamente, elementos visibles, lo que nos pone de nuevo en un camino diferente de la forma como nosotros pensamos el mundo. En “occidente” tendemos a pensar que existe una oposición entre un elemento invisible pensado como el alma, el espíritu, o la vida en sí misma, y un elemento visible: el cuerpo. Como vimos anteriormente, una relación similar parece existir también en el mundo amerindio, siendo a veces referido como la relación entre una exterioridad y una interioridad (Descola 2005). Empero, el matiz importante es que en el mundo amerindio el cuerpo no es definido por esa oposición, es decir, un cuerpo no se define en oposición a una alma. Como señala Tânia Lima para el contexto *juruna* de Brasil, “(l)a visibilidad o invisibilidad de un cuerpo no dependen de una característica propia a él sino de una capacidad visual del observador”²³ (Lima 2002, 4). Como señala la autora, el alma (o la interioridad si se quiere) es una parte del cuerpo y un componente de la persona, y no un elemento a parte.

Analizar las formas como la persona es construida es relevante, no sólo porque sea un proceso particular a cada grupo, sino porque como lo muestra la etnología amerindia, es un operador social fundamental. Como muestran los trabajos anteriormente citados, las sociedades amerindias tienen como uno de sus focos, fabricar cuerpos y personas.

23 Mi traducción

Retomando mis pasos por diferentes caminos

Mi entrada al campo fue un poco particular. 10 años antes había ido a *Nabusímake* como turista, pero esta vez me disponía a una experiencia completamente diferente, producto de una coyuntura: por un lado, yo quería adelantar mi investigación doctoral con los *Iku*, por otra, algunos miembros de una comisión *I'ku* querían una ayuda puntual para avanzar en un Plan de Salvaguarda, ¿por qué ese Plan?. En 2009, la Corte Constitucional de Colombia expidió el Auto 004 mediante el cual reconoció que la violencia del país pone en alto riesgo la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del territorio Nacional. Adicionalmente, el Auto de la Corte insta al gobierno colombiano a repasar una partida presupuestal a cada grupo indígena para que sean construidos sendos planes donde cada grupo, desde su particularidad, construya las acciones necesarias para disminuir el impacto negativo de la relación con los no indígenas en un documento llamado “Plan de Salvaguarda”²⁴.

Mi participación en el proceso fue facilitada por un amigo con quien trabajé entre 2006 y 2009 en Bogotá. Su nombre es Álvaro, un *i'ku* de *Nabusímake* de mediana edad que a pesar de haber sido educado por los misioneros posee una mente inquieta y apasionada por los sistemas de curación, lo que en un momento dado lo llevó a querer retomar sus raíces y a enfocarse en buscar formas para que su gente retomara su autonomía, fortaleciendo la soberanía alimentaria. Estoy convencido que fuera de esta coyuntura, me habría sido imposible pasar 14 meses viviendo en *Nabusímake* pues, hoy en día, muchos *i'ku* no ven con buenos ojos la permanencia de los blancos dentro de su territorio, no sólo por las tensiones territoriales y políticas que la presencia colona ha llevado a la Sierra, sino también porque los no indígenas tenemos “otro espíritu”, tenemos una “fuerza que contamina”, y por eso nuestra presencia en el territorio es problemática.

Pese a todo, tomó mas de un semestre que aceptaran mi estadía en *Nabusímake*. Siempre faltaba la decisión final de las autoridades. A sabiendas de que debía esperar la decisión de las autoridades, pero angustiado al ver que el tiempo para el campo se agotaba rápidamente, decidí ir a *Nabusímake*, lo que para mi fortuna, resultó ser una buena idea. La premura que tenían algunos miembros de la comisión *i'ku* para el Plan de Salvaguarda

24 Para un análisis sobre los Planes de Salvaguarda, ver el trabajo de Valentina Pellegrino (en preparación).

terminaría acertando las cosas para mi estadía. Desde el principio me pareció una excelente idea poder ayudar en el Plan de Salvaguarda como contraprestación a mi tiempo de campo. Asumí también que sería un espacio particularmente interesante para indagar sobre los temas que me interesaban trabajar, los cuales resaltaban siempre el protagonismo de los *mam̃*. No obstante, a mi llegada a territorio *i'k̃*, el comisario fue enfático al señalar que aceptaría mi presencia pero que no me quería ver inportunando a los *mam̃* y a las actividades de las casas ceremoniales.

En ese momento me quedé sin piso, sintiendo que mi campo se desvanecía entre los dedos. Sentía que no tendría acceso a elementos claves para mi investigación. Si gran parte de mi interés inicial era la vida en las casas ceremoniales y la interacción con los *mam̃*, tuve que pasar un tiempo extenso “simplemente viviendo” y participando de dos espacios: las reuniones de equipo *i'k̃* para la construcción del Plan de Salvaguarda, y los encuentros del “Grupo de Apoyo a Nabusímake”, un grupo de jóvenes *i'k̃* interesados en ayudar a las autoridades para la implementación de propuestas que partieran de las necesidades de la población. El grupo había realizado previamente un censo, casa por casa y se encontraban en el proceso de sistematización de los datos. Colaborando en la realización de estrategias y acciones para el Plan de Salvaguarda, analizando datos cuantitativos y cualitativos del censo para la construcción de mapas, estadísticas y, finalmente, propuestas, intermediando como traductor de algunos extranjeros que visitaban la región como médicos voluntarios, y haciendo las veces de redactor, relator de reunión, y receptor de testimonios en casos “legales”, pasaba mis días sintiendo que mi campo no comenzaba de verdad.

Uno de mis principales errores fue pensar que lo que yo estaba queriendo analizar, correspondía a una esfera específica y aislada dentro de la vida *i'k̃*, aquella que se desarrollaba en las casas ceremoniales. En gran medida, esto era producto de no prestar atención a un punto fundamental de la teoría etnológica amerindia: si mi eje central era la preocupación por la construcción de la persona, y si esta construcción es de hecho un elemento fundamental de la socialidad indígena, entonces esta no podía estar limitada a una esfera específica de la vida *i'k̃*, sino que debería estar presente en todas sus dimensiones. Por otra parte, cometía también el error de proyectar en los *I'k̃* la separación entre una “esfera ceremonial”, incorporada en las figuras de los *mam̃* y de las casas ceremoniales, y una “esfera cotidiana”.

Viví en *Nabusímake* por 14 meses, entre inicios de enero de 2014 e inicios de abril de 2015, con una salida de poco menos de dos meses por asuntos de salud. Viví la mayor parte del tiempo en una casa que construimos, en la huerta de la casa de Wilber Mestre y Maryluz Izquierdo. Mis días transcurrían en un largo caminar pues, como vimos, los asentamientos son constituidos por casas dispersas. A medida que fui aprendiendo un poco de *I'kñn*, y que las personas ya sabían de mi permanencia en la zona, comencé a aventurarme a lugares más alejados, entrando a veces a algunas casas, simplemente para saludar. Procuraba participar de los trabajos comunitarios como los arreglos de camino, la construcción de casas comunitarias o la adecuación de zonas de cultivo comunitarias, aunque creo que era más lo que entorpecía que lo que realmente ayudaba. Tuve la enorme suerte de viajar a pié hasta *Mamñnkñññ*, último asentamiento *i'kñ* a 4000 metros de altura. Fui como camarógrafo de apoyo para la realización de un documental que sería producido por un grupo de diferentes indígenas de la Sierra; pese a que mi nombre nunca quedó en los créditos del documental, me queda la satisfacción de haber conocido, a sí sea brevemente, diferentes asentamientos *i'kñ*.

Fue en ese “simplemente viviendo”, que fui accediendo a todo un mundo de personas, de relaciones, de preguntas. Fui estableciendo relaciones con diferentes *mamñ* sin importunarnos, inclusive con una *mamñ* mujer, quien sería la persona con la que llevé todo mi proceso particular durante mi estadía en la Sierra; comencé a participar de la realización de algunas ceremonias, a ser invitado a algunas casas ceremoniales y a participar de una esfera un poco más íntima de la vida *i'kñ*. Así, fui percibiendo que estaba rodeado de aquello que quería investigar, que sin saber, era testigo de la forma como los elementos se tejían pues eran procesos mucho más cotidianos de lo que yo imaginaba. Al mismo tiempo, aparecían mucho más complejos y llenos de sutilezas de lo que pensaba hasta el momento. Las nociones de movimiento se hacían más constantes, la idea de los pagamentos comenzó a mostrar diferentes facetas y múltiples alcances, al tiempo que la jerarquía de los *mamñ* se mostró más contextual y relativa que definitiva. Todo eso comenzó a aparecer cuando conseguí ser más “Jose” y menos “antropólogo”, cuando guardé mis diarios y mi grabadora en la mochila y dejé de interrogar, para mejor hablar y cuestionar. Por lo menos, siento que eso fue un proceso fundamental.

Lo que en un principio me parecía un problema en mi campo, resultó ser una experiencia fundamental pues en los análisis que hacíamos junto con los equipos del Plan de Salvaguarda y del Grupo de apoyo, fueron surgiendo inquietudes que producían discusiones

interesantes, muchas de las cuales conllevaban a la conversación con *mamɨ* mayores sobre diversos temas. Estoy convencido que, de no haber tenido esa experiencia de análisis cualitativa y cuantitativa de la mano de los equipos, y si no hubiera caminado el territorio directa o indirectamente a partir de dicha experiencia, no habría tenido elementos para entender algunos puntos de mi experiencia más particular con los *mamɨ*. Como me dijo hace algunos años la profesora Alcida Ramos “nunca sabremos de dónde puede venir la inspiración”.

Llegué a territorio *i'kɨ* sin saber nada de su idioma. Durante mi pre-grado (graduação), había estudiado tres cursos de lingüística y, en aquella época, tenía facilidad para la transcripción usando el Alfabeto Fonético Internacional (AFI). No obstante, ese tiempo ya había pasado, y era muy poco lo que podía entender de los pocos trabajos disponibles sobre gramática y sintaxis (Frank 1985, 1986, 1989, 1990, 2004). Ya que las escuelas de *Nabusímake* tienen profesores que enseñan gramática y lecto-escritura *i'kɨn*, solicité formalmente que me fuera permitido asistir a las clases, solicitud que varias veces fue negada. Entiendo que esta resistencia institucional procura mantener resguardado su idioma, garantizando así un espacio de autonomía. Esto quedó claro para mi al atestiguar que en reuniones con presencia de instituciones estatales, los *i'kɨ* comienzan a hablar en su idioma cuando quieren discutir algún tema específico sin que los blancos presentes entiendan.

No obstante, esta resistencia contrastaba con la alegría y disposición que tenían las personas en el día a día para enseñarme a hablar, principalmente las mujeres. Fue así que mi aprendizaje del *i'kɨn* se basó en preguntar los nombres de las cosas, la forma de decir frases básicas e ir anotando todo en un cuaderno, separando secciones para sustantivos, verbos (y formas básicas de conjugación), nombres para “cosas sagradas”, adverbios, números, términos de parentesco, saludos, nombres de animales, nombres de plantas, partes del cuerpo y “frases de cajón²⁵”. Con el tiempo, mi oído se fue afinando, y con ello la confianza para aventurarme a decir cosas más complejas. Fue en ese proceso de “intento y error” donde mayor diversión causé entre mis anfitriones, y más cosas aprendí, pues de la risa siempre surgieron las correcciones y las lecciones. No fueron pocos ni sutiles los errores que cometí, lo que me recordó mi época en la que, recién llegado a Brasilia, me pareció que la mejor forma de solicitar cortésmente información en la calle era repetir lo que solía decir en español, de forma que por 3 meses pregunté “olá ¿posso te molestar?”.

25 Frases prontas

Una vez mi oído fue afinándose, y con la ayuda de las mujeres que siempre querían enseñarme a hablar y a escuchar, mi capacidad lingüística fue mejorando, pero la ayuda de Rubiel Zalabata, lingüista *i'kɨ* fue fundamental, facilitándome un material inédito para el aprendizaje del *i'kɨn* que él venía preparando pero que por otras ocupaciones, había tenido que dejar de lado. Aunque al final de mi temporada de campo conseguía comunicarme sobre asuntos temas cotidianos y entender rasgos generales de un discurso mayor, mi competencia lingüística no era mayor que la de un niño de 4 o 5 años.

Pese a que gran parte de la población de *Nabusímake* es fluente en español, aprender *i'kɨn* fue siempre una necesidad, no sólo por la evidente razón de ser su idioma, sino porque aún cuando las personas hablan español, su cotidianidad está definida por el uso del *i'kɨn*. Adicionalmente, los temas relacionados a mis intereses específicos siempre eran tratados en la lengua, y sus traducciones parecían difíciles y poco rigurosas. Inclusive, muchos *mamɨ* con los que hablaba frecuentemente en español, comenzaban a hablar en *i'kɨn* tan pronto como respondían mis preguntas de orden más “cosmológico”. En un comienzo, dependí de traductores para muchas de mis actividades, aunque con el tiempo conseguía entender la generalidad del discurso. No obstante, salvo pocas excepciones, en mis discusiones y entrevistas con *mamɨ* y mayores, siempre conté con la ayuda de algún interprete, siempre contando principalmente con la ayuda de las mujeres en ese proceso.

Tuve la suerte de que la mayoría del material que recogí fue traducido durante el campo, contando además con la ayuda de varias personas para traducir el restante ya estando fuera. La mayoría de este material son conversaciones en grupo y algunas entrevistas, sin embargo, no usé entrevistas estructuradas pues era mucho más rico indagar sobre los temas que iban surgiendo en el diálogo, que forzar a mis interlocutores e interlocutoras a seguir una partitura fija. Las veces que lo intenté, no fue nada productivo.

Sobre la organización de este trabajo

En este momento, con los capítulos terminados, siento que comencé de atrás para adelante. Hice un esfuerzo, tal vez innecesario, por intentar explicar el mundo *i'kɨ* para llegar a la persona *i'kɨ*, cuando tal vez habría sido mucho más fructífero partir de la persona para llegar a elementos más generales. Tal vez por conformismo, siento que de cierta forma no importa mucho el punto de partida; si comenzamos por el cuerpo, por la casa ceremonial, por

la Sierra o por el cosmos, vamos a estar hablando de un mismo proceso. Quise comenzar por el cosmos porque fue así que la exégesis *i'k#* me fue presentada: toda explicación siempre remitía al tiempo original y al orden del mundo.

En ningún momento fue mi interés pretender abarcar el mundo *i'k#* como un todo, y soy plenamente consciente de que si algo entendí, fueron apenas reflejos de un complejo conjunto de saberes que siempre me será elusivo. Durante mi permanencia en *Nabusímake* varios mayores, incluyendo el comisario, señalaron que esperaban que mi escrito ayudara en algo a que los blancos entendiéramos qué es lo que ellos, los *I'k#*, defienden. No es una tarea fácil y aún quedan muchas preguntas sueltas, sin embargo, espero que aquí hayan elementos que puedan esclarecer puntos importantes.

Este texto está dividido en seis capítulos. El primero presenta los principales elementos geográficos y demográficos de la Sierra para luego analizar brevemente el lugar de los indígenas serranos dentro del panorama indígena colombiano y su auto-denominación como “hermanos mayores”. Allí también se muestra la construcción de una idea de la Sierra como espacio que se movía entre una “geografía salvaje” y un “paraíso natural” así como las implicaciones de pensar un vínculo entre los indígenas serranos contemporáneos y los *Tairona*, uno de los grupos que habitaban la Sierra a la llegada de los españoles. Más allá de cualquier esencialismo, ¿qué podemos entender de algunas categorías usadas por los indígenas serranos para demarcar suposición en un contexto de lucha por derechos territoriales?

El capítulo 2 es un ejercicio por trazar puntos generales sobre el cosmos serrano, a pesar de la imposibilidad de pensar un modelo único y fijo, a través de las narrativas míticas sobre el origen de los cuatro grupos del macizo y de la idea de que el lugar de los grupo está especificado por un conjunto de saberes y normas que los seres originales le dejaron específicamente al grupo. En este capítulo se habla de los lugares primordiales, contenedores de todo conocimiento y centros de conexión que permiten la interacción con los seres del origen. En este capítulo se exploran cuestiones como el lugar de estos espacios, comúnmente conocidos como “espacios sagrados”, en la forma como los indígenas piensan el territorio, así como las implicaciones que tiene la composición del cosmos serrano en la forma como se concibe y se apropia el territorio.

El capítulo 3, parte de la estabilización de un modelo serrano del cosmos para examinar la forma como sus principios constitutivos se manifiesta en todos los elementos del

mundo y en diferentes escalas. Se analiza entonces de forma breve la relación entre ese modelo cósmico y elementos tales como las montañas, las casas ceremoniales y el cuerpo. Si durante todo el trabajo se hace referencia a los seres del origen como madres y padres de todo cuanto existe, es en el capítulo 4 donde se presenta una reflexión sobre estos seres y su relación con los *I'ku*. Este apartado es también un primer ejercicio de desestabilización de la categoría de “sacralidad”, muy usada por indígenas y por investigadores e investigadoras para describir las prácticas ceremoniales *i'ku*.

El capítulo 5 se centra en la labor de los *mam#* y la realización de los trabajos tradicionales. Aquí se pone en cuestión el hecho de que el ejercicio del *mam#* le corresponda eminentemente a los hombres y se muestran algunos matices fundamentales sobre los pagamentos. A lo largo de los capítulos se muestran las relaciones que constituyen el mundo *i'ku* y que le dan sentido a la persona. Fuera de estas relaciones, el ser *i'ku* simplemente no existiría. En el capítulo 6 me enfoco entonces en la forma como estas relaciones construyen cuerpos, el lugar de los pagamentos en dicha construcción y la importancia de algunos objetos para que ese proceso se lleve a cabo. En este capítulo procuro amarrar los elementos trabajados en los capítulos anteriores, delineando entonces el protagonismo del *mam#* en la construcción de la persona y la operatividad de dicho proceso para comprender diferentes relaciones.

Confieso que me hubiera gustado haber tenido una escritura más leve y concisa. Debo ser sincero al señalar que parte de la extensión de este texto se debe a querer dilucidar principios y modelos amplios, pero sobre todo por el hecho de sentir que, a final de cuentas, temía no tener algo pertinente para decir. Este problema es coherente con la forma como me sentí constantemente durante el campo y que registré, temprano, en mis diarios. Después de montar mi carpa, me senté en una piedra desde la cual podía ver una parte amplia de la sabana. Tomé mi cuaderno y escribí:

Enero 22 de 2014

No sé si podré dar cuenta de esta investigación... (Diario 1, p 3)

I**Limpiando el terreno**

En el contexto etnológico brasilero, la región Caribe y Andina son áreas poco explorada. Tal vez se tenga un mayor conocimiento del piedemonte andino peruano, de la región ocupada por quienes otrora recibían el nombre de *campa*, arawak subandinos. Sin embargo, bajo la antigua división entre tierras altas y tierras bajas de América del Sur el diálogo entre las diferentes etnologías amerindias está interrumpido. No es inusual el extrañamiento de personas del medio antropológico brasilero al saber que hay grupos indígenas en el Caribe colombiano, así como tampoco es inusual la pregunta inmediata: “pero son indígenas aislados o algo parecido a los caboclos?”. Escribir sobre un colectivo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta no es tarea fácil ya que para que sea interesante debo intentar relacionar ese contexto con varios principios de la etnología desarrollada en las “tierras bajas” (principalmente la Amazonía) y enfrentarme a otro problema a saber: la Sierra Nevada de Santa Marta es un área de la cual se ha hablado bastante en diferentes ámbitos académicos (geografía, ecología, historia, etc); la antropología no ha sido la excepción pero, como se verá más adelante, aún hay muchos vacíos que deben ser revistos. La Sierra Nevada es el macizo montañoso litoral más alto del mundo, teniendo su base bañada por el mar Caribe y sus cumbres cubiertas de nieves perpetuas lo que le permite tener la mayoría de los climas existentes, razón por la cual alberga una variada fauna y flora que, sumados a una amplia red hidrográfica hacen de ella una región muy particular.

Una montaña bañada por el mar.

.Comúnmente se describe a la Sierra Nevada como una pirámide de base triangular con 17.000 km² de área aproximada y 5.775 m de altura; sin embargo, la información oficial usada por la Fundación Prosierra habla de un área de 12.230 km² medidos a partir de los 200 msnm y 5.684 msnm en sus principales picos (Simón Bolívar y Cristóbal Colón). Con base en observaciones personales y relaciones bibliográficas, la línea de nieve comienza aproximadamente a los 5.000 msnm aunque sabemos que el casquete de nieve comenzaba

antiguamente a los 4.000 msnm. De hecho, el mapa de los tipos de suelo suministrados por el IGAC muestra que a partir de los 2.800 msnm ya se encuentran suelos de origen glacial.

Debido al proceso de calentamiento global, los indígenas serranos manifiestan que algunas zonas eran mucho más frías años atrás, y que hoy en día la vegetación y la fauna de tierras más templadas están abriendo nicho en regiones en las que antes no estaban presentes. Un ejemplo claro de ello es que hoy en día en *Nabusímake*, cuya región de sabana intermontañosa se localiza a 1.800 msnm es posible cultivar plátano (*Musa Paradisiaca* y otras variedades) y en las cercanías se han encontrado serpientes cascabel (*Crotalus Durissus*) y coral (*Micrurus nigrocinctus*) así como otras especies que antes sólo se veían en zonas más bajas.

Actualmente la Sierra es un territorio dividido político-administrativamente en la jurisdicción de tres departamentos diferentes: Cesar, Magdalena y Guajira. Como se aprecia en el mapa 1, la base norte de la pirámide es recorrida por el Mar Caribe y tiene conexión directa con la península de la Guajira. La base o vertiente occidental está dirigida hacia la Ciénaga Grande de Santa Marta mientras que el flanco oriental está dirigido hacia el interior del país. Ascendiendo hacia los picos nevados se encuentra un nutrido número de lagunas de origen glacial. Tanto las nieves como las lagunas y los infinitos nacimientos de agua que se encuentran en la región de los páramos conforman el origen de un amplio sistema hídrico que se divide en tres grandes hoyas o macrocuencas y 30 ríos principales. Estas aguas abastecen no sólo a la población indígena de la Sierra sino a todas las poblaciones de blancos que la rodean (Prosierra 2015).

Durante mi estadía en campo, la ciudad de Santa Marta, capital del Departamento del Magdalena y una de las principales ciudades de la costa caribe tuvo una gran crisis sanitaria porque los ríos de la Sierra no consiguieron abastecer su acueducto principal. De hecho, uno de los principales ríos que abastece la ciudad literalmente se secó debido al calentamiento de la atmósfera, lo que también ha producido el retroceso de la línea de nieve, la disminución de la misma y la disminución en las corrientes de los ríos. La pérdida o disminución de la cobertura vegetal asociada a las altas pendientes de la sierra y la estacionalidad de las lluvias son también factores que afectan la regulación del recurso hídrico (Prosierra 2015). A este problema han contribuido el afianzamiento de la población colona en la zona principalmente desde la década de 1950, el crecimiento poblacional de los habitantes indígenas y los cambios

radicales o modificaciones en los sistemas de manejo agrícola que han tenido familias indígenas luego de su contacto constante con el mundo de los blancos.

El acceso y la movilización en la Sierra han sido siempre asuntos problemáticos debido principalmente a las formaciones dadas por sus empinadas laderas. Si tenemos en cuenta que la distancia lineal trazada en la base de la pirámide serrana entre la costa y el punto más alto es de poco más de 40 kilómetros tendremos una idea clara de la inclinación de la zona. Estas dificultades siempre fueron una defensa relativa contra colonos. Sin embargo, las dificultades geográficas y la resistencia de la población indígena de la región ayudaron a configurar desde muy temprano imágenes de naturaleza y salvajismo que, con el tiempo fueron modificadas dándole a los indígenas de la Sierra un lugar especial dentro del imaginario nacional.

Los asentamientos indígenas están por doquier en la Sierra Nevada, dentro de lo que ellos designan como la “Línea Negra”, un cinturón no visible de espacios de importancia ceremonial para los cuatro grupos que, al mismo tiempo, funciona como el límite de lo que reconocen como el territorio ancestral pero que no ha sido reconocido oficialmente por el Estado colombiano²⁶. Aunque los indígenas serranos defienden la Sierra como su territorio, por ley sólo les fue adjudicada una porción de ella bajo la figura de “resguardo”, curiosamente, las regiones con menor productividad. Esta figura garantiza la propiedad colectiva de la tierra haciéndola inalienable e imprescriptible.

Desde la década de 1930 las autoridades *i'ku* requirieron formalmente la delimitación de un resguardo para frenar el avance de los colonos sobre sus tierras, iniciativa que fue seguida por los otros grupos serranos (Orozco 1990). En su momento, los antropólogos Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Reichel-Dolmatoff contribuyeron al realizar un bosquejo para el resguardo en el asentamiento *kággaba* de San Andrés a finales de la década de 1940; pese a todo, dicho proyecto nunca se materializó (Reichel-Dolmatoff 1991b, 55). Luego de que el Congreso de la República declarara la Sierra Nevada como reserva forestal²⁷, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) constituyó en 1968 una reserva para los *I'ku* de aproximadamente 30.000 hectáreas, aumentándola a 185.000 hectáreas en 1974. Sin

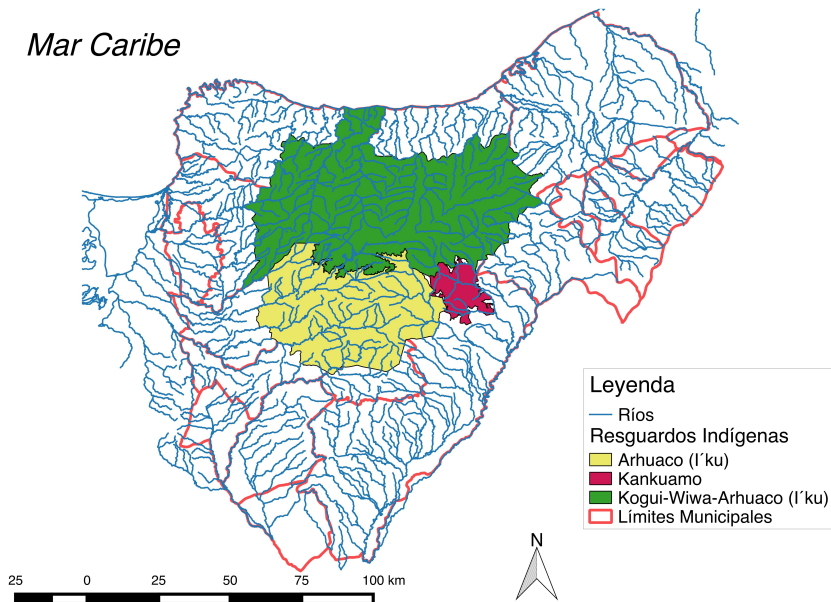
²⁶ Después de muchas luchas jurídicas, los indígenas serranos consiguieron que el Estado Colombiano reconociera la Línea Negra mediante resolución 000002 del 4 de Enero de 1973, sin embargo ese reconocimiento la limitó a una frontera de carácter simbólico. Tras la proclamación de Colombia como una nación pluriétnica y multicultural por medio de la Constitución de 1991, el Estado individualiza 54 puntos dentro de dicha frontera por medio de la resolución 837 del 28 de agosto de 1995, asumiendo que ese espacio sólo estaba conformado por esos puntos, desconociendo así la compleja dinámica de la multiplicidad de los espacios primordiales o “espacios sagrados” para estos grupos.

²⁷ Reserva para la explotación ulterior una vez que las demás fuentes de recurso hubieran sido agotadas.

embargo, este era sólo un reconocimiento legal del derecho indígena a la tierra y no un reconocimiento de la soberanía de los indígenas sobre la misma (Orozco 1990). Esta reserva no contemplaba a todas las comunidades *I'ku* y tampoco a los otros pueblos de la Sierra por lo cual tras muchas discusiones el Estado decretaría la creación del resguardo Kogui-Malayo en 1980²⁸, el Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta en 1983²⁹ con un total de 195.900 hectáreas y el Resguardo Kankuamo en 2003³⁰ (ver mapa 2), territorios que en su mayoría se yuxtaponen con el del Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta.

Pese a que la definición de los resguardos fue una conquista de la lucha política indígena, no podemos olvidar que ésta es una figura que hereda, con otros ropajes, muchos elementos de los resguardos coloniales que procuraban centralizar a los indígenas en los pueblos para así poder controlarlos administrativa e ideológicamente por medio de los capitanes y los evangelizadores (Herrera 2002). Inclusive el mismo Estado insiste en implementar proyectos extractivos dentro del Resguardo y de la Sierra en general, sin la debida consulta previa prevista en la ley, poniendo los intereses económicos de nacionales y de muchas multinacionales por encima de los intereses de los indígenas serranos (df Mora et al., 2010)

Mapa 3: Resguardos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta
Elaboración propia.



28 Reglamentación inicial mediante resolución 0109 del 8 de octubre de 1980 y ampliado mediante resolución 0029 del 19 de julio de 1994 y posteriormente mediante acuerdo 256 del 27 de septiembre de 2011.

29 Reglamentación inicial mediante resolución 0113 del 4 de diciembre de 1974 y ampliado por medio de la resolución 078 del 10 de noviembre de 1983

30 Mediante la resolución resolución 12 del 23 de abril.

Aunque por lo menos en el papel la autonomía de los pueblos indígenas está garantizada en la Constitución Nacional³¹, su soberanía es una cuestión inconcebible dentro de las políticas multiculturales de los estados liberales modernos ya que la diferencia y la autonomía son elementos positivos y permitidos en la medida que estén contenidos dentro de los sistemas epistemológicos y morales de la sociedad mayoritaria (Povinelli 2002). Como mostró Natalia Giraldo (2014, 43) aún cuando los resguardos son Entidades Territoriales, en la práctica estos territorios están supeditados al control y decisión de las autoridades municipales a las cuales están adscritos dentro del ordenamiento político de la nación. Como la misma autora propone, la reglamentación de las Entidades Territoriales Indígenas -ETI's- podría ser una salida positiva a la figura de los Resguardos permitiéndole a las organizaciones indígenas una soberanía real, idea defendida también por las organizaciones indígenas de la Sierra.

Sin embargo, dicho evento también tiene sus limitaciones claras, limitaciones que son puestas sobre la mesa por los mismos indígenas y que durante la construcción del Plan de Salvaguarda fueron colocadas como elementos centrales dentro de la propia organización. Las limitaciones colocadas por el equipo indígena tenían que ver con el hecho de que aunque las ETI's eran una figura que garantizaban autonomía, dicha autonomía continuaba siendo relativa toda vez que es una figura de la política blanca y por consiguiente ajena a los sistemas de organización indígena. Para ejercer el control como ETI es necesaria la conformación de un sistema burocrático análogo al usado por el Estado colombiano en la medida que debe ejercer el control de una forma similar a éste. Así las cosas, la regulación territorial de los resguardos depende menos de la concertación entre las partes y más del interés del Estado que impone, directa o indirectamente, una forma administrativa que le facilita el control de la población por medio de los órganos de control, haciendo que la autonomía indígena sea siempre relativa a la palabra final del Estado.

La división administrativa de las tierras indígenas en la Sierra no equivale al hecho de que cada grupo habite únicamente un resguardo, pues los asentamientos de los grupos están esparcidos entre ellos. Esto es mucho más claro en el caso *i'k#* quienes no sólo tienen la mayoría demográfica sino que también ocupan una mayor parte del territorio, con más de 42 asentamientos o grupos locales, desde la región costera (0 m.s.n.m) hasta la región alta (4000

³¹ La Constitución Política de Colombia de 1991 define en el artículo 286 cuatro entidades territoriales a saber: los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. El artículo 287 proclama los derechos de las Entidades Territoriales -ET- señalando que pueden gobernarse por autoridades propias. La reglamentación de los territorios indígenas como Entidades Territoriales Indígenas -ETI- aún no ha sido realizada.

m.s.n.m). Tal pluralidad demográfica es un elemento más que nos imposibilita hablar de “los *I'k*” en el sentido de una unidad fija y auto-contenida. Hay variaciones regionales, hay matices locales y sutilezas que sólo pueden ser entendidas al ser vistas en su contexto específico.

Siendo “Indígenas Verdaderos”

Aunque Colombia cuenta con más de 84 grupos indígenas, su población no sobrepasa el 4% del total del país (según el censo oficial de 2010), habitando desde la región amazónica hasta la región septentrional y desértica de la Guajira, pasando por bosques fluviales, la región andina, la costa y selva pacífica, las llanuras intermediarias entre los Andes y la Amazonía y las formaciones montañosas del Caribe de la Serranía del Perijá y la Sierra Nevada de Santa Marta. Pese a este bajo porcentaje demográfico, Colombia se auto-define constitucionalmente como una Nación Pluriétnica y Multicultural. En ese sentido, los indígenas tiene un lugar fundamental dentro del pensamiento de la sociedad mayoritaria, pues ellos son el pie que tiene el país en su pasado aborigen. Los indígenas son, así, el reducto, aquellos que consiguieron sobrevivir después de 500 años de colonización. Aunque durante todo el proceso de formación de la Nación colombiana los grupos indígenas (y otras minorías étnicas) fueron relegados a planos menos que secundarios, desde la Constitución de 1991 en la cual sus derechos fueron acogidos, algunos sectores han reconocido su lugar, ya sea desde su importancia como actores nacionales o un espacio más simbólico como elementos de ancestralidad.

No obstante, la imagen de los indígenas y de “lo indígena” para la población colombiana no es nada homogénea, toda vez que el desconocimiento sobre estas sociedades, sobre su pasado y sobre sus costumbres es un rasgo generalizado entre los no indígenas. Sin embargo, un rasgo parece ser común: la idea de que “lo indígena” es caracterizado por una diferencia en acciones, actitudes, costumbres y formas de vestir, elementos que se convierten en diacríticos esenciales del ser indígena. Este desconocimiento es enmascarado por imaginarios que relacionan esos elementos diacríticos con ideas vagas sobre el pasado, sobre el tiempo de la conquista y sobre las sociedades que habitaban en lo que hoy es Colombia. Ahora, estos imaginarios son englobamientos de otras imágenes e ideas que, otrora, emergieron de las vivencias e inexperiencias de todos aquellos que nos han precedido,

inclusive, del tiempo mismo de la conquista española a los territorios americanos; en ese panorama, el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta es un buen ejemplo de ello. En la presentación vimos que los españoles dividieron arbitrariamente a los pobladores de la Sierra entre indios bravos e indios mansos a partir de elementos que encajaban en su propia visión de mundo.

Como mostró Montaigne (1580), las sociedades nativas eran leídas por los europeos a través de un ejercicio de espejo: eran “buenos salvajes” cuando evidenciaban elementos característicos de la sociedad europea o eran malos si se evidenciaba la ausencia de estos elementos. Vale la pena mencionar que esa división entre indios bravos y mansos, sumada a la relación arbitraria de determinados comportamientos con características ambientales, tipos de organización y complejidad social, así como a la presencia o ausencia de características belicosas/caníbales, alimentó la idea de una tipología binaria de lo indígena. Esta tipología fue reforzada en el famoso Handbook of South American Indians (PARK, 1946) y se consolidó posteriormente como el imaginario nacional del pasado serrano al punto que es eso lo que se enseña en las escuelas³².

Esa misma tipología binaria se extiende hacia todos los indígenas del territorio nacional, no porque a partir de los imaginarios sobre la Sierra se hayan constituido las ideas de lo indígena en el resto del territorio sino porque la construcción de la imagen de la Sierra es resultado de un proceso mayor en el que los no indígenas piensan y construyen sus imágenes sobre “lo indígena” en general. En ese contexto y dentro de una perspectiva de evolución unilineal, los grupos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta son vistos generalmente como “más desarrollados” que otros pues su organización es jerárquica, usan ropa, no usan armas, etc. Adicionalmente, son vistos como indígenas pacíficos puesto que dentro del panorama político colombiano han optado por el diálogo antes que por las vías de hecho, reforzando aún más esta idea y sirviendo así de ejemplo de la clásica imagen del “buen salvaje”. La preferencia por el acuerdo sobre las vías de hecho ha creado inclusive tensiones con otros grupos indígenas que no en pocas ocasiones han acusado a los líderes y dirigentes indígenas de la Sierra de gobiernistas. Estoy convencido que esta posición más dialógica de los indígenas serranos no se debe únicamente a una forma de encarar la política interétnica (aunque no desconozco que este componente también esté presente) sino que está relacionada mayoritariamente a una posición más general en la que, como veremos después, la búsqueda

32 Por lo menos era enseñado de esa forma en mi época escolar.

por acuerdos y por un punto de equilibrio entre lugares diametralmente opuestos es uno de los fines últimos de las sociedades serranas, y por qué no, de su *ethos*.

Los indígenas serranos no han sido ajenos a las imágenes que sobre ellos se han construido, y saben del lugar que ocupan en el panorama interétnico colombiano. Es así que se reconocen como los *Hermanos Mayores*, poseedores del conocimiento ancestral sobre el manejo y equilibrio del mundo, otorgado a ellos desde el inicio de los tiempos por el ser creador del mundo, ser primigenio al que denominan *Madre Original*; en contraposición, ellos designan a los no indígenas como los *hermanos menores*. Esta clasificación abarcaba más claramente a los colombianos, miembros de la sociedad dominante, pero a medida que los indígenas serranos han ganado espacio de interlocución directa con actores internacionales, la etiqueta “hermano menor” se ha ampliado, cubriendo ahora a toda la humanidad. De esa forma, hoy en día los indígenas serranos se autodenominan los *Hermanos Mayores* de la humanidad y así son llamados por muchos interlocutores pues paulatinamente han ganado un espacio y una fuerza política importante en el panorama interétnico.

Sus argumentos sobre el manejo del mundo, su crítica al abuso de los blancos sobre la *madre tierra* y su previsión de un inminente cataclismo en caso de que las acciones de los *hermanos menores* sigan destruyendo el mundo, han sido traducidos y llevados a otros países. Los *Kággaba* han sido la figura principal en esta internacionalización siendo protagonistas de dos filmes, “Desde el corazón del mundo: el mensaje de los hermanos mayores” (Ereira 1990) y “Aluna” (Ereira 2012) y también de dos libros, “The Elder Brothers: a lost South American people and their wisdom” (Ereira 1993) y “Le chemin des neuf mondes: les indiens Kogis de Colombie peuvent nous enseigner les mystères de la vie” (Julien 2001). Los *I'k#* han tenido una internacionalización más reciente, principalmente por medio del grupo de comunicaciones *Zhigoneshi* conformado por miembros de los cuatro grupos serranos y liderado por el fotógrafo y realizador *i'k#* Amado Villafaña, especializándose en cortometrajes y exposiciones fotográficas que han sido presentadas en varios países europeos.

Aunque han sido principalmente los *Kággaba* y secundariamente los *I'k#* quienes han difundido la imagen de los *hermanos mayores* a nivel internacional, ésta etiqueta no sólo abarca a estos dos grupos sino que incluye también a los *Wiwa* y, tras su proceso de reivindicación étnica, también a los *Kankwamo* (MoralesS & Pumarejo, 2000; Morales, 2011). Creo que lo que ha facilitado la divulgación y consolidación de la imagen de los cuatro grupos serranos como *hermanos mayores* no es sólo el hecho de compartir un corpus cosmológico y

organizativo, sino hacer énfasis en los elementos diacríticos que los caracterizan y que, ante los ojos de los no indígenas, aparecen como una unidad: su ropa tradicional es siempre blanca, usan mochilas tejidas, y los hombres consumen hojas de coca con la ayuda conchas de caracol pulverizadas que guardan de un calabazo al que llaman *poporo* (ver foto 1).

El discurso serrano también tiene influencia política en Colombia; es tal el espacio y fuerza en el panorama interétnico que antes de la posesión oficial del actual presidente de Colombia en 2010, Juan Manuel Santos, este se “posesionó simbólicamente” en la Sierra Nevada con líderes de los cuatro grupos locales (ver foto 2). Al igual que cualquier indígena serrano, Santos no podía acudir sólo a este proceso y por lo tanto fue acompañado por su familia pues para los indígenas, la pareja es una unidad que se extiende a los hijos e hijas, por lo menos mientras están solteros. La familia pasó por un proceso normal para cualquier familia indígena serrana, escucharon el consejo de los mayores, pensaron y proyectaron sus acciones futuras mientras sostenían diversos tipos de materiales (algodón, semillas, *tumas*³³ y otros objetos) en el cual todo ese pensamiento va a ser depositado o grabado para posteriormente ser dispuesto o sembrado (como se le denomina a dicha acción) en lugares específicos asociados a los padres y madres míticos de los grupos serranos. Finalmente, la familia “escribiría una carta” expresando en voz alta sus compromisos y acuerdos, los cuales quedan escritos (registrados, grabados, depositados) en un pedazo de algodón que los *mam#* reunirán con el material elaborado por la familia previamente. Todo este proceso, denominado genéricamente como *pagamento* es uno de los principios sociales característicos de los indígenas serranos y por medio de ellos estructuran sus relaciones sociales. Aunque se dice que no fue la primera vez que este tipo de posesión fue realizada³⁴, la visita de Santos tuvo eco general y como tal fue documentado por la prensa.

El líder indígena Armando Villafañe explicó en declaraciones a 'El Tiempo' que la esposa de Santos, Clemencia Rodríguez, recibió un huso para hilar el algodón, que representa la creación del mundo. A Santos le fueron entregados dos hilos de algodón para su protección, uno en cada mano, y un bastón de mando, así como cuatro 'tumas' o piedras sagradas que representan el agua, la comida, el mar y la tierra. (...) En el ritual estuvieron representantes de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada: Kogui, Wiwa, Kankuamo y Arhuacos. Los indígenas le hicieron cuatro solicitudes al nuevo Presidente: consolidación del territorio, respeto a sus sitios sagrados, que no se construyan megaproyectos en la Sierra Nevada y aseguraron no estar en desacuerdo con el turismo en la Sierra ni con la explotación minera. (P r e s s 2 0 1 0)

33 Piedras minerales talladas que en el caso Serrano se encuentran asociadas principalmente a contextos funerarios muy antiguos y que tienen un lugar fundamental en la actividad de los *mam#*.

34 El ex-presidente Álvaro Uribe Vélez pasó por un proceso similar aunque no en una posesión sino en un contexto de negociación territorial.

Como dije en otro momento (Arenas 2012) no es gratuito que tal posesión no se haya hecho en otros territorios indígenas como en el Cauca³⁵, cuyos habitantes abanderaron el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas y la reivindicación territorial, en la década de 1960, siendo una de las principales fuerzas que movilizaron la definición constitucional de Colombia como país pluriétnico y multicultural. Podría pensarse que existe una diferenciación en las ideas que se tienen sobre estas dos regiones indígenas: si por un lado el Cauca es visto como el lugar de la movilización política y la lucha por los derechos indígenas, por el otro la Sierra es vista principalmente como un centro de ancestralidad y tradición donde aparecen más vigorizados elementos caracterizadores de una “indianidad verdadera” dentro del imaginario colombiano. Si bien esta diferenciación puede ser exagerada y hasta caricaturizada, sólo tiene sentido si partimos de estos elementos diacríticos que activan la imaginación de la sociedad colombiana sobre lo que debe ser un indígena.

Si el acto de posición simbólica fue visto positivamente por muchos e interpretado como un compromiso con las minorías étnicas del país, otros lo vieron o bien como una simple jugada política o bien con negativas connotaciones religiosas. En este último caso, se interpreta al indígena como un ser próximo a fuerzas que no son entendidas ni controladas, rodeadas de misterio y esoterismo. Bajo esta perspectiva, el *pagamento* fue y es interpretado por muchos como un acto de brujería.

Espacios como el de la posesión simbólica no se dan de forma aislada. Con frecuencia los medios de comunicación hacen seguimiento de los *rituales de pagamento* que realizan los *mam̃*, sabedores de la Sierra, para que no haya más violencia en Colombia, o para que vuelva la lluvia a zonas desérticas, para el cuidado de la naturaleza y en general para que nosotros, los *hermanitos menores*, entendamos que todos los seres deben ser cuidados, pues sean animales, plantas o cosas también son hijos de la *Madre*. En Bogotá, en marzo de 2009, la entonces concejal³⁶ de Bogotá, Ati Quígua, indígena *i'k̃*, organizó junto con otras instituciones dependientes de la Alcaldía Mayor³⁷ un “Gran Pagamento” en pro de los derechos de la naturaleza, uno de los principales ejes de su labor política dentro del Concejo de Bogotá. Para tal evento, fueron invitados los principales líderes indígenas del panorama nacional, empero el protagonismo fue concedido a los *mam̃ kággaba* e *i'k̃* que fueron invitados como actores estelares. Se contó con una nutrida participación de personas que se

35 Departamento andino al Sur-Oriente del país con una fuerte presencia indígena.

36 Equivalente en Brasil a “vereadora”.

37 Equivalente en Brasil a la “prefeitura”

reunieron en el principal centro político de la capital colombiana: la Plaza de Bolívar, donde se encuentran los edificios del Congreso, la Presidencia, la Alcaldía Mayor, el Palacio de Justicia y la Catedral Primada de Colombia.

Ahora, cuando estos grupos actúan frente a la sociedad no indígena, ya sea colombiana o internacional (han sido invitados a visitar Europa, Estados Unidos y el Tíbet), enfatizan que su conocimiento del manejo de lo que denominamos “naturaleza” es su principal enseñanza para nosotros los *hermanitos menores*

A las cuatro tribus se nos asignó la tarea de estar vigilantes ante todo fenómeno que ocurriera en la tierra. Por eso nuestras reflexiones están dirigidas a mantener el equilibrio de todo cuanto existe. Ningún elemento natural para nosotros es malo, todo es bueno. Quien hizo que todo se volviese malo fueron las leyes de los hermanos menores, que se confundieron de camino y están acelerando su autodestrucción. La ley natural es una ley simple, de humildad, de mensajes de imitar lo natural. Es mantener una riqueza de equilibrio tanto espiritual como material. (Izquierdo 2005, 6)

Así las cosas, la imagen que prevalece de estos grupos en los medios de comunicación está generalmente vinculada a prácticas y saberes ancestrales encaminados al cuidado de la naturaleza y al equilibrio del mundo. En medios escritos y audiovisuales de impacto internacional frecuentemente son presentados como guardianes del equilibrio y poseedores de los consejos que debemos seguir so pena de atestiguar el fin del mundo (EREIRA, 1993, 2010, 2012; MAZOWER & DRYSDALE, 1994; ORTIZ, 2004; MENDOZA, 2014; SEMANA, 2015). En otros espacios, su mensaje está relacionado a un contexto ambientalista y hasta esotérico (cf PENSAMIENTO CONSCIENTE, 2011; SALAMANCA, 2012; LEMULAWEN, 2015) y su imagen está también vinculada a los trabajos de la famosa ONG Survival International (INTERNATIONAL; MAZOWER & DRYSDALE, 1994).

Con la masificación de las comunicaciones y con el crecimiento de preocupaciones ecológicas y de las críticas al consumismo y al impacto socio-ambiental de la industria, la voz de los grupos serranos y la de otros muchos grupos indígenas han recibido una atención especial en un campo en el que anteriormente no tenían mayor relevancia. No se puede desconocer que en este campo las comunidades indígenas movilizan, deconstruyen y posicionan políticamente su identidad étnica a través de categorías como “cultura” y “tradición” y “ancestralidad”. Tanto la complejidad de este panorama como la movilización y reivindicación de diversos imaginarios dentro de un panorama de diferenciación cultural ha sido evidenciada y analizada amplia y pertinentemente dentro de nuestra disciplina en

diferentes ámbitos y contextos (cf RAMOS, 1992, 1998; PACHECO, 1995, 2001, 2003; POVINELLI, 2002; BOCAREJO, 2011; BOCAREJO & RESTREPO, 2011; CORONEL, 2012; FIGUEROA, 2012)

No obstante, muchas veces se piensa el panorama interétnico como un medio en el cual se relacionan u oponen dos entidades (la sociedad mayoritaria y la sociedad indígena), lo que le adjudica un *locus* específico a cada entidad con base en la suposición de que están separadas por distancias sociales, distancias que homogenizan y esencializan divergencias y contradicciones que, en última instancia, llevan a aprehender la realidad indígena como un conjunto de sociedades que en cuanto unidad aparecen como un colectivo “homogéneo” frente a otro ente dado: la sociedad mayoritaria.

En otro momento reconocí que es necesario hacer una crítica al discurso tradicionalista que presentan muchos líderes indígenas quienes entretejen su discurso de elementos que han identificado que tienen efectividad política en el ámbito de la lucha por sus derechos (Arenas 2012). Aunque mi argumento parcialmente apuntaba hacia el hecho de que los discursos indígenas nos son presentados en nuestros propios términos, términos que al mismo tiempo nosotros hemos impuesto en el campo del reconocimiento multicultural (Povinelli 2002), no fue lo suficientemente claro como para enfatizar que estos discursos son ejercicios de traducción por parte de los indígenas entendido como un ejercicio en el que transmiten parcialmente el sentido de sus propias categorías usando las categorías no indígenas que encuentran más adecuadas (cf CAYÓN, 2014). En este sentido, asumo que la posición de *hermanos mayores* de la humanidad se ha consolidado como una categoría propia de los grupos indígenas de la Sierra a partir de diferentes elementos que han estado presentes de alguna forma desde los primeros contactos entre indígenas y no indígenas, elementos que pese a su antigüedad no dejan de ser imaginarios pero tampoco dejan de ser realidades parciales.

Invención de una geografía salvaje

En ese contexto, quiero reflexionar brevemente sobre algunas de las condiciones que posibilitaron la emergencia del lugar preeminente del que gozan las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y para esto quiero ser claro en un punto: este lugar es relativamente reciente en el panorama político colombiano y se presenta como una relativa contraposición a la forma como eran pensados estos grupos antes del siglo XX.

Desde las primeras exploraciones realizadas por los españoles a los territorios serranos en las postrimerías del siglo XV³⁸, la zona era pensada como una región agreste y de naturaleza salvaje, siendo que parte de ese salvajismo se materializó en *las gentes* que la habitaban. Con su llegada a tierra firme los españoles vieron nuevos mercados potenciales lo que los movilizó a la conquista de nuevos territorios para la extracción de oro, perlas, minerales preciosos y elementos suntuosos. No obstante, conforme los españoles iban contactando a las diferentes poblaciones fueron percibiendo una gran pluralidad poblacional que, como vimos en la introducción, fueron englobados posteriormente en dos categorías principales: indios mansos e indios salvajes; los primeros eran aquellos que no oponían mayor resistencia militar mientras que los segundos se caracterizarían por su fiereza en la lucha. En el imaginario español, estas características se sumaban a otras que, con la misma falta de sistematicidad, eran usadas para consolidar las dos tipologías: como jerarquización social y especialización de oficios en los primeros frente a una aparente carencia de liderazgo y una igualdad generalizada entre los segundos. Con el pasar del tiempo, otras características fueron engrosando esas tipologías; una de las que se enraizaría en el imaginario sería la propia geografía en la que vivían los grupos. En ese marco, Ernesto Restrepo, en una lectura racial de dicha división, propuso la existencia de dos ramas principales de “raza amarilla”: los *Caribes*, indios bravos que tenían a su adeudo las costas y las orillas del Río Magdalena y los *Tayronas* quienes ocupaban las partes altas y habrían formado una “poderosa nación” (RESTREPO, 1975, p. 22).

La separación geográfica resaltada por Restrepo es significativa, no sólo porque en parte sea reproducida aun hoy, inclusive en contextos académicos, en términos de oposición entre tierras bajas y tierras altas, sino porque, en mi forma de ver, ilustra un contraste en las formas de socialidad entre los nativos de la región que los españoles no esperaban encontrar. Los primeros contactos con las poblaciones de la costa mostraron a los ojos españoles poblaciones pequeñas y sencillas, pero cuando comenzaron a explorar la Sierra en su región más próxima encontraron un complejo estratificado, y densamente poblado con un señor principal bajo el cual hay otros señores menores (Ponce 1571) con asentamientos de diferentes tamaños, de los cuales algunos eran lo suficientemente poblados como para ser llamados de “ciudades”, estando además interconetadas entre sí por un complicado sistema de caminos construidos en piedra (Uribe 1990, 49). Como mostrarían Reichel-Dolmatoff

38 América continental fue explorada a partir de 1499, siendo esta región visitada por Alonso de Ojeda.

(1951) y Tovar (1993), un elemento importante para los españoles fue encontrar en esta región una alta capacidad de producir y transformar el oro ya que todas las fuentes hablan de un conjunto de especialistas que trabajaban este material con altos parámetros de calidad. A pesar de cualquier idea apresurada que podamos tener, debemos partir del hecho de que a la llegada de los españoles el territorio serrano no sólo estaba ocupado por los grupos costeros y las poblaciones de aquella área denominada “Tairona”; de hecho, las fuentes documentales muestran una gran variedad de poblaciones y etnónimos aunque no de todas tenemos mayores detalles. Varias de estas poblaciones son hoy asentamientos de blancos como en el caso de *Gaira*, *Ciénaga* y *Taganga*, pero también son mencionadas inicialmente los asentamientos de pocigüeica y betoma. Conforme las expediciones comenzaron a cubrir el interior de la región empezaron a aparecer muchas más poblaciones tanto en las partes altas como en las regiones que rodean al macizo³⁹.

A pesar de la multiplicidad de formas de organización encontradas, el peligro que representaban los nativos era una constante pues aunque en algunos poblados indígenas habían permitido la llegada de los españoles y su control con relativa calma, otros no escatimaban oportunidad para demostrar su resistencia. La idea de este peligro se reforzó a partir de un interés político y económico de los mismos españoles para controlar a los nativos. Sucede que en un principio la corona española sólo autorizaba el intercambio pacífico entre españoles y nativos permitiendo el uso de la fuerza únicamente cuando hubiera resistencia. La licencia real era entonces para “sojuzgar, capturar y vender a los indios que resistieran a los españoles” (Tovar 1993, 33).

En este contexto la resistencia indígena a los españoles se erguía como el principal argumento que legitimaba a los ojos de los hispanos el control militar y la esclavización de los nativos. Así, los españoles aumentaron las acusaciones de rebeldía defendiendo su derecho a matar, capturar, esclavizar y robar las cosas de los indígenas en nombre de la corona y la fe cristiana. Dicho de otra forma, la interpretación sobre las realidades nativas sería politizada

39 Sólo a modo ilustrativo, podemos referir algunos ejemplos de los poblados, etnónimos y encomiendas referidas desde el siglo XV en toda la región con base en información de Reichel-Dolmatoff (1951), Hermes Tovar (1993) Juan Camilo Niño (2007) y Carl Langebaek (2007): *Matinga* (a veces *Macinga*), *Rotoma*, *Mendiguaca*, *Tairama*, *Buritaca*, *Guachaca*, *Cinto*, *Guairaca*, *Mamatoco*, *Dorsino* (a veces *Dulzino*), *Taironaca*, *Durama*, *Origua*, *Dibocaca*, *Daona*, *Chenge*, *Bonda*, *Jeriboca*, *Chimila*, *guanebucanes*, *orejones*, *maïtes*, *argollas*, *caribes*, *carboneros*, *maconganas*, *coanaos*, *itotos*, *cariachiles*, *tupes*, *xiriguanos*, *pacabuyes*, *sondâguas/malibûes*, *Daunama*, *Aunacacinaboca*, *Garagoa*, *Unjaca*, *Diroquencia*, *Chinque*, *Concha*, *Tanguiraca*, *Macazaca*, *Cinanguey*, *Cinto*, *Guacoche*, *Tuqueri*, *Antonar*, *Sonsacare*, *Chara Coto*, *Valle de Vuritaba*, *Zazare* (*Çaçari*), *Provincia de los Putos*, *Tamalameque*, *Çipuça*, *Seturma*, *Aguaringa*.

con el fin de argumentar el derecho europeo sobre las nuevas tierras y sus escritos estuvieron en gran medida direccionados en ese camino. Como señala María Rostworowski

Uno de los propósitos de los escritos de los cronistas fue probar los derechos de la corona española sobre las tierras conquistadas. Aparte de este enfoque, los relatos de los cronistas muestran un deseo, consciente o no, de encontrar en los Andes costumbres y hábitos europeos. No concebían un mundo totalmente distinto al suyo, y persistían en un afán de comparar los usos españoles con las estructuras indígenas. Todo esto a fin de adaptar y afirmar su dominio colonial. De ahí que sus informaciones hayan distorsionado el entendimiento de la realidad precolombina. (1978 apud Tovar, 1993, p. 27)

Como se evidenció en la introducción, a pesar de todos los avances que tuvieron los conquistadores hasta la época de la independencia, su control sobre el territorio siempre fue limitado, no sólo por la resistencia de los indígenas (salvajismo según la perspectiva española) sino también por la difícil geografía de la región, lo cual fue consolidando la idea de una región exuberante, salvaje, peligrosa, pero sobre todo, una región donde reinaba la “naturaleza virgen”, desconociendo las interacciones de los grupos que han habitado la región y olvidando que esos paisajes exóticos hacen parte de una relación marcada por la vida humana (COLLINGWOOD, 1960; WILLIAMS, 1972; HIRSCH, 1995; CAYÓN, 2003; DESCOLA, 2005; SERJE, 2008; CAYÓN & CHACÓN, 2014). Estas ideas fueron retomadas institucionalmente durante el siglo XIX cuando el gobierno de turno se enfocaba en la Sierra Nevada como un centro para el crecimiento productivo del país.

Como mostré en otro momento (Arenas 2012), en el periodo independentista (inicios del siglo XIX) el gobierno quiso inventariar sus espacios para entender la geografía de su territorio, comisionando a diferentes “expertos” a que viajaran por las diferentes regiones buscando zonas que pudieran ser destinadas a convertirse en polos productivos. La Sierra Nevada no estuvo exenta de este proceso y aunque esto no significó necesariamente un estudio profundo de la región, hubo propuestas para implementar iniciativas productivas en diferentes partes de la región⁴⁰. Encuentro ilustrativa la forma como uno de esos “expertos” construyeron una versión sobre la región que resaltaba la imagen de la Sierra como territorio salvaje y aparentemente deshabitado. Fuera de toda proporción, el ingeniero John May

⁴⁰ Por información de Thomas Cabot (1939) sabemos que en 1851 el entonces Ministro de Relaciones Exteriores Coronel Joaquín Acosta viajó al macizo y propuso la colonización de una región en la parte sur del macizo. En 1893, Joseph de Brettes y en 1911 el misionero capuchino Segismundo del Real señalan el alto potencial agrícola de los lados norte y oriental. El padre Rafael Celedón, en sus viajes de peregrinación misionera entre los grupos indígenas identificó varios lugares que consideraba aptos para el establecimiento de colonias agrícolas.

advierde que los ríos de la Sierra Nevada forman *elevadas cataratas* adicionando además que sus vados son pocos y excesivamente peligrosos. Aunque la Sierra es una estrella hídrica y los raudales de sus ríos pueden ser traicioneros, pues una de sus características es que sus crecientes pueden ser silenciosas y difíciles de notar, los indígenas serranos tienen la costumbre de pasarlos pisando de piedra en piedra o construyendo puentes, una de las especialidades de los *Kággaba*. Además, las cataratas no parecen ser tan numerosas como lo planteó May. El mismo autor resalta la variedad de la vegetación pero describe la fauna enfatizando su potencial peligro

Los distritos inferiores están infestados de *serpientes y tigres*⁴¹, y la plaga de los insectos es intolerable; pero de cierta altura en adelante desaparecen estos inconvenientes y no se hallan más animales que los que desearía encontrar un cazador. A uno y otro lado pueden verse los caminos (...) interrumpidos aquí y allí por árboles enormes que han echado raíces por entre las piedras y rastros que conducían a las casas de campo o a las aldeas y *ciudades* que no existen ya, y cuyos *restos, entremezclados con los fragmentos de crisoles y loza despedazada, embarazan* el terreno. (...) El paisaje tiene algo de esplendor sobrenatural y espantoso; las cimas heladas de las montañas, cuando no están cubiertas de nieves, brillan, relampaguean y cambian de color con la claridad del sol; y el silencio que reina alrededor no es interrumpido sino en raras ocasiones, bien por la caída de los árboles decadentes, la voz del trueno o el estupendo del lurte al descender. (John May en Isaacs 1884, 47–48)

Jorge Isaacs ejemplifica cómo estas narrativas se alimentaban mutuamente sin tener un sustento empírico lo suficientemente sólido como para servir de base para un plan efectivo para la apropiación productiva de la región. Como el mismo autor señala, las apreciaciones de May fueron retomadas posteriormente por Pérez afirmando que

... el territorio de la Sierra Nevada reúne todos los requisitos que pueden desearse, pues el clima, el suelo, la temperatura no se pueden tachar; los caminos están hechos y sólo requieren alguna reparación; *los sitios propios para el establecimiento de nuevas ciudades y con las conveniencias de cada localidad, están preparados también*; como lo están las líneas para buques de vapor y de vela en servicio constante. El mercado para los productos de las labranzas abraza toda la costa, en donde la mantequilla, las papas, el trigo, la cebada, los ajos, las manzanas, la cerveza y la cidra tienen gran demanda y alcanzan a *precios fabulosos*. *El distrito* está rodeado de una población pobre y amiga, que quiere y puede trabajar. Tiene un buen puerto, y tan pronto como se halle colonizado y que las tierras se limpien y queden bajo el cultivo, la comisión misma se hallará poseedora (en virtud de algunos derechos de dominio que se reserve en algunas haciendas) de una propiedad en las *minas adyacentes* con fuerza de agua ilimitada, y *lotes en la ciudad, que por un manejo bien combinado pueden pasar a manos de los especuladores en tales*

41 En el español local, el jaguar (*Panthera onca*) es denominado “tigre”. En adelante me referiré a jaguar toda vez que es la especie felina más común.

empresas y venir a ser de un valor incalculable. (Perez en Isaacs, 1967 [1884], p. 49)

La Sierra era vista, entonces, como un lugar deslumbrante y casi exótico, mostrada a veces como una región deshabitada y otras veces como siendo habitada por grupos a los que les era extendida las cualidades exóticas, naturales y salvajes del medio que los rodeaba.

La Sierra Nevada es en nuestro concepto no solo el mejor punto sino también el único que por ahora y muchos años después pueda adaptarse a un sistema de colonización en grande escala. Teniendo como tiene sus faldas entre las ondas del Atlántico; con todos los climas desde el calor de las riberas hasta el frío de los páramos,⁴² *inocupada y con tribus vecinas con quienes comerciar y a quienes civilizar*, no admite rival ni puede tenerlo en toda la vasta extensión de los Estados colombianos. El transporte de ella será fácil, la seguridad salutífera del inmigrante completa, y sus esperanzas de riqueza fundadas, pues tendrá a su vista el mercado opulento de las Antillas y de las costas de Venezuela, Santamarta (sic), Cartagena y el Istmo; y hasta los medios de retornar a su patria un día cualquiera, no serán la consideración de menos mota en esos viajeros del hambre, de que tanto necesita un país como el nuestro, tan despoblado por la conquista y tan desangrado por las revoluciones.

En la Sierra Nevada de Santamarta es, en nuestro concepto, donde deben fijarse de preferencia las miras del país y del Gobierno, si es que en realidad se piensa en apelar a la inmigración, como debe apelarse, para cambiar la faz industrial y mejorar las razas de la república. (Pérez en Isaacs, 1967 [1884], p. 44)

Cuando no se les vio como salvajes fieras, peligrosos y ariscos, se les vio como seres naturales, casi primitivos en equilibrio con la naturaleza exuberante que los rodeaba. De cualquier forma, eran objeto de la máquina civilizadora, la misma que veía en la Sierra uno de los polos económicos del país por su ubicación en el Caribe y la posibilidad casi única de contar con los productos de diversas alturas. Esto no sólo quedaba claro al asumirlos como parte de la naturaleza que debía ser dominada y civilizada sino también cuando ya se adelantaban algunas iniciativas productivas, ocasiones en las que generalmente los indígenas eran vistos como un impedimento para el desarrollo de los proyectos⁴³.

El paso de esa imagen de salvajes a la idea de sabios no es una contraposición completa. De hecho, ambas comparten en gran medida atributos como el exotismo y la proximidad a un abstracto que comúnmente designamos naturaleza, medio ambiente o paisaje.

42 Es un ecosistema de montaña propio de la región intertropical en el que prevalece una vegetación de arbustos, ubicado generalmente entre los 3000 m.s.n.m y los 5000 m.s.n.m y que tiene una función fundamental como productores de agua.

43 Thomas Cabot (1939) señaló por ejemplo que el mayor obstáculo para el desarrollo se encontraba en la falta de empeño e iniciativa de la población nativa, principalmente, especifica el autor, el uso constante de la hoja de coca (*Erythroxylum coca*). Nada diferente a lo que sucede hoy en día.

No obstante fue el trabajo de las ciencias sociales el que desdibujó los trazos salvajes y primitivos que caracterizaban el imaginario nacional sobre estos grupos.

La arqueología como disciplina ordenada y con un método que procuraba un grado de objetividad comenzó a mostrar la complejidad de los asentamientos antiguos ya deshabitados, entre ellos “*Pueblito*” (ver foto 3) y *Teyuna* (también conocido como *Ciudad Perdida o Buritaca 200*, (ver foto 4) (Angulo 1978; Angulo 1981; Bischof 1968; Cadavid and Herrera 1985; Cardenas-Arroyo 1983; Falchetti 1987; Groot 1985; J. A. Mason 1931; Oyuela 1986; Reichel-dolmatoff 1954; Reichel-dolmatoff 1949; Reichel-dolmatoff 1951) mientras que estudios etnográficos de larga duración se enfocaron en mostrar la complejidad del pensamiento y de las prácticas socio-culturales de estas poblaciones, elementos que, aunados a los testimonios arquitectónicos de grandes emplazamientos urbanos que indicaban un avanzado manejo del ambiente y las crónicas que hablaban de complejas relaciones sociales, eran muestra suficiente de que las ideas de salvajismo y primitivismo no podían ser usadas (Reichel-Dolmatoff, 1948, 1949, 1991, 1950, 1951, 1974, 1976, 1977a, 1977b, 1978, 1983; Reichel-Dolmatoff & Reichel-dolmatoff, 1961). Ya que las crónicas le adjudicaban esos logros demográficos y arquitectónicos a “los *Tairona*”, la línea que vinculaba el pasado glorioso con el presente indígena ya estaba trazada definiendo a estos últimos como herederos de una gran civilización que se caracterizaba por una compleja organización social, imponentes conocimientos y prácticas urbanísticas que respetaban su entorno ecológico, importantes trabajos en orfebrería (ver foto 5), etc.. Los indígenas serranos contemporáneos aparecen entonces como herederos y detentores de un conocimiento milenario avanzado que además lograron equilibrar el hecho de tener grandes concentraciones demográficas sin deteriorar el ambiente. En esta línea discursiva, de su “pasado glorioso” no queda la magnificencia urbanística, la fuerza guerrera ni los elaborados trabajos manuales en oro y piedras preciosas. Parecería que lo único que les resta a los pueblos contemporáneos es su conocimiento. Su valor radicaría entonces en que son los continuadores del saber antiguo de los *Tairona*.



Foto 4: Zona arqueológica de *Pueblito* dentro del Parque Nacional Natural Tairona. Actualmente algunas familias *kággaba* viven en la región
Fotos: Jose Arenas Gómez, 2007.

Como señala Margarita Serge (2008, 202) el conocimiento antropológico es una práctica que configura realidades espaciales. La antropología sobre la Sierra ayudó entonces a consolidar la imagen del macizo como un espacio de saberes y aunque no desconstruyó la idea de la naturaleza, sí buscó desligarla de su faceta salvaje y peligrosa. Esto sólo fue posible entretejiendo diversas imágenes y diversos discursos, incluyendo aquellos hegemónicos (cronistas, etnografía, arqueología) y otros menos ortodoxos. Según la antropóloga

La visión del macizo y de su diversidad de paisajes que inspiró la retórica de la Fundación, su mapa y en buena parte la mística de sus miembros, tiene una historia que no se puede desligar de la invención de América como territorio de naturaleza prístina (...). Para los colombianos, el paisaje ha sido históricamente uno de los principales atributos con los que identificamos el orgullo nacional. Nuestra “prodigiosa geografía” y la “voluptuosidad de su naturaleza tropical” han sido valoradas en los términos poéticos de la tradición europea pictórica del paisaje, que responde a intereses tanto estéticos como instrumentales. (Serje 2008, 211–12)

Ahora, esta construcción antropológica sobre la Sierra que llevó a ubicarla en un espacio prominente dentro del panorama nacional no fue una simple invención. Quiero

resaltar aquí el carácter relacional de esta construcción en la medida que el conocimiento antropológico es producto de la interacción de varios elementos de diferente orden y no la mera consolidación de una voluntad académica específica. El paso de la imagen de la Sierra salvaje a la de la Sierra como referente ecológico y humanista sólo fue posible al iluminar elementos propios de las sociedades indígenas que hasta el momento habían sido oscurecidas por la sombra de la etiqueta de salvajismo que bien o mal heredaron del siglo XVI y, al mismo tiempo, al poner en cuestión las premisas fundamentales de nuestro propio pensamiento, o sea, la división naturaleza/cultura y su expresión dentro de una línea única que lleva al salvaje a un proceso de civilización.

Debemos ver el discurso que se ha construido en torno a la Sierra y a sus habitantes como una compleja construcción de narrativas y prácticas pero no podemos limitarlos a la instrumentalización de una identidad específica, en este caso la identidad indígena. Parto entonces del hecho de que tanto los discursos construidos como las prácticas cotidianas y no cotidianas son también vivenciadas por sus protagonistas, de forma que no sólo están presentes en la exterioridad de sus relaciones sino que, en muchos casos, puede tener fuentes profundas que se relacionan a las formas sociales de organización y a la estructuración cosmo-mítica. En otras palabras, asumo que pensar que la identidad indígena es constituida principalmente en la exterioridad de los grupos (sus relaciones con la sociedad mayoritaria) es tanto o más problemático que verlos como remanentes pasivos de un pasado primigenio y puro.

Dicho esto, quiero decir que el problema de fondo no está en pensar el lugar actual de los indígenas de la Sierra como un producto antropológico ni destruir los discursos indígenas sobre la continuidad de los *Tairona* en el saber de los indígenas contemporáneos, discurso del que somos una de las fuentes principales. Como una de las tendencias de la bibliografía regional más reciente, evidenciar estos puntos es importante, claro, no obstante lo que creo más fructífero es pensar qué quieren decir los indígenas serranos cuando movilizan el imaginario de la continuidad.



Foto 5: *Teyuna*. Terrazas de piedra, caminos enlazados y roca ceremonial
 Fotos tomadas de <http://blogtierraslejanas.blogspot.com.br/2010/01/la-ciudad-perdida-colombia.html>

Indígenas del pasado, indígenas del presente

Al dar una mirada a la historia indígena de la Sierra, ésta se remonta al tiempo mítico, al tiempo original en donde los seres fueron creados por *La Madre Original*, ser primigenio que recibe varios nombres pero conocida genéricamente como *Ati* entre los *I'kw* y *Habba* entre los *kággaba*. En el desarrollo de esta teoría nativa sobre su propia historia una cosa queda clara: el contacto, definido como la forma de relación entre colectivos mutuamente

diferenciados, precede lógicamente y cronológicamente a lo que los no indígenas hemos denominado categóricamente como “El Contacto”, así en mayúscula (definido como la llegada de los españoles). Hemos caído en la trampa de pensar que la llegada de los españoles fue tan trascendental que debe ser entendida como el punto principal que definió el rumbo de todos los nativos. No pienso negar la importancia del contacto con los europeos ya que de hecho sus consecuencias fueron de gran proporción, pero lo que quiero defender es que no podemos asumir “El Contacto” como un punto de inflexión en el cual un conjunto homogéneo y estático de colectivos se vio obligado a hacer algo que no estaban acostumbrados a hacer: cambiar.

Uno de los mayores mensajes de la historia indígena serrana es que no existía ni la homogeneidad ni la paz generalizada; nos muestra también cómo desde los seres originales (padres y madres ancestrales) el cambio es un elemento normal y necesario. Como se verá en el transcurso de esta tesis, la misma *Madre Original* pasa por procesos de cambio y diferenciación muchas veces radicales. Vemos también en la historia serrana un elemento prototípico de las teorías nativas amerindias: la gran sociedad original se ve abocada a diferenciarse creando diferentes estatutos o seres los cuales son destinados a vivir en diferentes planos. Ese cambio continuo es vivenciado internamente por los grupos al punto que podríamos afirmar que, y ese es uno de los puntos que quiero mostrar en los capítulos siguientes, el cambio es fundamental para seguir siendo, para poder ser parte del colectivo.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, las poblaciones de la vertiente norte de la Sierra impresionaron a los españoles por habitar en grandes aglomerados de casas bien construidas, muchas veces localizadas en lugares de muy difícil acceso, interconectados por caminos y escaleras enlozadas en piedra. También causó impresión su habilidad para trabajar el oro conjugándolo con el cobre para modificar su color y ductilidad y elaborando bellas piezas de motivos zoo y antropomorfos así como piezas para adornar sus orejas, narices, cuello, pecho, cintura, brazos, puños, piernas y tobillos (ver foto 5). Todo esto les dio la fama de grandes orfebres. Su capacidad para labrar la piedra también era notable haciendo hachas y cinceles usados para labrar grandes escaleras, cimientos de casas, bóvedas para los sepulcros así como mazas pesadas que junto a sus lanzas, macanas arcos y flechas eran sus herramientas de guerra. Su trabajo en el tejido del algodón era usado para elaborar vestidos y utensilios de uso cotidiano.



Foto 6: Figuras de oro

- **Superior izquierda:** Colgante antropomorfo atribuido al área Tayrona, representando un sacerdote/chamán con dos cetos, un gran ornamento nasal y un sombrero alto con dos tucanes. Foto tomada por Jastrow y disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Taironas#/media/File:Tairona_pendant_Louvre_70-2003-14-1.jpg
- **Izquierda Inferior:** Tocado de cabeza, nariguera, orejeras y collar. Foto disponible en <https://portalvallenato.net/2014/10/26/museo-del-oro-tairona-abre-sus-puertas-en-santa-marta/#more-78312>
- **Derecha:** Recipiente colgante en formade búho. Foto: Clark Manuel Rodríguez. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/prensa/museo-del-oro-tairona-guion-c>

Otro elemento que llamó la atención de los conquistadores fue la existencia de especialistas religiosos que para los españoles representaban toda una serie de peligros y amenazas que no tenían como controlar. Los especialistas religiosos indígenas estaban investidos de poderes sobrenaturales, teniendo la capacidad de actuar fuera de la dimensión

material por medio de embrujos y hechizos. Tenían como tareas la cura de enfermedades ya sea por medio del uso de hierbas, soplos o succiones en diferentes partes del cuerpo; tenían también control sobre el comportamiento del clima, las ceremonias y ritos colectivos y la mediación entre los miembros de su grupo y los seres del más allá. A partir de estos elementos, los especialistas religiosos eran acusados constantemente de ser voceros del diablo e incitadores a los malos hábitos justamente por su papel como mediadores entre su gente, los antepasados y demás seres del mundo así como por ser los organizadores y oficiantes de los grandes ritos en los que por medio de la danza y la bebida el colectivo entraba en contacto con las otras dimensiones de su entorno.

Ha sido reiterado que durante el siglo XVI los españoles intentaron en vano controlar las zonas altas de la Sierra. Entre los muchos grupos mencionados por las fuentes, los *Tairona* reciben una atención mayor. No obstante las referencias españolas que permiten pensar en los grupos como entidades concretas no son lo suficientemente confiables como para asumir que de hecho fueran grupos bien delimitados. Si seguimos a Bischof, el primero en traer la idea de una unidad *tairona* fue Lucas Fernandez de Piedrahita en 1688, aunque Reichel-Dolmatoff otorga una autoría previa a Antonio de Herrera y Tordesillas (Reichel-Dolmatoff 1977a [1953]). Ernesto Restrepo (1975, 24) nos cuenta que el nombre *tairona* (o *tayrona* como también es escrito) proviene de la palabra “*tayro*”, nombre de una de las principales poblaciones que quería decir fundición⁴⁴. Los primeros escritos hacen referencia a una entidad geográfica, el *Valle del Tairona*. Hermes Tovar llama la atención sobre la evidente existencia de estructuras étnicas bien diferenciadas dentro de aquello que se pretendía una unidad homogénea proponiendo entonces que *tairona* sería una macro-etnia, entendiendo ésta como un conjunto de elementos que trascienden los límites sociales de un grupo determinado siendo compartido y practicado de forma generalizada por otras unidades sociales o grupos (1993, 62). El mismo principio englobante había sido usado por Bischof quien leía estos elementos en términos de una *cultura tairona* y propondría que habría abarcado varias provincias diferentes. Así las cosas, *tairona* como entidad discreta es el resultado de una combinación de diferentes elementos (geografía, oficio y sociedad). Pese a todo, las fuentes no señalan de forma concreta una población con ese nombre específico, lo que nos obliga a pensar que la referencia original a un oficio (fundición) se generalizó para definir un conjunto social y/o una localización geográfica (vertiente norte de la Sierra).

44 Aunque Restrepo no especifica su fuente, esta información la ratificamos en el documento del Notario Antonio Díaz (1578)

Los indígenas serranos contemporáneos han defendido en varios momentos su relación con los *tairona* haciendo alusión a que preservan los conocimientos de éstos, siendo así una especie de continuadores de la antigua tradición. Es ésta tal vez una de las ideas más recurrentes sobre los indígenas serranos que tenemos los colombianos, siendo además un conocimiento transmitido en las escuelas e inclusive a nivel institucional⁴⁵. Pese a ello, es una relación que los indígenas defienden en un contexto específico: la relación con el Estado, un contexto en el cual ellos necesitan constantemente legitimar sus derechos reforzando entre otras cosas su realidad prehispánica. Recuerdo cuando indagué sobre dicha relación con unos mayores *i`k#* mientras nos refugiábamos del frío tomando agua de panela alrededor de un fogón; a mi pregunta le siguió un silencio, de aquellos que permiten organizar las cosas en la cabeza, el silencio fue seguido de una frase que tuve que escuchar constantemente durante mi convivencia en territorio *i`k#*: “ustedes los blancos no entienden, eso se lo inventaron los antropólogos. Los *tairona* son *tairona*, nosotros somos nosotros”.

No es extraño que en un contexto posterior de lucha por el reconocimiento de la identidad étnica, los indígenas serranos asuman para sí dicha idea. Después de todo, tenían que hacerle entender al Estado sus derechos, y qué mejor forma que re-apropiando un discurso hecho por blancos y para blancos. Ahora, asumo desde ya el compromiso de pensar que dicha re-apropiación no equivale a que los indígenas hayan asumido el discurso blanco a expensas de una realidad interna.

La idea del *continuum* consolidada por Reichel-Dolmatoff asumía que pese a las grandes transformaciones sociales y políticas que se dieron lugar en la Provincia de Santa Marta desde el siglo XVI, los indígenas contemporáneos habían conseguido mantener intacto los elementos principales del complejo socio-cultural que hemos llamado *tairona* (Reichel-Dolmatoff 1977a [1953]). Tengamos presente que Reichel-Dolmatoff se refiere al continuo de dos entidades más o menos concretas: “los *tairona*” y los indígenas serranos contemporáneos (aunque hacía referencia a los *I`k#*, *Kággaba* e *Wiwa*, el mismo Reichel-Dolmatoff asume que los *kággaba* serían más claramente los herederos de lo *tairona*).

Aunque Henning Bishchhof criticó la ligereza con la que Reichel-Dolmatoff construyó su historiografía de las sociedades nativas durante el siglo XVI sin haber contemplado muchos documentos que esclarecerían puntos importantes, fue Carlos Alberto Uribe (1990;

45 Como un simple ejemplo, el contexto sobre los grupos indígenas de la Sierra realizado por la entidad pública de orden nacional “Parques Nacionales” traza dicha relación. Puede ser visitado en el siguiente link: <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/region-caribe/parque-nacional-natural-sierra-nevada-de-santa-marta-2/>

1997) quien haría una crítica más cuidadosa sobre la idea del *continuum* planteada por Reichel-Dolmatoff haciendo una excelente recopilación de los influjos políticos, económicos sociales y administrativos que afectaron a los habitantes de la Provincia de Santa Marta. Uribe acertadamente critica la idea de que a la llegada de los españoles existiera una organización política, económica y social homogénea que pudiera ser denominada *los Tairona* en la vertiente norte. Uribe argumenta también que las violentas represalias de los europeos ante las rebeliones indígenas a finales del siglo XVI prácticamente configuraron el exterminio de los grupos de esta región y por consiguiente ninguna forma de imaginación antropológica podría demostrar que los indígenas actuales de la Sierra Nevada guarden intacta tal herencia cultural. La crítica de Uribe tiene todo sentido, mucho más en el contexto en el cual se enmarca. Él está respondiendo una postura de la antropología colombiana que tiende a ver estos grupos como si estuviesen aislados en el tiempo por una burbuja que los protegió de todo el proceso de conquista y colonización, burbuja que nos ilusionaría con la pureza de los grupos indígenas. Dicho aislamiento, conceptualizado en términos de una región de refugio, sobrevaloraría la virtud que dan los indígenas a una *tradición* que desecha todo elemento de cambio o de perturbación de sus viejos valores, creencias y formas de ser.

Debo concordar con Uribe cuando señala como problemática la circularidad del argumento de Reichel-Dolmatoff al interpretar los datos arqueológicos relacionados a la “cultura *tairona*” a partir de la cultura material *kággaba*, mucho más cuando harían falta muchas prospecciones arqueológicas para poder asumir de hecho la existencia de un patrón regional análogo a lo que se ha propuesto como “lo *tairona*”. Los problemas de fuentes también serían elementos para ver de forma crítica dicho *continuum* toda vez que Reichel-Dolmatoff habría edificado su teoría usando textos que enfocaban sólo un período histórico específico. Ahora bien, uno de los argumentos de Uribe se basa en los conflictos que se produjeron durante el periodo de rebeliones más fuertes en el paso del siglo XVI para el siglo XVII. Él asume que el resultado de este conflicto fue una desestructuración tan radical en el tejido de relaciones indígenas que conllevarían a una ruptura de las relaciones sobre las cuales descansaría la dicha continuidad.

Para evitar caer en un tradicionalismo engañoso y peligroso, Uribe toma una posición menos culturalista y más sociológica y de manera acertada muestra que desde el mismo siglo XVI la región se encontraba inmersa en un sistema económico mayor, toda vez que Santa Marta y posteriormente Cartagena eran unos de los principales puertos en los territorios

americanos. Así, el comercio y el contrabando fueron el pan de cada día de estas regiones incluyendo a los grupos indígenas que habitaron la Nevada y sus alrededores. En otras palabras, plantea que la Provincia no puede verse por fuera de un conjunto de relaciones mayores, las relaciones de un sistema mundial en construcción que procuraba incorporar los nuevos territorios a su sistema de producción y dominio (Uribe 1990, 69). De hecho, asume que la encomienda en cuanto institución colonial ligaría a españoles y a indígenas dentro de un mismo orden social: el imperio colonial español. Pensando entonces en un contexto mayor, asume que las relaciones constitutivas de lo indígena toma la forma de las relaciones políticas y económicas del “nuevo orden” que experimenta y para ello se apoya en conclusiones de Eric Wolf:

Las comunidades indígenas eran (...) partes dependientes de un sistema político y económico más grande, y cambiaron según ese sistema cambiase. Tales comunidades no constituían restos “tribales” del pasado prehispánico ni un tipo estático de comunidades campesinas caracterizadas por un conjunto de tributos fijos. Ellas surgieron del tira y afloje entre conquistadores y conquistados y fueron sujetas a la interacción de interés (sic) externos e internos (WOLF, 1987 (1982) apud URIBE, 1990, p. 69)

Debo resaltar entonces dos elementos centrales en la crítica de Uribe. Primero la ruptura de las relaciones sociales indígenas en la zona norte a raíz de la última campaña de pacificación española y segundo la inserción de estos grupos en lógicas económicas, culturales y políticas de escala mundial. Estos dos elementos juntos a aquellos mencionados previamente llevan a Uribe a concluir que los grupos serranos contemporáneos son un producto de la colonia.

No es mi intención aquí defender si existe o no continuidad o si los *tairona* existieron como entidad social concreta pues asumo que no es ese el camino para llevar la discusión. Sin embargo es pertinente generar algunas consideraciones sobre la forma como se da la discusión y sobre las implicaciones que ella puede tener. En ese sentido quiero mostrar primero que dos de los puntos defendidos por Uribe son pasibles de otra forma de lectura para, posteriormente, dar una mirada rápida al lugar que se le da al blanco en la relación con los colectivos indígenas y, finalmente, pensar un poco si lo que han pensado los antropólogos dentro del contexto serrano es lo mismo que ha sido defendido por los indígenas.

Los españoles siempre encontraron una fuerte resistencia entre los habitantes de la región montañosa de la vertiente norte. Según las fuentes revisadas, la rebelión indígena de 1599 (una entre muchas otras) movilizó militarmente a muchas poblaciones de esa región y

tras su ataque a dos ciudades de ocupación española⁴⁶, fueron jurados de muerte. El gobernador español de hecho consiguió entrar en el territorio indígena cuya resistencia armada no fue tan poderosa como otrora, y vencer militarmente a los sublevados. Éste configura el punto de quiebre para muchos antropólogos que asumen no solo la derrota militar sino la imposición del poder español en toda la región acabando con lo que se ha denominado *cultura tairona*. Sin embargo, las fuentes nos permitieron ver que las consecuencias fueron sensiblemente diferentes ya que tanto la rebelión como su contención fueron fenómenos localizados y limitados a algunas poblaciones que o bien ya estaban encomendadas o bien se encontraban próximas a Santa Marta, siendo que ni siquiera todos los grupos se involucraron en la revuelta y por lo tanto no sufrieron la represión militar (C. Langebaek 2007). Causa curiosidad que la fuente que relata directamente lo sucedido (A.G.I 1599) no hace referencia a ningún grupo de nombre *tairo* ni tampoco menciona los poblados del *Valle Tairona* que aparecen en la Relación Tairona (Ponce 1571).

Los castigos impartidos por los españoles fueron severos, pero aun así tuvieron proporciones pequeñas en la medida que en la mayoría de los casos solo los líderes de la rebelión, es decir los señores o jefes de las poblaciones fueron quienes recibieron dichos castigos. Las fuentes señalan que muchos pueblos fueron quemados y se determinó que sus gentes no podrían vivir más en las zonas altas sino que deberían vivir en los Pueblos de Indios que los españoles fundaron en las tierras bajas. No obstante, las fuentes también nos señalan que ni todos los pueblos fueron quemados, ni todas las personas de hecho pasaron a vivir en los Pueblos de Indios. De hecho sabemos que muchas personas decidieron refugiarse en las partes altas de la Sierra garantizando así una especie de relativo aislamiento.

Bischof propondría que uno de los impactos fundamentales de ese proceso fue que debido a la fragilización de los caciques tras la arremetida española, los especialistas religiosos habrían tenido que asumir el lugar de estos para guiar a los miembros de sus grupos. De esa forma, Bischof asume que la preponderancia contemporánea de los especialistas religiosos dentro de los colectivos serranos (los *mam*) sería un producto de la conquista (Bischof 1983, 89). Sin embargo, Bischof pasa por alto que mucho antes de lo sucedido en 1599 los especialistas religiosos tenían mucha influencia, política y militar lo cual es mostrado por Langebaek en su transcripción de la relación de La Ramada (Dias 1578; Langebaek 2007)

46 Santa Marta y Nueva Sevilla

Tenemos entonces que aun cuando esa represión militar española tuvo un impacto mayor que sus homólogas de años anteriores, nada nos permite pensar que dicho impacto quebrase definitivamente las relaciones sociales y cosmológicas de los habitantes al punto de asumir que sería poco probable que sus principales elementos pudieran continuar vivos en los años posteriores, más aún cuando la actividad evangelizadora sólo se mostró constante e relativamente efectiva en el siglo XX. Aunque Uribe acertadamente critica la idea de una continuidad lineal entre los *taironas* y los indígenas contemporáneos, parece darle mucho peso a los datos historiográficos sobre las rebeliones de la vertiente norte (supuesta área *tairona*) a finales del siglo XVI. No obstante, es necesario recordar que ya en el siglo XVI se hicieron referencias a otras gentes en una región cercana: la Provincia de los Arhuacos⁴⁷ también referida en ocasiones como la Provincia de Taironaca, región que entró al registro oficial en 1538 y en la cual los españoles fundaron San Sebastián de Taironaca en una región ya poblada por indígenas (Reichel-Dolmatoff 1951, 109; Schlegelberger 1995, 14).

Esta Provincia cubriría gran parte de la vertiente sur-oriental y un poco de la vertiente norte por lo tanto no nos debería sorprender que corresponda con el territorio de los cuatro grupos contemporáneos. Aunque son pocas las fuentes que tenemos para hablar sobre la Provincia (Castellanos 1589; Simón 1627), son lo suficientemente claras como para mostrar que los elementos que caracterizaban a sus gentes son los mismos elementos que caracterizan a los habitantes contemporáneos de la región. Adicionalmente, las fuentes que narran los levantamientos del paso del siglo XVI al XVII no hace referencia a estas poblaciones, lo que nos imposibilita a asumir que la pacificación “definitiva” que sufrieron los habitantes de la vertiente norte por vía militar también haya afectado a los de la Provincia de los Arhuacos.

Las referencias historiográficas sobre esta región muestran que las fundaciones españolas no duraron mucho siendo abandonadas rápidamente (Orozco 1990; Schlegelberger 1995) y la región caería en el “olvido historiográfico” hasta el siglo XVIII cuando las tierras altas de la Sierra comienzan a ser usadas por los españoles para garantizar la comunicación en la Provincia de Santa Marta. Como fue señalado en la presentación, la ocupación de las tierras altas fue resultado de las reformas borbónicas que buscaban una ocupación efectiva del territorio, un mejor aprovechamiento de los recursos (agricultura y ganadería) y el control de

47 Sobre el nombre de la provincia y en general, sobre el nombre “Aruaco” mucho se ha especulado, llegando al malentendido de relacionarlos con poblaciones de lengua *arawak*. El escritor Jorge Isaacs señala además que entre los indígenas de la Guajira Aruaka es un nombre relacionado a ciertas plantas (Isaacs 1884, 218). Nicolás de la Rosa (1945) propone que este nombre proviene de la unión de las voces “auro” y “huaca” haciendo referencia a entierros de ajuares de oro.

los indios “bravos”(Blanco 1996, 7) No obstante, podemos señalar que las poblaciones de esta provincia hicieron parte del conjunto de grupos que a pesar de ser encomendados, pudieron continuar desarrollando sus prácticas propias con amplia libertad debido a que no eran víctimas del control directo de los españoles ya que no era común la presencia de blancos y mucho menos de los misioneros por la dificultad en el acceso (Orozco 1990, 40)

Ahora, asumiendo que los españoles de hecho tomaron el control de la región, control que como ya fue mencionado nunca fue total, debemos reflexionar sobre la forma como pensamos las relaciones sociales que se generan en ese nuevo panorama. En este sentido, otro de los puntos importantes de la crítica de Uribe. Apoyado en Wolf, Uribe asume una posición que recuerda claramente la categoría de “situación colonial” de Balandier definido como un dominio impuesto por una minoría extranjera racial/étnica y culturalmente diferente en nombre de una superioridad racial/étnica-cultural en el cual se generan relaciones particulares que producen roces entre las entidades en cuestión (Balandier apud Cardoso de Oliveira 1996). En palabras de Balandier, esta situación no puede pensarse como la simple relación de dos sociedades puesto que lo que se vería sería una nueva sociedad en la cual dos entidades originalmente separadas se funden en un nuevo sistema de relaciones desiguales.

Aunque este no es el espacio para tratar este tema a fondo, sí me gustaría cuestionar la fuerza desestructurante atribuida al contacto con los españoles, pese al hecho de concordar plenamente con su capacidad creadora. La pregunta aquí pasa entonces por el lugar del blanco en la producción simbólica y práctica de los indígenas.

Con frecuencia se asume que el contacto con los españoles, como elemento externo a las sociedades indígenas, tuvo un protagonismo de tal proporción que transformó las relaciones entre las sociedades y al interior de ellas. Para el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, Carlos Alberto Uribe muestra de forma clara la manera como los indígenas han estado dentro de esquemas de relación con los blancos desde la época de la conquista, lo que, en consecuencia, ha generado grandes transformaciones. Aunque el autor es enfático en señalar que dichas transformaciones no hace de esta gente “menos indígenas”, éstas aparecen, en cierto sentido, como poseedoras de una fuerza des-estructurante (Uribe 1990, 1998). Empero, debemos tener en consideración que las relaciones entre los grupos ya eran fluidas y dinámicas aún antes de la llegada de los europeos ya que aquello que llamamos sociedad es una estabilización en el tiempo y en el espacio de un conjunto de relaciones (siempre en movimiento) entre diferentes individuos. Si estos colectivos no tenían fronteras sociales fijas

(como tampoco las tienen los colectivos indígenas contemporáneos), ¿por qué asumimos entonces que un factor externo, uno entre otros muchos, tendría la fuerza para desarticular sus sistemas sociales? Esta posición asume que la situación colonial, en tanto contexto, subsume las relaciones propias de las entidades colonizadas y las reconstituye a partir de los elementos simbólicos y prácticos de la sociedad dominante. A esta postura le cabe la crítica de Eduardo Viveiros de Castro (1999) a un estilo de antropología del contacto que asume también la preponderancia del contexto colonial. Viveiros de Castro pone el asunto en términos de la relación entre los elementos y la jerarquía de los mismos dentro de dicha relación de forma que la cuestión estaría en decidir qué es el contexto de qué y por la misma vía, quién está inserto en el contexto de quién. Asumir el protagonismo del colonizador proviene de pensar la dominación política como principio de gobierno ontológico de forma que el “contenido” de las sociedades indígenas es visto como constituido por elementos exteriores advenidos de la sociedad nacional los cuales sí estarían auto-constituidos. Así, el estado colonial es visto como el “gran objetivador”, sujeto del cual las entidades indígenas son meros contingentes pasivos que terminan o bien diluyéndose en un conjunto de relaciones “mayores”, o bien reconstituyéndose o creándose a partir de los elementos que la sociedad envolvente les proporciona (Viveiros de Castro 1999).

Por otra parte, asumir que en una situación colonial los sistemas simbólicos de la entidad dominadora son simplemente adoptados por las entidades colonizadas está por fuera de cualquier experiencia etnográfica contemporánea suministrada por la etnología en diferentes contextos sociales. El blanco, en cuanto un “otro” le otorgó a los sistemas de pensamiento indígenas un nuevo desafío; era necesario darle cabida a ese “nuevo otro”, a ese “otro” que por medio de diferentes estrategias (intimidación, intercambio, guerra, asesinato, compra, etc.) entablaba relaciones. Ese desafío fue cumplido a cabalidad, justamente porque los colectivos indígenas no son simples entes pasivos ni poseen sistemas de pensamiento cerrados y fijos. Una mirada a sus sistemas mitológicos dan cuenta de un dinamismo y una capacidad de transformación muy compleja (Lévi-Strauss 1962, 2004a [1964], 2004b [1967], 2006 [1968], 2011 [1971]; Albert 1992, 1995, 2002). De hecho, estudios etnográficos contemporáneos muestran que en contextos de contacto con los blancos, los sistemas indígenas se adecuan a las nuevas realidades pero de una forma activa, esto es, reelaborando los elementos nuevos a partir de sus propios elementos; una transformación que tiene como

base los referentes propios y que no necesariamente conllevan a una ruptura crítica frente a los sistemas simbólicos previos al contacto.

En nuestro afán por entendernos a nosotros mismos, y en el afán antropológico de entender a los “otros”, hemos simplificado y esencializado el lugar de ese “otro” al punto de des-subjetivizarlo. De esa forma, asumimos que solo nosotros o mejor, occidente, tiene el lugar del sujeto en sus múltiples relaciones con el “otro”, y la situación colonial o su versión más maquillada y moderna, el Estado nacional, no son la excepción. Limitar entonces nuestros estudios etno-históricos a su dimensión sociológica nos refuerza dicha esencialización. Sólo cuando la antropología busca cuestionar su lugar como sujeto e ilumina la agencia del “otro”, sólo en ese momento percibe el peso que arrastra y la limita para entender las situaciones de contacto.

Como señala Bruce Albert, estos colectivos usan sus regímenes expresivos (palabras, narrativas, discurso) y sus dimensiones sociales (ritos, intercambio, conflictos) para construir su articulación con la frontera que los envuelve con las acciones de los actores que encuentran en ellas. Volver los ojos a esa acción de los colectivos indígenas no sólo demuestra una consciencia histórica y una creatividad política y simbólica como también evidencia una dialéctica entre transformación y reproducción. El mismo autor nos indica que esta posición nos obliga a dejar de lado la oposición entre sociedades frías (regidas por el mito) y sociedades calientes (regidas por la historia) para ver la complejidad en la que los indígenas interpretan el contacto, llevándonos a articular el mito con la historia oral, el rito con la etnopolítica y los sistemas cosmológicos con la socio-historia del contacto. Los procesos indígenas vinculan de forma compleja las dimensiones históricas del proceso colonial, con las estrategias de reproducción social y las teorías de la alteridad creando dispositivos no solo de representación del otro (en este caso de nosotros los blancos) sino de neutralización de sus poderes (violencia, enfermedad, etc.) y así pacificarlo (Albert, 2002, p. 9 et seq). Pacificarlo en el sentido de asumir para sí, desde la perspectiva indígena, la posición de sujeto y no la de víctima (Carneiro da Cunha 2002).

Sin entrar en muchos detalles, identifico dos elementos de este tipo en el contexto *i'kʰ*. El primero tiene que ver con el hecho de que en su sistema cosmo-mítico existen cuatro linajes masculinos y cuatro femeninos con sendas prescripciones matrimoniales herederos de los seres primordiales para encajarlos dentro de un contexto etnológico más general. Los padres y madres ancestrales de esos linajes son los más poderosos, pero no son los únicos

pues el sistema le otorga a otros grupos indígenas la relación con otros seres ancestrales. Los blancos en cuanto una unidad abstracta que forma un todo no indígena no escapa a esa lógica de forma que se le adjudica la relación con un padre o madre ancestral, lo que le otorga un lugar en el complejo sistema cosmo-mítico serrano. La relación jerárquica y la especialización de oficios entre los seres originales explican respectivas jerarquías y especializaciones de oficios y espacios entre los indígenas y los blancos en la actualidad.

Un segundo elemento que considero significativo es la división que muchos indígenas hacen entre *mam#* conservadores (*mam#* malos y peligrosos) y *mam#* liberales⁴⁸ (*mam#* no peligrosos y buenos). Esta división ha sido confundida recurrentemente como una politización de la labor chamánica de los *mam#* pero como claramente lo mostró María del Rosario Ferro, es la actualización de una lectura cultural de dicha labor chamánica a partir de los valores propios adjudicados a los colores en la medida que el azul es un color relacionado con las fuerzas negativas mientras que el rojo está relacionado con las fuerzas positivas (Ferro 2012, 86). Guardadas las proporciones y pese a que su foco estaba en otro objeto, Diana Bocarejo ilustra la forma como los indígenas serranos reelaboran los referentes externos que van recibiendo, dándoles sentido dentro de su propio orden simbólico y práctico (Bocarejo 2002). El análisis de Carlos Alberto Uribe sobre el sacrificio de toros durante una fiesta de solsticio entre los *Kággaba* apunta hacia esta misma dirección: la figura de un sacerdote que evangelizó en la Sierra en el siglo XVI⁴⁹ se funde con la de uno de los seres ancestrales de este grupo, asumiendo la posición del padre o dueño de las cosas de los blancos. En su análisis, acertadamente el autor muestra la forma como la presencia de los blancos en el mundo indígena serrano toma un papel fundamental en el proceso ritual, por lo menos en la ceremonia que él pudo atestiguar (Uribe 1990, 1998).

Pese a que el contacto tuvo sus consecuencias, al igual que todo tipo de interacción social entre diferentes colectivos, no intento negar la importancia del contacto con los europeos para los colectivos indígenas ni argumentar que no tuvo consecuencias dentro de los colectivos indígenas. Lo que busco es cuestionar la idea de que los indígenas contemporáneos de la Sierra sean un producto colonial, resultado de su englobamiento dentro de un sistema de relaciones de dominación simbólica y material. Sea cual fuere el impacto del contexto

48 Conservador y liberal son los dos partidos políticos originales de la República de Colombia. El primero está relacionado con la preservación de los valores, el catolicismo, la aplicación de la ley, el centralismo etc., mientras que el segundo está relacionado con ideas más progresistas, desvinculadas de la doctrina religiosa, el federalismo y en teoría está más enfocado hacia el humanismo.

49 Sacerdote dominico ahora canonizado y conocido como San Luis Beltrán.

colonial, este fue uno de los tantos contextos críticos a los que se han visto enfrentados los colectivos indígenas a través de su historia. Asumo entonces que pensar la situación colonial como el principal constituyente de las realidades indígenas serranas contemporáneas no sólo es un ejercicio de poder que niega la capacidad ontológica indígena de darle cabida al “otro” al mismo tiempo que niega cualquier posibilidad de resiliencia del sistema simbólico de estos colectivos.

Ahora bien, cuando antropólogos e indígenas hablamos de continuidad, ¿hablamos de lo mismo? Al igual que una infinidad de categorías que usamos y que los indígenas también usan, debo anotar que la continuidad propuesta por Reichel-Dolmatoff y criticada por Uribe no parece tener el mismo contenido que lo propuesto por los indígenas. Volvamos entonces a lo que me respondieron en *Nabusímake* al preguntar por la relación entre taironas e *i'kɥ*: “taironas son taironas nosotros somos nosotros”. Es una respuesta paradójica porque de la misma forma que no afirma la continuidad tampoco la niega. Los grupos indígenas que habitaban la Sierra tienen su lugar dentro de lo que los antropólogos llamamos sistemas míticos, discursos complejos que difusos en una temporalidad no lineal muestran una serie de relaciones de varios niveles entre diferentes entidades de las sociedades indígenas y que la mayoría de las veces dan cuenta del origen de cada grupo y con él, de la humanidad como la conocemos. Sin embargo, acceder a estos sistemas no es tarea fácil y en el caso serrano tenemos poco material. Sobre los *I'kɥ* el mejor corpus lo realizó Donald Tayler (1973, 1997), sin embargo es el trabajo de Reichel-Dolmatoff entre los kággaba (Reichel-Dolmatoff, 1950) el que más información nos facilita sobre el asunto⁵⁰.

¿Cuándo los indígenas serranos marcan su relación con un *ethos tairona*? En mi experiencia, dicha relación surgió muy pocas veces y siempre en un contexto interétnico de reivindicación de su identidad como reuniones con diferentes instituciones pero principalmente, es marcada en los comunicados de prensa escritos por personas cercanas a la comunidad o por terceros. Es en los medios de comunicación impresa donde más frecuentemente encontramos trazada esa relación. Otro espacio donde se marca dicha relación aunque no como un elemento fundacional es el grupo audiovisual *Zhigoneshi* conformado por

50 Es interesante que sean los *kaggaba* quienes más información dan a este respecto y al mismo tiempo sea el grupo que defiende de forma más clara su relación con el pasado *tairona*. Por una parte ellos habitan en una región muy cercana a la región relacionada con la *cultura tairona*. Por otra parte, podríamos pensar también que siendo Reichel-Dolmatoff uno de los defensores de esta idea de continuidad, y dada la importancia de los *kaggaba* en el contexto étnico colombiano ocupando un lugar preponderante como grandes sabios e indígenas puros, no sería sorprendente que en la interacción entre el antropólogo y los indígenas se haya fortalecido esa acepción del *continuum*.

indígenas de los cuatro grupos y dirigidos por el *i'kʰ* Amado Villafañe, figura importante en la organización política de *i'kʰ*. En varias de sus producciones audiovisuales (cortometrajes y exposiciones fotográficas), la relación se plantea generalmente en términos de “nuestros *mamʰ* herederos de los grandes *tairona*”. No obstante, la producción de *Zhigoneshi* se enfoca en comunicarle a los blancos los pensamientos y problemáticas de los indígenas serranos desde su propia perspectiva⁵¹. Es decir, es una herramienta para la reivindicación de su identidad en un contexto interétnico.

La relación con el *ethos tairona* no se hace igual de evidente dentro del contexto de cada grupo. En otra ocasión mostré que cuando defendida, se expresa principalmente en términos sociales, específicamente en términos de alianza matrimonial y sobre todo de intercambio de conocimientos (Arenas 2012, 47–48). ¿Cómo se puede pensar dicho vínculo desde una perspectiva más interna? Los sistemas míticos serranos comparten muchos elementos centrales formando prácticamente una unidad (lo que no significa que formen un discurso fijo y homogéneo). Uno de los aspectos centrales es la división del tiempo a partir del momento en que uno de los seres primordiales coloca el sol por primera vez en lo alto del firmamento, lo que es referido por los indígenas serranos como "el amanecer". El tiempo se divide entonces entre antes del amanecer y después del amanecer siendo que la humanidad tal como la conocemos nosotros es creada por los seres primigenios después del amanecer. Antes del amanecer es un tiempo relacionado con la obscuridad, las fuerzas de origen, la no materialidad de los seres y la falta de una división clara entre humanos y no humanos. Reichel-Dolmatoff (1950) muestra que en el sistema mítico *kaggaba*, el tiempo de antes del amanecer es el tiempo en el que la Sierra era compartida por varios grupos quienes son reunidos bajo una categoría nativa que se puede traducir como "los antiguos". Con base en el trabajo de Donald Tayler (1973; 1997) y en mi propia experiencia en campo, esta idea de “los antiguos” está presente entre los *i'kʰ* cuando hablan de la primera gente, especialmente de aquella de antes del amanecer, siendo un vínculo claro al tiempo del origen, de los *padres* y *madres originales* y de los seres vinculados a éstos. Así las cosas, en el contexto serrano *antes del amanecer* es el tiempo de los antiguos, de los abuelos, de los antepasados.

El caso *kággaba* documentado por Reichel-Dolmatoff (1950) muestra que éstos nominalizan a los antiguos en cuanto grupo como *Teirúna*, otorgándoles además una lengua compartida conocida como *téijua*. Esta lengua también es referida dentro del sistema de

51 Para ver cortometrajes, fotografías y textos, visitar <http://www.corazondelmundo.co/>

conocimientos de los demás indígenas serranos siendo que los *Wiwa* le dicen *tainóa* y los *I'kñ* le dicen *teruna*⁵². En cada uno de los grupos esta lengua está relacionada con un contexto ritual y con el discurso sacro de los *mamñ*⁵³ siendo además reiterativo en cada uno de los grupos que es la lengua antigua.

¿Podemos pensar entonces que cuando los indígenas serranos se vinculan a los *Tairona*, hacen referencia a la categoría *Teirúna* que hace parte de sus *antiguos* y no específicamente al grupo particular de los *Tairona*? Considero que si vemos el problema desde esta perspectiva no caemos en la tentación de buscar objetivar si dichas relaciones fueron reales o son inventadas por los indígenas serranos de la actualidad para ser reconocidos por el Estado y la sociedad como indígenas legítimos. Adicionalmente, esta vía nos puede ayudar a entender a qué se refieren los indígenas cuando legitiman su posición de *Hermanos Mayores* vinculando dicha posición con su relación con “los antiguos”, categoría compleja que puede abarcar los antecesores del tiempo después del amanecer y, mucho más frecuentemente, la gente de antes del amanecer. Quiero entonces reflexionar brevemente sobre la cualidad de *hermano mayor* buscando evidenciar algunos de los principales elementos que la constituyen, subrayando que éstos trascienden el trasegar de los indígenas en el contexto interétnico contemporáneo.

Los Hermanos Mayores

Es claro que planteado en los términos que han sido expuestos, este auto-reconocimiento aparece como un etnocentrismo que demarca un alto status, articulado al uso

52 En *i'kñn*, *teruna* es usado como nombre de personas y hace referencia a la especie de colibrí más pequeña de la Sierra que se alimenta del fruto de la coca. Es una referencia directa a la lengua y a la comunicación entre humanos y los seres primordiales en la medida que fue este colibrí el que trajo las semillas a los humanos, en la medida que la coca permite la comunicación entre los planos material e inmaterial en el cual se divide el cosmos serrano y finalmente en la medida que son las aves en cuanto especie que tienen el papel de comunicarle a *mamu* e iniciados los mensajes de los demás seres

53 Varios investigadores han propuesto que como sistema lingüístico, esta lengua no existe más allá de un conjunto de palabras (Trillos 1995; 2005; Uribe 1990); sin embargo, me pregunto si de hecho ha sido posible un estudio sistemático de este contexto lingüístico ya que por su connotación ritual, el acceso de los blancos al mismo es muy limitado. En mi experiencia con los *i'kñ* muy pocas veces escuché algunas de estas palabras en vivo y al preguntar sobre esa lengua las respuestas siempre refirieron a los *mamñ* como los poseedores de dicho conocimiento. Lo único que puedo decir es que de hecho el sonido de esas palabras es muy similar al sonido del *koggian*, la lengua de los *kaggaba*. Una amiga *i'kñ*, excelente bilingüe que me ayudó muchísimo como traductora en conversas con *mamñ* me decía que traducirle a un *mamñ* es muy difícil porque además de usar palabras específicas que no se usan en el día a día, hablan de una forma “enredada y difícil”. Lo que sucede es que el discurso de los *mamñ* es un discurso metafórico basado en la referencia a un complejo corpus mítico. Para ser entendido las personas deben estar acostumbradas a las palabras específicas y conocer los mitos. También me fue dicho reiteradamente que esas palabras diferentes eran palabras de la lengua antigua que ya no se usa más en el uso cotidiano.

y conocimiento de la verdadera ley o *ley de la Madre*. No obstante este movimiento no es exclusivo de los indígenas serranos ya que en diversos momentos otros grupos se posicionan como los primeros habitantes del mundo. Para los serranos, la idea de ser los *hermanos mayores* de la humanidad se presenta bajo un argumento en el que su máximo ser creador, *la Madre*, tuvo muchos hijos e hijas (los padres y madres originales) y de ellos provienen todos los grupos y sociedades del mundo.

Como veremos en otro capítulo, la historia de estos grupos se divide a grandes rasgos en dos fases: una que abarca el tiempo de “antes del amanecer” y otra que se enfoca en el tiempo de “después del amanecer”. Esta división se da en términos de un contraste entre luz y oscuridad que, como será trabajado en los dos siguientes capítulos, se desdobra en otros contrastes y que tiene su punto de inflexión en la aparición del sol y su puesta en el firmamento. Ambas fases están impregnadas por el pensamiento mítico dentro del cual los grupos actuales de la sierra sólo aparecen después del amanecer al mismo tiempo que aparecen los humanos como los conocemos hoy en día. Aunque las narrativas míticas varían de grupo a grupo y aún dentro de un mismo grupo, en términos generales tenemos que los cuatro primeros hijos de la *Madre* se casaron con las cuatro primeras hijas de este ser primigenio y dieron origen a los cuatro grupos serranos. En cada grupo algunos nombres suelen cambiar destacando la acción de algunos padres en detrimento de otros; en otras versiones aparecen los mismos padres pero cambia un poco la pronunciación de su nombre. No obstante, como veremos en el capítulo 4 hay una estabilidad relativa en cuanto al rol de ciertos padres ancestrales. En este contexto cada uno de los grupos indígenas asume para sí el privilegio de la primogenitura lo que implica que el orden de creación de los grupos varíe con base en la pertenencia étnica del interlocutor. Para los *i'ktt*, ellos son el primer grupo creado, en versión *kággaba*, son éstos los primeros en ser creados y así sucesivamente. Sin embargo hay otro orden jerárquico más consensuado entre los cuatro grupos que se plantea en términos del seguimiento a la *ley verdadera* y su apego a las *tradiciones*. En este sentido, los indígenas serranos se comparan mutuamente evaluando su apego a las leyes de *la Madre*.

Si no hay consenso definitivo sobre el orden de nacimiento de los grupos, los padres antecesores de cada grupo y las relaciones intergrupales. ¿Por qué es importante entonces al argumento de que son los *Hermanos Mayores*?. Existiendo una Madre única para todos los seres del cosmos (*Aty*), sus hijos primogénitos son los antecesores y dueños de los seres vivientes y de los objetos. Los indígenas serranos hablan de una humanidad previa a la

nuestra, una humanidad de antes del amanecer en la que los seres eran “gente” pero “gente diferente” a la de hoy en día. Así las cosas, los primeros seres humanos tal cual hoy los concebimos fueron los indígenas de la Sierra. Independientemente de que cada grupo asuma la primogenitura para sí, tienen el consenso que su relación mutua les permite ser “la misma gente”, lo que no implica ser necesariamente “gente igual”. Como señalé hace un tiempo, el pensarse como primogénitos, herederos directos y seguidores de la *ley de la Madre* les permite contraponerse a una otredad más o menos genérica donde entran tanto otros grupos indígenas y los blancos o *bunach*⁵⁴ (Arenas 2012). En otras palabras, son *Hermanos Mayores* de la humanidad porque fueron creados antes que el resto de nosotros.

No es casualidad que usen la relación de germanos para definir la relación entre ellos y los *bunach*⁵⁵, puesto que al ser la *Madre* la fuente de todo lo existente, los *bunach* también somos hijos de *la Madre*. Como hijos de la misma madre, heredamos de ella determinadas cosas y responsabilidades: la *ley mayor* o *Sein Zare Zanu* fue heredada a los *hermanos mayores*, consecuentemente nos fue heredada una ley menor, que no corresponde exactamente a ese conjunto mayor de conocimientos y principios pero que tiene como fin último amparar la *ley de los hermanos mayores*. Otras versiones señalan que un principio, el blanco también tenía conocimientos simétricos a los de los indígenas, pero empezaron a comportarse mal y a hacer mal uso de él, razón por la cual los seres originales le quitaron ese conocimiento más poderoso. En este orden de ideas, la *Madre* repartió todas las cosas existentes entre sus hijos de forma que la *ley mayor*; el conocimiento que permite una conexión directa con ella le fue dado a los *hermanos mayores* mientras que la tecnología, los aviones y demás atributos que nos caracterizan como blancos llegaron a nuestro dominio.

Ahora bien, usar una categoría de parentesco para nominar la relación entre indígenas y no indígenas es un elemento común en los contextos de relación interétnica, mucho más si entendemos que el parentesco es una forma de crear relaciones y con ellas (y a partir de ellas) definir nodos que dependiendo del contexto llamamos familia nuclear, familia extendida, aldea, grupo o sociedad. Como han mostrado las investigaciones en los contextos amazónicos, los blancos que tienen algún tipo de relación con los indígenas son definidos a partir de las categorías de parentesco en un lenguaje de alianza en el que la figura del blanco incorpora tanto la posibilidad de un acuerdo beneficioso cuanto el peligro inherente a los enemigos. En

54 Palabra *i'k* que designa a los no indígenas. Los otros indígenas colombianos casi nunca entran en esa categoría.

55 Carlos Alberto Uribe plantea esta relación en términos de hermanos clasificatorios (1990; 1998)

ese sentido, generalmente son tratados con categorías que definen la posición de los cuñados desde la posición de un ego masculino.

En el caso de los *I'kɨ* los blancos que entramos en una relación más frecuente con ellos somos tratados generalmente como *sinamɨ*, categoría polisémica que describe la relación genérica de amistad, siendo también traducida como una palabra para “familia” y más precisamente la relación entre primos⁵⁶. Ahora bien, la relación con los blancos y en general con los no indígenas que no tienen relación directa con los *I'kɨ* no son vinculados a la categoría de *sinamɨ* pero sí a una donde se especifica el lugar de los sujetos. Los *I'kɨ* hablan de los blancos en términos de “*juga*”, palabra que define la posición del hermano menor de un ego masculino pero que también define la posición de hijo de un ego femenino. En ambas posiciones “*juga*” define un mismo tipo de relación: una dependencia de él hacia el senior sea la madre (*zakɨ*) o el hermano mayor (*gwia*). En esta relación de dependencia, se asume que *juga* es inocente, que “no sabe”, esto es, no conoce límites ni consecuencias a sus acciones. En contraposición, los mayores (*zakɨ* y *gwia*) que son los que “ya saben”, deben repasar el saber y las normas para *juga*. Se supone que *juga* debe obedecer y respetar a sus mayores, sin embargo siempre queda en el aire la sensación de que los mayores saben que *juga* siempre hará las cosas de forma equivocada. Teniendo esto en mente, *zakɨ* y *gwia* tienen una responsabilidad tan importante como la de enseñar; ya que *juga* “no sabe”, ellos deben velar por su bienestar y cuidado.

Esta relación está expresada también en el pensamiento mítico *i'kɨ* pues existe una relación de jerarquía con base en el orden de nacimiento de los diferentes padres y madres originales. Los principales y más conocidos son aquellos primeros hijos de la *Madre*, varios de los cuales son los ancestros de los grupos serranos, los demás padres son jerárquicamente importantes con respecto a los indígenas, pero tienen una jerarquía menor con respecto a los primeros padres y madres. Diferentes narrativas muestran que padres importantes fueron ayudados por sus hermanos mayores y menores para hacer determinadas cosas, o crear algunos elementos. De los múltiples relatos disponibles, elegí uno recogido por Donald Tayler (1997, 71–91) y que explicita esta relación de senioridad y donde el relator hace énfasis en las categorías *gwia* y *jina*. La narración habla de dos hermanos, *gwia Jereena* y *juga Jereena* y de cómo el segundo desobedeció el consejo del primero al visitar la casa ceremonial o *kankurwa* de *mamɨ Mohade*. El hermano mayor le dijo expresamente que no se acercara ni mucho

56 Hace alusión a la relación pero no especifica la posición de primo de ninguno de los sujetos.

menos tocara a la aprendiz y ayudante del *mam̩*. Ésta estaba durmiendo en la cocina con las piernas separadas y, haciendo caso omiso del consejo de su hermano, *juga Jereena* sostuvo relaciones con ella sin su consentimiento toda vez que estaba durmiendo. Ese acto de desobediencia trajo como consecuencia la enemistad del hermano mayor con el *mam̩* ya que éste castigó a *juga Jereena* llevándolo a la morada de la *Madre* al interior del mar. Aún sabiendo que su hermanito había actuado de forma errónea, *gwia Jereena* fue a rescatar a su hermanito actuando también como *mam̩*. Hasta aquí tenemos que *juga* recibió el consejo de su hermano mayor pero, como es habitual, no lo siguió. Consciente del error de su hermanito *gwia* fue a cuidar y rescatar a su hermano trayéndolo incluso de la muerte. Aunque puede parecer un relato común, su importancia radica en que esta desobediencia, la consecuente enemistad entre el hermano mayor y el *mam̩* y la pérdida de la inocencia (sexual) de la aprendiz/ayudante del *mam̩* son los elementos que llevaron a la aparición de los *bunach̩*.

Ahora, no sólo los *bunach̩* entran en esa categoría puesto que es extendida tanto a otros grupos indígenas contemporáneos cuanto a grupos del tiempo mítico. Aunque los indígenas serranos otorgan un reconocimiento a los demás grupos indígenas, sobre estos también demarcan una jerarquía aunque ésta sea relativa puesto que asumen que los saberes que poseen estos otros grupos son también saberes ancestrales ligados a una *ley Mayor* pero en definitiva la jerarquía sigue pesando para el lado serrano. Empero, en algunas oportunidades señalan que grupos que vivían en la sierra antiguamente (ya sea antes o después del amanecer) eran también hermanos menores. La sucesión de grupos desde la perspectiva *i'k̩* no ha sido sistematizada y de hecho ellos no son muy dados a hablar de ello abiertamente, siendo un tema específico del saber que es trabajado por los *mam̩* en las casas ceremoniales. En contrapartida, sí tenemos información más detallada de las narrativas *kággaba*. Aunque en el primer caso la información sistematizada sea escasa, sabemos que en ambos casos se hace relación a una conjunto de grupos y gentes que poblaban el territorio serrano. En algunos relatos se dice que algunos hermanos menores eran buenos pero que después quisieron pelear, otras veces se les muestra como grupos bravos, guerreros y violentos. Con algunos de ellos se tenían relaciones cordiales pero con otros la relación era conflictiva ya porque los otros querían robar las mujeres o porque tenían la costumbre de matar personas y en ocasiones comerlas. En ocasiones se hace mención a los *Chimila*, y *Tupes*, nombres usados por los españoles para designar en el primer caso un conjunto grande de poblaciones de las cuales hoy encontramos a los *Ette* y en el segundo caso a los *Yuko-*

Yukpa. En otros momentos se habla de los *Tairona* y también se hacen referencias fonéticas y descriptivas de grupos de lengua *chibcha* como los *Guane* y los *Muisca* (Preuss 1993b [1926]; Fisher and Preuss 1989; Reichel-Dolmatoff 1950)

Algunos conflictos son descritos de forma que los otros grupos aparecen como grandes felinos, ya sea porque son felinos en sí mismos o porque en determinados momentos se convierten en tal. Con cierta frecuencia algunos *i'kɥ* me manifestaron la existencia pasada de gente que en la noche se convertían en jaguares para matar personas, robar mujeres o matar el ganado. En pocas oportunidades me dijeron que, cuando practican cosas para las cuales no están preparados y afectan a otras personas, algunos *i'kɥ* se aíslan y desaparecen con el tiempo convirtiéndose ellos mismos en jaguares, empero, esta referencia a tiempos contemporáneos fue bien escasa y parece ser un elemento menos generalizado entre ellos. Ahora, entre los *Kággaba* esta gente tigre es pensada como *hermanos menores* aunque no estoy seguro que entre los *i'kɥ* dicha relación pueda ser señalada ya que la categoría genérica “tigre” es *gwia jina*, compuesta por la palabra *gwia* que como vimos anteriormente demarca la posición del hermano mayor y *jina*, palabra que marca el plural dentro del *i'kɥn*. Sería apresurado asumir que todos los otros grupos de “antes del amanecer” eran *gwia jina*, tanto en el sentido de hermanos mayores como en el sentido de “gente jaguar” pues no en todas las narrativas míticas disponibles aparecen esas relaciones; de hecho, las narrativas *kággaba*, *i'kɥ* y *wiwa* señalan que todos los animales que hoy existen eran gente, entre los cuales sobresalen no sólo los felinos sino también las serpientes y las aves (Vinales, 1944; Chaves, 1947; Reichel-Dolmatoff, 1950, 1991; Tayler, 1973, 1997; Chaves & Zea, 1977; Torres Marquez, 1978; Torres, 1981; Fearer, 1983; Fisher & Preuss, 1989; Orozco, 1990; Uribe, 1990; Preuss, 1993b; Ereira, 1993, 2010; Echavarría, 1994; Schlegelberger, 1995; Ferro, 1998, 2012; Orrantía, 2002; Zareymaku, 2005; Loaiza, 2013).

Tenemos entonces que “hermano mayor” y “hermano menor” son dos posiciones dentro de una relación jerarquizada cuyo contenido incluye pero sobrepasa el vínculo entre indígenas serranos y blancos. De hecho, los *bunachɥ* somos “hermanos menores” no tanto porque seamos el ejemplo prototípico de “*juga*” sino porque al igual que otros grupos de diferentes dimensiones espacio-temporales tenemos las características adjudicadas a dicha posición dentro de un marco de relaciones mayores. Que en el contexto interétnico los *bunachɥ* seamos los “hermanos menores” por excelencia es, a mi entender, porque en un contexto politizado los indígenas serranos enfatizan una fase específica del sujeto de poder (el

bunach) a partir de las relaciones y elementos que construyen su posición previamente. En otras palabras, el *bunach* no es “hermano menor” por estar dentro de un plano de relaciones de poder sino que por ser el sujeto de poder en dicho plano de relaciones resalta su posición de “hermano menor”, toda vez que encarna el peligro, la amenaza, la violencia, las vías de hecho, el desacato de la ley *Universal*, el irrespeto a los mayores, etc.

Esto nos abre las puertas para pensar un otro elemento: la relación entre misioneros e indígenas. Como se evidenció en la presentación, la consolidación de la presencia misionera en la Sierra Nevada fue articulada por la posición de los capuchinos como profesores; se buscaba educar y enseñar a los que no sabían, es decir, a los indígenas. Éstos ocupaban la posición de *alumni* (aquellos que son alimentados para que crezcan), en otras palabras, eran vistos y tratados como menores. Teniendo en cuenta que por casi 80 años los misioneros fueron el prototipo de la imagen del blanco entre los indígenas serranos, tratar ahora a todos los blancos como menores es, a mi parecer, una inversión de papeles, una forma de los indígenas serranos de retomar el control de las relaciones y de “pacificar” al blanco.

Para terminar, debo decir que encuentro dos dimensiones en las que se mueve el asunto de la continuidad serrana. Una está relacionado con la relación entre indígenas y el Estado y otra que da cuenta de las relaciones tejidas por los indígenas en su cotidiano que aunque involucra actores del Estado (consumo de alimentos y mercaderías de los blancos, participación eventual en ritos católicos, participación en política blanca, entre otros) no están “proyectadas para fuera” ni agenciadas para movilizar un reconocimiento étnico determinado. En diferentes contextos, estas dimensiones se tocan y se confunden, otras veces se repelen; en ocasiones caminan en una misma dirección y en otras se contradicen. Como vengo señalando a lo largo de este capítulo, es claro que existe esta dimensión del reconocimiento y de la instrumentalización política de la identidad étnica, pero también debe enfatizarse, y es parte del objetivo de este trabajo, que esta instrumentalización no agota el contenido de las relaciones y de las categorías nativas ya que si los grupos indígenas tienen una faceta política en su relación con el Estado Nacional, no es esta relación la que los constituye como indígenas. Que los elementos que definen la idea de continuidad en una y otra dimensión sean diferentes corresponde justamente a que se movilizan en un campo político de tensiones en el que ambas entidades (Estado e indígenas) son elementos activos; un campo político tanto simbólico como práctico que deconstruye y reedifica la forma como ambas entidades se piensan mutuamente y que permite que asuman también las representaciones que le son

otorgadas. En otras palabras, corresponde a lo que Alcida Rita Ramos denominó Indigenismo (1998).

Asumo entonces que las relaciones sociales de los indígenas de la Nevada o mejor, su socialidad, no es una consecuencia de la formación del Estado colombiano ni tampoco un producto colonial. Dicha socialidad es una continuación de las socialidades precolombinas, de aquellas de la época de la conquista, de las de la colonia y de aquellas de épocas posteriores; una continuidad que no es lineal ni aislada sino que se nutre constantemente de los diferentes referentes que entran en el campo de las relaciones, prácticas y creencias. En este sentido, no se trata de una continuidad fija y estática sino, por el contrario, de un conjunto de relaciones que se mantienen en el cambio y que cambian para mantenerse, como lo señaló Sahlins (2008).

Asumo también que cuando los indígenas serranos hacen referencia a su relación con *tairona*, lo que están movilizando principalmente es su vínculo con lo antiguo, con el tiempo del origen, enfatizando su relación con una imagen que para nosotros los blancos es importante y simbólicamente eficaz. El énfasis en esta relación tal como está planteada actualmente fuera de los grupos ilumina ante nuestros ojos una supuesta sucesión de conocimientos y prácticas, sucesión que hace parte de las exigencias del Estado para el reconocimiento de la diferencia étnica pero traza la relación como un continuo en el cual los indígenas actuales ocuparon el espacio dejado por los “*tairona*” y en esa medida son sus herederos. En contrapartida, asumiendo lo *tairona* como una forma de referirse a los antiguos, el énfasis en la relación de continuidad obscurece el hecho de que más que sucesores, los grupos que aun existen en la Sierra cohabitaron el territorio con muchos de los grupos que son englobados dentro de los “antiguos”. Estas relaciones se mantienen en el pensamiento de los grupos pero no parecen permear la esfera de las relaciones interétnicas. Ejemplo de ellos es una narrativa recogida por Reichel-Dolmatoff (1950) entre los *Kággaba* en la que se habla de los *tairona* como un pequeño grupo de la vertiente norte que vivió en el tiempo después del amanecer al igual que otros grupos y que trabajaba mucho el oro y las piedras⁵⁷ razón por la cual los *Kággaba* querían casarse con sus mujeres. En esa narrativa los *Kággaba* no le otorgan un lugar preponderante a este grupo y señala que éstos pelearon con los *Kággaba* y con otros grupos por motivo de estas relaciones exogámicas. Por causa de esas guerras ese

57 Actualmente las piedras labradas o “tumas”, característicos de los contextos funerarios de las antiguas poblaciones de la vertiente norte y de algunas otras regiones de la Sierra son muy importantes para el trabajo de los *mam#*

grupo habría llegado prácticamente al fin, pero cuatro *kággaba* se casaron con sendas mujeres “*tairona*” generando así cuatro de los linajes actuales de forma que una de las relaciones demarcadas por los *kággaba* con lo que llamamos *tairona* (y que como hemos visto tiene un sentido diferente dentro de los grupos) es la de alianza matrimonial relacionada con los conflictos inter-grupales; una relación muy diferente a la que enfatizamos en contextos políticos nacionales. Cobra entonces más fuerza la respuesta que obtuve entre los *I'k#* al indagar por su relación con los *Tairona*: “Los *tairona* son *tairona*, nosotros somos nosotros”.

II

Preparando la semilla

*El origen del mundo se dio
en el tiempo en que no había montañas, ríos o lagos.
Todo estaba oscuro
(Narrativa mítica i'kɨ)*⁵⁸

En el capítulo anterior discutí la forma como se han construido algunos imaginarios sobre los indígenas de la Sierra Nevada, específicamente dentro del conjunto de relaciones en las que éstos interactúan con actores no indígenas. Exploré algunas implicaciones de la categoría “hermano mayor”, mostrando que mucho más que una movilización política de una identidad étnica, es una forma de aprehender las relaciones con los blancos desde una perspectiva propia, la cual está embebida en las prácticas sociales, en las dinámicas rituales y en su propia historia. Habiendo entonces “limpiado el terreno” o mejor, después de prepararlo, procedo ahora a explorar los elementos indígenas que posibilitan la construcción de un sentido de grupo por medio de la práctica de socialidades específicas que, en definitiva, constituyen a la persona indígena serrana.

Tanto las socialidades como la idea misma de ser *i'kɨ*, pasa por una serie de relaciones que trascienden el ámbito de lo social, cuya definición más clásica (y parcial) refiere a la relación entre individuos en un medio determinado, en donde la “individualidad” está delimitada por la agencia humana, definida ésta a su vez bajo la perspectiva biológica; individuos y humanos corresponden, en esa perspectiva, a los miembros de la especie *homo sapiens sapiens*. Esta delimitación no es tan restringida en otros contextos, y el amerindio es un ejemplo de ello (Viveiros de Castro 1986; Descola 1988; Århem 1990), no siendo diferente entre los indígenas serranos para quienes la sociedad no está limitada a nuestra especie. Debemos tener claro este cambio en la forma de entender la sociedad en el caso de los *i'kɨ* (y en general de los indígenas serranos), pues la historia y las prácticas involucran relaciones con múltiples seres más allá de la frontera de la especie, relaciones que son constitutivas del grupo. Fuera de estas relaciones no hay *i'kɨ*.

58 Tomado de (Tayler 1997, 35)

Para entender esto, parto de la historia profunda de los *i'k#* expresada en sus narrativas míticas y para ello, asumo el camino de explorar la forma como está constituido el mundo *i'k#* pues, según veo, esta constitución es replicada en otros registros y escalas, mostrando así la forma como todo en la vida es formado. Mi ejercicio aquí es entonces deductivo, partiendo de la construcción del Cosmos para, posteriormente, entender las relaciones que permiten la existencia de otros elementos. Tomo este camino por dos motivos: primero, los *i'k#* se refieren constantemente al origen de los tiempos para explicar todo lo que sucede en un presente determinado y también, para prever lo que puede suceder en un futuro. Empero, debo aclarar que esta aparente teleología es mía, y no hace justicia al dinamismo y a la maleabilidad del pensamiento *i'k#*. Esto me lleva al segundo motivo: aunque el hecho de que los *i'k#* (al igual que todos los indígenas serranos) se remontan al inicio de los tiempos, no es tanto porque de hecho sean teleológicos sino porque es una forma de explicar y enseñar, de tener referentes comunes y principios guía que puedan ser compartidos entre los interlocutores; en otras palabras, es una forma de ordenar las cosas para poder repasar el mensaje. Por este motivo hago el mismo ejercicio, pues yo tengo que ordenar los elementos para poder entender (parcialmente) y poder construir mi argumento.

Empero, como se verá a lo largo de éste y del capítulo siguiente, partir del inicio de los tiempos es tan arbitrario, y al mismo tiempo tan efectivo, como partir del acto de tejer una mochila, ya que el acto de tejer una mochila es un acto de creación que reproduce el inicio de los tiempos, y este inicio, el origen, es un acto de tejer la vida. En ese marco, todos los elementos se refieren mutuamente con cierto orden, pero también con ciertas tensiones. Soy consciente que en mi proceso de abstracción, el modelo que estoy describiendo lo construyo con cierto tinte de homogeneidad; una vez más, esta es una falla mía pues el modelo está siempre atravesado por múltiples tensiones. Es en estas tensiones que los *mam#* tiene que trabajar constantemente para que no destruyan el mundo, trabajo al que generalmente se le conoce como “encontrar el equilibrio”.

De la obscuridad inicial

Cuentan los *I'k#* que al principio de los tiempos la luz no existía. La obscuridad reinaba en todos los rincones del universo. La Madre de todas las cosas, ser original y mayor

potencia creativa, creó a sus hijos e hijas conocidos como *kak# jina* y *zak# jina*⁵⁹ o padres y madres de las cosas a quienes se refieren usualmente como “padres espirituales”, no desde la perspectiva occidental sino haciendo referencia a la inmaterialidad, ancestralidad y originalidad de su existencia. *Kak# jina* y *zak# jina* fueron creando las cosas del mundo, los animales, las cosas, el paisaje, los elementos y las personas. Si bien es cierto que los nombres usados por los otros grupos e la Sierra para estos seres originales cambian según sus propias lenguas, el esquema general es defendido por los cuatro grupos de forma clara. Los cambios y especificidades giran en torno al protagonismo de ciertos seres, eventos determinados, orden de aparición de los agentes, etc..., de forma que el corpus mítico da cuenta de una unidad delimitada aunque no homogénea (Reichel-Dolmatoff 1950; A. Chaves and Zea 1977; Tayler 1973, 1997; Uribe 1990, 1992; Orozco 1990; Reichel-Dolmatoff 1991; Murillo 1996; Ferro 1998; Villegas 1999; Giraldo 2014; Ereira 2012; Bocarejo 2001, 2002; Duque et al 2004; Morales 2011; Duque 2012).

A cada uno de los seres s les fue otorgado un espacio, un conocimiento, unos procedimientos y unas normas. El conjunto de esos parámetros recibe en *I'k#n* el nombre de *Sein Zare Zanu* donde “*Sein*” hace referencia a “*Sei*”, palabra que funciona tanto como adjetivo como sustantivo y que alude al principio de los tiempos, a la “obscuridad inicial”, al origen de la existencia; al momento de la especificación y diferenciación de los diferentes seres durante la creación del mundo. En ocasiones estos principios son referidos por los mismos indígenas como “ley *Sein*”, “ley ancestral”, “ley mayor”, “ley de origen” o “ley de la Madre”, siendo las dos últimas las referencia más conocidas dentro la literatura sobre la Sierra.

Los *I'k#n* señalan que la ley *Sein* especifica el lugar que cada ser y grupo ocupa dentro de un conjunto mayor de relaciones, esto es, un conjunto de atributos (espacio, conocimiento, procedimientos, capacidades, permisos, saberes etc) que lo definen. La cadena trófica, los comportamientos de los diferentes seres y los espacios por donde circulan, los principios matrimoniales, las capacidades que definen a cada ser (volar, nadar, correr, comer ciertos alimentos), su aspecto, etc., son elementos contenidos en *Sein Zare Zanu*. En otras palabras, *Sein* es el compendio del qué, cómo, por qué, quién, dónde y cuándo, que define los límites entre los seres y las relaciones internas y externas de éstos. En ese orden de ideas, el deber de cada ser es hacer uso de esos atributos realizando el trabajo que le fue destinado por la Madre

59 “*Kak#*” y “*zak#*” son los sustantivos que designan la relación genitora de padre y madre respectivamente. Por su parte, “*jina*” es la partícula que pluraliza los sustantivos.

y por los seres originales⁶⁰, esto es, ocupando su lugar dentro del mundo. Mal haríamos en asumir que la Ley *Sein* se limita a un conjunto de normas. Aunque de hecho contiene los principios organizativos tales como el orden de la relación entre los diferentes seres (entre humanos, entre humanos y no humanos, y entre no humanos), su sentido trasciende el carácter meramente normativo dando cuenta de sistemas de conocimiento específicos para cada grupo, así como capacidades específicas, permisos particulares, procedimientos definidos y espacios delimitados para la relación de cada ser y grupo tanto al interior de sí mismo como en su interacción con los demás. Ahora, antes de continuar quiero aclarar que al hablar de grupo no me refiero exclusivamente a las cuatro sociedades indígenas de la Sierra sino al conjunto más o menos delimitado de seres que en conjunto se diferencia de otros.

Dentro del saber serrano, los padres y madres originales designaron a algunos miembros de cada grupo para que sean los poseedores y socializadores de este conocimiento, implicando entonces que no todos tienen el mismo acceso a él. En el caso de los grupos serranos, ese lugar es ocupado por los *mam#* quienes son entrenados por largos periodos de tiempo para comunicarse con los diferentes seres que pueblan el mundo y así tener acceso a *Sein Zare Zanu*. En otro capítulo trataré con detenimiento la figura del *mam#* en el contexto serrano, sin embargo quiero anotar aquí que es una figura cuya autoridad reside justamente en su capacidad de interacción con los diferentes seres así como por su acceso, entendimiento y socialización de *Sein*.

Como señalé anteriormente, *Sein* engloba un conjunto de atributos que no pueden ser aprehendidos o reducidos a un conjunto de normas sino que está relacionada con un compendio de atributos que definen a los diferentes seres, razón por la cual no puede ser aprehendida por nuestra categoría de “ley”. Como lo señalaría Donald Tayler (1997, 112), cuando los *I'k#* usan esta categoría⁶¹ aluden a un conjunto más amplio de elementos que aunque se ocupan de las orientaciones organizativas, no se limitan esencialmente a un conjunto de reglas. Para trascender la idea de “ley” como elemento que define los principios originales comprendidos por *Sein Zare Zanu*, Tayler alude a dos categorías *i'k#* relacionadas a contextos discursivos: *kunsam#* y *ga`k#nam#*⁶². Tayler describe *kunsam#* como el discurso del *mam#*, específicamente el que se genera en los contextos ceremoniales, en las curaciones de

60 Como vimos en el capítulo anterior, por “demiurgo” me refiero a los padres y madres originales o *kak# jina/zak# jina* como son designados en *i'k#n*.

61 En un claro ejercicio de traducción

62 Tayler usa la grafía *Kun'sa'mu* y *Ga'ka'na'mu*, sin embargo en este trabajo usaré el acuerdo ortográfico estabilizado para el *I'kun*.

enfermedades, en los procesos de ciclo vital, etc⁶³ en cuanto que *ga`kɨnamɨ* es definido como el acto diario de hablar, lo que en sus palabras, podría traducir “idioma” o “lengua” como dirían los *I`kɨ*, de forma que se referiría al *i`kɨn*, inglés, *Koggian* o español indistintamente. (Tayler 1997, 111).

En mi experiencia, la diferenciación entre estas categorías está definida por elementos sutilmente diferentes de aquellos descritos por Tayler. En primer lugar *kunsamɨ* alude a dos niveles; el primero hace referencia al conocimiento como sustantivo propio, objeto directo y trascendente⁶⁴ relacionado con *Sein*, es decir que en este nivel *kunsamɨ* refiere al saber dado por la Madre y por *kakɨ jina/zakɨ jina* a los *I`kɨ* de forma que puede ser entendido como “el Conocimiento”, en su máxima expresión. El segundo nivel alude a *kunsamɨ* como sustantivo común relacionado a los conocimientos de los diferentes grupos (i.e. construir puentes de concreto sobre los ríos es un *kunsamɨ* de blanco), es decir, es un conjunto de saberes más particulares. Aún así, *kunsamɨ* como sustantivo propio está mucho más presente dentro del discurso *i`kɨ* y de forma prototípica son los *mamɨ* quienes lo acumulan y socializan. En resumen, asumo que *kunsamɨ* está relacionado con el conjunto de conocimientos y prácticas que derivan de la Madre y que pueden tener un nivel más amplio (el Conocimiento/el *Kunsamɨ*) y otro nivel más particular (el conocimiento de.../ el *kunsamɨ* de...). Con el fin de facilitar la lectura, me referiré entonces al “conocimiento” diferenciando entre los dos niveles por el uso de la mayúscula en el primer caso.

Por su parte, *ga`kɨnamɨ* alude a la exhortación que hace un *mamɨ* o un mayor a partir del *kunsamɨ*. Con frecuencia los *I`kɨ* traducen esta categoría como “dar consejo” o “dar palabra” en el sentido de ser una reflexión sobre cualquier tema a la luz de su *kunsamɨ*, empero debemos tener claro que dicho ejercicio implica una posición relativa de autoridad puesto que sólo quien tiene el conocimiento puede dar consejo. Esto es al mismo tiempo una muestra del lugar de autoridad que ejerce el hablante y una de las formas de asegurar dicho lugar dentro de la comunidad. Esto no significa que Tayler se engañó a la hora de describir las categorías sino que ambos enfatizamos determinadas propiedades de éstas. Ambas interpretaciones identifican propiedades análogas vinculadas al hecho de que el *kunsamɨ* es un dominio principalmente de *mamɨ* e iniciados mientras que el *ga`kanɨmɨ* tiende a tener un

63 Señala también que en su momento los *I`kɨ* le manifestaron que el *kunsamɨ* es el idioma antiguo usado por los *mamɨ*, a lo que advierte que en realidad es el mismo *i`kɨn* dentro del cual intervienen palabras y frases que no son usadas en la comunicación diaria. Sobre esto hablaré más en el capítulo 4.

64 Trascendente en un sentido digamos “clásico”, esto es, como un elemento que afecta otro, pero que no puede ser afectado por ese otro (cf Graeber 2015, 26).

ámbito general. Adicionalmente, ambas esbozan la relación entre conocimiento y principios guía.

A diferencia de los blancos y de otros grupos indígenas, los indígenas serranos asumen su preeminencia en el acceso al panorama más amplio de *Sein*, aunque también aclaran que no son facultados para acceder a *Sein* en su totalidad. Como anotó Tayler, ningún *i'k#* (a nivel individual o a nivel colectivo) conoce todas las leyes (Tayler 1997). Es por ese motivo que los *mam#* deben reunirse para determinar en conjunto los caminos a seguir con base en *Sein* ya que cada uno desde su conocimiento particular va a tener una pequeña perspectiva que sumada a las demás va construyendo la complejidad, a pesar de nunca llegar a la totalidad. Esta es una forma de actualizar el conocimiento, construcción que debe hacerse de forma permanente.

La preeminencia de los indígenas serranos para el acceso a *Sein* es explicado desde el pensamiento mítico a partir de su primogenitura con respecto a la creación de los diferentes grupos humanos que existen en la actualidad; primogenitura mítica que los lleva a auto-designarse los hermanos mayores de la humanidad, categoría por la cual son más conocidos en el panorama interétnico colombiano. Aún así, la presencia de otros grupos indígenas y de sabedores de otros contextos sociales trae tensiones internas a esta explicación, tensiones que siempre están presentes aún cuando son minimizadas dentro del discurso. El caso de los blancos es un buen ejemplo pues a pesar de que dentro del pensamiento mítico y la práctica cotidiana son pensados como los hermanos menores o *juga* como se dice en *i'k#n*⁶⁵, se asume también que en el tiempo del origen poseían capacidades análogas a los indígenas serranos para interactuar con los seres ancestrales. No es raro escuchar que “...los *bunach#* también tenían su *kunsam#* y tenían *mam#* poderosos. Hay *bunach#* que vienen aquí a aprender y vea, salen casi *mam#*”. Sin embargo, explican también que los *bunachu* no hemos hecho buen uso de ese *kunsam#* y no hemos cumplido nuestra misión como hermanos menores, motivo por el cual los seres originales (*kak# jina/zak# jina*) decidieron decomisar la parte más trascendental del *kunsam#* de blanco (especialmente la que refiere a la capacidad para interactuar con los seres ancestrales) y resguardarlo con los hermanos mayores hasta que el comportamiento de los blancos cambie.

Pese a la resistencia generalizada que tienen los *I'k#* frente a las prácticas y conocimientos religiosos de los blancos, los *mam#* parecen lidiar mejor con la coexistencia de

65 Categoría de parentesco que describe la posición de germanidad especificando una relación generacional inferior con respecto a un ego masculino

dichos conocimientos. De hecho, pareciera que para ellos no fueran elementos inconmensurables sino la muestra clara de que a cada grupo le fue dejado su conocimiento desde el origen, conocimientos que en última instancia están reunidos dentro de un corpus mayor y común. Por tal motivo, no en pocas ocasiones los *mam̃* se disponen abiertamente al diálogo con los que ellos consideran que son sus análogos en otros contextos sociales (chamanes, curanderos, brujos, sacerdotes católicos, monjes budistas, etc). Aunque esta apertura es frecuente, tampoco podemos asumir que es un rasgo siempre presente en la forma como los *mam̃* se relacionan con el mundo por fuera de las fronteras sociales de su comunidad. Lo cierto es que dicha apertura es siempre una fuente de tensión en la comunidad, mucho más cuando a pesar de que *Sein* especifica que cada grupo debe practicar sólo el conocimiento que le fue dado, muchos *mam̃* deciden aventurar por otros conocimientos e incorporarlos dentro de sus prácticas al interior de su grupo.

Ya que los diferentes atributos, saberes y principios guía fueron codificados por los seres originales en los *kunsam̃* de cada grupo, podemos pensar que la suma de todos ellos sería entonces esa totalidad que los *I'k̃* denominan *Sein Zare Zanu*, una totalidad que es imaginada como modelo pero construida para la práctica. *Kunsam̃* entonces tendría dos enunciados: uno particular que apunta a los atributos específicos de un grupo, y otro más general, un “meta-*kunsam̃*” que sugiere la totalidad originaria. Teniendo en cuenta todo lo anterior, y en un ejercicio que resuena con la idea de “equivoco controlado”⁶⁶ (Viveiros de Castro 2004), propongo entender el *kunsam̃* como conocimiento en su sentido más amplio, es decir, como un complejo de atributos tanto abstractos como prácticos que le fue otorgado a cada grupo y que está vinculado al origen de los tiempos pues emana de los seres originales que crearon el mundo.

Lugares y orígenes

El conocimiento original dejado por la Madre no es para los indígenas serranos un elemento esotérico. Por el contrario, se manifiesta en la vida de cada ser y además se codifica en algunos lugares específicos del paisaje serrano, a los cuales nos referimos habitualmente

66 Viveiros de Castro señala que aunque pueda ser construido un ejercicio de comparación entre las categorías del antropólogo y del sujeto con el cuál éste estudia, esto no significa que sea posible realizar una traducción inmediata. En ese contexto, la idea de equivoco no es propuesta en el sentido de “error” sino en el sentido de “reconceptualización” en el cual las premisas no se encuentran ya constituidas sino que éstas son constituidas por el equivoco (2004 *passim*)

como “lugares sagrados”. En nuestro pensamiento, ésta es una categoría semántica que fácilmente engloba una serie de espacios con diferentes características y que en contraposición a una esfera cotidiana y profana, se erigen como espacios trascendentes vinculados a prácticas y creencias religiosas. Entre los indígenas serranos tal definición carece de sentido, principalmente porque la diferenciación entre espacios o prácticas profanas y prácticas sagradas no encuentra un correlato claro. Mucho menos pensar que las prácticas las personas *mamɥ* corresponden a una esfera social que podamos definir claramente como religión. Cuando los indígenas hablan de lo “sagrado”, refieren a lo que tiene que ver con la Madre, las madres y padres ancestrales y principalmente el origen, de forma que es una referencia directa a *Sein*. Como mostraré a lo largo de este trabajo, el espacio de la Madre y de de los seres ancestrales está planteado en el pensamiento serrano como una continuidad y no como una oposición al espacio de los humanos. En este sentido, el contacto y la agencia de los padres originales y, en última instancia, de la Madre, se encuentra directa o indirectamente presente en la cotidianidad de la vida serrana.

Existen sí lugares especiales donde deben realizarse ciertas prácticas y ceremonias, sin embargo, la ritualidad y la cotidianidad son elementos que siempre van de la mano. Adicionalmente, la existencia de estos lugares especiales no puede ser traducida en términos de “lugares sagrados” porque aún dentro del pensamiento *i'kɥ* no se cuenta con una categoría bien definida que englobe los diferentes lugares en los cuales los *mamɥ* concentran la realización de sus labores de mediación. Por ahora, usaré el nombre *ka'dukwɥ a'zunin* en el cual *ka'dukwɥ* hace referencia a los lugares en los cuales los *mamɥ* consiguen realizar la comunicación con los seres originales y consultan a *Sein Zare Zanu*, mientras que *a'zunin* alude a “algo importante” o a la conexión con “lo no visible”. De esta forma, *ka'dukwɥ a'zunin* refiere a los *ka'dukwɥ* mayores o más importantes. Para no causar confusión, traduciré *ka'dukwɥ a'zunin* como “lugares primordiales”, nombre que usaré a lo largo de este texto

Uno de los motivos por los cuales los lugares primordiales son de suma importancia no sólo entre los *I'kɥ* sino entre todos los grupos serranos es porque en ellos se encuentra inscrito el conocimiento de la misma forma que los libros de una biblioteca⁶⁷. El que algunos lugares de importancia contengan conocimientos y capacidades de agencia no es un asunto exclusivo de la etnología serrana, de hecho es un elemento que ha sido remarcado en la etnología del Noroeste Amazónico (Reichel-Dolmatoff 1968b; C. Hugh-Jones 1979 A.C; S.

67 Esta es una de las metáforas preferidas por los *I'kɥ* para explicar el acceso al conocimiento en estos lugares.

Hugh-Jones 1979 S; Cayón 2013; Cayón and Chacón 2014; Wright 2002; Århem 1998; Hill 2002; Vidal 2002; Zucchi 2002), en los estudios con indígenas norteamericanos (Basso 1988, 1996) y en otros contextos (Osborn 1985; Fox 1997; Eves 1997; Sakai 1997; Bubandt 1997) resaltando siempre la importancia que tiene el “lugar” en cuanto espacio de mediación entre los diferentes componentes de los mundos indígenas.

Los lugares primordiales pueblan el paisaje serrano pues desde la perspectiva de los indígenas, el territorio está demarcado por un inmenso número de estos espacios los cuales toman diferentes formas, pudiendo ser una montaña entera o sólo su cumbre; un cementerio antiguo, una cueva, un humedal, una cascada, un río, un lago, una planicie, una zona pedregosa, una agrupación de árboles o plantas, etc. Más que lugares, son espacios complejos pasibles de restricciones de todo tipo (sólo algunas personas pueden saber de ellos, no pueden ser visitados por todo el mundo, para visitarlo hay que prepararse siguiendo dietas especiales o visitando algunos lugares previamente, etc.), compuestos por diferentes elementos demarcados generalmente por alguna planta prototípica de su especie que en su vínculo con el lugar primordial recibe el nombre de *morundwa* (independientemente de la especie concreta a la que pertenezca dentro de la clasificación *i'kɨ*), por la presencia de agua (las nacientes, los encuentros, las cascadas y las desembocaduras son muy importantes, incluyendo las lagunas y los pozos que reciben el nombre de *jwikanouma*) e/o de algunas piedras de tamaños y formas que para el criterio *i'kɨ* son poco usuales conocidas como *atinkɨnɨ* y *gwia`chanu*.



Foto 7: *kakudwɨ* del asentamiento de *Serankwa*
Foto: Jose Arenas Gómez, 2015

Las piedras en cuanto grupo son designadas con la palabra “*a'n#*”. Entiendo que cuando están vinculadas a un lugar primordial son generalmente de dos tipos: los *atinkan#* que son piedras que identifican un espacio determinado y que fueron preparadas por los *mam#* originales y demiurgos o por los *mam# i'k#* para tal fin. Por su parte, los *gwia`chan#* tienden a ser piedras grandes que contienen poder y conocimiento, es decir, *kunsam#*. Con todo, la diferenciación entre *atinkan#* y *gwia`chan#* no es tan evidente ante los ojos de los no iniciados pues aunque algunos elementos físicos puedan servir para diferenciarlas, es su constitución no visible la que determina su diferencia. Hablar de ello desde mi perspectiva es difícil pues al ser un conocimiento propio de los *mam#*, ellos son reuentes a profundizar en el tema. Entiendo entonces que la diferencia entre ellas radica más en los componentes no visibles relacionados con su vínculo inmediato a la dimensión de los demiurgos, la Madre y en fin, el origen. En otras palabras, en los componentes no materiales.

Como veremos a lo largo de este trabajo, los *I'k#* entienden el mundo como un compuesto de elementos visibles y no visibles, lo que generalmente es expresado en términos de una oposición entre una esfera espiritual (*tikurigun*) y una esfera material (*tina*). Más adelante me detendré mejor en este punto pues entiendo que hablar del cosmos *i'k#* en términos de espiritualidad trae implicaciones contrarias a la idea indígena. Prefiero hablar de una fase visible y otra no visible aún a sabiendas que esta traducción también es parcial. Ahora bien, usando este contraste no me limito al uso de los ojos sino al uso complejo de los sentidos que en última instancia permiten sentir cosas que los no iniciados no pueden. Entiendo entonces que, en ese sentido, “ver” es usado para describir una acción mayor: “sentir”.

Sin sombra de duda podemos asumir que los *a'zuni* no sólo pueblan el paisaje serrano sino que lo constituyen: para cualquier dirección que uno pueda mirar hay varios *a'zuni* vinculados a conocimientos específicos que a su vez están relacionados con narrativas míticas que describen acciones de seres originales y cómo éstos a través de sus acciones fueron creando las cosas que existen en el mundo. El paisaje serrano está entonces constituido por historias y conocimientos ancestrales, *kunsamu* que los *mam#* y los iniciados conocen pues ya han visitado esos lugares y porque sus atributos específicos (su *kunsam#*) les permite leer e interpretar lo que está codificado en los lugares primordiales.

No todos los lugares primordiales son depositarios de los mismos saberes, de hecho cada uno codifica uno o varios saberes específicos. Algunos espacios contienen el *kunsam#*

sobre el cultivo en general mientras que otros contienen un *kunsam#* más específico como por ejemplo el del cultivo de la coca o *haju* como es llamada en *i'k#n* (*Erythroxylum Novo-granatense*)⁶⁸, planta de inmensa importancia alimenticia y ritual entre los indígenas serranos. Otros lugares codifican el *kunsam#* sobre especies animales (algunos en general y otros en particular), otros sobre hechos del pasado, otros sobre los procesos de ciclo vital (en general y en particular, esto es, los ciclos de los seres como miembros de un gran conjunto y los de las diferentes especies como miembros de un conjunto específico). Existen lugares en los cuales se encuentra el *kunsam#* referente a la relación entre los diferentes grupos, y también lugares cuyo *kunsam#* versa sobre la vida de los blancos. Tenemos entonces que para cada aspecto general y particular de la existencia del mundo serrano existe un espacio que guarda su conocimiento. No obstante, todos se encuentran interconectados, pues en última instancia responden al conocimiento primigenio y máximo de la Madre: a *Sein*.

Los lugares primordiales son importantes en varios niveles ya que si, por un lado archivan el conocimiento original, por el otro son los centros en los cuales los *mam#* consiguen interactuar con los padres originales. Para explicarme el proceso, uno de mis interlocutores usó una metáfora muy interesante

“estos lugares son como las oficinas de los padres, cuando uno necesita hablar con algún padre, uno va a la oficina donde él trabaja, hace la fila y entra. Ustedes los *bunachu*, por ejemplo, si van a pagar el recibo del agua van a una oficina, si van a pagar el de la luz van a otra. Nosotros también. Yo no puedo ir a pagar el agua donde se paga la luz; hay un lugar para cada cosa” (WILBER MESTRE, comunicación personal, 2014)

Diferentes lugares primordiales son descritos por los *I'k#* como la morada de los padres y madres del origen (N. Giraldo 2014), lo cual es un elemento común en la etnología amerindia donde ciertos lagos son la morada del señor de los peces, o ciertas regiones pantanosas son la morada del señor de las antas, moradas que desde la perspectiva de los individuos de la especie, quienes se ven a sí mismo como humanos, son iguales a las moradas humanas (Århem 1990; Viveiros De Castro 2002; Lima 1996). Sin embargo, quienes han enfatizado en el análisis de los “lugares sagrados” en diversos contextos amerindios han percibido que existe una relación compleja entre ellos. Un ejemplo de ello es el caso del sistema regional del Noroeste Amazónico expuesto en el caso particular de los *Makuna*, grupo de lengua Tukano Oriental, para quienes los “lugares sagrados” o mejor “lugares con nombre” (*wame kütöri* en el caso makuna) responden a un sistema jerarquizado donde algunos lugares

68 Con base en el trabajo de Wade Davis (1996, 55)

son más importantes que otros y dentro de la esfera relacionada con el origen y lo invisible algunos son malocas de los dueños de los animales en las cuales viven diferentes seres de esa orden, pero otros son bancos rituales, adornos de plumas, conjuntos de armas, etc., (Cayón, 2002, 2013; Cayón & Chacón, 2014); La heterogeneidad de lo que comúnmente tratamos como “lugares sagrados” parece ser un rasgo generalizado (Århem 1998; Ereira 2012; Humphrey 1995; Rappaport 2004; Santos–Granero 2004; Surrallés 2004).

Entre los *I'kɨ* esa heterogeneidad también está ordenada en una jerarquía e intuyo que dicho orden está vinculado también a la descripción de algunos lugares como habitaciones de los seres primigenios. Los lugares que son descritos como moradas de los seres originales aparecen como los lugares más relevantes, por ejemplo las montañas más importantes del sistema serrano, las lagunas de alta montaña, las cuevas, etc. Ya los lugares primordiales de menor importancia no son descritos como moradas de los padres y ancestrales. De cualquier forma, descritos o no como las moradas de los seres del origen, los lugares primordiales (*ka'dukwɨ a'zunin*) siempre son descritos como espacios donde es posible la interacción entre los *mamɨ* y los seres ancestrales, el lugar donde la comunicación bidireccional puede ser hecha pero no necesariamente donde ellos viven. En otras palabras, los lugares primordiales son espacios que permiten la comunicación entre los diferentes planos del mundo serrano.

Conexiones con lugares, conexiones con personas

Si es necesario saber sobre algún tema o consultar a los padres y madres originales sobre algo en particular, los *mamɨ* deben ir al lugar primordial (*ka'dukwɨ a'zunin*) que contiene dicho conocimiento. Estos espacios codifican entonces el conocimiento (específicamente parte de éste) pero en su papel de conectores con los otros planos existenciales, permiten que los *mamɨ* consulten a los propios seres originales sobre el tema en cuestión. Ahora, si el conocimiento sólo está inscrito en el *ka'dukwɨ a'zunin* o si sólo es la comunicación con los seres originales en ese espacio específico la que permite su acceso, éste es un elemento que varía conforme los testimonios de las personas. Probablemente no exista una respuesta definitiva frente a este asunto y pienso que no que tiene sentido buscar responder esa inquietud en este trabajo. Basado en lo que varios *mamɨ* y otros *i'kɨ* me dijeron, asumo que ambas posibilidades están siempre presentes. Lo que quiero resaltar aquí es que los *ka'dukwɨ a'zunin* en cuanto espacio son fundamentales pues en ellos está el

conocimiento, y ponen de manifiesto la preponderancia del lugar y de la interacción en las prácticas de los indígenas serranos.

Ya que los lugares primordiales (*ka'dukw# a'zunin*) son los espacios donde los *I'k#* acceden al conocimiento, tienen el papel de actualizar las relaciones entre los *I'k#* y los demás seres que habitan en su mundo, especialmente los padres y madres originales. Esto resuena con un esquema que ha sido ampliamente reconocido en el contexto amerindio en el cual los universos indígenas están poblados de diferentes seres que comparten una agencialidad humana (intención, pensamiento, capacidad de acción, comunicación, socialidad) que sobrepasa nuestra noción occidental de “humanidad” basada en la idea de físico-biológica de especie. Como veremos en el capítulo 4, estos otros seres son para los *I'k#* “gente”, lo que en términos más usuales dentro del corpus académico es traducible a decir que son “personas” o de forma más prototípica, “humanos”⁶⁹.

La interacción entre los *I'k#* y los demás seres que pueblan el mundo es regida por códigos análogos a aquellos sobre los cuales reposan los vínculos sociales entre los mismos *I'k#*. Desde su nacimiento, cada *i'k#* se involucra en una relación personal y colectiva con los diferentes seres del mundo, relación que estará determinada por diferentes factores, siendo los principales el vínculo genealógico profundo con los padres y madres originales, y el *kunsam#* que le corresponda (con base en la misma relación genealógica y con base en el lugar y hora de nacimiento, sexo, edad, oficio, nombre, etc.).

En este orden de ideas, la relación entre los diferentes seres y grupos está basada en un esquema de reciprocidad en el cual los *I'k#* obtienen sus conocimientos dando a cambio algo a los demiurgos. Esto que se da, por parte de los *I'k#*, ha sido englobado en la palabra hispana “pagamentos” pues de forma reiterada los indígenas serranos nos explican que se debe pagar por todo lo que hacemos, pensamos, comemos, etc., y que eso que se paga alimenta a los demás seres, así como al cosmos como un todo, elementos que trataremos en otro capítulo. Empero, quiero, señalar aquí que los *pagamentos* son la reiteración de que toda acción dentro del cosmos tiene una consecuencia dentro de una escala global.

Los indígenas serranos son enfáticos en afirmar que en la interconexión de los lugares primordiales radica la continuidad de la vida pues hacen parte de una vasta red que en la que

⁶⁹ Este esquema corresponde en parte a lo que largamente se ha definido como *animismo* desde los albores de la antropología (Frazer 1894). Sin embargo, el esquema vigente entre los indígenas de la Sierra concierne más precisamente al *animismo* como fue revisado por Philippe Descola (2005; 1992; 1996) y al perspectivismo multinaturalista descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) y Tania Stolze Lima (1996; 2005).

los diferentes elementos se complementan. El conocimiento sobre el manejo de la coca se complementa con el conocimiento referente al proceso en que un niño se convierte en hombre. Ambos están relacionados a su vez con el conocimiento sobre el uso del *impus*, una cal que se obtiene luego de calentar ciertas conchas de caracol marino y que es guardada en calabazas llamadas *jo'buru*⁷⁰ (ver foto 7). Estos diferentes conocimientos (*kunsam*) se unen en el acto del mameo de la hoja de coca o “*poporeo*”⁷¹, acto constitutivo del ser hombre entre los indígenas de la Sierra y que es frecuentemente definido como el conocimiento propio del hombre (parte fundamental de su *kunsam*). El consumo de la hoja de coca (*haju*) se hace mezclando en la boca un poco del polvo de concha de caracol (*impus*) que extraen del *poporo* con la ayuda de un bastoncillo de madera (*so'k*). El exceso de saliva mezclada con los restos de hojas y conchas que queda en la extremidad del bastoncillo es depositado en el bulbo superior del *poporo*, creando con el tiempo una costra o “enchape”⁷², cuya importancia radica para los serranos en que en ella se registran todas las acciones, pensamientos, intenciones, sentimientos y deseos de quien *poporea* (ver foto 8).

Sólo quienes poseen el *kunsam* y el permiso de los demiurgos pueden sembrar, tostar y consumir las hojas de coca. Sólo las mujeres que poseen el conocimiento y el permiso de los seres originales pueden cosecharlo. Cada uno de estos conocimientos está vinculado a uno o varios lugares en particular, es decir, a diferentes lugares primordiales los cuales están dispersos por lo largo y ancho de la Sierra Nevada. De esta forma, la práctica del *poporeo* o *jo'buru is* como es llamado en *i'k* vincula diferentes conocimientos-prácticas que involucran elementos relacionados al ciclo vital, al sexo, a relaciones genealógicas, etc., es decir, involucra conocimientos (*kunsam*) ligados a diferentes lugares primordiales (*ka'dukw a'zunin*) que están dispersos por toda la Sierra.

70 Conocidos en español como “poporo”.

71 Como es más conocido en español de la Sierra.

72 Como es denominada en el español local.



Foto 8: *jo'buru* o poporo (izquierda)

Foto 9: poporeando. Construyendo el “enchape”. (Derecha)

Empero, éste vínculo no se realiza con el simple hecho de poner en práctica los *kunsamɛ*. Los *I'kɛ* deben visitar los diferentes lugares para que tanto el *kunsamɛ* como los *zakɛ jina/kakɛ jina* del lugar avalen la adquisición y práctica que se va a hacer del *kunsamɛ* en cuestión por medio de la mediación siempre constante del *mamɛ*. Así las cosas, los seres originales registran a la persona que adquiere el *kunsamɛ*, reconociéndolo para la realización de prácticas concretas; caso contrario, la persona corre el riesgo inclusive de morir por ejercer prácticas o conocimientos para los cuales no ha sido reconocido y autorizado. Una vez más, los *pagamentos* se hacen presentes pues son la materialización del ejercicio por medio del cual los *I'kɛ* buscan el reconocimiento de los seres originales y, como veremos más adelante, la muestra visible de tal reconocimiento en lo que los *I'kɛ* llaman *manrunsama* y que se conoce genéricamente como “aseguranzas”, correlatos físicos que fueron trabajados junto con el *mamɛ* durante el proceso de *pagamento* y que generalmente tienen una función dupla: por un lado son dispositivos que registran y graban todo lo que su portador habla, piensa, hace y desea así como todo lo que los demás hacen, piensan, desean, hacen, etc., y que lo pueden

afectar directa o indirectamente. Por otro lado, funcionan como protecciones generales o particulares para las actividades realizadas por las personas.

El ejemplo de la coca ofrecido anteriormente puede parecer demasiado particular, y lo elegí por ser un elemento prototípico de la vida masculina serrana. No obstante acciones menos complejas responden a las mismas lógicas. Cuestiones tan cotidianas como sembrar, extraer fibras de fique (*bech#*)⁷³, extraer arena o piedra de los ríos, comenzar un trabajo comunitario, construir una casa, matar un animal, entre otras, deben ser realizadas por quien tenga el *marunsama* sobre determinado *kunsam#*, en otras palabras, quien sepa y tenga el permiso de los seres originales para ejecutar dichas labores. A lo largo de su vida, una persona acumula *kunsam#* y *marunsama* (aunque en ocasiones pueda saber cómo hacer algo pero no tenga la autorización para hacerlo), y con ellos entabla sendas relaciones con diferentes padres y madres originales en diversos lugares primordiales los cuales deben ser visitados durante toda la vida en aras de establecer, actualizar, y reproducir el vínculo. Ya que estos lugares están dispersos por la Sierra, y que las razones por las cuales los *I'k#* deben ir a ellos son muchas, se genera un movimiento continuo a lo largo del macizo serrano, movimiento que como veremos en el siguiente capítulo, es fundamental para la apropiación territorial de los indígenas serranos.

El hilo de la vida: variaciones de la creación

Éste es nuestro territorio porque al principio de los tiempos, Ati, la Madre puso su *kurkun#* sobre la tierra, en todo el centro de ella, donde hoy es Chudwa. Por eso es el punto principal, como el sustento. Ati comenzó a hilar y tomó el hilo haciendo un círculo alrededor del *kurkun#* y así nos dio nuestra tierra. Ese es nuestro territorio, la Sierra Nevada de Santa Marta.
(Mujer *I'k#*, Comunicación personal, 2014)

Señalé anteriormente que los lugares primordiales (*ka'dukwu a'zunin*) están mutuamente conectados formando una extensa red de lugares jerarquizados por el poder que emana del *kunsam#* que contienen. Son lugares especializados que en su conjunto engloban el *kunsam#* mayor o *Sein*. Es tan compleja esta red que los *mam#* que se especializan en la

⁷³ Maguey o “sisal” en el caso brasilero. Hay diferentes variedades de esta planta en la Sierra Nevada, sin embargo la más común parece ser la *Agave Americana* y posiblemente *Agave sissalana* y *Furcraea andina*

identificación de estos espacios en una especie de “cartografía cósmica” deben reunirse con otros *mam#* para poder construir dicho mapa en conjunto pues, en ningún caso, un único *mam#* conoce la totalidad de la red. Ya que dicha totalidad sólo puede ser exprimida en la forma como los lugares primordiales se vinculan entre sí, los indígenas serranos asumen que su misión última como indígenas es “saber”, o en otras palabras, conocer tanto como les sea posible para aproximarse al *kunsam#*.

Desde nuestra perspectiva, la Sierra Nevada contiene un gran número de “lugares sagrados”, importantes para los indígenas porque sus historias, mitos y rituales están vinculados a ellos. No obstante, en la perspectiva indígena la Sierra no contiene estos espacios, sino que es constituida por ellos. Aunque esto pueda parecer un simple cambio de palabras, las implicaciones son muy diferentes pues en la primera proposición, la Sierra aparece como un contenedor que aún cuando se encuentre vacío va a continuar siendo un elemento por sí mismo. La proposición indígena no contempla tal posibilidad en la medida que la Sierra sólo existe al existir la red de lugares primordiales y su continua interconexión. Para los indígenas no es entonces una relación de contenedor-contenido sino de mutua constitución.

Esta compleja unidad es lo que los indígenas serranos denominan “territorio propio”, noción que es definida por diferentes palabras en los cuatro contextos lingüísticos de la Sierra. En el caso de los *I'k#* recibe varios nombres como *Chundwa* o *Gonawindua*⁷⁴ pero generalmente es referido como territorio ancestral o “nuestra madre”⁷⁵, y en *i'k#n* como *niwi um#n#k#n#*⁷⁶. Para los grupos serranos, la Sierra Nevada es el centro del universo, el eje a partir del cual todo lo demás fue creado. Este etnocentrismo, característico de todas las cosmologías, es uno de los elementos que más se han subrayado anteriormente en el caso serrano (cf Reichel-Dolmatoff, 1950, 1983, 1991; Reichel-Dolmatoff & Reichel-Dolmatoff, 1961; Chavez & Zea, 1977; Uribe, 1993; Orozco, 1990; Uribe, 1990; Ferro, 1998, 2012; Villegas, 1999; Giraldo, 2014) y a su vez uno de los elementos que, anclados en su cosmología, son movilizados políticamente de forma más frecuente por indígenas y activistas en el escenario interétnico.

74 Palabra usada mayoritariamente por los *kággaba* pero que ha trascendido inclusive al contexto no indígena.

75 No es extraño encontrar la referencia a la tierra como la madre dentro de un contexto indígena, de hecho la noción de Pachamama de los grupos andinos ha trascendido a diferentes contextos enfatizando la importancia de la tierra para la reproducción no solo material sino socio-cultural de la humanidad, inclusive otorgándole una subjetividad a dicha noción: “la” Pachamama, “la” Madre Tierra.

76 *Niwi* es el pronombre posesivo de la primera persona del plural y *um#n#k#n#* refiere a la noción más compleja de territorio.

“Los animales, las aves, las aguas, los Chunduas (picos nevados) y todo lo que vemos primero nació en la Sierra Nevada antes de nacer en otras naciones; aquí nació la comida que sirve para el sustento diario, aquí están el padre y la madre del bosque, de los humanos, etc. todo está aquí representado en la Casa Sagrada de la Sierra Nevada de Santa Marta. La laguna es la hembra del Cerro Sagrado, y son cuatro los puntos originales representados por las cuatro tribus: Koguis, Arzarios, Arhuacos y Kankuamos los que sostienen la Sierra Nevada.”(Marcos Perez and Juan 2005, 18)

La base principal para la definición territorial serrana se encuentra en su corpus mítico, especialmente en el elemento común a los cuatro grupos serranos que ilumina el hecho de que al inicio de los tiempos, recién creado el mundo, la *Madre* enterró su huso de tejer en todo el centro y del eje de éste se formó la Sierra Nevada. Reichel-Dolmatoff lo sintetiza así en el contexto *kággaba*

“En el inicio de los tiempos, la Madre Origina tomó un huso y lo empujó verticalmente en la aún suave y recién creada tierra, justo en el centro de los picos nevados de la Sierra Nevada, diciendo: ‘este es el poste central (kalvasankwa)!’ Y luego, tomando desde lo más alto del huso un poco de hilo, ella dibujó con él un círculo al rededor del huso en espiral y dijo: ‘esta será la tierra de mis hijos.’” (Reichel-Dolmatoff 1978, 13)

El recuento traído por Reichel-Dolmatoff en el caso *kággaba* y en el testimonio *I'kw* que usé como epígrafe señalan que no sólo el huso fue enterrado en el centro del mundo sino que la Madre, hilando su madeja pensaría en todos los humanos, aún sin existir, hilándolos junto a la madeja. La Madre haría entonces que esta madeja rodeara el eje del huso y proclamaría que ese espacio sería el territorio de sus hijos (ver Ilustración 1). Lo que quiero resaltar aquí es que estos relatos hacen énfasis en la Sierra como elemento que relaciona a los humanos con la Madre, en otras palabras, el territorio es aquello que los vincula con el origen.

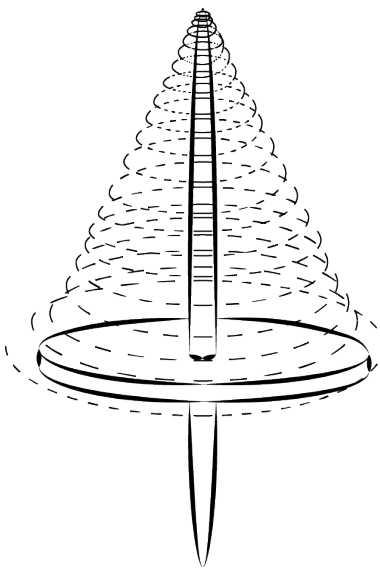


Ilustración 1: Huso original y movimiento en espiral
Elaboración propia

Uno de los mitos recogidos por José Orozco refiere elementos casi idénticos y hace énfasis en el movimiento de espiral, movimiento fundamental para el pensamiento *i'kʰ*. Sin embargo, el protagonismo es otorgado a otro agente. En su paráfrasis “La Sierra Nevada se formó cuando *Kakʰ Serankua* se fue desarrollando en forma de espiral como un caracol, esparciéndose por todas partes a partir de la base de la sierra hasta llegar a la cima de sus nevados” (Orozco 1990, 208). Aún dentro del contexto *i'kʰ*, este mismo movimiento es relacionado con la *Madre* quien tras delimitar la base del territorio continuó entorchando la madeja en torno al eje del huso hasta llegar a la parte superior, siguiendo el mismo movimiento que actualmente hacen las mujeres de la sierra al hilar la lana, o el algodón⁷⁷. Podríamos pensar que estamos hablando aquí de dos cosas diferentes: por un lado la conformación de la Sierra por una entidad femenina (la *Madre*) y por otro la conformación del mundo por una entidad masculina: *kakʰ Serankua*, uno de los padres originales, tal vez el padre más referido en los mitos sobre el origen del mundo en lo que respecta a la documentación antropológica disponible sobre los *I'kʰ*. Que estemos hablando de seres con características opuestas como actores principales de esta creación original puede parecer confuso en un inicio, pero no del todo extraño en el contexto amerindio vistas las capacidades transformativas del pensamiento mítico (Lévi-Strauss 1964, 2004a [1974], 2004c [1968], 2006, 2011 [1971]; 2001, 2008). Adicionalmente, hay elementos disponibles que nos permiten pensar que la diferenciación sexual de la *Madre* como ser original fue posterior al proceso de especificación de seres y cosas creadas en el inicio de los tiempos (Arenas 2012; Orozco 1990; Murillo 1996) diferenciación de la que hablaré en otro capítulo. Lo que quiero resaltar es que estas variaciones son interpretaciones que apuntan a diferentes niveles de comprensión, en las que lo fundamental siempre es el movimiento espiral.

Estamos hablando entonces de los mismos procesos de constitución: aquel en el que fue creada la Sierra y aquel en el que fue creado el mundo. Uno de los elementos interesantes del pensamiento serrano es que ambos procesos hablan en última instancia de un mismo evento puesto que el mundo y la Sierra son una misma entidad. Los indígenas serranos manifiestan constantemente que la Sierra como un todo es o bien el mundo en sí mismo o

⁷⁷ Para hilar el fique (*bechʰ*) no suelen usar huso. Usualmente entorchan dos filamentos uno sobre el otro en un movimiento de fricción entre la palma de la mano y el muslo. Después de un tiempo puede resultar algo particularmente doloroso.

bien su corazón subrayando el hecho de que fue el punto cero, el foco donde toda la vida surgió y donde todo fue creado⁷⁸. *Mam#* Juan Marcos Perez lo señalaría así:

Posteriormente, mamó Serankwa empezó a crear aparte los otros continentes, donde hay más de 150 países que se poblaron con habitantes de otros lugares, pero todo fue hecho de acuerdo con la Sierra Nevada donde están padre y madre de países, continentes, razas.” (MARCOS PEREZ; JUAN, 1997, p. 18-19)

Ya que el territorio propio es pensado como el origen del mundo, y vinculado inexorablemente a la emergencia del cosmos, quiero explorar un poco cómo es pensado el cosmos ya que nos permite entender la construcción de las relaciones sociales (directa o indirectamente) que se rastrean hasta él y que se reproducen en los diferentes niveles de la vida serrana. Los indígenas serranos describen el origen como un momento de total obscuridad en el cual nada existía más allá de la existencia de un ser original y primigenio que frecuentemente se conoce como la *Madre*, de cuyo poder creativo deviene toda la vida. Las narrativas míticas *i'k#*, *kággaba* y *wiwa* enfatizan al señalar que el ambiente primigenio se caracterizaba por la obscuridad y por la presencia⁷⁹ de agua, ambiente a partir del cual la *Madre* crearía el mundo utilizando su huso como eje y la madeja como “cuerpo”⁸⁰.

78 Siendo este uno de los elementos más presentes dentro del discurso serrano, ha sido ampliamente referido por investigaciones de diferente índole y en diferentes periodos (Vinales, 1944; Chaves, 1949; Reichel-Dolmatoff, 1950, 1978, 1984, 1991; Reichel-Dolmatoff & Reichel-Dolmatoff, 1961; Tayler, 1973; Chaves & Zea, 1977; Torres Marques, 1978; Torres, 1981; Fisher & Preuss, 1989; Orozco, 1990; Uribe, 1990, 1992; Mazower; Drysdale, 1994; Schlegelberger, 1995; Murillo, 1996; Tracy, 1997; Colajanni, 1997; Correa, 1998; Ferro, 1998, 2012; Villegas, 1999; Rocha, 2010; Barbosa, 2011; Morales, 2011; Ereira, 2012; Loaiza, 2013; Giraldo, 2014)

79 Elegir la palabra más adecuada en este caso no es fácil pues si bien las narrativas mítica señalan que en el origen nada existía, también señalan que estaba el agua y estaba la *Madre*, aunque no en una forma corpórea/material.

80 Aunque en mi experiencia fue difícil recoger muchas narrativas míticas, otros sí lo han hecho, recopilándolos de forma más o menos sistemática sobre todo en el caso de los *Kággaba* (Reichel-Dolmatoff 1950; Ereira 2012; Murillo 1996; Arbelaez 1997; Fisher and Preuss 1989; Preuss 1993a). En el caso de los *I'k#* contamos con el arduo trabajo de Donald Tayler (Tayler 1997) y algunos trabajos que transcriben versiones menos “formales” (Torres Marquez 1978; J. Torres 1990; Orozco 1990; A. Chaves and Zea 1977; Reichel-Dolmatoff 1991b; N. Giraldo 2014) sin embargo a excepción del trabajo de Tayler, los demás no cuentan con la riqueza descriptiva de las narrativas míticas recopiladas entre los *Kággaba*. La sistematización entre los *Wiwa* es aún más escasa y es de resaltar el trabajo de Cristina Echavarría (Echavarría, Olarte, and Santa María 1993; Echavarría 1994) enfocado en la ornitología y unos apartes retomados por Marta Villegas (1999) Luisa Loaiza (2013) y Miguel Rocha (2010). El caso *Kankuamo* es aún más delicado contando principalmente con el trabajo de Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff (1961) y los de Patrick Morales y Adriana Pumarejo (2000; 2011), los cuales a pesar de su alta calidad no sistematizan muchas narraciones míticas. Es de resaltar el ejercicio comparativo de Miguel Rocha (2010) quien retoma narrativas míticas de *I'k#*, *kággaba* y *wiwa*

Narrativas *i'ku*

-M1-

“Cuando eso, era como la noche. Todo oscuro oscuro. Ni las estrellas ni la luna estaban. Había agua, así mucha como en el Mar.” (MAMŪ VENANCIO, 2015, Comunicación personal)

-M2-

“Al comienzo todo era agua, como el océano. Luego había tierra. Luego la tierra fue tomando formas convirtiéndose en colinas y montañas, valles, lagos y ríos.” (Tayler 1997, vi Mi traducción)

Narrativas *Kággaba*

-M3-

“Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la Madre. Ella era agua y agua por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes. Así primero sólo estaba la Madre.” (Reichel-Dolmatoff 1950, 17 Tomo II)

-M4-

“Antes no había tierra y sólo había mar. Había mar en todas partes y no salió nada de tierra. No había gente, ni animales, ni matas. Pero arriba, en las nubes, en el cielo estaba (...) la Madre. Ella bajó un día y cuando vio al mar se bebió la mitad del agua. Así había mitad agua, mitad tierra.” (Reichel-Dolmatoff 1950, 24 Tomo II)

-M5-

“Primero era el mar y de allá vienen los Antiguos. Todos los hombres vienen del mar, indios, negros y blancos. (...) Entonces no había tierra sino mar por todas partes.” (Reichel-Dolmatoff 1950, 26 Tomo II)

Narrativa *wiwa*

-M6-

“Voy a contar antes del amanecer, antes de haber luz, cuando todo estaba en la oscuridad. Fue todo en la oscuridad, había solo pura agua, nada de luz. Solo agua, no había nada, ni gente.” (*MamŪ* José Miguel Sauna y Jose Antonio Konchakala en Echavarría, 1993, apud Rocha, 2010, p. 657)

Las narrativas míticas de los diferentes grupos serranos indican inexorablemente que el proceso de creación del cosmos implica, en primer lugar, la creación del tiempo y del espacio y, en segundo lugar, la conformación de diferentes planos o mundos frecuentemente organizados como planos superpuestos sobre un eje común. En mi experiencia entre los *I'kŕŕ*, el modelo “básico” consiste en un conjunto en el cual el número de mundos varía así como su

organización. En unos casos se describen como mundos superpuestos (ver ilustración 2) a partir de un eje.

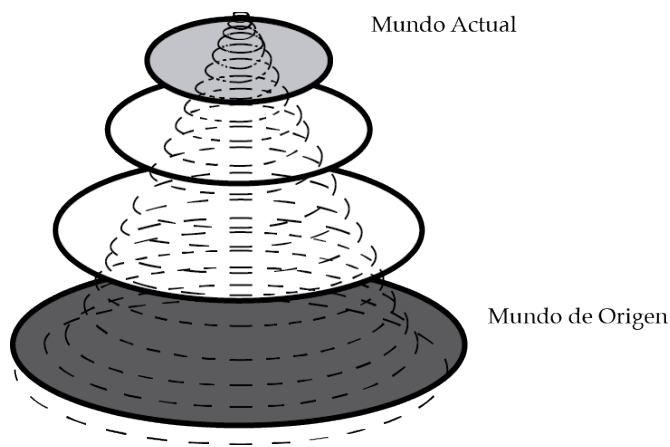


Ilustración 2: Modelo básico de cosmos *i'k# 1*
Elaboración propia

Esta misma organización está presente dentro del pensamiento *kággaba* y *wiwa* en el cual se establecen nueve planos o niveles superpuestos con base en un eje en el cual el nivel inferior corresponde al mundo del origen y los niveles superiores a los desdoblamientos de éstos es decir, a la cadena de producción del cosmos que culmina en el nivel que los indígenas denominan “nuestro mundo”, en consonancia con el movimiento de creación en el que interviene el movimiento espiral ascendente ilustrado anteriormente (ver ilustración 3).

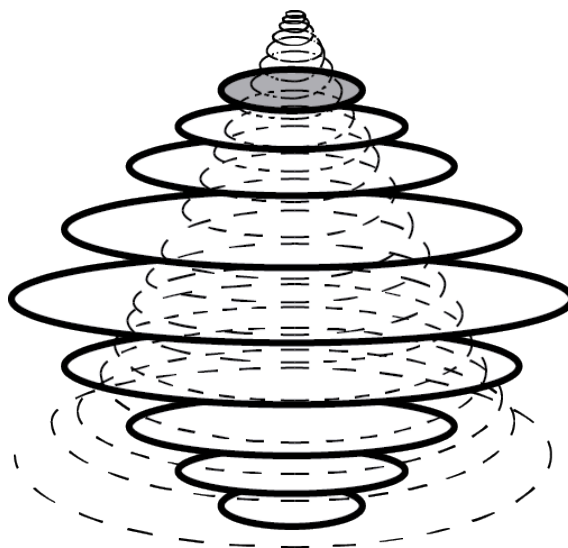


Ilustración 3: Modelo inicial de cosmos *kággaba* y *wiwa* con movimiento de espiral.
Elaboración propia

Donald Tayler sintetizó un modelo en el cual el cosmos es una gran esfera en la cual nuestro plano se encuentra en todo el centro, pero en vez de estar organizado por una sucesión de planos, cada mundo (a veces 5 en total, a veces 9 dependiendo del testimonio) es una esfera en sí misma contenida dentro de otra (ver ilustración 4). Debido a su prolongada estadía y su constante interacción con mamu importantes de su época, Tayler afina su descripción y consigue relacionar colores a los diferentes mundos. Según él

-M8-

“En todo el centro es muy frío y amarillo. En la siguiente capa es blanco. Algunas capas son más rojizas y otras de colores brillantes. Sin embargo, la capa más externa, aquella más cerca a la superficie, es negra como la mejor tierra.” (Tayler, 1997, p. 35. Mi traducción)

Como veremos más adelante, esta disposición de colores está relacionada con el origen de la tierra producto de la interacción entre el ser creador y diferentes madres teniendo por resultado las diferentes tierras desde la más infértil (la blanca) hasta la más fértil (la negra).

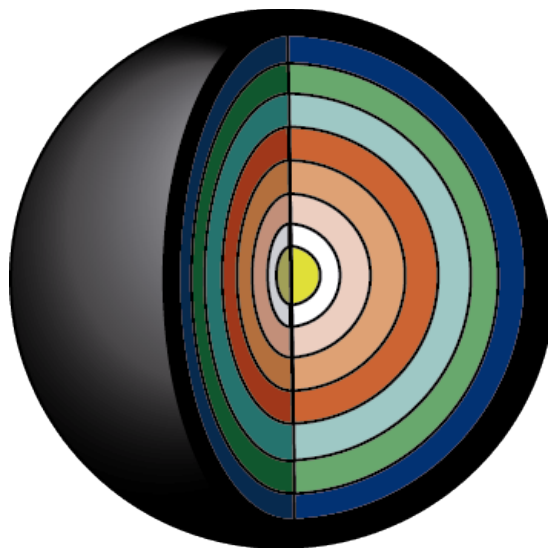


Ilustración 4: Modelo de cosmos *i'ktt* sintetizado por Donald Tayler. Modelo de cosmos *i'ktt* 2
Elaboración propia

Esta organización vista como esferas que se contienen o como planos que se suceden, corresponde entonces a lo que podríamos llamar el “núcleo básico del cosmos serrano”, el cual resume un proceso paulatino de cosmogénesis dividido en diferentes fases (variando ellas según el testimonio), donde cada fase corresponde a un nivel o mundo. A partir de este núcleo, el cosmos se transfigura a partir de un desdoblamiento de sus planos o mundos en el cual el mundo que indígenas y blancos asumimos como nuestro, divide ahora en dos a la unidad cósmica. No obstante, el cosmos continúa asumiendo una organización en la cual los elementos se disponen en un plano vertical siguiendo el movimiento en espiral planteado en las narrativas míticas del origen del mundo.

En este despliegue, el mundo es descrito como una unidad cósmica constituida por componentes superiores e inferiores en torno al mundo de la sierra.

Descripción *i'ku* del cosmos -M7-

“El mundo está hecho de seis capas. La tierra del medio es donde nosotros estamos ahora. Las dos capas superiores son el sol y la luna. Debajo nuestro están las dos capas restantes” (TAYLER, 1997, p. 36. Mi traducción)

“Las capas del centro son referidas en el mito como blancas y amarillas. Ambos colores pueden estar asociados con pureza y frialdad y en el mito se refieren a ellas como “el lugar donde estamos”. (Tayler, 1997, p. 184. Nota 49. Mi traducción)

Aunque Tayler hace referencia a dos niveles superiores y dos inferiores, otros *I'ku* también hablan de cuatro mundos superiores y cuatro inferiores (ver ilustración 5), siendo éste uno de los modelos más frecuentemente expuestos en otros trabajos (Orozco 1990; María Ferro 2012; María Ferro 1998; N. Giraldo 2014; A. Chaves and Zea 1977).

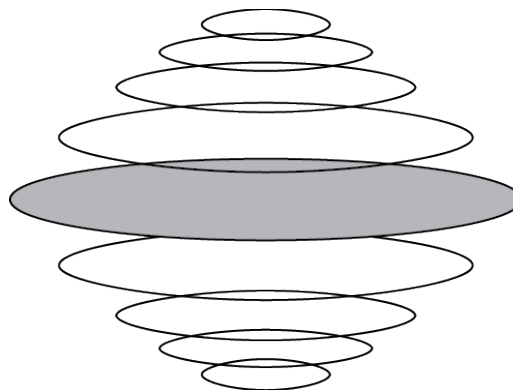


Ilustración 5: Cosmos a partir del desdoblamiento del núcleo básico. Modelo de cosmos *i'ku* 2
Elaboración propia

El desdoblamiento de la “unidad básica” se expresa también en un modelo en el cual interviene el sol como uno de los elementos que definen la estructura cósmica general. En ésta, el punto central del modelo continúa siendo el mundo serrano⁸¹, pero el espacio superior está ocupado por el sol y los elementos a él asociados como la luz, el calor, el día, etc. (ver ilustración 6).

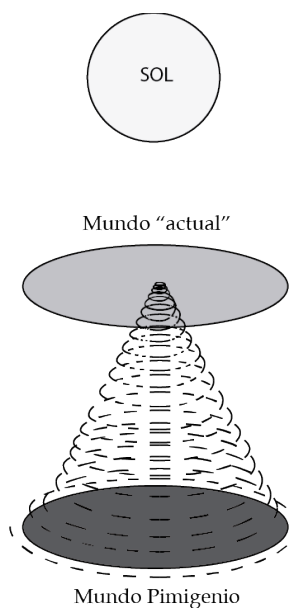


Ilustración 6: Modelo desdoblado de cosmos. Modelo de cosmos *I'k# 3*
Elaboración propia

El modelo de cosmos a partir del desdoblamiento del “núcleo básico” trae consigo la noción de “centro”, la cual es continuamente expresada en el pensamiento serrano a través de ideas como “punto medio” o “punto de equilibrio”. A lo largo de este trabajo mostraré que este punto de inflexión constituye una de las nociones fundamentales relacionadas con la noción de unidad y su constitución a partir de la presencia de opuestos.

Ahora, ¿por qué llamo a este esquema un “desdoblamiento” del “núcleo básico”? La progresión entre el origen y el mundo actual es relacionado por los indígenas serranos con la obscuridad y por consiguiente con la ausencia de sol. En contrapartida, los mundos superiores están relacionados con la presencia del sol, con la luz, el brillo, etc. Adicionalmente, los *I'k#* relacionan los mundos inferiores con elementos críticos y frecuentemente destructivos como la enfermedad, la violencia, la muerte, la borrachera, la putrefacción, los olores repulsivos, la

⁸¹ “Nuestro mundo” si se quiere.

avaricia, etc., englobándolos dentro de la categoría *Gunsina* que es habitualmente traducida como “negativo”. En contraposición, los niveles superiores hacen parte de la categoría *Duna*, la cual establece una relación con la vida, la fertilidad, el crecimiento, el conocimiento, la salud, la tranquilidad, etc., y por eso es traducida como algo “bueno” o “positivo”. De hecho la raíz “*du*” hace referencia a expresiones asertivas como “bonito” (*dukawa*), “gracias” (*duni*) y diversos saludos entre ellos como por ejemplo “¿cómo está usted?” (*du za no*), “hola” (*dugwi* ó *du*), entre otros. Como es usual entre los grupos indígenas, este tipo de traducciones (positivo/negativo, materia/espíritu, vida/muerte, etc.) implican pérdidas y adiciones semánticas que generan un ruido de fondo que distraen nuestra atención sobre los puntos principales. Ya este no es el momento para deconstruir la antinomia positivo/negativo en el contexto *i'kɨ*, y consciente de las complicaciones que conlleva seguir usando la oposición positivo/negativo, de ahora en adelante me limitaré a usar las categorías *i'kɨ gunsina/duna* haciendo la salvedad de que éstas son espacios semánticos flexibles y no del todo mutuamente excluyentes como veremos en el siguiente capítulo.

El desdoblamiento del núcleo básico se da entonces en la creación de su opuesto complementario creando así una unidad en la cual nuestro plano de existencia es el punto de inflexión entre dos oposiciones. Como veremos en el siguiente capítulo, Lévi-Strauss interpretaría dicho desdoblamiento como una muestra de la cualidad transformativa del mito sintetizada en su célebre “fórmula canónica del mito” (LÉVI-STRAUSS, 2001, 2008).

Tenemos entonces que el cosmos serrano es una unidad de varios niveles en el cual nuestro mundo aparece como un punto de balance entre la mitad superior y la inferior que en cuanto unidades en sí mismas son descritas por los indígenas como binomios de una oposición que toma su forma básica en la relación **superior : *duna*/positivo : : inferior : *gunsina*/negativo** (ver ilustración 7). Sin embargo, no podemos perder de vista que aunque el modelo sea presentado frecuentemente como planos, también tiene implícita una idea tridimensional. En el modelo sintetizado por Tayler difícilmente encontraremos la oposición superior/inferior, pero podremos encontrar una oposición en términos de interior/exterior debido a que los mundos no son descritos como planos superpuestos sino como esferas que se contienen unas a las otras. Empero, esto no quiere decir que no sea posible que ese modelo exprese una oposición superior/inferior pues dependiendo del punto de vista dentro de una esfera, tal relación puede ser encontrada hacia cualquier dirección.

Siempre encuentro interesante ese registro de interpretación pues encuentra correlatos concretos en las narrativas míticas serranas. En los trabajos de Reichel-Dolmatoff, Theodor Preuss y Manuela Fisher y en descripciones que recibí entre los *I'ka* se muestra el cosmos como un gran huevo, el cual está soportado por unas vigas que sostienen cuatro padres ancestrales, apoyándolas sobre sus hombros; en esa imagen, la Madre se encuentra fuera y alimenta o bien al universo o bien a los padres. Cada vez que uno de los padres se cansa debe cambiar el hombro de apoyo y, en ese movimiento, el huevo se mueve produciendo los temblores y terremotos. Existe allí un gran peligro pues, cuando los padres se cansen, van a dejar caer el huevo-cosmos y éste va a ser destruido. Para evitar esto, los indígenas serranos alimentan a esos padres medio de los *pagamentos*. En ese sentido, parte importante de los *pagamentos* es buscar el equilibrio del huevo-cosmos para que éste no se rompa pues de hecho, es una posibilidad latente.

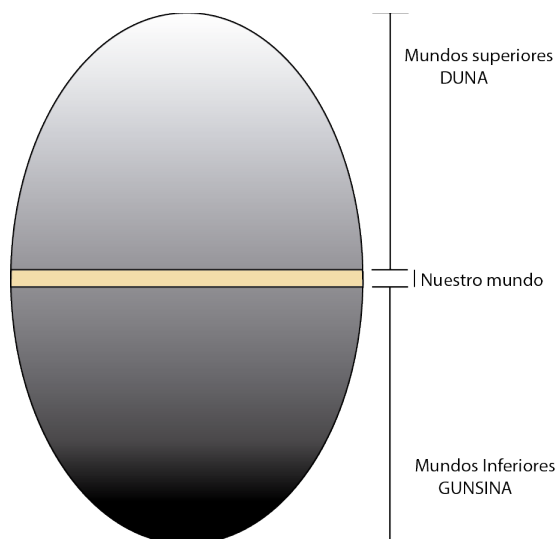


Ilustración 7: Esquema general del cosmos serrano. División entre una esfera “*Duna*” y otra “*Gunsina*”. Elaboración propia

Esta imagen trae consigo una idea de equilibrio que lidia con el carácter físico: equilibrar el huevo para que este mantenga su centro y no caiga al suelo. Una idea similar, aunque no física, es movilizada cuando el registro pasa al interior del huevo-cosmos ya que en la perspectiva mostrada en la ilustración anterior, nuestro mundo es el punto de inflexión entre las dos esferas, o polos de la oposición que constituyen el cosmos. Según entiendo, nuestro mundo es una especie de membrana que mantiene el equilibrio de ambas esferas.

Nuevamente, ese equilibrio es procurado en el trabajo de los *mam#* por medio de los *pagamentos*; caso contrario, el mundo colapsaría, el cielo caería y el cosmos dejaría de existir.

Ahora, aunque tomo esta oposición como “básica” (en el sentido de “base de algo” y no de “más simple que algo”), debo aclarar que me es imposible asumir que esta oposición es el origen de toda la larga cadena de oposiciones que caracteriza el cosmos serrano. La llamo “básica” porque es tal vez la primea oposición que aparece dentro del discurso serrano y una de las que más impacto tiene dentro del panorama de las relaciones interétnicas. Empero, intuyo que dentro de la extensa lista de oposiciones podría tomar cualquier binomio y construir a partir de ahí un camino en pro de entender un poco las relaciones constitutivas del cosmos serrano, tarea que desde cualquier perspectiva, no supera el intento para luego darse cuenta de las limitaciones de las que sufre.

Pese a que el modelo de cosmos ha sido identificado desde las primeras investigaciones antropológicas en la Sierra Nevada, aún tenemos pocos elementos que profundicen sobre la naturaleza de los diferentes niveles o mundos. Las narraciones míticas que han sido recogidas desde los trabajos de Theodor Konrad Preuss hasta nuestros días son elusivas y no otorgan mayores detalles al respecto. Los narraciones míticas que tenemos a disposición y que sistematizan con mayor información el proceso de cosmogénesis los encontramos entre los *Kággaba*. En ellos se estipula el surgimiento de cada mundo paralelo al desarrollo tanto de los seres como del cuerpo humano. Tal vez la narración más reproducida fue sistematizada por Reichel-Dolmatoff y parte de ella fue citada aquí anteriormente (ver M3). En su traducción Reichel-Dolmatoff nos cuenta que para los *Kággaba*

-M9-

La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna (...). Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. (...) Entonces cuando existió así la Madre, se formaron arriba las tierras, los mundos, hasta arriba donde está hoy nuestro mundo. Eran nueve mundos y se formaron así: primero estaba la Madre y el agua y la noche. La Madre se llamaba entonces Se-ne-nulang; también existía un Padre que se llamaba Katakene- ne-nulang. Ellos tenían un hijo que llamaban Bunkua-sé. Pero ellos no eran gente, ni nada, ni cosa alguna (...). Eran espíritu y pensamiento. (...)

Entonces se formó otro mundo más arriba; el segundo mundo. Entonces existía un Padre que era un tigre. Pero no era tigre como animal, sino era tigre en alúna⁸². Entonces se formó otro mundo más arriba, el tercer mundo. Ya empezó a haber gente. Pero no tenían huesos, ni fuerza. Eran como gusanos y lombrices. Nacieron de la Madre.

Entonces se formó el cuarto mundo. Su Madre se llamaba Sáya-gaueye-yumang, y había otra Madre que se llamaba Disi-se-yun-taná y había

82 Palabra traducida generalmente como “espíritu”

un Padre que se llamaba Sai-taná. Este Padre fue el primero que sabía ya cómo iba a ser la gente de nuestro mundo y fue el primero que sabía que iban a tener cuerpo, piernas, brazos y cabezas (...).

Entonces se formó otro mundo (...) no había casas todavía pero ahora se formó la primera casa, no con palos ni bejucos y paja, sino en aluna, en el espíritu no más. Entonces ya existía Kashindukua, Noána-sé y Námaku. Entonces ya había gente pero aún les faltaban las orejas, los ojos y las narices. Solo tenían pies. Entonces la Madre mandó que hablaran (...) pero como no tenían lenguaje todavía iban y decían: sai-sai-sai, («noche-noche-noche»). Ya había cinco mundos. Entonces se formó el sexto mundo, el sexto puesto. Su Madre era Bunkuane-ne-nulang; su Padre era Sai-chaká. Ellos ya iban formando un cuerpo entero con brazos, pies y cabeza. Entonces empezaron a nacer los dueños del mundo. Eran primero dos: el Bunkua-sé azul y el Bunkua-sé negro. Se dividió el mundo en dos partes, en dos lados: el azul y el negro, y en cada uno había nueve Bunkua-sé. Los del lado izquierdo eran todos azules y los del lado derecho eran todos negros.

Entonces se formó el séptimo mundo y su Madre era Ahúnyiká. Entonces el cuerpo aún no tenía sangre pero ahora empezó a formarse sangre. Nacieron más gusanos, sin huesos y sin fuerza. Ya vivió todo lo que iba a vivir luego en nuestro mundo.

Entonces se formó el octavo mundo y su Madre se llamaba Kenyajé. Su Padre era Ahuínakatana. Entonces nacieron los padres y dueños del mundo. Eran treinta y seis padres y dueños del mundo; eran cuatro veces nueve padres y dueños del mundo. Así nacieron: Seihukúkui, Seyánkua, Sintana, Kimáku, Kuncha-vitauéya, Aldau-huíku, Akíndue, Jantana y Duesangui. Ellos fueron los primeros nueve padres del mundo. Pero cuando se formó este mundo, lo que iba a vivir luego no estaba aún completo (...) Entonces había aún agua en todas partes. Aún no había amanecido.

Entonces se formó el noveno mundo. Había entonces nueve Bunkua-sé blancos. Entonces los padres del mundo encontraron un árbol grande y en el cielo sobre el mar, sobre el agua, hicieron una casa grande. La hicieron de madera y de paja y de bejuco, bien hecha, grande y fuerte, como una cansamaría⁸³ grande. A esta casa la llamaban Alnaua. Pero no había tierra aún. Aún no había amanecido. (Reichel-Dolmatoff 1950, 17–18 Tomo II)

No contamos con tal información en el caso de los *I'k#* ni mucho menos en el caso de los *Wiwa* y los *Kankwamos*, pero de seguro no es por falta de interés. En mi experiencia personal, estas cuestiones siempre fueron eludidas (a veces de forma cortés y sutil, otras veces de forma directa) llegando a dejarme el sabor de que dicho saber ya no estaba tan presente en la Sierra contemporánea. Un evento particular abriría una pequeña ventana a ese cosmos y fue un sueño que tuve en diferentes noches. El sueño es para los *I'k#* una importante forma de conectarse con el cosmos, o mejor, de ser conscientes de dicha conexión; de hecho, sostienen que la experiencia del sueño y la constitución de los objetos, personas y lugares que soñamos es la misma constitución de los otros mundos que conforman el cosmos, los cuales no tienen la “realidad material” que caracteriza al nuestro. Es tan importante el sueño que la primera pregunta que hacen al encontrar a alguien en la mañana es “hola, ¿qué le dijo el sueño?” (*azi*

83 Palabra usada para referirse en español a las casas ceremoniales.

me zare, kamɨn azi mi'ka a'jao), y aunque pueda parecer trivial, dependiendo de la respuesta, la persona o la familia acude donde el *mamɨ* para hacer algún tipo de trabajo.

Los sueños dan mensajes, pueden tener comunicaciones con los otros planos del cosmos y por eso son importantes. Soñar con un muerto es algo poco deseado pues es una muestra de que el muerto quiere volver al mundo de los vivos, un mundo al cual no pertenece más. Esa fue mi ventana: varias noches soñé con un mundo de gigantes, un mundo en el cual el color de un ocaso naranja intenso se expandía no sólo por el cielo sino por todas las cosas que había, menos por mi cuerpo. En mi sueño, una mano grande se acercaba trayendo algo consigo y cuando más se acercaba a mí, crecía un sonido estruendoso a mi alrededor. Nunca sentí miedo pero cuando estaba más cerca, me despertaba. Soñé eso varias noches en el transcurso de una semana. Las dos primeras veces no le di mucha importancia, pero luego hablé sobre ello con alguien tras el saludo matutino. Quienes escuchaban lo que había soñado se incomodaban, sutil pero inequívocamente, y todos me decían que tenía que ir donde el *mamɨ* y “consultar ese sueño”; eso hice. Fui a hablar con la *gwati* Ramona, la *mamɨ* con la que por suerte tuve la oportunidad de hacer mis consultas personales. Su silencio no fue muy diferente al de otros momentos en los que se concentraba para escuchar a los *zakɨ jina/kakɨ jina* mientras agitaba la pequeña mochila llena de piedras de cuyo sonido suele leer muchos de los mensajes de los seres originales. Luego del silencio su respuesta fue clara: la *mamɨ* Ramona me dijo que yo había visto otro mundo, dándome un nombre que nunca había escuchado y que de hecho no parecía tener una sonoridad parecida con el *i'kɨn*. Ese mundo quedaba arriba, y por eso el color naranja intenso pues había mucho sol; sin embargo no era bueno que los seres estuvieran hablando (interactuando) conmigo. *Mamɨ* me dijo que si llegaba a tomar lo que la mano me ofrecía, me quedaría en ese mundo para siempre y no podría volver al mío por lo cual un día encontrarían mi cuerpo en la cama como si estuviera muerto “muerto aquí, en nuestro mundo, pero vivo allá”. Me dijo también que probablemente yo había pasado por algún lugar primordial y que por ello había tenido acceso a ese plano, pero que no era bueno mantener esa conexión pues los seres que allí habitaban podían “cobrar” mis faltas y así sufrir de alguna enfermedad grave o hasta morir.

Días después y tras haber realizado el trabajo pertinente con *mamɨ* Ramona, me encontraba acompañando unos amigos a hablar con uno de los *mamɨ* principales de una casa ceremonial de la zona. Aunque nos conocíamos, no era el *mamɨ* con el que yo consultaba mis cosas, pero aún así aproveché y le conté. Su respuesta fue la misma, me refirió el mismo

contexto y las mismas consecuencias y me dio el mismo nombre extraño. Me preguntó si ya había hecho el trabajo para resolver eso y le dije que sí. Allí se cerró mi ventana, fue todo lo que pude saber/experimentar de forma concreta sobre los otros planos del cosmos.

La razón por la cual estos asuntos no son tratados con todo el mundo es porque esta información hace parte de conjuntos de saberes eruditos: saber destinado a los *mam̃* y permitido únicamente para las personas que han sido iniciadas. La cuestión es que dentro de los sistemas de la Sierra, saber o conocer sobre ciertas cosas otorga la capacidad de actuar sobre/con esas cosas. Conocer un lugar primordial, saber las historias que lo constituyen, saber qué seres pueden ser contactados allí, para qué pueden ser contactados, qué materiales deben usarse para contactarlos y en qué momentos, otorga una agencia específica que sólo está destinada a ciertas personas que de forma genérica denominamos *mam̃*, y aún dentro de ese gran conjunto, dicho conocimiento sólo puede ser obtenido por unos pocos. En última instancia, el saber de los *mam̃* (el *kunsam̃*) es el compendio de itinerarios, historias, caminos, materiales y acciones de los seres originales de forma que tener ese *kunsam̃* le permite a los *mam̃* moverse por el cosmos. No podemos olvidar que esta no es una característica exclusiva del conocimiento de la Sierra sino por el contrario, un rasgo constitutivo de la labor de los sabedores y mediadores en diferentes contextos. Tenemos el caso del complejo regional del Alto Rio Negro donde las curas chamánicas, los cantos y las narrativas míticas recurren a recordar y realizar mentalmente secuencias de lugares, seres, acciones, temporalidades, etc., (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Cayón 2013; Cayón and Chacón 2014; Cayón, inédito.). De esta forma, “saber” (conocer la historia, los personajes, sus acciones, etc.) es “poder”.

Volviendo al modelo del cosmos serrano, fue el mismo Reichel-Dolmatoff quien hizo énfasis en señalar que éste era en última instancia el útero de la *Madre* apoyado en una serie de referencias entre los *Kággaba* que subrayaban esa relación como uno de los principios constitutivos de su pensamiento, pero sobre todo, sobre la base de que la creación del cosmos describía en última instancia el proceso de gestación humana. La relación entre el cosmos y el útero de la *Madre* aparece de forma reiterativa en otros elementos característicos de la vida serrana como las casas ceremoniales (*kankurwa* para los *I'k̃*, *nunhué* para los *Kággaba* y *ushui/unguma* entre los *Wiwa*), las mochilas, las tumbas y los poporos (como será trabajado en el siguiente capítulo), así como en elementos del paisaje tales como las lagunas, las cuevas y la Sierra en sí misma. Al indagar sobre la relación básica entre mundo/cosmos y el útero de

la *Madre*, la respuesta aparece obvia para los interlocutores *i'kʷ*; no podría ser de otra forma puesto que la “tierra es la madre”. A partir de esta consubstancialidad entre la *Madre* y el cosmos trazada por los indígenas serranos, todas las investigaciones que directa o indirectamente retoman el tema reivindican la relación entre cosmogénesis y embriogénesis no sólo dentro del contexto *kággaba* sino entre los otros grupos serranos (Reichel-Dolmatoff 1950; Reichel-Dolmatoff 1991; Uribe 1990; Loaiza 2013; Tayler 1973; Ferro 1998).

Dentro de este contexto, Zakik Murillo propuso para el caso *kággaba* que la gestación humana sería el proceso a partir del cual el pensamiento adquiere una forma que define la estructura clasificatoria del proceso de la percepción (Murillo 1996, 70). Desde una perspectiva más literaria/psicológica Luisa Loaiza indicó que

“la cosmogonía *kogi* se concibe igual al proceso de gestación de la vida humana, donde se pasa del ambiente intrauterino en que la vida se gesta en la oscuridad acuática que garantiza las condiciones de vida y se asimila al inconsciente maternal y misterioso que deviene, a través de un largo proceso (...) la estructuración del cosmos refleja en el periodo de gestación el camino trazado del caos al orden, en la Madre y por su voluntad todo va adquiriendo forma (.)” (Loaiza 2013, 78–79)

Es claro que existe un vínculo entre el proceso de gestación humana y el de constitución del cosmos y de hecho la narrativa traída por Reichel-Dolmatoff (M8) ilustra el proceso de constitución de los seres y las etapas que pasaron para crear el “modelo final” o cuerpo actual de los seres humanos. Sin embargo creo que hemos dado un énfasis excesivo en la relación con la embriogénesis humana, tal vez como una muestra de nuestras proyecciones culturales en un modelo que nos es ajeno, o tal vez por resaltar la traducción hecha por Reichel-Dolmatoff. No propongo que esa relación no exista, pero intuyo que la misma no se agota en la embriogénesis humana sino que habla de un proceso mayor, un proceso dentro del cual la gestación humana es sólo un ejemplo y no el punto de partida.

A pesar de que el modelo del cosmos constituido por 9 planos se encuentra estabilizado dentro del canon serrano, definitivamente no es tan estático o definido como podríamos pensar, y de hecho la preocupación de *mamʷ* y personas en general acerca de este tema muestra que en lo profundo del ejercicio ontológico realizado por los indígenas serranos, hay elementos que sobrepasan dicho modelo, aún para los parámetros de los indígenas que han sido iniciados. Este es de hecho un tema controvertido. Básicamente cualquier *i'kʷ* puede plantear los modelos anteriormente expuestos, o por lo menos señalar que hay unos mundos superiores relacionados con algo positivo y unos mundos inferiores relacionados con lo

negativo. Empero, no todos los *I'k#* se preocupan por indagar o pensar a profundidad sobre esos temas lo que hace que muchos saberes se encuentren repartidos en diferentes proporciones entre los miembros de una comunidad. En repetidas ocasiones me fue dicho que los *mam#* prestan mucha atención a esta situación y no le dan la información a una persona que no esté preparada a recibirla y por esto no se referían sólo a la disposición, relación ancestral de la persona o al seguimiento de las prohibiciones y restricciones asociadas sino al interés que muestra la persona por profundizar efectivamente sobre los temas y vivir conforme las reglas que impone el hecho de conocer dichos temas.

Inclusive quienes tienen mayor cercanía con los *mam#* manifiestan la dificultad de aprehender el cosmos y reducirlo a un modelo estable. Sobre eso hablé en diferentes momentos y con diferentes personas, pero fue con Wilber Mestre con quien más podría explorar esas inquietudes vista su fluencia lingüística tanto en *i'k#n* como en español y su tremenda capacidad e interés por hacer de la traducción un ejercicio constante. Grande parte de nuestras inquietudes compartidas frente al tema radicaban en que si bien el modelo *i'k#* enfatiza la presencia de cuatro mundos (en diferentes configuraciones), durante los trabajos con los *mam#* éstos se referían constantemente a 9 planos positivos y 7 planos negativos (ver ilustración 8) como mundos de arriba (los primeros) y mundos de abajo (los segundos). Hablé de ello con un amigo que estaba en proceso de preparación para ser *mam#* junto a su suegro, un *mam#* reconocido en la región y después de casi un mes de preguntarle sobre el tema su respuesta aparentemente fue sencilla: “nueve es el número positivo y siete es el negativo. De aquí para arriba hay como nueve mundos, y allá para abajo hay como siete mundos. Así no los podamos ver los *mam#* saben que ahí están” (David, 2015, comunicación personal). Mis inquietudes en aras de buscar cierta estabilidad me llevaron a cuestionar ese “otro modelo” de cara a los otros modelos con los que me había encontrado, inclusive con el modelo *kággaba*. Su respuesta en ese momento para mí fue desconcertante: “sí, ahí está, es lo mismo, para nosotros los *I'k#* siempre son cuatro cosas, para nacer, para crecer, para sembrar, para el bautizo”. Mi desconcierto y mis preguntas fueron respondidas con una sonrisa y con la contrapregunta “¿tienes *aju*?” para posteriormente tomar un poco de mi *aju* y así seguir poporeando y hablando de otras cosas.

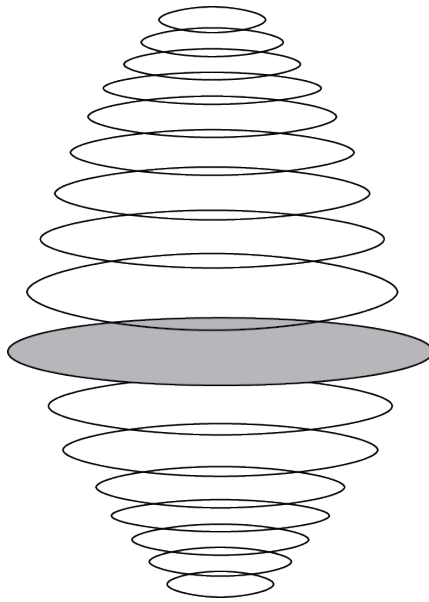


Ilustración 8: 9 mundos superiores/positivos y 7 mundos inferiores/negativos como referido en los trabajos con los *mam#*
Elaboración propia

El modelo de hecho se mantenía estable en la medida que la unidad del cosmos seguía estando dividida por una mitad superior relacionada con lo positivo y otra inferior relacionada con lo negativo. Sin embargo no me era posible entender la relación entre los dos modelos. El tiempo fue pasando y las referencias que vinculaban al número nueve con lo positivo y al número siete con lo negativo simplemente aumentaban como también lo hacían las referencias al número cuatro como organizador de las actividades de toda orden. Surgieron entonces dos posibilidades para entender este proceso basadas en el modelo de un cosmos compuesto por 9 niveles. La primera posibilidad contemplaba que la totalidad de los nueve planos refería a lo positivo y en ese sentido lo positivo hablaba de completud y unidad, mientras que la parte negativa tomaría sólo siete de los nueve niveles (ver ilustración 9), haciendo referencia así a parcialidad. La segunda posibilidad se resumía en asumir que de hecho el cosmos para los *I'k#* está conformado por una mitad superior conformada por nueve niveles asociados a elementos positivos y una mitad inferior constituido por siete niveles asociados a principios negativos como mostrado anteriormente.

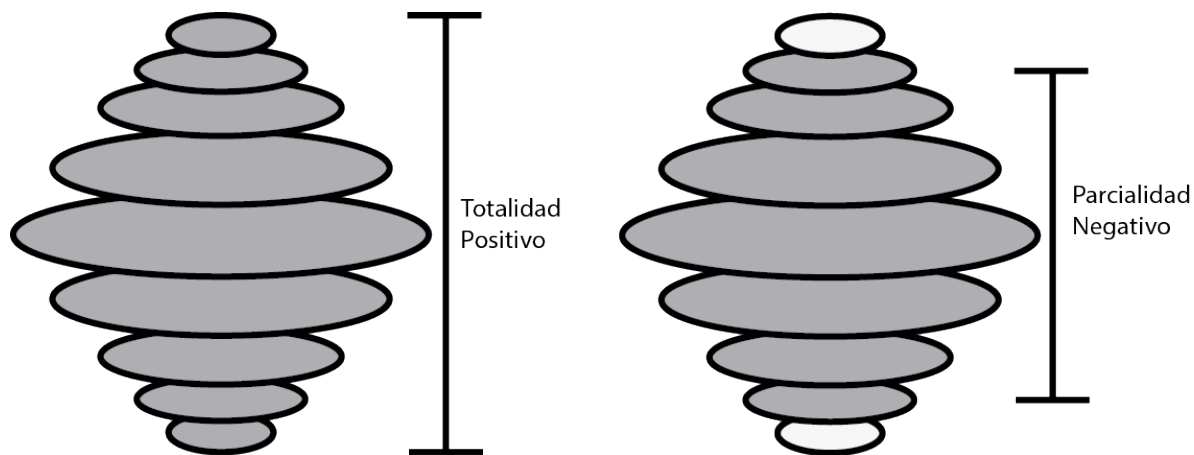


Ilustración 9: Cosmos en las modalidades total/positiva y parcial/negativo
Elaboración propia

La segunda posibilidad parecía más acertada en la medida que los *mam#* hablaban en cada *pagamento* que debía pagarse con siete elementos a lo negativo pues siete son los mundos de esa esfera y con nueve a lo positivo porque nueve son los mundos de esa otra esfera. ¿Por qué entonces la referencia a los cuatro niveles? El número cuatro de hecho es un prototipo entre los *I'k#* y se reproduce en diferentes ámbitos: el territorio está dividido políticamente en cuatro regiones, el ciclo anual está dividido en cuatro grandes momentos (dos solsticios y dos equinoccios), toda persona pasa por cuatro procesos fundamentales en su ciclo vital (nacimiento/bautizo, desarrollo, matrimonio y muerte), los procesos de *pagamento* involucran ciclos de cuatro acciones (esto se verá más adelante), hay cuatro elementos básicos en el mundo (agua, aire, fuego, tierra). De hecho, es común que aún de manera jocosa los *I'k#* subrayen la importancia del número cuatro: cuando conocen a alguien de fuera y entablan algún tipo de afinidad, con regularidad le dicen que “para venir a la Sierra de verdad hay que cuatro veces”, o que para que un plan se ejecute, debe pasar por los “cuatro pasos”, caso contrario será algo que se desvanezca para siempre⁸⁴.

Si entre los *Kággaba* el nueve aparece como un número definitivo, entre los *I'k#* el cuatro es arquetípico, empero como he señalado, el nueve y el siete también son números fundamentales que se vinculan al proceso de creación del cosmos. La importancia del número

⁸⁴ Evidentemente todas estas expresiones son dadas en español, en contextos no formales y en cuanto tal, son ejercicios de traducción de los *I'k#* para con su interlocutor blanco, un proceso de traducción que enfatiza la importancia de un asunto particular dentro del entramado social *I'k#* que llamamos “cultura” y que ellos llaman “la tradición”.

cuatro está ancorada también en el origen del mundo y más una vez tiene su correlato en las narrativas míticas del grupo. Cuentan los *I'k#* que para crear el mundo *kak# Serankwa* conocería a cuatro madres, con las cuales fue creando las diferentes tierras que existen: la tierra blanca, la tierra morada, la tierra amarilla y la tierra negra quienes entre otras cosas son reconocidas en muchos momentos como las cuatro principales madres dentro del conjunto de *zak# jina*. En esencia, la aparición de estas cuatro madres es estable, sin embargo conforme diferentes narradores hablan sobre la historia, algunos detalles pueden variar. Sin embargo, la variación sólo sucede en el orden de aparición de las madres “tierra morada” y “tierra amarilla” y también en sus nombres. Aún así, es invariable que la primera tierra sea la blanca y la última sea la negra. Regularmente en las narrativas formales no se especifica, pero en el discurso cotidiano se sugiere que *kak# Serankwa* habría tenido relaciones sexuales con esas madres y producto de dicha relación surgirían las tierras.

-M10-

“*kak# Serankwa*⁸⁵ es nuestro padre, él es un gran *mam#* y creó la tierra. Desde aquella que no da nada hasta la tierra más fértil. Primero conocería a *Bunekun* y de ahí viene la tierra blanca, la que no da nada, por eso *Bunekun* es la madre de la tierra blanca y se llama *Ati Bunekun*. Luego vino la madre de la tierra amarilla y su madre se llama *Ati Munekun*, pero ella tampoco daba semilla. Luego *kak# Serankwa* haría la tierra roja que se llama *Ati Gunekun*. Ya al final *kak# Serankwa* haría la tierra fértil, pero la madre era la más fea, las otras eran más bonitas. La tierra negra era buena y en ella sí se daba semilla. La madre es *Ati Seinekun*” (Relato de Angel, hombre *I'k#*, 2015, comunicación personal)

Una narrativa mítica que ha sido retomada en otros textos refiere con detalles a estos hechos (Rocha 2010, 628–38; N. Giraldo 2014, 157–69). Según su narrador, un *mam#* reconocido entre los *I'k#* de *Nabusímake* hoy fallecido, *kak# Serankwa*

-M11-

“...buscó la forma de crear la tierra para que fuese nuestra madre. Buscó una niña como de quince años que era la Madre espiritual llamada *Bunkuane Nunanati*; (...) cerrando los ojos e infundiéndole un alma espiritual, dio un soplo y antes de abrir los ojos ya se había formado la primera capa de la tierra. Entonces consiguiéndose variedades de semillas, las sembró para ver qué resultado daban, y esperó y no dio nada de resultado. Entonces se resolvió buscar a la segunda madre que se llama *Ati Kasivaviuman*, y la hija de ella, *Kasiuman*. E hizo el acto lo mismo que la primera vez. (...) Cuando abrió los ojos ya se había formado la otra capa de tierra y se extendió en el momento. Esta es la tierra amarilla.

85 Este mismo padre aparece dentro de las narrativas míticas *kággaba* y *wiwa* como *Seyyankua* o *Seijankua* dependiendo de la transcripción del momento.

Entonces volviendo a conseguir otras semillas y sembrándolas, esperó otro tiempo y no resultó, tampoco nacieron. Ya por tercera vez pensó crear otra madre, Chenvanuvan Ati, y la hija se llama Chenvanun Nekan, y también hizo la misma operación (...) en eso se extendió otra capa de tierra por todas partes, y esta fue la tierra roja; él la bendijo por cuatro veces de izquierda a derecha. También las semillas, y sembrando nuevamente esperó otro tiempo (,) nacieron pero no crecieron. (...), recordando de otra madre que es la «Madre del mundo», o sea la Madre Tierra llamada Ati Seikanasiati, y la hija Seinekan, la que representa la tierra negra y la que encierra el abono. Y como ella era la última Madre Tierra de producción, la madre de ella la mantenía encerrada en el noveno cuarto, ya por pena y vergüenza, no quería sacarla a la vista por solo ser ella de color muy negro. (...). En una ocasión se dio de hacerle una visita. Se dirigió donde se encontraba ella encerrada permanentemente, y llegando al lugar [se acercó] por una ventanilla, la llamó, y ella le contestó también. Él le dijo a ella que si quería acompañarle, a lo cual ella le contestó también y le dijo que sí quería irse con él.” (MAMU JUAN MARCOS PEREZ apud ROCHA, 2010, pp. 628–633)

El narrador señala que *kakɥ Serankwa* pide la ayuda de dos animales para poder llevarse a *Seinekan* quienes aceptan a cambio de hojas de coca. La señal dada a *Seinekan* fue el toque del calabazo (siete veces por la izquierda y nueve veces por la derecha). Con la ayuda de sus cómplices, *Seinekan* huye con *kakɥ Serankwa* y son perseguidos por el ejército (de hormigas) de *Makú⁸⁶ Yantana*, el tío materno de *Seinekan* a petición de su madre. Después de buscar muchos lugares para esconderse y siendo casi alcanzados por *Makú Yantana*, *kaku Serankwa* consigue subirse a un peñasco donde

“...les tocó el calabazo por cuatro veces. Enseguida, a la hija de la Madre del mundo la convirtió en la última capa terrestre que es la tierra negra, la cual esparció por todas partes del mundo, y así ganó el Kaku Serankwa a la hija Seinekan de la Madre del mundo, Seikanasiati.” (Arhuacos 2005, 27–44)

Un Mito kággaba habla también del surgimiento de las tierras y señala que ellas son Madres Originales pero especificando 9 tierras en vez de 4.

-M12-

“Había una madre de la tierra, quien tenía guardadas nueve clases de tierra; la única que se podía cultivar, la única que podía producir era la tierra negra. Entonces Seraira, Seyunkwe y Kimaku fueron a pedir esa tierra a la madre de la tierra. Ella tenía nueve hijas; entregó la primera, la tierra blanca, la tomaron y la regaron por todo el mundo; la sembraron pero no produjo nada. Regresaron a pedir nuevamente y les entregó otra hija, una tierra arenosa-blanca; la regaron por todo el mundo, pero al sembrarla tampoco produjo. Regresaron a pedir y la Magri les dio una hija, que era tierra como

86 En *i'kɥn*, “*makú*” es un tipo de mico, pero también es una palabra asociada con “jefatura”, elemento que comparte semántica y fonéticamente con el *koggian*.

roja y negra, que tampoco dio resultados; volvieron y les entregó una tierra amarillosa, que al sembrarla no producía bien. Siguieron luchando sin cansarse y pidieron otra, y entonces les dio tierra roja, que no dio nada. Regresaron y entregó una tierra amarillosa revuelta con negra, que no producía bien. La Magri tenía a la hija buena, a la Tierra Negra, que era la madre del cultivo, pero no quería entregarla, la tenía escondida en un cuarto, al que se llegaba después de atravesar ocho, allí la tenía encerrada para que no saliera. Seraira y Kimaku entonces hicieron música de carrizo, música de trompa, música de caja y tocaron y cantaron lo más lindo que pudieron. La madre dijo: ya he entregado a todas mis hijas, no tengo más; abrió un cuarto y mostró que no tenía nada, y abrió otro y también mostró y así todos los cuartos, hasta que llegó al último; pero en este había un hoyito por la pared y la hija oyó la música, y ella misma salió sin que la Magri se diera cuenta. Entonces Seraira y Kimaku la cogieron y se fueron. Cuando la Magri se dio cuenta de que Seraira y Kimaku se la habían llevado, fue a buscarla, pero ya la habían regado por todo el mundo y la sembraron y produjo buenos frutos. Si no fuera por Seraira y Kimaku no hubiera buena tierra” (M. Chaves 1947, 468–69)

Otro mito recogido por el mismo autor entre el mismo grupo sólo referiría tres tierras:

-M13-

“Antes no había tierra, sólo existía el mar y Luitsama vivía en el cielo. Seyuko, hijo de Luitsama, vio que todo era mar y así pidió tierra a Luitsama y aparecieron los cerros. Luitsama le dio tres clases de tierra: Primero dio tierra blanca. Después dio tierra amarillosa. Luego dio tierra negra. Entonces el mar se apartó de la tierra y quedó solamente la laguna; por eso la laguna es la madre del agua, se llama Mainbankokwi, allá vive la madre del agua. Fue Seyuko en compañía de su padre Seraira quienes hicieron la tierra; ellos aún están vivos porque se fueron al cielo.” (M. Chaves 1947, 470)

No está claro en las narrativas míticas *i'k#* si el proceso de cosmogénesis y la creación del mundo o de la tierra como es mencionada en algunas narrativas es un mismo proceso. Podríamos pensar que éste fue un evento posterior a la creación del cosmos y que estaríamos hablando de la creación de la tierra de forma específica o a la manera como el cosmos adquirió su materialidad, su dimensión física. No obstante, esto nos obliga a encajar el mito dentro de una linealidad teleológica propia de nuestro pensamiento y no del pensamiento serrano. Dependiendo del registro en el que se hable, cosmos y mundo son una misma cosa, demarcándose así la presencia de principios fractales dentro del pensamiento serano.

Partamos del hecho de que para los indígenas serranos, el cosmos y la Sierra se constituyen mutuamente de forma que la Sierra es el corazón del mundo y el cosmos en sí mismo. La forma más fácil de pensar esa asociación es asumir que el cosmos contiene una manifestación de sí mismo (en la forma de la Sierra Nevada), el cual a su vez contiene otra manifestación de sí mismo (en la forma de la *kankurwa*) en una cadena probablemente infinita de la cual trataré en el siguiente capítulo. Así, el “núcleo básico” del cosmos serano

compuesto por el proceso de fases que van desde el mundo del origen hasta nuestro mundo, es proyectado más allá de nuestro mundo en otros niveles de existencia. La progresión original que reconocemos en el “núcleo básico” se extiende, se desdobra en una nueva unidad en la cual el punto de inflexión es nuestro mundo. La progresión del núcleo básico describe el surgimiento de la vida desde el origen hasta nuestro mundo, pero a partir de éste los indígenas serranos asumen la existencia de otra progresión que sobrepasa el nivel físico de nuestro plano existencial y está relacionado no sólo con otros demiurgos sino también con los muertos, quienes deben seguir su camino alejándose de sus familiares hasta llegar a su nueva morada localizada en *Chudwa*. Aunque generalmente los *I'kʰ* usan la palabra *Chudwa* para nominalizar la Sierra Nevada, ese nombre tiene diversos niveles semánticos: uno describe a la Sierra en cuanto unidad concreta y tangible (los picos nevados) y otro señala el nivel del cosmos correspondiente a la morada de los muertos.

De esta manera la unidad cósmica determina el proceso de desarrollo de la vida desde la concepción (origen, primer nivel, mundo inferior) hasta la muerte (*chudwa*, último nivel, mundo superior) pasando por el nacimiento (nuestro mundo), es decir, un conjunto de etapas de un ciclo vital general que actúa sobre todas las cosas dentro del cosmos serrano. Con base en este ciclo vital general, el surgimiento de cada una de las tierras es explicado a partir de su relación con diferentes “estados”, momentos o etapas y aunque el desdoblamiento de ello no se encuentre explícitamente en las narraciones míticas, sí lo está en las exégesis que realizan *mamʰ* y demás miembros de la comunidad. *Ati Bunekʰn*, la primera madre, está relacionada con lo que puede ser imaginado pero que aún “no es” haciendo referencia al estado inicial en el que o bien la *Madre* o bien *zakʰ jina/kakʰ jina* imaginan todo lo que va a ser creado y al mismo tiempo está relacionada con la inocencia en el sentido de ausencia de conocimiento-experiencia. El elemento básico que le corresponde según el pensamiento *i'kʰ* es el fuego, chispa inicial y conector por excelencia entre nuestro mundo y los otros planos. La segunda madre está relacionada con lo que no puede ser visto, aunque parte de su existencia ya está allí. En mi experiencia, esta madre está relacionada con el elemento aire. La tercera madre está relacionada con lo que “existe pero aún no tiene cuerpo”, con la sangre, y está relacionada generalmente con el agua. Finalmente está *Ati Seinekʰn*, madre de la tierra negra, relacionada con la fertilidad, la completud y el elemento tierra. Los *I'kʰ* hacen algún énfasis en relacionar esta madre con lo que denominamos “materialidad”, esto es, la experiencia concreta y tangible de la existencia interpretada a través de nuestras cualidades sensibles. Aún

así entiendo que no se limita a dicha experiencia y que cuando esa “materialidad” es referida, es producto de enfatizar el proceso del surgimiento de “nuestro mundo”, este plano que habitamos, obscureciendo un poco la referencia mayor en el que “nuestro mundo”, o mejor, el mundo serrano, es también el cosmos en sí mismo.

Indiscutiblemente es un proceso difícil de asir, y no es mi pretensión asumir que aquí se exprime todo su sentido, lo que no nos impide discutir algunos de sus elementos principales. Toda existencia fue dada por etapas y no generada en un momento instantáneo (proceso vs. Simultaneidad). Los seres originales debieron seguir unas fases luego de las cuales se llegaría a la fertilidad y con ella a la completud del cosmos. Como vimos en el caso *i'kʰ*, este proceso respondió a cuatro fases (ver **M10** y **M11**), mientras que en el caso *kággaba* parece reforzarse la existencia de 9 etapas (ver principalmente **M12**).

Al preguntarle sobre ello a uno de mis amigos más cercanos y quien habría pasado un tiempo aprendiendo con un *mamʰ* reconocido, me dijo que al principio los hombres no teníamos huesos y que fueron necesarios varios intentos para que el resultado final fuese el que hoy conocemos. Eso me hizo recordar una narrativa mítica *kággaba* que habla de ese proceso y que curiosamente lo divide en cuatro etapas:

-M14-

“Así fue como nació Sintana y Sintana nació así: la Madre se arrancó un pelo de abajo de su cuerpo y lo untó con la sangre de su mes. Así formó al primer hombre. Soplando le dio vida. Cuatro veces formó al hombre. Pero el primer hombre estaba sin huesos, el segundo sin cuerpo, el tercero sin fuerza. Pero el cuarto hombre era un hombre como son hoy los hombres.” (Reichel-Dolmatoff 1950, 19)⁸⁷

Una variación de este proceso aparece en la forma como surgieron los primeros *i'kʰ*, quienes aparecieron en el mundo después de que otros seres ya habían sido creados. Común a las narrativas míticas serranas, antes de la aparición de los grupos indígenas actuales el mundo fue habitado por otros seres a los que también se les otorga la cualidad de ser gente. El punto de inflexión entre esa primera gente y los indígenas serranos está dado por la subida del padre sol al cielo proceso asociado a la especificación de los seres originales en el cual muchos se convirtieron en piedra. Tal vez son los *I'kʰ* quienes más enfatizan la importancia de las piedras como elemento fundacional de la humanidad, así:

⁸⁷ Veamos que el asunto de que los primeros seres no tuvieran huesos es repetido en otras narrativas como en el mito de origen del cosmos **M9**.

-M15-

“Padre Araviko es el dueño de la tierra. Él hizo al primer Ika a partir de una piedra redondeada, proveniente del río. (...) Había cuatro mamás quienes tomaron dos piedras del lecho del río. (...) Estas dos piedras fueron después enterradas en un lugar donde no podían ser vistas. Una era una piedra masculina [man stone]; la otra era una piedra femenina [woman stone] y de ellas fueron hechos los hijos.” (Tayler, 1997, p. 51. Mi traducción)

En otro recuento Tayler señalaría que el creador de los humanos fue Seo'koo'gwe⁸⁸ equiparándolo a otro demiurgo: *kak# Serankwa*. En ese recuento no aparecen otros *mam#* pero sí se especifica que la creación del primer *I'k#* se hizo a partir de una piedra de río.

-M16-

“Padre Seo'koo'gwe era el padre de todo. Él lo hizo todo. Él hizo al primer hombre. (...) El primer hombre era de forma redondeada, pero Seo'koo'gwe no supo cómo diseñarlo. Puso primero los ojos de la persona en los pezones del pecho. Sus brazos estaban cerca de la pelvis. Entonces Seo'koo'gwe mejoró la figura. Organizó los elementos. Puso la cabeza encima del cuerpo. Luego sopló la figura para darle vida.” (Tayler, 1997, p. 51. Mi traducción)

La primera parte del relato (M15) señala la acción de uno de los principales padres entre los *I'k#*, padre que frecuentemente está asociado a la luz y al sol, sin embargo la segunda parte muestra la acción de cuatro *mam#* originales. En este caso, *Araviko* aparece como el primer padre, un *demiurgo*. En su calidad de padre original, *Araviko* ostenta también el lugar de un poderoso *mam#* pues en definitiva, los *i'k#* señalan con frecuencia que los padres y madres originales son poderosos *mam#*. No sería extraño que hablar de su figura única y luego hablar de cuatro *mam#* diferentes como los protagonistas de la creación del primer *i'k#* sea una forma de hablar de lo mismo desde registros diferentes: la figura de *Araviko* puede ser entendida como la unificación de cuatro fuerzas, cuatro etapas o cuatro estados identificados con los cuatro *mam#* mencionados en la segunda parte de la narrativa, lo que estaría de acuerdo con un principio serrano: la multiplicidad de la persona, de lo cual hablaré a lo largo de este trabajo. En el segundo relato (M16) el protagonista ya no es *Araviko* y sí otro padre original: *Seo'koo'gwe*. Tenemos entonces que el acto de creación del primer *i'k#* está relacionado con tres padres originales: *Araviko*, *Seo'koo'gwe* (o *Seikukui*) y *Serankwa*. Si asumimos que Tayler tenía razón y *Seo'koo'gwe* corresponde al mismo *Serankwa* tenemos entonces que los protagonistas para este acto creativo son *Araviko* y *Serankwa*.

88 Muy probablemente se trata de *Kak# Seikukui* según la grafía usada actualmente

Debemos tener claro que según las narrativas *i'kʰ*, hay una relación antagónica entre *Araviko* y *Serankwa* pues el primero está relacionado con la luz y a él se le atribuye el surgimiento del sol; mientras que el segundo está relacionado con la obscuridad y la noche. Teniendo en cuenta el modelo cósmico serrano en el que la unidad es conformada por dos opuestos, me inclino a pensar que ambos relatos estén hablando del mismo ser en la medida que *Araviko* y *Serankwa* pueden ser vistos como dos posiciones opuestas de una misma fuerza creadora pues como veremos en otro capítulo, la especificación de los seres y con ella la de muchos padres ancestrales (inclusive de la misma *Madre*) fue un proceso paulatino. Otro elemento que quiero resaltar es que en ambas narrativas se presenta la piedra como el elemento fundamental para la creación del primer *i'kʰ*. Con frecuencia me dijeron que la primera gente, aquellos que existieron antes del surgimiento del sol, se convirtieron en piedra.

Un elemento que quiero resaltar del último relato (M16) es que nuevamente encontramos una referencia directa al hecho de que la humanidad fue creada a partir de una serie de etapas y no de un momento a otro. Similar a la narrativa *kággaba* citada anteriormente (M14), el proceso es una especie de prueba y error en el cual las primeras versiones aparecen incompletas o equivocadas. Adicionalmente, si prestamos atención tanto la narrativa *kággaba* (M14) como las *i'kʰ* (M15 y M16) hacen énfasis en el modelo del número cuatro. En la narrativa *kággaba* sobre *Sintana* (M14) y en la *i'kʰ* sobre *Seo'koo'gwe* (M16) el hombre pasa por un proceso de cuatro etapas hasta su estabilización final, mientras que en la narrativa *i'kʰ* sobre *Araviko* (M15) estas etapas son manifestadas en el trabajo de cuatro *mamʰ* que intervinieron para la creación. Intuyo que en este último caso, la narrativa hace énfasis en los componentes de la unidad (*Araviko* como unidad está compuesto por cuatro fuerzas manifestadas en los cuatro *mamʰ* mientras que el arquetipo del ser humano, identificado con la piedra, es desglosado en sus dos componentes: uno masculino y uno femenino), mientras que en el caso de la narrativa de *Seo'koo'gwe* el énfasis está puesto en la unidad misma (un padre, una piedra).

Tenemos entonces que si el modelo mítico usado por los *I'kʰ* es el de las cuatro *madres* tierra, el modelo práctico relaciona esas fases con un proceso de ciclo vital generalizado que consta también de cuatro etapas. Éstas son referidas de forma genérica por los *I'kʰ* como nacimiento/bautizo, desarrollo, matrimonio y muerte, etapas que al igual que el modelo mítico, es aplicado para todos los elementos dentro del cosmos serrano, de forma que no sólo los humanos pasamos por ese proceso sino que las semillas pasan por él, el cultivo

pasa por él, las casas pasan por él, los animales pasan por él, etc., Las implicaciones de este ciclo vital serán desarrolladas posteriormente, sin embargo quiero subrayar que su importancia está reflejada en el énfasis que los *I'k#* hacen del número cuatro como modelo de su cosmos, modelo relacionado con el proceso de “desarrollo” basado en cuatro fases.

En este contexto, la gestación humana es también un modelo importante dentro del pensamiento *i'k#*, sin embargo ésta es subsidiaria a la importancia de las cuatro fases y no su fuente primordial. De esta forma, hablar de un cosmos de cuatro mundos (ilustración 2), de uno de nueve mundos (ilustraciones 3, 4 y 5, de uno con nueve mundos superiores y siete inferiores (ilustración 8), o de uno donde lo positivo corresponda a la unidad de los nueve niveles y lo negativo a la parcialidad (ilustración 9) corresponde a diferentes registros de comprensión. Cada uno de estos registros toma un camino diferentes para hablar de una misma cosa, siendo que en cada camino están presentes los elementos que lo llevan para transformarse en el siguiente; como diría Tayler, hablar de estos números es hablar de sinónimos (Tayler 1997, 41). Si con el nueve y el siete los *I'k#* hacen referencia a los niveles en los que está dividido el cosmos, con el cuatro hablan de las etapas que tienen que ser cumplidas para que dichos niveles existan. Debo confesar que no me siento cómodo planteando este asunto en términos matemáticos, pero en mi defensas señalo que así es trabajado por los indígenas serranos, o por lo menos en mi experiencia con los *I'k#*. Podría pensarse que es una forma que usaron para explicarme partes de su pensamiento, pero ésta sería una salida simple que no concuerda con la experiencia etnográfica. Las referencias numéricas surgían por doquier en cada una de las acciones ceremoniales: en los *pagamentos* se deben hacer cantidades específicas de material que siempre están relacionadas a los números 7, 9 y 4. Igualmente, todo proceso ritual debe realizarse cuatro veces, al finalizar un entierro los participantes deben girar cuatro veces a la derecha y luego cuatro a la izquierda para que el muerto no pueda seguirlos, etc., Debo señalar también que mi inquietud por entender estas referencias no radica en la búsqueda por una totalidad simétrica dentro de un modelo puro y perfecto. La verdad, encaro aquí la matemática como un lenguaje que más que perfección, busca mostrar tipos de relación.

Habiendo dicho esto, nos encontramos de nuevo ante la imposibilidad de expresar en ese modelo la complejidad del cosmos serrano pues una vez asumimos que los diferentes modelos son formas alternativas de hablar del cosmos, o lo que es lo mismo, iluminar diferentes aspectos de una misma cosa, surge el siguiente inconveniente. Todo en la existencia

del mundo serrano, sin importar si es un animal, una cosa, una idea o una acción, cumple el ciclo de cuatro etapas, lo que implica que cada ciclo contenga en su interior cuatro etapas y cada una de ellas a su vez contenga 4 etapas probablemente *ad infinitum*. Los *mamʼ* suelen expresar esta complicada situación diciendo que todo ciclo debe cumplir un proceso de cuatro veces cuatro (cuatro etapas cada una de las cuales tiene cuatro sub etapas). Proyectando esto al modelo en el cual existen nueve niveles superiores y siete inferiores, encontramos que dentro de cada nivel podría haber cuatro sub-niveles cada uno con sus respectivas características complicando aún más el esquema. No quiero intentar pensar al respecto de ello pues, al final, ese conocimiento profundo es de propiedad de los *mamʼ*. No obstante, me gustaría proponer que dentro de un argumento que se mueve en espiral, el “cuatro veces cuatro” es otro desdoblamiento que refiere a la unidad ya que al tomar cuatro veces cuatro procesos obtenemos un total de dieciséis, mismo resultado de la sumatoria de mundos inferiores y superiores del modelo inicial. En definitiva son dos formas de hablar de un mismo tema enfatizando o iluminando características específicas dentro de un conjunto múltiplo mayor.

La necesidad de asir, el cosmos serrano bajo los parámetros de un pensamiento concreto es un afán ajeno al pensamiento indígena pues ellos tienen formas alternativas para dar cuenta de ese asunto.. Realicé aquí parte de este análisis porque este modelo cósmico nos permite entender la organización y las prácticas de socialidad; con ello, pretendo apuntar los elementos principales que nos permitan entender la construcción de la persona serrana, toda vez que ésta es atravesada por la relación con los otros seres del mundo, principalmente con los padres y madres originales. Adicionalmente, la persona serrana se presenta como una manifestación del cosmos. Con base en ello decidí partir por explorar del cosmos serrano.

Adicionalmente, quería ilustrar que aún cuando la gestación es una llave interesante para explorar los procesos simbólicos de los indígenas de la Sierra, ésta no debe ser pensada como el punto de partida, o como la llave maestra para entender el proceso, por lo menos no en el caso *iʼkʼ*. Lo importante es partir del hecho de que el cosmos es una unidad conformada por otras muchas unidades organizadas en torno a principios de desarrollo, en las que cada una tiene un papel específico dentro del conjunto mayor, unidad que está habitada por diferentes seres y contiene atributos específicos. El modelo cosmológico *iʼkʼ* (y por extensión, el modelo serrano) implica la coexistencia simultánea de esas unidades independientemente de que sean pensadas como capas planas sucesivas o como esferas que se

contienen mutuamente y que están en interacción permanente por medio de las acciones humanas y del trabajo de los *mam#*. En última instancia, estas formas de pensar los modelos son registros interpretativos, síntesis de un mundo complejo que siempre escapa de nuestro entendimiento pues más que principios estáticos, se basa en la interacción entre sujetos, humanos y no humanos; interacción mediada siempre por las agencialidades y deseos de éstos.

La Sierra y el mundo: Manifestaciones de un mismo elemento

Una de las cosas que quiero dejar clara es que no pretendo asumir que la cosmología es la base de las prácticas, como también no podría asumir la idea recíproca. Esta tensión entre cosmología y práctica ha sido desde mucho tiempo uno de los puntos de tensión dentro de la teoría social. Aunque la etnología indígena tiene mucha responsabilidad en darle un lugar muy importante a los modelos por encima de las prácticas sociales, creo que de alguna forma se ha venido trabajando con la idea de que ambas esferas son mutuamente constitutivas. En el caso serrano, la construcción de relaciones de parentesco, la relación con los blancos y la construcción de la persona muestran que práctica y cosmología son dos fases de un mismo proceso. La construcción territorial también deja clara esta relación y es lo que quiero mostrar a continuación.

Como se mencionó anteriormente, los indígenas serranos asumen que la Sierra Nevada es su territorio y, al mismo tiempo, el cosmos. La concepción serrana del territorio pasa por la forma como está constituido el mundo a partir de los elementos que fueron trabajados anteriormente. De esta forma, los indígenas serranos asumen que el cosmos se manifiesta en la Sierra haciendo de ella su territorio pues es el corazón del mundo y el cosmos en sí mismo; ellos como “hermanos mayores” tienen la potestad de ocupar ese lugar. Al mismo tiempo, la Sierra es el cosmos porque las prácticas de los indígenas serranos mediadas por los *mam#* articulan las diferentes unidades constitutivas del mundo.

Como señalé en la presentación, en la actualidad los indígenas serranos se encuentran en territorios delimitados geográficamente y políticamente por el Estado Colombiano mediante la figura de resguardo. Para el Estado, el resguardo es el territorio de los indígenas, concepción que difiere ostensiblemente con la visión indígena. Para ellos, el único delimitador territorial es la *Línea Negra*, un cordón que rodea al macizo serrano, conformado

por la unión de los lugares primordiales (*kadukuw# a'zunin*) más alejados con respecto al centro de la Sierra, siendo este centro los picos nevados. Para los blancos la *Línea Negra* es una línea imaginaria que demarca un territorio abstracto y en tanto tal, simbólico. La importancia simbólica de la Línea Negra se hizo oficial en 1973⁸⁹ aunque nunca trascendió a un reconocimiento práctico de esa delimitación como límite real del territorio indígena.

Los indígenas serranos validan el reconocimiento jurídico del Resguardo, pero defienden constantemente que ese espacio sólo es una parte de su territorio al mismo tiempo que critican al Estado porque para ellos, lo indígenas, no tiene sentido el reconocimiento simbólico de la *Línea Negra* sin que dicho reconocimiento tenga implicaciones prácticas en el uso del territorio. Ahora, entiendo que esta crítica no sólo se relaciona a las implicaciones políticas sobre autonomía territorial y de gobierno que advienen de delimitar un espacio mayor o menor. Aunque esa tensión es real y se encuentra presente en todas las reivindicaciones políticas de los indígenas serranos, también está vinculada a la manera como se concibe la idea misma de territorio.

Para entender mejor la concepción *i'k#* de territorio y, apoyado en lo que ha sido tratado en este capítulo, quiero partir de un precepto analítico básico: encuentro una diferenciación importante en los *I'k#* entre lo que podríamos traducir como “Tierra” y lo que podríamos traducir como “Territorio” expresada respectivamente por las palabras *Ka`gamu* y *Umunuk#nn#*. Aunque en principio cualquier *i'k#* señalaría que ambas palabras son sinónimos, una vez comenzamos a explorar los significados de cada una se evidencian matices importantes que me llevan a proponer la diferencia entre ambos términos; diferencia ésta que sólo puede ser entendida dentro de una continuidad semántica, continuidad que le permite a un *i'k#* señalar rápidamente que son “prácticamente la misma cosa”. Antes de avanzar quiero enfatizar que este es un desdoblamiento analítico de mi perspectiva como antropólogo más que un argumento explícito de mis interlocutores y amigos *i'k#*.

Ka`gam# suele usarse en contextos donde se subraya la materialidad de la tierra (*Ka*), es decir, cuando se habla del componente sensible, en el cual las semillas dan sus frutos. Reiteradamente me fue dicho que *Ka* es femenina y que sirve de base para todo lo que crece. La importancia de la mujer (ser eminentemente femenino aunque no únicamente femenino) radicaría justamente en ser *Ka* y así ser el soporte de toda la existencia. Sin embargo hay una diferenciación entre *Ka* y *Ka`gam#*. Dicha diferencia se da porque aunque *Ka`gam#* se refiere

89 Resolución 02 del 4 de enero de 1973, modificada por la Resolución 837 del 28 de agosto de 1995.

a la tierra en cuanto un elemento concreto, no se limita a dicha “concreción”. Si *Ka* es el elemento físico que podríamos traducir directamente como “la tierra”, *Ka'gamu* no sólo individualiza a la tierra sino que describe además dos de sus principales cualidades: soportar (servir de base) y alimentar/crear por medio de la fertilidad (*gum* es el infinitivo del verbo comer/alimentarse); en otras palabras, potencializar. Es en ese sentido que otros investigadores han resaltado la relación entre la Madre Universal y la tierra haciendo énfasis en una de las premisas reiteradas de los indígenas serranos expresada en la frase “*Ka'gamu niwi Zaku ni*” (literalmente “la tierra es nuestra madre”), frase que sirvió de título para el libro de Hugo Tracy (aka Hubert Tracy) “*Ka`gimiri nivizaku ni*”⁹⁰ (1997). *Ka'gamu* contempla entonces estos dos sentidos que son especificados a partir del contexto en el que es pronunciado; cuando hace referencia a la noción de territorio hace énfasis en la relación tierra-Madre Universal, pero cuando hace referencia a la idea de “la tierra donde vivimos” en su sentido más “sensible” activa el sentido de “*Ka*”. Matices semánticos y no diferencias radicales

Sería fácil expresar la diferencia entre *Ka* y *Ka'gamu* en términos de que el primero es un sentido concreto-sensible y el segundo es un sentido abstracto. De hecho la expresión tiene todo el sentido dentro de nuestra forma de pensamiento, sin embargo me temo que no es honesto proyectarlo de esa forma al pensamiento *i'ku*, o por lo menos a lo que consigo entender de dicho sistema complejo. Aunque este no es el momento para profundizar sobre ello, la relación entre la esfera de lo concreto-sensible y la esfera de lo abstracto como una oposición tajante no tiene un correlato entre los *I'ku* y me atrevería a pensar que tampoco entre los indígenas serranos. Como ha sido señalado a lo largo de este trabajo, los *I'ku* nos traducen su mundo en términos de una separación entre dos esferas: lo físico (concreto/sensible) y lo no visible (abstracto/pensamiento). No obstante, he querido mostrar que en lugar de marcar una separación entre ellos, subrayan su continuidad y mutua constitución. La Madre no puede ser pensada entonces como un ser abstracto en el sentido de un ente esotérico sino como un ser inmanente a todo lo existente, potencialmente tan concreto como una piedra, aún cuando no tenga una única expresión material (a parte de la tierra como uno de sus correlatos físicos).

Señalé anteriormente que encuentro una diferenciación entre *Ka'gamu* y *Umnikuni*. Ya habiendo tratado el primer término, paso ahora a tratar el segundo. *Umnikuni* hace

⁹⁰ Según la notación corriente estabilizada para el *I'ku* la escritura contemporánea sería *Ka`gimiri-Niwi Zaku Ni*.

referencia a lo completo o como dirían mis interlocutores *i'kɨ*, a la totalidad. En diversas ocasiones, indagando sobre la idea de cosmos, mundo o territorio, indistintamente me respondieron que son lo mismo. Ante mi insistencia por saber más, cosa que dejaba visiblemente desconcertados y un poco incómodos a mis amigos y amigas de la Sierra, me respondían: “es el cuerpo de la *Madre*, es el todo”. De hecho, Chiki Mestre, excelente traductora e interprete, mente inquieta y una de las personas con la que compartí mis inquietudes cosmológicas me dijo un día, bajando de la casa de *mamɨ* Pedro: “...yo no entiendo por qué preguntas tanto sobre lo mismo si *mamɨ* ya te respondió, el territorio es todo, lo abarca todo... ahí está la respuesta”. Aunque es algo claro para ellos, me tomó tiempo entender a qué se refieren por “todo” y cómo eso va mucho más allá de los alcances políticos que son puestos en disputa en las reclamaciones por tierra que atraviesan todas las relaciones institucionales con la el Estado Colombiano.

Umɨɨkɨɨ es una palabra compuesta que no sólo designa sino que describe su propio contenido semántico, cosa muy común de la lengua *i'kɨ*, siendo la unión de las palabras *Umɨɨ* y *Kɨɨ*. *Umɨɨ* hace referencia a un plano y usualmente es descrito como un plato haciendo énfasis en su forma circular; el sentido de dicho plano es que es una base, proyectada en forma horizontal. *Ka* en cuanto base es un elemento relacionado directamente con la idea de *Umɨɨ* y en consecuencia los *I'kɨ* argumentan que éste último es un elemento femenino. Perpendicular a este plano se encuentra el *Kɨɨ*, el cual no sólo usa el *Umɨɨ* como base sino que lo atraviesa. No nos demoramos mucho para percibir que la imagen por detrás de esta relación es el huso de hilar que vimos anteriormente como el modelo del universo (ver ilustración 1).

Kɨɨ está relacionado con lo que crece verticalmente y tanto sus morfemas como su semántica están relacionados con la palabra árbol (*Kɨɨ*) y sus derivados. El palito que usan los hombres para sustraer la cal del poporo se llama *so'kɨɨ* (donde “*so*” hace referencia a la calabaza) y el bastón que reconoce la autoridad de los *mamɨ* mayores y que incorpora muchos de sus poderes-saberes se llama *kɨɨ'kwanɨ*. De la misma forma que estas palabras tienen una relación morfo-semántica con la palabra *Kɨɨ* comparten con ella el hecho de ser atributos masculinos. Aunque en un primer nivel *kɨɨ* puede ser traducido como bastón, el sentido más preciso de la palabra tiene que ver con su posición dentro del concepto de *Umɨɨkɨɨ* en el cual *kɨɨ* es claramente un eje vertical.

La figura del *Umññkññ* corresponde a uno de los mitos fundacionales serranos en el cual *Ati* crea el mundo a partir del *kurkññ* (huso de hilar) elemento que dentro de la concepción que comparten los cuatro grupos de la Sierra, es uno de los atributos específicamente femeninos que demarcan el lugar de la mujer dentro del universo como hacedoras y cuidadores del universo toda vez que mientras giran el huso para hilar el maguey (*bechñ*) y la lana, hacen girar el universo.

Dentro de este esquema, se dice con frecuencia que *Umññ* es nuestro mundo, lo que los blancos llamamos planeta tierra; independientemente del formato ovoide de nuestro planeta, *Umññ* expresa una condición más o menos específica que inicialmente podríamos definir como “materialidad” y que para los *I'kñ* corresponde al concepto de *Tina*. Aunque esto lo trataré posteriormente con mayor atención, quiero resaltar que dicha traducción dista mucho de ser exacta, de hecho asumo que es muy engañosa, sin embargo en este momento la usaré únicamente para expresar el contraste entre lo que los *I'kñ* designan como nuestro mundo y lo que designan por otros mundos.

Como vimos anteriormente los grupos serranos describen el universo como una yuxtaposición de mundos en cuyo centro se encuentra el nuestro, caracterizado principalmente por poder ser aprehendido a partir de nuestras capacidades sensibles. Los demás mundos no son perceptibles a partir de nuestros 5 sentidos y sólo los *mamñ* o los que han sido iniciados en un conocimiento más profundo de la ley *Sein* tienen la capacidad de lidiar con su existencia, lo que no los hace menos reales. Esos otros mundos no tienen esa condición de “materialidad” que caracteriza al nuestro, aunque puedan manifestarse ante nosotros por medio de elementos sensibles como el viento, los rayos, los sonidos de los animales, los fenómenos meteorológicos, etc.

En este contexto, me fue explicado que la Sierra Nevada es *Umññkññ* de forma que el *Umññ* es delimitado por los lugares primordiales que rodean la Sierra correspondiendo a la *Línea Negra*. Empero, la Sierra Nevada como *Umññkññ* no se limita al aspecto geológico/geográfico de la misma sino que hace referencia a la omnipresencia de todos los mundos organizados a partir del eje central o *kññ*. Formando así un modelo tridimensional en la cual el eje articula todos los mundos; entiendo entonces que la importancia de este eje reside justamente en el hecho de que vincula dichos planos. Tenemos entonces que para los *I'kñ*, el territorio es un elemento complejo que no sólo abarca el espacio físico donde los indígenas desarrollan sus actividades sino que también incluye los planos no sensibles en los

que se encuentran los *padres y madres originales*. Estos dos planos no deben ser entendidos como elementos disociados sino por el contrario, como mutuamente constituidos o dos expresiones de una misma cosa. Empero, debo resaltar una vez más que la fuerza que construye el territorio es justamente la relación de los *I'kʼ* con el origen, pues es a partir de las relaciones que se dan originalmente en este plano que el territorio es determinado, delimitado y reproducido. Natalia Giraldo señalaría también la importancia de la dimensión sacra en la conformación del territorio para los *I'kʼ* definiéndolo acertadamente como un espacio social/vital en el cual las relaciones sociales toman cuerpo a partir de un modelo ancestral/mítico (N. Giraldo 2014, 98 y 185), a pesar de que el concepto de sacro, en sí mismo, no es del todo viable de ser aplicado en el contexto serano.

Para los *I'kʼ* y en general para los indígenas de la Sierra, el territorio es algo dado, es un hecho fijo que corresponde a la división original que la *Madre* hizo entre los diferentes pueblos con los que pobló el universo. Sin embargo este territorio debe ser actualizado constantemente por medio de los trabajos de *pagamento* que los *mamʼ* realizan en la extensa red de espacios sagrados, reconociendo así la relación entre la comunidad y los diferentes *seres originales* vinculados a los espacios sagrados.

Ahora bien, entender la *Línea Negra* como un límite cosmológico/práctico y el territorio como un elemento multidimensional que incluye diferentes planos existenciales vinculados por los espacios primordiales y relacionados con los ancestros en su interacción con los padres y madres originales nos permite advertir algo que ha sido ampliamente documentado en investigaciones anteriores y que ha sido retomado en este trabajo. Me refiero al hecho de que los indígenas serranos son enfáticos en relacionar el universo con la Sierra, la Sierra con las montañas tutelares, éstos con las casas ceremoniales y a su vez éstas con el cuerpo humano (Reichel-Dolmatoff 1978; Reichel-Dolmatoff 1950; Reichel-Dolmatoff 1977b; Reichel-Dolmatoff 1974; Reichel-Dolmatoff 1984; Reichel-Dolmatoff 1991b; Tayler 1973; Tayler 1997; Uribe 1990; Orozco 1990; Correa 1998; Villegas 1999; A. Chaves and Zea 1977; Schlegelberger 1995; María Ferro 2012; N. Giraldo 2014; Arenas 2012; Duque, Salazar, and Castaño 2004; Duque 2012; Duque 2009). Lo que quiero subrayar entonces es que es a esta tridimensionalidad a la que los indígenas serranos se refieren como territorio en su concepción más amplia, implicando necesariamente que el territorio está definido por la conexión e interacción entre todas las unidades o planos del cosmos, interacción que es posibilitada por las prácticas de los *mamʼ* en los espacios primordiales (*kadukwʼ a'zunin*) que

son los ejes de comunicación. En este sentido cada lugar primordial ejerce esa mediación, permite esa comunicación y por lo tanto reproducen el esquema general básico del huso de hilar. Entiendo entonces que el eje del huso de hilar manifiesta la importancia de la comunicabilidad entre los diferentes planos siendo esta el *axis mundi* del cosmos (*kʷnʷ*), que está conformado por todos los lugares primordiales que permiten esa comunicabilidad. De allí la importancia de estos lugares; de allí que al traducirnos el papel de estos lugares, los indígenas serranos usen una categoría que tiene peso para nosotros los blancos definiendo los lugares primordiales como lugares sagrados. Ahora, la comunicación entre los planos no puede ser hecha sin la medicación de los *mamʷ*; allí radica la importancia de las prácticas indígenas para poder instaurar y actualizar las relaciones entre los seres, relaciones que son constitutivas del cosmos.

III

Los caminos del caracol

En el capítulo anterior fue trabajada la construcción *i'kʰ* del cosmos y su importancia para entender la relaciones de este grupo. Dicha discusión no tendría sentido si tal modelo no tuviera repercusiones directas y constantes en diferentes aspectos de la vida *i'kʰ*. La importancia del funcionamiento cósmico del mundo tiene para los *I'kʰ* (y por extensión para los demás grupos serranos) acciones inmediatas en cada uno de los seres que habitan el mundo y en sus acciones, pensamientos, intenciones, etc. En el pensamiento *i'kʰ*, todo lo existente tiene un mismo principio constitutivo. En este capítulo, quiero explorar esa relación entre elementos que aparentemente pertenecen a diferentes niveles, pero que para los *i'kʰ* hacen parte de una misma cadena de asociaciones o transformaciones, siendo diferentes manifestaciones de ese mismo principio vital. En ese contexto elementos como los ciclos solares, las casas ceremoniales, los cuerpos, y prácticas como el tejido y el consumo de hojas de coca (*haju*), hacen parte de un continuo que permite ver que los principios que constituyen el mundo, se encuentran presentes en los niveles más micro de la cotidianidad *i'kʰ*.

Quiero llamar la atención para el hecho de que en ese proceso de construcción del mundo y en las formas como este aparece en los demás elementos de la existencia, los *i'kʰ* enfatizan la importancia del movimiento, y no de cualquier movimiento. Se trata de una marcha que traza siempre eventos cíclicos que, en cada repetición, llegan a un punto cercano pero no exactamente igual al punto de partida, generando así la figura de una espiral. Recordemos que el origen del mundo material se dio por medio de un movimiento en espiral; el huso de hilar, que replica dicho movimiento, guarda los largos hilos formando espirales que se aprietan unas a las otras; el movimiento del sol marca ciclos en espiral; la proyección de la luz del sol dentro de las casas ceremoniales materializa esa espiral. La forma como se cubre el techo de las casas sigue también un movimiento de espiral; el tejido de una mochila comienza de un pequeño punto y, a través de la continuas espirales, reproduce la creación del universo, puntada tras puntada. El caracol manifiesta ese mismo movimiento en su concha, y no en vano, las mochilas que dibujan el movimiento del origen son llamadas de “caracol” (*urumu*).

Los viajes del padre Sol

Mostré que el cosmos serrano es un compuesto que sintetiza la unión entre dos oposiciones y con base en la síntesis más sencilla del modelo cósmico (ilustración 7) definí la forma básica de oposición así:

superior : *duna*/positivo : : inferior : *gunsin*/negativo

Como se vio en el capítulo anterior, esta “oposición básica” está definida por la presencia o ausencia del sol puesto que a partir de la perspectiva de nuestro mundo, los niveles superiores (*duna*) contemplan desde la salida del sol hasta su puesta, mientras que los niveles inferiores (*gunsin*) contemplan el recorrido solar que no es visible desde nuestro mundo. Diferentes narrativas míticas *i'kʰ* hacen referencia a este esquema, inclusive narrativas que no hablan directamente sobre el origen del universo. El sol es de hecho un elemento importante dentro de la construcción del espacio-tiempo serrano pues, como veremos en el siguiente capítulo, determina el paso de una humanidad indiferenciada (relacionada con el contexto del origen) a una humanidad diferenciada a partir de un proceso en el cual los diferentes seres fueron convirtiéndose en las especies animales/vegetales y en los objetos que pueblan el cosmos serrano. Empero, no sólo su presencia puede ser leída en términos de la oposición *gunsina/duna* sino que también sus movimientos están relacionados con esta oposición, lo cual genera una desestabilización del modelo “básico” que divide el cosmos en dos esferas organizadas en un eje vertical.

Percibí esta variación al escuchar una versión de la explicación local sobre el origen del dinero. En aquel momento me encontraba ayudando a un grupo de jóvenes *i'kʰ* que estaban recibiendo capacitación sobre medios audiovisuales y después de cada taller tenían la tarea de realizar un cortometraje sobre temas propios de su comunidad. Era un grupo mixto en género y grado de proximidad con los blancos lo que hacía que las discusiones fueran muy interesantes. El director era un joven con una interesante capacidad bilingüe y con relaciones estrechas con los *mamʰ* de una casa ceremonial de la región por lo cual era el encargado de discutir los temas que iban a ser desarrollados con los *mamʰ*. En conjunto decidieron tocar un tema controvertido: el peso del dinero y su impacto entre los *I'kʰ*. Querían entonces mi

versión como antropólogo y como *bunach* sobre el tema, pero también querían entender desde la perspectiva propia de dónde viene el dinero y fue así que recurrieron a las narrativas míticas de los *mam* de la *kankurwa* de *Tir#geka*⁹¹. En esencia, la explicación señala que el dinero (*ɟwi*) ya existía desde antes que nuestro mundo y luego de la creación de los diferentes grupos humanos, le fue dejado a los *bunach*. Dice el narrador que

-M17-

En el principio, estaba *Guiomu*, una gran culebra enroscada sobre sí misma de forma que su cabeza quedaba en todo el centro. Donde ella estaba no era ni tiempo ni espacio, simplemente era; el todo. Ese es el mundo ancestral, primigenio. En un momento ella se desenroscó y subió creando otro todo. Luego de haber creado ese otro todo se apartó a un lado y se quedó observando. Ese segundo todo es nuestro mundo.

Guiomu no es ni buena ni mala, simplemente es. Sin embargo, es la madre de los defectos y de la moneda materializa esos defectos. Por eso el dinero es una herramienta para alimentar esa madre. El sol en su movimiento ve esos defectos y le informa a la madre culebra para recogerlos allá donde ella está (Narrativa recogida por el grupo de jóvenes *apoyo a Nabusimake*, 2015)

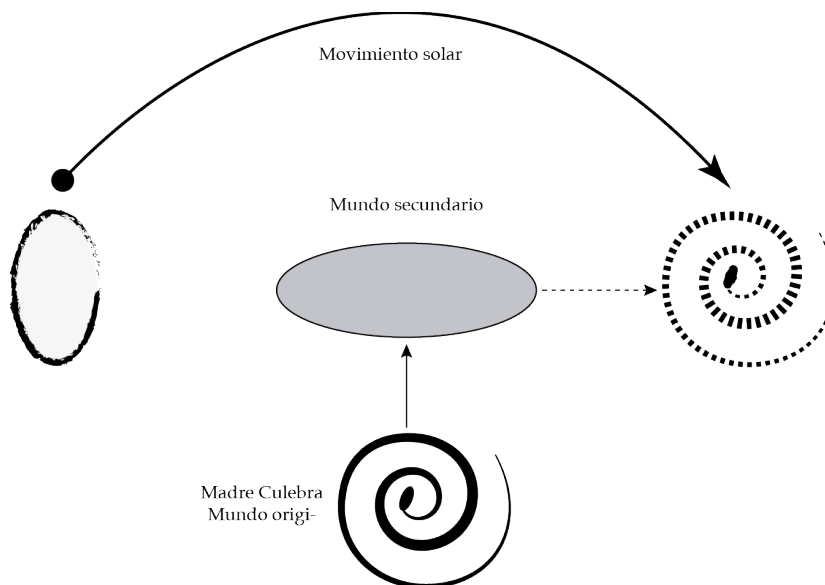


Ilustración 8: esquema descrito en la narrativa mítica sobre el origen del dinero
Elaboración propia

91 Una traducción literal al nombre de esta *kankurwa* podría ser “tierra de la cuchara” (*tir#*: cuchara o elemento cóncavo que haga sus veces, *geka*: “región de” ó “tierra de...”.) Esta *kankurwa* se enfoca en las acciones que tienen que ver con el alimento y se encuentra dentro de una hondonada profunda que puede parecer una cuchara gigante.

La presencia del sol en esta narrativa es fundamental pues ésta teje una relación entre el dinero (*ʃwi*), el oro (*ʃwi*) y el sol (*ʃwi*), tres elementos homónimos en *i'kʰn* y con profundas relaciones semánticas. El sol es poder y fuerza, alimenta a la tierra y así al universo entero. El oro, es la materialización de esa fuerza y aunque las poblaciones actuales no realizan más trabajos de orfebrería, sabemos que a la llegada de los españoles las casas ceremoniales tenían figuras de oro que o bien ellos realizaban o bien eran adquiridas de otros grupos de la zona, hoy extintos. Como se mencionó en el capítulo anterior, el oro es tan importante que los padres y madres originales tienen sus “avatares” en figuras antropomorfas y zoomorfas de oro asociadas a los lugares primordiales (*ka'dukwʰ a'zunin*). Sin embargo, lo que quiero resaltar en esta narrativa es la relación del sol, su presencia dentro del modelo cósmico y su relación con la “oposición básica”.

Aunque no habla directamente del origen del cosmos, esta narrativa mítica contiene los mismos elementos manifestando dos nociones fundamentales: la presencia de una madre y la división del tiempo/espacio entre un tiempo original (el inferior) y un tiempo posterior (el superior) a partir de un movimiento ascendente vertical relacionado con la espiral (en el caso de ésta narrativa, la culebra enroscada sobre sí misma). Tenemos entonces que los elementos que intervienen en esta narrativa son los mismos expuestos en el modelo del cosmos desdoblado que vimos en el capítulo anterior (ver ilustración 6). Cuando me fue explicado ese esquema, mi amigo *i'kʰ* señaló que “...cuando los *mamʰ* hablan del mundo hablan de tres cosas, pero yo entiendo que hay cuatro.”

En su descripción, el mundo primigenio se encontraba debajo y encima de éste nuestro mundo. Encima de nuestro mundo él dibujó el sol y acto seguido dibujó su recorrido circular, marcando cuatro puntos (nuevamente aparece aquí el cuatro como figura prototípica). Estos puntos correspondían al zenit, el nadir (al cual relacionó el mundo primigenio) y sus puntos de aparición y desaparición con respecto al horizonte⁹². El dibujo fue el siguiente

92 Amanecer y ocaso respectivamente

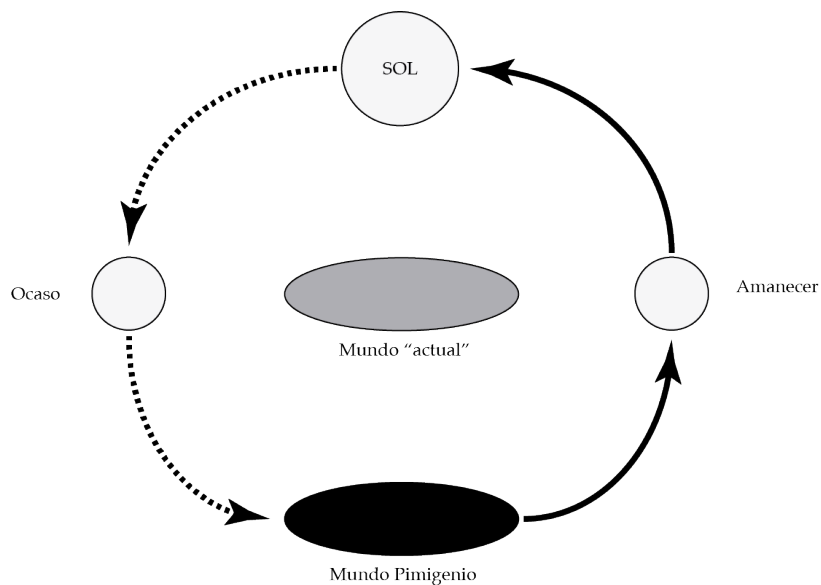


Ilustración 9: movimientos solares
Elaboración propia

“Durante el movimiento del sol”, me explicaba en otra ocasión un *mamɨ*, “él recoge todo lo *duna* y *gunsina* del mundo, de nosotros, del maíz, del agua, de los pájaros. Todos tenemos y hacemos *duna* y *gunsina*. El sol recoge eso y lo entrega después allá donde se esconde”, refiriéndose al anochecer. “¿A quién lo entrega?”, pregunté, y tras un corto silencio *mamɨ* respondería: “*zakɨ* y *kakɨ jina*, ellos viven allá, hay unos de ellos que reciben eso y miran a ver a quién hay que castigar”. El *mamɨ* me estaba describiendo el mismo proceso contemplado en la narrativa sobre el origen del dinero y en el esquema dibujado por mi amigo sobre la conformación del cosmos. Tenemos entonces que, en tres momentos diferentes, con tres interlocutores diferentes y haciendo referencia a tres cosas aparentemente diferentes, aparece el modelo del cosmos en el cual se enfatiza el lugar del sol y su agencia dentro del conjunto mayor del mundo serrano.

Los movimientos solares planteados en las ilustraciones anteriores no son sólo modelos abstractos sino que son elementos con implicaciones directas en el día a día de los indígenas. Tomemos el caso de la demarcación del tiempo durante el día. La lectura del tiempo a partir de una división horaria es una cuestión común entre los indígenas habituados

al uso del reloj⁹³. No obstante, esta lectura del ciclo diario parece estar mucho más vinculada a los contextos en los cuales se habla español y no tanto a los contextos más usuales en los que el *i'kʰn* es el idioma utilizado. Para los *I'kʰn* el día se divide a partir de la posición del sol en el firmamento, de forma que es muy importante saber leer sus movimientos y las implicaciones de éste, y para demarcar cada momento se utilizan palabras que tienden a ser descripciones sucintas de la posición del sol y/o de la cantidad de luz que es percibida. A grandes rasgos, el periodo del amanecer comienza con las primeras luces de la aurora, momento que se denomina *bunsi zanisi* (aproximación o llegada de la luz), al cual le sigue el amanecer propiamente dicho (*bunsi chari*) y las primeras horas posteriores al amanecer a lo cual se refieren como *bunsi arusi* (subida de la luz). El medio día está demarcado por la palabra *ʒwiku*, que hace referencia al momento en el que el sol llega a su punto más alto en su movimiento diario (zenit); el tiempo previo y posterior a él es denominado *ʒwiku zanisi* (aproximación del medio día) y *ʒwi ingʷnʷisi* que podría traducirse como que el sol se ha movido un poco. Posteriormente, los *I'kʰn* usan la palabra *sinku* que alude al período previo al anochecer y generalmente es traducido como “tarde”, aunque varias personas sugirieron que la palabra provenía del hispanismo “cinco”, un préstamo lingüístico que refiere a la división occidental del día pues es al rededor de ese horario donde el sol comienza a perder su intensidad en su recorrido hacia el ocaso.

Sei es la palabra usada para describir el periodo nocturno haciendo así alusión a la obscuridad y estando etimológicamente relacionada con el tiempo del origen y la ley original (*Sein* o *Sein zare zanu*⁹⁴) Este periodo está dividido en dos momentos fundamentales: *seiku*, traducido como media noche y *seiku zanisi* o aproximación de la media noche⁹⁵.

Si vemos con un poco de atención, las múltiples divisiones del ciclo diario giran en torno a cuatro momentos específicos: *bunsichari* (amanecer), *ʒwiku* (medio día) *ʒwi marenaki* (puesta del sol) y *Seiku* (media noche). Las demás divisiones son subsidiarias de éstas en la

93 De hecho, el reloj parece ser una mercancía muy apreciada inclusive para quienes no saben leer la hora a la usanza occidental. No es extraño que aún personas con poco contacto y dominio de las prácticas de los blancos posean relojes llamativos, especialmente aquellos de color plata u oro.

94 Encuentro aquí una relación interesante con el *koggian* puesto que según la información suministrada por Reichel-Dolmatoff la raíz *Sey* o *Sei*, según la grafía, hace referencia al tiempo del origen donde “todo era obscuridad” y “aún no había amanecido”, un tiempo de ausencia de luz y de sol.

95 El sacerdote capuchino José de Vinalesa hizo referencia a la división del ciclo diario en términos muy similares. Salvo cambios en la grafía, en la traducción de algunos términos y en su inclusión de algunos otros, podemos asumir que la división se mantiene con notable estabilidad (Vinalesa 1952, 67). Es muy probable que su traducción sea más precisa debido a su reconocido conocimiento del *I'kʰn* toda vez que fue el primer misionero capuchino que se interesó realmente por ver a los *I'kʰn* desde una perspectiva sociológica y no sólo desde su perspectiva evangelizadora, lo cual no lo eximió de acciones y aseveraciones reprochables.

medida que las toman como referencia primaria pues el movimiento o momento que describen tiene como referencia principal alguno de estos cuatro momentos aludiendo así a momentos previos o posteriores de ellos. Estos cuatro puntos o momentos básicos del ciclo solar están organizados en pares opuestos, uno en un eje vertical (*seiku/jwiku*) y otro en un eje horizontal (*bunsichari/jwi marenaki*).

El comienzo del ciclo parte de *seiku* mientras que su contraparte está determinada por la mitad del ciclo, demarcada por el zenit o *jwiku* punto a partir del cual el sol comienza su movimiento descendente. Repetidamente, muchos *i'kʰ* entre ellos algunos mam̩ que estuvieron dispuestos a hablar sobre el tema, aunque de manera parcial, señalan que el movimiento ascendente es un movimiento conexo a la amplia categoría duna, y en contraposición, los movimientos descendentes aluden a la categoría *gunsina*⁹⁶. En consonancia con esta división, se estipulan otros dos momentos importantes en el movimiento solar: *bunsichari*, el amanecer, hace parte del movimiento ascendente y por lo tanto está relacionado a lo duna. En su momento un mam̩ dijo que el amanecer “...es el momento donde nuestro padre nos alimenta con su fuerza” (mam̩ Venancio, 2015, comunicación personal). En su paso por los mundos inferiores (planos *gunsina*), el sol recoge los diferentes elementos con los cuales nutrirá nuestro mundo durante el amanecer y por tanto este momento es de suma importancia no sólo para los *I'kʰ* sino para los indígenas serranos. El segundo momento es *jwi marenaki*, el ocaso, momento en el cual en su movimiento descendente el sol entrega a los *zakʰ/kakʰ jina* todo lo que fue recogido de nuestro mundo, convirtiendo esto en alimento para los seres originales, en clara consonancia con el modelo de cosmos desdoblado (ver ilustración 9)

Tenemos entonces que aquella oposición que trabajamos como fundamental se expresa aquí en otro plano. En vez de ordenarse en torno a un plano horizontal, oponiendo esferas superiores e inferiores, se organiza ahora en torno a un plano vertical oponiendo lateralidades, eso sí, relacionadas con otra oposición que esta vez involucra movilidad (movimiento ascendente y descendente) obteniendo la siguiente relación:

96 Siguiendo el mismo modelo cósmico, el período comprendido entre la media noche y el medio día es el más apto para realizar las tareas diarias como la siembra, la cosecha, los tejidos, y caminar. Realizar estas actividades en el período opuesto, tiempo en el que el sol desciende no sólo no es común sino que además está asociado a que el resultado de la acción sea perjudicial para quien las realiza.

superior : duna : ascendente : derecho

::

inferior : gunsin : descendente : izquierdo

Al pasar del ciclo diario al ciclo anual (*ka'gi*) encontramos que el modelo cósmico continúa vigente. El *ka'gi* se mide a partir de los movimientos lunares, de forma que cada ciclo mensual corresponde a un ciclo lunar. En la práctica se hace una equiparación entre el calendario lunar y el calendario gregoriano aprendido desde la llegada de los capuchinos. Sin embargo, esta equiparación es aproximada y en la práctica termina dominando el calendario lunar para acciones rituales y relacionadas con la siembra. En ese calendario, el ciclo es dividido en sub-ciclos y a cada uno de éstos se les denomina por el número del ciclo acompañado de la palabra “*tima*”, sustantivo con el cual los *I'k* refieren a la luna. Ahora, el calendario no sólo se basa en los movimientos lunares pues también tiene en cuenta los movimientos solares, específicamente los dos solsticios y los dos equinoccios, los cuales delimitan periodos destinados a la realización de tareas ceremoniales y a la siembra de productos específicos. En líneas generales, se dice que el mejor periodo para hacer las siembras es en *máyk* *tima* (tercera luna, correspondiente aproximado a marzo). Al mismo tiempo, dependiendo de la luna en la que se siembre, es decir, el estado de la luna dentro de su ciclo (nueva, creciente, llena, menguante) se obtendrán diferentes resultados como una mata de maíz con espigas grandes, o una con más espigas pero de menor tamaño, o espigas con más y mejores granos, o matas con pocos granos o lo que es peor, matas sin ningún fruto.

El modelo prototípico del proceso de cultivo y cosecha es el cultivo del maíz (*in*) pues las acciones ceremoniales encaminadas a la fertilidad de la tierra, limpieza y adecuación de las semillas, bautizo de las mismas así como la preparación ceremonial de las primeras cosechas están vinculadas al ciclo de cultivo de esta planta. En aras de obtener buenas cosechas, las semillas son bautizadas en las *kankurwa* durante el equinoccio de primavera⁹⁷ realizando pagamentos a diferentes *kak/zak jina*, especialmente a aquellos relacionados con los productos consumidos por los *I'k*. Los *mam* limpian las semillas de cualquier elemento *gunsina* que pueda afectar su fertilidad y determina algún tipo de uso específico para ellas (consumo, uso ceremonial, reproducción de la semilla, etc.). Estas ceremonias están encaminadas a la fertilidad de la tierra, garantizar que ésta le otorgue el alimento necesario a

⁹⁷ Donald Tayler también hizo referencia a la relación entre el cultivo del maíz y los equinoccios (Reichel-Dolmatoff 1950; Reichel-Dolmatoff 1977b; Reichel-Dolmatoff 1991a)

la semilla para que pueda crecer y dar alimento. En otras palabras, se busca alimentar a la tierra para que ésta alimente a las personas posteriormente.

Aunque son ceremonias colectivas, en mi experiencia no todo el mundo asiste a ellas, y de hecho son eventos reservados a personas vinculadas directamente a una *kankurwa* determinada, vínculo que como veremos, se realiza cuando la persona asiste asiduamente a una casa ceremonial realizando en ella sus ceremonias de ciclo vital. Empero, eso no quiere decir que las personas que no fueron a la ceremonia no puedan hacer uso de las semillas bautizadas pues si es maíz exclusivo para consumo pueden usar unas pocas semillas bautizadas junto con otras semillas que, o bien fueron bautizadas en tiempos anteriores o bien aún no han sido bautizadas pero pasaron por algún tipo de pago antes de la siembra. En el caso de que el maíz sea destinado a alguna práctica ceremonial, deben usarse exclusivamente las semillas “*kia*” o propias, pues éstas contienen conocimientos específicos (*kunsam#*) para sus acciones rituales. Por “*kia*”, los *I'k#* hablan de cosas que les fueron dejadas específicamente a ellos por los *zak#/kak# jina* ya que hay diferentes tipos de maíz que son propios de ciertos grupos sociales (blancos, otros indígenas, otros grupos de la Sierra). Al igual que cada especie dentro del cosmos, cada tipo de maíz tiene atributos diferentes tanto en el plano visible (forma, color, tamaño, sabor, dureza) como en el no visible (demiurgos vinculados, permisos asociados, etc.). Una vez se ha recogido la cosecha (aproximadamente 6 meses, tiempo del equinoccio de otoño), debe ser realizada otra ceremonia en la cual los *mam#* bautizan la cosecha, ya no para ser sembrada sino para ser consumida. Nuevamente, no todas las personas acuden a las *kankurwa* para este proceso aunque el modelo estipula que todos deben hacerlo. No obstante, es común que las personas inviten a un *mam#* para que haga el bautizo allí donde se recogió la cosecha. No obstante, son muchos los *mam#* que manifiestan su descontento al ver que estas actividades ya no se hacen exclusivamente en las *kankurwa*, siendo que para ellos ese es un síntoma de que con el pasar del tiempo la gente le viene dando menos importancia a estos procesos empeorado por el aumento en el consumo de semillas que no son “*kia*”⁹⁸.

Ahora, pese a que las prácticas pueden variar, y a que, en muchas ocasiones, tanto el maíz como otros productos se cosechan en diferentes épocas, el modelo es más o menos estable a partir de los movimientos solares. Durante el ciclo anual, los solsticios son los

98 Aunque aún no hay reportes que nos permitan pensar en el consumo de semillas transgénicas, si hay un número importante de consumo de semillas no indígenas. Adicionalmente, las autoridades *i'k#* han condenado el uso, incipiente aún, de fertilizantes y controladores de síntesis química.

puntos con mayor declinación con respecto al eje terrestre. En el solsticio de diciembre el sol se encuentra al sur de la línea del ecuador y en el solsticio de junio el sol se encuentra al norte de forma que teniendo como punto de referencia la línea del ecuador, el recorrido del sol entre estos dos momentos del ciclo demarca un curso ascendente en el cual el equinoccio de marzo es su punto intermedio: el punto donde el sol se encuentra más cerca de la línea del ecuador.

Si leemos este movimiento desde el modelo *I'k#* encontramos que corresponde a la división demarcada por los movimientos solares entre ascendente (*duna*) y descendente (*gunsina*). De esta forma podemos ubicar los solsticios en los opuestos inferior y superior mientras que los equinoccios se localizarían en los opuestos laterales, veamos:

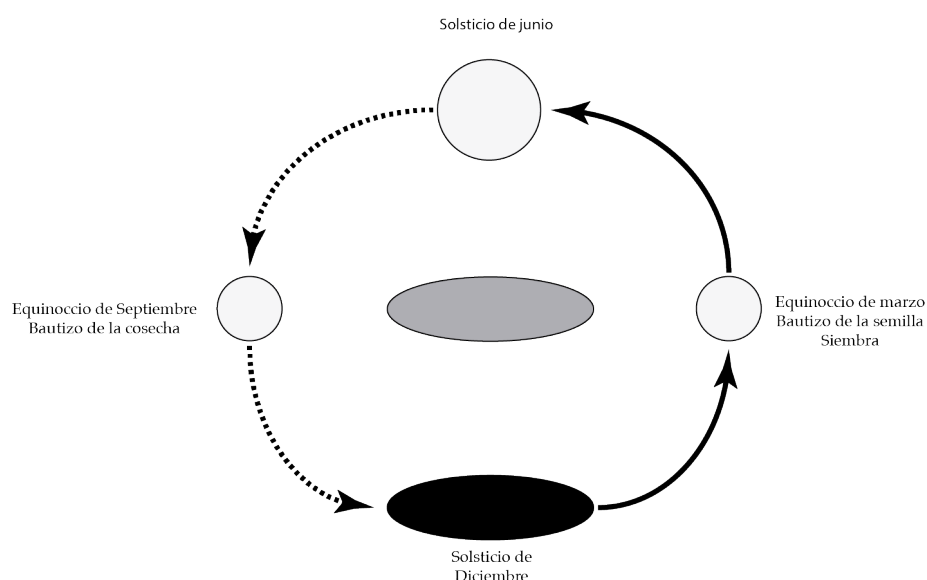


Ilustración 10: esquema de los movimientos de solsticio y equinoccio.
Elaboración propia

Comparando este esquema con el modelo del ciclo solar diario encontramos que ambos se contienen mutuamente, es decir, hacen referencia a un mismo proceso, de forma que el ciclo diario repite el ciclo anual, al tiempo que el ciclo anual es una réplica del ciclo diario. En ese contexto, tanto el equinoccio de marzo como el amanecer ocupan un mismo lugar, esto es, son los momentos en los que el sol alimenta nuestro mundo y por ello es el periodo de mayor fertilidad.

De la misma forma que en el transcurso del día el movimiento solar marca periodos *duna* y *gunsina*, durante el ciclo anual el sol también designa periodos clasificados de la misma forma y en ocasiones yuxtapone el movimiento del sol y su presencia para marcar dicha división. Si por un lado el tiempo *duna* está definido por el movimiento ascendente desde el solsticio de diciembre al solsticio de junio, hay un periodo delicado que incluye parte

del periodo *gunsina* y parte del periodo *duna* (del equinoccio de septiembre al equinoccio de marzo) que segundo el modelo planteado anteriormente, correspondería a los periodos de obscuridad en los que el sol se encuentra oculto. Partiendo del ciclo diario, correspondería al periodo comprendido entre la puesta del sol y el amanecer. Este es un tiempo en el que los seres *gunsina* tienen más influencia sobre la vida de los indígenas, comienzan a haber avistamientos de seres que con la apariencia de indígena, tienen la capacidad de llevar a las personas a otros lugares de la Sierra (o del cosmos), lastimarlos y hasta causarles la muerte. Es durante este periodo que aumentan los reportes de personas desaparecidas, de niños que son encontrados en regiones lejanas y de personas que sufrieron muertes extrañas. Estos seres son conocidos genéricamente como *Ikanusi* siendo traducidos regularmente como el diablo.

La división del ciclo anual a partir de estos cuatro momentos del movimiento solar también está relacionado con momentos importantes de la vida humana y el bautizo es un buen ejemplo, entendiendo por ahora el bautizo como el tiempo ceremonial en el cual el *mam#* le otorga su nombre a un nuevo ser⁹⁹. En líneas generales se dice que el bautizo debe realizarse tan pronto como nazca el bebé, empero, algunos *i'k#* señalan que esta ceremonia debe ser realizada a los 4 meses después del nacimiento, mientras que otros insisten en que debe ser hecha a los 8 meses o 9 meses. Aunque en la práctica estas ceremonias son realizadas durante todo el año en diferentes oportunidades me dijeron que el mejor período era *Chinva Tima* (aproximadamente el mes de junio) en contraposición a *Ingwi Uga Mowga K#’tow Tima* (aproximadamente el mes de diciembre). A partir de lo que vimos en la ilustración anterior, este periodo corresponde al punto máximo del movimiento de ascensión del sol en su ciclo anual (correspondiente al solsticio de junio) mientras que en el periodo de *Ingwi Uga Mowga K#’tow Tima* el sol llega a su punto opuesto (solsticio de diciembre).

Como es habitual en el discurso *i'k#*, frecuentemente se describe el pasado como un tiempo en el cual “la tradición era cumplida”, esto es, el comportamiento y las acciones concordaban con lo que dicta el modelo socializado por los *mam#*. Según ese parámetro, los bautizos estarían prescritos para el periodo de *Chinva Tima*, hecho que fue identificado por los sacerdotes capuchinos, quienes en su afán por evangelizar a los indígenas serranos enfatizaron un periodo de bautismo católico durante la fiesta de San Juan, celebrada en la misma época. Aún hoy, más de 30 años después de la expulsión de los capuchinos, las familias católicas *i'k#* invitan a un sacerdote de Valledupar para que celebre los bautizos

99 En otro capítulo veremos los desdoblamientos de este momento ceremonial.

religiosos, contando también con la asistencia familias no católicas, inclusive algunos *mam#* y sus familias. Esto se da porque muchos *i'k#* de *Nabusímake* y cercanías son bautizados tanto en la ceremonia *i'k#* como en la católica, lo que no quiere decir que haya una conversión masiva al catolicismo.

La ceremonia comienza con una procesión cuyo recorrido es más o menos estable, comenzando en el pantano¹⁰⁰ y terminando en la iglesia. En el transcurso, las personas se van uniendo al grupo que lleva en hombros una figura de San Sebastián vestido de *i'k#* (ver foto 9), mientras son amenizados por el sonido de un acordeón¹⁰¹ que entona varias melodías inspiradas en la música ceremonial *i'k#*. Cabe señalar que tocar acordeón es algo muy apreciado en *Nabusímake*, aunque de una forma bien específica. Es cierto que en ocasiones se interpretan músicas del folclor blanco regional¹⁰², pero el uso más común del acordeón es la adaptación de la música *i'k#* a un ritmo más acelerado y bailable. La música *i'k#* es tocada con flauta (*charo*) y tambor y frecuentemente relata historias del tiempo del origen, narrando eventos centrados en personajes animales que actuaban como humanos. Para los *i'k#*, la adaptación de estas músicas al acordeón debe respetar la melodía original, de forma que un buen acordeonero es aquel que adapta los dos mundos musicales, el blanco y el *i'k#*, sin desvirtuar la melodía básica. Esta adaptación se conoce como “*chicote*”, siendo sin lugar a dudas el uso más común que le dan al acordeón. Ahora, por tratarse de melodías originalmente relacionadas a contextos ceremoniales, el *chicote* también es tocado en algunas ceremonias, pero según entiendo, nunca en los encuentros realizados en las casas ceremoniales. En éstas, se siguen usando los instrumentos propios.

El *chicote* ameniza cualquier encuentro en *Nabusímake*, y es sinónimo de celebración. En las procesiones que observé, el *chicote* no va más allá del sonido del acordeón, aunque cuentan que unos años atrás, las procesiones eran mucho mayores e involucraban una mayor agitación y baile. Lo cierto es que a diferencia de la procesión, el final de los bautismos es coronado más animadamente, con agitación, sonrisas y ahora sí, baile. Principalmente bailan las mujeres entre sí, aunque después de un tiempo ya se forman parejas de hombres y mujeres al tiempo que las mujeres comienzan cantar las melodías, aunque debo decir que en una articulación muy diferente al *i'k#* usado en la cotidianidad (ver foto 10).

100 Región que, como vimos en la presentación, concentra a las familias herederas de los matrimonios arreglados por los capuchinos durante la misión y, consecuentemente, la que cuenta con más cantidad de familias católicas.

101 Sanforna en portugués. Instrumento característico del folclor blanco de la región.

102 Denominado Vallenato



Foto 10: San Juan vestido de hombre *i'kʰ* (izquierda)

Foto 11: mujeres bailando *chicote* después del bautismo católico (derecha)

Fotos: Jose Arenas Gómez 2015

Aunque este no es el espacio, ni tampoco es mi intención profundizar sobre el tema, entiendo que la presencia de los *I'kʰ* en estos espacios religiosos no debe ser vista como un proceso de conversión. Es innegable que la presencia misionera dejó una huella profunda en la vida *i'kʰ*, y esa es una preocupación constante de las autoridades, quienes reclaman por el crecimiento de la población católica y evangélica dentro de los diferentes asentamientos¹⁰³. Quiero enfatizar que no todos los que frecuentan las celebraciones religiosas se reconocen como católicos o practican realmente el catolicismo, y como veremos a continuación, la celebración religiosa del bautismo católico es un claro ejemplo de ello.

Durante todos los pasos litúrgicos, los *i'kʰ* no católicos no ponen atención alguna a las palabras del sacerdote. Podríamos pensar que es un asunto de barrera lingüística, pero la verdad es que ni siquiera aquellas personas que transitan bien entre ambas lenguas ponen atención; tampoco siguen los pasos demarcados por el canon del rito. Si están sentados, no se levantan a la hora requerida; si están en pié, caminan por la iglesia o forman pequeños grupos de charla. Otros simplemente entran y salen constantemente de la iglesia mientras los niños corretean por los rincones. La atención sólo se activa después de la homilía, momento en que

¹⁰³ En *Nabusímake* no hay mayor presencia de población evangélica. No obstante, en asentamientos de tierras más bajas los evangélicos han venido ganando más adeptos, probablemente porque actúan activando la solidaridad y presentándose prestes a resolver inconvenientes, inclusive monetarios, cosa que las autoridades *i'kʰ* no pueden hacer. Ya en los asentamientos más alejados de las poblaciones blancas, la presencia de familias católicas o evangélicas es muchísimo menor. En otras palabras, los conversos suelen concentrarse en las zonas bajas y en cercanías de poblaciones blancas.

se abre el espacio de los bautizos. Ahí los miembros de la familia se reúnen y hacen la fila esperando su turno para el bautismo. No siempre las familias han concertado previamente con los padrinos, comenzando entonces una búsqueda rápida de una pareja dispuesta a apadrinar a los hijos. La presencia de gente de Valledupar y de Pueblo Bello facilita un poco la cuestión y aunque sería apresurado afirmarlo, me parece que hay una tendencia a que los padrinos sean blancos o personas con mayor contacto con los blancos dentro de la comunidad.

Fue así que, por estar presente en la iglesia el día de la homilía, una joven pareja *i'k#* me pidió que fuera el padrino de su hija. Al principio lo dudé pues nunca había pasado por algo similar y además, no sabía quiénes eran. Fue la mujer la que se acercó y me preguntó, convenciéndome finalmente al apuntar que yo era la última opción, y que si su hija no se bautizaba ahora, tenía que esperar hasta el próximo año, pues aunque su familia vivía en *Nabusímake*, la pareja vivía en otra región. Al aceptar tuve que cumplir la primer tarea del padrino: buscar una madrina. Pensé que sería algo más sencillo pues ya conocía a muchas de las mujeres que estaban en la iglesia, pero no fue tan fácil encontrar una que aceptara. Cuando finalmente encontré a la madrina tuve que cumplir la segunda tarea del padrino: pagar el valor del bautismo.

Recuerdo como si fuera hoy el rostro del padre de mi nueva ahijada, visiblemente molesto le murmuró a su mujer diciéndole “¿pero quién es él?”. Esa era una buena pregunta, yo no era nadie para ellos, no sólo porque no me conocían sino, porque más allá de mi presencia como antropólogo, mi relación con *Nabusímake* era muy débil si se compara con la relación que puede tener un blanco de Valledupar o Pueblo Bello, los asentamientos de blancos más cercanos a la región. Eso me hizo pensar en algo que ha sido referido en otros momentos: en los contextos en los que interactúan indígenas y blancos, la relación de apadrinamiento busca establecer relaciones formales en las que los indígenas pueden acceder a determinados elementos, bienes o servicios, en virtud de la relación instaurada con los blancos. Ahora, si el bautizo *i'k#* es una forma de establecer el lugar de la persona dentro del cosmos, el grupo, el asentamiento y la familia (como veremos en el capítulo 6), me aventuro a asumir que el bautizo bajo el ritual católico es, análogamente, la búsqueda por establecer un lugar dentro del mundo, incluyendo al blanco como un actor y sólo como un “hermanito menor”.

Ahora, si en el pasado los sacerdotes capuchinos aprovecharon la existencia de un periodo de bautizo prescrito dentro de los *I'k#* para sobreponer su propia ceremonia y así

tener mayor influencia en la población, o si la idea de que el periodo de *Chinva Tima* es el más apto para el bautismo de personas es un producto de la influencia misionera y una muestra del lugar que ocupa actualmente la fiesta de San Juan Bautista entre los *I'kʼ*, es un asunto que no me cabe responder aquí. De cualquier forma, tendría sentido asumir que la pervivencia de las celebraciones de bautismo católico en *Nabusímake* es una muestra de la forma como los sistemas y prácticas míticas y cosmológicas se expanden para darle cabida a nuevos referentes. Más todavía, ambas celebraciones tienen resonancias mutuas puesto que no son pocas las razones que nos llevan a pensar que la celebración católica se apoya en elementos previos al catolicismo relacionados a los mismos movimientos solares; así, fuera de toda interpretación religiosa, ambos periodos se sustentan en referentes análogos que refieren a periodos y no a fechas exactas

Aunque no me fue posible profundizar sobre el tema, los eventos solares también demarcan ciclos rituales de diferentes niveles, especialmente aquellos que tienen a ver con la fertilización del cosmos por medio de diversas danzas que, en conjunto, son llamadas de *Tane*. En estas ceremonias, los *mamʼ* principales usan máscaras heredadas de generación en generación y vestimentas que recuerdan el cuerpo de animales y danzan para asegurar la continuidad del mundo. Los *I'kʼ* señalan que los seres originales le dejaron un conjunto específico de bailes a cada grupo serrano, y que la unión de los cuatro formarían una unidad. Estos bailes y el uso de las máscaras han sido reportados desde muy temprano en la Sierra, siendo referidos siempre como algo fundamental de las prácticas indígenas, no sólo entre los *I'kʼ* sino entre los demás grupos serranos (Romero 1693; Nicholas 1901; Bolinder 1925; Preuss 1993 [1926]; Reichel-Dolmatoff 1950; Tayler 1973,1997; Uribe 1990; Ferro 1998, 2012; Giraldo 2014).

En la actualidad, no todos los *I'kʼ* participan del *Tane*, lo que combinado a la poca información que hay sobre el evento, ha llevado a que no pocas personas asuman, equivocadamente, que las danzas no son más realizada. El asunto es que, al ser un elemento tan potente y delicado, no solo en la vida *i'kʼ*, sino en el funcionamiento del cosmos, está prácticamente vedada a la presencia de los blancos, razón por la cual tenemos poquísima información al respecto¹⁰⁴.

104 Durante mi estadía en campo, iba a ser realizada la celebración durante los días 19 y 25 de diciembre, tiempo correspondiente al solsticio de diciembre. Pese a mi insistencia y a mi buena relación con las personas encargadas en su realización, mi presencia no fue admitida. Al final, la celebración no pudo realizarse por diferentes motivos.

Para los *I'k#*, el *tane* es la actividad ceremonial que expresa, en su dimensión más amplia, el fin último de ser *i'k#*: la fertilización del mundo. Sus oficiantes, los *mam#* de las mayores jerarquías, procuran curar al mundo y garantizar la continuidad de la vida y la continuidad de los ciclos solares. Por lo menos desde la perspectiva del modelo, el *Tane* precisa de la participación de todas las personas vinculadas a la casa ceremonial donde el evento es realizado, aunque en la práctica no todo el mundo asiste, pues se requiere de una ardua preparación previa que incluye abstinencia sexual para acumular toda la vitalidad necesaria para la preparación de los materiales, los cuales serán ofrendados durante la ceremonia a los padres y madres del origen en la forma de “pagamento”; ayunos y alimentación restricta; vigilia permanente durante el evento, etc. Por otra parte, no todas las casas ceremoniales ni todos los *mam#* están habilitados para su realización y sólo aquellas que son reconocidas como *kankurwa* de origen, o *kankurwa* mayores pueden hacerlo.

En el contexto *i'k#*, el *tane* tiene cuatro manifestaciones: una enfocada en la curación y la fertilización de la tierra, otra para la curación y fertilización de la comida y los animales; otra para la curación de las manufacturas y otra para el fortalecimiento de las relaciones al interior del grupo, en la cual se reifican los papeles jerarquizados o “gobierno interno”, como suelen llamarlo. La realización de estas ceremonias está ligada a los movimientos del sol, pues este es el gran fertilizador, y son realizadas en los periodos equinocciales y de solsticio, momentos relacionados con la fertilidad de la tierra. Tal búsqueda de fertilidad universal requiere de la comunicación con los seres del origen y, por lo tanto, de un lugar donde esa comunicación pueda darse sin contratiempos. Es por ello que las danzas son realizadas en las casas ceremoniales (*kankurwa*), pues éstas tienen una relación especial con el territorio y con el mundo, veamos.

***Kankurwa*: viendo la casa mundo**

En el interior de las casas masculinas reina la obscuridad, mucho más en aquellas de tierra fría donde las gruesas capas de paja no permiten el ingreso de la luz del sol salvo por las fisuras de las dos puertas opuestas. Los ojos se demoran a acostumbrar a tal obscuridad, mucho más si no se ha avivado el fuego de los cuatro fogones que se disponen en los vértices de un cuadrilátero invisible, avivamiento que generalmente le corresponde a aprendices que ya llevan tiempo de trabajo con el *mam#*. Una vez acostumbrados los ojos a la obscuridad, es

posible observar la organización interna de la casa ceremonial dividida en dos mitades por un corredor que se dispone entre las dos puertas opuestas. Este corredor es un eje trazado por el *mam̃* desde antes de la construcción de la *kankurwa* en una dirección que frecuentemente se proyecta este-oeste¹⁰⁵ aunque su relación exacta con el norte magnético varía de *kankurwa* a *kankurwa* con base en el momento en que fue construida la casa-mundo. Para los *I'k̃* (y de forma homóloga para los otros grupos de la Sierra Nevada), este eje es el camino del sol dentro del ciclo diario, y su trazado en la *kankurwa* demarca un momento específico de su movimiento dentro del ciclo anual pues, es el movimiento trazado por el sol en un momento particular del año el que le sirve al *mam̃* como referencia para trazar el eje de la *kankurwa* y consecuentemente, para determinar el lugar de sus dos puertas.

La centralidad de las casas ceremoniales no sólo está vinculada a su lugar como eje organizativo de los grupos locales sino que remite al hecho de que son unidades de cosmoproducción, entendido como el proceso de dar vida al cosmos y a todos los seres, incluyendo a los humanos (Cayón 2013). Las casas ceremoniales son pensadas como manifestaciones (micro) del todo cósmico (macro) en consonancia con lo que ha sido descrito en otros contextos etnográficos (Reichel-Dolmatoff 1950, 1968; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Cayón 2013; Villegas 1999; Cayón 2002;). Estos centros ceremoniales no sólo tienen un lugar preponderante entre los *I'k̃* pues también son un eje fundamental de la organización de los grupos locales de los demás indígenas serrano, recibiendo nombres específicos dentro de cada contexto lingüístico (entre los *Kággaba* se llaman *nunhué* y entre los *Wiwa* se llaman *ushui/unguma*¹⁰⁶). Según entiendo, actualmente los *kankwamos* no tienen casas ceremoniales propias debido al embate sufrido por su interacción con los blancos. Sin embargo, la oralidad de los cuatro grupos y el mismo sistema mítico atestiguan su existencia, lo que también se encuentra registrado en textos históricos como el conocido “Llanto sagrado de la América Meridional” publicado originalmente en 1693 (Romero 1693) y un documento sin título menos famoso que relata los mismos hechos pero desde una perspectiva menos “propagandística” publicado en 1691 (Espinosa 1691).

Cada grupo local puede tener una o varias casas ceremoniales, y aunque en ellas se cultiven alimentos y se lleven a cabo las principales ceremonias como matrimonios, curación de enfermedad, curación de alimentos, etc, cada casa ceremonial se especializa en algún tema de la vida indígena y de su manejo partir de las prácticas ceremonial. Unas se especializan en

105 En otras ocasiones es norte-sur

106 Información suministrada por la antropóloga Valentina Pellegrino mediante comunicación personal en 2015.

la producción de comida propia (*zam# kia*), otras en la protección del territorio, otras en las danzas del *tane*, otras en el fortalecimiento del gobierno interno, etc. Estas especializaciones deben trabajar siempre en conjunto con un fin último: garantizar la fertilidad y continuidad del mundo y de la vida, de forma que no solo benefician al grupo local, sino al grupo general e, incluso, a los demás grupos, pues no pocas veces los *mam#* de diferentes grupos se reúnen en ciertas casas ceremoniales para realizar un trabajo importante.

Para los indígenas serranos la importancia de estos centros radica en su vínculo con el tiempo del origen. En el capítulo anterior, vimos como la narración mítica *kággaba* sobre el origen del mundo (M9) hacía referencia a la creación de la primera casa por parte de los seres originales. A partir de esta primera casa se continuaría la creación de toda la existencia. Entre los *I'k#* las *kankurwa* adoptan su importancia por estar vinculadas a un montañas tutelares (*kwim#k#n#*) específicas, las cuales son pensadas como la materialización de las casas ceremoniales originales, siendo así la morada de importantes madres y padres ancestrales. En esa medida, las casas ceremoniales y los montañas tutelares son una misma cosa, o mejor, son expresiones de un mismo elemento. Es por ese motivo que en cada montaña tutelar sólo puede haber una casa ceremonial principal; en el caso de haber otras, éstas son de menor jerarquía y dependen de las principales, definiendo así una relación en la que existen *kankurwa* menores y *kankurwa* mayores o *kankurwa ach#na*¹⁰⁷.

“En mi investigación, existen aquí nueve *kankurwas* originales que fueron hechas mucho antes de que nosotros existiéramos. Esas *kankurwas ach#na* son las *kankurwas* de nuestros padres espirituales. Hoy hay levantadas 4 de ellas, pero nosotros tenemos que reactivar las otras 5 porque ellas son necesarias. Ellas ya están ahí en espíritu pero necesitamos formar *mam#* poderosos para que puedan tomar orden en esas *kankurwas*. La primera de ella, me enseñaron a mí, fue la *kankurwa* de *Gojurugeka* y ella fue materializada por *Kak# Mehabi* en su forma física desde su forma anterior

107 En su escrito sobre las *kankurwa I'k#*, Reichel-Dolmatoff remite también a la misma diferencia. En su grafía, él nombra las *kankurwa* mayores como “*kankúrua un gumá asëna*” y las de menor importancia como “*kankúrua avüë asëna*”. En mi experiencia no percibí un adjetivo específico para denominar las *kankurwa* menores, lo que no quiere decir que dicho adjetivo no sea usado. Empero, reiteradamente se usa el adjetivo “*ach#na*” -*asëna* para Reichel-Dolmatoff- que designa siempre algo de gran importancia y jerarquía siendo usado tanto para cosas como para personas. De esa forma, *mam# ach#na* se traduce como “*mam#* mayor”, *zakuku ach#na* se traduce como “autoridad mayor”, *kadukw# ach#na* se traduce como “espacio importante mayor”. El mismo adjetivo alude también a la edad de alguien o de algo en el sentido que la relación entre su edad y experiencia le permiten ocupar un lugar de mayor jerarquía. De esa forma, a las personas más viejas, las cuales generalmente son referentes debido a su conocimiento de *Sein Zare Zanu* se les denomina *ach#na*, aludiendo tanto a su edad cuanto a su jerarquía aunque haciendo mayor énfasis en ésta última. En la mayoría de los casos, una persona mayor es *ach#na* debido a que ha tenido más experiencia de vida aunque los *I'k#* siempre fueron enfáticos al decirme que la edad no garantiza nada si no se vive conforme a *Sein*. En raros casos una persona joven puede ser *ach#na* sin embargo hay algunas personas que son buenos líderes y desde muy temprano han estado acompañados por *mam# ach#na* contexto que les confiere cierta facilidad para entrar en esa categoría.

que es la montaña. Por eso es que nosotros decimos que las *kankurwas* son las montañas.” (Sebastián Ramos, comunicación personal, 2014)

El modelo de apropiación territorial serrano prescribe que todo grupo local debe estar relacionado a un centro ceremonial o, puesto de otra forma, es la fundación de un centro ceremonial y las relaciones que las personas tejen en y con estos centros (y con sus *mam#*), la que establece el núcleo de la constitución de los grupos locales. Diferentes autores han propuesto entonces que existiría una separación entre las casas ceremoniales de la “aldea” y las casas ceremoniales que están retiradas de ellas, entendiendo que éstas últimas son de mayor importancia que las primeras (Reichel-Dolmatoff 1950,1977, 1991a; Chaves & Zea 1977; Orozco 1990). Recordemos que la nucleación en aldeas no es una característica de la apropiación territorial serrana (ver introducción), razón por la cual esta distinción carece de sentido. Por otra parte, debemos recordar que desde tiempo atrás se ha documentado que la acción de los blancos hacia estos centros ha sido desproporcionalmente negativa (Espinosa 1691; Uribe 1996). En un principio, estos centros fueron sistemáticamente saqueados siendo desprovistos de sus elementos de oro y ajuares ceremoniales consistentes principalmente en máscaras de madera y tocados de pluma; fueron destruidos y quemados en el proceso de búsqueda por el control geo-político y social mediado por la evangelización. En respuesta, los indígenas se han visto obligados a esconder sus principales centros ceremoniales.

La palabra *kankurwa* generalmente alude específicamente a las casas-mundo, sin embargo “ir a la *kankurwa*” no necesariamente implica entrar a la casa ceremonial pues muchas otras actividades rituales son realizadas fuera de ésta. En mi experiencia no fue posible diferenciar lingüísticamente entre la casa propiamente dicha y los espacios a ella asociados puesto que en uno y otro caso el sustantivo usado era el mismo. Esto se da porque la casa ceremonial necesita de otras áreas que, mutuamente vinculadas, generan un espacio complejo en el cual se realizan acciones especializadas, la mayoría de las veces por personas especializadas. Tenemos entonces en proximidades a las casas ceremoniales se encuentran las viviendas de los *mam#* que coordinan la *kankurwa*, de forma que cada uno tiene su propio espacio doméstico diferenciado del de los otros *mam#* de la *kankurwa*. Como es usual en las viviendas *i'k#*, en estos espacios domésticos los *mam#* y su familia tienen pequeños cultivos de productos usados en el consumo diario, consumo generalmente destinado para su propio núcleo familiar y en el que por regla general, trabajan las personas más próximas a ellos y sobre los que él ejerce un tipo relativo de autoridad.

En las proximidades de las casas ceremoniales hay varias casas cuyo uso es generalmente rotativo: en unas habitan las personas que ayudan en las labores diarias de la casa ceremonial, en otras habitan los aprendices de los *mam#* mientras que otras sirven de habitación para las personas que tienen que pasar un tiempo en la *kankurwa* realizando trabajos con los *mam#* (resolución de conflictos domésticos, celebración de algún ciclo vital, saneamiento por haber incurrido en una falta grave como infidelidad, pelea, violación, robo, abandono de hogar, etc.). Próximas a las casas ceremoniales se encuentran también las áreas de cultivo que dividen su producción entre productos para el consumo diario y productos destinados únicamente al uso ceremonial (maíz negro, algunos frijoles). Para ambos tipos de consumo se establece que las semillas deben ser las que fueron entregadas por los seres ancestrales (*zajuna kia*), de forma que las casas ceremoniales también son una especie bancos de semillas propias. No obstante, una queja recurrente entre los *mam#* de *Nabusímake* es que con el pasar del tiempo las personas están dejando de lado sus responsabilidades de ayudar no sólo en las casas ceremoniales sino en los espacios domésticos de los *mam#*, acudiendo a ellos sólo cuando son convocados o cuando necesitan del *mam#* para realizar alguna ceremonia. Sin embargo, éste no parece ser un problema en los asentamientos *I'k#* más alejados.

El espacio de los centros ceremoniales es completado por un área continua a las casas ceremoniales donde se llevan a cabo parte de las principales danzas, así como los asientos de laja de piedra donde los *mam#* se reúnen para hacer sus consultas y trabajos. A estos espacios importantes vinculados con el trabajo más continuo de los *mam#* se les conoce con el nombre genérico de *ka'dukwu*, siendo que aquellos de mayor importancia (los que están en las *kankurwa*) y aquellos destinados al encuentro de diferentes *mam#* (sean del mismo grupo o no, sean dentro de la *kankurwa* o no) se les denomina generalmente *ka'dukw# a'ch#na*. Los demás espacios de los *mam#*, localizados siempre al rededor de sus viviendas, se conocen genéricamente como *ka'dukw#* y en éstos atienden a las personas que a él acuden y que no necesariamente están vinculados a la *kankurwa*.

Tenemos entonces que la *kankurwa* es un espacio complejo constituido por diferentes áreas cada una con diferentes funciones. Indiscutiblemente son espacios en los cuales se llevan a cabo las principales celebraciones donde participan muchas personas (curación de semilla, curación de comida, *Tane*), pero también ceremonias en las cuales no se supone que intervenga el grueso de la población (matrimonios, ceremonias de nacimiento, desarrollo). Difícilmente podríamos hablar de ceremonias individuales pues aún cuando una persona

consulta al *mam#* por alguna razón determinada (enfermedad, castigo por una mala acción, dudas sobre su futuro, etc.) en algún momento deberá acudir por lo menos con su pareja para avanzar con el trabajo, sin embargo sobre esto hablaremos más adelante.

A pesar de que los diferentes espacios que constituyen las *kankurwa* son más o menos estables (esto es, se encuentran presentes en todas las *kankurwa*) hay algunos elementos que cambian, sobre todo en lo que tiene que ver con la construcción de las casas-mundo propiamente dichas. Éstas están generalmente constituidas por una pareja de construcciones de las cuales una tiende a ser mayor que la otra. Estas dos construcciones son la *urak# a'mía se* (casa femenina) y la *urak# chei'rwá se*¹⁰⁸ (casa masculina) que en la mayoría de los casos es considerablemente más grande y más frecuentada. Por regla general, el ingreso a estas construcciones es restringido con base en el sexo de la persona de forma que el *mam#* es el único hombre que puede entrar a la casa femenina. No en todas las *kankurwa* están presentes ambas construcciones en cuyos casos la casa masculina es indispensable, no obstante, en las *kankurwa* de mayor importancia siempre están ambas casas. Al preguntar la razón por la cual las casas femeninas solían ser menores obtuve dos respuestas más o menos estables. En primer lugar, la casa femenina es una manifestación de los niveles que, en el modelo cósmico, están relacionados al origen, y como vimos en el capítulo anterior, frecuentemente se estipula que estos niveles son menos numerosos. Por otra parte las mujeres asisten menos a la *kankurwa* en comparación de los hombres, quienes suelen pasar largas temporadas de sus vidas asistiendo a escuchar las enseñanzas del *mam#* al interior de la casa masculina (enseñanzas que por lo menos desde el modelo *i'k#* también se debe llevar a cabo con las mujeres dentro de la casa femenina). Sin embargo las mujeres hoy en día están más ocupadas de las labores domésticas y el cuidado de la familia, algo que los hombres no asumen como propio salvo labores como la siembra, cuidado y cosecha de sus huertas domésticas (que no suele ser un espacio cuidado por las mujeres salvo algunas excepciones).

El tamaño general de las casas puede variar así como el formato de su base que al igual que las casas domésticas de los *I'k#* pueden ser o bien de base cuadrada o bien de base circular. Aunque algunas casas domésticas pueden tener base rectangular o ser una mezcla entre la base rectangular y la circular, es más o menos establecido que la base cuadrada-

108 *Urak#* es el sustantivo que se traduce como “casa”, *a'mía* y *chei'rwa* se traducen como mujer y hombre respectivamente pero en el caso del nombre de las casas ceremoniales su acentuación cambia a *a'miá* y *chei'rwá* respectivamente. No tengo muy claro si es sólo por encontrarse en el nombre de la casa ceremonial o por preceder a “se” que en dicho caso se usa como un adverbio espacial homólogo a “donde”.

rectangular es propia de los *I'kɨ* mientras que la base circular es propia de los *kággaba*¹⁰⁹. Estos principios se repiten en el caso de las *kankurwa* de forma que podemos encontrar casas ceremoniales cuya base es un cuadrilátero y otras cuya base es una circunferencia. Las casas ceremoniales de tierra fría están cubiertas desde su base hasta el ápice de su techo de paja seca o *ucha* (principalmente *Calamagrostis effusa* en zona de páramo y *Axonopus aureus*) mientras que en las casas ceremoniales de tierra caliente y templada, el techo es hecho en palma (*Gynerium saggitatum*) dejando las paredes exhibidas siendo éstas tejidas en chusque (*chusquea* s.p) trenzado en un patrón específico para la casa masculina y otro para la casa femenina (a diferencia de las viviendas comunes cuyas paredes son hechas o bien de tierra pisada o bien de bahareque¹¹⁰).

Cuando ambas casas ceremoniales están presentes en el complejo se disponen siempre muy próximas una de la otra, pues ambas son pensadas como una unidad. Me es imposible hablar de las casas femeninas pues el ingreso me fue vedado, pero según algunos comentarios de amigas, su interior es muy similar al de las casas masculinas. Sólo tuve acceso a la casa femenina en la población de *Seránkua* pero en ese caso, ésta había sido convertida en una cocina comunitaria. Realmente el espacio interior era similar al de la casa masculina que se localizaba a pocos metros en frente.

Es imposible asumir que todas las *kankurwa* tienen la misma estructura interna pues no las conocemos todas y, de hecho, aquellas que conocí tienen ligeras variaciones en cuanto a la organización de su estructura, lo cual también es reportado en los testimonios registrados en otras investigaciones (Reichel-Dolmatoff 1950, 1977, 1991a; Chaves & Zea 1977; Orozco 1990; Uribe 1990).

Las diferencias de forma no sólo están vinculadas a su contexto étnico específico, es decir, no sólo son diferentes por ser *i'kɨ*, o *kággaba* o *wiwa* puesto que por lo menos dentro del primer caso éstas pueden variar. El asunto es que aún dentro del contexto *i'kɨ*, el

109 Hay indígenas que señalan que para los cuatro grupos serranos la estructura de sus construcciones es de base circular y que las bases cuadrilaterales son un ejemplo de la influencia *bunachɨ* en el pensamiento y las prácticas sociales *I'kɨ*, cosa que ha sido retomada por algunos antropólogos (ver CHAVES; ZEA, 1977). Otros indígenas defienden que aun cuando entre los *I'kɨ* la base circular es un elemento ancestral, a ellos particularmente les fue dejado el conocimiento para erigir sus construcciones sobre una base cuadrilateral que manifiesta el papel de cuatro *padres* ancestrales que a la larga son una forma de expresar la importancia del número 4 dentro del pensamiento de este grupo. Lo cierto es que en ocasiones podemos atestiguar cierta influencia blanca en las construcciones *I'kɨ* como la inclusión de ventanas o la presencia de techos a dos aguas -la mayoría son techos cónicos aún cuando la base de la vivienda sea cuadrilateral-. No obstante, en lo que tiene que ver con la forma circular versus la forma cuadrilateral y, teniendo en cuenta que no pocos indígenas defienden que es éste último es un diacrítico *I'kɨ*, sólo la realización de estudios arqueológicos dentro del territorio *I'kɨ* podrán darnos más luces al respecto.

110 Taipa o pau a pique en el primer caso y adobe en el segundo para tener la referencia en portugués.

aprendizaje no se limita a los *mam#* del mismo grupo. Esto es mucho más evidente en regiones de frontera donde asentamientos *kággaba*, *i'k#* e/o *wiwa* se encuentran muy próximos, casos en los que los aprendices de los diferentes grupos van a buscar la guía de los *mam#* más experimentados, sean éstos de su grupo o de otro. En este sentido, algunas regiones son más reputadas que otras y recibir las enseñanzas de ciertos *mam#* y/o ser entrenado para *mam#* en estas regiones es un elemento diferencial en la práctica social¹¹¹. De esta forma, a pesar de que se asume que desde el origen la *Madre* le dejó un conocimiento específico a cada grupo, los conocimientos y prácticas de los grupos de la Sierra tienen cierta fluidez, por lo menos entre los *I'k#*, lo que no deja de ser un elemento de tensión pues las personas vinculadas a un *mam# i'k#* de *kunsam# i'k#* suele tener una cierta prevención (por llamarla de alguna manera) frente a un *mam# i'k#* con *kunsam#* de otro grupo serrano. Estas tensiones suelen dirimirse al asumir que los cuatro grupos son los primogénitos de la *Madre* y que en conjunto poseen un conocimiento global y compartido sobre el origen. Aún así, muchos *mam# i'k#* se precian de tener y practicar un *kunsam#* “100%” propio.

Aún así, es posible señalar que existen algunos elementos fundamentales. En todos los casos que pude constatar y, segundo los testimonios de muchos *I'k#*, en todas las casas ceremoniales, el ápice del techo está marcado por una cuerda que cuelga. A primera vista, esta cuerda no es más que un sobrante no obstante, ésta ha sido dejada allí de forma deliberada. Esta cuerda fue entorchada y trenzada en un patrón específico por las mujeres a partir del fique que previamente fue extraído manualmente por los hombres para asegurar el enjaulado con el cual se construye la estructura del techo de la *kankurwa*. Adicionalmente y, más importante aún, esta cuerda sigue el movimiento espiral descrito en las narrativas míticas del origen del mundo. Para los *I'k#* y en líneas generales para los grupos serranos, la porción que cuelga del ápice del techo no es otra cosa que el cordón umbilical, la manifestación o materialización de la relación entre los indígenas y la *Madre*/origen. Esto nos lleva a un elemento fundamental de las casas ceremoniales, no sólo entre los *I'k#* sino en los grupos serranos en general: entrar en ellas es entrar en el centro del cosmos, en el mundo mismo y por consiguiente, es entrar en la *Madre* original. Entiendo entonces que no hay una conexión más fuerte entre los indígenas y el ser original (y por consiguiente con todos los seres relacionados al principio de las cosas) que aquel delimitado por la casa ceremonial. No en pocas ocasiones se ha señalado que las casas ceremoniales son el útero de esa madre original,

111 Makotama región de frontera entre *i'k#* y *kággaba* es un ejemplo de estos lugares.

siendo tal vez esta una afirmación directa frecuentemente relacionada con el contexto *kággaba*. Aunque entre los *I'k#* no obtuve dicha afirmación de forma directa, era un elemento al cual inexorablemente se llegaba al discutir sobre la importancia de la casa ceremonial en la vida serrana. En otras palabras, entrar a una casa ceremonial es entrar al cosmos pues ésta es el mundo en sí mismo.

Sus paredes están establecidas por un conjunto de postes de madera (organizados ya en formato circular ya en formato cuadrilateral) complementados por el tejido de “chusque” que, en el caso de las casas ceremoniales de tierra fría sólo es visible desde el interior. Como pilares estructurales también se encuentra un par de troncos gruesos ubicados a veces de forma concéntrica y a veces de forma excéntrica y cuatro troncos menores (pero importantes estructuralmente) dispuestos éstos como los vértices de un cuadrilátero. Una cuestión que me intrigó al visitar la *kankurwa* de *Seikwink#* fue que los dos troncos más gruesos o “madres” como suelen ser llamados, no estaban enterrados sino apoyados en lajas de piedra.

Entre los postes generalmente se encuentran colgados los chinchorros¹¹² y en cercanía de éstos se disponen una cantidad de bancos de madera (*k#nkawu*) para los hombres de la *kankurwa*. No obstante, el chinchorro no está disponible para dormir sino para que los más viejos tengan una mejor estancia en las largas noches de vigilia y aprendizaje. A diferencia de las malokas amazónicas donde el aprendizaje, las ceremonias y la vivienda están en un mismo espacio, la *kankurwa* no otorga la posibilidad de dormir. Hacerlo es considerado una afrenta e irrespeto al espacio y a las personas presentes y pese a las extenuantes jornadas que pueden invertir los hombres en la casa ceremonial, su deber es siempre estar despiertos en la noche y dispuestos a trabajar en la luz del sol. Quienes no lo consiguen están expuestos a que el *mam#* o los mayores lo despierten golpeándoles la cabeza con el *só'k##* (la varita con la cual extraen la cal del poporo) y a que les haga tomar baños de agua helada en la madrugada; pequeños sacrificios para poder adquirir su mayor bien, el conocimiento, *Sein Zare Zanu*. La estructura básica de la casa ceremonia es completada por la presencia de cuatro fogones localizados en los vértices nor-este, sur-este, nor-oeste y sur-oeste que generalmente están vinculados a los cuatro postes estructurales menores.

Al igual que entre los *I'k#*, los demás grupos serranos declaran que dentro del extenso grupo de seres originales, fueron cuatro los principales hijos de la *Madre* quienes fungen como padres ancestrales de toda la existencia. A estos cuatro seres están asociados los cuatro

112 “Rede de sisal” en Portugués

fogones/pilares de las casas ceremoniales, sin embargo no es posible establecer un patrón único de relación entre los fogones y los seres. Cada casa ceremonial establece las relaciones de una forma particular resaltando así el lugar de ciertos padres por sobre otros con base en el *kunsam* vinculado a los *mam* de la casa ceremonial (empero, como mostraré en el siguiente capítulo, parece haber un conjunto limitado de posibilidades para esta variación pues en la mayoría de casos la presencia de ciertos padres parece ser la regla).

Inclusive en el paso de una generación a otra de *mam* dentro de una misma casa ceremonial estas relaciones son sensible de ser modificadas como en el caso de *Seránkua*, poblado *I'k* cuya *kankurwa* fue consumida por el fuego y posteriormente fue reconstruida y modificada. Su área circular dio paso a una cuadrangular y comparando los datos suministrados por Reichel-Dolmatoff sobre ella (1991a) con mi propia experiencia, las relación entre *kak jina* y fogones también tuvo alguna modificación¹¹³ (de hecho el mismo autor señala que obtuvo dos versiones disímiles sobre la misma *kankurwa* y por parte de la misma persona). De esta forma, encontramos que al mismo tiempo que los fogones se asocian a puntos cardinales (noreste, noroeste, sureste, suroeste) y a seres originales, la casa ceremonial también es intersecada por los puntos cardinales demarcados por el movimiento solar (oriente, occidente, norte, sur), y no es extraño que un fogón determinado y un lado de la casa opuesto estén asociados a un mismo ser aunque la cadena de asociaciones en ambos casos pueda ser diferente.

A la asociación entre fogón y ser ancestral le sigue una larga cadena de relaciones de seres, elementos y objetos cuya extensión, según consigo entender, es una de las bases del pensamiento/acción de los *mam* de los grupos serranos. Estas asociaciones están tejidas por narrativas míticas que dibujan la forma como los primeros seres que vivían en una experiencia diferente a la nuestra (en la medida que no era tangible) se depararon con las primeras cosas (objetos, seres, elementos, etc.) y en dicho encuentro éstas pasaron a tener una existencia en el plano de lo tangible (el plano de nuestra experiencia). No obstante, la forma como estos diferentes elementos se entretajan en cada conjunto de asociaciones también difiere entre las diferentes casas ceremoniales.

En líneas generales, y a riesgo de hacer una generalización que no da cuenta de la rica sutileza de estas asociaciones, esta división en cuatro elementos codifica el funcionamiento

113 Ahora, entiendo estas modificaciones no como una substitución o un cambio radical sino más bien como un proceso donde ciertas relaciones se oscurecen en pro de iluminar otras en un medio o contexto donde los diferentes elementos están presentes aunque no de forma aparente.

del cosmos serrano, visto que cada ser original (asociado a cada fogón) está relacionado a un elemento (agua, tierra, fuego, viento), a un estado de claridad demarcado por la presencia del sol (el punto oriental generalmente está asociado a la luz en oposición al occidental), a otros seres originales “menores” y a las posesiones de éstos en términos de las cosas, seres y elementos que lo definen como “padre o madre” de algo. Así, encontramos relaciones que marcan la presencia de un ser principal, como por ejemplo *Arawiko*, que en algunos casos es determinado como el padre de los animales y del fuego, así como el padre del sol, asociado a veces al oriente, otras al suroriente y otras al suroccidente. Su presencia cuenta también con la relación de otros padres y madres originales que tienen el dominio de elementos vinculados al fuego o al sol (el caso más común) pero que también pueden tener relaciones no aparentes con ellos.

Entiendo que es en estas relaciones no aparentes y en últimas, en todo ese tejido de relaciones donde el trabajo de los *mam#* pasa a ser más profundo y refinado pues necesita conocer todas estas asociaciones para poder tener algún efecto de mediación. En otras palabras, que el *mam#* conozca estas asociaciones lo hace partícipe de las relaciones sociales tejidas por los diferentes seres que constituyen su sociedad en el plano mayor del cosmos; lo hace conocedor del cosmos y de su funcionamiento.

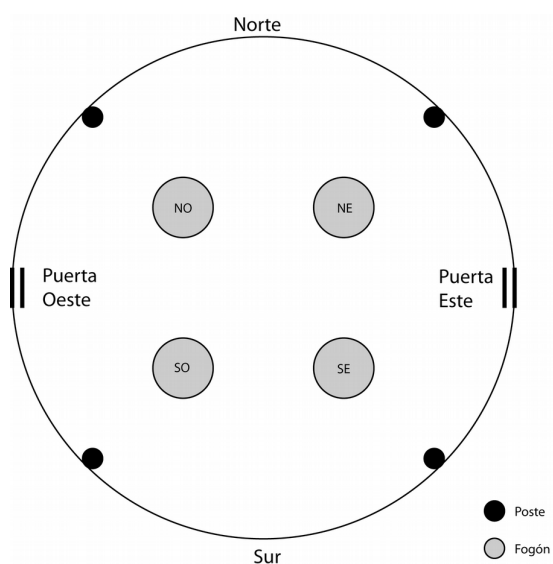


Ilustración 11: plano horizontal de la *kankurwa* (casa ceremonial)
Elaboración propia

Ampliando nuestro foco y prestando atención no sólo al plano horizontal del suelo sino al resto del espacio de la casa ceremonial encontramos que los chinchorros parecen tejer una red entre los diferentes postes y ya que éstos están vinculados a determinados seres ancestrales, parecen manifestar la conexión entre ellos. De hecho, la localización de las personas dentro de la *kankurwa* no es aleatoria. El *mam#* principal suele ubicarse en la parte más oscura de la *kankurwa*, esto es, cerca a la pared. En los chinchorros (cuando los hay) se ubican los mayores presentes y al rededor de éstos, los aprendices y personas que estén vinculados por parentesco mítico a partir de los grupos masculinos o *tana* (de ello hablaré más adelante). De esta forma el plano horizontal de la casa masculina se divide inicialmente en dos espacios (derecho/izquierdo o norte/sur) con respecto al corredor o eje este-oeste y a su vez estas mitades se dividen en dos (noreste/noroeste y sureste/suroeste), espacios inscritos a un padre original específico. Si se extrae la presencia de las personas del interior de la casa ceremonial es posible evidenciar que esta misma organización jerárquica está presente en la estructura misma de la construcción¹¹⁴.

Mencioné anteriormente que los cuatro postes están relacionados a seres importantes del tiempo del origen por su relación previa entre éstos y los cuatro fogones. Pues bien, los listones que son soportados por estos postes están a su vez vinculados con ellos y su jerarquía está demarcada por su cercanía a ellos de forma que los listones que están directamente en contacto con estos postes son más importantes que aquellos cuya conexión es indirecta. La jerarquía entonces estaría dada (en la estructura de la casa ceremonial) por la proximidad del elemento al centro del espacio, proximidad que se debe leer en términos de relación y espacio social. De esta forma, la *kankurwa* materializa el modelo de sociedad serrana en la cual el centro (el punto de inicio, lo más importante) es el origen (la *Madre*, el inicio de todo).

Le siguen los padres primordiales que, aunque están vinculados al origen por ser hijos de la *Madre*, son secundarios en importancia y se encuentran materializados en los cuatro fogones y al mismo tiempo en los cuatro postes que los acompañan (aunque esta relación puede variar de caso en caso). Los mismos postes le pueden seguir en importancia al estar relacionados con *mam#* reconocidos pero que en su calidad de humanos *I'k#* y no de madres o padres originales, tienen una importancia menor que sus predecesores. Más alejados del centro están las vigas que unen esos postes a la estructura y que materializa el lugar de los aprendices, puesto que ellos son soportados por el conocimiento de los *mam#* más

114 Para una lectura análoga dentro del contexto *kággaba* ver el trabajo de Zakik Murillo (1996)

reconocidos (generalmente los cuatro postes) que se valen de la relación con los seres originales (*kak# jina*, los fogones) para conectarse al origen (el centro, la Madre). La complejidad de ese conjunto hacen de ese espacio una totalidad, el mundo¹¹⁵.

La unidad de las casas ceremoniales como manifestaciones del cosmos (microcosmos podría decirse) es complementada por su organización en el eje vertical (hasta aquí hemos tratado principalmente el eje horizontal). En el capítulo anterior fue trabajada la organización cósmica *I'k#*, enfatizando el hecho de que el mundo está constituido por esferas o planos superpuestos y organizados en torno a un eje, organización en la cual el uso de hilar es la materialización específica del soporte cósmico. Pues bien, la casa ceremonial materializa esa organización, ya sea en su estructura general o en la conformación de su techo. La forma más común de expresar esta relación se manifiesta por medio de la separación de la casa ceremonial en 4 partes diferentes: la base, el soporte de la estructura del techo, el amarre medio del mismo y su ápice lo que nos lleva a la siguiente figura

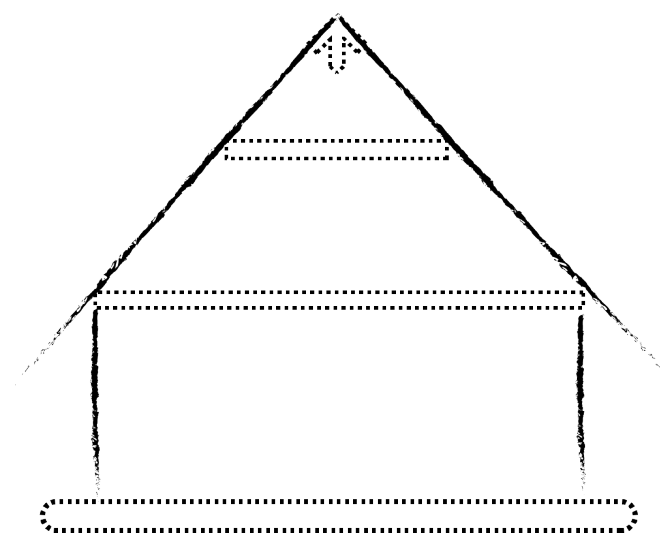


Ilustración 12: plano vertical de la *kankurwa* (casa ceremonial)
Elaboración propia

En otras ocasiones, esta división está demarcada por salientes de la estructura del techo de la casa ceremonial que de forma deliberada se dejaron expuestas. Ambas versiones son un reflejo de la organización cósmica. En la primera versión generalmente se pone de

¹¹⁵ En su análisis sobre el *nunhé* (casa ceremonial *kággaba*) Reichel-Dolmatoff describe un esquema prácticamente idéntico y complementa señalando que todos los postes que construyen la estructura de la pared del *nunhé* plasman el lugar de la comunidad de forma que "... ellos demarcan el espacio, defienden el centro y, en parte, ayudan a sostener el techo." (Reichel-Dolmatoff 1977b, 112)

manifiesto la división del cosmos en cuatro niveles (o fases como fue señalado en el capítulo anterior), mientras que en la segunda versión pueden ser manifestadas otras divisiones (cuatro, siete, ocho o nueve mundos). Como ha sido mostrado, el cosmos serrano está compuesto por mundos superiores y mundos inferiores, configuración que a simple vista no es evidente en la *kankurwa* por el sencillo hecho de que lo que es evidente a nuestros ojos es sólo una parte de la casa ceremonial o, como en varias ocasiones me fue dicho, la ropa que permite que todos nosotros veamos la *kankurwa*. En otro texto (ARENAS, 2012 señalé que la constitución de las casas ceremoniales como unidades cósmicas se completaba por medio de la visualización tridimensional que prolonga la construcción en una inversión de la misma reflejada en el subsuelo de forma que el suelo sobre el que descansa la casa hace las veces de un eje central horizontal (ilustración 13)

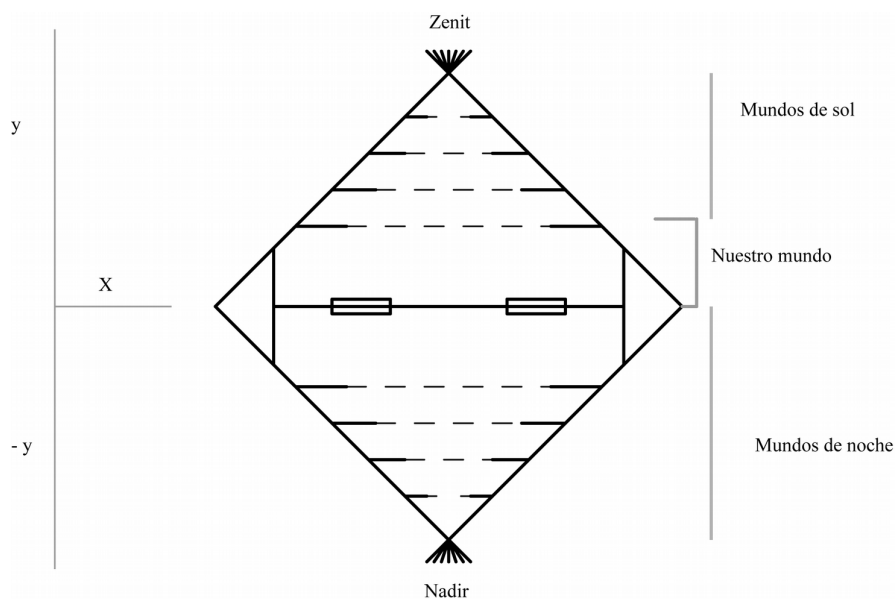


Ilustración 13: casa ceremonial con su inversión. Modelo *kággaba*
Elaboración propia

Tal configuración tridimensional estaba basada principalmente en los análisis de las casas ceremoniales *kággaba* a partir de los trabajos de Reichel-Dolmatoff (1950; 1977b), Uribe (1990; 1992) y Zakik Murillo (1996) pero al entrar en contacto directo con el contexto i'ku me fue difícil establecer el mismo esquema puesto que la proyección o inversión de la casa ceremonial no aparecía directamente en los testimonios de mis interlocutores. Aun así, considero que una relación simétrica existe entre los I'ku sólo que expresada en otros

términos. Cuando pensamos en el esquema kággaba planteado en la anterior figura vemos que la unidad reproduce el esquema cosmológico en el cual el mundo está compuesto por mundos superiores (de luz) materializados en la experiencia sensible que aprehendemos como la casa ceremonial y por mundos inferiores (de obscuridad) manifestados en la proyección o inversión de la construcción. Ha sido mostrado que uno de los elementos característicos del pensamiento serrano es el hecho de que los mundos “inferiores” están vinculados directamente al origen de la existencia, al tiempo en que los seres existían en un nivel diferente al nuestro en el sentido que su ser no era aprehensible a partir de las capacidades sensibles de nuestro cuerpo.

El punto de inflexión entre el tiempo del origen oscuro (los niveles del origen) y el tiempo de los niveles de luz está dada a partir de un hecho fundamental: la aparición del sol. Este evento viene acompañado de una especificación de los seres originales y tal vez más importante, la aparición del primer hombre con lo cual se establece la existencia de nuestra experiencia sensible que frecuentemente relacionamos como “material”. Estas dos formas de existencia son denominadas por los *I'k#* como *tikurig#n* (la del origen) y *tina* (nuestra propia experiencia). Más que una oposición entre inmaterial y material, los *I'k#* caracterizan estas dos fases de una misma unidad a partir de sus características sensoriales o mejor, diferenciando a partir de la posibilidad o no de aprehenderlas a partir de los sentidos propios de nuestros cuerpos. De esta forma, podríamos señalar que *tikurig#n* es caracterizada por la invisibilidad, diferente de *tina* que es marcada por su inequívoca marca sensorial. En pocas palabras, *tina* estaría relacionado a lo que es aprehendido a partir de los sentidos mientras que *tikurig#n* estaría relacionado a todo lo que no puede ser aprehendido por este medio aún cuando sus manifestaciones sí interactúen con las capacidades sensibles de la especie humana. Por esta razón, en adelante procuraré usar las palabras “visible” para *tina* y “no visible” para *tikurig#n*.

La presencia y complementariedad de estas dos fases de la existencia (*tikurig#n* y *tina*) es explicitada en la *kankurwa* y por extensión en todos los elementos de su mundo. He señalado anteriormente que con frecuencia se dice que lo que nuestros ojos ven como *kankurwa* no es más que la ropa o mejor, los atributos que permiten que ese lugar primordial sea perceptible a nuestra experiencia sensorial. No obstante, la existencia de la *kankurwa* precede lógicamente y cronológicamente a la existencia de la construcción. Poca información existe

sobre la construcción de las casas ceremoniales y no estoy completamente seguro de que en última instancia algún antropólogo o antropóloga haya presenciado efectivamente tal evento¹¹⁶.

De las pocas informaciones que tenemos a disposición (escasa experiencia documentada y renuencia de los sabedores a profundizar sobre ello) sabemos que la construcción requiere de la identificación de un lugar primordial específico que permite el vínculo con la montaña de la cual la casa ceremonial es su réplica o extensión. Una de mis interlocutoras y traductoras me dijo en su momento que la casa ceremonial debía primero ser levantada en pensamiento para después ser construida físicamente. Interpelándola sobre la idea de “pensamiento” fue explícito que la categoría *I'k#* para referirse a ese primer paso es *ánugwe*, palabra compleja que según el contexto puede ser traducido como intención, agencialidad, pensamiento, deseo, marca personal, esencia, y principio de vida. Regularmente *ánugwe* es traducido por “espíritu” o “alma”, no obstante, en su contexto original no posee características religiosas. De forma general, *ánugwe* es un elemento común a todo ser y lo que define en el contexto *I'k#* si un elemento es vivo o no. Por tal motivo y teniendo en cuenta la fricción semántica entre los contextos indígena y no indígena, opté por usar su definición más aproximada y tratarla como principio vital¹¹⁷.

Para erigir la *kankurwa*, el *mam#* debe entrar en contacto con los seres primordiales vinculados al lugar primordial en cuestión y negociar con ellos. Debe pedir su permiso y para ello debe adelantar una serie de procesos y acciones en las cuales a partir de restricciones alimenticias y sexuales, vigiliadas, preparación de ofrendas (*pagamentos*), cantos y bailes consigue concentrar el principio vital del lugar para posteriormente construir la estructura física. Análogo al proceso adelantado por los *Kággaba* para construir los *nunhué* (y según los testimonios *I'k#* también análogo al proceso entre los *Wiwa*) las diferentes personas que están vinculados con el *mam#* definen su relación también con la *kankurwa* acompañando al *mam#* en todo este proceso y vinculando su propio *ánugwe* al depositar ofrendas en forma de cuentas de collar, o figuras antropomorfas y zoomorfas que han sido talladas durante un proceso ritual, figuras que en última instancia son la extensión del ser de la persona, una réplica que ha sido animada por la fuerza vital de la persona para que siempre permanezca en la *kankurwa*.

Puede parecer paradójico este proceso pues en pocas palabras el *ánugwe* aparece como el medio y el fin pues es el principio vital del *mam#* y las personas a él vinculadas que, tras un

116 Reichel-Dolmatoff alude al proceso de construcción de las casas ceremoniales *kággaba* (Reichel-Dolmatoff 1977b; Reichel-Dolmatoff 1950) a pesar de no quedar muy claro si él mismo presenció tal evento o si la información fue sistematizada a partir de testimonios indígenas.

117 Esto será trabajado con más atención en otro acápite.

proceso ritual es concentrado y materializado para ser compartido con los seres originales (por medio de las ofrendas, los bailes, etc.) para que el principio vital de la *kankurwa* (cuyo punto principal aparece en el lugar primordial que la vincula con un sistema mayor, en este caso específico una montaña) pase de los planos del origen (no visible) al plano de la existencia visible. En otras palabras es por medio del *ánugwe* de los *I'kʰ* que los *mamʰ* consiguen encaminar la transformación de un elemento que se encuentra en el plano no visible de al plano de lo visible, transformación que en ningún momento deshecha su estado “anterior” sino que la potencializa para posteriormente materializarla. En este sentido la *kankurwa I'kʰ* pone de manifiesto también el esquema visto entre los *Kággaba* en el cual la casa ceremonial es la unidad cósmica presentando tanto el estado de origen como el estado materializado. Tal vez la diferencia radica en la forma como se plantea este paso pues por lo menos en mi experiencia, la inversión de la casa ceremonial *kággaba* sobre sí misma para dar cuenta de la unidad cósmica es planteada entre los *I'kʰ* como una especie de superposición de dos esferas, una, la de origen que sirve de base para el domo materializado

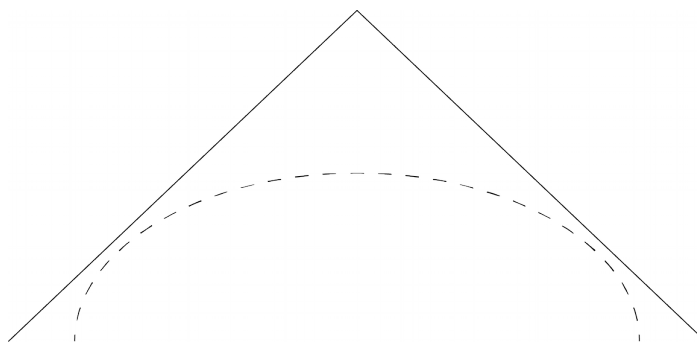


Ilustración 14: Casa ceremonial interna y externa
Elaboración propia

Lévi-Strauss trae a escena el hecho de que la relación entre construcciones ceremoniales, montañas y cosmos es un elemento más o menos extendido no sólo en América del Sur sino también en Asia. Viendo que existen básicamente tres modelos para expresar dicha relación, propone a partir de su famosa fórmula canónica del mito que ésta son transformaciones mutuas (2001). En principio, asumo que la comparación entre el modelo *kággaba* y el *i'kʰ* permite pensar el asunto en los mismos términos, no obstante lo que quiero rescatar es su referencia a su interlocución con Carlo Severi, en la cual concluyen que que éstos esquemas, además de estar presentes en un amplio espectro etnográfico amerindio, se

relacionan a procesos de nacimiento y transformación que demarcarían el paso de un estado a otro y que se proyecta sobre otros elementos de la vida como los cuerpos, el sexo, animales, partes de animales, etc, (Lévi-Strauss, 2001)

Tenemos entonces que la *kankurwa* expresa las dos oposiciones hasta ahora señaladas. La distribución de los planos (sean 4 o sean 9) con sus respectivos correlatos en la estructura de la casa ceremonial pone de manifiesto la relación superior/inferior mientras que la distribución del corredor central y los fogones plasman la relación de oposición basado en la lateralización que, a su vez, está vinculada a los movimientos solares. Finalmente, se establece otra expresión de estas oposiciones ya no en términos de superior/inferior sino en interior/exterior y invisible/visible. La cadena asociativa sigue entonces su curso demarcando vínculos entre elementos, vínculos que debemos tener siempre presentes pues son constitutivos del mundo serrano y por consiguiente de todo lo que él contiene, y un ejemplo claro es la persona en sí misma. Por ahora dispongamos de esta cadena asociativa de la siguiente forma:

superior : ascendente : *duna* : derecho : visible : exterior

: :

inferior : descendente : *gunsin* : izquierdo : no visible : interior

Si la lectura de la *kankurwa* como unidad plasma un modelo de socialidad en el cual la jerarquía está dada por la proximidad con el origen, también ilumina el hecho de que dicha totalidad se basa en la interacción entre los miembros del grupo. No obstante, la lectura no se limita a la conformación de los miembros de la *kankurwa*, puesto que como materialización de un modelo, la *kankurwa* permite que el registro interpretativo sea alterado y expandido para literalmente todos los alcances de un modelo de socialidad serrano en el cual como fue señalado en el capítulo anterior, no sólo intervienen los *I'ku* sino también los otros grupos serranos, los otros grupos indígenas, los colombianos como primera referencia de *bunachu* y los extranjeros como ejemplo de *bunachu* “genérico”. Ampliando aún más el espectro, dicho modelo muestra también la intervención de los seres que habitan los demás niveles del cosmos que de forma genérica los hemos definido como *zaku/kaku jina* (madres y padres del origen). En otras palabras, las casas ceremoniales son una llave interpretativa que hace visible

un modelo que se repite en niveles infinitos. Entiendo entonces que además de configurar réplicas del cosmos, o mejor, de ser unidades cósmicas, las casas ceremoniales son elementos perfectos para mostrar el paso entre los dos estados de la existencia serrana y su importancia radica, además de lo que ya ha sido mostrado, en su capacidad para proyectarse hacia lo macro (cosmos) y hacia lo micro (cuerpo, animales, etc) como veremos a continuación.

El Cuerpo

Como hemos visto, la *kankurwa* expresa una serie de oposiciones fundamentales en la vida social *i'ku*. Pues bien, tanto las casas mundo como las viviendas comunes expresan también la oposición complementaria entre lo femenino y lo masculino siendo más evidente en las últimas que en las primeras. De forma prototípica, la tierra y sus derivados son elementos eminentemente femeninos por su relación con la *Madre* mientras que los árboles y los elementos relacionados son masculinos. Las viviendas comunes tienen ambos elementos o mejor, son constituidas por ellos en cuanto unidad. Como lo propuso Tayler (Claude Lévi-Strauss 2001), la división de los trabajos para la construcción de las viviendas ponen de manifiesto una extensión de los elementos inherentes a las personas involucradas en el proceso. Que sean principalmente las mujeres quienes trabajan el barro para hacer las paredes mientras que los hombres se concentran en la construcción de la estructura en madera es una continuidad o resonancia de los elementos femeninos entre las mujeres y la tierra, en el primer caso, y entre los elementos masculinos entre los hombres y los troncos/derivados, en el segundo. No obstante, esta división no es tajante y los oficios no son del todo excluyentes, probablemente porque a final de cuentas, las oposiciones tampoco son definitivas y a nivel micro permiten ciertas inversiones. En la construcción de las casas ceremoniales (o reconstrucción mejor, para ser consecuente con mi experiencia) esta relación es menos evidente, pues en general no se utiliza barro en la construcción. Todo el material está relacionado con árboles y arbustos; aún así, las mujeres se concentran en cargar y arreglar la paja que recubre la construcción y en fabricar las cuerdas que servirán de amarre a la estructura, cuerdas que como ya vimos, denotan el vínculo entre las personas y la *Madre*/origen a manera de “cordón umbilical”.

Debido a los elementos que la constituyen, la *kankurwa* es pensada al mismo tiempo como unidad cósmica y como cuerpo. Aunque en ocasiones es pensada como un cuerpo

masculino en razón de sus componentes (troncos, ramas, lianas, bejucos, paja, hojas), lo más común es que sea pensada o bien como un cuerpo genérico o bien como el cuerpo de la *Madre* original (pues ella es el todo, la fuerza vital de la que emana toda existencia), en otras palabras, la *kankurwa* es la *Madre* porque la *Madre* es el cosmos. Una de las características del pensamiento serrano, es que el cosmos se encuentra en los cuerpos y los cuerpos son a su vez el cosmos, relación de continuidad que bajo diferentes formas ha sido identificada como un rasgo característico de los grupos amerindios e inclusive de otros contextos etnográficos (1997)

En diversas oportunidades me explicaron que los movimientos solares siguen la forma del cuerpo de una persona que coloca sus brazos arqueados y proyectados hacia el frente al mismo tiempo que une las yemas de los dedos de las manos derecha e izquierda. Viendo esa persona desde arriba, los *I'k#* ven el torso como el mundo original y el punto de contacto con las manos como el ápice que pueda alcanzar el sol en su ciclo. De esa forma, el brazo derecho de la persona corresponde al movimiento ascendente del sol entrando así en la categoría *duna*, mientras que el brazo izquierdo manifiesta el movimiento descendente del sol relacionándose con la categoría *gunsin*. Esta relación establece entonces que los cuerpos están compuestos entre otras oposiciones por aquella que alude a la relación entre *duna* y *gunsin* manifestada en la división entre un lado derecho y un lado izquierdo, que en *i'k#n* reciben el nombre de *durigun* y *gunsin* respectivamente. Sin pretender hacer un análisis profundo pues carezco de las herramientas analíticas necesarias, es evidente la relación etimológica y semántica entre ambas categorías: *duna* y *durigun* comparten la raíz “*du*” que como mostré anteriormente, alude a elementos positivos mientras que *gunsina* y *gunsisn* son prácticamente la misma palabra.

Asumiendo esa posición, el cuerpo como un todo manifiesta los elementos fundamentales del universo relacionando el mundo primigenio (torso) y el mundo actual (espacio entre los brazos) circundados por los movimientos solares (brazos y manos). A partir de esta posición “... los *mam#* muestran el mundo. En el cuerpo están los nueve niveles que son como los nueve planetas del sistema solar: dos ojos, dos oídos, dos orificios de la nariz, una boca, el órgano sexual y el ano. Ahí está todo, el mundo” (Entrevista a Angel, 2015).

En este testimonio, el universo es definido en términos del sistema solar el cual cuenta con nueve cuerpos principales correspondientes a una de los modelos de cosmos que como vimos en la sección pasada contempla nueve niveles. De esta conexión me parecen

interesantes dos cosas: la primera es que nos permite cambiar el foco de la gestación humana como modelo para pensar otros mecanismos de conocimiento que abarcan sistemas mayores. Si el sistema solar como unidad sirve como una de las piedras angulares en la definición del cosmos serrano puede indicar una relación cercana con el pensamiento occidental, pero no necesariamente una influencia directa o la transposición de saberes occidentales a los saberes indígenas. Lo que quiero resaltar es el hecho de que la observación de los nueve cuerpos celestes como parte de una unidad también es posible dentro del saber de los indígenas serranos. Aunque poco sabemos con profundidad sobre la astronomía de estos grupos, desde las primeras relaciones etnográficas se ha señalado que los *mamʘ* son excelentes lectores de los cuerpos celestes y que las casas ceremoniales son, entre otras cosas, observatorios astronómicos (Reichel-Dolmatoff 1950, 1977; Tayler 1997). Alan Ereira mostró en su documental (Ereira 2012) un grupo de *mamʘ-kággaba* que viajaron a Inglaterra a visitar un observatorio astronómico. En medio de una conversación sobre energía oscura entre el astrónomo del observatorio y ellos mediada por Ereira, el astrónomo tomó una fotografía donde aparecían muchos cuerpos celestes que no eran visibles sin la ayuda de telescopios electrónicos de los cuales sólo uno correspondía a una estrella aislada. Viendo la fotografía uno de los *mamʘ* señala un punto y dice “esta estrella se llama *Sulabena*... no podemos ver esa estrella en el cielo. Su luz es producida por un gran fuego ” (Ereira 2012). El astrónomo, sin esconder la sorpresa, confirmó la aseveración del *mamʘ*¹¹⁸.

Dejando a un lado las observaciones astronómicas, los *Iʘkʘ* marcan otra relación entre el cosmos y el cuerpo. Siguiendo la organización cósmica que describe la presencia de un mundo original y de un mundo “actual” circundados por los movimientos solares, el cuerpo humano es descrito superponiéndose al esquema. El mundo original corresponde entonces a los órganos reproductores, el segundo mundo creado corresponde al corazón mientras que la cabeza ocupa el lugar del zenith, punto más alto del movimiento solar como se muestra en la siguiente figura (ilustración 15)

118 De forma similar a lo que hacemos dentro de nuestra sociedad, los *Iʘkʘ* identifican constelaciones, y entre las principales están aquellas que nosotros conocemos como las Pléyades, el Cinturón de Orión, la Osa Mayor y Escorpión, cuyas estrellas son organizadas por los *Iʘkʘ* en forma de culebra.

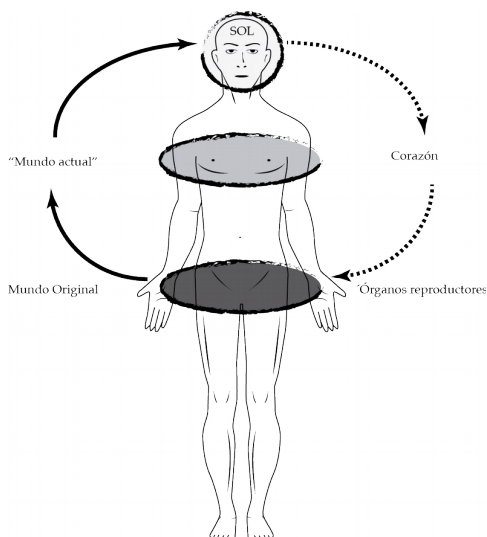


Ilustración 15: relación entre el cuerpo humano y el cosmos
Elaboración propia

Esta relación se desdobra sobre la figura de la *kankurwa* cuya estructura dividida en cuatro partes principales reproduce el esquema cósmico de los cuatro niveles (ver Ilustración 2) creando así una correspondencia directa entre el ápice de la *kankurwa*, la cabeza y el punto más alto del sol en su recorrido explicitándose también otras correspondencias. Una mañana mientras desayunaba en *Serankwa*, poblado *i'kʰ* localizado en el costado norte de la Sierra, me puse a dibujar en mi diario la *kankurwa*¹¹⁹. Un *i'kʰ* se quedó observando y me preguntó si ya había dibujado otras *kankurwas* y ya que de hecho sí lo había hecho, le mostré algunos dibujos. Después me dijo “... a usted le gusta pintar el vestido, pero no lo que está por dentro”. Me intrigó y aproveché su comentario para pedirle que dibujara él la *kankurwa*. En vez de usar el lápiz y el papel, dibujó con la arena cuatro rayas paralelas, una más corta que la otra. Él dibujó la estructura de la *kankurwa*, estructura que sólo es visible desde dentro, y acto seguido me dijo “aquí en la punta es la cabeza”, indicando el ápice, “... y más abajo es el corazón. Aquí en la estribera donde estamos sentados están los pies”. Proseguimos la charla pero cuando quise profundizar con preguntas más específicas él entró a la cocina y se quedó hablando con otras personas. Constaté sus palabras con otras versiones en otros lugares, tanto en *kankurwas* como en las casas de vivienda que internamente tienen una estructura similar en lo que se refiere a las cuatro partes de la construcción. En todos los casos la versión fue confirmada y en otras ocasiones desdoblada y relacionada con el proceso de surgimiento del

¹¹⁹ Un análisis sobre la relación entre esta misma *kankurwa* y el cosmos se encuentra en el libro de Reichel-Dolmatoff dedicado a los *i'kʰ* (cf Reichel-Dolmatoff 1991b, chap. XI)

mundo a través de la aparición de las cuatro tierras que vimos en el capítulo anterior (ver ilustración 16).

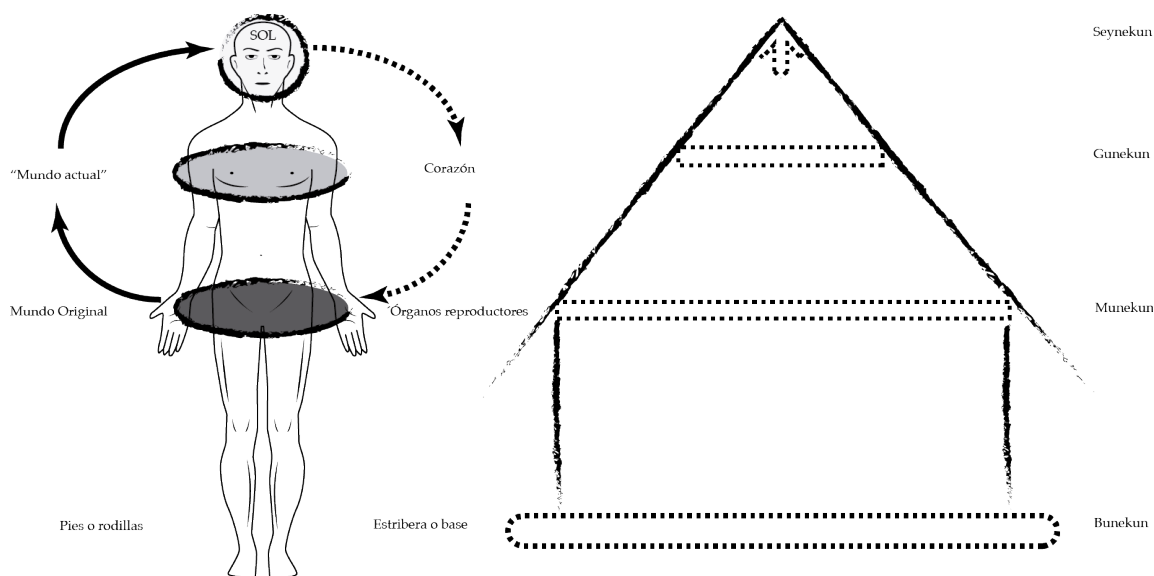


Ilustración 16: Continuidad entre el modelo cósmico, el cuerpo humano, la *kankurwa* y la narración mítica de las cuatro madres tierra. La estructura de la *kankurwa* sigue la línea punteada. Los otros trazos ilustran la configuración externa de la misma.
Elaboración propia

La figura prototípica del hombre *i'kñ* es así mismo leída como una continuidad de la montaña. Los pies y canillas desnudas son las estribaciones de la Sierra, estribaciones que en gran parte tienen características áridas y semidesérticas. A faja (*jinñ*) que asegura la manta (*koreta*) y los pantalones (*kursonñ*) frecuentemente es leída como el límite del territorio (línea negra) mientras que los cabellos largos son la vegetación de la sierra y el *tutuzoma* (gorro tejido de uso exclusivo de los hombres) son las cumbres nevadas de la Sierra.

El cuerpo, la *kankurwa*, la Sierra y el universo son entonces unidades de mutua correspondencia dentro del pensamiento serrano que además reproducen el principio de conformación del mundo planteado en la narración mítica del surgimiento de la tierra a través de un proceso de cuatro etapas.

Tejiendo la vida

Los indígenas serranos son famosos por la elaboración de tejidos, principalmente la elaboración de las mochilas de las cuales aquellas tejidas por las mujeres *i'ku* son las más famosas. Las mujeres tejen constantemente las mochilas de uso diario (*tutu* en *i'kun*) tanto al estar sentadas en una reunión, hablando con otras mujeres o participando de una reunión. Pocos son los casos en los que una mujer no está tejiendo mochila. Tras la llegada de los españoles el material más común es la lana de oveja (criados como ganado por los indígenas), seguido por la lana industrial (principalmente en la región oriental donde no es fácil conseguir la lana de oveja y en regiones con alto contacto con *bunachu*) y alpaca (*vicugna pacos*) que consiguen por compra o intercambio con mercaderes (siendo esta destinada mayoritariamente para la venta). Sin lugar a dudas la lana es el material más común en el día a día, aunque no necesariamente lo que los *I'ku* definen como propio. Aunque los elementos estéticos de las mochilas de lana son altamente valorados por los indígenas, se tiene por “mochila tradicional” o *tutu i'kuzey* aquellas que son tejidas con fibras de *bechu* y teñidas con hojas, bejucos, raíces y semillas. Por otra parte, las mochilas usadas en contextos ceremoniales de ciclo vital (especialmente bautizo y matrimonio), las usadas por los *mamu* y las usadas para guardar los objetos más íntimos y personales (*cheygekwanu*) son tejidas en algodón silvestre.

Aunque en líneas generales todas las mujeres son buenas tejedoras, tejer lana, algodón y *bechu* tiene diferencias sutiles que, a pesar de tener la misma técnica como núcleo, hacen que una mujer que teja bien una mochila de un material no necesariamente sea buena tejiendo en otro material lo que termina generando una cierta especialización en la elaboración de las mochilas. Así como hay mujeres que se especializan en tejer con un material, dentro de ese conjunto hay mujeres que se especializan en ciertos tipos de dibujo o de hechura de la gaza (alza de la mochila). El tejido de la mochila está mediado por un conjunto de elementos estéticos que valoriza su forma, su proporción, la relación de los colores usados para el dibujo, la no presencia de diferentes materiales, la ausencia de nudos en el tejido¹²⁰, la simetría del dibujo, la presencia de un dibujo estandarizado y no de un dibujo inventado, etc.¹²¹ Estos elementos son tan importantes que uno de los elementos más valorados por un hombre a la hora de elegir su pareja es la calidad de las mochilas que ésta realiza.

120 El nudo puede formarse cuando se unen dos hebras. Para dicha unión la técnica depende del material usado pero en todo caso se busca que la unión sea lo más continua posible.

121 Para un análisis matemático-geométrico sobre la mochila *i'ku* ver el trabajo de Armando Aroca (2008b; 2009; Aroca 2008a)

Debido al impacto de las mochilas en cuanto “artesanía” y al carácter público del tejido por parte de las mujeres, se asume frecuentemente que el tejido es una labor eminentemente femenina (de hecho entre los *I’ku* y *Kággaba* las mochilas son tejidas exclusivamente por las mujeres), no obstante, el tejido es una acción mucho más amplia. Los hombres también tejen, pero a diferencia del tejido femenino, su labor es más doméstica y resguardada del ojo público. Los hombres deben tejer su propia ropa en el *akunkunu* (telar) así como las fajas de las mujeres, las mochilas de carga y sus propios *tutuzoma*¹²².

El tejido entonces está dividido de forma clara por espacio y género y aunque los hombres sepan cómo tejer una mochila, en ninguna circunstancia lo harán en público pues “ese no es su lugar”; según *Sein Zare* ese *kunsamu* es femenino. Empero, reconocen que en lo doméstico pueden y de hecho suelen ayudar a sus mujeres en el tejido, probablemente en la esfera más privada de la convivencia pues nunca vi a ningún hombre tejiendo mochila en sus contextos domésticos, ni siquiera aquellos con los cuales tenía una relación más cercana.

Antes de conocer las líneas bien delimitadas del espacio masculino y femenino en el tejido, comencé a adentrarme en esa práctica tras el incentivo de varias mujeres. Yo quería una mochila de *bechu* y a pesar de haberla encargado en varias ocasiones, nunca la obtenía. Al principio busqué entre las mujeres con las que tenía más contacto y posteriormente entre las mujeres cuyo tejido era más famoso. Pronto aprendí que ese contacto tenía que ser mediado pues mi figura de hombre y *bunachu* dejaba desconfiadas a las mujeres. Pronto aprendí también la razón por la cual a pesar de los “acuerdos” mi mochila nunca era hecha. Tejer una mochila es un acto personal y aunque hoy en día su venta no es algo extraño¹²³, es un elemento que define la relación con lo externo en la medida que la venta sólo se hace a los blancos que, por definición, no viven en el territorio. Mi presencia continua en territorio *i’ku* me dejaba en una posición diferente pues a pesar de ser *bunachu* estaba viviendo con ellos; era una especie de intruso cuya presencia era tolerada debido a algunos acuerdos previos. La relación no estaba clara, de hecho para mí fue evidente mucho tiempo después que las mujeres no tenían claro cómo actuar conmigo, pues al ser residente del territorio algunas reglas me eran aplicadas, reglas que con seguridad no serían activadas si yo fuera un *bunachu* común. El asunto es que cuando un hombre *i’ku* soltero pide una mochila está expresando su interés frente a una mujer (o frente a la familia de una mujer) de casarse y/o relacionarse más íntimamente.

122 El único elemento que vi a un hombre tejer en público fue el *tutuzoma*.

123 Como forma de complementar los escasos ingresos monetarios.

Frustrado, fui incentivado por algunas mujeres a aprender a tejer y no en pocas ocasiones me decían “si las *gwati*¹²⁴ no le quieren tejer mochila, pues hágala usted mismo, *bunachu* puede, *teti*¹²⁵ que no puede, o no le gusta”. Conforme pasaba el tiempo, surgían las historias de hombres blancos que habían estado algún tiempo por la región y que se habían propuesto a tejer mochila. “El *bunachu* [blanco] como que valora más, le pone más cuidado. Si aprende es porque le gusta, no porque le toca”, me dijeron en varias oportunidades. Mi presencia constante en las cocinas de las casas con las que iba fortaleciendo mis lazos de afecto mi hizo cercano a muchas mujeres, y a los pocos fui aprendiendo la parte básica del tejido. Un día, una de ellas me dio la base de la mochila y me dijo “tome, ya hice lo más difícil, continúe”. Con las risas cómplices de mujeres y hombres presentes comencé a tejer, seguro de que por se *bunachu* no sería tan criticado, al final, no tejer mochila es uno de los atributos que definen al hombre *i'ku* pero no un atributo constitutivo del hombre blanco.

Aprendí así a tejer, luego a comenzar la mochila y posteriormente a “echar dibujo” al punto que en la cocina, ocasionalmente me daban alguna mochila para que les ayudara a tejer “échemele buen *ánugwe*”. Parecía algo sin mucha profundidad pues al igual que los espacios ceremoniales, el tejido de la mochila aparecía ante mis ojos sin la solemnidad que, como blanco, esperaba encontrar dentro de un contexto ritual. Uno de los principios fundamentales de la vida serrana y que se manifiesta más claramente en el tejido es el hecho de que la vitalidad de una persona, su *ánugwe*, se transite al objeto con el que tuvo contacto. Al tejer, el pensamiento, las intensiones, las acciones, los sentimientos, el estado de ánimo, y hasta las enfermedades quedan grabadas en cada puntada. Este proceso de transmisión se da por “contagio” y es permitido en la medida que todos los seres del mundo tienen *ánugwe* y por consiguiente está presente una dimensión comunicativa entre ellos. Algo que me ayuda a pensar este proceso es entender el *ánugwe* como una substancia no orgánica (es decir no en el sentido físico/químico que prima en las ciencias modernas), pero debo señalar de antemano que tal interpretación es más el resultado de mi ejercicio heurístico que de una propuesta directa dada por algún *i'ku*. Como substancia, el *ánugwe* se unta entre las cosas que entran en contacto, pero a diferencia de nuestra substancia orgánica, no se agota al entrar en contacto con infinitos cuerpos.

Tejer es entonces grabar, registrar o, en otras palabras, escribir a cada puntada y eso es expresado en palabras. Tejer mochila es *tutu isun*, verbo que en otros contextos es usado

124 Substantivo para mujer.

125 Substantivo para hombre.

también para escribir en papel (y en general, cualquier tipo de escrita). Entiendo que ésta es una expansión semántica puesto que la escrita occidental sólo fue apropiada por los indígenas¹²⁶ tras años de educación por parte de los capuchinos por lo tanto el sentido de inscripción/codificación implicado en el verbo *isun* se extendió al acto de registrar los pensamientos en un papel mediante la alfabetización.

Ahora, aunque hombres y mujeres tejan¹²⁷ (respetando los diferentes espacios y elementos que les son permitidos) existe previamente una división de trabajo: los hombres extraen la materia prima asumida como propia (*bechu* y *unku*¹²⁸) mientras que hombres y mujeres pueden obtener la materia que no es considerada como propia *i'ku* (principalmente la lana). Las mujeres desmotan la lana¹²⁹ y generalmente los hombres se encargan de las tinturas del *bechu* (conseguir los materiales y hacer la tintura en sí misma). Esta misma relación se mantiene en el caso de la preparación de los materiales para el tejido de los demás elementos (mochilas de carga, ropa, hamacas, etc.) Tenemos entonces que hay unos límites más o menos delimitados en la preparación del material para el tejido pues mientras que lidiar con los materiales *kia* aparece como un elemento predominantemente masculino, tal predominancia no es clara cuando lidian con materia prima proveniente de otros lugares.

126 Por algunos, no por todos.

127 Por definición, el tejido en cuanto *kunsamu* es dominado por los seres originales y en cuanto tal, dicho *kunsamu* tiene una madre y un padre. Algunas versiones *i'kñ* señalan a *Ati Naboba* como la *madre* de este *kunsamñ*. Esta madre es una de las lagunas glaciales de la Sierra Nevada y tiene la reputación de ser muy brava. Se dice que antiguamente la gente no podía acercarse a la laguna porque empezaba a soplar fuertes vientos y a crear furiosas olas en la laguna. Según unas versiones que me fueron dadas mientras subíamos con un grupo de *i'kñ* hacia esa región, *Ati Naboba* recibía a las niñas para enseñarlas a tejer, sin embargo poco antes de ellas aprender completamente, *Ati Naboba* las engañaba y en el medio del páramo se las comía. Una de sus aprendices fue más astuta y engañó a *Ati Naboba* consiguiendo escapar y así socializar el conocimiento del tejido para todo su pueblo. Entre los *Kággaba*, una de las versiones adjudica dicho saber a la misma *Madre Universal*, quien de forma análoga a *Ati Naboba* -quien a veces aparece como hija de la *Madre Universal*- monopolizaba dicho saber hasta que éste fue “robado” por uno de sus hijos, el afamado *Seižankwa* quien entre los *I'kñ* recibe el nombre de *Serankwa*. “The Great Mother, under the name of Gauneakan, was the only one to possess the art of weaving. She jealously kept this knowledge from all others and forbade anyone to watch her during the act of weaving. When the first human beings saw the cloth she had woven they asked her how she had made it, but she was evasive and refused to tell them. One night her young son *Seižankwa* pretended to be ill and asleep so he might watch her through a crack in the wall. He saw how she put the warp on the loom and how she began to weave, the shuttle going back and forth. The next day *Seižankwa* tried to imitate her and made a piece of cloth. When his mother saw him wear it she exclaimed: “Who was been watching me?” I am the only one who knows how to weave!” But by then most men had already learned this art. When the Great Mother realized that her secret had become public knowledge she made her son *Seižankwa* a gift of two large balls of cotton yarn. *Seižankwa* and his wife began to weave, but now they in turn forbade their children to watch them. But these knew already everything there was to know, because by then, all people, all over the Sierra Nevada, were busily engaged in the art of weaving” (Reichel-Dolmatoff 1978, 14). En ambos casos el “robo” de ese conocimiento es un elemento definitivo en el proceso de transmisión y paso del tiempo del origen al momento contemporáneo.

128 Algodón Silvestre

129 Le retiran manualmente cualquier residuo o nudo.

No obstante, sólo las mujeres pueden hilar el material. Los hombres pueden ayudar a carrumbar¹³⁰, pero en ningún momento pueden hilar. Aunque el *bechu* se hila entorchando las hebras entre la mano y el muslo, la herramienta más común para hilar es el *kurkunu* (huso de hilar) el cual es usado generalmente en el ámbito doméstico, especialmente en la cocina, ya sea en la de la propia vivienda o durante sus visitas comunes a las parientes, vecinas y amigas. Al hilar, las mujeres repiten el movimiento de la creación en la cual el *kurkunu* sirve de eje cósmico y el movimiento en espiral del hilo es el acto creador que a su vez delimita el territorio, y ellas, como potencias creadoras, hacen de ese nuevo hilo (*sia*) un medio fértil para la reproducción cósmica. Este proceso es uno de los elementos constitutivos del “ser mujer” entre los *I’ku*, sólo ellas tienen el *marunsama* para hacerlo y por ello ése es su conocimiento (*kunsamu*).

Hilar es un proceso que aunque cotidiano, es delicado pues todo el *ánugwe* de la mujer queda registrado en el material. Si ella está enferma o tiene malos sentimientos o pensamientos, esto afectará a la persona que use el objeto tejido con ese hilo. También es delicado porque el hilado no se hace aleatoriamente. El hilo final, listo para tejer, está conformado por dos hilos, cada uno entorchado hacia lugares opuestos. El hilo que fue entorchado hacia la izquierda es el *gunsin sia* o hilo “negativo” mientras que el que es entorchado hacia la derecha es el *duna sia* o hilo positivo. En palabras del antropólogo *i’ku* Faustino Torres, *duna sia* se asocia “... a lo positivo, a lo del lado de la claridad y el predominio de la luz, la existencia de los seres vitales tangibles o intangibles con influjo de la luz” mientras que *gunsin sia* se asocia a “... lo no bueno, ámbito de la oscuridad, de la existencia de los seres intangibles y tangibles sin los efectos de la luz.” (Mamu Luis en Ereira 2012, min 18) En ese sentido, el hilo para tejer es la unidad fértil de la vida y el tejido es la constante efectuación de la creación. El reconocido *mamu wiwa* Ramón Gil¹³¹ señalaría que

Las cosas del mundo para nosotros son como el hilo de la mochila, *shi*. Cuando uno prepara el hilo para tejer, enrolla uno para la derecha y otro para la izquierda, ahí está todo. La derecha es el masculino, la izquierda lo femenino. La luz es femenina, la oscuridad en cambio es masculina. Uno se tuerce sobre el otro y la unión de ambas hebras hacen el hilo, hacen uno, pero nunca se unen. Ninguno de los dos cambia la dirección en la que fue torcido. Tejer es la vida. (Mamu Ramón Gil apud Villegas 1999, 55)

130 Unir dos hebras de hilo previamente hiladas

131 *Mam#* Ramón Gil es reconocido y reputado en el ámbito interétnico y es considerado uno de los voceros de los indígenas serranos.

En las palabras de *mam#* Ramón Gil encontramos lo que anteriormente he llamado de “oposición fundamental” en el contraste marcado entre luz y oscuridad. No obstante, la relación marcada por él entre este contraste y aquel marcado entre la relación masculino/femenino invierte la relación más frecuentemente encontrada entre los *I'k#* pues para estos, la oscuridad es un elemento más relacionada con lo femenino en la medida que es el tiempo del origen, de la creación, del sostén de toda existencia, de la tierra, de la fuerza primigenia que en esencia es una fuerza femenina¹³² mientras que la luz está más relacionada con lo masculino por la presencia del sol (*kak# Bunkakukui*), del tiempo de la aparición de los seres humanos, de las fuerzas que fertilizan la semilla, etc. Aun así, la relación demarcada por Ramón Gil establece también un contraste basado en la lateralización (derecha-izquierda) , contraste que en el contexto *I'k#* está también vinculado a los movimientos ascendentes y descendentes como lo vimos anteriormente.

La inversión en las relaciones que encontramos en la cita de *mam#* Ramón no es una contradicción al modelo general que he estado tratando de iluminar, por el contrario, entiendo que es justamente la confirmación de que estos contrastes están siempre presentes aunque son relativos dependiendo de qué relación específica se pretenda activar al hablar sobre un elemento de la vida serrana. Aunque en este momento no se me ocurre un ejemplo específico, estoy convencido que dentro del mismo contexto *I'k#* no sería extraño que en algún momento la oscuridad se relacione con lo masculino y la luz con lo femenino, mucho menos asumiendo que al final de cuentas lo que prima es la idea de una unidad constituida a partir de contrastes. Tal vez un ejemplo de ello sea el hecho mostrado en el capítulo anterior que enfatiza el protagonismo de una figura masculina (*kak# Serankwa*) como creador del mundo aún cuando establece la existencia previa de la *Madre Original* como fuerza primigenia. Otro elemento que nos permitiría pensar en ello estaría dado en el contraste marcado por una de las narrativas míticas sobre el origen del sol (y del contraste entre oscuridad/luz, noche/día y luna/sol) en el cual *kak# Serankwa* sería el padre de la oscuridad pues él no estaba muy de acuerdo con el surgimiento de la luz, surgimiento que dentro de la misma narrativa fue defendido por otro ser original: *kak# Arawiko* (Mamu Ramón Gil apud Villegas 1999, 55).

Así las cosas tenemos que la unidad del tejido (el hilo listo para tejer) está compuesto por dos elementos que se contrastan mutuamente pero que están relacionados, o mejor, es su relación la que hace posible pensar en la unidad. Aunque los hombres también usan los

¹³² O feminizada, pues como fue delineado rápidamente en el capítulo anterior, esta fuerza primigenia es más una unidad de masculinidad y feminidad que posteriormente se diferencia durante el proceso de creación.

mismos términos, son principalmente las mujeres las que explican la razón de esta relación. En una de mis charlas con *mamu* Pedro de la *kankurwa* de *Seykwinkuta*, mi amiga y traductora no sólo tradujo las palabras de *mam#* (que aunque hablaba español sólo hablaba de cuestiones cosmológicas en *i'kun*) sino que reforzó la idea general.

“Todo en la vida tiene su contraparte, no puede existir el día sin la noche o el hombre sin la mujer. No solo para nosotros los *I'ku* sino para todo el mundo, siempre debe complementarse. Igual cuando tejemos, el hilo no es sólo hilo sino que tiene lo positivo y lo negativo, al hombre y a la mujer como cuando uno se casa” (*Mam#* Pedro y Chiki Mestre 2015, comunicación personal)

La cadena de contrastes que hemos visto hasta el momento se expande nuevamente, o mejor, ahora iluminamos otra relación contenida en esta enorme unidad, el contraste entre lo masculino y lo femenino pues aunque aquí es especificada dentro del contexto del tejido, el tejido en sí mismo es pensado como la creación misma, no sólo en cuanto reproducción de la acción original por medio del cual el mundo fue creado sino porque al ser depositario del *anugwe* y, repitiendo la acción creadora original, el tejido es en sí mismo un acto de creación, cuestión que es explicitada por los *I'k#* en el caso de las mochilas tejidas por las mujeres. Estas mochilas tienen diversos usos, pero en general son pensadas como úteros (*w#*), relación que se extiende también a los dispositivos que tejen para cargar a los bebés¹³³, las hamacas donde pasan el tiempo en la *kankurwa* o duermen en las casas (cuando no lo hacen sobre pieles de animales dispuestas en el suelo al rededor del fogón), y la *kankurwa* en sí misma.

El tejido masculino por excelencia, el telar, tiene un espacio fundamental en la vida serrana, no sólo porque de él proviene la ropa propia sino porque en torno a él se tejen relaciones de diferentes niveles de fuerte impacto social. En toda *kankurwa* hay un telar)

133 Especie de mochilas de algodón generalmente tejida por los hombres y que las mujeres usan para cargar a sus hijos sobre la espalda recibiendo todo el peso en el hueso frontal del cráneo donde apoyan el alza de la mochila. Ésta es la forma como las mujeres cargan el peso, ya sea un bebe, comida, o cualquier otro material. Las mujeres están habituadas desde muy niñas a este ejercicio y aún antes de su vida adulta son capaces de cargar bastante peso y al mismo tiempo dejar sus manos libres para tejer durante el camino, ambas cosas siempre me dejaron perplejo. Hoy en día, es muy frecuente que en la confección del *sichu* se use tela de algodón industrializado, mucho más en las poblaciones de tierras bajas y con mayor contacto con los *bunach#*. Igualmente, en la confección de las mantas de las mujeres el lino y el algodón industrial se han convertido en los materiales predominantes, y sus adornos sutiles pero coloridos se han convertido en pequeños elementos de estatus pues entre mejor sea el material y más elaborados y definidos sean los adornos, más cuesta la manta, que tendrán que confeccionar en tiendas de los pueblos *bunach#* que se han especializado en ello. Las mantas masculinas tienden a mantener más su “originalidad” aunque muchas veces los hombres optan por comprar mantas hechas de lana *bunach#* o de algodón, al cual llaman “cotón”. En otras ocasiones, algunos hombres le encargan a otros *I'k#* la confección de su manta y la pagan ya en dinero o en intercambio de productos o servicios. Pese a estos cambios, todo el mundo enfatiza la importancia de la elaboración propia de la vestimenta.

kurkʼnʼnʼ), y aunque en las viviendas los hombres suelen tener una casa específica para tejer, en las casas ceremoniales masculinas el *kurkʼnʼnʼ* suele estar siempre en la misma construcción. Los hombres iniciados afirman que usando el telar, el *mamʼ* muestra la formación del mundo y de todo lo que hay en él. El telar (ver ilustración 17), una estructura compuesta por cuatro listones dispuestas en cuadrangular y con dos listones menores entrecruzados en forma de X, es visto por los *Iʼkʼ* como el cuerpo humano (ver ilustración 18) al tiempo que es relacionado con los *kadukwʼ achʼna*, es decir, con los lugares primordiales más importantes, con los asentamientos importantes dentro del territorio, con los lugares de reunión de los *mamʼ* de los cuatro grupos de la Sierra y el lugar de los cuatro padres originales, puestos que todos estos niveles son expresiones de un mismo principio. El tejido demuestra cómo todos esos elementos están inter-conectados formando así una unidad.

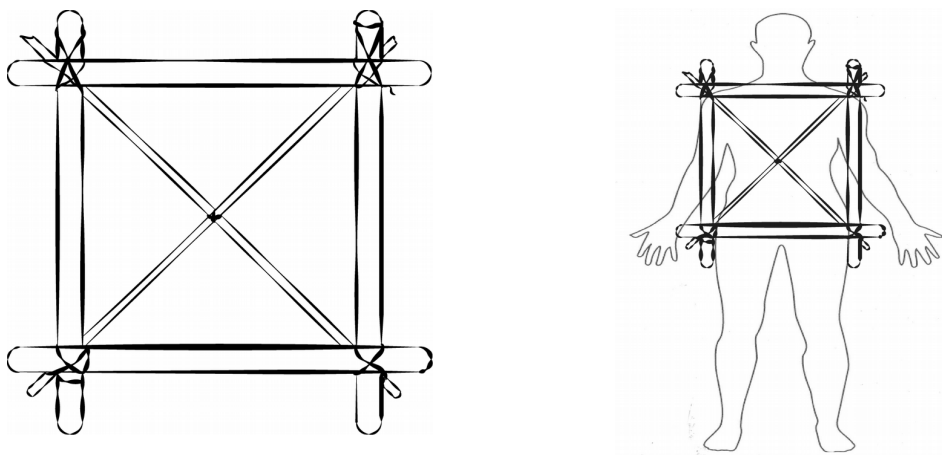


Ilustración 17: telar genérico. El listón superior es móvil en el eje vertical (izquierda)

Ilustración 18: relación entre el telar y el cuerpo humano (derecha)

Elaboración propia

El acto de tejer tiene sus tiempos, no se teje durante un entierro, ni se teje una mochila durante la noche, específicamente después de la puesta del sol. La primera explicación que me dieron fue que en la obscuridad el tejido puede quedar mal hecho. Sin embargo las mujeres están acostumbradas a tejer sin ver directamente la mochila y por otra parte, prácticamente todas las personas siempre tienen una linterna¹³⁴. De hecho, en tiempos de reunión

¹³⁴ Antiguamente iluminaban el camino con tizones encendidos pero desde la llegada de la linterna su uso se expandió rápida y masivamente, inclusive en los poblados considerados “más tradicionales”, es decir, aquellos con menos influencia de las prácticas *bunachʼ*. Esto ha traído dos elementos problemáticos para los *Iʼkʼ*. El primero es la necesidad de conseguir dinero para la compra de las baterías, las cuales llegan a las regiones más alejadas a precios injustificados. El segundo es la disposición final de las baterías gastadas las

comunitaria o asamblea (la cual no se realiza en la *kankurwa*) las mujeres siguen tejiendo sus mochilas apoyando la linterna entre el hombro y el cuello para iluminar las puntadas. El asunto entonces no es de falta de luz y sólo lo entendería al hacer la relación con la división del ciclo solar del día entre momentos *duna* y *gunsina*.

Durante los periodos *gunsina* debe evitarse la realización de muchas actividades, sobre todo de aquellas que estén directamente involucradas con procesos de fertilización tales como el tejido, la siembra y el sexo; como vimos anteriormente, estos periodos están demarcados por los movimientos ascendentes y descendentes del sol. Empero, las prácticas cotidianas no siempre siguen estos parámetros ya que en ocasiones se teje en momentos “no aptos”, hay encuentros sexuales furtivos sancionados socialmente como negativos y protegidos por las sombras de la noche. Por otra parte, hay ciertos actos sexuales que deben ser realizados en pareja con el fin de reunir materiales para la realización de un trabajo con el *mam#*, actos que deben ser realizados en ese periodo *gunsina*.

Hay también ciertos productos que deben ser sembrados en noches de luna llena para que den mejor, o hay que limpiar la huerta en horario nocturno para liberarlas de ciertos intrusos como la babosa¹³⁵. En líneas generales se asume que realizar actividades de fertilización durante estos periodos es algo negativo toda vez que las vitalidades negativas (*ánugwe gunsina*) quedan registradas en el material. Aún así, parece que siempre hay una forma de limpiar esos elementos negativos por medio de los trabajos mediados por los *mam#* (los *pagamentos*), trabajos que dan cierta flexibilidad a la prácticas por encima de la norma establecida socialmente. Por otra parte, debemos comprender que las prácticas realizadas en

cuales son dejadas aleatoriamente en el suelo de la misma forma que lo hacen con los desechos orgánicos pues desde la perspectiva indígena no habría una diferencia radical entre los desechos del día a día y los desechos provenientes de los blancos. Ellos extienden entonces su propia categoría para manejar los desechos provenientes de los productos no indígenas y por consiguiente éstos son tratados de la misma forma como siempre fueron tratados los residuos propios, residuos que en la gran mayoría de las veces son biodegradables. El manejo de los residuos provenientes de su interacción con los blancos se ha convertido entonces en un problema pues aunque la variedad de productos blancos consumidos por los indígenas sea más o menos restringida, el impacto de sus desechos es muy alto sobre todo en lo que tiene que ver con los plásticos, las baterías, pañales desechables para bebés -fraldas descartáveis- y las toallas higiénicas -absorbentes-. Estos desechos no son transportados a los centros más cercanos a la población blancos ni tampoco las administraciones municipales tienen acciones para recoger los residuos. Algunos centros como *Nabusímake* y *Simunurwa* han implementado planes de manejo de residuos apoyados por ONG's, sin embargo el presupuesto no es suficiente para realmente solucionar estos problemas. Los *I'k#* vienen manifestando la necesidad de crear e implementar estos planes de manejo en todo el resguardo, tema que inclusive quedó registrado en el “Plan de Salvaguarda”, sin embargo no fue una de las acciones priorizadas por los representantes del gobierno quienes “asesoraron” a los indígenas para la creación de acciones de implementación para el Plan.

135 Lesma en portugués.

estos periodos no sólo pueden ser entendidas como faltas o excepciones sino que en muchos casos es prerrogativa del *mam̄* determinar que ciertas acciones se realicen en estos periodos.

Ahora, la relación entre el tejido y los movimientos solares no es fortuita. En otro texto y apoyado en información etnográfica sobre los *Kággaba* señalé como un hecho generalizado para la Sierra Nevada que las casas ceremoniales manifiestan la acción de tejer del sol (Arenas 2012). El sol (*Bunka Kukui*) es visto como un tejedor en sí mismo y en su movimiento diario y anual, es él quien teje la vida fertilizando al mundo. Así las cosas, la tierra misma es el gran telar de *Kak̄ Bunka Kukui* y gracias a su tejido y fertilización la vida como la conocemos en nuestro plano sensible (en *tina*) es posible.

Con base en información etnográfica sobre los *Kággaba* (Arenas 2012) generalicé un modelo en el cual las casas ceremoniales eran observatorios astronómicos. En el ápice de toda casa (ceremonial o no), las fibras que vienen siendo atadas de abajo hacia arriba en la estructura dejan un espacio de algunos centímetros que generalmente es cubierto por una olla de barro, un tapón de paja, una tapa de cerámica, o algo que haga sus veces. Siguiendo la misma información señalé que cuando los *mam̄* tienen dudas de los movimientos solares que han seguido de otras formas, quitan este tapón del ápice permitiendo así que los rayos del sol se cuelen por la obscuridad de la casa ceremonial proyectándose así en el suelo de la misma. Señalé entonces que la luz (leída como elemento fálico) penetra en la casa-mundo (útero de la Madre) a través de su ápice (la vagina de la Madre) constituyéndose así en un proceso de fertilización que además replica una relación incestuosa que se encuentra presente en los relatos míticos. (Reichel-Dolmatoff 1977b; Reichel-Dolmatoff 1978; Reichel-Dolmatoff 1976; W. Torres 1981; Reichel-Dolmatoff 1950; Murillo 1996; Ereira 2012)

El haz de luz recorre el camino entre los fogones de la casa ceremonial, cuando las puertas de ésta están dispuestas de este a oeste, el haz de luz recorre durante los días de solsticio el camino entre los fogones noreste/noroeste o sureste/suroeste según el solsticio, mientras que durante los equinoccios el sol recorrerá el camino central dispuesto entre las puertas (ver ilustración 19)¹³⁶.

136 Para una descripción de los movimientos solares ver el trabajo de Zakik Murillo (1996, 96–97)

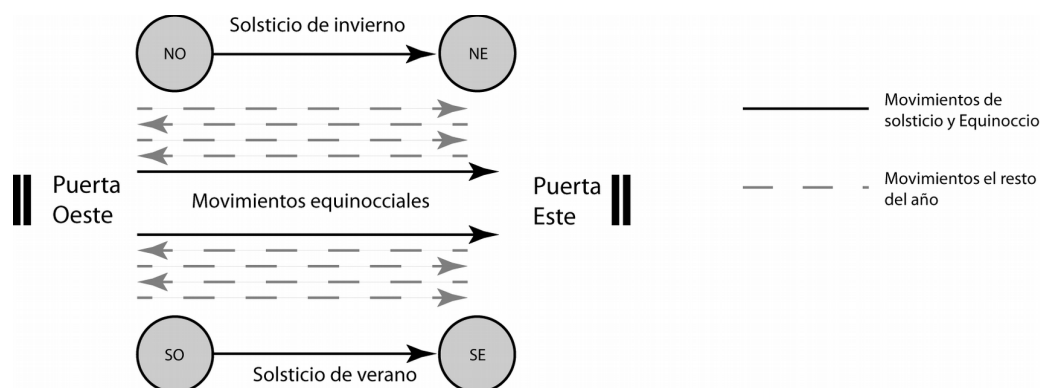


Ilustración 19: movimientos solares proyectados en el suelo de las casas ceremoniales
Elaboración propia

Los autores no nos dan muchas pistas sobre el grado de eventualidad de esta práctica y al querer corroborarla entre los *I'kʰ* me deparé con que pocas personas asumían dicha práctica como algo generalizada en las *kankurwa*, aunque en líneas generales ratificaban la relación entre los movimientos solares y los fogones. Es difícil corroborar este elemento empíricamente sin ser *i'kʰ*, mucho más si se tiene en cuenta que el ápice de las *kankurwa* no siempre tiene los mismos terminados. A veces encontramos que el ápice está coronado por una olla de barro dispuesta boca abajo. En otras ocasiones el ápice está coronado por una olla de barro dispuesta boca arriba con diversos materiales dentro de forma que éstos recogen el *anugwe* de los rayos del sol. Otras *kankurwa* tienen por ápice un conjunto de dos salientes a modo de antenas.

Podemos pensar que dicha práctica sea específica del *kunsamʰ kággaba* y por lo tanto no sea tan presente en las casas ceremoniales *i'kʰ*, sin embargo, no es del todo desconocida (o bien, simplemente no quieren exponerla directamente ante un blanco). Esta práctica puede ser también un *kunsamʰ* serrano vinculado a algunas prácticas compartidas por algunos *mamʰ* con base en sus linajes míticos (*tana*). Esto sería más una evidencia de que las prácticas de los *mamʰ* de la Sierra no sólo son compartidas (y no por ello homogéneas) sino que aún cuando haya *kunsamʰ* específicos para los grupos, éstos en la práctica se entrecruzan en los diferentes contextos justamente porque los procesos de formación de *mamʰ* están mediados, en los casos más importantes, por el trabajo conjunto de *mamʰ* de diferentes grupos, de la misma forma que muchos trabajos y procesos de decisión deben ser tratados no sólo por los *mamʰ* de un

grupo sino por un “concejo” de *mam# ach#na* (*mam#* mayores) de todos los grupos. Al final de cuentas el conjunto de sus *kunsam#* está para ellos más próximo de *Sein Zare Zanu*.

Empero, debo cuestionarme el hecho de querer pensar la existencia de dicha práctica a partir de la existencia acciones encaminadas a observar empíricamente este proceso. El carácter sensible de esta práctica sin lugar a dudas facilita la lectura de los movimientos del sol permitiendo así la definición de calendarios rituales y agrícolas. No obstante, los *I'k#* tiene también otros medios para hacer tal medición no sólo de los movimientos solares sino también de los movimientos de los principales cuerpos celestes. No en pocas ocasiones conocí casas ceremoniales que están emplazadas en espacios en los cuales los *I'k#* han adaptado para la lectura astrológica como bordes de montañas, árboles y los mismos *a'tink#n#* que también están alineados con determinados cuerpos celestes¹³⁷.

Como no pocas veces, un día hablando sobre eso con un joven del que tiempo después sabría que en ese momento era aprendiz de *mam#* fui interpelado con una frase fulminante: “usted parece distinto, pero al final es blanco, todo lo quieren ver con los ojos” y continuó “... vea como ve el hijo de la Señora Conza, él ve mucho más que ustedes”. Eduardo, el hijo de Conza, es ciego¹³⁸. Luego me explicaría que los rayos del sol tienen contacto con la *kankurwa* y su *ánugwe* la alimenta. Ese *ánugwe* penetra la casa ceremonial y la fertiliza independientemente que dentro de ella se proyecten visiblemente o no los rayos del sol. La olla de barro dispuesta boca arriba y el dispositivo que parece dos antenas son instrumentos que materializan esa acción, de la misma forma como el ingreso visible de los rayos solares y su recorrido entre los fogones también materializa esa relación. En otras palabras, aún cuando los rayos del sol no sean perceptibles ante nuestros ojos, su *ánugwe* sí entra en la *kankurwa* siguiendo los recorridos descritos anteriormente, tejiendo el “telar de la vida”.

Tenemos entonces que la interacción entre el sol, elemento masculino, y la casa ceremonial o casa-mundo, elemento femenino, resulta en una relación de fecundación, pero quiero hacer énfasis aquí en que es una relación en la que ambos elementos son activos y no una interacción donde el elemento femenino espera pasivamente la acción del elemento masculino. No sólo el sol fecunda y alimenta la casa-mundo sino que ésta alimenta también al sol pues como se mostró anteriormente, el sol recoge en su recorrido el *ánugwe* que debe entregar a los seres originales. Este *ánugwe* los alimenta y al mismo tiempo alimenta al

137 Pese a mi interés e insistencia no fue posible profundizar sobre este asunto.

138 El hijo de la Señora Conza, Eduardo estaba siguiendo las enseñanzas de un *mamu* de la región hasta que este murió. Tiempo después Dito, como lo llamamos con cariño, perdió su visión. Sin embargo, percibía muchas más cosas de las que podíamos ver a simple vista.

mismo sol. Zakik Murillo señaló para este evento que cuando el sol pasa por cada fogón extrae de él su propio alimento.

Esta interacción nos lleva finalmente al último elemento prototípico que completa la cadena de asociaciones o de relaciones fractales, el *jo'buru* o *poporo*. Como fue señalado anteriormente, un elemento que define el ser hombre entre los indígenas serranos es el consumo de hojas de coca tostadas mientras poporean. Por regla, el consumo de coca sólo está permitido para los hombres iniciados, específicamente para los que ya están casados pues en última instancia, el *jo'buru* está vinculado a la esposa del hombre siendo así su misma extensión. El *jo'buru* es entonces la esposa y al mismo tiempo la figura genérica de la mujer, que generalmente se vincula a la *madre tierra* o a la *madre ancestral*. No obstante, cada vez más los jóvenes no iniciados se inclinan a poporear a escondidas lo cual es un problema para el grupo no tanto por transgredir una regla sino por las implicaciones que esto conlleva. Se debe “saber” para poder poporear y este “saber” (en cuanto a verbo y no como sustantivo implica necesariamente la idea de *marunsama*. La coca es un vehículo para comunicarse con la esfera delo no visible y por lo tanto su uso hace que la persona tenga contacto con los elementos del origen, elementos de mucha fuerza que se debe estar preparado para manejar so pena de ser víctima de fuerzas destructivas. Para evitar problemas y, a sabiendas que si son castigados los jóvenes seguirán poporeando a escondidas, los *mam#* han optado por permitir el uso del *jo'buru* en estos casos pero con la condición de realizar todo el proceso ceremonial necesario en el cual los jóvenes aprenden las narrativas míticas relacionadas con la práctica, aprenden los elementos prácticos del poporeo (escoger un calabazo, abrirlo por primera vez, escoger un *so'k#n#*, hacer *umpusi*, etc.). Sin embargo, los hombres casados enfatizan que las enseñanzas más profundas sólo son transmitidas en la ceremonia del matrimonio.

Poporear tiene tres sentidos elementales que se entrecruzan. Una llave de lectura sobre el *jo'buru* es su papel como dispositivo de inscripción. De forma análoga al tejido, poporear es una forma de escribir, de registrar el *ánugwe* de la persona, lo que hace, lo que piensa, lo que siente, lo que desea, sus relaciones con otros grupos, sus relaciones con otros seres, y de forma explícita, su palabra. Es tal la relación entre tejer y poporear que se designan mediante el mismo verbo. Si tejer mochila es *tutu is#n*, poporear comparte el mismo sentido semántico sólo que se especifica el sustantivo: *jo'buru is#n*. De esta forma, un *mam#* bien entrenado tiene la capacidad de leer al hombre con base en su poporo.

Poporear es también un acto de fertilización en el que interviene un elemento masculino que en general es leído por los indígenas como un elemento fálico (el *so'kunn* que proviene de un arbusto) y, un elemento femenino que prototípicamente es leído como un útero (el calabazo) lo que ha sido ampliamente referido en la literatura regional¹³⁹. Así las cosas, poporear es un acto procreativo no sólo de la unión de un hombre y una mujer sino desde una perspectiva más amplia, de la unión de los contrastes que hemos venido trabajando. Poporeando los hombres actúan igual que el sol pues éste fertiliza al mundo y a la *kankurwa* durante su recorrido diario. Como señaló Reichel-Dolmatoff, “El templo es el *poporo* del sol, es su calabacito de cal donde introduce su varita para buscar con ella cal en las cenizas de los fogones” (Arenas 2012, 133)

Poporear también es cultivar una buena relación de pareja pues una vez casados el *jo'buru* es un avatar de la mujer y de la misma forma que el hombre debe tratar a la mujer, debe tratar también a su *jo'buru*. En ese sentido el *jo'buru* es único para cada hombre y prácticamente en ningún caso un hombre deja que otro use su calabazo, equivale a permitir que otro hombre sostenga relaciones sexuales con su esposa, algo que los *I'k* rechazan con vehemencia. Pese a que poporear es un elemento fundamental del ser hombre entre los indígenas serranos, debo señalar que no siempre las mujeres se sienten cómodas con el uso del *poporo*. Muchas veces escuché mujeres deslegitimando su relación con el *jo'buru* incomodadas en cierta medida con el hecho de que su identidad se extendiera hacia dicho objeto. No son escasos los reclamos frente a la pasividad de muchos hombres de los cuales las mujeres dicen que “se la pasan poporeando y no hacen nada, la huerta sin comida y no ayudan en la casa”, reclamo que también se presenta entre los mismos hombres. Hacer un gran enchapado al rededor de la boca del *jo'buru* es un elemento valorado positivamente tanto estéticamente como cosmológicamente (ya diré la razón), sin embargo los mismos hombres asumen que un buen enchapado no sirve de nada si no viene acompañado de acciones concretas, un buen enchapado entonces debe reflejar una buena vida, salud familiar, manutención de una buena huerta y una buena relación de pareja.

El *jo'buru* es entonces un cuerpo, es la casa-mundo y es el mundo lo que nos lleva a la siguiente relación de correspondencias

139 (cf Chaves, 1947; Reichel-Dolmatoff, 1950, 1976, 1977; Fisher; Preuss, 1989; Orozco, 1990; Torres, 1990; Uribe, 1990, 1992, 1993, 1998; Preuss, 1993; Murillo, 1996; Arbelaez, 1997; Ferro, 1998, 2012; Villegas, 1999; Duque Et Al., 2004; Torres; Torres, 2005; Duque, 2009; Ereira, 2012; Giraldo, 2014)

Cosmos : Sierra Nevada : montaña : *kankurwa* : cuerpo : telar/tejido : *jo'buru*.

Estas relaciones metonímicas expanden la oposición inicial “básica”, oposición que a partir de las unidades que han sido tratadas hasta el momento ha tomado la siguiente forma:

**positivo/duna : superior : ascendente : exterior : blanco : luz : sol : día : derecho :
contemporaneidad : *tina***

: :

**negativo : inferior : descendente : interior : negro : obscuridad : luna : noche :
izquierdo : origen: *tikurigun***

Cualquiera sea el punto de partida que usemos para explorar el complejo mundo serrano, encontraremos la referencia constante a una unidad constituida de oposiciones las cuales se yerguen como elementos básicos y fundamentales para la existencia. Dentro de esta unidad, las relaciones no se limitan entonces a oposiciones simples (arriba/abajo, derecha/izquierda, adelante/atrás) como binomios estáticos. Para fines heurísticos, hice énfasis en la composición de estas oposiciones como relaciones bien demarcadas pues dependiendo de la perspectiva del sujeto y de la relación que tenga con un objeto, así aparecerán ante nuestros ojos. Sin embargo, en momentos determinados, cualquiera sea el sujeto podrá iluminar relaciones de oposición que bajo otras perspectivas o, en otras circunstancias, puedan parecer contrarias con relaciones activadas previamente.

Lo que quiero enfatizar es que esta situación es posibilitada justamente por el hecho de que todo en la existencia serrana está constituida por un extenso conjunto de cadenas de oposición. Dicho de otro modo, en cualquier cuerpo están inscritas estas relaciones, y lo que en última instancia define el lugar de un elemento dentro de un contexto específico es el hecho de iluminar algunos elementos opacando así otros, de forma que los sujetos aparecen como investidos por una sola parte de la relación de oposición pues la otra aparece invisible, no obstante está presente. Viendo el conjunto como una esfera, las oposiciones son matrices que se entrecruzan, se encuentran, se afirman y se niegan constantemente dependiendo de qué ángulo o vértice se esté iluminando a despesa de obscurecer otros. Por tal motivo, prefiero pensar estas oposiciones en términos de relaciones de contraste en la medida que su relación constituye una unidad y plantea, por lo menos en mi entendimiento, una continuidad.

Las relaciones entre estos diferentes elementos han sido tratados regularmente como representaciones, inclusive por algunos intelectuales indígenas que han escrito o hablado sobre el tema, no obstante, y aunque no es mi intención profundizar sobre este hecho, es claro que investigadores e indígenas refieren a campos semánticos diferentes cuando hablan de representación. Lo que los antropólogos (principalmente) hemos interpretado como “representación” en el discurso *i'kʰ* es expresado por los indígenas en términos totalmente diferentes. De hecho nuestra necesidad por interpretar los discursos a partir de nuestra estructura teórica nos ha limitado a ver el mundo desde un ejercicio en el que los símbolos tienen la función de expresar algo a lo que son ajenos (1977b, 218). Hablar en términos de representación y discursos nos lleva a asumir que lo que los humanos hacemos se limita a crear una imagen (interpretación cultural) de una cosa dada, esencial, inmanente y en última instancia, real. En la misma vía, entender las cosmologías indígenas como simples discursos, representaciones o construcciones políticas dentro de un contexto interétnico asume una división de *facto* entre una naturaleza esencial y una humanidad abstraída por la razón y por el posicionamiento político, un movimiento característico del iluminismo (Gow 1995) mas no un ejercicio propio de toda la humanidad. No defiendo que no haya discurso, politización y movilización de imaginarios, pero estos elementos son para mi subsidiarios de una relación previa entre diversos seres donde la división entre naturaleza y la cultura es más artificial que la politización de los discursos.

Asumir entonces que estas relaciones se limitan al campo de la representación no es otra cosa que desconocer el carácter fundamental que éstas tienen en la vida serrana tanto a nivel de las reglas como a nivel de las prácticas. Nos obliga también a pensar en cada entidad (cosmos, montaña, *kankurwa*, cuerpo, etc.) como elementos disociados y separados que pueden ser entendidos por sí mismos. Nada más lejano de la realidad, por lo menos de la realidad que comparten mayoritariamente las comunidades *i'kʰ* y de forma similar, el grueso de las demás grupos indígenas serranos. Uno de los principales ejes de sus vidas se cimienta en el hecho de que estas relaciones son integrales, mutuamente constituyentes y mutuamente constituyentes. Tratarlos entonces bajo la óptica de la representación es asumir que por sí mismos son elementos literales y, como señalaría Roy Wagner, se niegan las congruencias y las permutaciones entre los elementos relacionados así como la escala en las que los elementos se manifiestan (Collingwood 1960; Hirsch 1995; Descola 2005). Correlato a otros contextos etnográficos, para los indígenas serranos los elementos no pueden ser entendidos

fuera de un contexto mayor de relaciones, el mundo no puede ser entendido sin la *kankurwa*, ésta no puede ser entendida sin el cosmos y sin el cuerpo, el cuerpo no puede ser entendido fuera del cosmos o como una parte ajena a él, por mencionar sólo algunas relaciones.

Entiendo entonces que cada uno los elementos que fueron trabajados aquí son expresiones simplificadas, o estabilizadas, que desdoblan una lógica de fractalidad (Wagner 2011) y multiversalidad (Wagner 2011) que no puede ser reducido a una relación entre parte y todo y mucho menos entre individual y colectivo. Cada elemento contiene y es constituido por otras muchas expresiones posibles y a su vez es contenido y constituyente de otras expresiones que intuyo pueden ser infinitas. En este trabajo seguí un orden deductivo solamente porque me era más fácil organizar el material de esa manera y porque en mi experiencia, la explicación del mundo *i'ku* por ellos mismos parte de la explicación del cosmos. Empero, asumo que es totalmente arbitrario señalar que exista un punto de partida para ver esta cadena fractal. El punto de comienzo sólo puede ser una convención en un contexto determinado en el que queremos analizar algún elemento determinado, momento en el cual iluminaremos una manifestación de la escala de relaciones.

CUADERNO DE FOTOS

Algunos momentos de la vida *I'ku* captados con la cámara

Todas las fotos aquí presentadas fueron tomadas en diferentes asentamientos *i'ku*. Las fotos hacen parte de un grueso cuerpo filmográfico que tomé durante mi estancia en campo.



Niñas cargando piedras para construir murallas.
Fuente: Archivo personal, 2015



Niños descansando
Fuente: Archivo personal, 2015



Niño cargando piedra.
Fuente: Archivo personal, 2015



Plantío de coca
Fuente: Archivo personal, 2015



Cocinando bastimento
Fuente: Archivo personal, 2015



Niños ayudando a moler caña de azúcar
Fuente: Archivo personal, 2015



Joven bebiendo jugo de caña después
de molerla
Fuente: Archivo personal, 2015



Niño jugando con bagazo de caña
Fuente: Archivo personal, 2015



Mujeres lavando el plátano
Fuente: Archivo personal, 2015



Para realizar los pagamentos, las personas se quitan todo lo que no es propio del ser *i'ku*
Fuente: Archivo personal, 2015



Realización de pago en grupo
Fuente: Archivo personal, 2015



Mamu preparando hojas de coca como *a'buru* para uno de los pasos de un pagamento
Fuente: Archivo personal, 2015



Mamu cargando la coca con *ánuqwe*
Fuente: Archivo personal, 2015



Mamu organizando y separando las hojas, unas para el lado derecho y otras para el izquierdo.
Fuente: Archivo personal, 2015



Mamu cargando *ánugwe* en algodones de diferentes colores
Fuente: Archivo personal, 2015



Hombres escuchando las palabras del *mamu*
Fuente: Archivo personal, 2015



Algodones listos para hacer *a'buru*
Fuente: Archivo personal, 2015



Haciendo *a'buru*
Fuente: Archivo personal, 2015



Depositando el *a'buru* del pago en uno de los lugares primordiales o “sagrados”.
Fuente: Archivo personal, 2015



Mujer arreglando el fique para hilar
Niños descansando



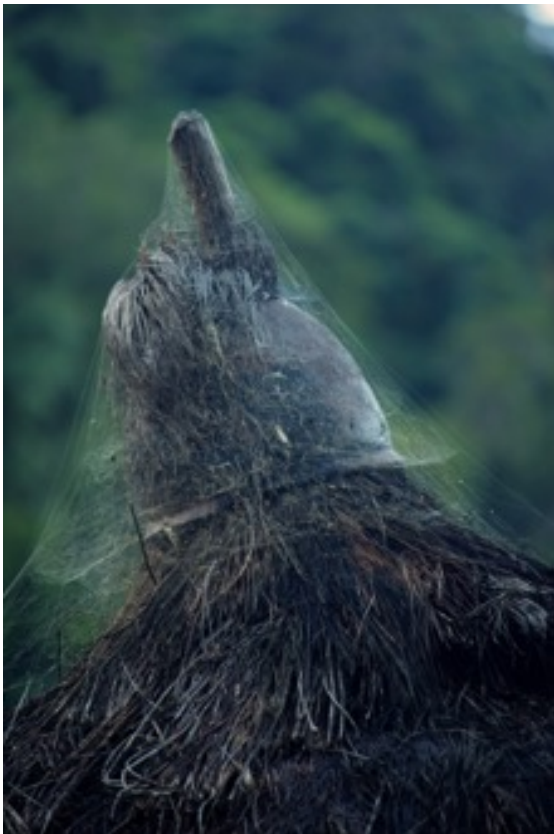
Niña tejiendo mochila
Fuente: Archivo personal, 2015



Niña hilando fique
Fuente: Archivo personal, 2015



La construcción de las casas también es una forma de tejer
Fuente: Archivo personal, 2015



Ápice de casa
Fuente: Archivo personal, 2015



Uno de los ápices de la casa ceremonial
Fuente: Archivo personal, 2015



Vivienda
Fuente: Archivo personal, 2015



La dispersión de las casas es una característica de la apropiación *I'ku* del territorio
Fuente: Archivo personal, 2015



Casas con murallas de piedra para resguardarse del frío intenso.
Fuente: Archivo personal, 2015



Algunas lagunas de alta montaña, localizadas a más de 4000 metros de altura
Fuente: Archivo personal, 2015



Configuraciones de piedra para delimitar caminos, fronteras y lugares importantes.
Fuente: Archivo personal, 2015

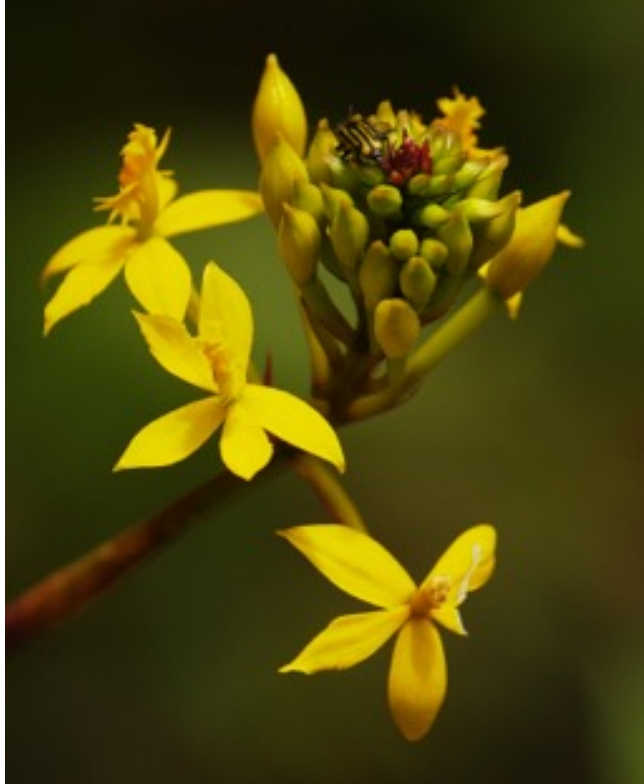


El deshielo del casquete glacial a más de 5000 metros de altura es evidente. Niños descansando
Fuente: Archivo personal, 2015



Lagunas menores y principales picos nevados.
Fuente: Archivo personal, 2015

Retratos y otros momentos



Fuente: Archivo personal, 2015



Niña cargando a su hermana
Fuente: Archivo personal, 2015



Retrato: Niño contemplando el horizonte
Fuente: Archivo personal, 2015



Ambiente descontentado al interior de la casa
Fuente: Archivo personal, 2015



Haz de luz irrumpiendo en la oscuridad de una casa.
Fuente: Archivo personal, 2015



Fuente: Archivo personal, 2015



Fuente: Archivo personal, 2015



Fuente: Archivo personal, 2015



Retrato: Niña frente a la casa.
Fuente: Archivo personal, 2015

IV

Una sociedad ampliada: interacción y comunicación entre lo visible y lo invisible

De forma reiterada se ha señalado que la historia *i'k#* es dividida en dos a partir del momento en que el sol sube a lo alto del firmamento por primera vez.¹⁴⁰ Como todo, hay diferentes versiones sobre el surgimiento del sol, pero se sugiere constantemente que dicho acontecimiento estuvo marcado por conflictos y tensiones en la relación entre los seres del origen.

Aunque este elemento aparece como un elemento fundamental en los demás grupos serranos, debo aclarar que durante mi estancia la mayoría de referencias a este tiempo eran hechas a partir de frases como “antes los *mam#* podían entrar al interior de las montañas porque dentro son *kankurwa*”, o “antes los *mam#* podían transportarse en pensamiento hacia donde quisieran”.

La referencia al amanecer fue siempre, en mi experiencia, secundaria, exegética y elusiva. Cuando me hablaron del amanecer siempre fue en una segunda instancia, es decir, cuando entrábamos de forma más cuidadosa a hablar sobre ese “antes” en el que las cosas eran diferentes. Aún así, la importancia de ese tiempo estaba siempre presente en el día a día, y sobre él se hablaba en los momentos más cotidianos, sobre todo en las noches al rededor del fogón y cuando al caminar pasábamos por algún espacio primordial. Para ser más preciso, todo en la vida *i'k#* tiene un pié en el tiempo mítico y como tal, mi exposición a esa realidad fue cotidiana, aunque cotidiana fue también la insistencia a no hablarme en profundidad sobre esos temas.

140 El origen del sol remite a un conflicto entre los seres del primer tiempo, pues así como había quienes querían que siguiera siendo oscuro, había otros que querían que hubiera la luz. Ese antagonismo está determinado, a veces por la tensión entre la *Madre* y algún padre en la cual ella quiere que amanezca y él no (énfasis *wiwa*) o viceversa (énfasis *i'k#*), a veces por la tensión entre el Sol en su figura de *mam#* ancestral y algún otro padre original en la cual el *mam#* sol hacía muchos daños en la tierra y por eso tuvieron que relegarlo a los cielos, para que no quemara el mundo, y a veces en la tensión entre dos padres originales importantes (*Serankwa* y *Arawiko* en el caso *i'k#* donde el primero quería mantener la obscuridad, mientras que el segundo quería la llegada de la luz). Para este evento, ver los trabajos de Donald Tayler (1997) y José Orozco (1990) entre los *I'k#*; para los *Kággaba*, las narrativas recogidas por Konrad Preuss (1993 [1926]) y Manuela Fisher (FISHER & PREUSS, 1989); para los *Wiwa*, las narrativas recogidas por Cristina Echavarría (1994) y el compendio de Miguel Rocha (2010).

Aunque tenemos la tendencia a leer la temporalidad como un discontinuo en que tiempo mítico (del origen) y tiempo contemporáneo aparecen como dos unidades discretas, diferenciadas y cronológicamente sucesivas, para los *I'k'x* la temporalidad de su historia no se encaja ni en la sucesión de eventos ni en el fraccionamiento de los tiempos, espacios y personajes que historifican su existencia. El tiempo del origen es pasado en la medida que refiere a lo que precede al tiempo-espacio en sí mismo; con todo, es una temporalidad dinámica, que se estira y contrae, que se aproxima según la narrativa y, sobre todo, según la experiencia del narrador. Es un tiempo que es actualizado en el ritual, en cada interacción del *mamx* con los seres originales y, como señala Donald Taylor (1997, p. 36), a cada ciclo diario del sol.

El tiempo del origen y el tiempo contemporáneo, divididos por el surgimiento del sol,¹⁴¹ no se contraponen sino que se complementan; sólo pueden ser entendidos como sucesión en la medida que el tiempo contemporáneo, demarcado por la experiencia visible-material del mundo, fue precedida por el tiempo de los padres y madres originales. Fuera de esa relación, no hay cronología secuencial válida pues ambas esferas están presentes en el día a día serrano como manifestaciones diferentes de una misma unidad. Antes del amanecer, los seres de la esfera invisible podía tener tanto forma humana, como otras tantas; el surgimiento del sol hizo que esta humanidad se dividiera entre gente de antes del amanecer y la gente de ahora. Ante mis constantes dudas para aprehender esta realidad, una amiga me explicó de una forma en la que la esfera visible aparece como el revés de la esfera de los seres originales y viceversa. Me pidió que pensara en la mochila que ella estaba tejiendo y me dijo:

“... vas tejiendo y tejiendo, al principio sólo es el plato¹⁴², pero ya después se vuelve como encocada¹⁴³. Al final, queda una parte para dentro y otra que va para fuera... es igual con nuestros padres, no los vemos pero

141 La historia del Sol está enlazada a la de la Luna, ambos descritos como seres ancestrales e hijos directos de la *Madre*, el primero masculino y el segundo femenino, que se presentan, o bien como hermanos, o bien como esposos. En el primer caso, se señala que la *Madre* los tenía celosamente resguardados de los demás seres, pues sabía que algunos querían para obtener su luz. Sólo mediante la interpretación de los instrumentos ceremoniales (flauta, tambor y caracola marina) consiguen que la *Madre* se distraiga, reduciendo así el cuidado sobre Sol y Luna. Una vez libre, encontramos tres vías narrativas: en las dos primeras Sol y Luna son hermanos y en la tercera son esposos. En la primera, el Sol consigue escapar al cielo antes que sus liberadores consigan atraparlo. La madre Luna también escapa, pero en retaliación, la otra gente le arroja cenizas en la cara disminuyendo así su brillo. En la segunda ellos no escapan de la demás gente sino de su propia madre, y es ella quien arroja cenizas en la cara de Luna. En el tercer camino narrativo, Sol y Luna son esposos; el primero es expulsado al firmamento por los otros padres pues, celoso de que vieran a su esposa, quemaba el mundo cada vez que se ponía bravo. Las demás mujeres, celosas de Luna, la gritaban, la apedrean, la empujan hacia la tierra y así, disminuyen su tamaño y su brillo.

142 La base de la mochila, al principio se debe buscar que esa base sea lo más plana posible.

143 Refiriéndose aquí a la forma cóncava que va tomando la mochila.

están aquí, como si estuvieran en el otro lado” (Chiki Mestre, comunicación personal, 2015)

Si no podemos pensar en la disociación de las esferas de lo visible y lo no visible, tampoco podemos pensar que la vida *i'kɨ* sea independiente de la vida de los demás seres que habitan el mundo, visibles y no visibles. De hecho, la cotidianidad *i'kɨ* está marcada por la interacción constante con una plétora de entidades que tienen capacidad de acción dentro de la vida humana. En líneas generales, los *I'kɨ* reconocen dos manifestaciones de los seres invisibles: los primeros y más importantes están relacionados al origen de todo lo existente y son referidos como madres y padres (*zakɨ jina/kakɨ jina*), seres que rigen todos los aspectos de la vida humana, padres o dueños de todo lo existente y a quienes los *I'kɨ* deben pedirle permiso para hacer la mayoría de sus tareas; los segundos tienen una importancia menor y están relacionados generalmente con la acción de dar un mensaje, siendo conocidos de forma genérica como *semaneros* o de forma más específica como *Ikanusi*, una figura que ha sido erróneamente relacionada con la entidad cristiana del mal.

En el primer caso, la referencia a los seres creadores por medio del uso de términos de parentesco no es exclusiva de los *I'kɨ* pues tanto los *Kággaba*¹⁴⁴ como los *Wiwa*¹⁴⁵ también lo hacen¹⁴⁶. Así las cosas, los indígenas serranos usan las palabras *kakɨ*, *hate* y *ade*¹⁴⁷ para designar la posición de “padre” al tiempo que usan las palabras *zakɨ*, *haba* y *abu*¹⁴⁸ para referirse a la posición de “madre”. Sólo quiero apuntar que cuando se pasa del nivel de los seres ancestrales al del parentesco humano, los *I'kɨ*, mantienen la palabra *zakɨ* para la posición de madre, pero la posición de padre tiene una variación: *kakɨ* se usa para referirse al padre desde la perspectiva de un ego masculino, mientras que desde un ego femenino, la palabra usada es *chechi*.

144 Basado en Reichel-Dolmatoff (1950)

145 Basado en Martha Villegas (1999, p. 59) y Valentina Pellegrino (comunicación personal, 2016)

146 No tengo información sobre los *kankuwamo*.

147 En las respectivas lenguas de *i'kɨ*, *kággaba* y *wiwa*.

148 En las respectivas lenguas de *i'kɨ*, *kággaba* y *wiwa*.

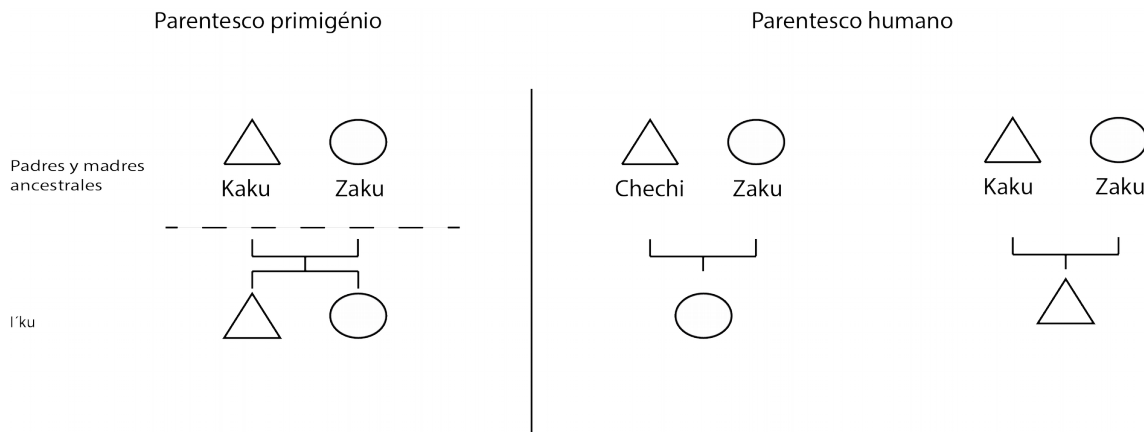


Ilustración 20: Terminología *i'ku* para designar a los padres dentro del parentesco primigenio y dentro del parentesco humano

Mal haríamos en hablar de estos seres, tanto los padres y madres como los *semaneros*, en términos de dioses, pues no hay elementos en el contexto serrano que nos permitan pensar en un culto a estos seres. Sin embargo, debemos tener siempre en cuenta que todo en la vida *i'ku* pasa por la interacción con estos seres, desde la actividad más cotidiana (i.e cocinar, limpiar la huerta, viajar, etc.) hasta actividades más específicas y ceremoniales como los bailes del *Tane*. Con las madres y padres siempre se está en deuda, pues son ellos quienes le dan a los humanos todo lo necesario para vivir: la comida, el aire, el agua, las casas, la ropa, las plantas, los animales, los saberes, son todos propiedad de los seres originales. Los padres y madres originales entregan y comparten sus cosas con los humanos para que estos puedan vivir, pero a cambio, los humanos deben seguir la ley original *Sein Zare* y darles una contrapartida a ellos, lo que comúnmente se conoce como pagos u ofrendas, pero que he decidido mantener en términos de la traducción hecha por los propios *i'ku* y hablar de esta contrapartida en términos de “trabajo tradicional”. Si esta contrapartida no se da, las madres y padres originales pueden “cobrarle” a los humanos, generalmente por medio de los *semaneros*, pudiendo causar enfermedades, problemas en la cosecha, problemas en las relaciones interpersonales, accidentes e incluso la muerte. Así las cosas, una de las principales tareas de las personas *mam* es entonces mediar las relaciones entre las madres y padres originales y los *i'ku* por medio de los trabajos tradicionales para que la relación siempre se dé en buenos términos y no haya problemas para los *I'ku*. Ya que los seres creadores son los más importantes para los *I'ku*, y su vida está fuertemente vinculada a estos seres, trataremos algunos elementos relevantes sobre ellos.

Como he señalado varias veces, para los indígenas serranos, todo comienzo remonta a un ser complejo y original del que deviene todo lo existente. Aunque de grupo a grupo cambia el énfasis que hacen al nombrar y describir a ese ser, en general es presentado como una entidad que a pesar de ser muy compleja, pues presenta en sí misma las manifestaciones masculinas y femeninas, es reconocida generalmente como un ser eminentemente femenino. Sin embargo, a pesar de la centralidad de este ser, al que genéricamente me he referido como la *Madre*, hay una pluralidad de nombres que le son otorgados.

La referencia a la *Madre* puede variar inclusive dentro de un mismo grupo, lo que generalmente conlleva a una gran confusión de parte de nosotros los blancos. Reichel-Dolmatoff nos cuenta que entre los *Kággaba*, la *Madre* puede ser llamada *Gaulchováng*, *Kasúmma*, *Shivilyuváng* y *Séyubang* siendo que las terminaciones *bang*, *mang*, *vang*, son muy frecuentes en los nombres femeninos del origen, haciendo referencia además a los materiales en los cuales se envuelven las ofrendas dadas durante los trabajos tradicionales, envoltorios que conectarían dichos elementos con la *Madre* como si se tratara de un cordón umbilical (Reichel-Dolmatoff 1950). Konrad Theodor Preuss (1993 [1926]) y Gerardo Reichel-Dolmatoff (1950) enumeran otra cantidad de nombres de este ser original entre los *Kággaba*, mostrando que los nombres varían con relación a los elementos a los cuales este ser está relacionado. Así las cosas, cuando se refieren a este ser en su relación con la casa ceremonial original, se le da un nombre, pero cuando se hace referencia a su relación con el agua, recibe otro diferente. Otras veces los *Kággaba* se refieren a La *Madre* con el nombre de *Gonawindúa*, nombre que también tiene diferentes sentidos: hace referencia a la Sierra Nevada como un todo, en otro nivel habla del conjunto de los picos nevados y, a veces, especifica uno de los picos en particular. Estas implicaciones son análogas al nombre de la Sierra en *i'k#* que, como vimos en la introducción, es *Chundwa*. Entre los *Wiwa*, la diferenciación nominal del ser primigenio también se hace presente. En dos versiones diferentes sobre el origen de los tiempos se nombra al ser original como una *Madre*, recibiendo el nombre de *Sianiumung* (Rocha 2010, 659) o de *P#nk#hsa* (Rocha 2010, 661).

Vanos fueron mis intentos por encontrar un nombre estable para este ser primigenio en el contexto *i'k#*. En varias narrativas míticas *i'k#* también aparecen diferentes nombres para la *Madre*

-M18-

El este es el lugar representado por el color rojo, “es el lado derecho, la bondad, allí nace el sol y allí está Gunatigúndiva, la madre de la vida.” (CHAVES & ZEA, 1977)

-M19-

La madre del sol sabía que la gente quería tomar su hijo, entonces ella lo guardó bien (...) la madre del sol se llama Ati (Tayler 1997, 39)¹⁴⁹

-M20-

La madre del fuego es Goon'ati. El padre del fuego es Goon'nevea 'kwiti'kuna. La madre del fuego es la más importante. El fuego vivía originalmente en un pico. El fuego también era una piedra. (Tayler 1997, 46)¹⁵⁰

Al discutir esto largamente con amigos e interlocutores, el resultado era más o menos el mismo: a una discusión entre ellos, acompañada por una explicación complicada, le seguía la concusión de que la *Madre*, en cuanto ser original, se llama *Ati*. Empero, uno de los elementos que nos dificulta la nominación de la *Madre* es el hecho de que en el proceso de creación del mundo aparecen otras madres, con diferentes relaciones jerárquicas que, o bien aparecen individualizadas en un contexto concreto, o bien aparecen englobadas o englobando la figura del ser primigenio, y en cuyo nombre se encuentra también la palabra *Ati*: *Ati Gundiwa*, *Ati Seynekʷn*, *Gun Ati*, *Ati Seikanasiati*, *Ati Naboba*, entre otras. En diferentes ocasiones, estas madres son puestas en el lugar de la *Madre* original como en el caso de *Ati Naboba*, madre del tejido, quien también es citada como la *Madre* en la narrativa mítica recopilada por Tayler sobre el hermano menor que resumí en el capítulo 1

Jereena el hermano mayor vino entonces al mar. Él entró a la casa de Ati. Él la saludó. Vio entonces a su hermano pequeño acostado en el piso de la *kan'kurua*. Lo sopló cuatro veces. Entonces Juga Jereena [el hermano pequeño] le habló, pero con otra voz. Guia Jereena [el hermano mayor] estaba muy furioso. Él insultó a Ati'na'boba. (Tayler 1997, 78)

Lo mismo sucede con otras madres, como por ejemplo, *Seinekan* o *Ati Seinekan*, madre de la tierra negra, uno de los nombres que recibe el ser primigenio. Sin embargo, en el relato de *mamʷ* Juan Marcos Perez sobre el origen de la tierra (M11) que vimos en el capítulo 2, ella era hija de "...otra madre que es la «Madre del mundo», o sea la Madre Tierra llamada *Ati Seikanasiati*..." (*Mamʷ* Juan Marcos Perez apud Rocha, 2010, p. 629)¹⁵¹.

149 Mi traducción

150 Mi traducción

151 Entre los *Kággaba* aparece también la figura de *Seinekan*, pero con una grafía y pronunciación diferentes: *Tseinekan*. "En el principio no existía nada del mundo que nos rodea. Esto sólo existía en "aluná", en el pensamiento de "Tseinekan" -ser ancestral y originario, caracterizado por poseer en su corporeidad la potencia femenina y masculina (poder andrógino)" (Giraldo, 2014, p. 172). Natalia Giraldo aclara que tomó esta versión del texto original de William Torres (1982). Empero, en una versión posterior del mismo Torres

Donald Tayler reflexionó sobre esta dificultad de aprehender la figura del ser primigenio entre los *I'kɨ*, señalando que sus características son

... elusivas, aunque también aparezca en los mitos como humana. Los Ika (sic) dicen que Ati es como el mar, la tierra, las montañas y los lagos en las alturas de la Sierra Nevada. Ella no solo es como esas cosas sino que también es todas esas cosas. Ella es la mayor influencia en y a lo largo de la vida tradicional de los Ika. Como lo dijo un Ika, “mi esposa y mis hijos no me pertenecen; pertenecen a la tierra.” Ati es tierra. Ella también es la gran madre de los Ika de la Sierra Nevada y de todas las cosas. (Tayler 1997, 35)¹⁵²

En mi cotidianidad con los *I'kɨ*, la referencia más clara y usual a la *Madre* como ser primigenio era hecha en términos de *Ati*, o *Ati Seineka*, relacionándola con la tierra (*Ka* en *I'kɨn*); *Ka*, la tierra, da el alimento a todos los seres del mundo. Esta fue siempre una relación recurrente, inclusive en contextos de reuniones y encuentros con instituciones del mundo no indígena, encuentros en los cuales los *I'kɨ*, como los demás grupos serranos, eran enfáticos al señalar que sin tierra “no podían vivir ni ejercer su cultura”. En las narrativas *i'kɨ*, la madre-tierra aparece como la base, el sostén, la fertilidad, el alimento y la vida. La referencia a este ser complejo circula entonces en tres planos simultáneos: un primer plano que hace referencia a la tierra en cuanto substancia, un plano abstracto que habla de la Sierra Nevada en términos de territorio ancestral y un plano mítico que hace de la *Madre* un ser primigenio; la *Madre* es entonces la unión de esos tres aspectos y, al mismo tiempo, es cada uno de ellos.

Tenemos entonces una miríada de nombres, relaciones y características para definir a este ser primigenio, tal vez un conjunto no discreto cuya totalidad sólo puede ser abarcada por el trabajo conjunto de diferentes *mamɨ*. Reichel-Dolmatoff propuso algo interesante para pensar sobre esto en el contexto *kággaba*: en su criterio, los cuatro nombres más relacionados

(2004), la redacción es sensiblemente diferente: “En el principio no había nada, pero todo ya existía. Todo era Aluna. La Madre era Aluna y todo era ella. La Madre creó el Mar. Aún no había luz. Todo era oscuridad. El Mar era la Madre. *Haba Gaulchóvang* colocó flotando sobre el mar dos grandes troncos cruzados. En el centro de ellos, a *Seyánkua* le encomienda la madre construir el mundo, colocando y fertilizando allí a la Mujer-Tierra.” (W. Torres 2004, 32). Adicionalmente, esta versión es suministrada originalmente a William Torres por el *mamɨ wiwa* Ramón Gil (*mamɨ Kankuémako Kakamukua*). Natalia Giraldo señala que contó con la ayuda del mismo *mamɨ*, a quien además presenta como Cabildo Gobernador *Kággaba*. Aunque este no es el espacio para profundizar sobre el tema, *mamɨ* Ramón no es *kággaba* sino *wiwa*, y por lo tanto no ha sido cabildo *kággaba*. En otra versión dada por *mamɨ* Ramón Gil, encajada como una narrativa *wiwa*, él señala que “Primero era Se. No había tierra, no había tiempo, aire no había, nada había, pero estaba Se. Entonces vio que era bueno que hubiera material. En aluna creó a *Seizhankua* y a *Seinekun* para que crearan el mundo porque Se mismo no se podía levantar y hacer.” (*Mamɨ* Ramón Gil apud Rocha, 2010, p. 663) Ahora, sea cual sea la posición con la cual se presente en el campo de relaciones político-culturales con los blancos, este malentendido no invalida el contenido de su narración, toda vez que él es *mamɨ* reconocido no sólo entre los *Wiwa* sino entre los grupos serranos. Que las versiones dadas sean diferentes, es una muestra de que los mitos están vivos, y dentro del sistema serrano, son mutuamente traducibles.

con la *Madre* no corresponden a diferentes entidades individualizadas, como lo propondría Konrad Theodor-Preuss, sino a diferentes características o perfiles de un mismo ser. Encuentro esta propuesta de Reichel-Dolmatoff interesante, no sólo para pensar el caso *i'kɥ* sino para pensar la posición del ser primigenio en el sistema indígena serrano, toda vez que los grupos tienen un corpus mítico compartido.

El sistema de nominación *i'kɥ* es complejo y tiende a ser descriptivo, de forma que los nombres dan cuenta de atributos, posesiones, capacidades, características o contextos específicos de la persona¹⁵³. Todo nombre que contenga la palabra “*Ati*” es eminentemente femenino y hace alusión a la madre o dueña de algo. Ya los nombres que contengan la palabra “*Sey*” pueden ser tanto femeninos como masculinos y están relacionados con el tiempo del origen, de la creación y de la no visibilidad. Ya los nombres que contienen la palabra “*Makú*” son masculino y refieren a posiciones de liderazgo y jefatura. Los nombres de los seres primigenios suelen entonces estar conformados por una palabra que le da una especie de título al ser (*Ati*, *Kakɥ*, *Makú*, *Sei*) y otra parte que le otorga cierta especificidad y que es pasible de ser traducido. *Ati Seineka* es entonces la madre ancestral (*Ati*) de la tierra (*ka*) negra u oscura (*Sei*); *Gun Ati*¹⁵⁴ es la madre ancestral (*Ati*) del fuego (*gun*). Lo mismo sucede con los nombres de los *I'kɥ* y con los nombres de los asentamientos¹⁵⁵.

Así las cosas, los nombres de los seres originales no parecen individualizarlos completamente, sino que describen contextos, atributos y acciones específicas relacionadas con ellos en momentos determinados. De esta forma, un mismo padre o madre original puede tener varios nombres, pues éstos son estabilizaciones o descripciones de elementos relacionados al ser, pero no especificaciones definitivas del ser en sí mismo. Podemos pensar que, por lo menos en el caso de los padres y madres originales, sus nombres tienen características similares a los sistemas de nominación de otros grupos indígenas, en los cuales, la persona va adquiriendo nombres conforme amplía y activa relaciones sociales determinadas relacionadas con su género, edad, oficio, atributos y posesiones, elementos que van cambiando conforme pasa el tiempo.

Ahora, si el corpus de la historia serrana refiere constantemente a la *Madre* y a su papel creativo, entiendo que sólo las narrativas *kággaba* desenvuelven enfáticamente el

153 De forma análoga al sistema *tukano* del noroeste amazónico (S. Hugh-Jones 2002), está constituido por elementos de los sistemas endonímicos y exonímicos (cf Viveiros de Castro, 1986), es decir, toma elementos tanto internos como externos al grupo para nominar a sus miembros. Algunas reflexiones más precisas sobre el sistema de nominación *i'kɥ* serán levantadas en el último capítulo.

154 Otra forma en la que ha sido escrita es *Goon'Ati*

155 Un ejemplo de ello es la población de *Jewɥrwa*, que traduce filo (*rwa*) donde llueve o cae (*wɥ*) agua (*je*)

protagonismo de la *Madre*. Las narrativas *i'k#* a las que tuve acceso personalmente y las que han sido recopiladas anteriormente, así como las narrativas *wiwa* a las que he tenido acceso, parecen hacer mayor énfasis en el papel de ciertos padres y madres que, dentro de la estructura mítica serrana, serían hijos de ésta. Si bien los *I'k#* señalan la existencia de la *Madre* en el diálogo cotidiano, parece como si sus narrativas comenzaran a partir de los procesos creativos de sus hijos. El *mam#* Juan Marcos Perez por ejemplo, cita a la *Madre* como ser primigenio en su narrativa sobre el origen de los tiempos, pero no da mayores referencias sobre ella; no así con los primeros hijos e hijas de ésta, a quienes nombra y relaciona con atributos discretos (Perez apud Giraldo, 2014). Algo similar sucede con Donald Tayler, quien fue la persona que más narrativas míticas recogió entre los *I'k#*: durante todo su trabajo hace referencia a *Ati*, la *Madre* original, pero cuando transcribe los relatos sobre el origen del mundo, los principales protagonistas son dos de los hijos de ésta.

Independientemente del grupo serrano que tomemos como referencia, lo que siempre es argumentado es que la *Madre* es fundamentalmente el ser creador de las cosas, ser primigenio de toda otra existencia, estando relacionada con la tierra, la creación del mundo y la procreación, elementos que personifica. Ella es en sí misma la amalgama de la potencia creativa y la potencia fertilizadora, vinculándose a los seres del universo a través de las fases sucesivas que siguen en su proceso de crecimiento. La *Madre*, como creadora de todo y entidad suprema, es un ser omnipresente, esencialmente bondadoso. Cuida de sus hijos humanos en tanto estos sigan su ley, *Sein Zare*. Podemos pensar entonces que la *Madre*, en toda su plétora nominal y con todos sus atributos originarios y procreativos, pertenece al conjunto de lo dado para los indígenas serranos (Wagner 2010) y por consiguiente, no hay mucho sobre lo que se necesite reflexionar. En contraposición, el proceso de la diferenciación de especímenes y relaciones entre los seres pertenece a lo construido (ibidem), pues fue mediante la interacción de los hijos de la *Madre* que el orden, los seres, el espacio y el tiempo fue establecido; relaciones estas que están atravesadas por tensiones, disputas y conflictos.

Otro elemento común al corpus de narrativas míticas de los indígenas serranos es el hecho de que el poblamiento de los diferentes niveles del cosmos fue originado a partir de los hijos e hijas de la *Madre*, los padres y madres ancestrales¹⁵⁶, hijos que nacieron ya sea por autofecundación del ser primigenio o por una relación incestuosa con uno de sus hijos. Tanto los nombres como el orden de aparición de los diferentes padres y madres cambian, tanto

156 (cf Chaves, 1949; Reichel-Dolmatoff, 1950; Tayler, 1997, 1973; Orozco, 1990; Preuss, 1993 [1926]; Murillo, 1996; Ferro, 1998, 2012; Villegas, 1999; Loaiza, 2013; Giraldo, 2014)

entre los grupos como al interior de ellos, cambios que dependen de la región de donde provenga la narrativa, el conocimiento específico de los *mam̃* (su *kunsam̃*), el momento en el que se narra la historia, la razón por la cual es narrada y la audiencia. Sin embargo, es establecido que los primeros hijos e hijas del ser primigenio formaron sendas parejas, las parejas originales, de las cuales descienden los diferentes grupos humanos, y a las cuales se adscriben los sub-grupos de cada uno de los grupos indígenas de la Sierra¹⁵⁷.

Al igual que en los otros grupos serranos, la aparición de estos primeros seres varía en el contexto *i'k̃*. Si por una parte, Donald Tayler señala la aparición de seis padres, a mí me fue señalada la existencia de cuatro padres y cuatro madres aunque no me fueron aclarados todos sus nombres

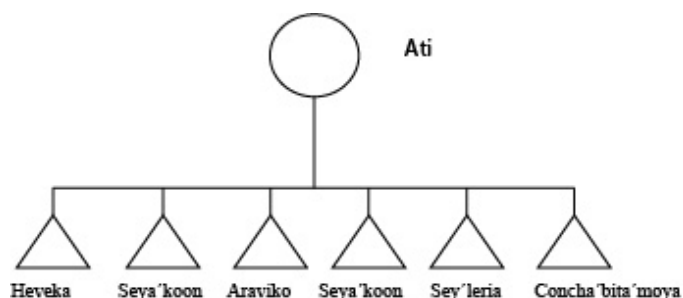


Ilustración 21: Primeros padres versión *I'k̃*. Fuente: Donald Tayler (1973; 1997)

La versión del *mam̃* Juan Marcos Perez sobre el origen del mundo *i'k̃* (M21) (Zareymakú 2005b)¹⁵⁸, también menciona cuatro padres y cuatro madres originales que existían en una forma inmaterial, señalando además la existencia de otros padres que fueron los encargados de construir el mundo en su forma visible

-M21- la creación, narrativa *i'k̃*

Dice la historia de las tradiciones, que el mundo para formarse en un principio, el Creador en espíritu fue el mamu Ñiankwa y otro hermano menor que se llama Kaku Serankwa, los verdaderos constructores, empezando la obra en forma de un caracol.

(...)

¹⁵⁷ Sobre esto se hablará en otro capítulo.

¹⁵⁸ Citado también en los libros “Antes del amanecer” (Rocha 2010, 627–38) y “Camino en espiral: yo’sa ingunu” (N. Giraldo 2014, 157–69) y disponible en la página de internet http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/50/arhuacos.html.

Entonces vino otro ser en espíritu a igual manera y poder también, que se llama Yuga¹⁵⁹ Nansiki, y él se hizo amo de las serranías, de los picos y nevados del punto que hoy mencionan como páramo de las Papas. Este es un ser potente de sabiduría y virtuoso, que nadie podía contenerlo o levantarlo según el peso que de él mismo contenía. (Zareymakú 2005b)

Señala el mismo autor (Zareymakú 2005b) que *Kak# Serankwa* designó a otros cuatro padres para que, en sendos puntos cardinales, sostuvieran sobre sus hombros el mundo (elemento que ya vimos anteriormente). Por su parte, el padre *Ñankwa*

... dio principio de cómo debían de construirse los seres humanos, sus casas, quedando él como dueño de todas las casas que fueren a construirse en el mundo entero. Ahora, la que se destinó para bautizar las casas en la forma que sea, de tamaño grande, pequeña, o de la forma que quisiéramos construir, fue nuestra madre Bonarivan y nuestro padre Kaku Noanás, y el hijo de ellos llamado Seinkinnamakú, fue él quien bautizó las serranías y los puntos más históricos, como también dio nombres y bautizó todas las cosas que se habían creado. (Zareymakú 2005b)

Posteriormente fueron naciendo las principales montañas, las cuales son a su vez las principales casas ceremoniales o *kankurwa*, al mismo tiempo que son los padres en sí mismos¹⁶⁰.

Los grandes cerros que se formaron en un principio están de nominados como *kankurwas* sagradas, que son siete, quienes están representando como amos de todas las demás serranías que encierra el mundo entero.

Esas siete *kankurwas* se denominan: Kruinha o Krinmaka, Hinarwa, Bunkaktueimaku, Bichundira, Besarwa, Dorinsakwa...

(...)

Seguidamente en esta parte se mencionan otros cerros de iguales virtudes, como el cerro Yuichuchurwa, representa ser amo de las distintas clases de minas, por lo cual los seres humanos se sirvieron para fabricar y para todos sus servicios.

(...)

Siguiendo la narración de los cerros sagrados, cual a la vista están el cerro Sokakurwa, que representa al padre del yóburu¹⁶¹ y las serranías que participan llegando hasta el cerro Kurakata.

(...)

A referencia de esto también se formó otro cerro sagrado que se denomina padre Arwa Viku, quien reside en ese lugar siendo el padre de nuestros hermanos menores y la madre de los civilizados. Hay otro padre y se llama Mamuvic, es el amo de toda clase de piedras de los nevados y picos páramos; también está el cerro sagrado de mucha importancia que se llama Chundwa¹⁶². (Zareymakú 2005b)

159 Otra forma de escribir “*juga*” que designa la posición del hermano menor.

160 La mayoría de estos seres son las montañas que rodean la sabana de *Nabusímake* y, cuyos picos, demarcan el actual límite del asentamiento.

161 *Jo'buru*, el poporo

Continúa entonces *mam#* Juan Marcos señalando que en *Chundwa* viven los cuatro padres *i'k#*

El primero se llama Kaku Nanzavi.
 El segundo se llama Duizurabei.
 El tercero se llama Duiaudwa.
 El cuarto se llama Kaku Yuiskungui.
 En el último cerro quedó la Kankurwa, para el que se hizo secretario que se llama Kunchabitamoya, y al otro lado está la Kankurwa, en donde reside otro padre que se llama Yuga Niteiku, quedando estos mencionados con sus cargos. (Idem)

Mam# Juan Marcos le otorga mayor atención a las acciones de estos primeros seres y a sus atributos: los primeros seres pensaron el mundo, los tres hermanos lo construyeron en un movimiento espiral descrito en la narración por el movimiento de caracol; *kak# Serankwa* definió los seres que sostendrían el mundo sobre sus hombros, mientras que *mam# Ñankwa* dio los principios sobre cómo debían ser hechos los seres humanos y las casas (demarcando así la relación entre los cuerpos de las personas y las construcciones, elemento que ya vimos en el capítulo anterior), y por consiguiente, se convierte en el padre de las construcciones. Por su parte, se identifica a una familia en la cual los padres son los encargados de bautizar las construcciones, y por ende son los padres del bautizo, mientras que su hijo es el encargado de bautizar todas las cosas en el mundo.

En resumen tendríamos el siguiente esquema en donde se asume la relación de senioridad entre los germanos (cuando es especificada) localizando primero el mayor de izquierda a derecha (ver ilustración 22).

Como hemos visto hasta ahora, la *Madre* aparece en el contexto serrano como una potencia plena; en cuanto ser primigenio es el poder creativo, creación que se manifiesta en la aparición de sus hijas e hijos. Un rasgo fundamental en el pensamiento *I'k#* (y según otras etnografías, también en el pensamiento *kággaba* y *wiwa*), todo cuanto existe en la esfera visible (*tina*) ya existía en pensamiento, en *ánugwe*; uno de los elementos fundamentales de las madres y padres originales es que éstos hacen que todos los elementos de la existencia pasen al plano de lo visible, de lo material.

162 Como se ha señalado anteriormente, son los picos nevados tanto en su manifestación concreta como en su manifestación inmaterial que es al mismo tiempo la morada de los antiguos y el destino final de los muertos.

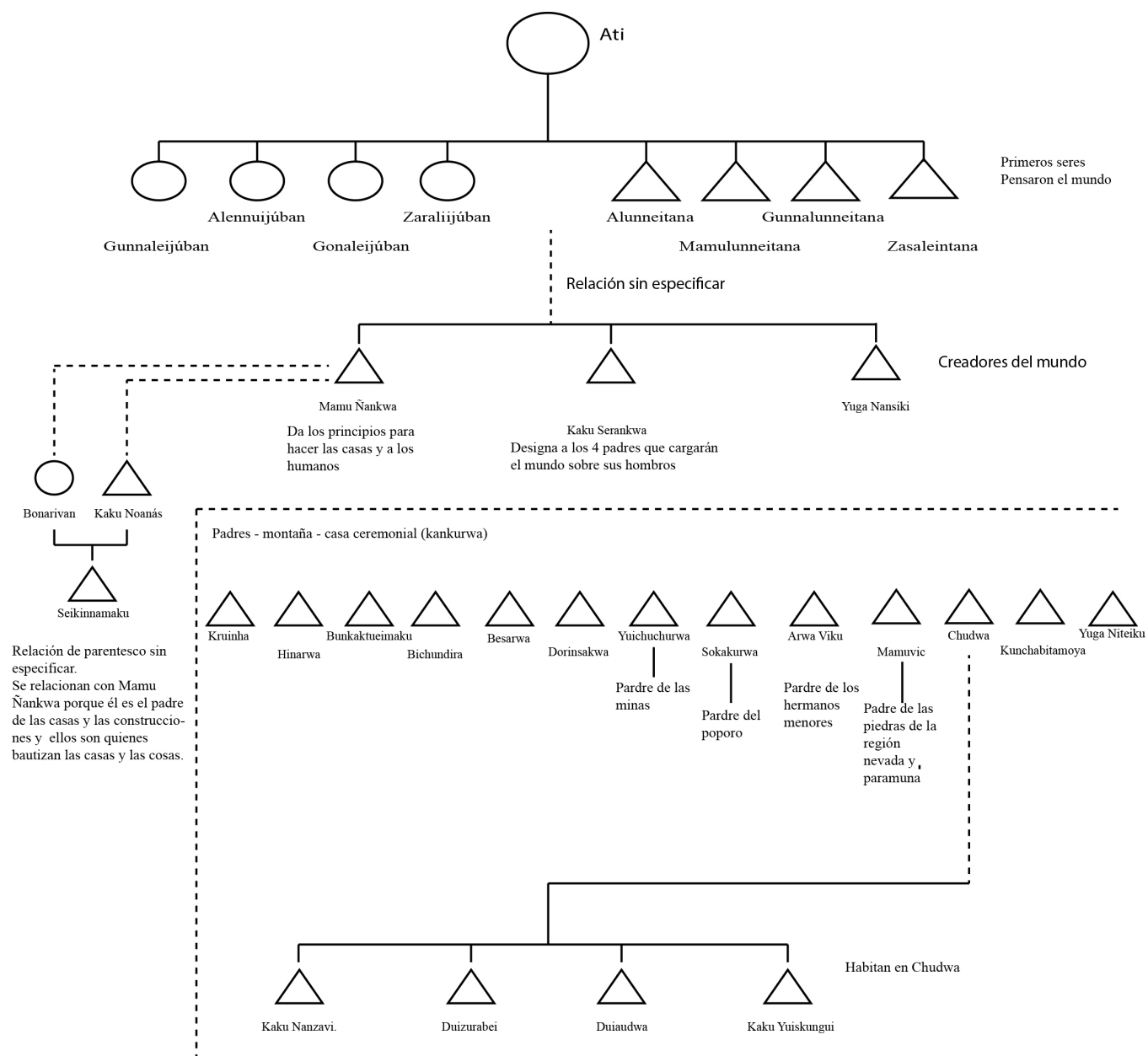


Ilustración 22: Primeros padres y madres importantes *i'kñ*, versión de *mamñ* Juan Marcos Perez. Fuente: *Mamñ* Juan Marcos Perez, *Zareymakú* (2005b).

El surgimiento de los padres y madres ancestrales evidencia un proceso de subdivisión de las potencias y cualidades del ser primigenio, una continua subdivisión de su unidad. Esta subdivisión está dada siempre en términos de una filiación consanguínea que, aunque no

siempre está especificada en las narrativas míticas, para los *I'k* es un elemento incuestionable: todos los seres del origen, madres y padres, descienden del ser original; son sus hijos. En este proceso de aparición de diferentes generaciones de madres y padres, van surgiendo diferentes seres encargados de hacer tareas específicas: unos eran los padres de la comida y las semillas, otros tenían el monopolio de las hojas de coca; unos poseían el fuego, otros centralizaban el conocimiento del tejido y otros incorporaban las características fértiles de la tierra. Conforme los diferentes seres van fortaleciendo sus redes de parentesco entre la filiación y la alianza, van apareciendo otros padres y madres que tienen a su cargo elementos más específicos dentro de un conjunto mayor, es decir, un proceso de especialización de acciones creativas y de maestría. Así las cosas, habiendo por ejemplo padres para la construcción, hay otros para el bautizo, y vendrán otros más específicos como los que tienen a su cargo el bautizo de las casas ceremoniales, otros que están relacionados al bautizo de las casas domésticas, otros vinculados al bautizo de los poblados, otros al bautizo de la comida o al de las personas, *ad infinitum*. Las personas *mam* tienen que conocer bien estas relaciones ya que cuando van a construir una casa, sembrar por primera vez, dar permiso para cultivo de coca, bautizar una persona, etc., deben comunicarse con los respectivos padres y madres de la actividad, del saber o del objeto.

A medida que los padres y madres se van distanciando generacionalmente de *Aty*, van asumiendo jerarquías menores. En este proceso, podemos ubicar escuetamente a los seres originales en tres niveles diferentes. El primero es el de la potencia creadora que contiene toda posibilidad de existencia y que es, al mismo tiempo, masculino y femenino. El segundo nivel es el de los primeros hijos e hijas de *Ati*, seres que ya tienen una fase masculina o femenina diferenciada (aunque no dejan de estar constituidos por ambas esferas). En este nivel, los seres piensan el mundo y comienzan a crear la esfera de lo visible-material y a crear a los humanos de dicho plano. El tercer nivel está conformado por madres y padres, generalmente prole de aquellos del segundo nivel, quienes comienzan a crear las cosas y/o dárselas a los humanos del nivel visible.

Ahora, en algunas ocasiones, las madres y padres tienen una manifestación visible; las narraciones míticas le otorgan con frecuencia una corporificación en forma de animal, planta, piedra o algún objeto. La madre de la coca, por ejemplo, es corporificada en la primera planta de coca que apareció en la tierra, las montañas importantes son padres y madres en sí mismo, al tiempo que son también las casas ceremoniales donde éstos habitan, algunas formaciones

rocosas son reconocidos como madres o padres ancestrales y, en muchos lugares primordiales (*kadukw# a'zunin*) hay algunas figuras, generalmente de oro, que son los padres o madres del lugar¹⁶³. Estas manifestaciones visibles en el plano humano son madres y padres, pero su existencia no se limita a esta forma tangible, al ser una manifestación de su ser, su forma física es coextensiva de su existencia no visible. La existencia de las madres y padres originales se manifiesta en diferentes planos y niveles: en su forma no visible, en su forma visible (cuando es corporificada dentro del plano humano), y también, en los seres y objetos de los cuales es madre o padre.

La figura de la madre o del padre de algo siempre aparece en una forma singular, en una forma que, desde nuestra perspectiva, parece con la de un individuo. Empero, dicha forma contiene dentro de sí todos los elementos que la constituyen, es decir, sus relaciones de parentesco (de filiación y afinidad) con otras madres y padres, su relación con sus creaciones y posesiones, su relación con la creación y posesión de otros seres originales, etc. Su persona contiene entonces esta pluralidad y, al mismo tiempo, está distribuida en ella pues son extensiones de su ser, algo similar a lo descrito por Stephen Hugh-Jones en el Noroeste Amazónico (S. Hugh-Jones 2015, 665–66).

El hecho de que madres y padres originales sean pluralidades que se manifiestan como singularidades, implica que no son simples representaciones, entendida ésta como una relación en la que estos seres aparecen como un elemento lingüístico, un símbolo si se quiere, para hablar de otras cosas que no le son inherentes. Por el contrario, la figura de las madres y padres, singularizan un complejo de elementos que sí le son inherentes, propios y constitutivos, elementos que aparentemente son de diferentes ordenes lógicos y cuya relación escapa de nuestra perspectiva lógica no indígena. ¿Qué relación tiene un la madre del agua, la madre de una laguna importante y la madre del tejido? La relación compleja la conocen los *I'k#* y tal vez no todos, sino los *mam#*. Sin embargo, el hecho de que la madre de estos tres elementos sea la misma, me brinda elementos para ilustrar lo que estoy queriendo decir. *Ati Naboba* es la madre de estos elementos, ella es madre del agua, ella es madre del tejido, ella es madre de las lagunas, ella es una laguna específica ubicada en la región alta de la Sierra Nevada, y ella es también una figura de oro que, según dicen los *I'k#*, fue robada hace mucho

¹⁶³ El poder de muchos de estos lugares primordiales está dado justamente por la presencia de estas manifestaciones de las madres y padres, pero los *I'k#* señalan que el robo de estas figuras ha hecho que muchos lugares pierdan su poder, "... ya los padres no están allí".

tiempo, en la época en que los blancos tenían permiso de subir al casquete glacial de la Sierra; *Naboba* era uno de los pasos obligatorios en esa ruta.

Para los *I'kʔ*, o por lo menos para la mayoría, estas diferentes formas son manifestaciones de una misma existencia, de un mismo ser, cuya vida es tan real como la de cualquier humano, no pudiendo ser entendida, en ningún momento, como una representación. ¿Cómo es posible que una entidad no humana se manifieste al mismo tiempo en elementos con principios tan diferentes? Entiendo que esta multiplicidad de manifestaciones corresponde a una relación entre los elementos en cuestión, la madre, el tejido, el agua, la laguna y la figura de oro, pero esa relación no está dada en los mismos términos de las analogías que organizan nuestro mundo no indígena, sino a partir de otra serie de conexiones. Sin embargo, estamos hablando de grupos semánticos de diferente orden: aquel de la narrativa mítica que habla sobre *Naboba*, aquel de la iconografía que hace de *Naboba* una figura de oro visible y aquel que trata sobre la especiación dentro del mundo *i'kʔ*, pues esta madre aparece como agua, laguna y tejido. ¿Cómo es posible que los *I'kʔ* tracen relaciones entre estos códigos si éstos son heterogéneos?

Tomemos la propuesta de Carlo Severi (2014) y veamos que estas relaciones son una traducción hecha al interior de los grupos semánticos y también entre diferentes grupos semánticos. Ahora, esta traducción no es aquel proceso que solemos hacer al depararnos con códigos verbales que interpretamos usando otros códigos verbales, sino una forma a la que poco le hemos puesto atención en antropología, pero que se da constantemente en los contextos donde adelantamos nuestras investigaciones. Se trata de la transmutación, una forma de traducción propuesta inicialmente por Roman Jakobson y retomada por Severi, definida como la interpretación de signos verbales por medio de los signos de un sistema de signos no verbales (Severi 2014, 46).

Severi muestra en tres casos etnográficos que es posible hablar desde diferentes códigos semánticos sobre un elemento en común, resaltando el hecho de que, en diversos contextos amerindios, es habitual que lo que puede ser visto como una imagen o como un discurso, puede ser percibido por otros como un conjunto de sonidos: un personaje del origen o una narración mítica, pueden ser expresados por medio del discurso, por medio de códigos iconográficos o por medio de códigos sonoros. Esto es posible porque existe una relación entre estos diferentes códigos, diferente de la representación (en su forma occidental), y que para Severi hace parte de un proceso propio de la cognición. Como el autor apunta, las

investigaciones han demostrado que las imágenes y los artefactos no son ilustraciones de las narraciones míticas pues, en realidad, existe una relación en las prácticas iconográficas, entre mitos, cantos rituales, pinturas, escritura rupestre y decoración corporal: estos elementos son variaciones del mismo proceso que genera las narraciones míticas (Severi 2014, 46)

Lo que permite entonces que *Ati Naboba* tenga todas estas diferentes manifestaciones es que, como muestra Severi, existe un proceso de construcción progresiva de una analogía que se da en dos niveles: en el primero, la analogía opera dentro de los elementos que hacen parte de un mismo código semiótico, sea este visual, musical o verbal; ya en el segundo nivel, la analogía no se hace dentro del mismo código sino entre códigos diferentes. En el primer nivel hay grupos de analogías, en el segundo nivel hay analogías entre grupos de analogías¹⁶⁴. Así las cosas, cada una de las manifestaciones de *Ati Naboba* no hace referencia a un elemento individual, pues como vimos anteriormente, los seres originales muestran en singular, una serie de pluralidades que le son propias de su persona. Lo que estas diferentes manifestaciones de *Ati Naboba* están refiriendo, no son expresiones de un elemento individual y sí, como sugiere el trabajo de Severi, conjuntos de similitudes, oposiciones, inclusiones, derivaciones, etc. (Severi 2014, 60)

Mensajeros y cobradores: *Ikanusi* y los semaneros

Muchas veces me aconsejaron a no salir tanto en la noche, no sólo por el riesgo de que algún grupo armado ilegal pasara eventualmente por la región, pues a veces la usaban como paso para moverse entre las tierras bajas, cubiertas por el manto de la noche, sino también por la presencia de seres no físicos que podían actuar contra mí. “Toca que vaya donde el *mam#* para que no le pase nada”. Caminar en la noche era para mí un placer, aunque debo confesar que en algunos tramos sentía cierto nervioso. Una noche, estaba volviendo tarde a mi casa y por una sin razón, no estaba con linterna. La noche estaba oscura, pero me sentía confiado pues conocía de sobra el camino a casa. Todo estuvo tranquilo hasta pasar un riacho, en donde sentí un grupo de personas murmurando bajo y tirando cosas al suelo, tal vez pequeñas piedras. Pensé en lo más evidente: debería ser un grupo de personas haciendo algún trabajo tradicional con *mam#*. Acto seguido, saludé para avisar de mi presencia, sin embargo, no

¹⁶⁴ Severi señala que toma este análisis del trabajo de Ferdinand de Saussure, quien denominaba esta relación como una analogía de cuatro términos

obtuve ninguna respuesta. Saludé nuevamente y de nuevo nada. Iluminé con la pantalla de mi celular el cual había cargado en la mañana en uno de los pocos lugares con motor y me acerqué más. Para mi sorpresa, seguía escuchando las murmuraciones y las piedritas cayendo, ¡pero simplemente no había nadie!, o por lo menos no había nadie que yo pudiera ver. Sobra decir que mi sangre simplemente se heló, pero tuve que reencontrar mi camino para volver a casa. Cuando indagué *mam#* Ramona al respecto, me dijo que justamente en esa zona hay varios lugares primordiales (*kadukw# a'zunin*) donde se hacen trabajos tradicionales relacionados con cosas negativas de los blancos. Tal vez, según *mam#*, yo tenía que hacer una limpieza, pues si había sentido los seres de allí, era porque me estaban haciendo alguna cobranza.

Tiempo después, mi esposa me fue a visitar al campo. Fue importante pues quedó claro entre la gente de la comunidad que yo tenía un compromiso y, por ende, era menor mi competencia potencial con los hombres. Adicionalmente, para los *I'k#* un hombre adulto es respetado cuando tiene pareja, antes de eso su voz no tiene el mismo peso. Mi esposa estuvo un tiempo corto, tal vez muy corto como para poder hacer un trabajo tradicional completo con la *mam#*, pero lo suficiente como para experimentar que ese era un territorio diferente. Ella, profesional de las ciencias de la salud, es escéptica de manifestaciones espectrales, o de cosas que no encajan en nuestra razón positivista, o bueno, de cierta forma lo era, pues su experiencia entre los *I'k#* mudó algo de eso. En la noche de nuestro encuentro con la *mam#* nos encontrábamos retornando a casa, esta vez con sendas linternas. En un momento, escuché un gruñido ronco lo que me dejó alerta pues, aunque no hay registros de ataques de felinos en *Nabusímake*, sí se sabe que a sus alrededores rondan en ocasiones pumas provenientes de regiones más altas y atraídos por el ganado. Mi reacción inicial fue iluminar inmediatamente hacia la zona donde provino el rugido.

Era una sabana amplia, con pocos árboles a nuestro alrededor y prácticamente ningún arbusto o piedra; no había nada. No dije nada para no alertar a mi esposa y seguí nuestro camino charlando de las últimas noticias de nuestros amigos en Brasil. Aún así, sentí alguien que venía detrás nuestro, pero no dije nada, asumí que era una de las tantas presencias que no en pocas ocasiones sentía en mis caminatas nocturnas, y recordé lo que mi buen amigo Dito me dijo un día: “cuando sientas que alguien viene por detrás, no voltees, hazte un lado y deja que pase”. No tenía como presentarle tal acción a mi esposa sin causar extrañeza, alarma, o sin que ella pensara que estaba un poco loco, razón por la cual decidí seguir el camino pues, a

fin de cuentas, mi casa ya estaba cerca. Mis esfuerzos por no trasparecer la situación fueron inútiles, pues en un momento aleatorio, ella gritó y saltó apretando muy fuerte mi mano. “¿Qué pasó?”, le pregunté mientras iluminaba su cara pálida del susto. “¡Me agarraron!, ¡me agarraron!, ¡alguien me haló la pierna!”. Inmediatamente iluminé sus piernas y no había nada, iluminé a nuestro alrededor y no había nada. No había animales, no había piedras, no había arbustos, no había ramas, sólo una amplia planicie; no había nada que pudiera haberla rozado y que ella hubiera confundido con un halón. Cuando le pedí que me describiera lo que había sucedido, ella me dijo que, literalmente, una mano la tomó de la pierna y la haló para abajo. Ese día la *mam#* nos había hecho la limpieza, y nos había dado un objeto que nos reconocía y unía como pareja, sin embargo faltaba un paso importante en el proceso, el cual sólo podríamos cumplir al rayar el sol del día siguiente. Todo lo que atinamos a hacer fue tomar los objetos que la *mam#* nos había dado y decir “ya fuimos donde *mam#*, no estamos debiendo nada, ¡no nos joda!”.

Mi última experiencia de este tipo fue poco antes de salir de campo. Mary y Wilber se habían ido a la finca en Pueblo Bello para tomar cuenta de ella, hace tiempo no habían bajado. Se llevaron a Gunchito, su hijo, y a Pibe, el perro de la casa, lo cual significaba que yo estaba solo. Llegué, prendí el fogón de leña y puse a hacer una agua de panela. Había encargado pan del pueblo, la boca me sabía a ese pan, por cierto, un excelente pan. Había un poco de arroz que completé con unos huevos que recogí ese día y un poco de espinaca de la huerta, justo al lado de donde estaba mi casa. Poco antes de terminar la comida llegaron dos niñas y un niño que vivían en la casa más cercana, pero solían pasar más tiempo en la otra casa de sus padres, unos kilómetros más abajo. Esa noche, ellos se quedarían solos en la casa para cuidar las gallinas. Como es costumbre entre los *I'k#*, entraron en la casa y me entregaron una mochilita de fique con unas naranjas y unos plátanos dentro. Era la *makuruma*, lo que se entrega para intercambiar siempre que se entra en una casa o se encuentra con alguien querido. La recibí, desocupé la mochila y puse unas papas y unos huevos dentro en retribución. No entregar y no retribuir es una muestra de que no se quiere entablar ningún tipo de relación; es algo no sólo grosero sino asocial.

Siguiendo el protocolo hice lo que cualquier *i'k#* haría con visita: ofrecí comida. Aceptaron, y contrario a lo que habría pensado, tuve una cena con compañía. Cuando se fueron, cerré la cocina y me fui a mi casa, que quedaba a pocos metros de la cocina, dentro de la huerta de la casa. Escribí en mi diario y me fui a dormir. Ese día, había estado en la casa de

la señora Conza, la primera casa donde me quedé y a quienes quiero entrañablemente pues junto con Mary y Wilber y la señora Cecilia, fueron mi familia *I'k#*. Ayudé en la huerta, almorcé allá y le ayudé a mi amigo Jalil, hijo de Conza, a arreglar las mangueras que distribuían el agua desde una naciente cercana. Dito, otro hijo de Conza, me había pedido que no saliera muy noche pues sentía que las cosas no estaban bien; de hecho, días atrás, el cuidador de una de las escuelas recibió una mujer llorando desesperada pidiéndole ayuda. Ella dijo que el *Ikanusi* se le apareció dejando inconsciente a su hermana. Cuando el cuidador fue a auxiliar a la niña, sintió algo muy fuerte en la cabeza y se desmayó.

En casa me sentía muy seguro, aún a pesar de estar solo y a pesar de que una noche cualquiera, la puerta de mi casa simplemente se abrió de par en par sin viento y sin que nadie la hubiera empujado desde fuera, pues no había nadie en casa. Sin lugar a dudas, mi sentimiento de seguridad provenía del hecho de que *mam#* Ramona había protegido mi casa. Con todo, me despertó de repente un golpe en la puerta. Me levanté en aquel estado de somnolencia y prendí la vela. El golpe se repitió y escuché unas voces femeninas. “¿Quién es?” pregunté, “Somos nosotras”, respondieron en coro, y reconocí la voz de mis vecinas. Me preocupé, no solo por el hecho de que no es normal que las personas toquen en otras casas a esa hora, sino también porque sentí que estaban llorando. Salí para saber qué había sucedido. Ellas tenían 14 y 11 años más o menos, y su hermanito de 6 años¹⁶⁵ había desaparecido de la casa. Ellas se despertaron con las puertas y ventanas abiertas, pero el niño no tenía fuerza suficiente para abrirlas. Ellas se asustaron porque al salir a buscarlo, lo vieron subido en un árbol, pero él hizo caso omiso a su orden para bajar; querían entonces mi ayuda.

Sabiendo que *Ikanusi* suele presentarse como alguien conocido, temí que ese fuera uno de los casos, por lo cual las alumbré a la cara y las miré a los ojos para comprobar que fueran ellas; me dijeron en muchas oportunidades que *Ikanusi* evita el contacto visual directo. La noche estaba absolutamente oscura de modo que sin linterna no tenía una visión mayor a dos metros de distancia. Les pedí que me llevaran al árbol para bajar al niño, pero al llegar, no estaba. La preocupación de ellas se convirtió en desespero y empezamos a buscarlo en lugares próximos pero no había rastro de él. Un camino posible era el río, lo que me preocupaba por dos motivos: primero porque para los *I'k#* el agua es una interfase que conecta los diferentes niveles del cosmos, por lo cual permite la presencia de otras entidades, y segundo, crecía en mi cabeza la idea de que el niño pudiera estar ahogado o ahorcado. Pasaron más de 50

165 Todas, edades aproximadas. No es tan común que la gente sepa su edad cronológica.

minutos y el niño no aparecía, hasta que de pronto, llegó él de otro camino, sólo, agitado y sin linterna. Vio a las hermanas y corrió hacia nosotros, pero cuando le dijeron que ya era hora de volver a la casa, simplemente se agarró de un árbol. Las niñas no podían soltarlo, entonces intercedí, a lo cual el niño comenzó a gritar. Con dificultad lo solté y lo cargué hasta la casa, mientras él gritaba y pataleaba. Volví a mi casa y seguí durmiendo.

Retornando a mi casa en la noche siguiente, me encontré en el camino con la mamá de las niñas y le pregunté sobre lo que había sucedido con el niño. Ella me dijo que, según él, se despertó y no había visto a las hermanas, salió entonces y a las afueras de la casa se encontró con otro niño pequeño con el que empezó a corretear hasta más abajo. Según el niño, la noche estaba clara y podía ver bien¹⁶⁶ y caminaron mucho, cuando él vio que estaba lejos, decidió devolverse y fue cuando nos encontró. Le preguntaron a él por qué no había querido bajar del árbol y él respondió que no se había subido en ningún árbol y que no había visto a las hermanas hasta el momento que nos encontró.

Me fui entonces para cocinar mi comida, pero cuando intenté entrar en la cocina, la puerta estaba trancada por dentro. Sólo era posible si alguien estaba allí, pero yo sabía que los dueños aún no habían llegado. Cuandoforcé la puerta, alguien habló de dentro. Era Arroyo, un amigo de la casa que ayudaba mucho en la huerta y en las tareas de manutención, y que sin yo saber, se quedaba en la casa cuando la familia no estaba para ayudar a cuidarla. Le pregunté la razón de trancar la puerta y me dijo “ah no, yo no voy a dejar que ese niño me asuste otra vez”. Me contó que la noche anterior se había quedado en la cocina y que escuchó cuando las niñas me fueron a buscar y cuando nos fuimos. Él asumió que ya era hora de levantarse e ir a su casa, así lo hizo. Al levantarse, vio al hermanito de las niñas acostado durmiendo en una banca; le pareció extraño pero supuso que las niñas habían encontrado algún animal y me habían llamado para que lo cazara... como si yo tuviera alguna pericia para ello. Él cerró las dos puertas de la cocina, la que daba a mi casa y que sólo podía trancarse por dentro, y la otra que sólo podía trancarse por fuera, pero cuando llegó a su casa vio a todo el mundo durmiendo, entonces se dio cuenta que era muy temprano y se devolvió a la cocina. Cuando entró, el niño no estaba allí pero las puertas estaba trancadas de la misma forma que él las dejó. No había forma de que el niño saliera sólo de allí pues la única salida viable era la puerta que sólo se trancaba por dentro, la cual seguía trancada. La otra puerta tenía tranca externa, que seguía cerrada, y él no cabía por los barrotes de la ventana. Al otro

¹⁶⁶ Otra de las señales de la aparición de *Ikanusi* es que la “víctima” ve con total claridad, no significa que vea como si es de día, sino que ve exactamente como si fuera una noche de luna llena.

día supe que él también negaba el hecho de haber entrado a dormir a la cocina. A mediados de la semana supe también que un *mam#* de la zona había advertido a que la gente debía tener cuidado, pues era tiempo en que niños podrían desaparecer.

Este tipo de manifestaciones no son extrañas en territorio *i'k#*, y de hecho, las personas lidian en su cotidianidad con sucesos muy similares a los que viví y, en ocasiones, peores. *Ikanusi*, un nombre en singular y sin especificación de género, es la forma como los *I'k#* se refieren a una figura espectral, más cerca de nuestra idea de “fantasma” que de la idea *i'k#* de padres originales. Está asociado a apariciones nocturnas, generalmente a personas solitarias y bajo la forma de alguien conocido para la persona a la que se le aparece, aunque en ocasiones también puede tomar la forma de algún animal. Es también un ser temido, pues cuando se presenta, hace que la persona se pierda en el monte, le hace daño físico, e incluso, puede causarle la muerte.

En ocasiones, la figura del *Ikanusi* se yuxtapone a la de espectros de la tradición rural como “el silbón” y el “sombrerón”. El primero, un espectro que se manifiesta cantando como un pájaro en la noche y que espera la respuesta de la persona para asustarlo; el segundo, un hombre pequeño que usa un sombrero gigante y que hace que las personas se pierdan. Nunca me fue manifestado que este ser sea exactamente una madre o un padre del tiempo del origen. A decir verdad, parece haber una relación más fuerte de esta figura con los muertos que no han conseguido culminar su camino hacia su morada final, es decir, que no han podido llegar a *Chundwa*¹⁶⁷. Por estas razones, los misioneros le dieron el nombre de “diablo” a este ser, nombre con el que es conocido actualmente.

Aunque el riesgo de encontrarse con *Ikanusi* es constante, sus apariciones son más esperadas en el tiempo del año en el cual el sol está en su movimiento descendente, es decir, entre los equinoccios de septiembre y marzo. Éste es un periodo que se relaciona con elementos peligrosos como enfermedades, accidentes, muertes, etc.,. El impacto de este o estos seres en el cotidiano *i'k#* no es poco, y parte de los trabajos tradicionales que realizan las personas con los *mam#* es para evitar que *Ikanusi* les haga algún daño. Es muy frecuente que las personas ya hayan tenido algún encuentro con él, y se dice que lo más común es que haga que la noción de tiempo y espacio de la persona cambie, de forma que sienta que ha caminado poco, en un periodo pequeño de la noche, y cuando se da cuenta, está en un lugar muy distante del punto donde estaba inicialmente. En otras ocasiones los hombres intentan pelear

¹⁶⁷ Donald Tayler (1973, 1997) describe esta misma relación.

con el ser, pero no tienen mucho éxito. Sin lugar a dudas lo más grave es que a *Ikanusi* se le atribuyen muertes inusuales, sobre todo ahorcamientos. En varias ocasiones me hablaron de personas ahorcadas en lugares donde, según la física occidental, no era posible ni siquiera que la misma persona hubiera llegado, así fuera por voluntad propia. En ese contexto, me describieron menores de edad ahorcados de sus propias ropas en la parte alta de un árbol, o personas muertas que habían sido enterradas verticalmente sólo de la cintura para abajo.

Los *I'k#* asocian siempre la figura de *Ikanusi* a una acción negativa sobre la persona, asociándola también con la figura de un emisario de los seres originales para “cobrarle” a una persona por sus faltas en el seguimiento de la ley de origen *Sein Zare* y por no seguir los principios de reciprocidad con los padres y madres originales. Es por esta razón que los *I'k#* suelen hablar de *Ikanusi* en términos de *semaneros*, es decir, los ayudantes y mensajeros de las autoridades, aquellos que ayudan a mantener el orden¹⁶⁸. Sin embargo, *Ikanusi* no es el único emisario de los seres originales, pero sí, los que pueden actuar negativamente

Algunas notas sobre la maestría y el dominio entre los *I'k#*

Como se ha señalado hasta ahora, en el mundo *i'k#* las madres y padres originales son los poseedores y dueños de todo cuanto existe en el universo, siendo esta una de las diferencias entre las madres y padres originales y los *semaneros*, *Ikanusi* o mensajeros, pues estos no parecen tener una relación de dominio o maestría sobre algo. Ya que la relación que vincula los objetos del mundo serrano (artefactos, ideas, pensamientos, conocimientos, cantos, acciones, seres, etc.) con sus creadores y dueños (las madres y padres originales) es un elemento importante, considero oportuno reflexionar brevemente sobre esta relación, mucho más cuando tipos de relaciones análogas aparecen por doquier en otros contextos amerindios, ocupando además posiciones importantes como operadores sociales (Fausto 2008; S. Hugh-Jones 2015).

Las narrativas del tiempo antiguo apuntan a que, en un principio, los poseedores originales de ciertos conocimientos y elementos querían mantenerlos resguardados, resistiéndose a compartirlos con los demás seres. Dos ejemplos son claros: recordemos que el

¹⁶⁸ En el plano humano, los *semaneros* son generalmente jóvenes que pasan a vivir por 15 días en el pueblito para ayudar en cualquier cosa que el comisario pueda necesitar para beneficio de todo el asentamiento: cargar y organizar la comida para alguna reunión, cuidar el calabozo, cortar y cargar leña, llevar mensajes, buscar personas convocadas a un proceso de justicia, etc.

conocimiento sobre el tejido era exclusivo de la madre original, y sólo fue socializado cuando uno de sus hijos, quien a su vez sería uno de los padres de la gente de la Sierra, tomó ese conocimiento a escondidas. Las hojas de coca también eran de uso exclusivo de un padre, quien las resguardaba inclusive de sus amigos; otro ser debió asumir su forma de colibrí para poder tomar la semilla de la coca y así poder compartirla con la demás gente.

Ahora, el hecho de que un ser sea la madre o el padre de algo, no significa necesariamente que la haya creado; en el contexto *i'kɯ*, también se le da gran importancia al ser que, independientemente de haber inventado algo o no, se lo entrega a los indígenas. Un ejemplo de ello es la relación de la coca con dos padres: uno, su poseedor original, y otro, el que se la entregó a los humanos, veamos. Me fue dicho que las semillas de coca fueron enviadas por los padres y madres originales a través de *Teruna*, un ser original que también es colibrí y que es reconocido como el padre de la coca. Sobre el asunto, Donald Tayler recogió una narrativa (M18), en la cual el colibrí, al cual llama *Teruguma*¹⁶⁹, es uno de los padres de la coca, pero lo es por el sencillo hecho de haberle robado la semilla a las hijas del padre original de la coca, *Kakɯ Mehave*, quien no quería compartir la planta con nadie.

Señala Tayler que las hijas de *Mehave* se bañaban en el río y, posteriormente, hacían que de su boca salieran las hojas de coca para llenar sendos canastos. *Terugama*, quien como todos en el tiempo del origen, tenía forma humana al tiempo que podía asumir una forma alternativa animal, se transformó en colibrí y se presentó ante las hermanas. Pese a la desconfianza de la hermana mayor, la menor lo tomó entre las manos y el ave aprovechó para insertar su largo pico en la boca de ella en dos ocasiones, extrayendo de ellas dos semillas de coca: una del lado derecho de la boca y otra del lado izquierdo. *Teruguma* robó las semillas, las guardó en una urna de cerámica y, allí, creció la primera planta de coca. Cuando floreció, las semillas cayeron al fondo de la urna y por eso el colibrí quiso compartirlas con todo el mundo, entregándoselas a los *I'kɯ* y a los demás grupos de la Sierra (Tayler, 1997, passim pp. 61–65).

Entre los *Kággaba* hay una narrativa muy similar en la que se señala que en un principio no había coca sino otra yerba. En este caso, es del cabello de la hija del padre de la coca de donde surgen las hojas de coca. *Teyuna* aparece también como un colibrí, con las características de un *mamɯ*. El padre de la niña le advierte a su hija para que no toque al pájaro, pero ella no le hace caso. Cuando la niña le confiesa su amor al colibrí, éste le pide

169 En la práctica, *Terúngama*, *Terugama*, *Teruna*, *Terun* y *Teru* son nombre relacionados, probablemente resultado de un proceso de simplificación.

que lo libere de su forma animal y, tras abrazarla, *Teyuna* la dejó en el río y se fue para su casa. Al sacudirse el cabello cayeron dos semillas de coca las cuales él sembró. Cuando crecieron, él le dio coca a los demás (Reichel-Dolmatoff 1950, Vol. II)

Entre los *Wiwa* aparecen cuatro hermanas, siendo estas las hijas del padre la coca. Esta vez, el colibrí es solamente un intermediario, un ser al cual le pidieron que se robara a las cuatro hijas del padre la coca. El colibrí se fue hasta donde ellas se estaban bañando. Al verlo, ellas quedaron admiradas por la belleza del ave, y comenzaron a hablarle. Como también era persona, escuchó lo que estaban diciendo y se fue acercando cada vez más, hasta que estuvo tan cerca que pudo robarse el pensamiento de las cuatro hermanas usando los movimientos de su lengua. Luego de robarles el pensamiento en forma de semillas, las entregó al *mam* que le había encargado el trabajo. Cuando en la noche las semillas comenzaron a hablar, le manifestaron al *mam* que sabían que él las había robado y que no las devolvería a su padre, razón por la cual el *mam* tenía ahora que cuidarlas, dejarlas en el patio, alimentarlas y hacerlas crecer. (ROCHA, 2010, pp. 685–686).

De cada uno de los objetos de la vida *i'ku* podemos listar una serie de narrativas que explican su origen en términos de la forma como sus padres (dueños, poseedores, socializadores) hicieron que ésta existiera en el mundo humano (*tina*), no sólo para objetos físicos sino también para elementos no físicos como los saberes y las especializaciones. Carlos Fausto (2008) muestra que este tipo de relación que vincula un creador (no humano) y su creación, y que se reconoce con las categorías extendidas de “dueño” o “maestro”, es un fenómeno extendido en las socialidades indígenas de la Amazonía, relación ésta que implica control, protección, engendramiento y propiedad, y que aparece como un elemento característico de las relaciones entre humanos, entre no humanos, entre humanos y no humanos, y entre humanos y objetos. Como el mismo autor advierte, no se trata de un modelo de propiedad privada exclusiva e individual sobre bienes, modelo que tiene implicaciones consumistas, sino como un caso particular de la relación de dominio entre sujetos y ciertos artefactos en un contexto donde éstos, los artefactos, no son simples cosas inertes sino que también son sujetos en la medida que son pensados también, dentro de las socialidades amerindias, como personas. Esto demarca entonces una diferencia fundamental con el mundo occidental, donde hay seres que son propietarios de sí y elementos que les fueron dejados para que se apropiaran de él por medio del trabajo (labor), toda vez que el mundo indígena no hace una distinción en términos de sujetos autónomos (propietarios de sí) y cosas apropiables

(propiedades en potencia), en otras palabras, no hay división definitiva entre sujeto y objeto (Fausto, 2008, *passim* pp. 335–338)¹⁷⁰

Un elemento fundamental trazado por Fausto, es que esta categoría, “dueño” o “maestro”, no está bien definida, en el sentido que no tiene límites muy precisos y, para ser más justos con la variabilidad de sus manifestaciones, debe ser mejor entendida como un campo semántico de orden relacional que implica una asimetría en la jerarquía entre los miembros de la relación (Fausto 2008, 333). En el caso *i'kɨ* y en general, en el caso serrano, esta asimetría está expuesta en la forma de relación que engloba la interacción entre los seres creadores y los indígenas, toda vez que son los *i'kɨ*, los humanos, quienes deben recompensar y quienes están bajo el criterio del control y del poder de las madres y padres originales.

Si ésta es una categoría relacional, en la cual uno de los sujetos ocupa la posición de “dueño”, “maestro” o “padre” de algo, requiere entonces de una categoría recíproca, una posición que vaya de “hijo” hasta “animal familiar” o “mascota”¹⁷¹. Carlos Fausto definiría entonces esta relación en términos de una “filiación adoptiva”, relación que no es dada sino constituida, y que es eminentemente asimétrica, pues le cabe al “dueño”, “maestro” o “padre” controlar y cuidar al otro (Fausto 2008, 333). El autor continúa señalando que en este esquema, las relaciones de dominio son múltiples y potencialmente infinitas, pero no por ello dadas de una vez por todas. “Ellos tienen sus dinámicas post-míticas, siendo posible apropiarse [de algo-alguien] o ser apropiado [por algo-alguien]”¹⁷² (Fausto 2008, 341).

Ahora, Fausto señala que en el contexto amazónico, la relación de “dominio” y “maestría” depende en gran medida de un esquema mediante el cual las relaciones de depredación se transforman en relaciones asimétricas de control y protección, esquema que él define como depredación familiarizante: proceso que aparece en sociedades indígenas donde la guerra y sus diferentes manifestaciones (chamanismo, caza) son operadores sociales fundamentales y no buscan simplemente acabar con la vida de un enemigo, sino, por el contrario, establecer una nueva relación con el enemigo, de cuyo consumo (físico o simbólico) es posible adquirir y controlar su subjetividad, convirtiéndose así en una persona creativa y poderosa, control este que permite la reproducción social (Fausto 1997, 1999, 2008, 2001).

170 Ver también el trabajo de Marc Brightman, Carlos Fausto y Vanessa Grotti (Brightman, Fausto, and Grotti 2016)

171 Su traducción más próxima en español.

172 Mi traducción.

En este contexto, continúa el autor, las relaciones que vinculan a los miembros de la relación de dominación están enmarcadas en una filiación interespecífica en donde el elemento crucial es la adopción (una filiación adoptiva) y no la transmisión vertical de substancias, es decir, la relación de consanguinidad entre padres e hijos (filiación consanguínea asimétrica)¹⁷³. Esta conclusión está basada en uno de los aportes más interesantes de la etnología suramericana, aquel que trae a la luz el hecho de que, en las socialidades ameríndias, existe una base de diferencias generalizadas, previas a cualquier tipo de identidad o relación de filiación. Esta proposición, contraria a la idea de que la identidad es un elemento dado, sobre todo en su forma de relaciones consanguíneas, hace parte de un conjunto de análisis sistemáticos, profundos y complejos, sintetizados por Eduardo Viveiros de Castro (2007), producto de la comparación amplia de relaciones sociológicas y cosmológicas de diferentes socialidades indígenas, a la luz de las reflexiones que hicieron Gilles Deleuze y Felix Guattari (1972; 1980) y que puede sintetizarse en el argumento de que como elemento dado, existe una afinidad sin afines, intensiva y potencial.

Si hay elementos de la formulación de la relación de “dominio” y “maestría” propuesta por Carlos Fausto que resuenan con la existencia de las madres y padres originales del mundo serrano, ¿podemos pensar que este esquema es aplicable en el contexto *i'ka*? Antes debemos ver algunas cuestiones relevantes. La primera es que si en los contextos amazónicos, la posición del “dueño” a veces es expresada por la posición de “padre o madre”, en el contexto serrano esta es una característica unánime e ineludible. Si en la Amazonía, el esquema de relación más acentuado es aquel que vincula a los cuñados, en el mundo serrano es la relación entre padres e hijos (principalmente en el nivel de la relación de los seres originales y los humanos) o la de tío(a) sobrino(a) (una relación que puede tomar la forma tanto de filiación como de afinidad). No es aleatorio ni circunstancial que los grupos serranos se empeñen en expresar de forma tan reiterada la relación de los padres y madres ancestrales con los diferentes seres del mundo (artefactos, saberes, pensamientos, animales, plantas, etc.), así como la relación de estos padres y madres con ellos mismos, los indígenas, en términos de filiación asimétrica; independientemente de la forma que tome esta relación dentro de las narrativas sobre el tiempo del origen (monopolio sobre algo o robo y posterior repartición de algo), esta relación se expresa reiteradamente en términos de familiarización y, de forma más específica, de consanguinidad.

173 La filiación consanguínea simétrica es aquella dada en la relación entre hermanos.

El segundo punto es que en el mundo serrano, no todos los sujetos tienen la capacidad de apropiarse de algo y, por lo tanto, de ocupar el lugar de “madre o padre” (*zakʔ/kakʔ*). Visto dentro del dominio humano, aún cuando una persona pueda tener cierto dominio sobre algo, no hay forma de ocupar la posición de “madre o padre” si no es por la vía de la producción de hijos. Un *mamʔ* cabeza de casa ceremonial no es un “jefe”, “dueño” ni mucho menos un “padre”/*kakʔ* de *kankurwa*, aquel que tiene ganado es su dueño, lo controla y cuida, pero esto no lo hace “padre” del ganado; el *mamʔ* cuida sus *marunsama*, pero no los controla; de hecho, es mayor la agencia del *marunsama* sobre la persona que lo inverso. Si la relación propuesta acertadamente por Carlos Fausto, es una relación asimétrica, la relación de madres-padres originales con los objetos del mundo, parece serlo más aún. Entiendo entonces que la relación de maestría en la Sierra es diferente de aquella que ha sido ampliamente descrita en la Amazonía. Si como lo ha demostrado Carlos Fausto, la relación de dominio y maestría es un operador social fundamental y, a veces olvidado por quienes investigamos, entre las sociedades amerindias, creo que valdrá la pena invertir etnográficamente sobre este asunto en contextos que no sean tan comunes dentro de la etnología brasilera. De seguro la Sierra Nevada y otras regiones pueden aportar en dicha discusión.

De lo sacro a la comunicación: entre el fuego, la coca y los lugares

Me he detenido aquí en la existencia de los seres originales, padres y madres de todo cuanto existe, por un motivo específico: la vida de los *I'kʔ*, según sus propios términos, no sólo no puede ser entendida sino que no puede existir fuera de su relación con estas entidades. Los seres no humanos no son un simple “otro”, sino un “otro” con quienes la relación es constante y cotidiana: todo lo que los padres y madres originales hacen afecta a los indígenas, al tiempo que todo lo que éstos hacen es percibido por los primeros. La vida *i'kʔ* no transcurre de forma paralela a la de estos seres, por el contrario, está completamente embebida de sus acciones. Así las cosas, no podemos hablar de dos mundos diferentes, sino de dos manifestaciones de un mismo mundo en el cual las relaciones sociales no se agotan en el plano de lo humano (*i'kʔ*), sino que implican necesariamente la interacción con los no humanos.

En esta interacción, las personas *mam#* son protagonistas, pues en su entrenamiento, han aprendido la diplomacia para lidiar con estos seres, para entender sus mensajes y para poderles transmitir los mensajes de los humanos. Ya que todo en la vida es resultado de la agencialidad de las madres y padres ancestrales, casi cualquier cosa que es percibida por los humanos es un mensaje potencial, expresado en el canto de los pájaros, el vuelo de las libélulas, el movimiento del río, en los sueños, en las contracciones repentinas de músculos y tendones, la aparición de algunos animales y/o su comportamiento inusual, en el viento, en los truenos, en el color del cielo, en la aparición de estrellas y cuerpos celestes, etc.)

Cierto día, un amigo me contó que estando su madre en Pueblo Bello lavando la ropa, un sinsonte (*Mimus polyglottos*) volaba cerca y se acercó a ella. En pié, erizaba desordenadamente sus plumas y se dejaba caer al suelo, repitiendo la acción de forma que la mujer pudiera verlo cada vez. A los pocos días, uno de sus hijos fue asesinado por paramilitares. Comentando el caso con otros *i'k#* percibí que no es la simple asociación de la presencia de un animal la que permite definir el mensaje; aunque hay ciertas asociaciones más o menos estabilizadas, es el comportamiento del animal y la sensación que ésto produzca en la persona lo que da elementos para interpretar el mensaje. Así las cosas, si un animal asume un comportamiento prototípico o no, si realiza movimientos repetitivos, si su cuerpo está dispuesto hacia algún punto cardinal específico, si emite sonidos determinados, y la sensación o sentimiento que produzca en la persona que lo ve, serán elementos a tener en cuenta durante la interpretación. En comentarios sobre el caso del sinsonte, las personas concluían que era un aviso de advertencia, en el que el animal describía un peligro y una posibilidad de muerte por medio del desorden de las plumas y de su caída constante, de forma que el animal fue claro en el mensaje; digamos que fue más específico, pues, en otras ocasiones, la presencia del sinsonte, indica una visita futura.

Toda persona adulta, posee elementos para interpretar los mensajes, por lo menos en un primer nivel, aunque para determinar sus implicaciones más específicas, deben consultar al *mam#*. Ya que potencialmente todo puede ser un mensaje proveniente del plano de los seres no visibles, en el día a día de las personas la percepción tiene un lugar fundamental: qué sintió, qué vio, que escuchó. Existen algunos conjuntos básicos de mensajes y señales que tienden a ser interpretados por todos, como por ejemplo, el hecho de que un hombre soltero encuentra una serpiente no venenosa en la casa, es señal de que va a conocer una muchacha joven; la crecida repentina de un río indica que algún padre está llevando a los muertos, los

murciélagos volando indican la proximidad de entidades que pueden traer conflictos para la persona, etc.. Para los *I'kɨ*, uno de los principales mensajeros son las aves (*turi jina*)¹⁷⁴ quienes, en su calidad de mensajeros prototípicos, trajeron las semillas que las madres y padres ancestrales mandaron a los *I'kɨ*¹⁷⁵ en el tiempo del origen (el colibrí entregó las semillas de la coca, el águila entregó las semillas de la yuca, el papagayo verde trajo las semillas del maíz y el cuervo entregó las semillas de los árboles y las flores (Tayler 1997, 57)). Entiendo que su importancia histórica/mítica resuena con el hecho de que uno de sus elementos característicos es el tránsito entre nuestro plano (visible, material) y los otros planos (lo intangible, lo invisible).

La variabilidad de aves en la Sierra es muy amplia, y la posición e importancia de ellos parece ser un elemento generalizado en el área. Desde el tiempo precolombino, la arqueología ha mostrado trabajos de orfebrería con motivos de aves (Legast 1987), mientras que en tiempos más recientes, las investigaciones etnográficas han relacionado a las aves como importantes mensajeros. En un nivel muy general, puedo señalar entre los *I'kɨ* algunas relaciones básicas entre algunas aves y su mensaje más básico. Entre las aves que están relacionadas con problemas, chismes¹⁷⁶, habladurías y malos comentarios para la persona que las ve están el chogüí o *chamisi* (*Thraupis palmarum* ó *Thraupis episcopus*), la mirla o *jo 'sokui* (*Turdus fuscater*). Entre las aves que anuncian visita están el sinsonte y la oropéndola o *jurú* (*Psarocolius decumanus*). El tucán o *chago* indica el cambio de la estación seca a la estación lluviosa, mientras que el *sikuako*¹⁷⁷ indica generalmente muerte, señalando con el pico la persona que morirá o, especificando con el sonido de su pico si será un hombre o una mujer. Se dice que al ver un *sikuako* o una *amɨxa*¹⁷⁸, toca ir a visitar al *mamɨ* pues es una advertencia inminente de algo negativo.

Ahora, existiendo un conjunto de elementos básicos potencialmente interpretables por todos los *I'kɨ*, hay una gran variedad de otras relaciones entre los remitentes, los mensajeros y sus mensajes, cuya exégesis sólo es dominada por los *mamɨ*, no sólo porque ellos conozcan a

174 No puedo asegurar que *turi jina* corresponda exactamente con la definición taxonómica occidental de aves pues no tengo certeza de los límites específicos de dicho colectivo. En ocasiones, los animales voladores, a excepción de los murciélagos y los insectos, son llamados de *sisio*, aunque éste es usado también para el colibrí y, a veces, para designar a los pájaros de menor tamaño.

175 Ver también Donald Tayler (1997; 1973), María del Rosario Ferro (2012; 1998), Miguel Rocha (2010), Natalia Giraldo (2014).

176 Fofoca en portugués.

177 No sé decir qué ave es.

178 Podríamos decir que es un tipo de ardilla, sin embargo, la mayoría de las veces, mis interlocutores la describieron como un animal que aún pareciéndose a la ardilla, no lo era. En ese sentido, dentro del sistema clasificatorio *i'kɨ*, *amɨxa* y ardilla son animales diferentes.

priori estas relaciones, sino porque son ellos quienes pueden comunicarse con los seres ancestrales y, de esa manera, consultarles sobre el mensaje en cuestión. En líneas generales, sólo las personas *mam#* pueden hacer efectiva esta comunicación de forma directa, ya las personas que no son *mam#* pueden recibir e interpretar ciertos mensajes, pero no pueden interactuar directamente con los seres ancestrales, siendo esta otra de las razones por las cuales dependen del *mam#* como mediador entre los diferentes seres del mundo.

Ahora, aunque las dos manifestaciones del mundo, la visible (*tina*) y la no visible (*tikurig#n*), estén siempre vinculadas, la comunicación requiere de ciertos elementos particulares. Uno de los elementos característicos de los *I'k#* es que todas sus acciones, pensamientos, deseos, movimientos, sentimientos, etc., elementos englobados en la categoría de *ánugwe*, son siempre registrados por diferentes dispositivos de escritura. Las actividades prototípicas de este proceso de escritura son el acto de tejer (mochila en las mujeres, telar en los hombres) y el acto de poporear, acciones que se describen en *i'k#n* con el verbo rebistrar/escribir (*is#n*); empero, este registro va mucho más allá cubriendo prácticamente cualquier actividad humana: cuando una persona elabora un artefacto, éste pasa a contener parte de su *ánugwe*, cuando una persona cultiva o cosecha, su *ánugwe* es contenido por la semilla y por el alimento. Lo mismo sucede cuando cocina y hasta cuando camina, pues en este caso, su *ánugwe* va quedando en todos los lugares que visita; el *ánugwe* aparece entonces como una substancia no orgánica que va dejando partes de la persona por doquier, razón por la cual las personas *mam#* deben estar constantemente limpiando a las personas, sus viviendas, sus cosechas, sus animales y el mundo en general.

Generalmente, cuando una persona realiza un trabajo tradicional con *mam#*, recibe unas manillas de algodón llamadas *unk# sia*, las cuales hacen visible la realización de un proceso ritual, pero también sirven como dispositivos de escritura que registrarán todo lo que la persona haga, piense y diga. En el mismo contexto del trabajo tradicional, las personas deberán recoger su *ánugwe* y guardarlo en ciertos elementos como algodones, semillas, hilos, piedras, etc, material que será entregado a las madres y padres ancestrales como contrapartida y pago de las cosas que los seres originales le han dado. Entiendo entonces que es este registro, forma de escritura amplia, el que permite que las madres y padres originales puedan saber sobre la vida de las personas *i'k#*.

Lo que permite la comunicabilidad entre los *I'k#* y los demás seres (englobándolos en la categoría de no humanos), es el hecho de que el *ánugwe* es un elemento común a todos los

seres del mundo, un elemento que ha sido identificado ampliamente en el mundo ameríndio en la medida que, humanos y algunos no humanos, comparten una interioridad o un espíritu, lo que les da tipos de agencialidad similares desde sus propios puntos de vista¹⁷⁹. Así as cosas, entre los *I'k#* y los seres originales, la comunicación no es algo que esté o no esté, pues potencialmente, ésta siempre es posible, toda vez que todos tiene *ánugwe*; sin embargo, la comunicación no tiene siempre el mismo grado o fuerza. Dependiendo del contexto, esta comunicación puede ser más o menos eficiente, o si se quiere, más o menos intensa¹⁸⁰. Pensar la comunicabilidad entre los seres originales y los *I'k#* en términos de intensidad, me permite expresar el hecho de que para los *I'k#*, siempre va a haber algún tipo de interacción, unas más directas que otras, unas donde es posible ver otro plano del mundo y ver a algunos de los seres originales, al tiempo que hay momentos en los que dicha experiencia es reducida, aunque nunca anulada pues, ante todo, el *ánugwe i'k#* siempre es registrado y los seres ancestrales podrán leerlo.

En el día a día *i'k#*, esta comunicación no parece tan intensa, salvo por el hecho de que el *ánugwe* de toda persona siempre es registrado mediante algún dispositivo (tejido, poporo, manufacturas, *unk# sia*, etc.), sin embargo, identifico mínimo cuatro contextos u elementos que intensifican dicha comunicabilidad: el consumo de coca junto con el tabaco, el uso del fuego, el hecho de soñar, y los contextos ceremoniales liderados por las personas *mam#*. No quiero señalar que no haya más contextos donde ésta experiencia se intensifique, pero por lo menos asumo estos cuatro como elementos prototípicos de esta potencialidad comunicativa.

Gey, el fuego que alimenta

Quiero comenzar, tal vez de forma arbitraria, por explorar la relación con el fuego, pues éste ocupa un lugar importante en la vida *i'k#*: debe estar presente siempre en las casas, es usado para preparar el área de cultivo, hace parte de la constitución de la persona,

179 Esto ha sido interpretado con la idea de que común a cada ser, es el hecho de que asume la perspectiva de la humanidad para sí, viendo a los demás seres como no humanos. De esa forma, la perspectiva humana corresponde a esa interioridad común y, por lo tanto, la capacidad comunicativa hace parte de todos cuanto compartan dicha interioridad (Viveiros de Castro 1996; Viveiros De Castro 2002; Lima 1996)

180 No me refiero aquí a la categoría de intensidad usada por Deleuze y Guattari (1985 [1972]) retomada por Viveiros de Castro (2007) toda vez que en ellos, ésta se relaciona con elementos como la virtualidad, lo que no es actualizado; las condiciones generales para lo “actual y extensivo”. Uso entonces esta palabra en el sentido directo de una manifestación de la fuerza de alguna cosa.

inclusive, al final de mi temporada de campo, en una conversación con un *mam#* me dijo que, a final de cuentas, el ser *i'k#* era definido por la capacidad de tener y manejar el fuego.

Una tarde, después de haber almorzado en la cocina comunitaria tras una reunión, pregunté a los presentes la razón por la cual los fogones siempre tienen 3 piedras. Entre murmullos y risas, una mujer me dio una respuesta. Yo había hecho la pregunta esperando una respuesta de orden escatológico pues ya tenía nociones sobre la importancia del fuego y del fogón para los *I'k#*. Como era de esperarse, la respuesta no tuvo ningún tinte cosmológico siendo en verdad una contra-pregunta: “¿usted ya intentó que una olla quede nivelada usando cuatro piedras?” y todos rieron. Al igual que muchas de las preguntas que hacemos en campo, ésta estuvo mal formulada y tuve que reconstruirla. Ruborizado, y riéndome de mi ignorancia, pregunté por qué razón usaban piedras y no otro material que facilitara la estabilidad de la olla. “Es como la ley, así nos dejaron a nosotros. La piedra es fuego, al principio, antes de *bunach#* llegar aquí, el fuego y la piedra era como lo mismo” y ahí, medio tímida y buscando la confirmación de las demás mujeres presentes preguntó abiertamente “¿cierto?” recibiendo una confirmación general seguida de un silencio que sólo fue interrumpido por el sonido leve de las agujas al tejer las mochilas. Tiempo después le pregunté sobre eso a Mary, la dueña de la casa en cuyo huerto estaba mi casa, quien me dijo que “... cuentan los *mam#* que antes, antes, era sí, yo no sé, eso dicen ellos. Pero nosotros tenemos nuestras piedras y nuestras maderas para hacer el fuego. No dejarlo apagar... una casa sin fuego es como una casa muerta” (Maryluz, 2014, comunicación personal).

El fuego (*gey*) es pensado por los *I'k#* como un ser, padre de todo lo que quema y calienta. En sí mismo es un padre original, con sus respectivos padre y madre. En palabras de los *I'k#*

El fuego es el complemento para mantener la funcionalidad de la tierra de manera equilibrada, facilitando la producción de los elementos que mantienen la existencia, mediante la conexión que este establece al interior de la tierra, se expresa de diversas formas, los volcanes, los aires cálidos y el calor del sol, entre otros, que al entrar en contacto y comunicación con los demás pilares generan los elementos que tienen por misión procrear y generar vida. De ahí que se habla de los diferentes gases calientes, líquidos calientes, que son el petróleo, el gas, el magma, aguas termales etc.

Al interior de la tierra hay cuatro niveles de fuegos-aire en colores: rojo, azul, blanco y negro. Esos aires calientes contienen la energía que sostienen la tierra y cumplen funciones de estabilidad y equilibrio para la vida. (CONFEDERACIÓN INDÍGENA TAYRONA, et al, 2015, p. 15)

El fuego, ser con voluntad y agencia, fue entregado a los *I'kɨ* en el tiempo del surgimiento de los primeros hombres. Antes de la existencia del maíz, en un tiempo donde todo estaba cubierto de agua salvo algunos picos de montañas, el fuego (ser femenino) que en aquel entonces era piedra, vivía en estos picos. Su medio hermano, el sol (ser masculino), tenía mucha rabia de *Ati*, la *Madre*, pues ésta protegía al fuego y no dejaba que el sol cumpliera sus deseos sexuales con ella. La rabia del sol era tal que quemaba todo, inclusive el agua que cubría al mundo. Las personas le pidieron a las montañas que intercedieran por ellas para que el sol no quemara más. Las montañas intercedieron por la gente y les comunicaron las ofrendas que el sol pedía a cambio¹⁸¹. En aquel momento las personas no tenían fuego, y lo pidieron por intermedio de los muertos, dándoles ofrendas de comida. Fue así como conocieron el fuego, que era piedra, y que fue enviado en la forma de fique-sisal (*bechɨ*) (Tayler 1997, 46 et seq.)

Estas dos manifestaciones del fuego siguen vigentes en el plano humano de los *I'kɨ* pues, actualmente, hay dos tipos de fuego: el *arbonɨ*, que proviene de la ignición de piedras de varios colores provenientes de la parte alta de la Sierra, y el *gemɨ* que proviene del rozamiento de algunas maderas. En líneas generales el primero es mucho más usado en los fogones de las casas ceremoniales mientras que el segundo es más usado en el fogón doméstico para la preparación de comidas. Sin embargo, no se puede esperar que esta división sea fija pues cuando los hombres tuestan las hojas de coca (*haju*) en sus casas, suelen preferir el fuego del *arbonɨ* pues está más relacionado a la esfera ceremonial que el *gemɨ*. De igual forma, se puede hacer un contraste definitivo entre el *arbonɨ* como fuego eminentemente ceremonial y el *gemɨ* como fuego exclusivamente doméstico. Hay sí algunas tendencias que delinean dicho contraste, pero también hay elementos que lo desdibujan, principalmente por el hecho de que así como el *gemɨ* es usado en contextos domésticos, también lo es el *arbonu*.

Más que un contraste entre un espacio doméstico y un espacio ceremonial (casas ceremoniales), entiendo que lo que diferencia ambos fuegos es el tipo de elementos que son transformados con ellos. El *arbonu* es usado para el bautizo de la comida, el bautizo de la semilla, la fabricación de cerámica, la preparación de comida en contextos ceremoniales, entre otros; en contrapartida, el *gemɨ* es usado principalmente para la cocción cotidiana de alimentos¹⁸². Pese a todo, ambos son usados en ceremonias de bautizo de personas,

181 En este momento, las montañas, que también son padres y madres, hicieron la misma mediación que en la actualidad hacen las personas *mamɨ*.

182 Debo señalar que algunas personas me manifestaron una relación inversa entre los dos fuegos, donde *arbonu* sería usado para eventos más cotidianos y *gemɨ* para contextos más ceremoniales, aunque esta versión fue,

desarrollo/pubertad y matrimonio, así como en la “socola”, quema controlada de la porción de tierra que será cultivada. En la “socola” la diferencia estaría dada en que, al usar un fuego más “ceremonial”, los productos cultivados tienen todos que provenir de semillas propias (*kia*) y no cualquier persona podrá consumir de ellos. De hecho, esto sucede más claramente en los espacios de cultivos de las casas ceremoniales, espacios destinados principalmente para el cultivo de semillas y alimentos que serán usados en los contextos ceremoniales. Usando el fuego que les fue dejado, la tierra es alimentada con *ánugwe i'k#*, alimento que vincula directamente al origen de los tiempos, con los seres ancestrales, y que será también transmitido a la semilla para después, consecuentemente, ser transmitido al alimento. Por tal motivo, no se puede socolar con fuego de blanco (fósforo, mechón, gasolina, etc.), pues éste es un fuego que no alimenta, que posee otro *ánugwe* diferente (de blanco) y que, como sus dueños, es salvaje, violento, imprevisible e incontrolable, razón por la cual su uso generalmente desencadena en incendios.

Otro elemento importante, aunque difícil de profundizar, es que, como todo en el mundo *i'k#*, los fuegos están relacionados y delimitados por constituyentes masculinos y femeninos: el *arbonu* es femenino mientras que el *gem#* es masculino. Esto no significa que tengan usos exclusivos, la verdad, como todos los contrastes en el mundo serrano, su interrelación en diferentes contextos genera transformaciones en las que los límites aparentemente fijos entre atributos masculinos y femeninos, se desdibujan y reconfiguran.

En última instancia, es durante el matrimonio que se define qué tipo de fuego será usado en la casa, pues la persona *mam#* consultará con los padres y madres originales qué tipo de fuego le corresponde a la nueva pareja. Si es el caso del bautizo de una nueva casa, el *mam#* debe consultar, nuevamente con los seres originales, dónde deberá estar ubicado el fogón. A partir de ese momento, el fogón de la nueva casa pasa a ser el epicentro de socialización y educación familiar; cuando sólo el fuego ilumina la casa es el momento propicio para las narrativas míticas. De cierta forma, procesar los alimentos y la siembra con el fuego, y todo el proceso de mantenerlo vivo en el fogón, es una forma de mantener activa y visible la relación entre los *I'k#* y los seres originales.

La importancia del fuego como forma de comunicación entre los planos que conforman el cosmos, es la base para la resistencia de los *I'k#* a implementar otras formas de uso del fuego. No en pocas oportunidades diversa ONG's han propuesto la implementación de

en mi experiencia, menos presente que su inversa.

hornillas ecológicas visando la disminución de uso de leña y la reducción de humo y demás residuos que, dada la poca ventilación de las casas *i'kɨ*, afectan la salud respiratoria de la familia¹⁸³. Aunque estas propuestas han sido minoritariamente adoptadas, es grande la resistencia a perder el fogón tradicional pues, además de desarticular las relaciones con los padres y madres ancestrales, sienten que desestructura la dinámica familiar en la que todos se reúnen al rededor del fuego. Como señaló María del Rosario Ferro (2012, 35), el fogón es recogimiento, lo opuesto a la dispersión; podemos verlo entonces como un momento donde la familia, reunida al rededor del fuego, entra toda en contacto con los seres ancestrales.

***Haju*, la coca como planta primordial**

Otro elemento que intensifica la comunicación entre los *I'kɨ* y los demás seres del mundo es el consumo de la coca (*haju*) y del tabaco¹⁸⁴ (solanácea del género *nicotiana*, de la cual no encontré referencias sobre la especie), ya al mismo tiempo o cada una por separado. De la primera, consumen las hojas tostadas combinándolas con conchas de caracol tostadas y molidas mientras que de la segunda consumen la cocción de sus hojas haciendo una pasta concentrada a la que llaman *ambil* o *ambira* (*ɟwa*).

Sólo los hombres pueden plantar la coca, y sólo las mujeres pueden recogerla. En principio, todo hombre adulto debe tener su propio plantío de coca, sin embargo los hombres que viven a más de 1800 metros de altura difícilmente podrán plantar coca, por lo que dependen del intercambio con personas que vivan en las tierras bajas o de sus propios cultivos en tierras bajas. Los hombres deben tostar la coca cuidadosamente en una paila de barro que debió ser hecha por una pareja designada para ello por el *mamɨ* dentro de una casa ceremonial; empero, hoy en día no son muchas las personas que mantienen el conocimiento para hacer estas pailas y por ello es frecuente que los hombres recurran a vendedores blancos (ver fotos 9-11).

183 La incidencia de afecciones pulmonares es fuerte. Una de las soluciones que los mismos *i'kɨ* han adoptado desde hace muchísimo tiempo a las afecciones respiratorias es dormir al nivel del suelo: principalmente las mujeres y los niños duermen sobre pieles de oveja y res o sobre esteras de paja, librándose así de la densa capa de humo. Aunque los hombres también pueden dormir de esta forma, son ellos quienes más usan las hamacas.

184 Prácticamente no fuman cigarrillo, salvo algunas personas de las familias formadas por los misioneros. En mi experiencia, el único uso del cigarrillo fue durante una ceremonia de limpieza/curación. El tabaco es una planta que limpia, pero el cigarrillo es relacionado como “tabaco del blanco”, por lo tanto es usado para limpiezas/curaciones de blancos o de elementos relacionados con éstos.

La coca consumida por los *I'k#* es de la especie *Erythroxylum novogranatense*, sin embargo, hay otras cuatro plantas que también son usadas, ya para el consumo separado, o para mezclarlo con la coca. El *kanchuru* y el *zinki zukukwo* son encontrados en tierra caliente, mientras que el *ich#n#* y el *gwiburu* son más comunes en tierra fría¹⁸⁵. Un *mam#* mencionó también el *ka'gaju*, un tipo de coca que sólo usaban los *mam#* en ayunas, pero que ya casi no se usa. No en pocas ocasiones mis interlocutores describieron estas plantas como “tipos de coca”, señalando que cada uno tenía un conjunto de atributos específicos pero los cuales desconocían; “los *mam#* saben bien eso, yo la verdad no los uso”, esa era una respuesta frecuente. Aunque no conseguí mayores descripciones, las conversaciones giraban en torno a que el uso de cada uno de esos tipos de coca dependía de la relación de la persona con los padres originales, del trabajo que iría a realizar, del lugar donde lo iba a hacer, etc. En contraposición, otras personas enfatizaron en que esas plantas no eran propiamente coca o *haju*, como se conoce entre los *I'k#*, sino otras sustancias que también debían ser consumidos, de la misma forma que hay cierta variedad en el consumo de alimentos diarios. En mi experiencia, sólo el *ich#n#* es consumido con cierta frecuencia, principalmente en la época en que el coca está escasa. Sólo en dos ocasiones me ofrecieron una mezcla de coca con otra de estas plantas, la cual fue adicionada para “endulzar” la coca, en un momento en que quien ofrecía no tenía pasta de tabaco (*ambira*), que en su opinión, también endulza.

Con frecuencia, los hombres comienzan el consumo de la coca tostada después de que han pasado por su ceremonia de desarrollo, momento en donde son sexualmente fértiles y socialmente aptos para casarse. Empero, el modelo planteado en la ley original (*Sein Zare*) estipula que el la coca y el poporo sólo pueden ser tomados por el hombre en su ceremonia matrimonial, momento en el que los hombres pasan a un estado de adultez plena. Aunque los hombres adultos y casados son críticos frente al hecho de que los jóvenes consuman coca y poporéen antes del matrimonio, no les niegan el intercambio de la coca pues, a fin de cuentas, es la forma masculina de saludo y es un medio para demostrar el respeto hacia un mayor, en otras palabras, es un ejercicio de comunalidad masculina: los hombres generalmente tienen dos pequeñas mochilas con hojas de coca, una donde guardan las hojas que intercambian cada vez que saludan a otro hombre, y otra, donde guardan la coca para su propio consumo o para darle a un hombre al que le quieran expresar respeto.

185 No tengo elementos para dar nombres en español de estas plantas ni tampoco de saber sus nombres científicos.



Foto 12: mujer *i'kʰ* recolectando hojas de coca. (**superior**)

Foto 13: hombre *i'kʰ* tostando las hojas de coca. (**inferior izq**)

Foto 14: hojas de coca tostadas. (**inferior der.**)

Fotos: Jose Arenas Gómez, 2014

El consumo de las hojas tostadas de coca es constante, no sólo entre los hombres *i'kʰ* sino también entre los hombres de los demás grupos indígenas serranos, aunque cada uno tiene su propia forma de cuidado, producción, y tueste. Los hombres consumen las hojas durante reuniones institucionales, durante ceremonias, en sus labores agrícolas, al caminar, en fin, en básicamente todos los espacios en los que se encuentran. Sin embargo, cada grupo asume que le fue dejado un tipo específico de coca y que, por consiguiente, deben restringirse al consumo de ese tipo específico salvo casos excepcionales en los que se encuentren hombres de los diferentes grupos y compartan sus hojas entre sí.

Parte de la importancia de consumir su propio tipo de coca es que ésta es un alimento, en su sentido más amplio pues, no sólo alimenta la parte física del cuerpo sino que transmite vitalidad, transmite la “fuerza de cada uno de los pueblos”. Así las cosas, cada tipo de coca

transmite una vitalidad específica o, en términos *i'kɨ*, un *ánugwe*¹⁸⁶. Ahora, como veremos a continuación, parte de esta vitalidad transmite ciertos atributos o capacidades que alteran el cuerpo de quien la consume, en el sentido que modifican las capacidades sensoriales.

Ahora, pese a que el consumo de coca (con sus variedades), es extendido entre los hombres *i'kɨ*, algunas personas señalan que no siempre fue así. Según algunos *mamɨ*, sólo ellos tenían la exclusividad del consumo de esta planta, de forma que los demás hombres no podían consumirlo. En este orden de ideas, el consumo generalizado de la coca es una cuestión que no está de acuerdo con la *ley de origen*; entiendo que el punto de inflexión de este proceso está en la característica principal de esta planta en el contexto serrano: la coca es un elemento que permite la comunicabilidad entre los diferentes seres. Como lo explicaría *mamɨ* Juan Marcos,

El áyu (hoja de coca), es un elemento especial que nos fue asignado a los indígenas. Este áyu lo hay en toda la naturaleza y existen distintas variedades que se han sacado mediante injertos, para hacer la hoja más grande y que rinda más en el gran negocio que la demanda de la sociedad blanca industrializada ha creado.

Pero para el mamo, el áyu es una de las primeras plantas sagradas; es el pensamiento, es el espíritu, es el eje, es todo, es la esencia de la misma naturaleza para poder dialogar, para poder entrar en comunicación con seres de otras dimensiones, para poder dirigirse al mundo entero, al universo; poder comunicarnos de aquí a España "telefónicamente" por medio del éter del áyu que se va formando. Esto es como el pensamiento, el espíritu, la esencia con que se transporta, se desplaza a otras dimensiones (Zareymakú 2005a)

Si el fuego alimenta a la tierra y a la semilla con *ánugwe i'kɨ*, la coca alimenta a las personas, otorgándole una serie de atributos que tienen injerencia directa sobre los sentidos y permitiendo que, por medio de la expansión de éstos, la percepción se agudice y el *ánugwe* de la persona pueda estar en una relación más directa con el de los demás seres del mundo. Así las cosas, la coca es un modificador corporal que, en principio, sólo le correspondía a las personas *mamɨ* pero que por diversas circunstancias, ahora es consumido por todos los hombres, incluso por hombres solteros.

Esta modificación o expansión perceptiva no puede ser confundida con lo que conocemos como un “estado alterado de consciencia”. Contrario a lo que se puede pensar, el consumo de la coca por sí solo no manifiesta mayor alteración en los sentidos; sólo mediante el uso de la concha de caracol se potencializan los principios activos de la hoja (Davis 1996),

¹⁸⁶ Que el alimento transmita vitalidades específicas que trascienden el plano orgánico es una asunto recurrente e importante para los *I'kɨ*. Sobre ello trataré más adelante.

a lo que debemos adicionarle el consumo del *ambil*. Con base en mi propia experiencia y en la de los hombres *i'kɨ* a que indagué sobre ese tema, mayor efecto causa el estado de vigilia prolongada, propia de las ceremonias de los indígenas serranos, en las cuales las personas pasan varias noches sin dormir, bailando, escuchando al *mamɨ*, haciendo “trabajo tradicional”, etc. Los hombres consumen más coca para distraer el cansancio y para poder expandir su percepción.

Los contextos de intensificación comunicativa *i'kɨ* no buscan experiencias similares a transe o histeria¹⁸⁷, elementos que suelen producir aversión entre los *I'kɨ*; la idea del deber ser es justamente lo opuesto a cualquier exceso, buscando siempre la calma, la tranquilidad, el silencio, el control de los sentimientos y de cualquier pasión, razón por la cual cualquier manifestación de alteración es socialmente condenada. Es por esta razón que la embriaguez, el consumo de sustancias psicoactivas e incluso el juego entre los jóvenes, está mal visto¹⁸⁸. Recuerdo que estando en Brasilia conocí a tres *i'kɨ*, dos mujeres y un hombre, que viajaron para asistir a la reunión previa de un evento internacional. En el evento, se encontraron diversos representantes de diferentes grupos. Cuando me reencontré con una de las mujeres durante mi estadía en campo, pregunté sobre sus impresiones en su estancia en Brasil y en el evento al que habían asistido. Después de un corto resumen de lo que hicieron, la mujer me contó que en una de las actividades de integración se le pidió a cada grupo que presentara algo “propio de su cultura”: los *I'kɨ* no presentaron nada pues, estando fuera de su territorio, ninguna acción tenía sentido, no se podía simplemente hacer un performance pues, en sus palabras, era ser embustero. No obstante, acompañaron la presentación de los demás grupos hasta que un participante de otro grupo, como parte de su presentación, entró en transe por la posesión de otra entidad. No tengo palabras para describir el miedo y el desafecto manifestados por mi amiga e interlocutora, “eso era como cosa del diablo”, me dijo, aún sin ser católica. Me dijo también que, asustados, los tres *i'kɨ* decidieron poner hojas de coca en sus bocas para protegerse y evitar que esas entidades pudieran afectarlos. ¿Por qué coca?, pregunté; “porque es nuestra, nos conecta con nuestros padres, con la Sierra, con nuestro origen”.

187 Felipe Cárdenas Tamara (1989) señala que entre los *Kággaba*, los *mamɨ* suelen consumir algunos hongos con potencial alucinógeno. Entre los *I'kɨ* no vi esta práctica ni tampoco me fue referida. Con todo, no quiero negar rotundamente esta posibilidad.

188 Durante mi estadía en campo, fue discutido si en el contexto escolar se continuaría permitiendo jugar fútbol u otros deportes pues eran contextos que llevaban a niños y jóvenes a expresar sus sentimientos al extremo, demostrando una falta de control de los mismos.

El uso de la coca como elemento que intensifica la comunicación entre los seres es un elemento masculinizado toda vez que las mujeres tienen vedado su consumo, salvo en forma de infusión o por casos excepcionales; las mujeres *mam#* por ejemplo consumen hojas de coca cuando están realizando un trabajo de mediación. ¿Esto significa que las mujeres no tienen esta capacidad comunicativa? O mejor, ¿podríamos pensar que las mujeres no necesitan consumir los atributos de la coca para poder intensificar su comunicación con los demás seres? La coca es un elemento femenino, siendo esta una de las razones por las cuales sólo los hombres pueden consumirla. Los atributos que esta planta brinda por medio de su consumo, permite una comunicabilidad más estrecha con la esfera de los seres no visibles (*tikurig#n*), esfera que corresponde al origen y que, a partir de su potencialidad creativa, se relaciona principalmente con lo femenino. Si por definición, la mujer encarna en su cuerpo esta capacidad creativa, ¿no tendría ya más intensificada su capacidad comunicativa con los demás seres? Recordemos también que la narrativa mítica sobre la coca muestra que ésta emanaba inicialmente de dos mujeres hermanas, hijas del padre de la coca. Si tenemos en cuenta que el poporo, elemento relacionado directamente con el consumo de coca, también aparece inicialmente como una posesión femenina que posteriormente fue dejada a los hombres, y que el poporo es en sí mismo un ser femenino, podemos aventurarnos a desestabilizar la idea de que la capacidad de comunicación entre el plano visible de los *i'k#* y el de los padres y madres ancestrales, es eminentemente masculino. Entiendo entonces que, después de todo, es lo femenino (fuego y coca) lo que permite la intensificación de la comunicación.

***Kadukw#*: los espacios primordiales como centros de interacción**

La comunicación entre los seres es una cuestión necesaria para el funcionamiento del mundo, toda vez que es por medio del establecimiento de relaciones sociales entre los diferentes sujetos (humanos y no humanos) que se establece la socialidad *i'k#*. Como hemos visto, esta comunicación está siempre presente, unas veces más intensa que otras, de forma que todos son partícipes activos de ella. No obstante, las personas *mam#* son quienes tienen un protagonismo en este proceso, siendo que mediar y controlar la interacción, velando para que las relaciones se den en buenos términos y que haya mutuo entendimiento, es su tarea principal. Empero, aún cuando en el día a día un *mam#* pueda interpretar rápidamente algún

sueño o algún asunto de su comunidad, la exégesis profunda requiere, inexorablemente, que todo se haga en lugares específicos: los lugares primordiales o *kadukw# a'zunin* de los cuales se habló en el capítulo II.

Como fueron definidos anteriormente, estos lugares son manifestación de la unidad cósmica, incorporada en la figura tridimensional del huso de hilar en la cual el eje central atraviesa todos los planos del cosmos. En este sentido, los lugares primordiales son espacios donde es posible la comunicabilidad entre los diferentes planos del cosmos, espacios para adquirir conocimiento y para consultar directamente con las madres y padres originales. Anteriormente señalamos que estos lugares están interconectados formando una inmensa red de espacios, conteniendo cada uno saberes y posibilidades de comunicación e interacción específicos. De la misma forma, la interconexión de estos espacios está incorporada en el cuerpo del telar con el entrecruce de la trama y la urdimbre: cada punto de encuentro correspondería a un lugar primordial, los hilos son sus conexiones, tanto invisibles como aquellas que se hacen visibles en el trasegar de los indígenas serranos al hacer sus diferentes trabajos tradicionales.

Estos lugares, a los cuales llamaré genéricamente de *kadukw#*, están dispersos por toda la Sierra. Cada vivienda tiene por lo menos uno de ellos, donde la familia debe hacer sus trabajos tradicionales dirigidos a los pares y madres originales que estén vinculados a ese espacio. En cada montaña, a lo largo de los ríos, en los lagos, en las cavernas, en los humedales, en las formaciones rocosas, en las nacientes, en fin, la geografía serrana está repleta de estos espacios, o mejor, está constituida por ellos. ¿Por qué tantos *kadukw#*? Señalan os *I'k#* que cada uno de éstos espacios está vinculado a madres y padres ancestrales específicos; hay unos vinculados a los padres de la comida, otros a los padres del agua, otros a los padres de ciertos alimentos, otros a los padres de todos los alimentos. Hay espacios relacionados con la salud, con las enfermedades e, inclusive, con las cosas de los blancos.

Así como las cosas están inter-relacionadas en la vida (i.e semilla, tierra, agua, comida, fertilidad), los espacios que vinculan a los padres de cada uno de estos elementos también están relacionados y, por consiguiente, los mismos padres también están relacionados entre sí. De la misma forma como hay madres y padres de la semilla como un conjunto general, también hay madres y padres para cada semilla en particular, relación que es extensiva para todos los elementos de la vida. Así las cosas, hay un espacio primordial para las semillas en general y para cada semilla en particular. Cada uno de estos espacios está en

un lugar diferente de la Sierra, muchas veces en lugares muy distantes y, aunque en ocasiones sea posible acceder a un espacio determinado por la mediación de otro, la mayoría de *kadukw#* deben ser visitados directamente. La organización de estos espacios y su interrelación hace parte del saber erudito de las personas *mam#*, aunque algunos lugares más reconocidos son señalados por cualquier persona. Hace parte del saber de los *mam#* (de su *kunsam#*) saber exactamente qué seres están vinculados con los espacios primordiales, qué elementos están relacionados a esos seres, qué relaciones poder activar allí y mediante qué procedimientos. Me fue dicho reiteradamente que los *mam#* del pasado conocían la totalidad de esta geografía erudita, pero que los *mam#* de hoy en día no, razón por la cual deben contar con la ayuda de otros *mam#* y, de esa forma, poder dar cuenta de forma conjunta de ese mapa.

Algo que me parece fundamental de la organización de estos lugares primordiales (*kadukw# a'zunin*), es que al ser los puntos de comunicación más intensos, actualizar y hacer efectiva esta relación implica la movilidad de las personas pues, para poder interactuar con madres y padres determinados, necesitan ir hasta el espacio primordial relacionado con ellos. Muchas veces esta relación es hecha sólo por las personas *mam#*, quienes viajan por toda la Sierra para llevar los mensajes y trabajos de las personas de la comunidad en forma de ofrendas; con todo, la mayoría de las veces son las mismas personas que van con el *mam#* o van a buscar a un *mam#* de otra región para poder mediar en su relación con padres y madres específicos. Recordemos que el conocimiento está relacionado a estos lugares, como dicen los *I'k#*, está inscrito en ellos. Esto es justamente porque es en la interacción con los seres originales que este conocimiento es actualizado, aprehendido y socializado. Adicionalmente, dentro de la historia *i'k#*, muchos de estos espacios se convirtieron en lugares primordiales, sobre todo aquellos demarcados por piedras de formas y tamaños particulares puesto que, cuando el sol fue subió al cielo por primera vez, convirtió a las personas de ese momento piedras. Es por ello que, en muchos casos casos, el lugar primordial no sólo es un espacio para comunicarse con las madres y padres originales sino que son esos seres en sí mismos, por lo menos, en su manifestación física..

La relación entre las personas *mam#* y los seres originales en los lugares primordiales es un desafío para los primeros, pues se da en términos de una relación de persona a persona, atravesada por los mismos entendimientos y desaciertos que caracterizan la relación entre los *I'k#*. Un día, estábamos en una reunión en la cual había varios mayores, entre ellos algunos *mam#* y otros *i'k#*, entre ellos algunos que no dominaban el *i'k#n*. La discusión se daba en *i*

'k#n, pero con la traducción posterior de uno de los bilingües, traducción que por demás siempre me causó impacto entre ellos, pues tienen la tremenda capacidad de escuchar un discurso en *i'k#n* por media hora o más y, posteriormente, traducirlo de forma extendida (a español o a una de las otras lenguas de la Sierra, según el caso y la persona que esté traduciendo). Siguiendo con la reunión, una de las intervenciones visaba explicar la importancia de que el *mam#* supiera lo que estaba haciendo. En el discurso original, surgió una frase que contenía las palabras "... *paperi*, *bunach#* y *oficinu*..." Para mi suerte, la traducción retomó el tema de la siguiente forma:

Cuando los *bunach#*¹⁸⁹ necesitan arreglar sus cosas y pagar lo que deben, ¿a dónde van? Tienen que ir a la oficina. Pero no pueden ir a cualquier lugar, ni a cualquier oficina. Cada papel tiene su dueño para los *bunach#*, entonces cada papel tiene su oficina. Los papeles no son de cualquier oficina, tienen que saber de dónde son. Entre *i'k#* es igual, todo tiene un padre y una madre y no puedo ir donde un padre para solucionar el problema de otro. Por eso los *mam#* tienen que saber bien eso. Cada lugar sagrado que tenemos nosotros es como una oficina, el *mam#* entra y hay mucha gente; cada uno hace algo. Por eso toca saber con quién se habla.

A veces los que no saben quedan como perdidos, y ahí viene alguien y dice que es como el jefe de la oficina, como el dueño de ella. Entonces el *mam#* se pone contento porque con él quería hablar, entonces le habla, le cuenta y le da el mensaje. Le da el *a'buru* del *pagamento* y se va luego feliz porque ya hizo lo que tenía que hacer. Pero pasa el tiempo y nada se arregla. Entonces el *mam#* dice así, y piensa, pero si yo ya hice eso, ya fui allá hablar con el padre, el jefe de allá. El *mam#* vuelve entonces buscando al jefe, pero ahora otra persona dice que es el jefe. Ese *mam#* no sabe, y la gente de allá no le dicen la verdad. El *mam#* cree que habló con el jefe, pero habló con otro, que no es el jefe, y el jefe no sabe.

Tenemos entonces que la relación con los diferentes seres que habitan el mundo no es tan sencilla. Pueden no ser claros con el recién llegado (*mam#*), pueden no aceptar lo que se les pide, pueden ser muy rigurosos cuando son contrariados, pueden ser juguetones. Aunque los seres ancestrales son reconocidos y respetados por su papel como creadores o controladores de las cosas que hay en el mundo, razón por la cual los *I'k#* buscan siempre retribuirles por medio de los trabajos tradicionales, eso no quiere decir que ellos compartan las cosas con los *I'k#* de una forma abierta y desinteresada. De hecho, una de las razones de la mediación de las personas *mam#* es porque los *I'k#* necesitan convencer a los padres y madres originales para que éstos les permitan usar las cosas. Es en los espacios primordiales donde esta relación se desarrolla de forma más completa, es allí donde la esfera de lo no visible está en comunicación directa e intensa con la esfera de lo visible, por medio de la

189 No indígenas, en este caso se refieren específicamente a los blancos

mediación y traducción de las personas *mam#*, es en estos espacios donde se conjuga de forma más clara la idea serrana del eje que soporta el cosmos, enlazando así las dos manifestaciones de la vida, *tina* y *tikurig#n*.

***Kam#n*: mensajes e interacciones oníricas**

Si los espacios primordiales son contextos de comunicación plena entre los indígenas y los demás seres del mundo, hay también otro espacio que permite una potencial interacción entre los sujetos, aunque esta interacción no cuenta con la ventaja de tener una persona *mam#* para realizar la mediación: este espacio está conformado por los sueños. Como señalé en el capítulo anterior, preguntar sobre los sueños es un asunto no sólo común sino importante en la socialidad *i'k#*. Una de las formas de saludo matutino que denota cortesía y proximidad entre las personas indaga, justamente, sobre la relación con el sueño, preguntando qué soñó la persona. Quiero entonces explorar brevemente el lugar del sueño entre los *i'k#* sin pretender hacer un análisis profundo de su experiencia onírica.

Entiendo que sueño, soñar y dormir son designados por una misma palabra: *kam#n*, relacionada más al acto de soñar que al acto de descansar o acostarse. Al indagar sobre los otros planos del mundo, sobre la experiencia intangible relacionada con la esfera de los padres y madres originales, una respuesta común es que esta intangibilidad ES muy similar, si no idéntica, a la experiencia de soñar, una sensación similar, no idéntica, a aquella que se tiene después de mucho tiempo de vigilia durante las ceremonias *i'k#*. En ningún momento esto es argumentado por ellos como un “estado alterado de consciencia”, sino como un ensanchamiento de las capacidades perceptivas, lo cual entiendo y comparto pues, pensar esta experiencia por llave analítica de un elemento dado que es alterado, parte de pensar que existe un único estado de consciencia válido, real y estable, del cual los demás son justamente alteraciones o simples variaciones.

Al reflexionar sobre la experiencia onírica entre los *Ette*¹⁹⁰, grupo indígena de las tierras bajas que rodean la Sierra, Juan Camilo Niño describe procesos similares de vigilia y sueño a aquellos que encontramos entre los *I'k#*. Según Niño (2007), preguntar sobre los sueños es una forma de saludo muy frecuente entre los *Ette*, quienes

190 Descritos en otros trabajos como *Chimilas*.

...conciben los sueños como eventos reales y significativos durante los cuales el soñante puede llegar a conversar con poderosas entidades sobrenaturales, viajar por las diferentes regiones cósmicas o ser testigo de los acontecimientos venideros. Preguntar “¿Cómo soñaste?” es una regla de etiqueta, pero también es una indagación sobre un acontecimiento de sumo interés. (Niño 2007, 137)

Niño (2007) propone que lo que diferencia ambos contextos es que por medio de la vigilia se accede al plano de los otros seres desde la perspectiva del plano de los indígenas, mientras que los sueños ofrecen la perspectiva desde el plano de los seres originales. Otra diferencia que encuentro es que el sueño es un espacio de comunicación que no está mediado por las persona *mam#* y por lo tanto no están bajo el control de un especialista. En contraposición, la vigilia es una experiencia oficiada por los especialistas, quienes buscan mantener siempre los encuentros dentro del orden de lo que pueda ser manejado, disminuyendo así cualquier peligro; a final de cuentas, el *mam#* es el “diplomático cósmico”¹⁹¹ por excelencia. Así las cosas, entiendo que los sueños son, virtual y potencialmente, formas más directas de comunicarse con los seres originales al tiempo que enmarcan también un tipo de experiencia corporal-sensorial específica.

La agencialidad social del sueño es tal, que no sólo puede afectar (positiva o negativamente) a quien sueña, sino también a las personas con las que sueña. Una mañana, me encontré con el hijo de una amiga *i'k#* que me venía ayudando mucho. Él me dijo que la mamá quería hablar conmigo pues había soñado conmigo. Cuando llegué a su casa, ella estaba en la cocina haciendo el almuerzo, como es usual. Cuando me vio me dijo “Jose Uzu, estás con suerte, hoy hice los garbanzos con pepino que tanto te gustan. Menos mal viniste porque tuve un sueño y no me lo he podido sacar de la cabeza”. Manifestó su preocupación frente a lo soñado, al tiempo que fue enfática en que ambos debíamos ir donde un *mam#* para ver qué era ese sueño y limpiarnos de cualquier problema que pudiera estar implicado. Ella soñó que entraba a un lugar grande, como una iglesia hecha de piedra. Su interior era como una biblioteca llena de libros y mesas, y ahí estaba yo. Ella decía que yo le contaba cosas pero que no se acuerda exactamente qué era. Luego, salimos por la otra puerta y había un río muy grande “como esos que hay en el Amazonas”, dijo. Su agua era verde y oscura, de forma que no era posible ver el fondo. Nos subimos en un planchón¹⁹² y empezamos a atravesar el río, pero nadie estaba guiando ni remando la embarcación. Poco antes de alejarnos de la orilla, una chiva negra subió con nosotros. En un momento dado, mi amiga ya no estaba más en el

191 (Taussig 1986).

192 “Jangadá” en portugués.

planchón sino en la orilla de donde partimos. Cuando ella miró a la chiva, ésta abrió la boca descubriendo su falta de dentadura. Fin del sueño.

Mi amiga fue a donde su *mam#* para hacer su trabajo tradicional frente al sueño y yo fui a donde *Ramona*, la mujer *mam#* con la que venía haciendo mis propios trabajos. Cuando le conté el sueño, ella identificó varias cosas en él, unas buenas y otras malas; éstas debían ser limpiadas (curadas es un término más común en el ámbito académico) en el lugar donde ella hacía sus consultas con los padres y madres originales: su *kadukw#*. Ya en él, tomó sus herramientas y determinó que la primera parte del sueño era buena porque “iglesia es buena, libros son buenos también, es bueno para *bunach#* (blanco)”. El río oscuro no era algo bueno, podía ser problemas, habladurías, chismes (*bunigam#*), mientras que la chiva negra era, con toda la fuerza del caso, algo realmente negativo: brujería. Ella consultó entonces con los padres originales qué debía ser hecho, qué material debía ser usado, etc¹⁹³.

Ahora, entiendo que no todo sueño necesariamente trae un mensaje o es una experiencia de transición entre los planos, aunque, como veremos más adelante, el límite entre ambos es muy fino. Con todo, sueños poco comunes (es decir, que no sean muy frecuentes entre ellos), sueños con muertos/muerte, con sexo, con sangre o con algo que indique la experiencia en otro plano deben ser siempre consultados con la persona *mam#*¹⁹⁴. De estos, los sueños con muertos son de particular interés y preocupación, tras la muerte de una persona deben ser cortados los vínculos entre él y sus parientes vivos. Cuando un muerto se presenta en el sueño, muestra que ese vínculo no se ha roto y, por lo tanto, puede tener un efecto negativo en los parientes vivos. No en términos de que los muertos sean malos, sino en el sentido de que ellos quieren llevar a sus parientes al nuevo plano en el que se encuentran. Esto implica, para los parientes vivos, morir. Por otra parte, cuando el muerto es reciente y sus familiares se encuentran en el proceso ritual de guarda (conocido como *eysa*), es habitual (y por ello, temido), que el muerto se le presente a los vivos en sus sueños, ya que asume que aún existe en ese plano: no sabe que está muerto. Los parientes deben alejarlo y entregarle todas sus posesiones para que pueda continuar su vida en el plano de los muertos, de la misma forma que tenía su vida en el plano de los vivos.

El contexto onírico es entonces complejo, lleno de elementos y relaciones. Así como los *I'k#* aprenden a interpretar algunos de los elementos que aparecen en los sueños, su

193 De estos procesos hablaré en otro capítulo.

194 Estoy seguro que hay otras relaciones oníricas relevantes para los *I'k#*. Uso estas porque son aquellas con las que tuve mayor contacto.

complejidad debe ser develada por el *mam#*, principal exégeta onírico de la misma forma que los especialistas en la mediación entre los diferentes seres del cosmos cumplen este papel en otros contextos¹⁹⁵. La experiencia onírica *i'k#* pareciera tener entonces tres posibilidades: una en la que el sueño es simplemente un sueño, otra en la que el sueño es un mensaje y otra en la que el sueño es una experimentación de la persona de la vida en otros planos del cosmos, ya desde su perspectiva como desde la perspectiva de los seres que habitan en él. Entiendo que la separación de estas posibilidades no es tajante, es decir, no son unidades discretas plenamente diferenciables, sin fases de una continuidad cuya diferencia es la intensidad de la comunicabilidad, que en este contexto manifiesta su mayor grado en la posibilidad de ver un otro plano. Con esto en mente, la opción de que el sueño sea “sólo un sueño” puede ser entendido como un contexto donde la intensidad de la comunicación es mínima (aunque no ausente); ya cuando se identifica que el sueño tiene un mensaje, es porque la capacidad de comunicación de ese contexto onírico es mayor.

En todos los casos, hay dos tipos niveles interpretativos: una en la que los eventos soñados deben ser tomados como elementos literales y otra en la que hay significados no evidentes por detrás de los eventos soñados. Cuando la personas *mam#* consulta sobre un sueño, está siempre en el medio de estos dos niveles, de forma que su interpretación tendrá en cuenta tanto las equivalencias directas entre los eventos soñados y sus significados, nivel de interpretación que, en diferentes grados, muchos adultos tienen, así como elementos que no sean evidentes en los hechos soñados, y que sólo podrán ser develados durante la consulta e interacción con los seres originales. De hecho, es por eso que muchos sueños deben ser consultados con las personas *mam#*, pues aún cuando un adulto pueda identificar que su sueño o el de alguien más indique que algo problemático puede suceder, no siempre tienen como saber exactamente qué es.

Ahora, en el caso *i'k#* caben las observaciones que hace Juan Camilo Niño (2007, 183) para el caso *ette*, pues en ambos casos, las imágenes oníricas no son concebidas como representaciones que movilizan algún tipo de concepto o significado sino como diferentes niveles de aprehensión de lo existente. Aunque los *I'k#* tengan un conjunto de interpretaciones más o menos estables¹⁹⁶ sobre los eventos oníricos, los significados que le otorgan a éstos no

195 Ver por ejemplo el trabajo de Reichel-Dolmatoff entre los *Kággaba*, donde encuentra elementos oníricos muy parecidos pero con diferentes significados (1950, pp. 264–268, Vol I), el trabajo de Juan Camilo Niño, centrado en la oniromancia de los *Ette* (2007), grupo indígena cuyo territorio es contiguo al de los serranos y con quienes comparte la misma familia lingüística, así como las reflexiones de Philippe Descola entre los *Achuar* (2006, 133–49).

196 Para una lista de estos códigos, ver el resumen hecho por Reichel-Dolmatoff (1991b, 109–16)

son constantes. No siempre soñar con una culebra, con agua o con algún animal va a indicar un mismo mensaje. Adicionalmente, en un nivel más complejo, no sólo basta con saber qué elementos entraron en el sueño sino también la relación que éstos tienen entre sí, no sólo en el plano humano sino en el plano de lo no visible. Como señala Philippe Descola para el caso *achuar* (2006), no es la cualidad de los objetos soñados lo que asume una importancia definitiva a la hora de interpretar un sueño, sino los atributos de sus relaciones, dándole así mayor énfasis al fondo social y al contexto relacional de los elementos, que a los elementos en sí mismos.

Ahora, en el caso *i'kɥ*, la interpretación onírica no se limita a la lectura y análisis de la persona *mamɥ* sobre los elementos soñados. A este nivel interpretativo, generalmente le es adicionado un otro ejercicio comunicativo mediante el cual la persona *mamɥ* busca identificar bien cuál es el mensaje para pasarlo a su receptor y, al mismo tiempo, para poder tomar las medidas necesarias que eviten cualquier problema, sobre todo porque los mensajes y las interacciones oníricas tienden a tener implícitos elementos negativos. En otras palabras, si un muerto se presenta en los sueños o si se experimenta un otro plano del cosmos, hay algo que no está bien y tiene que ser remediado; es por ello que después de una consulta del sueño con una persona *mamɥ* hay una limpieza o curación de la persona.

Hemos visto entonces que la vida *i'kɥ* requiere de la interacción entre los humanos y los no humanos, y que fuera de esa interacción, es decir, sin el establecimiento de relaciones sociales con los otros sujetos que pueblan el mundo, la existencia y subsistencia *i'kɥ* no puede ser efectuada. Aunque esta interacción es constante, por lo menos potencialmente, en sus niveles más intensos debe ser siempre mediada por las personas *mamɥ* pues, caso contrario, puede ser un elemento problemático para el común de los *I'kɥ*. La interacción y, por consiguiente, la comunicación entre los diferentes seres del cosmos es posible por el hecho de que todos comparten cualidades y agencias, englobadas en la categoría polisémica *i'kɥ* de *ánugwe* y que puede ser traducida a grandes rasgos como principio vital. Ahora, aún cuando ese principio vital sea común a un inmenso número de seres, es estipulado en la organización del mundo *i'kɥ* que cada uno debe tener su lugar, de la misma forma como a cada grupo humano le fueron dejados conjuntos de reglas, idiomas, vestidos tradicionales, comportamientos, posesiones, espacios para vivir, etc. a los diferentes habitantes del cosmos también se le fueron dejados conjuntos análogos: "... a cada uno se le dejó su lugar..." suelen decir los *I'kɥ*. Es por ello que interactuar y comunicarse con los otros seres no puede

conllevar a ocupar el espacio del otro, razón por la cual la comunicación puede ser algo potencialmente peligroso.

Recordemos aquí rápidamente el sueño que me trajo alguna luz sobre la existencia de los otros planos del cosmos (ver capítulo 2). Dos *mam#* me advirtieron lo mismo: el peligro de aceptar lo que los seres estaban ofreciéndome en el sueño radicaba en que yo iba a pasar a habitar ese plano, y para ello, era necesario dejar de habitar el plano que habito actualmente. En otras palabras, esa interacción implicaba, potencialmente, mi muerte, de la misma forma que interacciones análogas envuelven la posibilidad de la muerte pues no se pueden habitar varios planos al mismo tiempo. Soñar con muertos es problemático pues, por lo general, ellos están queriendo llevar a los vivos a su esfera; al igual que soñar con los otros planos del cosmos, el peligro de soñar con los muertos es que la persona no puede vivir en diferentes planos al mismo tiempo, los planos, aunque siempre presentes, tienen cada uno su propio lugar. Cada plano tiene sus propias características y su propia gente; el problema principal radica en que tener contacto directo con esos planos es una puerta para quedarse en él, y como señalan los *I'k#*, esos lugares no son para ellos. Sólo las personas *mam#* están preparadas para hacer esas transiciones y siempre, con una preparación ardua que modifica sus personas: vigilia, abstinencias alimenticias y sexuales, limpiezas previas y posteriores, consumo de coca y ambil, presencia y permanencia en su *kadukw#* y un largo tiempo previo de aprendizaje y entrenamiento.

Los espacios, contextos y objetos que permiten la comunicación de los *I'k#* con los otros seres son usualmente tratados en términos de espacios, lugares o elementos sagrados, tanto en los contextos académicos como en el discurso coloquial de los blancos e, incluso, en la forma como los mismos indígenas serranos (no sólo los *I'k#* sino también los demás) se refieren en español a estos elementos. Sin embargo, es imperativo problematizar esta noción de “sacralidad”, puesto que en el contexto *i'k#*, los elementos llamados “sagrados”, no expresan las mismas imágenes que dicha categoría produce en nuestras cabezas. Como ha sido descrito ampliamente en los primordios de la antropología, lo sagrado se contraponen a lo profano, son pensados como dos mundos heterogéneos, de naturaleza diferente y, por lo tanto, mutuamente incomparables; como señalaría Durkheim, “(l)os dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia.” (Durkheim, 1982 [1912] , p. 36). El mismo autor vincula lo sagrado a un conjunto de cosas, espacios y acciones que son

investidos de mayor dignidad y, generalmente, son tratados de forma excepcional (ibid), de forma que a la esfera de lo común le corresponde el ámbito de lo profano.

Esta definición encarna entonces dos problemas específicos para el caso *i'k#* y, por extensión, para el caso indígena de la Sierra como un todo. El primer problema es que la existencia de la esfera invisible (*tikurig#n*) y la esfera visible (*tina*) es traducida directamente en términos de una esfera sagrada (excepcional, sobrenatural, más digna, trascendente) y otra profana (cotidiana, natural, menos digna). No obstante, hemos visto constantemente que todo lo que tiene que ver con la esfera invisible está en relación constante con la esfera visible; hay contextos en los que esa relación se expresa, para la experiencia humana, de forma más o menos intensa, pero fuera de la experiencia de la persona, la relación entre ambas esferas es íntima, constante e inseparable. Adicionalmente, todos los procesos ceremoniales que pude acompañar, están despojados de cualquier excepcionalidad en el comportamiento. De hecho, al comienzo me impactó que durante los trabajos tradicionales las personas actúan de la misma forma que lo hacían en cualquier otro espacio, hablan de su cotidianidad, cuentan chistes, etc. Las prácticas ceremoniales son constantes, muchas veces sencillas y sin la pompa relacionada a la esfera sagrada dentro de nuestro imaginario; son prácticas cotidianas encaminadas a el establecimiento de relaciones personales con los demás seres del mundo, y allí surge el segundo gran problema de usar la dicotomía sagrado/profano dentro de la Sierra.

La diferencia entre sagrado y profano presupone que para todos los contextos sociales, la naturaleza de los seres que habitan la esfera de lo profano es diferente de la naturaleza de aquellos que habitan la esfera de lo sagrado, en otras palabras, la naturaleza¹⁹⁷ humana es opuesta a la naturaleza divina. Sin embargo, como ya ha sido señalado varias veces, y como ha sido trabajado ampliamente en diferentes contextos etnográficos, los indígenas y los demás seres del mundo son pensados como entidades que comparten principios agentivos, de forma que no es posible separarlos como entes opuestos¹⁹⁸.

Territorio sagrado, espacios sagrados, elementos sagrados, ¿a qué se refieren entonces los *I'k#* cuando dicen que un objeto o un lugar es sagrado? La categoría de “sagrado” es una categoría externa, claro, una palabra que fue aprendida por los *I'k#*, probablemente en el contexto de la evangelización, pero que de cierta forma moviliza e ilumina elementos importantes de lo que ellos están queriendo transmitir. Lo sacro, en el contexto *i'k#* tiene que

197 En el sentido de “propiedad de una cosa”.

198 Lo que complica inclusive la separación que hemos consolidado en antropología entre “humanos y no humanos” para referirnos a esa relación.

ver con el hecho de que todo lo que es englobado dentro de esa categoría es importante para ellos e implica una relación con los demás seres del mundo. Espacios, contextos y objetos “sagrados” son los elementos que permiten la interacción y la comunicación con los demás seres del mundo, y es en eso que radica su magnífica importancia desde la perspectiva *i'kʰ*: no porque no se puedan profanar, sino porque materializan relaciones que son fundamentales para la reproducción social, en sus formas visible e invisible, pero también, porque esta relación es problemática y tensa, razón por la cual debe ser hecha con cuidado y con diplomacia para evitar cualquier problema. Así las cosas, lo sagrado sólo podría ser entendido como un ámbito que tiene que ver con la comunicabilidad y con la interacción entre los diferentes seres del mundo, una forma de cohesionar los diferentes planos del mundo desde la perspectiva indígena. Sin embargo, aún haciendo esta salvedad, la categoría es muy problemática, por eso considero que es mejor evitar su uso a toda costa.

A partir de lo que he mostrado aquí, un resumen de las cuestiones que son colocadas por los *I'kʰ* constantemente dentro de su relación con los no indígenas, espero haber dado elementos para remarcar el hecho de que no podemos entender o siquiera asumir la existencia de los *I'kʰ* enfocando únicamente en las relaciones sostenidas por los miembros humanos del grupo; estas relaciones sólo tienen sentido cuando los sujetos no humanos entran en acción. Por eso la importancia de mantener los espacios primordiales, pues ellos son los centros de comunicación con estos seres y contenedores del conocimiento; de allí también la importancia de la figura del *mamʰ* como diplomático y mediador de las relaciones entre los diferentes seres y diferentes niveles del cosmos.

Seyánchwan: viendo donde no hay nada aparente

Monté mi carpa al lado del árbol de naranja y bajo el árbol de *naw#*, un fruto endémico de la Sierra, familiar del zapote, al cual los *I'k#* llaman en español “manzana”. Estaba bien al lado del huerto y de la casita de depósito, alejado por unos 20 metros de las construcciones principales de la casa de mi amigo Álvaro, cuya amistad desde que trabajamos juntos en 2006 en Bogotá me permitió la entrada a la Sierra. La idea era estar en la carpa mientras ubicábamos un mejor lugar para que yo pudiera vivir durante el periodo de campo. Arribé a *Nabusímake* en pleno verano, caracterizado por días calurosos y noches bastante frías, pero Álvaro y su familia estaban preocupados por la llegada de las lluvias, incrédulos de que mi carpa pudiera aguantar la abatida de las masas de agua que azotarían la región. Con el pasar del tiempo entendí su preocupación pues, cuando llueve, parece que el cielo se cae a pedazos. Su otra preocupación era la “escarcha” producida por las noches de verano, tan frías y húmedas que, al amanecer, cubren todo de una fina capa de hielo. Cuando tuve que lidiar con la escarcha mientras estaba en la carpa, sentí en mi propia piel por qué es uno de los principales enemigos de los cultivos; esa fue una de las peores noches que ya he tenido. Nunca había sentido la forma como el hielo atraviesa la ropa y se cuele por la piel hasta llegar a los huesos, ni siquiera cuando subí a a *Mam#nk#n#*, el poblado más alto de la Sierra, a casi 4000 metros de altura, localizado en un valle inter-montañoso que sirve de corredor a los vientos helados provenientes de los picos nevados.

Era domingo, y yo llevaba poco más de una semana en *Nabusímake*. Esa mañana, Charito, la hija de Álvaro amaneció con una presión en el pecho. “No sé que es pero algo va a pasar” le decía con frecuencia a su mamá. El día transcurrió con calma pero el aire se enrareció en la tarde cuando se supo que un joven, familiar de un *mam#* reconocido, había sido encontrado ahorcado en uno de los caminos montañosos de los alrededores de la sabana. La muerte por auto-asfixia no es del todo inusual entre los *I'k#*, y de hecho, ha sido relatado desde épocas tempranas. Las anotaciones de los capuchinos nos permiten ver que cuando los misioneros más apretaron el cerco a los indígenas obligando a los niños a dejar sus familias para internarse en el “orfanato”, comenzaron a ser evidentes las muertes por auto-asfixia de

muchos niños que lograban fugarse del orfanato. Empero, no es un tipo de muerte normal, ni mucho menos algo deseable a nivel familiar y colectivo, trayendo grande estrés en los dos ámbitos. Siempre queda en el aire la pregunta: “¿por qué lo hizo?”, “¿en qué falló la familia?”, “¿será que *Ikanusi* se lo llevó al otro mundo por estar debiendo algo?”. En el caso específico de este joven, todas estas preguntas corrieron como polvorín entre las personas con las que me iba encontrando. Él había desaparecido unos días antes, después de una celebración en la que había ingerido mucho alcohol; con todo, ese tipo de ausencias no son extrañas entre los *I'kɨ*, visto que al calor de unos tragos es común que los hombres sientan el deseo de ir a visitar a sus familiares o amigos, o inclusive, sus tierras a otras regiones.

Su muerte estaba rodeada de algunos aspectos que para ellos no encajaban en un simple ahorcamiento. Ser familiar de *mamɨ* es una cuestión delicada, pues su poder y fuerza se basan, entre otras cosas, en sus relaciones familiares. Además, él mismo era aprendiz de *mamɨ*, un momento de mucho cuidado en la vida pues se está iniciando en conocimientos y poderes que aún no está en capacidad de controlar por sí mismo y que, de no ser llevados en una buena forma, pueden actuar contra el aprendiz y/o sus allegados. Pese a mi entrenamiento universitario en antropología forense, en el cual somos expuestos a un alto número de situaciones en las que tenemos que lidiar directa o indirectamente con los restos de víctimas por muerte violenta, no quise ir a ver al muerto. Aunque no tengo problemas con restos óseos, siempre he tenido problemas con la carne en descomposición y sabía que, de verlo, probablemente pasaría una mala noche. Pese a ello, fui testigo de la rapidez con la que los mayores de la comunidad organizaron una expedición para ir a ver el cadáver y llevarlo para la casa familiar. El grupo debía ejercer además una labor de fiscalización, analizando la escena de la muerte e identificando elementos que los pudiera conducir a algo más concluyente. Amigos jóvenes de la casa donde yo estaba se sumaron a la expedición y sólo retornaron unas horas después. La curiosidad se apoderaba más y más de los que no habían ido a hacer el reconocimiento y no se habló de otra cosa en lo restante del domingo.

Quienes lo vieron dijeron que el cuerpo del joven estaba suspendido del cuello por su propia mochila, una de las tres mochilas que todo hombre adulto carga. Lo que causó más estupor fue el hecho de que la mochila estuviera guindada de un puntal: uno de los postes de una cerca que no tenía más de metro y medio de altura. Cuando se presentan casos de auto-asfixia, las víctimas suelen escoger lugares altos desde los cuales el peso de su propio cuerpo pueda ejercer la suficiente presión para realmente generar la asfixia. Esta es por lo menos la

forma contemporánea más frecuente¹⁹⁹, pues las primeras referencias hablan de que las personas amarraban cuerdas a su cuello y las estiraban con los pies hasta generar la asfixia. Las especulaciones continuaban, preguntándose si sería un suicidio, si el joven habría resbalado y la mochila se le habría enredado en el puntal, si habría sido una pelea con otra persona, etc. Las hipótesis del suicidio y del accidente fueron descartadas por muchos debido a que en la posición que estaba el cuerpo y a la altura del puntal, habría forma de reaccionar levantándose sin mucho problema. Adicionalmente, no encontraron marcas en la tierra alrededor de los pies que indicaran una eventual caída o la tentativa de levantarse; tampoco había marcas que pudieran indicar los movimientos involuntarios del cuerpo cuando está en proceso de asfixia. Otra cosa que causó mucha impresión fue que el cuerpo del joven estaba junto a un cementerio, en el lugar donde había sido enterrada una tía de él con la que tenía una relación muy cercana. Las personas decían entonces que él no se había suicidado, que “algo” o alguien lo había puesto allí; se preguntaban también si la tía muerta lo habría llevado para el mundo de los muertos. El veredicto definitivo no fue socializado, o por lo menos, quisieron que yo no supiera cuál había sido. Aún así, los *mam#* decidieron que el cuerpo sería enterrado y no quemado, contrario a la práctica común después de un suicidio.

Lo cierto es que el caso dejó a todo el mundo consternado. La noche llegó y junto a la familia y amigos nos quedamos discutiendo en la cocina sobre el hecho, lo que también indujo a los relatos de encuentros que cada uno de nosotros habría experimentado en el pasado, encuentros relacionados con apariciones de otros seres, desapariciones de personas, muertes extrañas que, en el contexto *i'k#*, son tan cotidianos y reales como el frío de la escarcha. En definitiva, estas historias causan miedo, y muchas veces espanto, no sólo a un extraño como yo sino a la misma gente indígena que día a día debe lidiar con esas realidades. En efecto, todos en la cocina estábamos con el ánimo exaltado y luego de un momento de silencio que pareció eterno, la señora Conza, esposa de Álvaro, muy gentilmente me ofreció dormir en la casa esa noche. Recuerdo levantarme y, con una sonrisa en la cara, responder “bueno, no es que tenga miedo, pero digamos que prefiero quedarme en la casa hoy...” la risa fue general y cortó el pesado ambiente, aliviándolo por unos instantes.

El camino hasta mi carpa era corto, pero eran 20 metros de total obscuridad en una noche sin luna y en un espacio donde años atrás un grupo de amigos y yo ya habíamos sido asustados por la presencia de uno de esos seres. Tomé mi linterna, respiré profundo y

199 También por envenenamiento.

comencé a caminar sintiendo el viento frío de las noches de verano. La luz de la linterna recorría todo a mi alrededor siempre con la expectativa de encontrar algo “que no tenía porqué estar allí”, hasta que finalmente llegué a mi carpa para tomar mis cosas. Una vez allí pensé “bueno, ya estoy aquí, ¿qué mas da dormir? Si mi carpa es pequeña, ¡nada puede pasar!”. Grité para avisar que me quedaría a dormir en mi carpa obteniendo una pregunta como respuesta: “¿Está seguro?”. Seguro no estaba, pero prefería quedarme ahí.

Me preparé para dormir escuchando a los habitantes de la casa comentando sobre lo sucedido. Podía oír sus voces claramente en el silencio de la sabana. Podía identificar cada uno de ellos mientras sus preguntas y respuestas se entrecruzaban en un diálogo afanoso. En ese momento, mientras oía las conversaciones de la familia a lo lejos, sentí el golpe repetitivo de manos pesadas encima de la carpa; alguien o algo golpeó mi carpa como si se tratara de un tambor. No podía ser nadie de la casa pues todos estaban hablando a lo lejos; no podía ser alguien de fuera pues el portón ya había sido cerrado, aquél portón cuyo chirrido siempre avisaba, de forma muy clara y ruidosa, la llegada de un visitante. Mi reacción inmediata fue sentarme, sintiendo un frío más fuerte que la escarcha congelando mis venas. Me asomé inmediatamente por las ventanitas de la carpa iluminando con la linterna y no había absolutamente nadie. Pensé que podrían ser *naw#* cayendo del árbol pero por el sonido habrían tenido que ser tantas que sería prácticamente como si hubieran descargado una arroba de frutas encima de la carpa, y no encontraba nada parecido a eso en el suelo alrededor de ella. El frío fue mayor pero atiné a decir en voz alta “no le debo nada a usted, no he hecho nada así que siga su camino”.

La noche siguió y conseguí dormir sin mucho inconveniente, por lo menos hasta que a las 3:30 de la madrugada los sonidos de los gallos me despertaron. No entiendo porqué la gente asume que los gallos son excelentes despertadores si, en realidad, ellos comienzan a cantar a partir de la 1 de la mañana. Aunque en un principio el cantar de los gallos a tempranas horas de la madrugada me parecían terribles, aprendí con los *I'k#* que dicho canto es realmente algo positivo: si para mí, caminar entre la media noche hasta el amanecer era una cuestión delicada²⁰⁰, en contraposición a caminar antes de la media noche, para los *I'k#* la división del tiempo es diferente y, como vimos anteriormente, el horario entre la puesta del sol y la media noche es altamente peligrosa pues ponen de manifiesto el movimiento descendente del sol, momento en el que los seres que pueden afectar negativamente tienen más capacidad

200 Por cuenta de todo un imaginario judeo-cristiano y a la relación con actos de brujería y espiritismo que tienden a relacionar la obscuridad, y el punto de cambio de un día a otro con elementos negativos.

de acción por cuenta del decrecimiento. Ya el tiempo transcurrido entre la media noche hasta el medio día es un tiempo positivo, ya que corresponde a un nuevo ciclo solar, y con él, al movimiento ascendente del sol. El canto del gallo acompaña ese ciclo, comenzando a cantar justo después de la media noche y, por consiguiente, es considerado como algo positivo. Aunque las gallinas domésticas (*Gallus gallus*) son un animal traído originalmente por los europeos, hacen parte del grupo general de las aves, razón por la cual también es un animal mensajero. El gallo, más que la gallina, es un animal que tiene la capacidad de alejar las fuerzas negativas²⁰¹ y su canto es la expresión de dicha acción. De esa forma, escuchar el canto de los gallos mientras se camina, es sentir que el camino está siendo limpiado.

Con todo, aquel día aún no sabía de ello, y no fue nada cómodo escuchar la forma como los gallos de la casa donde yo estaba fueron sumando su canto a los gallos de la sabana y los alrededores en un “crescendo” que acompañaba la crecida del río, a poco más de 200 metros de donde estaba mi carpa. El canto de los gallos llegó a su apogeo mientras el río crecía con furia; de un momento a otro, los gallos se callaron de forma abrupta, el río rugió más unos segundos y de la misma forma que los gallos, cesó su rugido en un sólo segundo. No sería fácil conciliar el sueño después de eso por lo que me levanté tan pronto como escuché ruidos en la cocina, más o menos a las 5 am. Era la señora Conza que, como lo hacía cada día, se levantaba temprano para preparando el consabido café matutino, hecho con granos y panela de la región. Si un pre-grado, una maestría y medio doctorado no me enviciaron en café, el campo sí lo logró.

Saludé y luego de un momento le pregunté a la Señora Conza si había escuchado lo sucedido en la madrugada. Sin dar tiempo para otro comentario, Dito, el hijo mayor de la señora Conza, quien ahora está ciego pero que en su juventud fue aprendiz del reconocido *mam#* Juan Marcos Perez, respondió desde la otra habitación. Sin que yo dijera lo que yo había escuchado y sentido, Dito describió los mismos hechos sobre los gallos y el río; no era imaginación mía entonces. Le pregunté a él por qué había sucedido eso y me dijo: “Jose, no es una buena época, hasta semana santa el *Ikanusi* va a estar por ahí jodiendo, entonces es mejor no andar solo de noche. El río se estaba llevando el alma del muerto, no fue bueno lo que pasó, estaba limpiando su *ánugwe*”.

201 Los *I'k#* usan la palabra “energía” para referirse a un conjunto de fuerzas, vitalidades, intensiones y aún pensamiento. Energía es, en muchas ocasiones, una traducción directa para la categoría *ánugwe*. Sin embargo, para evitar cualquier mal entendido con la idea de homeóstasis, frecuentemente usada por la ecología cultural.

Más tarde aprendería que aún en verano cuando no hay lluvias, el río crece movido por el deshielo y las corrientes que se dan en sus nacimientos, allá en la región nevada. Esa crecida del río limpia las fuerzas negativas de la Sierra, pues el agua todo lo lava. Por tal motivo, el modelo de higiene *i'kñ* señala que todos debemos bañarnos antes de esa crecida. Aunque no sea seguido en lo cotidiano por todas las personas, por lo menos sí es la regla cuando se desarrollan trabajos tradicionales muy importantes.

Cuando comenté lo que me había sucedido, todos coincidieron en que yo debía ir donde un *mamñ*. Aunque era mi intención desde mi llegada, aún nadie me había llevado y yo no quería meterme por mi cuenta en un contexto como este, cuestión que claramente violenta al grueso de la población. Adicionalmente, una de las condiciones que me había dado el bravo comisario era que mi estadía sería aceptada, siempre y cuando no me la pasara “metiendo mis narices ni importunando a los *mamñ*”. Sin embargo surgió otra cuestión: ¿a donde qué *mamñ* ir? Esa era una cuestión delicada pues Conza y Alvaro querían que fuera a donde un *mamñ* bueno, uno de verdad, no a donde un “mamito” como suelen llamar a los que aprenden alguna cosa (oficial o extra oficialmente) y salen ofreciendo sus servicios a cambio de dinero. “Un *mamñ* de verdad no cobra dinero por sus servicios” suelen decir. Por otra parte, no todos los *mamñ* son abiertos a recibir a blancos. Un par de meses después de lo sucedido y para mi suerte, tuve la oportunidad de acudir a donde una *mamñ* mujer, una de las pocas que existen pues aunque no es una regla, en la práctica la labor del *mamñ* ha sido principalmente masculina, como también lo ha sido el ejercicio político de la comunidad.

Mediación: algunas notas sobre la organización *i'kñ*

Actualmente, los *I'kñ* siguen los lineamientos delimitados por unos dirigentes organizados bajo la figura de la Confederación Indígena Tairona (CIT), cuyo papel principal es representar los intereses de su gente en el marco de las relaciones con los blancos. La importancia de esta posición está dada en función a la capacidad de mediación con el mundo de los blancos, razón por la cual los miembros de este conjunto directivo es principalmente ocupado por indígenas bilingües, inclusive en varios casos por indígenas que no hablan *i'kññ*, muchos de ellos profesionales, y con un conocimiento mayor del funcionamiento del mundo de los blancos. Así las cosas, este órgano directivo está proyectado hacia afuera del grupo, visando mediar la relación, siempre tensa, entre indígenas y blancos. A imagen de nuestro

mundo político, la CIT funciona amparada en una burocracia compleja, que contradice las formas propias de organización *i'kɨ* y que, en su mayoría, es desconocida por el grueso de la comunidad. La base de este aparato burocrático se divide en dos capitales blancas: Valledupar y Santa Marta, y en general, sus miembros permanecen más o menos estables desde hace mucho tiempo. Quienes cambian a cada 4 años son los miembros principales de la CIT, esto es: Cabildo Gobernador, Secretario, Tesorero y Fiscal, miembros que, en su conjunto, son conocidos genéricamente como “la directiva”.

Desde el comienzo de la CIT, en el siglo XX, quienes ocupan los lugares de la directiva son generalmente personas reconocidas por su liderazgo dentro de la comunidad, por su capacidad para movilizar a la gente y por tener un buen grado de seguimiento de los principios básicos de ser *i'kɨ* estipulados en *Sein Zare*. Aún así, pocos de estos han sido *mamɨ*, ninguno ha sido mujer y, a diferencia del conjunto burocrático que sustenta su funcionamiento, están más relacionados con lo que sucede dentro del territorio que con lo que sucede fuera de él. Esto hace con que muchas veces la directiva, *per se*, no sea la que dictamine los lineamientos, sino los grupos de asesores que, en teoría, tienen más experiencia en lidiar con legislación, relaciones y acciones políticas, etc. Esto, claro, ha hecho con que males característicos del mundo de los blancos ecoe en el accionar político *i'kɨ*. No son pocos los conflictos por falta de claridad en el manejo de dineros, por el favorecimiento a personas específicas en contraposición al bien común, la acumulación de bienes y servicios en familias determinadas, creando así una división de estatus basada en la capacidad adquisitiva, etc.

Según el estatuto organizativo y político interno *i'kɨ*, más conocido como documento guía (Confederación Indígena Tairona, 2009a, 2009b), la directiva está bajo el poder decisorio de la asamblea general, compuesta por las directivas de las 4 regiones en las que se divide el territorio *i'kɨ* y por las directivas de cada uno de los asentamientos (cabildo y comisario), quienes a su vez están bajo la autoridad de los *mamɨ* de las principales *kankurwa* (casas ceremoniales). En ese sentido, la organización de la política externa, aquella que trabaja las relaciones con los blancos, debe estar dentro de los parámetros internos, en donde las autoridades máximas serían los *mamɨ*. Hasta cierto punto esto es así, la directiva se reúne con los *mamɨ* principales, pero en las asambleas generales se generan conflictos entre las directivas regionales y las generales, y cada vez más, éstas últimas vienen incorporando más poder de decisión, al punto que son conocidos de forma general como “las autoridades”, ocupando una posición de total autoridad centralizada y verticalizada, funcionando no sólo

como mediador, sino principalmente como regulador de las relaciones. De hecho, muchas personas se quejan y señalan que hoy en día, muchas decisiones son tomadas por la CIT sin la consulta completa con los *mam̃*.

Aunque mi interés no es discutir sobre el rol que viene tomando la forma de organización político-social de los *I'k̃* ni sobre el indiscutible impacto que ésta tiene, debo hacer algunas anotaciones, toda vez que ésta se presenta como contrapunto del lugar del *mam̃*, figura sobre la cual quiero detenerme con más atención. Gran parte de la tensión con la CIT pasa por el hecho de que es una forma organizativa ajena a los *I'k̃*. Como señalan ellos mismos, la figura central es el *mam̃*, pero su poder no es centralizador y unívoco; aunque jerarquizador, su poder se basa en su capacidad de mediación con los demás seres del cosmos. Cada asentamiento tiene una o varias de estas posiciones, no habiendo una única figura que concentre el poder de forma total. Las decisiones generales eran tomadas en reuniones, donde la vocería era tomada por uno, siendo este un *primus inter paris* y no un jefe. El problema vino tras la necesidad de interactuar con el gobierno colombiano, ente que no supo lidiar con esta atomización del poder. Cuando ya los indígenas no estaban sobre el control de los misioneros, esto es, década de 1980, las autoridades tenían que relacionarse directamente con el gobierno, de forma que ante las directivas estatales, iban y venían indígenas reconociéndose como autoridades. Básicamente, era necesario tener una figura única y reconocible con la cual dialogar, lo que llevó a que se estableciera una figura centralizadora incorporada en el papel del Cabildo Gobernador.

Al recordar sobre el pasado, los *I'k̃* reiteran la centralidad del *mam̃*, quien manifestaba su interacción en la mediación con los demás seres del mundo como en la mediación de las relaciones sociales al interior del grupo, al final de cuentas, el grupo no puede ser entendido fuera de la relación con los demás seres del cosmos, razón por la cual es entendible que el *mam̃* transitara entre ambos polos del ejercicio político, en consonancia con lo que ha sido planteado para el caso de los especialistas rituales en otros contextos etnográficos, donde el ejercicio de la especialización ritual y de la jefatura política son expresiones diferenciadas de un mismo principio relacional (cf Sztutman, 2012; Viveiros de Castro, 2008).

Al *mam̃*, como figura principal, le seguía un ayudante, cuyo nombre no está muy claro entre los *I'k̃*. Hoy en día, los *mam̃* tienen diferentes jerarquías, siendo entre los más importantes los que ejercen sus trabajos en las *kankurwas* y los que offician durante los bailes

del *tane*, los cuales deben ser realizados en las casas ceremoniales. A los *mam̩* principales, se les reconoce como *mam̩ a'ch̩n̩n̩*, o *mam̩* mayor. Generalmente en cada casa ceremonial hay un *mam̩* principal, y le siguen sus aprendices con más experiencia, ellos también *mam̩* que pueden ser sus hijos, sus sobrinos o personas sin ningún vínculo de parentesco específico. Esta relación entre un principal y sus ayudantes también es identificada por Reichel-Dolmatoff entre los *Kággaba*, quienes llaman a este ayudante de *makú*, estando relacionado, según él, a un ejercicio organizativo concreto. Si el *mam̩* se especializa en la interacción con los seres del cosmos, la labor del *makú* estaría más relacionada a la organización de trabajos comunitarios, reuniones colectivas, y otras funciones más administrativas encaminadas a facilitar y ejecutar lo indicado por el *mam̩* (Reichel-Dolmatoff, 1950). Al respecto, Konrad Preuss identifica una relación de la palabra *makú* con una designación de pose, en el sentido de “señor/a de” o “jefe/a de”. Adicionalmente, identifica que los *Kággaba* usaban la palabra *makú* como sinónimo para palabras derivadas fonéticamente de las categorías colombianas para designar dos posiciones de poder y control político: alcalde²⁰² (*alakalyi*) y gobernador (*guvinaulu*) (Preuss 1993 [1926], p. 81–82, Tomo I). Sin embargo, en su análisis de las narraciones míticas, y de la comparación del uso de la categoría *mam̩* y *makú* en diferentes asentamientos *kággaba*, se da cuenta que los mismos padres y madres originales son descritos, bien como *mam̩*, bien como *makú* o su sinónimo *húgukui*, concluyendo que, tanto en el tiempo mítico como en el tiempo contemporáneo, *makú* y sus sinónimos no corresponden específicamente a una posición de jefatura independiente de las actividades “sacerdotales”²⁰³ del *mam̩*, sino la especificidad de una de sus actividades, pues los *mam̩* pueden ser, al mismo tiempo, jefes (ibid, p. 82).

En líneas generales, podríamos decir que la labor del *mam̩* enfocaba en la mediación con los demás seres, mientras que la del ayudante, sea cual sea el nombre dado en cada contexto, estaba más enfocada hacia la organización del grupo. Podríamos pensar que la primera relación, la del *mam̩*, es una relación hacia afuera, toda vez que está enfocada a la interacción con otros que no son los *I'k̩*, mientras que la relación del ayudante sería una relación hacia adentro, pues procuraba la organización de los mismos *I'k̩*. Empero, como se señalé en el capítulo anterior, no se puede entender a los *I'k̩* fuera de la relación con los demás seres que pueblan el cosmos, por lo tanto la relación del *mam̩* no es del todo una “relación hacia afuera”.

202 “Prefeito” en portugués

203 Categoría usada por el autor

Entre los *I'k'at* existe también la palabra *makú*, la cual designa a personas que por relación de parentesco con los padres y madres ancestrales tienen la potestad de ser *mam'at* poderosos y grandes líderes. Como señalaría Jeremías Torres (Comunicación personal, 30 de agosto de 2014), dentro de un esquema jerarquizado, el *makú* es aquel que ha adquirido más conocimiento y, por lo tanto, puede ejercerlo con más dominio sobre alguna esfera de la vida social. Si un *mam'at* ha recibido el conocimiento y el permiso para realizar el trabajo de entierro (*eysa*), entonces ese *mam'at* es un *eysa makú* (cf Iguarán Jayariyu, 2011, p. 70). Sin embargo, el mismo Torres es enfático al señalar que eso no significa que el *makú* sea un jefe supremo o centralizado, aunque tenga poder y dominio sobre algunos aspectos (maestría sobre ellos), la autoridad advenida de esos elementos es dirigida hacia elementos específicos.

Decir que en ambos contextos, el *i'k'at* y el *kággaba*, la palabra *makú* está atravesada exactamente por las mismas relaciones es muy aventurado; no obstante en ambos casos es una categoría relacionada a las esferas de especialidad de la labor de los *mam'at*. Esta relación entre un principal y sus colaboradores en la realización de rituales como ejercicio cosmopolítico (la relación con los demás seres del cosmos), se desdobra en el contexto de la política inter-étnica de los *I'k'at* en la figura jerarquizada del Cabildo y de su principal colaborador: el comisario. En su momento, el comisario era la figura de autoridad impuesta por los misioneros para controlar a los indígenas, muchas veces siendo ocupada por un indígena que había sido formado en el internado. Una vez los misioneros fueron expulsos del territorio indígena, ese lugar de poder fue reapropiado por los *I'k'at*, de forma que ahora son ellos quienes eligen las personas para estos cargos.

Si la relación entre *mam'at* y ayudante, como átomo del ejercicio de control, basaba su autoridad en la mediación con el cosmos, el desdoblamiento de esa relación hacia el control de las relaciones con los de fuera, específicamente con los blancos, hace que el énfasis esté dado en las relaciones tangibles. Así las cosas, si la relación *mam'at/ayudante* manifestaba al mismo tiempo un ejercicio en dos esferas, la cósmica y la del ejercicio “civil” (en tanto que manifestaciones de un sistema relacional general), su desdoblamiento en la relación *cabildo-comisario* no tiene la misma potencialidad, limitándose ambos a un ejercicio más “civil” y dejando la labor cosmológica a los *mam'at*. Esto no quiere decir que no haya *mam'at* que ocupen la posición de cabildo o de comisario, empero, en tanto que cabildo o comisario, su labor será otra. Es como si, de alguna manera, la figura del ayudante del *mam'at*, en cuanto especialista en la organización y ejecución de los encuentros comunitarios se hubiera proyectado en la figura

de autoridad conformada por la relación entre *cabildo* y *comisario*. Siendo así, esta sería una especialización de papeles a partir de la relación con los blancos; una búsqueda por adecuar las formas organizativas, a partir de sus elementos propios y, al mismo tiempo, encarando los nuevos desafíos. Esto, claro, no está exento de tensiones

A mi juicio, la tensión principal es el crecimiento del esquema burocrático de una forma de gobierno pensada para actuar hacia afuera, hacia los blancos, proyectándose para el interior de la comunidad. Como señalé anteriormente, los miembros de la directiva, más que mediadores entre los *I'k#* y los blancos, bajo la autoridad de los *mam#*, están siendo revestidos cada vez más por una autoridad que, no en pocas ocasiones, parece yuxtaponerse con la de los *mam#* al punto que han llegado a definir cuestiones que, en principio, no le corresponderían. Los *mam#* serranos son famosos inclusive fuera de Colombia, y usualmente son invitados por ONG's y por otros grupos indígenas para encuentros de saberes y para la realización de ceremonias específicas como la cura de algunas enfermedades en el Chocó donde otros sabedores no habían conseguido curar²⁰⁴ o, durante mi estadía en campo, la búsqueda por lluvia en la región desértica contigua de la Guajira. Algunos *mam#* han viajado a Europa y Estados Unidos para hablar sobre la necesidad de cuidar de la Madre Tierra desde los principios dados por *Ati*, la Madre, a través de *Sein Zare Zanu*. No obstante, esto no siempre es bien visto por las directivas generales y regionales y, en ocasiones, por gente que no está vinculada a estos cargos, llegando a tomar determinaciones como no dejar que algunos *mam#* hagan este tipo de actividades, no participar en determinados eventos, etc. Aun así, esto no es sistemático, y siempre se está en una tensión constante que sólo se hace evidente en algunos casos.

En otras palabras, la principal tensión es la centralización advenida con la figura de una directiva política, una figura relativamente impuesta por los blancos que está en constante conflicto con la autonomía relativa propia de cada centro. Ahora, una cosa debe ser resaltada. Parecería una contradicción el fortalecimiento de una autoridad "civil" (en el caso de la CIT) y la tensión con las autoridades tradicionales (los *mam#*), sin embargo hay dos elementos que quiero subrayar. Por una parte, se señaló que ambas formas de autoridad no son contradictorias, sino por el contrario, manifestación de un mismo principio, que entre los *I'k#* aparece en la memoria en la relación entre el *mam#* y su ayudante, y entre los *Kággaba* en la relación análoga entre *mam#* y *makú*, relación que en el primer caso se desdoblaria

204 (VALENTINA PELEGRINO, 2015, comunicación personal)

inicialmente en la figura del Cabildo y el Comisario y, a una mayor escala, en la relación entre los *mam#* y la misma CIT. Por otra parte, debemos ver en qué se basa dicha autoridad. Si, como hemos visto hasta el momento, la autoridad del *mam#* se basa en su capacidad de mediación con los seres del cosmos, la de la directiva se basa en su capacidad de mediación con los blancos (política interétnica); la mediación es, en ambos casos, la fuente de poder. No obstante, insisto, el problema interno radica en el hecho de que la mediación se ha visto revestida de centralización, un elemento disonante dentro de la política *i'k#*²⁰⁵.

Ahora, las personas *mam#* son el eje de un ejercicio de medición en diferentes niveles. Deben mediar, traducir y actuar entre sistemas y códigos diferentes: aquellos de los demás seres del cosmos (madres y padres ancestrales, animales, plantas, etc.), los de los propios *i'k#*, los de los demás grupos de la Sierra, los de los demás especialistas indígenas que también lidian con sus respectivos cosmos y grupos y, finalmente pero no por ello menos complicado, los códigos del mundo de los blancos. Aunque el mundo actual concebido por los *I'k#* tiene en cuenta todas estas realidades, no las abarca ni las engloba como una única realidad, armoniosa y estable, sino como un complejo en el cual a cada entidad le fue dado un lugar, una acción, unos atributos y un conocimiento. En este sentido, la idea más amplia de mundo, a la que con mucha frecuencia refieren los *I'k#*, resuena con la idea más amplia de cosmos propuesta por Isabelle Stengers (2005), en la medida en que es un elemento constituido por mundos múltiples y divergentes.

Así, la labor de las personas *mam#* es fundamentalmente aquella de la cosmopolítica que, propuesta por la misma autora (Stengers, 2005, p. 995), enfatiza en la capacidad de articulación entre esos mundos múltiples y divergentes, articulación que no puede ser confundida con una paz trascendental. Aunque la ley de origen, eje de ordenamiento principal de los *I'k#* y de los demás grupos serranos, apunta hacia un orden y equilibrio, éste aparece siempre como un elemento que se escapa de la realidad, no sólo humana, o mejor *i'k#*, sino que escapa también a todos los seres del mundo, inclusive los originales. Más que el cumplimiento completo y generalizado de ese orden, cuyo fin último parece utópico, la vida *i*

205 Otro ejemplo del empoderamiento a través de la mediación está dado en lo que hoy en día se llama “representante de zona”. En asentamientos mayores como *Nabusimake*, el territorio se encuentra dividido en zonas, que corresponden básicamente a núcleos familiares extendidos que han crecido a lo largo del tiempo y que, posteriormente fueron subsumidos bajo la organización de un asentamiento común. Cada una de estas zonas tiene un representante cuya función es ser el vocero de la gente de la zona con las autoridades de la región: cabildo y comisario. Dentro del estatuto organizativo *i'k#* no hay nada que les otorgue autoridad a estos representantes, quienes son elegidos de entre los mayores o más reconocidos por su participación y liderazgo. No obstante, los representantes actúan frecuentemente como autoridades y, en muchas oportunidades, son reconocidas como tal.

'k# y sobre todo, el trabajo de las personas *mam#*, procura articular y apaciguar los desencuentros propios de la interacción de los diferentes seres pues, más que una estabilidad, la existencia se dirige hacia la inestabilidad, por eso la importancia de los *pagamentos*. Si se quiere, se podría pensar en términos de que el desequilibrio aparece como algo dado, inherente a la existencia, y el equilibrio es aquello que debe ser construido y actualizado.

La importancia de los traductores cósmicos

A lo largo de este trabajo he señalado de forma reiterada que el *mam#* ocupa un lugar central dentro de los grupos serranos. Si su posición es bien definida y compartida por los cuatro grupos, también lo es la palabra usada para designarlos. Aunque cada lengua sea bien diferenciada, y mutuamente ininteligible²⁰⁶ (Trillos, 1995, 2005), algunas palabras son compartidas, sobre todo, palabras relacionadas a los seres originales. Un ejemplo de ello es la palabra que designa al especialista en la mediación entre los seres del cosmos, toda vez que es un cognado con sus respectivas variaciones relacionadas al sistema fonológico de cada grupo: entre los *Kággaba*, la palabra es *mama*²⁰⁷, entre los *Wiwa* es *mama*, *mamo*²⁰⁸, o *mümo*²⁰⁹, entre los *Kankuamos* es *mamo*²¹⁰ y, como hemos visto hasta aquí, entre los *I'k#* se lama *mam#*, *mamu* o *mamo*.

Los *I'k#* describen a los seres ancestrales como *mam#*, todos tenían esa capacidad, la cual a veces es especificada en el nombre. Otras veces, las narrativas describen las acciones de seres originales sin individualizarlos más allá del hecho de llamarlo *mam#*, tal como vimos en el capítulo II cuando se trató sobre la creación del primer hombre. De igual forma, los *I'k#* señalan que todo adulto tiene algo de *mam#*, pues desde su iniciación ha pasado largas noches en la casa ceremonial, junto a otros iniciados, escuchando las narrativas del *mam#* y aprendiendo los principios fundamentales de *Sein Zare Zanu*, los principios de origen. Como señala Renato Sztutman (2012), en los grupos amerindios el sistema de mediación, en cuanto sistema social, consiste en un conjunto de agencias y capacidades que en un principio pueden ser apropiadas por todos, pero que es la aptitud para controlar esas agencias lo que da a una persona el lugar específico de la mediación.

206 Recordemos que pertenecen a la misma familia lingüística.

207 (W. Torres 1982; Reichel-Dolmatoff 1950; W. Torres 1981; Uribe 1990)

208 (Echavarría, Olarte, and Santa María 1993; Echavarría 1994; Loaiza 2013; Peñaranda 2006)

209 (Villegas 1999)

210 (MORALES & PUMAREJO, 2000; MORALES, 2011)

Siempre que se habla sobre el tema, parece que el lugar del *mam#* es específicamente masculino, y esta no es una simple sensación, producto del discurso *i'k#*. Actualmente, siempre que se hable de un *mam#* se habla de un hombre, y no se puede negar que es un oficio masculinizado, pero como veremos más adelante, esto no quiere decir que su dominio sea masculino. Dicen los *I'k#* que en el pasado hubo mujeres que se ocupaban de estas tareas, mujeres que se especializaban, recibían las enseñanzas de otros *mam#* y tenían grandes capacidades para mediar con el cosmos. Con todo, parece que ese pasado yace remoto, confundándose a veces con el tiempo del origen. Entre los *Wiwa*, la posición de mujeres especialistas en la mediación con los demás seres del cosmos parece ser un elemento más marcado, recibiendo el nombre de *saga*. Entre los *Kággaba* sucede algo similar, pero aparentemente su figura no es tan preponderante como la de los hombres, siendo relacionadas sobre todo con las esposas de los *mam#*, consideradas principalmente como ayudantes, dándole el protagonismo al oficio masculino (Reichel-Dolmatoff, 1950; Uribe, 1990), aunque Felipe Cárdenas señala que en ocasiones, algunos *kággaba* le refirieron la existencia de *mam#* mujeres (Cárdenas-Tamara, 1989, p. 91) Entre los *I'k#* la situación ha sido descrita de una forma más próxima al contexto *kággaba* que al *wiwa*, y aunque en ocasiones se ha referido la existencia de *mam#* mujeres (Tayler, 1973, 1997, Ferro, 1998, 2012), otros autores subrayan la preeminencia del papel del hombre como especialista en la mediación cósmica.

La mayoría de mis propias experiencias con *mam#* tienen este foco, y de ello estaba convencido hasta que, por casualidad, conocí a Ramona. La primera vez que supe de su existencia, fue cuando un niño se perdió, y su madre, mujer que había sido abandonada por su marido y por el de sus otros hijos, estaba desesperada buscándolo. Ella había ido a donde varios *mam#* para que éstos consultaran dónde estaba el niño, y cada *mam#* tenía una versión diferente; uno señaló que el niño estaba muerto. Las personas del sector donde vivía la mujer le sugirieron acudir a donde la *gwati Ramona*, pues ella tenía podría consultar bien y saber dónde estaba el niño. Al volver de donde la *gwati Ramona*, la mujer estaba mucho más tranquila: ella le dijo que su hijo estaba vivo, estaba bien y le dijo más o menos hacia qué región estaba. Pasados los días, el niño apareció; simplemente quiso ir a la casa de unos familiares, en otra región, y se fue sin avisarle a nadie.

Empero, era *gwati* y no *mam#*, por lo que en mi cabeza hacía parte de las personas que le ayudaban a los *mam#*, pero con un protagonismo menor. Me habían convencido las declaraciones de otros investigadores y le estaba dando toda la espalda a mi propio campo.

Estaba preocupado por tener contacto con “los *mam#*” y, por más que lo intentaba, no lo estaba consiguiendo. Sabía de algunos *mam#* y conocía la ubicación de algunas *kankurwa*, empero, no quería llegar de forma abrupta e intrusa; no quería ser abusivo. Le pedía entonces a mis amigos, con suma insistencia, que me llevaran con ellos cuando fueran donde algún *mam#*. Su negativa nunca fue expresa, pero sí tácita, lo que percibía al saber que iban donde el *mam#* y nunca me llevaban. Una vez fui fuertemente interpelado por un mayor, quien posteriormente se convertiría en un excelente amigo e interlocutor, al decirme “Jose, su problema es que siempre quiere ir donde el *mam#*, y así no es... ni siquiera todos los *I'k#* son bien recibidos en las *kankurwa*”. Eso me irritó en su momento y me llenó de frustración; ellos sabían que yo estaba allí también para hacer una investigación, sabían que necesitaba tener contacto directo con los *mam#*.

Uno de esos días en que el campo aparece lento y ajeno, entró una visita a la casa donde yo me quedaba en la época. Saludé y seguí escribiendo en mi diario. Pasado un tiempo, alguien de la casa me llamó y me pidió ir con rapidez para la cocina. Al llegar, me dijeron, “vea, esta es la *gwati* Ramona, ella es *mam#*”. En una especie de shock, me presenté rápidamente y, como en la época mi habilidad con el *i'k#n* era casi nula, sólo atiné a sentarme en el banco que había “hecho mío”. Perdido en la conversación de las mujeres, mientras cada una daba puntadas en la mochila de la otra, vi que Ramona era una mujer como las demás. Nada en ella aparentaba marcar una diferencia con las demás mujeres, de la misma forma que, a ojos externos, casi nada diferencia a un *mam#* de los demás *i'k#*.

Pocas cosas diferencian a un *mam#*, siendo una de ellas que algunos suelen vestir ropa completamente blanca, usando también mochilas blancas. Nada muy diferente de los demás *i'k#*, quienes usan la misma ropa, una manta hasta la rodilla abierta a los lados y ceñida por una faja amarrada a la cintura, un pantalón blanco hasta la mitad de la pantorrilla y su famoso gorro achatado, sólo que a muchos les gusta adicionar dos franjas paralelas de color a la manta. Dicen los *I'k#* que la ropa ya fue un elemento de diferenciación social que, por medio del color y tamaño de las franjas de la manta y del dibujo de la mochila, se podía saber de qué región era la persona, e inclusive, a qué poblado pertenecía y con qué seres ancestrales tenía una relación más estrecha. En aquel tiempo, los *mam#* vestían todos de blanco, pero ese tiempo ha quedado en el pasado; los *mam#* no sólo visten de blanco y los dibujos, colores y tamaños de los adornos sutiles de la ropa no operan más como identificador social, o por lo menos, no en los mismos términos.

Hago aquí un paréntesis para señalar que, a mi entender, ya no es la especificidad de los dibujos los que codifican estos detalles sino el conjunto estético de la ropa la que sirve de operador de identificación. Si antes la ropa codificaba la relación de una persona con su asentamiento y con los padres ancestrales, hoy muestra una diferencia en el poder adquisitivo mediado por el ingreso monetario. Las mejores ropas, las más adornadas y coloridas, son vestidas por los líderes y asesores que trabajan en la ciudad y que se permiten comprar ropas más elaboradas en función de su salario. Si las ropas de éstos son siempre brillantes y pulcramente blancas, las otras muestran su itinerario (trabajos desgastantes, lavado en río y a golpe de piedra, colores menos llamativos, remiendos, etc.) Aún así, entiendo que esta diferenciación se da sobre todo en los asentamientos de frontera, sobre todo en lugares como *Nabusímake*, a donde acuden la mayoría de los asesores que viven, o bien en Valledupar, o bien en Bogotá.

No estoy sugiriendo que la posición de la persona no esté más codificada en la ropa, de hecho, poder hacer una diferenciación entre líderes/asesores que viven en la ciudad e *i'k#* del común a partir de la ropa es un ejemplo de esta codificación. Tampoco estoy sugiriendo que no exista más la forma de codificación en la que la ropa describía el lugar de procedencia y la relación con los seres originales. De hecho, aún hoy es posible determinar vagamente de dónde proviene la persona por el dibujo y el material de la mochila (se asume que la parte norte tiene una tendencia a hacer diseños que no corresponden al canon propio, introduciendo formas y símbolos inclusive de los blancos. Además, ante la dificultad de adquirir lana de oveja en las tierras bajas, han optado por usar lanas industrializadas de colores que sólo se pueden obtener a partir de tintes artificiales). Es posible que en otras regiones, y en un nivel más micro, aún se conserven más códigos de identificación en la vestimenta, pero debo decir que en mi experiencia, parece haber una apertura mayor a la estética y al deseo individual por encima de la función de identificación de la ropa²¹¹.

Habiendo hecho este (largo) paréntesis, retomo el hecho de que para un observador externo, e inclusive para un *i'k#* que se encuentre fuera de espacio común, es difícil diferenciar a un *mam#* que no esté oficiando algún trabajo. Al officiar los trabajos, el *mam#* actúa como protagonista, y como tal, es reconocido por los demás. Él indica los pasos, generalmente a su aprendiz más avanzado quien oficia como ayudante, pero fuera de ese

211 ¿Fortalecimiento de una identificación individualizada y debilitamiento de una identificación colectiva? Puede ser uno de los motivos, pero sería muy apresurado e irresponsable asumir tal argumento sin tener en cuenta todas las posibles consecuencias analíticas y la existencia de datos que muestran la importancia de la relación colectiva para la formación de la persona.

contexto, parece un *i'kɨ* como los otros, hasta que en el medio de una discusión se queda más callado y, poporeando, asume la actitud de quien está oyendo más allá de lo que se está diciendo en el grupo. De un momento a otro dice algo, o simplemente se va.

Ramona aparentaba tener unos 60 años, con su manta de algodón blanco, sus collares de colores y su mochila de fique. Aunque de vez en cuando comentaba alguna cosa, era más callada que las demás. De un momento a otro, se levantó y se despidió, dejando con los presentes una experiencia que no era diferente a la visita de otras mujeres o de otros hombres, independientemente de si eran *mamɨ* o no. Cuando la *gwati* salió, la señora Conza, dueña de la casa, salió detrás de ella, dándome una mirada de complicidad mientras me señalaba con la mano izquierda que la acompañara. Ya que en la cocina había otras visitas, así como otros miembros de la familia, asumo que la discreción era para los otros.

Ellas hablaban poco más de un metro a mi frente. Ramona, murmuraba bajo haciéndole preguntas a la señora Conza, ¿quién era yo?, ¿qué hacía allí?, ¿cuánto me quedaría? Tiempo después me habría dado cuenta que yo ya había conocido a Ramona mucho antes de ese encuentro y, por consiguiente, ella ya me conocía. Yo no había reparado mucho en ella pues nada la diferenciaba de las mujeres de su edad que día tras día entran a la cocina de doña Conza, o a las cocinas de las demás casas, para hacer visita, intercambiar algunos productos, ayudar a tejer una mochila mientras se habla de la vida y, en ocasiones, ayudar a hacer la comida u otras labores domésticas. Por esa razón, Ramona también tenía una idea más o menos clara de quién era yo. Por muy grande que sea *Nabusímake*, la presencia más o menos permanente de un blanco en la zona es una noticia que se expande rápidamente. Empero, no era suficiente, ella quería saber por qué yo quería hablar con ella, y por qué me interesaba en especial el hecho de que ella fuera *mamɨ*. Conza me pidió que le explicara directamente a Ramona y así hice, nada muy profundo, pues la barrera lingüística era grande. Mientras hablaba, Ramona se puse de medio lado, pero nunca de frente. Me tardaría mucho tiempo en percibir que esa posición es adoptada por todas las mujeres al hablar con un hombre que no es tan próximo. Ella aceptó, se quedó callada, junto los dedos de las manos y de un momento a otro me dijo “Sábado”. Durante su silencio, ella estaba consultando qué día debería ir yo, y fue así que llegó a la conclusión de que el sábado era el día adecuado.

Después de muchos meses de interacción, y con una barrera idiomática mucho menor, le pregunté a Ramona sobre ese día, sobre su curiosidad por saber para qué quería ir, sobre su silencio y sobre su determinación para que fuera el sábado. Ella no atiende a todo el mundo,

de hecho prefiere no atender a gente blanca pero, de forma paradójica, la buscan mucho. Sobre su silencio, me dijo que estaba consultando, pues no todas las personas son aptas para contactar a los seres del cosmos en cualquier día. Esa consulta o *sey'unchuan* como se dice en *i'kɨn*, es traducido generalmente como “adivinar” por los mismos *i'kɨ*, muy probablemente a partir de la influencia de los misioneros y que, de cierta forma, ha sido usada por diversos investigadores como categoría nativa entre otros grupos serranos (cf Cárdenas-Tamara, 1989). No obstante, es una traducción completamente errada. Se trata de una palabra compuesta, en la cual la primera parte, “*sey*”, hace referencia a la oscuridad del tiempo del origen y, por consiguiente, al mundo no visible, a *tikurigɨn*, donde viven los padres y madres ancestrales. *Chuan* es el verbo “ver” en infinitivo, por lo tanto, *sey'anchuan* designa el proceso mediante el cual los *mamɨ*, en su contacto con el plano de los seres ancestrales, buscan las diferentes respuestas a los asuntos que afectan al mundo concreto (*tina*). Si todo en nuestro mundo material está precedido por el plano de lo invisible (*sey*, oscuro, inmaterial, etc.), pues es allí donde los *mamɨ* deben buscar; es allí donde deben ver. Una vez, durante la preparación de un bautizo tardío para una amiga, un *mamɨ* explicó brevemente qué era esa oscuridad. Entre español e *i'kɨn*, señaló que usualmente se piensa en la oscuridad como algo negro, pero que esto no era del todo exacto. “No es todo negro, no es *tui*²¹². Es niebla, no vemos, como la nube que no deja llegar la luz. Estoy intentando ver dentro de la nube.” *Mamɨ* Venancio me confirmaría esto, señalando que lo que los *mamɨ* hacen es ver lo que no es evidente, “es ver otras cosas”, ver a través de una bruma.

A través de su consulta, Ramona determinó entonces que el mejor día para que yo la visitara sería el sábado, ¿por qué?, ella misma no me explicó mucho al respecto, “así dijeron”, así vio ella al consultar, así fue determinado en *sey'anchuan*. Ella preguntó a determinados seres, pues ella no puede definir esas cosas; de hecho, los *mamɨ* no definen nada. No es su voluntad la que manda, no ordenan, no controlan, no tienen un poder coercitivo *de facto*. Todo lo que pueden hacer es consultar a los seres originales procurando ver (*sey'anchuan*) y traduciendo lo que estos seres dicen. Son los padres y madres originales (*zakɨ / kakɨ jina*) los que tienen la última palabra, los que ordenan; son ellos los que mandan dentro de la sociedad serrana. ¿Sería posible entonces pensar a los grupos serranos limitando el concepto de sociedad a los componentes humanos y desconociendo sus relaciones con los habitantes del cosmos? Si el poder está en los seres ancestrales, la autoridad de los *mamɨ* recae en el hecho

212 Palabra en *i'kɨn* que designa los colores muy oscuros, entre ellos el que corresponde al negro dentro de nuestra escala tonal.

de que son sus voceros. Una vez más, es la mediación, el elemento que define su posición como especialistas rituales, la que define también el ejercicio de poder.

Después de un tiempo, yo había visto que otros *mamɥ* también juntaban las manos de forma que sólo los dedos índices de cada una se tocaran, yema con yema. Una vez adoptada esta posición, las manos se separan y se vuelven a unir repetidamente dando pequeños golpecitos. Esta es una forma de consultar, y lo que en ella importa, o mejor, lo que en ella es interpretada, es la forma como las yemas se unen después de cada golpecito. Esta es una de las diversas formas que dominan los *mamɥ* y que, como conocimiento y práctica, los identifica como tal. La forma de consulta con la yema de los dedos recibe dos nombres, y no en pocas ocasiones puede haber confusión en ellos. Uno es *gɥn'arepɥsi*, literalmente “golpear las manos”, y otro es *kuchibitukwe*, cuya etimología me fue imposible de aprender.

Como acordado, fui a buscar a mi traductora el sábado para el encuentro donde Ramona, pero ese día ella no podía, tenía cosas que hacer con sus hijos. Fui a avisarle a Ramona, intentando juntar algunas palabras para explicarle que no podríamos hacer nada. Para mi suerte, uno de los hijos de ella, con mayor entendimiento de español estaba presente. Expliqué mis razones, y aún cuando él entendía y hablaba más español, quedó en el ambiente la certeza de que la comunicación había sido parcial, y el entendimiento final fue que yo debía ir el sábado siguiente, antes del desayuno, y llevar chaquiras²¹³ de todos los colores y algodón de colores. El pedido me pareció extraño, preocupándome aún más la forma de conseguir ese material. Le comenté a Wilber, dueño de la casa donde yo vivía, y él, muy naturalmente me dijo que era normal, que ese tipo de material es muy usado para los trabajos con los blancos, o para los trabajos que tienen que ver con las cosas del mundo de los blancos. Fue al depósito y trajo una mochila grande llena de pequeñas bolsas dentro. Se sentó y comenzó a ver el contenido. “Aquí están”, me dijo, abriendo una de las bolsas. Sacó un puñado de cuentas y de otra bolsa una buena cantidad de algodón de colores. “Éstos son de la silla de montar el caballo, las sacamos de las sillas viejas”. Creo que él debió ver mi cara de sorpresa pues me dijo “estos son materiales básicos, todas las personas deben tenerlo. Cuando uno va creciendo va guardando las pepitas, los hilitos, las cosas, todo eso sirve después para un trabajo con el *mamɥ*. Si no es para uno, le sirve a alguien”.

El otro sábado fui a la casa de Ramona, pues es allí donde tiene su *kadukwɥ*, su lugar específico para consulta. Fui con una vecina y amiga de Conza, quien era la intérprete de

213 En portugués “miçangas” sintéticas

confianza de Ramona. En el camino a su casa, supe que aquella región estaba ocupada por varios *mam#* importantes, no sólo en la actualidad sino en generaciones anteriores. Como habíamos acordado, llevaba unas panelas, unas frutas, pan y café para Ramona, de hecho ella fue quien me dijo qué llevar a modo de retribución. Aunque hay *mam#* que cobran dinero por hacer sus trabajos, lo cual es visto negativamente por los *I'k#*, Ramona y la mayoría de *mam#* con los que compartí no lo hacen. En ocasiones piden algo de dinero, pero una cantidad muy pequeña, para comprar cosas que no se consiguen dentro del territorio. La mayoría de los casos, los trabajos son compensados con productos que la gente cultiva o produce, una reciprocidad contenida en la categoría *makruma* y que no sólo se manifiesta con los *mam#* sino en general, en todas las relaciones sociales, como en el intercambio de hojas de coca en el saludo de los hombres, el hecho de ayudar a tejer la mochila de otra mujer, o más claramente, cuando se entra en una casa ajena, donde siempre se lleva algo para ofrecer, y en la cual siempre ofrecen algo a cambio.

Debo apuntar que cuando la cobranza de dinero se da entre los propios *I'k#*, reiterando aquí que es algo visto como sumamente negativo tanto por las personas *mam#* como por el grueso de la población, se da en los procesos que enfocan sus acciones en algunas personas y no en el conjunto mayor del grupo. Dicha cobranza puede aparecer, por ejemplo, en procesos de limpieza y curación o en los pasos de ciclo vital, pero no se da en la celebración de las ceremonias del *tane*, procesos que no enfocan en la persona sino en los otros seres del cosmos. Aunque cobrar es muy mal visto por los *I'k#*, hay ocasiones en las que reconocen que la misma situación interna ha llevado a algunos *mam#* a buscar una fuente de ingreso, puesto que en ocasiones ya la gente no ayuda a los *mam#*, independientemente de si es en los trabajos de las casas ceremoniales o en los domicilios.

Los *mam#* y sus familias deben alimentarse y deben cuidar de la preparación de todas las ceremonias; deben cultivar los alimentos específicos para las ceremonias, deben hacer diversos trabajos de pago, deben recorrer el territorio para depositar estos pagos en los respectivos lugares de poder y, también, para recoger elementos con los cuales adelantar otros pagos. Estos trabajos no los hacen solos, y muchas veces deben llevar a sus ayudantes/aprendices y a miembros de su familia. Ya que su papel de mediación con los demás seres del cosmos demanda gran parte del tiempo de los *mam#*, aquellas personas a las que se le prestan más los servicios de mediación, deben ayudarle a la familia del *mam#* en todas estas tareas, ya sea trabajando en sus terrenos, ayudando en la organización o llevando

comida frecuentemente. Ya que en ocasiones esta relación de retribución no es actualizada, los *mam#* han tenido que buscar otros mecanismos de aprovisionamiento, siendo el dinero uno que facilita el proceso, por lo menos de manera parcial. Empero, no se puede desconocer, como no lo hacen los *I'k#*, que hay *mam#* que se aprovechan de la situación y están más interesados en hacer dinero y no en servir para su comunidad. En este caso, a estos *mam#* se les conoce despectivamente como “mamitos”, independientemente de si son apenas iniciados o *mam#* experimentados y reconocidos.

Ahora, este asunto es delicado y tiene muchas aristas, siendo una de las más complicadas de aprehender, la que tiene que ver con la relación entre los *mam#* y los blancos. En una ocasión, después de haber mantenido una interacción prolongada con cierto *mam#* en la cual la reciprocidad había sido continua, y en la que yo siempre había buscado responder acertadamente, sus familiares me pidieron como compensación una suma alta de dinero, cantidad que no tenía forma de pagar y que, dada mi relación con la persona en cuestión, al hecho de haber compensado cada encuentro con *makruma*, y a que los trabajos adelantados con esa persona, así como la interacción no me traía grandes ventajas personales o académicas, tampoco estaba dispuesto a pagar. Fui claro al señalar que no tenía ese dinero pues, como ellos sabían, no trabajaba allí y no tenía más ingresos que la beca de la universidad. Asumo que tanto *mam#* como los familiares presentes sintieron mi disgusto y, claro, mi decepción frente al tema, lo que generó un mal ambiente que rápidamente fue disipado por la continuación y finalización del trabajo que estábamos adelantando, al fin del cual me fui.

En otra ocasión, una misión de voluntarios médicos llegaron a la Sierra para prestar sus servicios de forma gratuita en otra región; todo en su viaje era costado por su propio bolsillo. Por casualidad yo estaba en aquella zona, sirviendo como mediador, y a veces intérprete en las consultas. Miembros del equipo respetaban mucho la labor de los *mam#* y querían hacer algún trabajo especial con algún *mam#* para que éste los protegiera y les diera más fuerza en su labor. Como yo no conocía a la gente de la zona, otra persona hizo los contactos pertinentes, llevando al equipo al *kadukw#* de un *mam#*. Después de varios encuentros, el *mam#* les dio un *marunsama*, un objeto que él había preparado para que los médicos lo tuvieran siempre con ellos, y que les permitiría tener más fuerza y eficacia en su trabajo. La felicidad del equipo se vio opacada cuando, en retribución, el *mam#* pidió una suma abierta en dinero.

El equipo no entendía, y defendían el hecho de que habían curado a muchas personas de la región, inclusive a familiares del *mam#*, sin pedir nada a cambio. Ni el *mam#* ni el otro hombre presente, quien había hecho los contactos y había hecho todas las traducciones, entendían la resistencia del equipo, manifestando además que la cura hecha por los médicos, aunque valiosa, no era equivalente a lo que el *mam#* les estaba dando. La cura era hecha, bajo la perspectiva del *mam#* y su acompañante, en el nivel tangible, en *tina*, mientras que el *marunsama* dado por el *mam#* les ayudaría a actuar en un nivel más profundo, en lo intangible, en *tikurig#n*.

Quiero subrayar que este tipo de experiencias son minoritarias, y no pueden ser asumidas como características de la labor de *mam#*, es decir, los *I'k#* leen negativamente el hecho de que un *mam#* cobre dinero a cambio de su trabajo, manifestando la mayoría de las veces que el dinero es algo de los blancos. En una observación rápida, diría que esperar una contraprestación monetaria es algo más presente cuando el blanco hace parte de la relación, lo que es leído por los blancos de la zona, por visitantes y también por muchos indígenas, como una monetización de la labor del *mam#*, una influencia negativa del blanco. Aunque no puedo negar que paulatinamente ha crecido el lugar del dinero dentro de los *I'k#*, la gran mayoría de familias no dependen de dinero para poder subsistir. Claramente, la relación con el dinero ha crecido en los asentamientos fronterizos debido al contacto más frecuente con la población blanca y en la lógica de funcionamiento burocrático de la CIT, no obstante, sería apresurado afirmar que las relaciones monetarias están englobando a las relaciones de intercambio. No tengo elementos para profundizar sobre el papel del dinero entre los *I'k#*, pero el hecho de que en ocasiones los *mam#* pidan dinero como contribución a los trabajos que realizan con no indígenas me lleva a hacer una pequeña reflexión.

Pareciera como si la relación entre *i'k#* y blancos fuera activada por ellos como si fueran los dadores iniciales, de forma que los no indígenas, independientemente de las buenas acciones, donaciones o contribuciones previas, siempre estamos en la posición de retribuir, siendo éste uno de los desdoblamientos de la idea de hermano mayor que se especificó en el capítulo 1. Hablando sobre ello con Javier Rodríguez, quien tiene más de 30 años de relación con los *I'k#* y ha sido testigo de diferentes manifestaciones de relaciones de reciprocidad entre indígenas y no indígenas, pedir dinero es una forma donde donde los indígenas buscan equilibrar su desventaja con respecto al dominio económico-monetario de los blancos.

En un sentido similar, y más allá de los incómodos que cualquier blanco pueda tener en una situación análoga, debo señalar que, incluir el dinero como valor de intercambio tiene mucho sentido, si la relación se da con los blancos. Como demostró Ferro (1998; 2012), el intercambio es uno de los elementos determinantes de la socialidad *i'kɨ*, recibiendo el nombre de *makruma*. Todo en la vida *i'kɨ* requiere de un dador, de un receptor y de una retribución posterior creando así lazos que se actualizan y reconstituyen en cada encuentro, de forma que el intercambio, *makruma* en el contexto *i'kɨ*, es un hecho social en el sentido maussiano (Mauss, 2003 [1925]). En dicho intercambio, lo que se da es, de cierta forma, constitutivo/característico del ser; ¿no es la posesión del dinero uno de los elementos prototípicos de ser blanco? Si los *mamɨ* dan protección a través de su mediación, siendo este un elemento constitutivo de su lugar como *mamɨ*, sería normal que esperen en contraprestación algo constitutivo del blanco. Los *mamɨ* dan lo que pueden dar (la mediación), esperan que los blancos den lo que pueden dar, que en general es dinero.

Claro está que el dinero no es visto únicamente como un bien de intercambio, pues también es importante en la medida que permite comprar bienes y servicios, con todo, los bienes y servicios que son adquiridos hacen parte, principalmente, del mundo de los blancos (herramientas, ollas, comida de blanco, principalmente cerveza, gaseosa, pan, sardinas enlatadas, azúcar y arroz; material para el levantamiento de cercas, mangueras, gasolina, ropa de blanco, radios, linternas, baterías, etc.), que si bien son usadas en el día a día por los *I'kɨ*, no pertenecen a lo que ellos consideran “su mundo”. Más que monetización que, hasta cierto punto existe, entiendo que también está presente un englobamiento del blanco y una lectura de la relación con ese “otro” dentro de las lógicas propias del intercambio. Más que un movimiento hacia la lógica del capital, es una forma de traer al blanco, y con él a su dinero, hacia el dominio indígena.

Llegando a la casa de Ramona, rodeada de plantas de fique, como es usual en las casas *i'kɨ*, fuimos recibidos por varios perros que, ladrando sin parar, anunciaron nuestra presencia. Los bulliciosos fueron espantados por la nieta de Ramona, quien nos pidió entrar a la cocina. Aunque en el terreno hay varias casas pequeñas, Ramona, su hija y su nieta duermen alrededor del fogón de la cocina al igual que la mayoría de familias *i'kɨ*. Como se convirtió en regla durante mis diferentes visitas a donde Ramona, entramos, nos sentamos, entregué las cosas que llevaba como *makruma* y nos fue ofrecido café recién hecho. Cuando terminé mi taza, Ramona le dijo algo a la hija, quien me pidió que acercara mi taza al fuego y luego la

pusiera boca abajo. Poco menos de un minuto después, Ramona tomó la taza y leyó la forma como habían quedado en ella los granos de café. Como me dijo después la hija, quien hablaba un poco más de español, leer el café fue algo que su madre aprendió después. No es un *marunsama* propio de *mam#*, pero se complementa. De hecho, no es inusual que algunos *mam#* complementen sus saberes específicos con prácticas de otras regiones, inclusive con prácticas de “adivinación” propias de los blancos. No obstante, los *I'k#* aprecian cuando un *mam#* se atiene a lo que ellos consideran ser sus técnicas propias, las técnicas de su propio *kunsam#*.

Un asunto intrigante es que tienen mucha resistencia a que los comparen con los chamanes, a quienes en general, identifican como brujos. Recuerdo que antes de entrar a campo, envié mi propuesta de investigación para que fuera discutida en colectivo y, a partir de ello, aprobaran o no mi estancia en campo. Uno de los puntos que les incomodó fue mi identificación de los *mam#* con la figura antropológica del chamán, en tanto mediadores entre los seres del cosmos. “... mejor cambie eso de chamán, eso suena a brujos...”. Ya en campo, percibí que gran parte de esta resistencia no se basa en una contradicción con la función del chamán (la mediación cósmica), sino con el proceso para hacer la mediación. El uso de sustancias alucinógenas, cambios dramáticos de comportamiento, etc., son cosas con las que los *I'k#* no se sienten cómodos y, más que eso, tienen aversión.

La primera pregunta de Ramona fue sobre lo que había soñado últimamente, y como en aquel momento yo aún no había percibido la importancia del sueño, poco hablé del tema. Después de una breve charla, Ramona me preguntó si yo tenía mujer. Como aún no era casado, dije que no, que tenía novia pero que aún no tenía mujer. Error de interpretación y carencia de entendimiento, la pregunta de Ramona no era sobre mi estatus, sino sobre el hecho de haber tenido o no relaciones sexuales. Eso lo supe mucho después, y no sospeché de mi error al escuchar las risas de las mujeres presentes. Sabría luego que esas risas eran producto de la sorpresa al saber que un hombre, blanco y mayor, manifestaba no haber tenido relaciones sexuales. Ramona nos dijo entonces que podíamos ir al *kadukw# duna*, el lugar donde ella consultaba y hacía los trabajos, no sólo positivos, sino donde trabajaba con las personas *seymuke*, categoría compleja que está relacionada con la ingenuidad, la pureza y la falta de conocimiento (sobre ella hablaré más adelante). Nos pidió para salir primero y así hicimos, siguiendo el camino que subía la colina detrás de la casa. Por suerte iba con mi traductora y guía, pues de ir solo no habría encontrado el camino, ni mucho menos

identificado el *kadukwɨ*, un pequeño espacio marcado por una piedra plana de no más de 40 cm.

Ramona llegó por la parte opuesta del camino y se sentó de espaldas a nosotros, posición que en todos mis encuentros sólo variaría un poco, dejando su cuerpo máximo de medio lado con relación a mi posición. En mi experiencia, esa es la posición básica de los *mamɨ* cuando realizan las consultas en los *kadukwɨ*. Traía consigo dos mochilas, diferentes a aquellas con las que siempre está caminando, lo que me recordó la mochila de Wilber, llena de bolsitas y cosas. De nuevo, juntaba sus manos a la altura de su cara mientras murmuraba algunas cosas. Le conté lo que me había sucedido tiempo atrás en la carpa, y ella me dijo que era una forma de los padres y madres del territorio de mostrar su inconformidad por mi presencia. La solución era presentarme ante ellos, crear un vínculo.

De la mochila mayor tomó una botella con un líquido amarillento y mojó un poco de algodón que tomó de la misma mochila. Luego sacó una hoja de papel que cortó por la mitad y me pidió que dibujara un niño en uno de los pedazos y una niña en el otro. Pidió que pusiera al niño sobre mi muslo derecho y a la niña sobre el izquierdo, diciendo que derecha es *duna* y hombre (masculino), mientras que izquierda es *gunsin* y mujer (femenino). Todo material que es preparado para un trabajo con el *mamɨ* sigue ese principio, visto que el cosmos tiene una manifestación *duna* y una manifestación *gunsin*²¹⁴. Cada trabajo con *mamɨ*, no importa quién haga la mediación, quién sea la persona que procura el trabajo, la razón para el trabajo (enfermedad, asegurar un viaje, matrimonio, bautizo, inicio de cultivo, etc.), tiene esta característica: todo el material preparado o *a'buru*, como se le llama en *i'kɨn*, debe ser dividido en una parte *duna* y otra *gunsin* siendo que siempre se prepara primero el material *duna* y después el *gunsin*.

Mi intérprete fue quien hizo el primer *a'buru*, pues éste debe seguir unos parámetros específicos que tienen en cuenta el material usado, la forma final que debe tener y el número de unidades que se deben hacer. En esa primera fase, Ramona le pidió a mi amiga para que me mostrara cómo debía preparar el material. Sin muchas explicaciones sobre el por qué de ello, o sobre el “paso a paso”, ella tomó el algodón y tomó dos cerdas de una pluma verde y negra que Ramona había sacado de una bolsita que guardaba en su mochila mayor. Envolvió las cerdas de la pluma en el algodón con los dedos haciendo movimientos circulares,

214 Ver capítulo 2

obteniendo como resultado una pequeña esfera; éste y el rollito alargado, también hecha con los dedos, son la forma más común de preparar el *a'buru* cuando se usa algodón (*unk#*).

Preguntó el nombre de mis padres, y mientras frotaba más algodón contra algunos elementos dentro de su mochila, me pidió que tomara las dos esferas de algodón, una en cada mano (derecha la esfera *duna*, izquierda la esfera *gunsin*), y que hiciera movimientos circulares a la altura de los ojos y, al mismo tiempo, ir “limpiando mi nacimiento, mi familia y las cosas” que había tenido, desde mi nacimiento hasta el presente. Ésta primera etapa es fundamental en todo trabajo con el *mam#*, sin importar el contexto del trabajo. En primera instancia, todo trabajo implica un proceso continuo de curación²¹⁵ que se hace con el *a'buru*, material que va recogiendo todo aquello que está siendo limpiado del cuerpo y de la vida de la persona que hace el trabajo. Las etapas subsecuentes del trabajo con *mam#*, van a tener otros ejercicios de preparación de *a'buru*: los materiales van a cambiar, la forma de envolverlos y su cantidad van a cambiar; de igual forma, las cosas que deben ser pensadas y el lugar donde deben ser puestas las manos van a depender también de la especificidad del trabajo. En otras ocasiones, por ejemplo, quienes realizamos un trabajo colectivo tuvimos que recoger la fuerza de nuestros deseos futuros, mientras sosteníamos rollitos de algodón naranja a la altura del corazón y, en otra ocasión, tuvimos que recoger la energía sexual, después de días de abstinencia prescrita, mientras sosteníamos esferas de algodón amarillo a la altura de los genitales.

Me es imposible determinar un patrón específico de estas formas de cura, primero porque no es el objetivo de este trabajo pero, sobre todo, porque entiendo que no hay una “receta fija”, una guía básica que señale de forma mecánica que, para determinado fin, deben hacerse *a'buru* específicos. Aunque pueda haber unos principios básicos, que son los que he estado delineando, los *mam#* deben consultar siempre en el *kadukw#*, consultar a los padres y madres originales (*zak# jina/kak# jina*) sobre los pasos que deben ser seguidos, los materiales usados la forma como debe ser preparado el *a'buru*.

Los *mam#* deben entonces consultar (*sey'anchuan*) las especificidades de cada proceso, y para eso deben estar en su *kadukw#*, su lugar específico de conexión con los demás niveles del cosmos localizados siempre en el lugar donde viven. Estos *kadukw#* son personales, y aún cuando en la familia haya varios *mam#*, cada miembro debe tener su propio espacio (o conjunto de espacios); ya en el caso de las casas ceremoniales (*kankurwas*) y de los

215 O limpieza, como es conocido en el español local.

espacios primordiales (*kadukwɛ a'zunin*), hay espacios de consulta que pueden ser usados por varios *mamɛ*, incluso simultáneamente. Aún más, hay espacios de gran importancia donde *mamɛ* de los cuatro grupos deben hacer sus consultas.

Ya había visto a Ramona golpeando levemente sus manos como una forma de consulta, la cual es usada para cuestiones cuyas respuestas puedan ser manifestadas de forma única, algo similar a un “sí”, “no”, “tal vez” y “no responde”. Empero ésta, *gɛn'arepɛsi*, no es la única forma de consulta. Los movimientos involuntarios del cuerpo también son usados, bajo entrenamiento, como un conjunto de señales que permiten hacer lecturas similares, aunque su precisión en las respuestas parece ser mayor que el de los golpes con las manos. No pude obtener mayor información sobre la lectura de los movimientos involuntarios del cuerpo, pero lo que queda claro es que la respuesta es leída con base en el lugar del movimiento, así como su intensidad, su repetición, y su interacción con otros movimientos involuntarios. Empero, estas dos formas de consulta no parecen ser exclusivas de *mamɛ*, pues personas que no han sido iniciadas también las han aprendido. Tal es el caso de algunos blancos que, después de mucho tiempo de convivir con los *I'kɛ*, aprenden alguna de estas técnicas. Esto, claro, no deja de ser confuso, incluso para los *I'kɛ*, puesto que si ésta es una forma de mediación con los seres del cosmos, y esta mediación es la que caracteriza el lugar del *mamɛ*, quienes aprenden y practican alguna de estas formas de consulta pueden ser reconocidos como tal, por lo menos desde una perspectiva no formal.

Hay otras formas que son más complejas, requieren mayor dominio del mediador, mayor preparación y un mayor tiempo de aprendizaje puesto que permiten lecturas más refinadas. Tal es el caso del *weiru*, forma que usa un recipiente transparente con líquido que, al ser agitado, produce las burbujas que deben ser interpretadas. Se dice que ésta técnica es original de los *Wiwa*, aunque no pude obtener mayor información sobre ella y sobre el hecho de que en la forma como es usada entre los *I'kɛ*, la influencia del blanco es necesaria, puesto que el recipiente usado es una botella de plástico o de vidrio. Conforme me dijeron en varias ocasiones, lo importante no es el recipiente y sí las burbujas en sí mismas, siendo entonces una variación de una forma de consulta usada por los *Kággaba*, quienes interpretan las burbujas producidas al arrojar pequeñas piedras, generalmente cuentas antiguas provenientes de contextos funerarios y/o arqueológicos, en una totuma con agua (cf Reichel-Dolmatoff, 1950; Cardenas-Tamara, 1989; Arbelaez, 1997).

Una de las formas más complejas, y que es defendida por los *I'k#* como la forma de consulta que les fue dejada específicamente a ellos, emplea una pequeña mochila del tamaño menor de una mano, en cuyo interior hay piedrecitas, semillas y otros elementos que suenan al ser agitados, o cuando la bolsa es dejada caer suavemente al suelo. En ocasiones, ésta bolsita es usada en conjunto con un minúsculo banco de madera, idéntico a los bancos individuales usados en las *kankurwas* y en los domicilios. Debo señalar que no tengo claro el nombre de ésta forma de consulta, pues en ocasiones la mencionaron como *zartukwa* y otras como *bunkueyka*. La raíz de mi confusión está en que, en algunas ocasiones, fue usada la palabra *bunkueyka* para hablar de esta forma específica de consulta, y en otras, para referirse a las formas de consulta (*sey'anchuan*) en general.

Ésta última forma de consulta es la que, en general, identifica a un *mam#* propiamente iniciado, lo que no significa que su proceso de aprendizaje haya terminado. Cada uno de estas formas de consulta son considerados *marunsama* particulares, es decir, conjuntos de saber-hacer-permisos que identifican la labor de la mediación. No todos los *mam#* tienen los *marunsama* de las cuatro formas de consulta, ni tampoco poseer el saber-permisos para ejercer alguna de ellas hace *mam#* necesariamente a una persona. Eso es válido sobre todo con el *marunsama* de *g#n'arepusi*, pues es común que los hombres adultos conozcan y ejerzan este tipo de consulta para casos pequeños y domésticos. Ya cuestiones más importantes deben ser consultadas con el *mam#*.

Algunos *mam#* pueden tener el saber-permisos de los cuatro sistemas de consulta, pero otros pueden tener sólo algunas, e incluso una sola. Una cosa importante en este proceso es que cada grupo señala que le fue dejado desde el origen por lo menos una forma de consulta, aunque en la práctica, usan formas similares. Gracias a trabajos anteriores (Reichel-Dolmatoff, 1950; Arbelaez, 1997) sabemos que entre los *Kággaba*, por ejemplo, consultar usando los golpecitos de las manos para que los dedos índice se encuentren se llama *kashivita*, y es usado en general por todos los mayores. La lectura de los movimientos involuntarios recibe el nombre de *kuína*, y le adicionan la rasquiña producida al frotar un elemento por detrás de la rodilla. Ya la lectura de las burbujas, leídas con base en su número, tamaño, flujo y sucesión, recibe el nombre de *yatúkua*.

Ahora, el aprendizaje de los *mam#* no se limita al grupo, sino que, en muchos casos, implica la relación de *mam#* de los demás grupos. No es extraño que aprendices *i'k#* y *wiwa* reciban la instrucción de *mam#* *kággaba*, pero parece que lo recíproco no es frecuente. Eso ha

llevado a que en ocasiones los *kággaba* sean vistos como los protectores del “conocimiento ancestral”, idea que así como es planteada, también es altamente criticada entre los indígenas; todo lo que se puede decir al respecto es que no hay ningún consenso, y como me dirían diferentes *mam# i'k#* en diferentes oportunidades, “el *kunsam# I'k#* es más fuerte, lo mejor es hablar con un *mam#* que sepa sólo de *I'k#*, y no de los otros”. Cabe mencionar que, debido al proceso de relación con los blancos, hace generaciones que los *mam# kankuamo* no ejercen su labor, lo que no puede ser confundido con el hecho de que la mediación no sea importante entre ellos, o que la relación con los demás seres del cosmos se haya desintegrado. Conforme ha sido propuesto para otros contextos, la ausencia del mediador no significa la ausencia del sistema de mediación (Langdon, 1996), y en consecuencia, los *kankuamo* llevan un tiempo en proceso de fortalecimiento de ese rol, con la ayuda activa de *mam# kággaba e i'k#* (ver también Morales, 2011).

Ya que se debe consultar cada proceso, y que esta consulta no es un sistema cerrado, no es extraño que se requiera un material de difícil obtención (animales, plantas, piedras, objetos muy específicos, secreciones humanas tales como líquido seminal, cabellos púbicos, sangre de la primera menstruación o los fluidos producto de una relación sexual, siendo éstos últimos dos de los materiales más importantes para los trabajos de los *mam#*). Conocí una mujer *i'k#* con una enfermedad respiratoria crónica, ella ya había ido a la ciudad a ser atendida por un médico pero después de muchos exámenes no le diagnosticaban nada. Ella volvió y consultó un *mam#*, quien rápidamente le señaló que la enfermedad provenía de un amorío antiguo que no limpió durante su matrimonio, es decir, que cuando se casó, no le dijo al *mam#* sobre esa relación y, por consiguiente, no se limpió de las fuerzas adquiridas, fuerzas que ahora la afectaban pues se encontraba unida a otra persona. Para poder curarse, ella necesitaba una piedra específica de color rojizo, que se consigue en algunas lagunas de la región alta. Ella tenía entonces que preparar todo para viajar hasta la región y conseguir la piedra en cuestión.

Cuando se van a casar, es común que los hombres requieran de ciertas piedras de diferentes lugares. Si no tienen familiares que les faciliten este material, les toca hacer un largo viaje para conseguir las piedras, un viaje que puede durar pocos días, o más de un mes. Para uno de mis trabajos, Ramona pidió dos cosas concretas: cangrejo de río de tierra caliente y una figura plástica de un soldado. Tuve entonces que viajar hasta la ciudad más cercana para buscar la figura del soldado, no fue rápido pero tampoco fue difícil. Ya el cangrejo, fue un

proceso de más de dos meses pues, en aquel momento, los cangrejos de río de tierra caliente no estaban en temporada. No conseguí en las ciudades costeras cercanas, encomendé con el revendedor de pescado que cada semana subía con su caja de icopor²¹⁶ vendiendo peces de agua salada, iguanas y mercancía variada, pero tampoco me pudo ayudar. Fue un amigo de un amigo quien me ayudó a conseguir dos cangrejos. Uno llegó muerto y no servía para el trabajo; el otro, aguardó en un vidrio hasta que un día, un viento muy fuerte tumbó muchas cosas dentro de mi casa, entre ellas, el vidrio donde estaba el cangrejo, dejándolo en libertad. Un mes después, al volver una noche de lavarme los dientes, iluminé por casualidad un pequeño charco que se formaba al lado de mi casa. En él brillaban dos pequeños puntos que, al acercarme, resultaron ser los del cangrejo; para mi suerte, encontró ese charco. Habían pasado ya casi cuatro meses, y mi trabajo con Ramona no había podido ser realizado por el simple hecho de no tener el material indicado.

Los trabajos con *mamɨ* implican entonces una alta movilidad, no sólo en la distancia que puede recorrer la persona conseguir materiales determinados, sino por la periodicidad potencial de esas movilizaciones, mucho más cuando cada trabajo que es realizado con el *mamɨ* implica varios encuentros, de los cuales cada uno se divide en etapas determinadas.

Aquel sábado, Ramona me hizo pasar por cuatro momentos. Mientras iba preguntando sobre mi vida, lo que hacía, dónde vivía, quienes eran mis familiares, etc, ella iba pidiendo que limpiara mi nacimiento, mi familia y las cosas que había tenido desde mi infancia. En un segundo momento, y continuando con las preguntas, me pidió que limpiara los medios de transporte, las personas que habían tenido algún contacto conmigo, y el *bunigamɨ*, palabra compleja que puede abarcar simples habladurías, hasta lo que conocemos en español como brujería, pasando por malos deseos y envidia hacia la persona. Mientras me preguntaba y me escuchaba, ella hacía sonar su mochilita con piedras (*bunkueyka*), moviéndola cerca al oído, dándole golpecitos y dejándola caer suavemente al suelo. Era como si las preguntas surgieran de la mochila, y como si las acciones que yo debía hacer y los materiales que debía usar, fueran determinadas por el sonido de las cuentas que estaban en esa mochilita.

En un siguiente paso, me pidió que, con otro *a'buru*, limpiara la comida que había consumido desde mi nacimiento, las enfermedades que había tenido hasta el momento, los accidentes que había sufrido y cualquier posibilidad de accidente futuro, y más *bunigamɨ*. Ya por por último, pidió que limpiara las bebidas, tanto las que había consumido, como las

216 "Isopor" en portugués.

consumiría en el futuro. El ejercicio se basó en una curación general desde mi nacimiento, siguiendo todo mi desarrollo, hasta llegar al presente para, al mismo tiempo, proyectarse también hacia el futuro.

Para cada una de esas cuatro etapas, Ramona me dio un poco de algodón, el cual embebió con un poco de ron, y pequeñas porciones de diferentes materiales que sacaba de su mochila pero que, pese a mi insistencia, omitió explicar; cuando yo terminaba de preparar cada material, ella lo ponía encima de la piedra plana que había, como si fuera su escritorio. Después de un tiempo sabría que uno de los algodones fue puesto previamente en una pequeña bolsa donde guarda algodón con las secreciones de la primera menstruación de alguna mujer *i'k#*. Ya que este material es de difícil obtención, pero de alta demanda, en ocasiones los *mam#* colocan otros algodones dentro para que “también tengan el *ánugwe*” del algodón con las secreciones, teniendo así también su potencialidad. Una tarde, mientras esperábamos la comida, una niña presente estaba preste a tener su primera menstruación. La madre comentó que el *mam#* le había dicho que recogiera todas las secreciones vaginales de la niña, secreciones que irían cambiando de color, obscureciéndose, hasta llegar a la primera emisión de sangre. Las mujeres presentes concordaron, señalando que cada una de esas secreciones tiene una función, señalando una gama de 4 colores o mejor, cuatro secreciones caracterizadas cada una por un color.

¿Cuál sería la importancia de éstas secreciones?, como es frecuentemente manifestado tanto por *mam#* como por el resto de los *i'k#*, y como fue explicitado por las mujeres aquella noche, esas primeras secreciones son muy poderosas porque son el paso a la fertilidad, demarcando así el desarrollo de la mujer. La sangre de la primera menstruación incorpora tanto ese poder original, el poder creativo, como otro elemento importante: el hecho de “no conocer hombre”, es decir, que la substancia creativa esté pura, sin la inclusión de substancias de otros cuerpos vía acto sexual. Un evento similar al poder creativo de *Ati*, la Madre Original. Así, esta substancia-sangre, manifiesta un proceso de etapas, un camino a la fertilidad, siendo así la manifestación en la mujer de las cuatro tierras cuyo surgimiento constituyó el origen y desarrollo del mundo.

Una vez terminé las cuatro etapas, Ramona reunió todo el material *duna* y lo envolvió en la hoja con el dibujo del niño, envolviendo el material *gunsin* con la hoja donde estaba el dibujo de una niña. En otros trabajos, ella arrancó un par de hojas de arbustos cercanos a su *kadukw#* envolviendo en ella el material; ya, lo más común en otros procesos, era usar las

hojas secas del maíz. La forma de envolver el material depende de varios factores como el tipo de material, el tipo de trabajo y la persona que hace el trabajo junto al *mam#*. Los *a'buru* de los blancos tienden mayoritariamente a ser envueltos en hojas de papel y, a veces, en plástico, aunque también son usadas hojas de arbustos y hojas de maíz. Ya el *a'buru* de los *I'k#* es envuelto con las hojas de maíz o de arbustos. El tipo de hoja, su color, y otros elementos pueden depender del tipo de trabajo que se realiza, como en los trabajos realizados tras la muerte de una persona, donde pueden ser usadas hojas de maíz negro.

Ramona tomó entonces los dos paquetes y, al mismo tiempo, tomó con la mano derecha su mochilita haciéndola sonar al lado de su oído y rápidamente me dijo: “su cuerpo le duele mucho, su cuerpo no está bien”. Me pidió que tomara agua de manzanilla con hinojo y tomar unos baños con una planta que me dio y que, dada mi ignorancia botánica, no supe reconocer. Adicionalmente, me dio un cigarrillo y me pidió que lo fumara dentro de mi casa, mientras visualizaba mentalmente como si la estuviera barriendo, sacando así cualquier cosa negativa. Lo fundamental de ese proceso de limpieza era el humo, elemento fundamental para los *I'k#* como finalizador de las principales curaciones y de los trabajos más profundos con el *mam#*. La diferencia está en que en vez de cigarrillo, elemento de los blancos, ellos usan hojas de tabaco o, en los casos más importantes, hojas de frailejón²¹⁷.

Tomó dos hilos de algodón de dos madejas diferentes. Tomó uno en cada mano e hizo lo mismo que yo tenía que hacer al preparar cada *a'buru*: hizo pequeños movimientos circulares con las manos a la altura del rostro mientras murmuraba. Si el *a'buru* que yo había preparado estaba relacionado con todas las cosas negativas de mi vida, los dos hilos que ella preparó contenían cosas positivas que buscaban mi protección futura. El hilo que tenía en su mano derecha lo ató en mi pulso derecho, y el hilo que tenía en su mano izquierda lo amarró a mi pulso izquierdo.

Me pidió entonces que pusiera mis manos encima de piedra plana, sin apoyarme en ella ni tocar el *a'buru* que había puesto allí. Tomó una botella plástica con ron, y lavó mis manos para, posteriormente, colocar más ron en ellas y pedirme que las pasara desde la cabeza a los pies, limpiando todo mi cuerpo. Finalmente, me hizo saber que ya me había presentado ante los padres, y que ellos iban a recibir su comida muy contentos porque ahora sí tenían bebida. Le pregunté entonces, por medio de la traductora, ¿qué haría con ese material?. Me respondió que debía llevarlo a otro lugar, a un lugar donde sólo ella podía ir pues era un

217 Planta endémica de la región del páramo de Colombia, Ecuador y Venezuela, perteneciente al género *Espeletia*.

lugar que, para un no *mam#*, podía ser peligroso, cerrando con una frase que resume tanto el proceso de la cura como el evento de la mediación: “Esto es comida, voy a dar de comer a los padres”. Finalmente, me pidió que volviera el otro sábado y que le trajera pan y jabón. Ella se quedó un poco más en el *kadukw#* y se devolvió por el mismo camino que llegó. Aunque el camino que yo hice y el de ella parten de los mismos puntos, y llegan al mismo destino, sus trayectos son diferentes y opuestos. “Es igual que caminar por la Sierra”, me diría una vez un amigo *i'k#*, “... lo importante no es llegar más rápido al lugar, no es coger el camino más rápido. Para llegar a donde uno quiere, muchas veces toca coger los caminos más largos, porque para llegar bien al lugar, hay que llegar primero a otros lugares. Si no, el camino está mal hecho.”

El *a'buru* es entonces el contenedor de todo aquello que la persona ha pensado, hecho y deseado; ese *ánugwe* pasa de la persona al material. La persona se descarga de él, el *a'buru* lo carga y *mam#* lo vehicula entre la esfera humana (*tina*), y la esfera de los seres originales (*tikurig#n*).

Sólo al final del día me daría cuenta que cada hilo estaba conformado por dos hebras, y que el hilo de la derecha estaba entorchado para el lado contrario del de la izquierda. Cada uno es una unidad que, en sí misma, manifiesta uno de los principios constitutivos del cosmos: la pulsera derecha manifiesta el componente *duna* (derecho, masculino, positivo, luz, etc.), mientras que la pulsera izquierda manifiesta el componente *gunsin* (izquierdo, femenino, negativo, obscuridad, etc.). Al mismo tiempo, cada unidad contiene ambos elementos constitutivos (*duna* y *gunsin*), manifestados en las dos hebras que componen la pulsera. Así las cosas, tener ambas pulseras manifiesta la presencia de ambos elementos constitutivos, los cuales reproducen en su interior esos mismos elementos, tal como fue mostrado en el capítulo 3, una manifestación fractal.

Esos hilos, que en *i'k#n* se llaman *#nk# sia*²¹⁸ y que en el español regional se conocen como “aseguranzas”, son colocadas al finalizar etapas específicas del trabajo con *mam#*. En el caso de mi primer trabajo con Ramona, éstas me fueron puestas pues ya había sido presentado formalmente al territorio y a los padres y madres de éste. No obstante, no son simple muestras, ellas vehiculan la relación entre la persona y los seres originales; ellas incorporan el proceso que *mam#* ha realizado para vincular una persona con determinados seres originales, independientemente del motivo específico por el cuál se haya buscado esa relación. Al

218 Literalmente “hilo de algodón”: *#nk#* es algodón y *sia* define cosas delgadas y alargadas como hilos, cuerdas, lianas, etc.

corporificar la relación que ha sido mediada por *mam#*, los *unk# sia* son también dispositivos de protección para la persona; si los seres originales estaban desconociendo mi presencia, los *unk# sia*, como producto de la mediación de la *mam#* Ramona, me registraba en el territorio, me daban una identificación para que los seres originales no me desconocieran, resguardándome así de cualquier represalia de ellos por estar en un territorio que no me pertenece.

Por tal motivo, los *unk# sia* deben ser portados constantemente y, en caso de soltarse, mantenerlos guardados. Dependiendo del trabajo que ha sido realizado junto con el *mam#*, las pulseras pueden variar, incluyendo también algunas semillas o cuentas de collar o, incluso, estar complementadas por un collar que se debe usar debajo de la ropa. Por ejemplo, cuando los bebés son bautizados, en ocasiones les colocan unas cuentas blancas o transparentes en las pequeñas *unk# sia*; cuando los familiares hacen trabajo de *eysa*, es decir, el trabajo con el *mam#* por la muerte de un familiar cercano, suelen usar cuentas negras en las *unk# sia*. Cuando los hombres tienen que sacar arena o piedras del río, cuando tienen que cortar árboles que deben ser preservados; cuando tienen que cazar un venado para obtención de material para hacer *a'buru*, cuando tienen que viajar a las lagunas nevadas, cuando tienen que viajar a la ciudad, cuando pasan cada ciclo vital, etc., hacen antes su trabajo con *mam#* y, al finalizar, reciben su *unk# sia* o su correlato.

Cuando viajé a *Mamunkun#*, último asentamiento *i'k#* en las alturas de la Sierra Nevada, tuve que ir donde Ramona para pedir permiso y protección para el viaje. En un trabajo similar al que describí anteriormente, ella limpió mi camino, mis pasos, los lugares y los seres con los que me encontraría. Ya que es prohibido que los blancos vayan a esa región, los *unk# sia* servirían como identificador y protección. Aún así, a cada asentamiento que llegábamos, los *mam#* del lugar nos hacían pasar por procesos de limpieza y curación, protección para el camino y, de forma más específica, registraban nuestra presencia en los lugares primordiales (*kadukw# a'zunin*) de la zona por medio de las ofrendas (el *a'buru* que hacíamos durante cada proceso), dándonos además los respectivos *unk# sia*, de forma que a medida que ascendíamos, pasábamos por diferentes asentamientos, hacíamos diferentes trabajos con diferentes *mam#*, entregábamos diferentes ofrendas (*a'buru*), y acumulábamos *unk# sia* en nuestro pulso.

El proceso es similar cuando los *I'k#* reciben el conocimiento y el permiso para hacer cosas específicas como sembrar las hojas de coca, tostarlas y consumirlas (en el caso de los

hombres), o recolectarlas (en el caso de las mujeres), aprender a hacer vasijas de barro, a bailar las danzas tradicionales, tejer, etc. *Mam#* le enseña a la persona la técnica y, al mismo tiempo, le cuenta cuál es el origen de ella, qué padres y qué lugares están relacionados; posteriormente, le da el permiso para ejecutar la acción, dándole así el *#nk# sia*, y en otras ocasiones, otros elementos adicionales. En ese sentido, los *#nk# sia* operan por medio de una especie de alteración corporal, alteración necesaria para ejercer las diferentes tareas dentro de la vida *i'k#*. Una alteración que materializa la relación de un saber-permisos, un *marunsama*.

En mi experiencia, los *#nk# sia* y sus correlatos son usados cuando el trabajo del *mam#* procura incidir sobre la persona y su cuerpo (bautizo, curación de enfermedad, matrimonio, emprender un viaje, emprender una nueva etapa de la vida, etc.), y no tanto cuando el trabajo incide sobre otros eventos, como por ejemplo, cuando se hace un trabajo colectivo en una época de seca para pedirle a los padres y madres de la lluvia y el viento un poco de agua para los cultivos.

***G#n'gaw#n*: el lugar de la mediación**

Todo en la vida de los indígenas serranos pasa por su relación con los *mam#*. Emprender un viaje, comenzar un nuevo ciclo de cultivo, abrir una nueva roza, construir una casa, tener un hijo, casarse, curar una enfermedad, buscar buena ventura en el futuro, expiar malos actos del pasado, etc. La gente le consulta a los *mam#*, “¿será bueno casarme con esa persona?”, “mis animales se perdieron, ¿dónde pueden estar?”, “tengo una enfermedad que no me deja en paz ¿a qué se debe y qué debo hacer para curarme?”, etc. Todas estas consultas pasan por un proceso que en diversas ocasiones ha sido referido con el nombre de *pagamento*, con base en la idea generalizada en la Sierra de que, al tener acceso a los diferentes recursos del medio, los indígenas adquieren una deuda con los padres y madres de las cosas, deuda que debe ser recompensada (ver Reichel-Dolmatoff, 1950; Chaves & Zea, 1977; Orozco, 1990; Uribe, 1990; Murillo, 1996; Arbelaez, 1997; Ferro, 1998, 2012; Villegas, 1999; Orrantia, 1999; Arenas, 2012).

Como veremos más adelante, recompensar esta deuda es, de hecho, una parte importante de la relación entre humanos y seres originales y, por consiguiente, un elemento fundamental en la mediación realizada por los *mam#*. No obstante, considero que el término “pagamento” debe ser dejado a un lado, no sólo porque simplifica la complejidad del trabajo

de mediación de los *mamʉ*, sino porque en mi experiencia, dicha palabra nunca fue usada por los *I'kʉ* cuando se referían a este proceso en español. Aunque no puedo negar que los *I'kʉ* entiendan el sentido de “pagamento” como un rótulo para denominar la forma de relación entre ellos y las madres y padres originales, debo señalar que la idea más frecuente era la idea de “trabajo tradicional” como forma para denominar el conjunto de acciones encaminadas a establecer una relación de reciprocidad entre los indígenas y los demás seres del mundo. En otras palabras, lo que define este proceso es que “eso es lo que hacen los *mamʉ*”. Ahora, debo señalar que esta forma de interacción no sólo está presente entre los *I'kʉ*, ya que ha sido descrita como un elemento central de la socialidad de los demás grupos serranos (Ibid).

Los *I'kʉ* hablan de esta interacción usando principalmente dos palabras: *zasari* y *gʉn'gawʉn*, cuyas definiciones serán tratadas más adelante. Por ahora, quiero señalar que en adelante me referiré a ellos, bien como “trabajos tradicionales”, como “trabajos con *mamʉ*” o como *gʉn'gawʉn*, siendo estas las categorías más usadas por los *I'kʉ* para hablar de aquello que nosotros hemos entendido como “pagamento”. He señalado anteriormente la importancia del intercambio de bienes como un eje de la socialidad *i'kʉ*, condensada en la categoría *makruma*, la cual resuena con la síntesis maussiana sobre el don. Pues bien, a seguir, quiero desarrollar el argumento según el cual la *makruma* y el “trabajo tradicional” son dos manifestaciones correlatas de ese principio de socialidad y de producción del *socius*, basado en el intercambio como un sistema de mediación entre grupos y personas, mediación que es ejercida por la figura del diplomata cósmico, la persona *mamʉ*, en un contexto donde el manejo y control²¹⁹ de los medios de producción envuelve un ejercicio análogo de los fenómenos relacionados con otras subjetividades, y en el que la producción no sólo está vinculada a los objetos, sino sobre todo a cuerpos y personas, algo que también ha sido caracterizado en otros contextos etnográficos (Almeida, 1988 apud Fausto, 1999, p. 265).

Si este principio de socialidad corresponde a lo que hemos caracterizado en la antropología como “don”, por lo menos de la forma como fue propuesta por Marcel Mauss (2003b), es porque se trata de un proceso en el cual las acciones de dar, recibir y devolver son imperativos de un sistema de transferencias, sistema que subyace a los mecanismos de producción social. Poco tiempo atrás, Philippe Descola criticó la idea Maussiana de don al señalar que su formulación debe menos a un análisis de las formas no occidentales y más a un esquema de pensamiento nuestro, occidental, que ya estaba presente en Séneca y que sería

219 No hablo aquí de dominio, monopolio o hegemonía.

conocido como “las tres gracias”, la de dar, la de recibir y la de devolver. Para Descola, el don no puede ser confundido con el intercambio puesto éste presupone la obligación de una contrapartida en contraposición al don que, entendido de forma estricta, sólo genera una obligación moral, que aunque obliga, no es “...propriadamente hablando, ni obligatoria ni obligacionista.” (Descola, 2012 [2005], p. 452). Por tal motivo, para el autor, la reciprocidad no sería un elemento intrínseco del don, en la medida en que el acto de devolver es independiente del acto de dar.

Con todo, y como mostraré a continuación, el caso *i'kɥ* muestra que aún cuando no hay algo explícito mediante el cual una persona pueda, por derecho, exigir la contraprestación a su don, sea este en forma de *makruma* o de *a'buru* hecho en el contexto del “trabajo tradicional”, la obligatoriedad “moral” de dar, para usar los términos usados por Descola, requiere de la contraprestación para que la relación entre los seres (entre humanos y entre humanos y no humanos) sea efectiva, consolidada y actualizada de forma que perdure en el tiempo y en el espacio. Aunque la obligatoriedad de recibir y de retribuir, a pesar de no estar “normatizada”, es un fuerte operador social que puede tomar la forma de un intercambio, es decir, de una transferencia donde, de forma manifiesta, se espera una contrapartida. Este último es el caso de las madres y padres ancestrales, quienes dan a los humanos las cosas para vivir, pero que cobran en forma de enfermedad, muerte o problemas, cuando no les es retribuido.

Todos los “trabajos tradicionales” requieren que el *mamɥ* “consulte”, que vea lo que no se puede ver a simple vista (*sey'anchwan*); implican además un proceso reflexivo de la persona que le consulta al *mamɥ*, proceso que muchas veces es llamado de “confesión” en el español local; una clara influencia de la presencia misionera en la región. Sea enfocado hacia el pasado o hacia el futuro, el *gɥn'gawɥn* implica una limpieza de la persona, una cura de todo lo que tiene que ver con ella, y lo que podrá tener alguna incidencia en el futuro. Este proceso de cura varía dependiendo de para qué se hace el trabajo; de hecho, suele ser más demorado y complicado cuando se trata de una enfermedad, o de expiar los malos actos de una persona, empero, cuenta siempre con la elaboración de *a'buru*, y con la limpieza de la persona desde el momento de su nacimiento.

La persona debe manifestar todos los actos que ha tenido, sobre todo aquellos actos que sean contravenciones directas a las normas sociales (deseos negativos hacia otra persona, no seguir algún tipo de resguardo dictaminado por el *mamɥ*, tener relaciones sexuales pre o

extra-matrimoniales, maltratar a la pareja, masturbación, violación, etc.). La persona debe hablarle al *mam#* sobre esas cosas, ya sea respondiendo a sus preguntas o tomando la iniciativa de contarle todo, lo que también es muy frecuente. *Mam#* determina el *a'buru* (material, cantidad y forma) y pide a la persona para que piense sobre lo que sucedió. Como vimos, anteriormente, esta limpieza o cura se basa en cargar en el *a'buru* todas las fuerzas que puedan afectar negativamente a la persona²²⁰.

He señalado de forma reiterada que el cosmos *i'k#* está conformado por la unión de dos contrastes (*duna/gunsin*), los cuales se traducen en diferentes categorías según el nivel desde el cual se mire para ellos (ver capítulo 2 y 3). Leídos en términos de pares opuestos tales como positivo/negativo, luz/oscuridad, masculino/femenino, etc., lo importante aquí es recordar que toda existencia depende de la presencia de dichos contrastes. La realización de las curaciones y de todo *g#n'gaw#n* o “trabajo tradicional” manifiesta ese principio: el *a'buru* es hecho siempre haciendo énfasis en la presencia de estos contrastes. En todo momento, el *mam#* va a especificar que todo material debe ser cargado, inexorablemente, bien con elementos *duna* o bien con elementos *gunsin*. En cada etapa del *g#n'gaw#n*, la persona debe tomar una parte en su mano derecha y otra parte en su mano izquierda para, inmediatamente después, pensar en algo específico que el *mam#* le diga. Ese ejercicio de pensar/visualizar algo, implica también que los atributos contrastivos de la cosa en cuestión se dividan e impregnen el *a'buru*: los elementos *duna* quedarán registrados en el material que estaba en la mano derecha mientras que los elementos *gunsin* lo harán en el material de la mano izquierda²²¹. Como fue mostrado en el capítulo 3, el cuerpo es una manifestación fractal del cosmos, en consecuencia, está conformado por las mismas oposiciones que éste, y expresa las mismas potencialidades.

Cuando el “trabajo tradicional” tiene una finalidad terapéutica, el *mam#* procura las faltas de la persona: ahí está la fuente de cualquier enfermedad o problema. La cura estará basada en identificar esas faltas y recogerlas en el *a'buru* para poderle entregar esos elementos a los padres y madres de las cosas. El *mam#* debe entonces tener mucha claridad sobre las genealogías de los seres originales y la relación dada entre éstos y las cosas que

220 Pensamientos, deseos, acciones, palabras, etc, que hayan partido de la misma persona, o de otras personas, pero que hayan incidido sobre quien consulta con el *mam#*.

221 En otra oportunidad (Arenas 2012), me detuve a analizar este ejercicio de lateralización de los atributos entre los *Kággaba* e *I'k#*, pues según los datos suministrados por Reichel-Dolmatoff, la correspondencia entre lateralidad y el contraste positivo-negativo es opuesto al esquema *i'k#*. Aquí no interesa realmente si dicha relación es la misma o no entre los grupos, lo importante es la forma como ésta opera entre los *I'k#*, y el hecho de que exista, bajo sus propios ropajes, en los otros grupos serranos.

poseen. Este será el punto de partida para poder establecer las acciones a seguir pues toda cura se basa en la capacidad del *mam#* para identificar las faltas, convertirlas en *a'buru* y convencer a los seres originales de que acepten ese *a'buru* como compensación. Si el *mam#* no tiene claras las genealogías originales, ni la relación de posesión que éstas implican, de nada le sirve ser un buen diplomático cósmico, pues no sabrá ante quién debe interceder. En el mismo sentido, de nada le sirve al *mam#* saber ante quién interceder, si no sabe cómo hacerlo.

Ya que las acciones de una persona tienen repercusiones en la vida colectiva, los “trabajos tradicionales” tienden también a ser realizados de forma colectiva. Si un niño está enfermo, por ejemplo, el *mam#* hará *a'buru* para su curación, pero enfocará su trabajo en los padres del niño, pues es muy probable que la enfermedad de éste derive de problemas en la vida de los padres. Si la persona es casada, ineludiblemente el proceso deberá contar con la presencia de su pareja, pues después del matrimonio, ambos configuran una unidad que reproduce la dualidad cósmica: la pareja como un todo es conformada por una manifestación *duna* (el hombre) y una manifestación *gunsin* (la mujer). Al ser una unidad, todo lo que incide en uno de sus componentes incide también en el otro.

Cuando se tienen relaciones sexuales pre o extra- matrimoniales, una de las faltas más graves dentro de la perspectiva *i'k#* por ejemplo, la persona que pasa por el trabajo terapéutico del *g#n'gaw#n* no debe hacerlo sola. En primera instancia, debe estar presente su cómplice en la falta sexual pero, si la persona es casada, debe estar presente también su pareja oficial, así como la pareja de su cómplice. Las personas deben recordar cada paso del encuentro mientras hacen el *a'buru* como si lo estuvieran viviendo, en ocasiones deben ir al lugar donde lo hicieron y, en situaciones más extremas, deben volver a tener relaciones sexuales para recoger sus secreciones, que serán el *a'buru* necesario para que el *mam#* pueda trabajar.

Si los “trabajos tradicionales” no son realizados por una sola persona, sino que tienden a incluir por lo menos a las personas más próximas, ¿es posible pensar dicho proceso en términos de individualidad y colectividad? Otros autores han trazado esta separación (ver principalmente Reichel-Dolmatoff, 1950; Tayler, 1973, 1997) y a lo largo de este trabajo yo también he caído en esta trampa, empero, es imposible separar de forma clara entre las ofrendas individuales y colectivas. Tal vez, en ocasiones creemos ver tal separación al diferenciar la magnitud o alcance del *g#n'gaw#n*, viendo que puede variar desde la expiación

de una responsabilidad personal hasta la búsqueda por la fertilización generalizada, pasando por procesos que tienen por objetivo un grupo doméstico o un grupo de personas más específico. Aún así, la persona en singular como oposición a un colectivo nunca aparece realmente aislado de éste en el proceso de los trabajos tradicionales o *pagamentos*. Lo que entendemos o vemos como expiación de una culpa “individual”, no habla realmente del individuo (en singular), sino de la relación de éste con una multiplicidad de seres en diferentes niveles (*mam#*, pareja sexual, familia, animales, madres y padres originales, etc.). En ese sentido, no hay realmente una culpa individual, lo que se limpia o cura son relaciones e interacciones con otros sujetos (personas-objetos) y lugares: la acción singular siempre tiene implicaciones en el nivel plural.

El hecho de que el “trabajo tradicional” busque mantener un equilibrio en las relaciones entre los humanos y los seres originales nos obliga a pensar que en cualquiera de sus facetas, sus alcances son colectivos, en la medida que interesan al funcionamiento de la socialidad como un todo. En este aspecto, es interesante el aporte de Marylin Strathern (2006 [1988]) en su discusión sobre la categoría de sociedad a partir de su trabajo en Melanesia. Sin pretender implantar un modelo, vale la pena recoger los puntos centrales de su discusión en la medida que nos permite esclarecer esta dicotomía en el sentido de que lo que planteamos como el binomio individual-colectivo es una proyección de nuestro pensamiento la cual nos lleva a imaginar que la socialidad es un asunto de colectividad y no de individualidad. En este marco,

Las personas reciben la marca de la sociedad o, alternativamente, pueden ser vistas como transformando y alterando el carácter de aquellas conexiones y relaciones. Pero, como individuos, son imaginadas como conceptualmente distintas de las relaciones que las unen (STRATHERN, 2006 [1988], p. 40)

Ya que la persona, el ente que consagra lo individual, es constituido por lo colectivo-plural, lo cual también contiene, es difícil pensar que la acción singular termine aislada de lo colectivo, mucho menos cuando vemos que, en el caso *i'k#*, todo proceso de mediación implica lo colectivo pues, en última instancia, sobre él incide y desde él parte. De esta forma, mantener la oposición entre *pagamentos* individuales o colectivos es continuar en la división entre social y singular.

Ahora, quiero detenerme un poco en el ejemplo de los procesos de curación por relaciones sexuales indebidas, proceso que se conoce como “devolver *jwi*”. Como vimos en el capítulo 2, *jwi* es una palabra polisémica que designa al sol como unidad, a la luz solar como

potencialidad fertilizadora, al oro como materialización de esa fuerza fertilizadora en la tierra y al mismo dinero del blanco. Otro elemento entra también en este contexto semántico: la potencialidad sexual. Más que la substancia física, las secreciones sexuales (semen, líquido prostático, sangre menstrual, lubricación vaginal, etc.) son los correlatos físicos de la potencia creativa y fertilizadora de la persona, elementos no físicos relacionados con el mundo de lo inmaterial (*tikurigɛn*) y, específicamente, con la fuerza vital de la persona (*ánugwe*). En tanto que fuerzas creativas, las substancias sexuales son altamente peligrosas si no son bien controladas, y para ser controladas, toda fuerza debe ser acompañada con una que la complemente.

De la misma forma que el cosmos está conformado por una complementación de *duna* y *gunsin*, la energía sexual debe también contar con un complemento, y no puede mezclarse con cualquier otra fuerza vital. Ya que hay diferentes tipos de *ánugwe*, es el *mamɛ* el que determina qué fuerzas vitales pueden estar juntas, no sólo reproduciendo el esquema cósmico sino actualizándolo y revitalizándolo. La prohibición de relaciones pre/extra-matrimoniales no pasa entonces por una lectura moral, sino por un análisis de un nivel mayor, el cual procura la continuación del cosmos. Así las cosas, la fuerza creativa sexual reproduce la fuerza fertilizadora del sol y, en consecuencia, son designados por una misma palabra, en tanto que son manifestaciones de un mismo principio. “Devolver *ɟwi*” es entonces limpiar las mezclas de fuerza sexual-vital; desvincular esas relaciones, proceso este que también es realizado durante las ceremonias de matrimonio en las cuales se busca que la pareja corte cualquier vínculo con relaciones anteriores para poder construir una nueva unidad.

Debo señalar que actualmente, las relaciones pre/extra matrimoniales son vistas negativamente bajo una perspectiva moral, altamente influenciado por la presencia misionera. En el colegio de *Nabusímake*, hay internado para jóvenes de otras regiones. A diferencia de lo que sucede en las casas *i'kɛ*, hay un espacio que separa físicamente a las mujeres de los hombres: los dormitorios. Cualquier interacción entre mujeres y hombres después de cierto horario está totalmente prohibida, y los estudiantes son confiscados a sus dormitorios con el fin específico de evitar cualquier tipo de encuentro sexual furtivo. Estos encuentros de hecho se dan y, claro, son castigados primero en el ámbito escolar y público, para finalmente pasar a ser un trabajo conjunto con el *mamɛ*. Con todo, el castigo aparece como un elemento ineludible, mucho más inminente que el hecho de remitir a los “infractores” para que hagan la

respectiva “devolución del *jwi*” junto con el *mam#*. Tal infracción sexual es castigada, ineluctablemente, con la expulsión del centro educativo.

Sin embargo, el trabajo con el *mam#*, no es un castigo como tal. El carácter expiatorio y terapéutico del “trabajo tradicional” no busca castigar a la persona, en el sentido occidental, sino alterar su persona, retirar de ella los elementos nocivos adquiridos por su falta y, al mismo tiempo equilibrar su ser para que los hechos no se repitan. Lo que se busca es la constitución de una persona que controle sus emociones, que no demuestre excesos ni impulsos; una persona que use su propia fuerza vital en conjunto con los demás para la fertilidad y y continuidad del mundo. No solo se les enseña y explica las implicaciones de su falta (implicaciones sociales y no meramente individuales), sino que también se hace *a'buru* para calmar cualquier impulso personal por comportarse fuera de la moral *i'k#*. En ese sentido, el comportamiento para los *I'k#* no es sólo un asunto de producto e la enseñanza, sino puede estar más allá de toda consciencia personal.

Los *I'k#* tiene mucho respeto y temor al proceso expiatorio-terapéutico del “trabajo tradicional”²²², pues aunque nadie los haya acusado ante las autoridades, su falta puede ser notada por los *mam#* durante la realización de cualquier otro proceso, y ya que éste trabajo es muy frecuente en la vida *i'k#*, muchas personas optan por tomar la iniciativa y contar lo ocurrido. Ahora, el acto de hablar sobre sus propias acciones es un elemento fundamental para que *mam#* sepa cómo actuar, empero, si la persona decide ocultar alguna información, *mam#* sabrá de ello. Cada vez que la persona se limpia con un *a'buru* determinado, pensando en todas las acciones positivas y negativas que haya realizado, *mam#* toma el material y consulta con los seres originales si éste está completo o no. En ocasiones, este proceso de consulta puede hacerle explícito cuáles fueron las faltas de la persona, pero en otras ocasiones, puede simplemente mostrarle que está incompleto, que faltan cosas por poner en él. Cuando esto sucede, el proceso puede tardar mucho pues, si la persona se rehusa a decir lo que está faltando, simplemente no pueden seguir a la siguiente etapa, de manera que el proceso no llega a su fin, sea cual sea la razón del trabajo.

Cuando las faltas han sido mayores, la persona debe comenzar un proceso aún más prolongado, en el cual su trabajo con el *mam#* pasa por muchas más etapas, incluyendo largas jornadas de ayuno, vigilia y varios baños de agua helada en el río durante las madrugadas. En otras oportunidades, cuando la falta es muy grave, como en los casos en que un hombre abusa

222 Que llaman “confesión” en el español regional.

sexualmente de una mujer, el trabajo del *mam#* es complementado por el encierro en la cárcel del asentamiento, sistema que fue inducido por los misioneros, junto con el cepo, desde su llegada al territorio.

Aquí debo detenerme brevemente para hacer una aclaración. Para los *i'k#* de *Nabusímake*, hay dos tipos de formas en las que las faltas son tratadas. Una, es aquella de la que he venido hablando, la forma como el *mam#* procura mantener el equilibrio de los componentes del mundo por medio del *g#n'gaw#n*. El otro es la justicia “de la oficina”, es decir, la justicia que es impartida por el Cabildo y el Comisario de cada asentamiento dentro de su “oficina”, herencia de cuando los misioneros tenían a un “inspector de policía” para controlar el comportamiento de los indígenas (alcoramiento, violencia doméstica, abuso sexual, abandono de hogar, desacato de autoridad).

En general, la oficina es un filtro en el cual se define si las faltas merecen detención dentro de la cárcel del asentamiento (*pote*) o si los casos deben ser remitidos a la justicia de los blancos. En todos los casos, las personas llegan a la oficina, bien porque son denunciados por otras o bien porque las autoridades o los mayores del asentamiento los convocan. Independientemente de si son culpables o no, los indiciados son remitidos al *mam#*.

Esta apropiación del sistema de justicia blanco ha traído grandes tensiones dentro de la comunidad, toda vez que sus preceptos son diferentes de lo que los *I'k#* denominan “justicia propia”, definida por los principios rectores de la ley de origen o *Sein Zare Zanu*. En su lectura, la justicia de los blancos es de carácter individual y está basada en el castigo, asumiendo que la solución a las faltas está en la privación de la libertad. No obstante, en el criterio que asumen como propio, la justicia no se basa en el castigo sino en la idea de poner las cosas en equilibrio. Si hubo una falta, ésta es de carácter colectivo, pues se debe a que hubo mala educación de los padres, o la influencia de otros sobre el principio vital de la persona; desde un punto de vista abstracto, no hay acciones que sean puramente individuales.

Muchos *I'k#* son críticos abiertos a la resolución de conflictos que se hace en la oficina, asumiendo que realmente no resuelve ningún problema. En su visión, los problemas son resueltos con el *mam#*, con base en la realización de múltiples curas, largas sesiones de consejo y trabajo comunitario que, según la falta y la reincidencia, puede demorar mucho tiempo pues, en definitiva, deben alterar a la persona, reconstituirla, y no simplemente privarla de su libertad y castigarla. En contrapartida, entre las personas más habituadas a los preceptos morales blancos, la justicia impartida por los *mam#* aparece como un dispositivo

insuficiente y demorado. Demorado tal vez, los *mam#* reconocen, pero es que “poner las cosas en equilibrio no se hace de un día para otro” como diría una vez el comisario en uno de sus discursos en una asamblea; ahora, insuficiente es un calificativo que personalmente yo no usaría. No me cabe hablar sobre la efectividad definitiva de los sistemas de justicia implementados entre los *I'k#*, pero me gustaría traer un caso a colación.

Durante mi estadía en *Nabusímake* conocí un hombre que constantemente tenía problemas con la justicia. Todos los meses lo llevaban a la cárcel y lo llevaban donde un *mam#*. Él tenía problemas con bebida, era pendenciero, a pesar de ser casado tenía hijos con otras mujeres y la familia de su esposa lo acusaba de perezoso, aunque siempre lo vi como un excelente trabajador cuando trabajaba para otros indígenas o para blancos de la región baja de la Sierra. El hombre se enorgullecía de ser un rebelde. En un momento dado, los mayores de *Nabusímake* determinaron que lo llevarían a hacer trabajos más arduos con *mam#* de mayor jerarquía. Cuando hablé con él sobre el tema, se reía sobre eso, “... a mí me pueden llevar a donde quiera, hacer trabajo con cualquier *mam#*, yo no voy a cambiar... yo soy yo, este soy yo, y así me gusta, así vivo bien”. El hombre pasó más de dos meses en una de las casas ceremoniales de la región. En la mañana tenía que hacer trabajos brazales, cortar leña, cultivar, cargar piedras para la construcción de caminos, cargar, agua. En las noches debía escuchar los relatos de los mayores y las exhortaciones del *mam#* y, paralelo a eso, realizar innumerables trabajos de ofrenda. Cuando lo reencontré al cabo de dos meses, su actitud estaba en transición, era una persona más calma que manifestaba la necesidad de estar más próximo de su familia. Lo reencontré un mes y medio después, compartimos un poco de coca mientras hacía una pausa a su labor en la huerta. Era hablar con otra persona.

Ahora, aunque en la justicia de la oficina el peso del castigo tiende a ser individual, el proceso de juzgamiento no se limita al ejecutor de un agravio pues cuando las faltas son cometidas por personas solteras, siempre los padres son llamados; cuando la persona es casada, su pareja debe estar junto en el juicio, el cual es comandado por el Cabildo y el Comisario y secundado por el grupo de representantes, invistiéndose entonces de autoridad, ya por su posición de mayores (*zakuku* o cabeza), ya por su posición de mediadores, con una platea de oyentes.

Este sistema no pretende reemplazar la justicia realizada por los *mam#*, pero en muchas oportunidades ofrece elementos de tensión, pues no hay elementos claros sobre la forma como debe ser manejada esta justicia. En ocasiones hay casos aparentemente leves que

son punidos con severidad, mientras que otros casos tienen un tratamiento menos rígido. En muchas ocasiones, las mujeres se quejan de que la justicia no las contemplaba, pues a pesar de ser ellas las que más ponían denuncia, sobretodo por abandono de hogar y maltrato doméstico, en muchas oportunidades eran ellas quienes eran culpabilizadas. Otras personas reclamaban por el hecho de que parecía que este sistema punía más a las personas que más seguían las reglas internas, mientras que las personas que cada vez más se aproximaban al comportamiento de los blancos, no eran juzgados igual.

Para la forma *i'k#* de resolución de conflictos, los trabajos con el *mam#* pueden compensar y sanar cualquier falta, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Ya para la población que ha tenido mayor contacto con los blancos, el trabajo con el *mam#* no es suficiente para resolver problemas graves, sobre todo los que tienen que ver con mal uso de dineros públicos y abuso sexual. Aunque ambos casos son tratados por *mam#*, el manejo de casos de abuso sexual tienden a ser más destinados a la justicia ordinaria (la del Estado Colombiano) y menos a la consuetudinaria. Esto, claro, es atravesado por muchas tensiones, intereses personales, manejos de poder, etc., e incluso por equívocos en el entendimiento de la categoría.

Sin desconocer en ningún momento que haya casos de abuso sexual, los cuales son vistos negativamente por el grueso de la comunidad, también hay dos elementos que problematizan pensar el abuso en el contexto *i'k#*. El primero tiene que ver con un asunto que ya fue mostrado anteriormente: la relación sexual pre-marital. Para muchas personas, el sexo pre-marital con una mujer virgen (*seymuke*) es una violación por parte del hombre, independientemente de que la relación haya sido mutuamente consentida. El segundo elemento tiene que ver con la inclusión de la ley común como un elemento para juzgar los casos de abuso. Para la ley colombiana, cualquier relación sexual con un menor de 14 años es un abuso sexual, de nuevo, independientemente de que haya sido mutuamente consentida. El problema radica en que en la mayoría de los casos, los *i'k#* no tienen clara su edad ya que ésta no es un elemento importante. Sus ciclos vitales son esquematizados a partir de procesos de específicos del cuerpo y no por la edad. Un hombre y una mujer que ya hayan pasado por el desarrollo (haber menstruado en el caso de la mujer y haber cambiado de voz en el caso del hombre), ya son aptos para casar y, por consiguiente, no son considerados más niños. Después de estos procesos, las relaciones sexuales no son extrañas, incluso, las relaciones pre-maritales, lo que sitúa la práctica *i'k#* en una posición de tensión bajo la perspectiva jurídica

colombiana, para la cual, estas personas, son aún menores de edad y, como tal, cobijadas bajo un estatuto específico.

La apropiación de elementos de los blancos para resolver conflictos sociales es un elemento complejo, atravesado por situaciones que empoderan a ciertas personas, que enfoca en la producción de la esfera individual sobre la colectiva, que subraya el lugar del castigo. No obstante, hay otros elementos que están presentes, aquellos que los *I'k#* asumen como propios y que, de forma contradictoria a los elementos del blanco, están más preocupados por el lugar de lo colectivo, y el re-ordenamiento de las relaciones a un nivel más profundo y, a veces, menos evidente. La forma de resolución de conflictos ejercida en la “oficina” es una amalgama y una muestra de la tensión entre estas dos perspectivas, pero que no puede ser entendida como el simple ejercicio de preceptos blancos para la resolución de conflictos. Están siempre presentes los elementos fundamentales de ambas moralidades, las cuales consiguen tener eventuales puntos de encuentro, pero que también son disonantes en otros puntos fundamentales. Sin embargo, uno de los elementos importantes que prevalece es la figura del *mam#*, su lugar como mediador- curador, y el lugar de la consulta (*sey'anchuan*) como ejercicio para la resolución de conflictos.

Sey'anchuan, el acto de consultar, es entonces un mecanismo poderoso que le permite a la persona *mam#* evidenciar los elementos que afectan, positiva o negativamente a una persona. Durante el proceso de cura, la consulta pone en evidencia si las personas están exponiendo sus acciones y pensamientos y si realmente limpiando sus fuerzas vitales. Este proceso de cura sólo finalizará cuando los seres primordiales le señalen al *mam#* que la persona ya está curada. Cuando mi pareja fue a visitarme, la llevé donde Ramona para que pasara por un ejercicio similar al mío, para que fuera reconocida por el territorio y, al mismo tiempo, fuera curado su camino de cara al futuro. En uno de los procesos, Ramona tomó el *a'buru* de mi esposa y luego de consultar con el sonido de la mochilita, señaló de forma clara que aún faltaba, no estaba completo. En ese paso, Ramona le había pedido que limpiara a su familia, cuando percibió que algo faltaba, me preguntó si mi esposa tenía hermanos. Cuando le traduje, mi esposa dijo “ah, pensé que sólo tenía que limpiar a mis padres, no limpié a mi hermana”. Ya que ese proceso había sido sólo en pensamiento, Ramona no tenía cómo saber si mi esposa había o no pensado en su hermana. Además, de los diferentes materiales que fueron trabajados ese día, justamente ella identificó en cuál el proceso no estaba completo.

Hay quienes piensen que este proceso de “confesión” y cura es una herencia de la presencia misionera en el territorio; una forma *i'k#* de re-apropiarse del proceso expiatorio de la confesión religiosa. Empero, difícilmente podría entenderse el sistema de relaciones sociales *i'k#* y serrano en general, fuera de la relación con el *mam#*. Más que expiar las culpas, lo que busca el *mam#* es equilibrar los elementos, pues recordemos que el cosmos no es ni todo positivo (*duna*), ni todo negativo (*gunsin*); por el contrario, el cosmos es conformado por una presencia constante de elementos cuya contraposición los hace complementarios, y el trabajo con el *mam#* no busca hacer que las personas sean “buenas y libres de culpa”, en términos de un *mam#*, lo que se busca es

“... mantenernos en equilibrio, lo positivo y lo negativo deben estar presentes, lo masculino y lo femenino siempre están en todas las cosas, pero si hay mucho de uno y poco del otro, vienen las enfermedades... llega el *bunigam#*²²³. Por eso los *mam#* tenemos que saber, esa fue la labor que nos dejaron desde origen. Los *mam#* debemos tomarlo todo, ponerlo en orden, así como el día, que tiene luz y oscuridad. No puede haber una si no hay la otra... eso es *tan#zanam#*” (*Mam# Venancio*, conversación personal, 2015)

Entiendo entonces que si hay alguna proximidad entre el proceso de confesión católica y el trabajo del *mam#*, es porque, para nuestros ojos, ambos procesos comparten dos elementos centrales: la importancia de un mediador entre los humanos y los demás seres (*mam#* entre los *I'k#* y sacerdotes entre los blancos), y la necesidad de manifestar las acciones que se han realizado. Esta es una de las razones por las cuales los *mam#* (pero no los demás *i'k#*), respetan y reconocen a los sacerdotes católicos como *mam#* de los blancos, poseedores del saber-poder (*kunsam#*) de los blancos. El problema radica, para los *I'k#*, en que los sacerdotes se salgan del contexto en el que deben ejercer su labor de mediación, y pretendan mediar entre los *I'k#* y los demás seres del cosmos. Como me lo dijo una vez una de mis amigas traductoras “... ellos [los sacerdotes blancos] tienen su *kunsam#*, nosotros tenemos el nuestro. Que ellos se queden allá afuera de la Sierra y todos estamos contentos”.

Conocer lo que la gente hace y tener acceso a las cosas más íntimas de las personas le da una posición privilegiada a quien ejerce la labor de *mam#*. Las personas le consultan la gran mayoría de las cosas empero, eso no significa que el *mam#* ejerza un poder definitivo, ni que las personas carezcan de intención, deseo o iniciativa. Por el contrario, en muchas

223 Problemas.

oportunidades el trabajo con el *mam̩* se hace para reparar algún problema proveniente de una acción que no debía hacerse.

La relación entre los *mam̩* y la demás gente de la comunidad ha sido descrita en el pasado en términos de “vasallaje”, es decir, una forma de organización jerarquizada en la que una persona de menor jerarquía acuerda lealtad y servidumbre con una persona de mayor jerarquía, a cambio de algún beneficio (ver Reichel-Dolmatoff, 1950; Uribe, 1990). Uribe plantea que el dominio del conocimiento cosmológico y de las prácticas de mediación llegan a ser una forma en que los de mayor jerarquía dentro de las sociedades serranas (los *mam̩*) instauran y mantienen su *status quo*. Empero, el lugar del *mam̩*, sus acciones y sus intervenciones no son completamente incuestionables al interior de la comunidad pues un *mam̩* cuyos trabajos no sirvan, o no siga los preceptos de *Sein*, es un *mam̩* que no es valorado o respetado pasando a ser blanco de aguzadas críticas al interior de la comunidad. Ya que la labor del *mam̩* es mediar con los demás seres que pueblan el universo, labor que beneficia a toda la comunidad, que es además muy peligrosa y sólo pocos saben hacerlo como es debido, lo que se ve en la Sierra es una división del trabajo: los *mam̩* deben concentrar sus acciones en las labores de mediación entre los seres del cosmos y para poder hacer esto, las demás personas deben garantizar que ellos tengan medios de subsistencia suficientes. En ese sentido, el tratamiento de la comunidad hacia los *mam̩* no es ni diferencial ni deferencial y en la inmensa mayoría de los casos son cobrados de la misma forma que los demás miembros del grupo. En otras palabras, los *mam̩* no ordenan; su ejemplo y palabras tienen peso, y son seguidas pues se entiende que son la vía para seguir el orden de la vida.

Es innegable que en ciertos niveles existe el aprovechamiento personal de su rol como mediadores para tener alguna ventaja a nivel personal, sin embargo, limitar la existencia de los *mam̩* a una racionalidad que procura mantener la diferenciación en la jerarquía, implica asumir que la complejidad del mundo *i'k̩*, y del mundo serrano en general, no va más allá de los límites del discurso, de una elaboración específica sobre la forma como un conjunto de personas se relacionan con una realidad dada y unívoca. Esa opción no es viable en este trabajo, ni tampoco tiene cabida en lo que han venido demostrando cada vez más los diferentes grupos indígenas. La búsqueda por eventuales ventajas individuales por parte de *mam̩* es duramente criticada por los *I'k̩*. Con todo, ellos diferencian dos aspectos de la persona que ejerce la mediación y existe una frase que ilustra bien esta diferencia: “una cosa es lo que dice el *marunsama*, otra cosa es lo que dice la persona que tiene el *marunsama*”. Por

una parte está el cuerpo que contiene la capacidad para hacer la mediación y para controlarla es decir, la relación entre el *mam#* como persona y los *marunsama* que, como tal, lo constituyen como *mam#*. Por otra parte está la fase que podríamos llamar “subjetiva”, aquella que ve por su interés personal. Lo que interesa es la relación entre la persona que ejerce la mediación y los atributos que le fueron dados para dicho ejercicio, el conjunto de saberes-permisos que le fueron otorgados, es decir, su *marunsama*. En otras palabras, la autoridad del *mam#* emana de su capacidad de mediación e interpretación; lo que es importante en el *mam#* es la forma como éste interpreta lo que su *marunsama* le dice. De esta forma, la relación entre el *mam#* y su *marunsama* es fundamental.

Luciano²²⁴, un hombre de mediana edad se encontraba en su tercer matrimonio, algo que no es común entre los *I'k#*. Venía con algunos problemas con su pareja, principalmente algunos malentendidos y algunas enfermedades que, a pesar de no parecer graves, venían incomodándolos a ambos. Sin embargo, quien más los preocupaba era su pequeña hija, la única hija de ellos dos, a pesar de que los hijos de los matrimonios de ambos vivían con ellos. Esto también es una cuestión normal entre ellos, si tener varios matrimonios durante su vida es algo usual, también lo es que los hijos de ambos vivan sean recibidos como miembros de la familia dentro de la nueva pareja, principalmente los hijos de la mujer, aunque tampoco es extraño que estén presentes también los hijos del hombre. La niña, la más joven de la casa, venía manifestando serias complicaciones respiratorias, problemas de sueño y el crecimiento de algunas manchas en la piel, síntomas que no compartían los demás miembros de la casa.

Los padres habían llevado a la niña reiteradas veces al puesto de salud, pero los exámenes no arrojaban ningún elemento valioso. Llevaron a la niña a la ciudad más cercana, Valledupar, donde le hicieron exámenes más detallados, los cuales también eran inconclusos. Los médicos blancos se defendían diciendo que debían ser síntomas relacionados a las condiciones específicas de la vida indígena: fogón de leña, piso de tierra, consumo de agua sin hervir, etc. Sin embargo, nada de eso aparecía en los exámenes, y para mayor complicación, las demás personas de la casa, que vivían bajo las mismas condiciones, no tenían esos síntomas. Paralelo a la consulta en el puesto de salud y en hospital de Valledupar, la pareja estaba haciendo varios trabajos con el *mam#* que los había casado. Ellos tenían que curar varias cosas del pasado, varias acciones que uno y otro habían tenido después del matrimonio; tenían que curar la comida que consumían, el agua, la casa, los pensamientos; era un proceso

224 Cambié el nombre de la persona para proteger su identidad.

de varios encuentros en los que tenían que preparar diferentes *a'buru*. A veces en la mañana, a veces en la noche. El proceso llevaba ya varios meses, y aunque las cosas estaban mejorando, aún faltaba lo más marcante, la salud de la niña.

En uno de las consultas del *mam#*, éste consiguió determinar que la raíz del problema estaba en que Luciano había aprendido a hacer la consulta (*sey'anchwan*) y había recibido el *marunsama*, sin embargo, hacía tiempo que no lo usaba, es decir, que no ejercía su lugar de mediador. Aunque era sabido que él tenía *marunsama* para consulta, es decir, había aprendido y tenía el permiso de un *mam#* para ejercer la mediación, casi nunca era reconocido como *mam#*. Luciano era una persona tranquila, trabajaba bien su terreno y no era compañero de conflictos. Él recibió el *marunsama* cuando estaba casado con su anterior esposa. La familia de ella vivía en otra región y él iba mucho allá, sobre todo al casarse pues los hombres deben trabajar para el suegro hasta que éste considere que está saldada su deuda por casarse con su hija. Estando en la región de su suegro, comenzó a visitar la casa ceremonial de la zona, una *kankurwa* que estaba localizada en el poblado vecino, un asentamiento *kággaba*. El *mam#* de esta casa ceremonial era hijo de una mujer *kággaba* con hombre *i'k#* y, aunque hablaba las dos lenguas, vestía como *i'k#*. Él y sus aprendices más antiguos percibieron que mi amigo entendía los conceptos, entendía gran parte de lo que hablaba el *mam#* durante las reuniones nocturnas, un entendimiento que no es fácil de alcanzar, no sólo porque sean conceptos complejos, muchas veces expresados a través de metáforas y metonimias, sino porque su discurso suele contener palabras y frases en un idioma que no es usado en el día a día. Algunas personas argumentan que ese lenguaje ceremonial corresponde a una lengua antigua que entre los *I'k#* suele recibir el nombre de *teyuna*, compartida por los *mam#* de los cuatro grupos de la Sierra. María Trillos señala que son palabras antiguas de cada lengua y que no son comprendidas por el grueso de la población pues con el pasar del tiempo han quedado restringidas al dominio ceremonial. Lo único que puedo señalar a partir de mi experiencia es que muchas de las palabras usadas en este contexto son radicalmente diferentes a la lengua cotidiana y tienen diferencias morfo fonéticas.

Ya que Luciano participaba activamente en la casa ceremonial, los *mam#* decidieron que sería una buena idea que él tuviera *marunsama* para consulta (*sey'anchwan*), a lo cual él accedió. Le dieron a escoger entre la consulta con los dedos (*g#n'arepusi*) y la lectura de burbujas en la botella (*weiru*). Habiendo escogido el segundo, el *mam#* consultó para determinar si de hecho podría ejercer las labores relacionadas al *marunsama* escogido.

Cuando se determinó que sí podría comenzó el proceso de preparación: noches en vigilia escuchando relatos míticos, aprendiendo genealogías, relaciones internas entre los diferentes elementos de la existencia. Días de abstención sexual y de consumo limitado de alimentos, sobre todo de aquellos provenientes de los blancos y de cualquier tipo de sal. Esto iba acompañado de explicaciones y descripciones sobre la forma de interpretar las burbujas: cómo se deben producir, en qué momentos se pueden leer, la importancia de ver el tamaño, la cantidad, la velocidad de sus movimientos, si giran hacia la derecha (*duna*) o si giran a la izquierda (*gunsin*). Me es imposible poder hablar más sobre este proceso, primero porque no lo aprendí y segundo, porque el día en el que me estaban explicando algunos elementos básicos de él mientras estábamos sentados al aire libre, descansando después de limpiar una huerta, un lazo cayó de la nada cerca del hombre que estaba hablando sobre el proceso; no había viento, no había nadie al rededor, no había nada cerca salvo una casa vacía a aproximadamente 7 metros de distancia. Sus facciones cambiaron al instante y acto seguido, el hombre se cayó. Sin haber percibido lo sucedido, intenté seguir la conversación pero él me cortó de inmediato, “no puedo hablar más, no me están dejando”.

El proceso de mi amigo duró un año, tiempo en el cual él iba cada cierto tiempo, se quedaba 4 o 5 días en la *kankurwa*, y salía para seguir su vida. Durante este tiempo, su esposa tenía que estar presente: aunque el *marunsama* le fue dado a él, la relación que tiene una pareja unida en matrimonio hace de ellos una unidad y en consecuencia, todo el proceso para recibir el conocimiento y el permiso debe hacerse juntos. Esto no significa que la mujer también aprenda, o que también haya recibido el permiso. De hecho, muchas mujeres tienen vastos conocimientos sobre los asuntos de mediación, sobre todo las esposas de los *mam#* quienes les ayudan en la mayoría de los procesos. Con todo, son muy pocas las que ejercen el lugar de la mediación; otras, aún teniendo *marunsama*, no lo ejercen, dejándole esa labor a sus esposos *mam#*. Aún cuando las mujeres sepan y puedan actuar, en el proceso de consulta, la pareja del *mam#* no participa. Su labor está centrada en la elaboración de *a'buru*.

La esposa de mi amigo no estaba convencida sobre la pertinencia de que su esposo recibiera el permiso para consultar las burbujas, no porque no creyera en el proceso de consulta, sino porque sabía que recibir ese *marunsama* implicaba una responsabilidad en el modo de vida, una serie de restricciones y compromisos que, en su opinión, no serían fácil de cumplir para ambas partes, probablemente mucho más para él que para ella. Al parecer ella tenía un poco de razón en sus preocupaciones, él terminó abandonando su *marunsama*, se

separó de ella y no volvió a la *kankurwa* donde le fue entregado el permiso para consultar. Hablando sobre ello con él, me contó que había preferido dejar su *marunsama* de lado pues era consciente que no estaba haciendo la cosas como debían ser hechas. De vez en cuando le gustaba tomar cerveza²²⁵, tenía hijos con varias mujeres, ya no vivía con su primera esposa, le gustaba comer con sal, entre otros.

Otra cosa que lo dejaba incómodo, era que no estaba seguro de entender bien cómo es el proceso de comunicación y de mediación, es decir, sabe cómo interpretar las burbujas, pero no está seguro de entender lo que está por detrás de ello "... toca concentrarse, enfocarse, tener una actitud determinada, pensar en lo que se quiere consultar y no en otra cosa." Para él, la botella es un intermediario, pero la comunicación está en otro nivel "... eso es lo que no entiendo, ese debe ser un secreto de los *mam#* y para entenderlo habrá que ser *mam#*."

Todos estos elementos no eran compatibles con el ejercicio del *marunsama* que le había sido entregado y, por ello, él lo había dejado de lado para evitar inconvenientes. Empero, dejar el *marunsama* de lado también era un problema, tal vez uno mayor a aquel que estaba evitando. El *marunsama*, elemento complejo que vincula el saber, el hacer y el permiso, tiene inexorablemente un correlato físico: un objeto o varios objetos que son preparados por el *mam#* para fines específicos al cual me referiré de aquí en adelante como "objeto *marunsama*". Para algunas personas, ese objeto no sea más que un mediador, una "herramienta para ayudar a enfocarse" en el sentido de un dispositivo mnemotécnico; una representación de otra relación que es más importante. El argumento de los *I'k#* que expresan esta idea gira en torno al hecho de que no siempre ellos entienden lo que dicen los *mam#* y que, en muchos casos, ya que el entendimiento no es tan profundo, las personas necesitan de un objeto físico para poder concentrar su pensamiento y así poder realizar las acciones ceremoniales que se requieren dentro de la vida del grupo. Aquí caben las palabras de Philippe Descola cuando argumenta que, en la experiencia total de la acción ceremonial ejercida por los mediadores, existe un exceso de sentidos que el discurso común no consigue traducir efectivamente, razón por la cual es necesario el uso de elementos que consigan

225 Algo muy común, así como el consumo del chirrínche, ron artesanal que comúnmente compran de mercaderes *kankuamo* o blancos que pasan por los poblados. También son comunes las bebidas fermentadas de maíz (chicha) y sobre todo las bebidas fermentadas de panela (guarapo de caña) y de piña (guarapo de piña). Aunque beber sea algo relativamente común, la embriaguez es vista como algo muy negativo entre los *I'ku*, sobre todo porque suele conllevar a excesos, peleas y agresiones, de forma que las autoridades intentan contener cualquier desmande por parte de hombres embriagados, que a decir verdad, son una minoría. En *Nabusimake*, por ejemplo, ya fue propuesta a prohibición de ingreso y venta de bebidas alcohólicas diferentes a las que consideran "propias" como los guarapos.

transmitir el sentido de una forma más eficaz (Descola 2006, 376). En este caso, los objetos serían este medio.

Para otros, el correlato físico del *marunsama* tiene un lugar preponderante entre sus relaciones sociales. La preparación del material requiere de ofrendas, de *gʰn'gawʰn* para los seres originales; puede ser o bien un objeto, o un conjunto de objetos que, durante el *gʰn'gawʰn*, son vinculados por el *mamʰ* para que actúen en consonancia y unidad, y de la misma forma que no se puede avanzar en un *gʰn'gawʰn* sin tener el material necesario para hacer las ofrendas (*a'buru*), no es posible hacer el correlato físico del *marunsama* si no se tienen los materiales indicados, los cuales dependerán no sólo de la función del objeto, sino también de la persona que lo va a recibir, de la persona que lo va a dar, etc.

Algunos objetos *marunsama* son los mismos en determinados contextos, por ejemplo uno de los objetos *marunsama* del hombre es el poporo, mientras que el de la mujer es el huso de hilar. Durante el bautizo de la persona, uno de sus objetos *marunsama* es una semilla roja, grande en forma de corazón, envuelta en hilos de algodón. Sin embargo, la gama de objetos *marunsama* es casi infinita, toda vez que casi todo en la vida *i'kʰ* requiere de ellos. Adicionalmente, entiendo que no todos los objetos *marunsama* son predefinidos pues, en muchas ocasiones, el *mamʰ* debe consultar con los padres y madres originales qué materiales usar para la manufactura de un objeto *marunsama* determinado. El objeto *marunsama* puede ser también el correlato de una relación específica, como por ejemplo, aquella entre un hombre y una mujer durante el matrimonio. Aunque no me casé en la Sierra, cuando presenté a mi esposa ante Ramona, fuimos para el *kadukwʰ*. La idea era que le hiciera una curación y le protegiera el camino venidero; yo quería presentarla ante los dueños del territorio para que estos la reconocieran y no le hicieran ningún reclamo durante su estancia en la Sierra. Sin embargo, tan pronto como Ramona supo que éramos pareja, le hizo la curación, de forma similar a la que me hizo a mí en nuestro primer encuentro, pero sacó de su mochila varias piedras y semillas. Aunque hablaré de ello en el siguiente capítulo, ella nos entregó a cada uno un objeto *marunsama*, un elemento que nos unía y que servía para que, aún sin estar juntos físicamente, nuestras personas estuvieran siempre presentes.

En algunos contextos, la persona debe tener el objeto *marunsama* consigo, empero, no siempre debe ser así. Aunque en la práctica cotidiana, algunas personas hagan cosas para las cuales no tienen el saber-permiso, se dice que quien tiene *marunsama* para algo, tiene una mayor efectividad al realizar su labor; en el mismo sentido y, aunque no sea necesario tener

consigo siempre el objeto-*marunsama*, es dicho que para que la efectividad sea mayor, es bueno que éste esté con la persona, y por eso cargan varios de sus objetos-*marunsama*. Ejemplo de ello son las personas que se especializan en partos, sobos, curas con plantas, entre otros. Estas suelen ser personas que recibieron *marunsama* de un *mam#* para ejercer estas labores, pero ejercerlas no hace de ellas *mam#*. El objeto-*marunsama* es un elemento íntimo que se cuida y cela de la vista y contacto de las demás personas. Si el poporo y el huso de hilar son objetos-*marunsama* en una mochila menor²²⁶, dentro de su mochila corriente lo son en parte porque el primer poporo y huso de hilar que la persona recibió, a veces en el bautizo, a veces en la pubertad y, menos frecuentemente tarde en el matrimonio, se encuentra resguardado y sólo se usa para fines ceremoniales. El poporo y el huso que las personas usan en público no son su objeto *marunsama*.

Es tal la importancia de los objetos-*marunsama*, que los *I'k#* acostumbran tener un espacio específico para guardarlos llamada *urak# marunsama*²²⁷. Vía de regla, todas las casas deben tener este espacio, una pequeña construcción, parecida a las demás construcciones de la vivienda, en la cual la pareja guarda todos sus objetos-*marunsama*, así como los de sus hijos e hijas antes de su matrimonio. También guardan en él todos los materiales que van recolectando durante su vida para hacer los *g#n'gaw#n*. Este es el espacio más íntimo de una vivienda, y por lo general sólo la pareja tiene acceso a él. En *Nabusímake* no todas las familias tienen este espacio, lo cual es visto por ellos como un problema que debe ser resuelto lo más pronto posible. Sin embargo, son enfáticos en señalar que de nada sirve construir una casa para guardar los materiales y los objetos-*marunsama* si no se fortalecen las relaciones cotidianas con los *mam#* y las *kankurwa*, "... es como tener una casa vacía", suelen decir. La importancia de este espacio radica, según entiendo, en que los objetos-*marunsama* materializan relaciones específicas entre los *I'k#* y entre éstos y los demás seres del cosmos, relaciones que son tejidas y fortalecidas por la mediación del *mam#* y por la participación activa de las personas en las casas ceremoniales. Los objetos-*marunsama* tornan visibles las relaciones entre los *i'k#* y los seres originales, de forma consecuente a la idea de Strathern de que "las relaciones solo son reconocidas si asumen una forma específica²²⁸" (Strathern, 2006 [1988], p. 273, 2014, p. 360–361). En este caso, y en la misma línea de la autora, los *i'k#*

226 *Tutu marunsama*, literalmente, "mochila de *marunsama*"

227 Literalmente "casa *marunsama*".

228 Mi traducción

personifican relaciones pues a los objetos-*marusnama* son dotados de atributos y capacidades humanas.

Como ha sido planteado en otros contextos, el estatus de los objetos en las sociedades ameríndias es protagónico en la construcción de las relaciones sociales, no sólo en la dimensión historio-mítica sino también en la praxis (Santos-Granero 2009a). Entre los *I'kɨ*, y me atrevo a señalar que en el conjunto serrano, la importancia de los objetos, o por lo menos de ciertos objetos, es también protagónica. Algunas narraciones míticas señalan que la *Madre* original comenzó la creación del mundo fertilizándose con el palito de un poporo (*so'kɨɨɨ*); varios objetos tenían características humanas en el tiempo del origen y, tal vez el rasgo más marcante, la primera humanidad se convirtió en piedra al momento del amanecer (punto de inflexión entre el tiempo mítico y el tiempo contemporáneo), momento en el cual el primer *i'kɨ* fue creado a partir de piedras.

Para los *i'kɨ*, todos los elementos del mundo tienen principio vital o *a'nugwe*, ya sean plantas, piedras, elementos climáticos, tierra, agua, etc. De este conjunto, se excluyen los elementos manufacturados por los humanos, los cuales no poseen principio vital en sí mismo, sino que, en el proceso de fabricación, son cargados por el *a'nugwe* de su hacedor. ¿En qué se diferenciarían entonces las manufacturas de los objetos-*marunsama*? Los objetos manufacturados, aquellos que según el caso pueden llegar a ser mercancía, no pasan por la mediación del *mamɨ*. Una primera diferencia rápida es que, si bien el contacto íntimo o cotidiano con un objeto hace que éste contenga parte del *ánugwe* de la persona, el objeto-*marunsama*, en su calidad de objeto más íntimo y de ser un elemento vinculado directamente con la persona, permite que al contener el *ánugwe* de su poseedor, este principio vital pueda ser leído por el *mamɨ* y, a partir de ahí, manipulado (para limpiarlo por ejemplo, curarlo de una enfermedad, saber la razón de esta enfermedad, poder producir relaciones positivas para la siembra, etc.). En otras palabras, los objetos-*marunsama* son también dispositivos de escritura y lectura.

Por otra parte, aún cuando las manufacturas sean elaboradas por personas con *marunsama*, no son productos de mediaciones directas entre los diferentes planos del cosmos. Si todos los elementos del mundo tienen principio vital, pero las manufacturas no lo tienen *per se*, sino que poseen el principio vital de su fabricante, es porque el proceso de elaboración hace que ellos sean primero cosas²²⁹, para luego hacer de ellos objetos, otorgándoles una

229 Elementos a los cuales les es substraída su subjetividad.

subjetividad específica, aquella en la que el objeto contiene parte de la persona; un proceso que resuena con la idea stratheriana de reificación por replicación dentro de un proceso general de objetificación²³⁰.

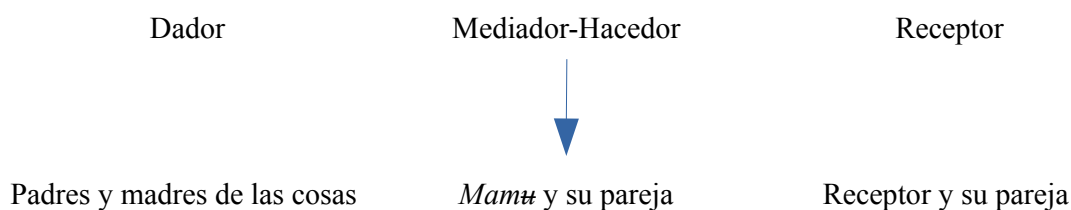
Podemos señalar entonces que las manufacturas son primero de-subjetivadas²³¹ para, posteriormente, ser subjetivadas por medio de la fabricación: proceso de contacto íntimo entre la persona y el objeto, contacto en el cual hay una difusión gradual del principio vital del hacedor en sus manufacturas (Santos-Granero 2009a, 14). Razón por la cual, cuando las personas reciben un regalo personal deben limpiar el *a'nugwe* del objeto, es decir, quitarle cualquier afección negativa que pueda tener el principio vital de la persona que la hizo y/o de su dueño anterior (sentimientos, enfermedades, deseos, sueños, pensamientos, intenciones, etc.). De forma análoga, cuando la persona da un regalo, suele también limpiar su *a'nugwe* vinculado al objeto, pues al ser una especie de extensión de su principio vital, puede ser peligroso si cae en las manos equivocadas (en este punto ver ERIKSON, 2009).

Ya los objetos-*marunsama* son elementos hechos por el *mam#*, son resultado de su mediación. Aunque no tengo elementos para afirmarlo de forma definitiva, entiendo que la producción del objeto-*marunsama* no pasa por el proceso de objetivación. Lo que sí puedo señalar es que, si los elementos con los cuales se hace el objeto-*marunsama* ya tienen principio vital, lo que el *mam#* hace es poner ese principio vital en resonancia no solo con el de la persona que recibe el *marunsama* sino con su propio principio vital, un proceso que pienso por analogía como una sintonización de principios vitales. Cuando un *mam#* le da un *marunsama* a una persona, es decir, le enseña, le muestra y le da el permiso de hacer alguna cosa, el *marunsama* que recibe la persona está vinculado al *marunsama* del *mam#*, es una

230 Para Strathern (STRATHERN, 2006 [1988], passim p. 260–264), la objetificación es el proceso mediante el cual personas y cosas son construidas como elementos que tienen valor en cuanto resultado de relaciones subjetivas. Entiendo que bajo el argumento de la autora, si dentro de economías de mercado, este proceso tiende a mostrar que el resultado de la labor humana es la producción de cosas, en economías de don, dicho resultado es la producción o generación de subjetividades en la forma de personas o de objetos que también pueden aparecer como personas. La reificación es el mecanismo por el cual el resultado de la labor aparece, evidenciando la relación de la cual hace parte. Para la autora, esta reificación sólo tiene un conjunto limitado de posibilidades para mostrarse efectiva, es decir, no toda forma de activar la relación hace que ésta sea evidente y reconocible tomando la forma de objetos-personas. Dentro de este conjunto limitado de posibilidades, la autora defiende la existencia alternativa de dos procesos: el de replicación, en el cual los elementos de la persona son transferidos al objeto (desborda la persona), y el de sustitución en el que un objeto contiene las relaciones pero en una forma diferente, una forma que aparentemente no es la misma que la original.

231 Los animales y las manufacturas *i'k#* que entran a los circuitos de comercio con los blancos también pasan por un proceso de de-subjetivación. Antes de matar a los animales, muchos *i'k#* suelen recoger el *ánugwe* de éstos en algodones para, posteriormente, darlo como ofrenda (*a'buru*) a los seres originales. Ya con las manufacturas, principalmente con las mochilas, las mujeres le quitan el *ánugwe* que de ellas ha quedado, para que sea ahora una mercancía.

extensión de éste. Así las cosas el artefacto que recibe la persona como correlato de su saber-hacer-permisos, es decir, el objeto-*marunsama*, es la materialización de una relación específica: aquella entre la persona, el *mam#*, determinados seres originales (los padres y madres de los elementos relacionados con la acción que va a desempeñar la persona) y un conjunto de conocimientos y prácticas. Si además tenemos en cuenta que una persona recibe los *marunsama* con el apoyo de su pareja, y que el mediador también necesita del apoyo de su pareja, entonces la relación no es de individuo a individuo sino de parejas:



Los problemas entre mi amigo Luciano y su *marunsama* iban en ese sentido. Como él mismo señaló, el *marunsama* tiene intención, "... es como una persona, más exactamente como una mujer que cobra, demanda, pide cuando siente que no le prestan la atención debida." (Luciano, 2014, comunicación personal). El objeto-*marunsama* debe ser cuidado, alimentado, debe ser también entrenado; debe cultivarse una relación análoga a la que se construye con familiares y amigos pues, él es una persona, un sujeto tanto y cuanto los *i'k#*. De no tener una buena relación con su *marunsama*²³², durante un proceso de consulta, por ejemplo, el *marunsama* del *mam#* le puede mentir, o puede simplemente no querer responder a sus preguntas.

Tenemos entonces que el objeto-*marunsama* contiene agencia, expresa una subjetividad. La relación marcada por Luciano entre el objeto-*marunsama* y una mujer no es exclusiva de su discurso pues fue una relación que me fue manifestada constantemente, de forma más clara en los objetos-*marunsama* que le son entregados a las parejas durante su matrimonio. Lo que se le entrega al hombre es una extensión de la mujer mientras que lo que se le entrega a la mujer es una extensión del hombre. En el trabajo que Ramona hizo cuando mi esposa visitó la región, ella fue específica al señalar que el objeto que me entregaba estaba

232 Mediada por el objeto *marunsama*.

vinculado con mi esposa, y que el objeto que le entregaba a ella estaba vinculado conmigo. El poporo es otro ejemplo claro de esa relación pues, aunque él manifiesta la dimensión femenina (el calabazo) y la masculina (el palito o *so'kɨnɨ*) de una forma más evidente (aunque todos los objetos *marunsama* tenga también ambas dimensiones), poporear es una manifestación del acto sexual en la dimensión metonímica (y no metafórica como se piensa), por lo cual el poporo es leído como un elemento femenino. En este sentido, el objeto-*marunsama* no sólo manifiesta subjetividad sino que es también un complemento de la persona que lo recibe.

El *mamɨ* consiguió identificar que el problema de Luciano radicaba en que además de haber dejado de lado su *marunsama*, para éste, la pareja de Luciano era su primera esposa, y no sólo no reconocía la nueva unión sino que la rechazaba. En palabras de Luciano, el *marunsama* estaba con celos. La solución no era muy difícil: tenían que “presentar” formalmente al *marunsama* con la nueva esposa de Luciano, haciendo los trabajos de *gɨn 'gawɨn* pertinentes para desvincular el *marunsama* de la primera esposa y vincularlo con la nueva. Ya que la unión la había hecho el *mamɨ* de aquella otra región, allá tenían que ir puesto que el objeto-*marunsama* estaba vinculado a esa casa ceremonial y al *mamɨ* que lo había otorgado, es más, ese *marunsama* era un hijo del *marunsama* del *mamɨ*, una extensión de él.

Tenemos entonces que existe un principio de complementariedad en la relación entre la persona y el objeto-*marunsama* que recibe. Esta relación configura una manifestación de la relación de complementariedad expresada en el matrimonio que, a su vez, manifiesta la constitución dual del mundo: el componente *duna* expresado en este caso en el hombre y el componente *gunsin*, expresado en la mujer. Recordemos que en capítulos anteriores hemos señalado que *gunsin* está relacionado, entre otros elementos, a lo femenino, al origen, a la fuerza creativa, a la tierra y a la base de todo. Esos principios operan también tanto en la relación de pareja como en la extensión de esta relación manifestada entre una persona y sus objetos *marunsama*. Para los *I'kɨ*, la fuerza femenina es el soporte de toda acción y, siendo las mujeres la materialización de esa fuerza, son ellas las que dan le dan la fuerza a los hombres. En la tarea de mediación entre los diferentes planos del cosmos, esto es aún más evidente: un *mamɨ* hombre necesita, ineludiblemente, de la fuerza del principio vital de su esposa para que su capacidad como mediador tenga efecto.

Este principio vital se concentra en la energía sexual, cuya materialización se da en los flujos vaginales después del coito y en el semen. Entre más control tenga una persona de su sexualidad, mejor control tendrá de su principio vital, el cual sólo debe ser usado para la procreación y para la preparación de *a'buru* especiales. A esta potencia vital sólo la supera aquella que proviene de otros dos fluidos orgánicos: la primera menstruación y las primeras emisiones seminales del hombre, momentos en el que la persona pasa de un ciclo vital equivalente a la infancia, a uno en el que ya son aptos para contraer matrimonio.

Una vez que la mujer ha entrado en la menopausia, pierde esta energía sexual y, en consecuencia, no puede servir más como soporte para los trabajos del *mam#*. Adicionalmente, las fuerzas vitales de cada mujer son diferentes, por lo que sirven de apoyo para campos específicos de la labor del *mam#*. Por este motivo, no es extraño que los *mam#* más poderosos tengan varias esposas, pues cada una es su complemento para la realización de determinados trabajos. La poliginia de los *mam#* está lejos de ser un tabú entre los *I'k#*, aunque los sectores con más contacto con los blancos critican a los *mam#* argumentando que la búsqueda por otras fuerzas femeninas es una simple disculpa para poder tener relaciones sexuales con otras mujeres. A pesar de ésta crítica, no encontré resistencia a esta práctica. La poliginia de los no *mam#* también existe, aunque ésta si presente una lectura negativa evidente entre la comunidad, inclusive entre los *mam#* para quienes la manutención de relaciones sexuales con diferentes mujeres es un asunto de orden ceremonial que no tiene como fin el placer sexual.

Si la mujer es el soporte para las acciones del hombre, la relación inversa no se da: aunque las potencias vitales del hombre y de la mujer se complementen, la del hombre no brinda soporte a la de la mujer y entiendo que aquí reside la razón por la cual haya tan pocas mujeres que ejerzan la labor de mediación. Varios *mam#* e iniciados me explicaron que cuando una persona le consulta al *mam#* y éste determina un régimen de abstinencia y/o la realización de trabajos específicos que incluyen la hechura de *a'buru*, el *mam#* y su pareja también deben someterse a las mismas prácticas. Si la esposa del *mam#* (o sus esposas), no siguen el estricto código de abstenciones que se basa principalmente en la abstención de ciertos alimentos, el no consumo de sal y el control del deseo sexual, el *mam#* no podrá ejercer ninguna labor de forma efectiva. En otras palabras, su poder, su efectividad y su eficacia reside en su(s) esposa(s), en la potencia vital de ésta(s), en su *ánugwe*. Como me dirían varias personas las mujeres tienden a ser más ordenadas, no se emborrachan, son menos propensas a tener encuentros sexuales extra-matrimoniales y, por definición, su *ánugwe* es

más fuerte que el de los hombres. Ya que los hombres no otorgan el mismo soporte que sus esposas les brindan, las mujeres *mamɛ* deben cargar con con muchas más responsabilidades, desgastándose físicamente mucho más de lo que hacen los hombres *mamɛ*. En contrapartida a la práctica poligínica de los *mamɛ*, la poliandria no es una práctica existente entre los *I'kɛ* razón por la cual las mujeres *mamɛ* no tienen una forma efectiva de compensar el desequilibrio de las fuerzas necesarias para la constitución de relaciones productivas a partir de su labor de mediación.

Así las cosas, la figura de la mujer *mamɛ* existe, pese a las contrariedades que puedan presentar algunos miembros de la comunidad quienes, desde una moral blanca, aprovechan el argumento cosmológico de que la mujer es el soporte de la vida, para asumir que el lugar de ellas está en el espacio doméstico. Se encuentra aquí una de las disposiciones morales del mundo del blanco que más fácilmente ha encontrado un espacio en la vida *i'kɛ* junto con el consumo de ciertas mercancías; como señalaría Jeremías Torres, “parece que sin darnos cuenta actuamos como los *bunachɛ* [blancos], dejando a las mujeres en las casas, eso no es tradicional, eso no es *i'kɛ*” (Comunicación personal, 30 de agosto de 2015)

Si la figura de la mujer *mamɛ*, la cual para algunos recibe el nombre de *Aty*, se hace efectiva en una proporción mucho menor que la de los hombres *mamɛ*, su lugar en el liderazgo organizativo es también muy bajo. Existe, claro, una lectura de género de ese proceso en el cual el dominio masculino pasa por encima de los principios sociales y cosmológicos. Sin embargo, también hay sectores importantes, *mamɛ* y autoridades que vienen haciendo un llamado para que se les de mas espacio de decisión a las mujeres. Una de las exhortaciones más fuertes que le escuché al comisario de *Nabusímake* giraba en torno a la necesidad de abrir esos espacios de decisión para las mujeres, señalando que a final de cuentas ellas eran la extensión de la *Madre* original; ellas, a final de cuentas, son la fuerza creativa, motor de la vida.

Ahora, si el ejercicio del *mamɛ* requiere de que sea hecho en pareja, ¿se puede pensar en que el ejercicio de mediación es individual? En el contexto *i'kɛ* la respuesta más clara es un rotundo no. No es posible pensar en un *mamɛ* que ejerza su labor cosmpolítica sin la presencia de por lo menos una mujer. En el caso de *Aty*, la mujer *mamɛ*, también debería tener su pareja pues juntos son una manifestación de la unidad cósmica. Empero, en la práctica, ellas pueden oficiar siendo viudas o separadas. Esto no significa que ellas solas tengan la potencia vital suficiente para poder transitar entre los diferentes planos del cosmos, interactuar

con los seres, hacer las curaciones, preparar los *a'buru*, entregar los *marunsama*. Podríamos pensar que, en principio, el cuerpo de *aty*, la mujer *mam#* manifiesta el principio del cuerpo de *Aty*, la *Madre* original, un cuerpo que contiene en sí mismo la potencia creativa y la fuerza fertilizadora, una totalidad que, en el tiempo mítico, sólo se diferenció y se separó a medida que fue creando el mundo. Lo cierto es que si un hombre *mam#* sin pareja no puede sostener su agencia mediadora, una mujer *mam#* sí puede hacerlo, aunque a un costo corporal muy alto, y aquí me refiero al cuerpo en tanto que conjunto de capacidades y agencias, no sólo al sustrato orgánico-físico (Viveiros de Castro, 2002).

Con todo, si la mujer *mam#* no tiene pareja por ser viuda o separada, como sucede con algunas de las oficiantes *i'k#* que conocí, requiere de la fuerza de las personas que están vinculadas a ella, ya sea porque le consultan y hacen *g#n'gaw#n*, o ya sea por medio de los *marunsama* que les ha otorgado. Como me explicó una tarde *Aty* Ramona, su fuerza depende de cuán estrictos son quienes le consultan para seguir las restricciones y los trabajos ceremoniales. En su criterio, el problema es que siempre los humanos tendemos a hacer las cosas por el camino equivocado, y ya que ella no tiene esposo para hacer su propio *a'buru* y hacer un “trabajo tradicional” para curarse, las enfermedades siempre están al acoso.

Por otra parte, los *mam#* requieren también del apoyo de sus aprendices, mucho más si éstos no han tenido aún ningún contacto sexual. El estado de virginidad, pureza e inocencia se define en *i'k#n* mediante la palabra *sey'm#ke* y por eso en algunas ocasiones, los blancos somos definidos como *sey'm#ke*: los que no saben, los menores. Los *sey'm#ke* siguen también una dieta restricta y un conjunto de restricciones de las que los demás miembros de la familia del *mam#* toman parte. Estos niños y niñas no necesariamente están relacionados con los *mam#* por consanguinidad, y muchas veces las familias le entregan sus hijos al *mam#* para que sean sus aprendices y *sey'm#ke*. En estos casos, los niños y niñas pasan a convivir plenamente con la familia del *mam#*, y aunque creen vínculos de familiaridad con ellos, por residencia y por el hecho de compartir substancias, no cortan el vínculo con sus familias consanguíneas, quienes no sólo pueden visitarlos sino que tienen que realizar diversos trabajos de cura y preparación para darle más fuerza a sus hijos. Después de todo, la vitalidad de ellos está vinculada a la de sus padres.

Ahora, el contacto con los *sey'm#ke* no es un tabú entre los *I'k#*. Ellos están generalmente con el *mam#*, van para donde los *mam#* van, hacen algunas tareas para ellos, llevan mensajes cotidianos y, a veces, simplemente se quedan en sus casas. No obstante, se

debe tener cuidado del tipo de contacto con estos niños y niñas, pues no puede ser muy íntimo ni mucho menos se debe procurar tener relaciones sexuales con ellos. Cuando el *sey'm#ke* es hijo o hija del *mam#*, esta restricción es aún más acentuada, y sus consecuencias son temidas sobre todo por los hombres, quienes son más dados a buscar relaciones sexuales con otras mujeres diferentes a sus parejas. La razón, sea reiterada aquí, es que en ese caso la vitalidad (*ánugwe*) de la *sey'm#ke* tiene un vínculo directo con la del *mam#* y cualquier afección a ese vínculo simplemente mina la capacidad de este personaje para mediar, traducir y actuar en el mundo

Para los *I'k#*, la fuerza de los *sey'm#ke* radica en su abstinencia; la vitalidad sexual (*ɰwi*), es uno de los principales mediadores en el vínculo entre las personas al conectar las vitalidades de las personas, ya que la vitalidad sexual de los *sey'm#ke* no ha tenido contacto con la de otra persona y, por consiguiente, está vinculada plenamente con la fuerza vital del cosmos, de los seres primordiales.

“Los *sey'm#ke* le ayudan al *mam#* a ver lo que él no puede ver, porque tú sabes, él ya ha tenido hijos, sus relaciones sexuales, ya no es lo mismo como si fuera puro. Los *sey'm#ke* son puros y por eso están en contacto con las cosas, con la naturaleza. Ellos no saben, pero la conexión está ahí. Son como la ayuda para el *mam#*, que también tiene que tener su *marunsama*, hacer las cosas bien, comer la comida propia [*zam# kía*], si no funciona” (Chiki Mestre, comunicación personal, 2015)

Además de ser generalmente aprendices, la importancia de ellos es que sirven de mediadores para el *mam#*; son mediadores de una relación que ya es mediada. Una vez más, encontramos aquí la importancia del papel de la mediación como atributo fundamental para la importancia de una rol social entre los *I'k#*. Entiendo entonces que el rol de mediación entre los seres del mundo que ejerce la persona *mam#* depende de tres bases fundamentales expresadas en su relación con tres subjetividades: su relación con el *marunsama*, su relación con su pareja (que expresa una relación de afinidad) y la relación con sus *sey'm#ke* (que expresa una relación de parentesco ya sea por consanguinidad o afinidad y compartir de substancias, elementos estos que se expresan en el ejercicio de la residencia).

***Mam#*: algunos apuntes finales**

Las informaciones más detalladas que poseemos sobre el proceso de aprendizaje de las personas *mam#* fueron sintetizadas por Reichel-Dolmatoff y refieren específicamente a su experiencia con los *Kággaba* (Reichel-Dolmatoff, 1976). Uno de los elementos más importantes de su síntesis, es cuando nos cuenta que el proceso de aprendizaje que se da en las casas ceremoniales incluyen estrictas restricciones: no pueden tener contacto con personas que no viven en la casa ceremonial y, de éstas, no puede tener contacto con mujeres sexualmente activas; deben seguir una dieta estricta evitando principalmente los alimentos de blanco y de la sal; no pueden tener contacto luz del sol, pasando años sin salir de la casa ceremonial salvo en las noches, donde la obscuridad de la casa, iluminada sólo por la luz de los fogones, era similar a la obscuridad de la noche, iluminada sólo por la luz de la luna y de las estrellas. Reichel-Dolmatoff hace énfasis en que el aprendizaje es un largo proceso en el cual los aprendices, categoría que designa la misma posición de aquel que se abstiene y que no conoce (Reichel-Dolmatoff, 1976, p. 274)²³³, deben observar estas restricciones por dos ciclos de nueve años cada uno, durante los cuales escuchan las narraciones míticas, proceso que generalmente requiere de varias noches sin dormir; aprenden sobre la elaboración de los elementos ceremoniales y ayudan al *mam#* en todas sus actividades

Entre los *I'k#*, la enseñanza de los *mam#* no sólo se da en el contexto de las casas ceremoniales. Aunque los *mam#* principales son aquellos que desde muy pequeños fueron preparados, siguiendo un conjunto de restricciones y prescripciones muy similar a las descritas entre los *Kággaba*, ha habido *mam#* muy reconocidos que han aprendido y enseñado fuera del contexto de las *kankurwa*. Esto no quiere decir que las casas ceremoniales no tengan un lugar importante en la formación de las personas *mam#*, pues de hecho aún quienes aprenden fuera de ellas, deben realizar eventualmente algunas trabajos en ellas. Una noche, le pregunté a un *mam# i'k#* reconocido sobre su proceso de aprendizaje, él fue escueto en contarme, pero reiteró que es un largo periodo en el que la memoria y los sentidos deben ser entrenados y donde pasan largos periodos sin dormir, escuchando y aprendiendo las narrativas del origen y haciendo *a'buru*, “los *mam#* hablan y hablan, las vidas de antes” me dijo. Le pregunté entonces sobre esa forma de aprender descrita por Reichel-Dolmatoff, “eso era

233 *Kuivi* en la lengua de los *Kággaba*

mucho antes, ahora ya es menos, pero todavía hay. Aquí *i'k#* también aprendía así, mucho tiempo hace de eso”.

Independientemente de la existencia o no de la existencia y generalización del rígido método descrito por Reichel-Dolmatoff, lo cierto es que en las *kankurwa* más importantes tienden a formarse *mam#* importantes y, en algunas regiones, son recibidos aprendices de diferentes grupos para ser formados o para complementar su aprendizaje, pero ya que cada *kankurwa* tiene un trabajo específico para ser realizado dentro de la compleja red de formas de relación y mediación entre los humanos y los “no humanos”, la formación de los *mam#* también reproduce esta forma de especialización. Los *I'k#* entienden que formando a las personas *mam#* están reproduciendo las enseñanzas que fueron dadas desde el inicio de los tiempos por los *mam#* originales, padres y madres dueños de las cosas.

Ahora, aunque en el plano práctico es más evidente la agencialidad de los *mam#* hombres, pese a que como ya ha sido mostrado también hay *mam#* mujeres, la formación de los aprendices no se limita a varones. Si la figura de las mujeres *mam#* o *saga* entre los *Wiwa* hace que esta agencialidad sea más clara, tanto ellos como los *I'k#* y *Kággaba* forman niñas desde muy jóvenes. Siempre que visitaba una *kankurwa i'k#* veía que había aprendices-*seym#ke* niñas y niños, y siempre me fue dicho que las niñas eran más poderosas. Aunque eventualmente puedan formarse matrimonios entre estos aprendices en la etapa adulta, esa no es la principal razón para que las mujeres también sean preparadas y entrenadas de forma análoga a los hombres²³⁴, “ellas también deben aprender, crecer sabiendo sobre la ley y hacerla cumplir” me dijo un día el comisario de *Nabusímake* cuando le pregunté sobre el tema.

Aunque no está muy claro si entre los *I'k#* existe una periodicidad estabilizada como entre los *Kággaba* y, más aún, si entre éstos dicha periodicidad es o era de hecho una práctica común o un modelo a seguir, lo que sí es cierto es que el aprendizaje es un proceso acumulativo. Aprenden el manejo de plantas y elementos para curar algunas enfermedades, al tiempo que comienzan a entrenar su cuerpo por medio de las restricciones alimentarias y de sueño, aprenden las narrativas míticas principales, genealogías, relaciones empíricas entre plantas y animales, aprenden tipos de consulta más sencillos, y sólo después aprenden narrativas y genealogías más detalladas, formas de consulta más complejas, preparación de *a'buru* y *marunsama* y la realización de las ceremonias de ciclo vital. En ese largo proceso, la

234 Reichel-Dolmatoff ya había advertido que, entre los *Kággaba*, las aprendices femeninas no eran enseñadas para ser entregadas en matrimonio a los aprendices masculinos (Reichel-Dolmatoff 1976, 277)

persona *mam#* va recibiendo diferentes *marunsama*, no sólo de su primer profesor sino de otras personas *mam#*. Ramona, por ejemplo, aprendió tanto de su padre como de uno de sus tíos, un reconocido *mam#* mayor de *kankurwa*. Así mismo, aprendió con otro *mam#* mayor ya fallecido y con un *mam#* de otra región. De cada uno recibió *marunsama*, los mismos que ahora está repasando para su hijo y para la esposa de éste, hija de *mam#*, al tiempo que su hijo recibe también *marunsama* de su suegro.

Oficiar como *mam#*, sea hombre o mujer, debe ser una labor ingrata. Las personas que le consultan esperan que resuelva sus problemas, en el momento que les aquejan, pero cuando las cosas están bien, no se preocupan por ellos; los seres originales no siempre los escuchan y muchas veces hacen caso omiso a sus peticiones. Para llegar a ser *mam#* pasaron por años de restricciones y privaciones, de noches enteras en vigilia escuchando discursos y genealogías que sólo harían sentido con el pasar del tiempo. Aquellos que nacieron para ser *mam#* fueron separados desde la infancia de sus familias para ir a vivir con el *mam#*, pasaron periodos de reclusión y asilamiento en el cual no veían la luz por cierto tiempo, fueron abstinentes sexuales y comieron poco o ningún alimento con sal.

El aprendizaje de las personas *mam#* no se basa en la explicación profunda sino en la repetición de acciones, memorización de genealogías y narraciones míticas, pero por sobre todo, en el entrenamiento de los sentidos. Nada hay de esotérico en la labor del *mam#* y lo que los aprendices reciben son técnicas concretas, técnicas del cuerpo. David, un aprendiz de *mam#* me dijo una noche que las explicaciones más profundas sólo llegaban con el pasar de los años, y siempre en formas codificadas. “Aprendemos haciendo”, me dijo “el cuerpo se acostumbra y con el tiempo, entendemos lo que la naturaleza nos dice”. Poco puedo decir del aprendizaje del *mam#* pues es un ámbito cerrado aún para los propios *i'ku*²³⁵. Aún así, puedo señalar, pues no es secreto, que en las casas ceremoniales se forman los *mam#* principales, aquellos que son formados desde la infancia.

Como he venido señalando, tanto la definición del lugar del *mam#* como su preponderancia dentro de los *I'ku*, y en general dentro de los grupos serranos, está dada por su capacidad para mediar las relaciones del cosmos. En términos sencillos, *mam#* es todo aquel que consigue comunicarse con las otras subjetividades que habitan el mundo. Ahora, dentro de este proceso hay gradaciones y jerarquizaciones que son sutiles, pues no basta con ser un traductor cosmológico. Esa traducción debe resultar en la capacidad para actuar sobre el

235 Para información sobre el proceso de aprendizaje de *mam# kággaba*, ver el trabajo de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1976)

mundo, su mediación debe tener efectos en la vida de las personas. Estos efectos, en general, tienen incidencia directa sobre la reproducción del mundo (fertilidad cósmica expresada en la fertilidad de las plantas, de los animales, la comida, los humanos, etc.) y en general, sobre la producción de sujetos, toda vez que dentro de un sistema en el cual el conjunto de relaciones con diferentes subjetividades es lo que constituye al grupo, la labor del *mam̩* se centra en la producción de esas subjetividades.

Estas finalidades son alcanzadas por medio de acciones concretas como bautizar la comida, curar las semillas, curar el viento y las aguas, mediar con los seres originales para obtener lluvia, hacer ofrendas para curar las acciones de los blancos, curar la vitalidad de los animales y plantas para que puedan reproducirse y no se extingan, curar la coca y al maíz como madres de la semilla y de la comida respectivamente, etc. Empero, como he señalado, para realizar cada una de estas acciones, y muchas más que no he listado, quien ejerce como *mam̩* debe obtener un conjunto de sabereres-haceres-permisos o *marunsama*, como son conocidos por los *i'kw̩*²³⁶. Para la obtención de cada *marunsama*, los aprendices deben ir al lugar donde esté registrado ese conocimiento, es decir, deben buscar el lugar primordial o *kadukw̩ a'zunin* que contenga ese saber. Para ello, deberá viajar a lo largo de la Sierra, recibiendo conocimientos en otros lugares y por otros *mam̩*. Durante su vida, podrá recibir los *marunsama* de *mam̩* con los cuales se relacione por consanguinidad (padre/madre o tío/tía) o por afinidad (suegro/suegra) pero no de alguien que pertenece a una generación más joven.

La formación de *mam̩* es así un proceso continuo en el cual los aprendices van acumulando saberes y permisos, un proceso que no tiene fin pues, por definición, es imposible que una sola persona ejerza todos los tipos de rituales. Por ejemplo, quien oficia una ceremonia de bautizo, se especializa en ella, pero no en la ceremonia de muerte (*eysa*). Muchas de las actividades que realiza un *mam̩* está subdividida en grados o pasos, cada uno con su propio conjunto de *marunsama*. Tomemos como ejemplo el caso del bautizo que no se limita a dar nombre a las personas, sino que incluye el bautizo de las casas, las cosas, los animales, etc. En cuanto saber-hacer-permisos, el bautizo es un conjunto de acciones específicas cuyo aprendizaje es sistemático: primero se aprende a bautizar las casas, después de un tiempo se aprende a bautizar la comida y, finalmente, el paso más importante del bautizo: bautizar personas. En cada uno de esos procesos el aprendiz puede llevar meses,

236 Sewá en el caso de los Kággaba

incluso años y comienza siempre por acompañar, ver y ayudar al *mam#*, su profesor. Esa es la base del sistema de aprendizaje, por eso a los *mam#* no les gusta hablar sobre narraciones míticas, formas de curación, etc., pues de una forma clara, hablar sobre esos asuntos es una forma de enseñarlos. Cuando el aprendiz, que ya es considerado *mam#*, aprende a bautizar una casa, recibe el respectivo *marunsama* de su maestro. Aprender a ser *mam#* es entonces un proceso de acumulación de *marunsama* específicos.

Esta acumulación sistemática de saberes-haceres-permisos crea una diferenciación entre los *mam#*. Como vimos anteriormente, a los *mam#* mayores se les denomina *mam# a 'ch#n#*, y al ser un supra especialista, recibe el título de *makú*. Si esta diferenciación se basa en la posesión de *marunsama*, también se basa en diferentes procesos de iniciación o dominio por los cuales deben pasar. Todos los *I'k#* acumulan *marunsama* a lo largo de sus vidas, pero paralelo a los *marunsama* relacionados con la consulta, y a aquellos *marunsama* relacionados con el manejo de la reproducción cósmica, los *mam#* reciben también cuatro elementos, cuya acumulación sucesiva demarca también una jerarquía al interior del grupo de mediadores-traductores-curadores. Según Jeremías Torres, además de los *marunsama*, el primer elemento que recibe un *mam#* como correlato físico de su fuerza, esto es, de su agencialidad para comunicarse con los otros seres y tener acción sobre el mundo, es un conjunto de piedras y maderas. Esto lleva a que el *mam#* pueda actuar no sólo sobre estos elementos sino sobre aquellos con los que tiene relación, pues están conectados a lugres, padres y madres originales y otros seres.

El segundo dominio que recibe es sobre los *sim#n#* o “tumas” como son conocidas en el español regional. Éstas son cuentas de collar u objetos similares, generalmente de formas ovoidales o cilíndricas, de diversos tamaños y materiales (principalmente minerales), que fueron trabajados por gente del pasado (otros grupos y seres originales) y que son encontrados en contextos funerarios a lo largo de la Sierra²³⁷. Éstas dan dominio sobre otros elementos, siendo potencialmente mucho más poderosas que el conjunto de piedras y madera que reciben al inicio. El tercero y cuarto dominio corresponde al oro amarillo y al oro azul (probablemente esmeralda o jade), aunque Jeremías señala que esos dominios no son practicados actualmente pues sus correlatos físicos no están disponibles. Se sabe que *mam#* del pasado remoto tenían estos dominios y, por ello, su poder era aún mayor.

237 Relacionados principalmente a contextos funerarios de grupos precolombinos o de grupos que habitaron la Sierra mucho tiempo atrás.

Cuando conocí a David, él era parte del grupo de jóvenes que adelantaba el censo poblacional de *Nabusímake*. Era una persona callada, y en aquella época, su semblante era el de una persona muy joven, casi un adolescente. Era tal su juventud que hasta cierto punto me sorprendía el hecho de que ya estuviera casado y tuviera una hija. Él se ausentaba mucho de los trabajos del grupo, pero eso nunca le fue recriminado por parte del coordinador del grupo, a diferencia de las ausencias de los otros jóvenes. Siempre que él se ausentaba, los miembros del grupo señalaban que “estaba haciendo trabajo con el *mam̃*”. En una reunión del grupo, después de casi dos meses, en los que David se ausentó, escuché que hablaban de él como si estuviera presente.

Era común que en nuestro espacio de reunión entraran otras personas que estuvieran pasando por allí, escuchaban, se quedaban poporeando o tejiendo mochila y luego, de la misma forma que llegaban, se iban sin decir palabra. Cuando percibí, una de las personas que estaban presentes, y que no creía que eran ajenas a la reunión, era David, pero de ninguna forma era el mismo. Su semblante había cambiado de modo radical. Si antes veía en él una persona muy joven, había retornado otro. Él era tímido y no le gustaba responder muchas preguntas, los muchachos del grupo sabían eso y no las hacían, pero nadie me advertía sobre el asunto. Tendrían que pasar varios meses para que yo entendiera lo sucedido y sólo fue hasta que, por otros motivos ajenos a nuestra relación, conocí a *mam̃* Venancio, suegro y profesor de David. *Mam̃* Venancio fue uno de mis interlocutores y uno de los *mam̃* con quien más abiertamente pude hablar sobre mis preocupaciones académicas, tal vez porque uno de sus sobrinos se habría formado como antropólogo muchos años atrás. Le comenté a *mam̃* Venancio mi impresión sobre el cambio de David, a lo que me explicó que ese cambio se debía a que su discípulo había finalizado el aprendizaje para el bautizo de comida. “Cuando *mam̃* aprende a hacer más cosas, necesita más fuerza y necesita *marunsama*, para ayudar” (*mam̃* Venancio, comunicación personal, 2015). El cuerpo de los *mam̃* es entonces un contingente de relaciones, de aquellas tejidas entre ellos, los demás *i'k̃*, pero sobre todo, los padres y madres originales. Así las cosas, diferentes grados de contingencia producen diferentes agencialidades de mediación y, por consiguiente, diferentes mediadores²³⁸.

Esta diferenciación es prístina entre los *mam̃* serranos, cada uno recibe los conjuntos de saberes-permisos de diferentes *mam̃*, pero en ningún caso, salvo los primeros *mam̃* del

238 Hay aquí un punto de encuentro con otros sistemas amerindios de mediación cósmica, en los cuales sus protagonistas son concebidos como personas cuyos cuerpos son incrementados, diferenciándose así de los demás cuerpos, un incremento que no se refiere al estatuto orgánico sino a conjuntos de agencias que actúan como potencializadores (Sztutman, 2012, p. 438).

tiempo mítico, seres originales y múltiples en sí mismos, un sólo *mam#* puede tener agencia sobre todos los eventos de la vida. La capacidad del *mam#* para actuar está limitada por la finitud de su relación con los seres originales, finitud esta que se dirige en un movimiento opuesto a la multiplicidad, prácticamente infinita, de aspectos que requieren la interacción entre los humanos y los no humanos. Por tal motivo, las acciones de los *mam#* dependen también de un sistema complementario en el cual, independientemente de la jerarquía dada por la cantidad de *marunsama* acumulados, cada uno tiene ingerencia sobre temas determinados. Siempre habrá *mam#* más poderosos y otros menos, pero siempre será necesario que trabajen en conjunto.

La existencia de este sistema complementario en la práctica de las personas *mam#* no sólo es una consecuencia de la inconmensurabilidad del conocimiento (*kunsam#*) sino de la imposibilidad de la existencia de una figura total de poder fuera de la *Aty*, la *Madre*. Aunque la acumulación de *marunsama* y la efectividad de sus prácticas de mediación pueden darle a la persona *mam#* una autoridad relativa, ésta siempre tiende a desestabilizarse en la medida que a la dependencia de las personas *mam#* de sus relaciones de pareja, con sus hijos, con sus *marunsama* y con los *seym#k e* se le añade la dependencia que tienen a otros *mam#*, manifestado principalmente en el hecho de que una persona *mam#* y su familia debe a ser atendida por otros *mam#*. “Yo ayudo mi familia, hasta donde [otros] *mam#* permiten”, me explicaba *mam#* Venancio, “... hay que adivinar en *kadukw#*, también sentir... cuál *mam#* puede ayudar... No todo *mam#* sirve para curar [a la] familia”.

Este es un asunto que potencialmente trae tensión al grupo pues en ocasiones, los seres originales pueden determinar que un *mam#* no tan reconocido deba liderar algún proceso determinado, dejando de lado o en segundo plano *mam#* con una trayectoria más reconocida o con mayor número de *marunsama*. El hecho de que haya diferentes *mam#* para actuar sobre diferentes elementos, obliga a que las personas deban acudir a donde otros *mam#*, movilizándose a lo largo de la Sierra para entrar en contacto con el *mam#* en cuestión. En la práctica, esto genera un tipo de resentimiento entre los *mam#* pues sienten que la relación que han creado con las personas comienza a ser debilitada por la relación que éstas crean con otros *mam#*.

Este sistema de complementariedad en el que los *mam#* se especializan en acciones determinadas de la vida social ha llevado a que en algunas investigaciones se clasifiquen los *mam#* en dos grandes grupos: los buenos, que buscan el bienestar de la comunidad, y los

malos, que procuran hacerle daño a las personas. Para los *I'kɨ* es claro que debido a su capacidad de trabajar sobre las fuerzas vitales del mundo, todo *mamɨ* puede afectar positiva o negativamente a cualquier persona. Donald Tayler, por ejemplo, identifica la figura del contra-*mamɨ*, como una figura negativa, más interesada en el bien individual que en el colectivo, cuyas acciones ceremoniales no abarcan a la comunidad y son realizadas generalmente en secreto, relacionándose también a prácticas de hechicería con influencia de elementos de los blancos y de otros contextos religiosos (Tayler, 1973, 1997). Sin embargo, el autor es claro al decir que la oposición entre *mamɨ* y contra-*mamɨ* no es tan rígida en la práctica.

Recordemos una vez más que toda existencia se constituye de dos contrastes complementarios, los cuales pueden ser leídos en términos de positivo/negativo o bueno/malo según el contexto. Para los *I'kɨ* es claro que ambos elementos son necesarios para la existencia, razón por la cual las personas y los *mamɨ* deben hacer sus ofrendas a los padres y madres relacionados con ambos aspectos. La maldad pura o la bondad pura son dos nociones que no tienen un correlato claro dentro del sistema socio-cósmico *i'kɨ*. Pese a que se entienda que acciones determinadas pueden ser buenas o malas, éstas no tienen una sola dimensión. Siempre, de alguna forma, está presente su contrapartida. En ese sentido, la división entre *mamɨ* bueno y malos no se ajusta al marco *i'kɨ*, por lo menos no de la forma que lo hace en nuestra escala moral. Esto, sobra decirlo, no quiere decir que un *i'kɨ* no se aborrezca si otra persona hace algún daño. Lo importante para ellos es que ambos polos de la dualidad busquen un punto de mutuo equilibrio.

Quiero subrayar la idea de que en el ejercicio de las relaciones sociales entre los diferentes seres del cosmos, la complementariedad es un elemento definitivo. La única figura totalizante en ese contexto es la *Madre* original. Los seres que aparecieron posteriormente, es decir, sus hijos e hijas, siguen un proceso de disgregación de sus atributos y capacidades, aún cuando todos son descritos directa o indirectamente como *mamɨ*. Para los *I'kɨ*, los *mamɨ* del pasado eran más poderosos, y a medida que van pasando las generaciones sus capacidades se van limitando. Una muestra de ello es la herencia del conocimiento de un *mamɨ* para su aprendiz. Frecuentemente señalan los *I'kɨ* que un *mamɨ* nunca pasa su *marunsama* completo a su aprendiz, “siempre queda algo que se guarda para él”. En otras ocasiones, el *mamɨ* reparte sus *marunsama* entre diferentes aprendices, de forma que lo que antes controlaba una sola persona, en la siguiente generación se requerirá de la interacción de varias personas para tener una acción análoga. En el argumento *i'kɨ* ésta es una muestra de un debilitamiento de

los *mam#* y en eso debo señalar mi desacuerdo. Donde ellos ven debilitamiento, encuentro el fortalecimiento de un principio de complementariedad que, por lo menos desde un punto de vista ideal, incrementa la necesidad de interacción entre los diferentes especialistas rituales en vez de concentrar las labores en algunos pocos.

Debo señalar además, que a pesar de que he mostrado que *mam#* en cuanto posición no es algo limitado al hombre, no consigo usar un lenguaje que no masculinice el papel la persona especializada en la mediación cósmica. Asumo toda la responsabilidad ante este problema.

Fertilizando la vida: trabajos tradicionales, *gun'gawun* y relaciones

Era mediados del mes de agosto y los cultivos se estaban secando debido a la falta de agua. En algunas regiones de *Nabusímake*, sobre todo en la zona al rededor de la sabana, hay familias que han implementado un sistema de mangueras para irrigar los cultivos domésticos. En otras zonas, lo más común es la acequia, una pequeña zanja por la cual conducen el agua de cañadas, nacientes y ríos hasta sus viviendas. No obstante, la situación era preocupante, el nivel del río había bajado de forma alarmante y muchas cañadas no eran más que un simple camino lleno de musgo. Las principales ciudades blancas al rededor de la Sierra estaban pasando por uno de los peores veranos, al punto que Santa Marta, principal ciudad de la región, simplemente no tenía agua. Su suministro eran los ríos que bajaban de la Sierra. En la península de la Guajira, región desértica, la situación era aún peor, aunque llegó la información de que los indígenas de la región pidieron la asistencia de algunos *mam#* con el fin de que lloviera.

Dentro de la Sierra los indígenas hicieron lo propio. Sabíamos que en muchos asentamientos *kággaba* y *wiwa*, los *mam#* también estaban haciendo trabajos para que lloviera. En *Nabusímake* creció la información de que, en las *kankurwa*, los *mam#* también harían sus trabajos. A mis oídos parecía un rumor pues, pese a mis preguntas, nadie me daba una información clara al respecto. Un día, en medio de una reunión de varias autoridades *i'k#* para adelantar la discusión sobre la ejecución del Plan de Salvaguarda²³⁹, supe que esa semana habría un trabajo colectivo en *Ati Arumake*, la zona donde yo vivía. Uno de los hombres que

239 Los representantes del gobierno simplemente querían que los planes se ajustaran al poco presupuesto que tenían y a la escasa capacidad de implementación institucional.

solía trabajar en el cultivo de la casa donde yo vivía era casado con una mujer de la familia más numerosa de esa zona. Hacía tiempo que yo le había pedido que me avisara cuando fueran a hacer trabajos tradicionales. El día anterior al trabajo, él pasó por casa y me avisó. Tendría que estar a las 6 am, en ayunas, en uno de los lugares primordiales, lugar que no conocía, pero que para mi suerte, quedaba muy cerca de mi casa.

Al llegar, poco antes de las 6 am, ya había bastantes personas, mujeres juntando leña, hombres poporeando, niños corriendo de aquí a allá. “Vine a hacer trabajo tradicional con ustedes”, les dije y sonreí, “como es trabajo de la gente de este sector, pues creo que también me toca trabajar, ¿cierto?”, varios sonrieron, otros se quedaron callados y otros asintieron. Conocía a la mayoría de los presentes y, de hecho, no sentí que les incomodara mi presencia. Ese fue uno de los primeros momentos en que fui consciente de que los sectores de *Nabusímake* son núcleos familiares extendidos. La mayoría de los presentes, y por consiguiente la mayoría de los habitantes de ese sector, estaban relacionados por parentesco, lo que sería corroborado posteriormente al analizar los datos del censo que la misma comunidad había adelantado. No tengo condiciones para describir sistemáticamente un proceso que ocupó desde las 7 de la mañana hasta las 9 de la noche, con todo, trataré de mostrar lo que, bajo mi perspectiva, fueron los elementos más importantes.

Al igual que mis trabajos con Ramona, y los demás trabajos que realicé con otros *mam#*, este proceso estuvo atravesado por un ambiente completamente sosegado, pasible de cualquier intervención jocosa, y de la posibilidad de las personas actualizarse mutuamente sobre los hechos más recientes. Todas las personas, a excepción sólo de los niños más pequeños, tenían en su mochila un conjunto de materiales básicos para todo trabajo con *mam#*, principalmente algodón silvestre teñido de diversos colores (principalmente amarillo, vino, naranja y un gris oscuro) a partir de semillas, hojas y bejucos, los mismos colores con los que tiñen en fique para hacer las mochilas. De sus mochilas también salían piedrecitas, cuentas de collar, semillas, hojas de la tuza del maíz, monedas antiguas y dos madejas de algodón blanco, una hilada para la derecha y la otra para la izquierda.

Todo el proceso se dividió en dos grandes fases, cada una con 16 etapas específicas, las cuales, sin excepción, se hacía a *'buru*. Al igual que los demás trabajos que presencié, antes de comenzar la mayoría de las personas se quitaron los zapatos; los muchachos que aún no usaban *tutuzoma*²⁴⁰ y que en lugar de él usaban sombrero, también se lo quitaron. A pesar del

240 El gorro *I'k#*

frio de la mañana, las personas que usaban chaqueta o saco por encima de la ropa *i'k#* también se deshicieron de ello, y las mujeres se quitaron todos los collares hechos con cuentas sintéticas. En su mayoría, sólo dejaron los collares hechos con semillas blancas y aquellos con semillas negras²⁴¹. A pesar de vestir cosas de blanco en el día a día, durante los trabajos con *mam#* estos elementos no deben ser portados.

Todos comenzamos simultáneamente, siguiendo las indicaciones del *mam#* y de tres jóvenes que le estaban ayudando. De ellos, reconocí a dos quienes eran aprendices del *mam#*, un *mam#* que, a pesar de no vivir en la zona, ha tenido una grande aceptación en *Nabusímake* para la realización de trabajos comunitarios que no son realizados en las *kankurwa*. Todos buscamos un lugar para sentar, algunos núcleos familiares se sentaron juntos, pero otros no. El trabajo fue abierto al tomar 8 filamentos de las madejas de hilo de algodón, 4 de la que estaba hilada hacia la derecha y 4 de la que estaba hilada hacia la izquierda²⁴².

A partir de allí, se tomaba una poco del algodón, se dividía en mitades de forma que hubiera un poco en cada mano para, posteriormente, recoger algún elemento del cuerpo por medio de la visualización mental del acto, es decir, concentrarse y visualizar que del propio cuerpo está emanando el elemento que está pidiendo el *mam#*²⁴³, substancia que pasa a ser recogida por el algodón, como si se tratara de “cargar”²⁴⁴ el material. Cuando el algodón ya había sido “cargado”, hacíamos o esferas o tiras alargadas con él, variando entre 1, 2 y 4 por mano según nos mandaba el *mam#* quien, a cada paso, iba consultando con su mochilita de piedras (*bunkueyka*). En todos los trabajos con el *mam#* se hace este mismo proceso, variando siempre el número de unidades que deben hacerse para cada mano, pudiendo ser la misma cantidad para cada mano, o en ocasiones, una cantidad diferente. Cuando terminamos de hacer las esferas o las tiras, tomábamos la cantidad correspondiente a cada mano para luego hacer movimientos circulares con las manos a la altura del rostro, entregar a los diferentes seres lo que recogimos en el algodón. Luego, ese material iba siendo amontonado en una piedra plana del lugar, separando siempre el *a'buru duna* del *gunsin*.

Durante una de las etapas de la primera fase, por ejemplo, tomamos algodón blanco y lo dividimos por la mitad, poniendo una parte en cada mano. Poniendo las manos con el algodón cerca a los genitales, recogimos *je duna* (agua buena, agua de vida, agua que refresca

241 Las mujeres suelen usar muchos collares, pero la mayoría de las veces cada collar está confeccionado a partir de un mismo material y un mismo color.

242 Misma madeja de la cual se hacen los *unk# sia*, es decir, están hechos a partir de dos hebras.

243 A este proceso se le conoce como “recoger en *ánugwe*”.

244 Carga no es una palabra usada por los *I'k#* sino la forma como entiendo el proceso.

y que no hace mal). Posteriormente, del algodón de cada mano hicimos 4 tiritas²⁴⁵ y las volvimos a poner en la mano, para luego, poner ambas manos a lado y lado de la cara y, por medio de pequeños movimientos circulares, traer el agua buena al territorio. En otra etapa, tomamos algodón amarillo y también lo dividimos en dos. Poniendo las manos con el algodón a la altura de los genitales, recogimos *zam# duna* (comida que alimenta, que no hace daño, que hace crecer). Cuando ya terminamos de depositar la comida en el algodón, hicimos de él 4 esferas para cada mano y, posteriormente, entregamos esa comida buena a las montañas de la Sierra, haciendo movimientos circulares a la altura del rostro. Ya en otra etapa, tomamos algodón amarillo, lo dividimos en la mitad y, poniendo las manos con el algodón a la altura de la boca, recogimos hojas tostadas de coca. Hicimos 4 tiritas por mano y, poniéndolas a la altura del rostro, le entregamos esa coca a la lluvia, para que cuando regara la tierra, las plantas de coca y todas las plantas en general crecieran más.

Esta etapa finalizó cuando tomamos los 8 hilos que habíamos cortado al comienzo, cuatro en cada mano, y los pusimos muy cerca de la boca; fue tal vez el momento donde me explicaron algo de forma más específica “vamos a hacer una carta”, o *paperi* como ellos lo llaman, haciendo referencia a la importancia que tiene para blancos el hecho de registrar todo en papeles, actas, acuerdos, informes, etc. Teníamos que dar un mensaje a los padres y madres de las cosas, y los hilos serían el dispositivo de comunicación, en ellos el mensaje quedaría “grabado”²⁴⁶. “Hemos recogido cosas buenas para ustedes, se las estamos entregando. Por eso pedimos que nos den lluvia buena, comida buena, agua buena y cosas buenas”. El murmullo de las personas comenzó a crecer; si todas las etapas anteriores habían pasado pequeñas charlas, esta vez los presentes estaban concentrando su atención en el mensaje que querían transmitir.

La segunda fase fue similar a la primera, comenzando con 8 pequeños hilos, cortados de las mismas madejas de la fase anterior. Sin embargo, en las etapas de esta fase no se

245 La forma se le da con ambas manos, sin importar si el *a'buru* será tomado posteriormente con la mano derecha o con la mano izquierda.

246 Esta parte del proceso siempre me pareció intrigante, la primera vez que la experimenté fue durante uno de los primeros trabajos con *mam#* que fue hecho en *Nabusimake* para una reunión del equipo del “Plan de Salvaguarda”. Todos, salvo yo, eran *i'k#*, y el trabajo se estaba haciendo para garantizar que éste tuviera un buen curso, que tuviera un resultado positivo para los indígenas. En aquella ocasión, debimos recoger el *ánugwe* haciendo monedas de algodón, y el *a'buru* final, aquel en el que registraríamos el mensaje, fue depositado en algodón que previamente habíamos preparado en forma de hoja para escribir. “Aquí vamos a escribir la carta” dijo el *mam#*. En ese momento no vi la clara relación que tenían los evento, pero ahora me doy cuenta que si en ese momento se quería tener un efecto sobre el mundo de los blancos, pues los procedimientos debían tener adecuaciones que tuvieran agencia en ese mundo. Durante mi estadía en campo, pude percibir que cuando el trabajo era hecho con blancos o para una actividad que incluía el mundo de los blancos, el *a'buru* que registraba los mensajes, tendía a ser en forma de hoja de escribir.

entregaba nada a los seres originales. En algunos casos el *mam#* pidió que de la misma forma que recogíamos algunos elementos del cuerpo al “cargar” el material, es decir, cargar en *ánugwe*, debíamos ahora envolvernos o envolver algunos elementos, también en *ánugwe*. Así las cosas, una de las etapas consistió en tomar algodón blanco, dividirlo por la mitad y, poniéndolo cerca a los genitales, recoger los instrumentos musicales *i'k#* (tambor, maraca y flauta). Este algodón se usó para hacer 8 pequeñas tiras (4 por cada mano) y recoger agua buena colocando las manos con las tiritas a la altura del rostro. Habiendo recogido el agua buena, y dejando las manos y los algodones en el mismo lugar, teníamos que envolvernos con el agua y con los instrumentos. En otra etapa, tomamos algodón blanco, lo dividimos en la mitad y recogimos ambira²⁴⁷ colocando las manos cerca de los genitales. Luego hicimos 8 tiras con el algodón (4 por cada mano) y nos envolvimos en la ambira mientras hacíamos movimientos circulares con el algodón a la altura del rostro.

En la mitad de la segunda fase, el *mam#* sacó de su mochila varios materiales de los cuales reconocí conchas de caracol, pedazos de madera, arena de río, diferentes tipos de piedras, semillas y varios tipos de musgo. Las personas comenzaron a agruparse de forma que algunos hombres molían las conchas con piedras, las cuales serían puestas luego en hojas de maíz. Unas mujeres hilaban algodón vino, amarillo y blanco; mujeres y niños hacían esferas de algodón mezcladas con arena de río mientras que muchachos jóvenes tallaban figuras animales con los pedazos de madera que suministró el *mam#* y limpiaban pequeños tallos de madera. Los grupos no eran fijos, y muchas personas pasaban por ellos, tomando parte activa de la elaboración de los diferentes materiales. En un principio me concentré en la talla de animales, una labor que definitivamente era más difícil de lo que parecía. Los muchachos tenían una habilidad increíble para tallar diferentes animales como vacas, tortugas, caballos, cerdos, pájaros, etc. Intenté hacer un armadillo, y mientras cada uno tallaba algo más de tres animales, a duras penas terminé el mío. Viendo que estaba torpedeando más que ayudando, y sirviendo de diversión para los muchachos, pasé por los demás grupos para ayudar en los diferentes procesos, menos en el proceso de hilado del algodón, tarea que es eminentemente femenina²⁴⁸.

Los animales tallados, como representantes individuales, incorporaban la fuerza vital del colectivo de su especie, mientras que los pequeños tallos eran la extensión de cada una de

247 *Jwa* o ambil: pasta de tabaco.

248 Aún así, durante la construcción de una casa comunitaria, ya había ayudado a hacer las cabuyas para hacer los amarres de la estructura.

las personas que realizaban la ofrenda. Más que un simple representante, cada tallo contenía *ánugwe* (fuerza vital, sentimiento, intención, pensamiento, etc.,) de aquellos que estábamos presentes, y que por medio del *a'buru*, nos presentábamos ante los seres primordiales. Habiendo preparado todo el material, éste fue reunido en la misma piedra plana donde estaban las ofrendas anteriores. Acto seguido, tomamos los 8 hilos que preparamos al inicio de la segunda fase. Sosteniendo 4 hilos en cada mano, comenzamos a pedir lluvia. Sólo me cabe señalar que durante ese proceso, una nube oscura comenzó a llegar a la zona, dando la sensación de que era mucho más tarde. *Mam#* solicitó que le pidiéramos la lluvia a *Kak# Kwimagwe* (padre del trueno) y a *Kak# Jwitinbiru* (padre del rayo)²⁴⁹. A lo lejos, los rayos y truenos comenzaron a aparecer, y en poco menos de 10 minutos comenzó una lluvia torrencial que nos obligó a buscar resguardo.

Sin mayor excitación, las etapas continuaron, esta vez ya bajo techo. Con otros 8 hilos hicimos otro “*paperi*”, una carta en la cual manifestábamos a los seres primordiales nuestro desacuerdo con la iniciativa de los blancos de hacer grandes proyectos extractivos dentro de la Sierra. Al finalizar todo, los ayudantes del *mam#* tomaron hojas de frailejón, las dividieron en dos y cada persona tomó 4 pedazos: 2 del lado derecho de la hoja para la mano derecha y 2 del lado izquierdo de la hoja para la mano izquierda. Los aprendices iniciaron una pequeña hoguera en donde debíamos encender las hojas del frailejón, con cuyo humo limpiamos nuestros cuerpos, nuestras palabras y nuestro *ánugwe*.

Como he dicho anteriormente, la duración y especificidad de estos procesos varía dependiendo de las personas implicadas, del motivo del trabajo, del tiempo en el que se hace y del *mam#* que oficia. Hay trabajos rápidos, que pueden durar menos de una hora, y otros que, como éste último que describí, puede durar un día entero. En otros momentos de la vida *i'k#*, como en los procesos de ciclo vital, el trabajo tradicional va a demorar días, e incluso meses. En otros momentos, el proceso se va a dividir en diversas etapas, cada una de las cuales deberá ser realizada una vez por año, lo que implica que la culminación del trabajo demore un tiempo prolongado. Sin embargo, hay una serie de pasos que siempre están presentes, divididos en lo que podríamos denominar de forma arbitraria, una fase “retrospectiva” y una fase “prospectiva”²⁵⁰. En la retrospectiva, la persona carga el *a'buru* con elementos que corresponden a la categoría *i'k#* de *gunsin*, a partir de una limpieza de su nacimiento, su crecimiento, de los lugares donde ha vivido, de las comidas que consumió, y de todos los

249 Ambos, padres de gran jerarquía dentro del conjunto de seres primordiales.

250 No corresponden a categorías *i'k#*, sino a formas bajo las cuales entiendo el proceso.

elementos o seres con los que ha tenido contacto. Posteriormente, la persona limpia su cuerpo con ese mismo material, una forma de hacer extensiva su persona en el material que está preparando; ya que éste proceso involucra el pasado y el presente, lo que se da en el *a'buru* es la persona presente, es decir, las vivencias, atributos y vitalidades que la constituyen hasta el momento de el trabajo específico en el que hizo aquel *a'buru* en particular. Así, cada nuevo “trabajo tradicional” será una actualización de ese proceso, incluyendo además todos los procesos que hicieron parte de la persona desde el último trabajo que realizó.

Ya la fase “prospectiva” es aquella donde se pide aquello que se necesita por medio de la preparación de *a'buru* en el cual se depositan cosas que corresponden a la categoría *i'k#* de *duna*, y que, en el contexto específico del “trabajo tradicional”, corresponden a elementos que son vistos como positivos y benéficos. A esta fase corresponde también la preparación del mensaje que se le envía a las madres y padres originales durante el proceso de *g#n'gaw#n*, mensaje que literalmente registra el motivo de la realización del trabajo y aquello que las personas necesitan. Si la fase retrospectiva es limpiar y retirar del cuerpo los elementos *gunsin* para depositarlos en el *a'buru*, la fase prospectiva busca entonces depositar cosas *duna*, ya sea del propio cuerpo o de otros seres, al *a'buru*.

Encontramos entonces la presencia de los dos contrastes constitutivos del mundo *i'k#*, aquellas que han sido nombradas de forma reiterada como *gunsin* y *duna* y que, en líneas generales, se manifiestan aquí en el contraste “negativo/positivo”, características que le son atribuidas a las vivencias de las personas. Con todo, en la realización de los trabajos tradicionales, el contraste *gunsin/duna* también se manifiesta de otra forma, en un esquema temporal que reitera el surgimiento del mundo²⁵¹: en el caso específico de los trabajos tradicionales, la fase *gunsin* hace también referencia al pasado de la persona, al proceso transcurrido desde su concepción y nacimiento²⁵² hasta el momento presente en el que hace el *a'buru*; ya la fase *duna* está proyectada al futuro, a lo que la persona va a ser y hacer, a lo que puede ser actualizado.

Un amigo expresaría esto de una forma más clara al señalar que, hacer el trabajo tradicional, implica bajar a los niveles inferiores del mundo para, allí, reparar y limpiar todo desde el inicio de los tiempos, para luego ir subiendo hasta el último nivel del mundo, el superior. “Es el desarrollo, así como un niño, se desarrolla, adulto pues se casa y viejo se

251 Recordemos que en el modelo *i'k#*, la primera fase de la creación corresponde a la fase *gunsin*, mientras que la segunda que en esencia surge cuando el sol es creado, corresponde a la fase *duna* (ver capítulo 2)

252 Su origen, momento en que existía antes de hacerse visible.

muere... es el desarrollo de todo, el agua también hace lo mismo, la semilla... todo” (Ángel, comunicación personal, 2014). Él continuaría señalando que de la misma forma como el mundo tiene cuatro niveles inferiores y cuatro superiores (ver capítulo 2), los trabajos tradicionales también tienen cuatro procesos para hacer *a'buru* correspondiente a la fase *gunsin* y otros cuatro para hacer el *a'buru* de la parte *duna*.

Corriendo un gran riesgo de esencializar un proceso complejo, entiendo que la forma más sucinta en la que se manifiesta este paso por 4 momentos de un proceso de desarrollo dentro del trabajo tradicional es en los pasos, digamos mínimos, que suele tener todo trabajo tradicional (*zasari* o *gʷn'gawʷn*): un primer paso de limpieza del pasado de la persona, un segundo paso de limpieza del cuerpo, un tercer paso de registrar el mensaje específico para los seres ancestrales, y un cuarto paso en el que el cuerpo es limpiado, ya con líquido o con humo de frailejón, momento que demarca la finalización del trabajo tradicional. Tenemos entonces que este proceso de 4 pasos puede ser un trabajo tradicional en sí mismo, o parte de un ciclo que puede repetirse varias veces, pero siempre de una forma en la que se expresa la presencia de los contrastes: cuando se realiza 2 veces, el primer ejercicio corresponde a la fase *gunsin* y el segundo a la fase *duna*. Cuando se hace 4 veces, las 2 primeras corresponden a la fase *gunsin* y las 2 segundas a la *duna*. Cuando se realizan 8 veces, se divide en 4 ciclos para *gunsin* y 4 para *duna*. Aunque los *I'kʷ* señalan con frecuencia que el proceso completo corresponde a un proceso donde se repite 4 veces un conjunto de 4 ciclos, esto no significa que el proceso de trabajo tradicional se exprese necesariamente en términos de una matemática finita. De hecho, durante la realización de diferentes procesos específicos de la vida *i'kʷ* vinculados a la entrega de *marunsama* importantes (de ciclo vital, de prácticas propias de las personas *mamʷ* principalmente y en las danzas de los *tane*), los ciclos de trabajo tradicional se desdoblán en ciclos que parecen reproducirse *ad infinitum*.

Un ejemplo de ello es el trabajo que acabé de describir al inicio de esta sección, el cual contiene los elementos que caracterizan cualquier proceso de mediación entre los *I'kʷ* y los demás seres del cosmos, un ejemplo claro de “trabajo tradicional”. Como mencioné anteriormente, estos procesos de consulta que hacen los *mamʷ* son referidos frecuentemente, o bien como *zasari*, o bien como *gʷn'gawun*, siendo que la mayoría de los casos la segunda parece englobar a la primera. *Zasari* puede ser traducido literalmente como “pagar” o “compensar”, y corresponde justamente a la compensación por una deuda adquirida: “Cuando comemos, cosechamos, o usamos las cosas, y no le damos nada a los padres y madres, ahí

vienen las enfermedades. Ellos nos cobran. Sólo con vivir, con respirar, ya tenemos una deuda con ellos” (Gunewia, comunicación personal, 2014). Ya *g#n'gaw#n* tiene el sentido de “hacer alimento” o “alimentar”.

Anteriormente vimos como *Aty* Ramona habló del *a'buru* en el sentido de comida para los seres ancestrales; pues bien, entiendo que el “trabajo tradicional” es un proceso de alimentar, en el sentido más amplio de la palabra, a los seres del origen y, así, a todo lo existente. Una contraprestación de lo que los *zak#k#k# jina* nos dan para poder vivir. Donald Tayler ya habría señalado la relación entre el *a'buru* y el alimento. Según él

“La ofrenda en sí misma es asumida usualmente como comida por los espíritus de los Ika que han muerto o *ika'nusi*. Pueden ser piedras, conchas, bolas de algodón de diferentes colores y otros objetos de diferente material que incluyen tallas en madera o piedra. Estas ofrendas son siempre envueltas en hojas de maíz.”²⁵³ (Tayler, 1997, p. 19)

Esta relación entre el material que se hace durante los trabajos tradicionales y el alimento no aparece solo en el contexto *i'k#*. Para los *Kággaba*, Reichel-Dolmatoff señala que el material que es ofrendado, forma como el autor se refiere al correlato del *a'buru* en ese grupo, es entendido como alimento para los seres originales, al mismo tiempo que hace referencia a la relación sexual, cuya importancia tiene que ver con una fertilización final del cosmos; su análisis lo lleva entonces a pensar alimentarse es una metáfora de la relación sexual. Como veremos más adelante, en el contexto *i'k#*, la relación entre alimento y acto sexual está dada en el sentido de que ambas manifiestan fuerzas vitales constitutivas de la persona y permiten transferirla entre los diferentes seres, haciendo parte de un mismo proceso que es mejor pensado en términos de metonimia (ver también Uribe, 1998, p. 56).

Entre los *Wiwa* también ha sido descrita una relación similar; a través de los trabajos con *mam#*, que en dicho grupo reciben el nombre de *aganguashi*²⁵⁴, los humanos

“... alimentan a los mensajeros para que ellos tengan energía suficiente para restaurar el equilibrio de la naturaleza. Así, se termina de cerrar un círculo constante del mundo de los wiwa. La naturaleza alimenta a los hombres. Los hombres alimentan a los dueños de la naturaleza. Los dueños de la naturaleza alimentan a la naturaleza.” (VILLEGAS, 1999, p. 91)⁵⁵

Cuando se está en deuda con los seres originales, esto es, casi siempre, se reciben los mensajes de advertencia por diferentes vías, la aparición de animales específicos como

²⁵³ Mi traducción.

²⁵⁴ Ver el trabajo de Marta Villegas (1999, 55–70)

serpientes o aves, pesadillas o sonidos particulares cuya fuente no es del todo especificable. Si estos mensajes no son atendidos, es decir, si no se hace la compensación respectiva, es cuando las personas comienzan a enfermarse, comienza a haber problemas en las relaciones familiares, problemas con la cosecha y con los animales domésticos.

“Los dueños espirituales mandan enfermedades a través de la comida. Por lo tanto, es necesario estarla limpiando con un mamu, alimentar a los dueños espirituales y así mantener el equilibrio en la relación de intercambio con ellos. Para esto las parejas se sienten al lado de un mamu con determinado material entre las palmas de las manos. Se concentran y comienza a barrer con la fuerza de su pensamiento, toda la comida que han consumido. (...) Se recoge toda la fuerza negativa de la comida y se concentra dentro del material que lleva entre las manos. Luego, el mamu lo ofrece en un sitio sagrado de la naturaleza para entregárselo a los dueños espirituales a los que va dirigido. De esa manera, se les hace su reconocimiento devolviéndoles esa energía espiritual (...). Después de terminar la limpieza espiritual, la gente se lava las manos antes de comer porque dicen que de lo contrario, es como si se comieran su propia fuerza espiritual (...). Algo tan contradictorio como consumirse a sí mismo.” (María Ferro 1998, 80)

Como sugiere Aristóteles Barcelos para el caso *wauja* de la Amazonía, las ofrendas de comida para las entidades no humanas dotadas de intención tienen el efecto de familiarizar dos posiciones en relación de alteridad, aquella de los entes no humanos y aquella de los indígenas. Como señalan Johana Overing y Alan Passes (2000) desde una perspectiva de la convivencia y el intercambio de afectos entre humanos, Carlos Fausto (2002) y Aristóteles Barcelos (2009) desde una mirada sobre la depredación y el intercambio en un nivel metafísico, compartir alimentos y códigos culinarios es un marcador que genera identidad y que crea conjuntos de sujetos familiarizados. El *a'buru* es la manifestación de esa ofrenda familiarizante entre los *I'kɨ* y su alteridad no humana: los padres y madres originales (*zakɨ jina / kakɨ jina*). El *gɨn'gawɨn* es el proceso mediante el cual se crea el espacio propicio para compartir alimento y crear vínculos, no sólo entre los *I'kɨ* y los seres originales, sino entre los *I'kɨ* y las personas *mamɨ* pues compartir ciclos de abstinencia, vigilias, trabajos ceremoniales y cotidianos son la base para el vínculo entre ellos, un proceso de producción de lazos sociales y de familiarización. Ahora, es claro que este proceso no se da en términos equitativos toda vez que no desarticula las jerarquías que definen la posición de los seres dentro de la red de interacciones. Aunque familiares y familiarizados, los padres y madres originales siempre serán otros seres, de la misma forma que los *mamɨ* serán siempre personas maximizadas,

híbridas, definidas por su capacidad de fluctuar entre la esfera de lo visible (*tina*) y de lo invisible (*tikurigun*)

Entiendo entonces que el pago o la compensación por faltas o deudas no son la finalidad última del “trabajo tradicional”. De los ejemplos que he presentado, podemos evidenciar que existe una finalidad más allá de la compensación. Tomemos el caso de mi primer trabajo con Ramona. Si los padres y madres del territorio manifestaron su inconformidad por mi presencia en el territorio, era una falta mía estar en un territorio al cual soy ajeno; empero, el objetivo del trabajo no era simplemente saldar esta falta sino presentarme ante los padres y madres del territorio, curar mi estancia dándome un lugar específico dentro del conjunto de relaciones de los *I'k#* que viven en *Nabusímake*; familiarizarme con los seres y los lugares por medio de la mediación de Ramona. Ya el objetivo del segundo trabajo descrito era pedir la lluvia; aunque de cierta forma puede pensarse que la falta de lluvia es una forma de cobranza por parte de los seres primordiales, el foco fue dado en darle a estos seres cosas buenas, para poder pedir en compensación cosas positivas.

Si la compensación puede ser una fase de esta interacción, de ninguna manera se puede asumir que es la característica definitiva de la misma. Si algo caracteriza este proceso, es el hecho de que establece una relación por medio del intercambio de vitalidades expresado en la entrega de *a'buru*; actualiza y reconstituye los vínculos entre los indígenas y los demás seres del mundo por medio de la mediación del *mam#*, una mediación que se basa en una reciprocidad manifestada en un proceso de alimentación mutua en el cual, los seres originales alimentan material e inmaterialmente a los indígenas, y éstos los alimentan a través de las ofrendas; el *a'buru*, material que incorpora aquello que se quiere compensar, es alimento para los seres originales. Como lo señaló María del Rosario Ferro,

Todos los seres necesitan alimentarse y reproducirse para mantenerse. Pero es imposible hacerlo solo. Para que una persona coma maíz por ejemplo, necesita que la mata de maíz le dé frutos. Igualmente, para reproducirse necesita de otra persona. Es necesario entonces iniciar una relación: para recibir hay que dar. Este equilibrio entre dar y recibir como parte de la existencia que mantiene a ese ser pero que también depende de él, es algo que se remonta a todo individuo. Adicionalmente, como cada ser vivo, desde una persona hasta una mata de maíz, tiene que perpetuar la relación de intercambio a lo largo de su vida, es esencial devolver. A partir del intercambio de *makruma* un individuo reconoce su propia necesidad y la necesidad del otro, como parte de la totalidad en donde cada ser da, recibe y devuelve. (María Ferro 1998, 30)

Ahora, he venido señalando que para los procesos de “trabajo tradicional”, el material usado es bastante amplio, empero, podemos resaltar la presencia de tres elementos fundamentales: semillas, piedras de diferente tipo y sustancias orgánicas humanas. La presencia de estos elementos no es aleatoria. La semilla es el material que incorpora la fuerza creativa por excelencia, las sustancias orgánicas humanas (se usan principalmente la sangre menstrual, el semen y los fluidos sexuales) manifiestan la fuerza fertilizadora, y las piedras, son la extensión de la primera humanidad, de aquellos que existieron antes del amanecer. Recordemos que mucha de esa gente se convirtió en piedra cuando el sol se alzó en el firmamento por primera vez, y que el primer *i'ku* fue hecho a partir de piedra. La piedra, en tanto elemento prototípico de *a'buru*, y en tanto extensión de la humanidad, corporifica la unión del poder creativo (*gunsin*, relacionado con el origen, lo oscuro y lo femenino) y la fuerza fertilizadora (*duna*, relacionada con el sol, la luz, lo masculino). De forma similar, la disposición final del *a'buru* tiende a ser hecha en hojas de maíz, planta que para los grupos serranos es co-substancial al cuerpo humano. Como lo explicitaron Donald Tayler (1997; 1973) y María del Rosario Ferro (1998; 2012), el maíz es una réplica del ser humano: sus hojas son la ropa, sus granos son la carne y la tuza²⁵⁵ sus huesos.

Tanto en mi experiencia como en en la de otras investigaciones se evidencia que o bien el *a'buru* es una réplica de las personas, reflejando sus características por medio de su forma, tamaño, color, etc., o por la contención de las acciones, deseos y pensamientos, o mejor, del *ánugwe* de la persona. Existe entonces un vínculo entre la persona y el material que prepara durante los *gun'gawun*: el *a'buru* no sólo representa a la persona; la contiene, la guarda, la asegura. Si tenemos en cuenta que el *gun'gawun* es el reconocimiento de una relación de reciprocidad generalizada y continua de intercambio de vitalidad, debemos entender entonces que en última instancia, lo que las personas dan en las ofrendas es a sí mismas, su propia vitalidad. Así como los *Padres* y *Madres* de las cosas le dan vitalidad a los humanos al entregar a sus propios hijos para el consumo (animales, plantas, semillas, aire, agua etc.), es decir, dan una parte de sí para garantizar la continuidad humana, los humanos en reciprocidad dan lo que les corresponde: su fertilidad, su vitalidad. En ese sentido, Juan Carlos Orrantia (2002) define las ofrendas entre los indígenas serranos como una lógica de entrega personal

255 Espiga/sabugo en portugués.

donde los diferentes seres, organismos y elementos están en interacción recíproca que los involucra a sí mismos y no sólo a lo que éstos puedan ofrecer.

Esto se ve mucho más claro al cerrar el ciclo vital en este plano de existencia. Tras la muerte de una persona, el cuerpo es tratado de la misma forma que son tratados los *a'buru* en el contexto del “trabajo tradicional” de *eysa* o mortuoria, como le dicen los *I'kɛ*: los cuerpos son tratados como si fueran ellos mismos *a'buru*, son envueltos en hojas y amarrados con cuerdas de fique. Al ser enterrados, parte de la cuerda queda expuesta fuera del túmulo, sostenida por una rama, buscando así la comunicabilidad con plano inmaterial, plano al cual se dirigirá una vez que sus familiares le ayuden a pagar todas sus deudas con los padres y madres ancestrales (ver último capítulo).

Así las cosas, si la *makruma* manifiesta la necesidad de la reciprocidad como centro de las relaciones entre los *I'kɛ*, el *gɛn'gawun*, en cuanto ofrendas generalizadas, manifiestan la importancia de la reciprocidad entre los *I'kɛ* y los demás seres que habitan el mundo, toda vez que éstos también son sujetos sociales. En ese sentido, el “trabajo tradicional” es una manifestación mayor de la *makruma*, o mejor, la *makruma* es la manifestación material de un principio generalizado y más amplio de socialidad: la reciprocidad. Como lo señala Cayón para el caso makuna (2011), lo que parece existir entre humanos y no humanos es una especie de préstamo vitalicio de vitalidad en el que cuando la humanidad quiebra eventualmente el acuerdo, los no humanos pueden vengarse, toda vez que el acuerdo gira en torno al hecho de darse vida mutuamente.

En este proceso de socialidad, el papel de los *mamɛ* es recolectar y transformar las diferentes sustancias para que puedan ser aprovechadas en cada esfera. Si los seres primordiales transforman la vitalidad inmaterial (*tikurigɛn*) en material (*tina*) para que pueda servir a los humanos, los *mamɛ* procesan las sustancias materiales (*a'buru* que contiene *ánugwe* de las personas) para que sean vitalidad inmaterial, siendo así de provecho en el mundo inmaterial, proceso que es también evidenciado en el contexto *wiwa* (Villegas, 1999). Esta transformación de sustancias para el intercambio de vitalidades se enmarca, entonces, en un esquema de reciprocidad entre los diferentes seres que habitan el mundo, reciprocidad de la cual la persona *mamɛ* oficia como mediador activo. Es por esto que los *mamɛ* y los seres originarios tendrían funciones análogas: transformar y transmitir vitalidades y, de esa forma, fertilizar el mundo. Por eso para los *I'kɛ* la figura del *mamɛ* es análoga a la figura del sol.

Ahora bien, el que la relación entre los *I'k#* y los seres ancestrales se construya en términos de reciprocidad, no significa que sea una relación libre de tensiones. De hecho, la cotidianidad *i'k#* está llena de ellas, y justamente por eso, las ofrendas son un elemento fundamental en la cotidianidad. La reciprocidad, tanto en su manifestación material como en su fase socio-cósmica, es un elemento que no apunta necesariamente hacia el equilibrio, pues lo que se da y lo que se recibe no siempre son equivalentes (ver Lévi-Strauss, 1981). Aún así, debo subrayar que lo fundamental para el interés de este trabajo, es que esta reciprocidad es un operador básico de la socialidad, una socialidad que busca producir sujetos, agencias, personas.

VI

La persona: sexualidad, vitalidad y parentesco

Los *I'k#* tienen un discurso sobre lo que es la persona hablando sobre ella en términos de ser “*i'k#* de verdad” o de ser “*i'k# i'k#*”. Este discurso se resume en el principio de “seguir la Ley de Origen (*Sein Zare Zanu*), empero, los desdoblamientos sobre ese principio no siempre son tan explicitados. Recogeré entonces los elementos que he venido resaltando hasta ahora y que están relacionados con cumplir la Ley de Origen y que, por lo tanto, están relacionados con la persona *i'k#*, aunque no de forma explícita. Siguiendo a Anne-Christine Taylor, el hecho de que la persona no esté circunscrita de forma clara en el discurso, no quiere decir que no podamos verla “de manera precisa por la articulación de un conjunto de premisas no explícitas” (Taylor, 2012, p. 221). No puedo hacer un análisis profundo sobre el ser *i'k#*, no sólo por mi posición de no *i'k#* sino también porque me faltan muchos elementos para tejer relaciones consistentes; no obstante, puedo señalar algunos elementos que los *I'k#* subrayan como constituyentes de su ser y que, por consiguiente, son constituyentes de su teoría sobre la persona.

Ser *i'k#* contempla la tenencia y actualización de atributos en una amplia variedad de niveles que implican el tiempo previo a la concepción de un ser hasta su paso al mundo de los muertos, atravesando también toda una serie de procesos y relaciones durante la vida diaria que iluminan un proceso de constante construcción así como la necesidad de actualizar y renovar diferentes relaciones para que esa construcción sea efectiva. El ser *i'k#* es entonces un resultado. Pero no es cualquier resultado, el hecho de que sea una construcción no quiere decir que cualquier niño pueda ser *i'k#*; si al nacer, un bebé es *i'k#*, sólo es posible porque una serie de relaciones fueron creadas previamente dentro de un conjunto más o menos estructurado de posibilidades, las cuales deberá reafirmar a lo largo de su vida.

En líneas generales, los *I'k#* definen su posición en un contexto relacional de diferentes niveles en el cual, como ha sido señalado repetidamente, la relación con los demás seres y subjetividades que pueblan el mundo se yergue como un elemento fundamental. Ser *i'k#*, implica un vínculo con los ancestros por vía genealógica, tener un vínculo con el territorio por medio del entierro de su placenta, tener un vínculo con una casa ceremonial y

con un *mam#* a través de las ceremonias que éste hará durante el nacimiento, comer exclusivamente productos de las semillas que los seres ancestrales les dejaron desde el origen (*zam# kia*), poseer un *marunsama* que lo reconozca como *i'k#*, hacer los trabajos tradicionales (*zasari* y *g#n'gaw#n*), hablar *i'k#n*, usar las ropas tradicionales, casarse y vivir una vida en pareja encaminada a la fertilización del cosmos, controlar las emociones, sentimientos y deseos, no acumular bienes, pasar por las ceremonias de ciclo vital y, englobándolo todo, seguir los preceptos de la Ley de Origen (*Sein Zare Zanu*): en resumen, ser *i'k#* es ocupar el lugar y ejercer las prácticas que les fueron dejadas desde el origen.

Los *I'k#* remarcan siempre que uno de los elementos más importantes es su relación con los primeros seres ancestrales, relación que generalmente está expresada por medio del lenguaje de la descendencia/filiación, y a la cual subyace la idea de que desde el origen y a través de las diferentes generaciones, los miembros del grupo comparten una substancia que los conecta hasta un ancestro común, padre o madre, hijos de la Madre original (*Ati*). La relación con estas parejas ancestrales son descritas por medio de las palabras *urunuk#n#* y *tana*, e incluyen una serie de elementos que constituyen, alteran y diferencian a las personas. En principio, los hombres se vinculan a un padre original mientras que las mujeres se vinculan a una madre original, formando así agregados masculinos y femeninos trazados a partir de un proceso de filiación paralela²⁵⁶. La presencia de estos agregados masculinos y femeninos para resaltar una relación genealógica con los seres ancestrales es generalizada en el contexto serrano: los *Kággaba* tienen un sistema análogo que diferencia entre grupos masculinos (*Tuxe*) y femeninos (*Dake*) (Rrichel-Dolmatoff, 1950; PREUSS, 1993 [1926]), al igual que los *Wiwa* (*Tuga* y *Tuke*) (Villegas, 1999).

No obstante, los *tana* no sólo se refieren a formas de filiación con los ancestros; el modelo pretende continuar las relaciones matrimoniales de las parejas originales (ver capítulo 4) de forma que los hombres relacionados genealógicamente con un padre específico, deben casarse con las mujeres relacionadas genealógicamente con la madre con quien ese padre se casó. Pese a que constantemente los *mam#* remarcan la importancia de los *tana* como ejes de la organización social, investigadores han propuesto que no son más operativos en la contemporaneidad (Campos, 1976; Chaves & Zea, 1977; Orozco, 1990; Uribe, 1990; Ferro, 1998, 2012; Giraldo, 2014)

256 Estos agregados, suelen ser denominados linajes o castas cuando se habla en español

Dicha falta de operatividad ha sido adjudicada, por una parte, al hecho de que la filiación paralela no designaría grupos matrimoniales (Correa, 1998) y, por otra, a que las formas matrimoniales propuestas en la lógica de los agregados masculinos y femeninos serranos implicaría, en algún grado, la práctica del incesto. Esta potencialidad del incesto estaría dada en el hecho de que la madre y la hermana de un hombre harían parte del grupo de las mujeres donde él debe casarse, lo que, en teoría, las haría afines del hombre (Uribe, 1992). No es momento de analizar esto en detalle, sin embargo debemos recordar que la terminología de parentesco evita este riesgo al marcar la posición de las personas con quien alguien no puede casarse por medio de un término que implique dicha prohibición (Coelho, 2002).

Lo cierto es que las prácticas matrimoniales *i'kɥ* no siguen reglas muy fijas salvo una tendencia a la exogamia y al hecho de que los hombres recién casados deben vivir por un tiempo donde sus suegros (uxorilocalidad) y, al saldar con trabajo la deuda de casarse con su hija, organizar su nuevo hogar de vuelta a la región donde crecieron (virilocalidad). Sería de esperar que un sistema de grupos matrimoniales como el que estaría contemplado en la lógica de los *tana* tuviera una correlación en la terminología de parentesco. Pues bien, para los *I'kɥ*, todos los miembros del grupo son potencialmente parientes en función de descender de los mismos seres ancestrales. Por esta razón, los parientes que no son tan próximos (porque no tengan relación o porque vivan en grupos locales alejados) y aquellas personas con quienes no hay ninguna relación comprobada, son englobados dentro de la categoría “*sinamɥ*”, la cual puede ser traducida como pariente o amigo. En ese contexto, la terminología de parentesco no define clases matrimoniales tan específicas; lo que hace es diferenciar, dentro del grupo de parientes, las personas con quién alguien se puede casar y tener relaciones sexuales y aquellas con las que no puede. Aquellos con quienes está prohibido el matrimonio y las relaciones sexuales, pues comparten sustancias en común, conforman lo que podríamos llamar el núcleo de la consanguinidad (padres, hermanos(as) e hijos(as)). Fuera de ese núcleo, todas las personas son afines.

Ahora, aunque la mayoría de las veces la filiación paralela aparece como el eje estructurante de los *tana*, no todos los *I'kɥ* los describen como agregados compuestos por personas de un sólo sexo: *mamɥ* Venancio fue enfático en señalarme que estos eran agregados de hombres y mujeres cohesionados por la co-residencia, es decir, grupos locales; hay personas que usan el lenguaje de los *tana* para referirse a los otros grupos serranos (*kággaba tana*, *wiwa tana*, *kankwi tana*), así como a los miembros de dichos grupos o a *i'kɥ* que tienen

ascendientes dentro de ellos. Por otra parte, varios de los nombres de los *tana i'kɨ* provienen de las lenguas de los otros grupos serranos²⁵⁷, lo que nos permite pensar que el modelo de los *tana* ofrecieron también una forma para reorganizar las relaciones (prácticas, míticas, simbólicas, etc.) entre los diferentes grupos que sobrevivieron el embate de las tropas coloniales en el siglo XVI y los periodos consecuentes (cf Tayler, 1973, 1997; Uribe, 1990, 1992).

Con estas diferencias en su definición, los *tana* aparecen como elementos complejos, como abstracciones que refieren a elementos diversos como organización social, formas matrimoniales, filiación, etc, y pese a que no son evidentemente operativos en las formas matrimoniales estipuladas, hay algo en ellos que los hace importantes para los indígenas serranos y que los hace aún vigentes, sólo que tal vez en niveles y prácticas donde no los hemos buscado de forma clara. Soy consciente que hace falta más datos y análisis, no obstante, quiero plantear aquí algunas consideraciones.

Pareciese que las diferentes acepciones de la categoría *tana* se contradicen mutuamente; sin embargo, percibo que al verlas con atención pueden ser entendidas como manifestaciones fractales mutuas. Los *I'kɨ* asumen que existen cuatro parejas ancestrales²⁵⁸; en el nivel más amplio, de cada una de las parejas desciende uno de los grupos serranos (4 parejas ancestrales = 4 grupos serranos); en el siguiente nivel (dentro de los *i'kɨ*) de cada pareja ancestral desciende un agregado conformado tanto por hombres como por mujeres que, como grupos locales extendidos, se asientan en las cuatro regiones en que está dividido el territorio *i'kɨ* (4 parejas ancestrales = 4 grupos locales *i'kɨ*); pasando a otro nivel, de cada miembro de las parejas ancestrales (8 seres ancestrales), descienden sendos agregados de un solo sexo (4 madres ancestrales = 4 agregados de mujeres, 4 padres ancestrales = 4 agregados de hombres), nuestra primera definición de *tana*. Más que contradicción, encuentro que manifiestan un mismo principio, sólo que al cambiar la escala de observación, presenta torsiones en su forma.

Por otra parte, cualquiera sea la forma como entendamos los *tana*, podemos ver que su lógica subraya varios puntos: el vínculo genealógico con los seres ancestrales, el carácter

257 Reichel-Dolmatoff (1950) señala algo idéntico en los *tuxes* y *dakes* de los *Kággaba*, donde no sólo algunos nombres sino también el origen del agregado correspondía a otros grupos, inclusive grupos que ya no existen más

258 Hay diferentes versiones, María del Rosario Ferro (1998; 2012) apunta 9 parejas originales, Reichel-Dolmatoff (1991b) propone otro orden, sin embargo, en mi experiencia, la versión más común es la de 4 parejas.

fundamental de la exogamia y un principio de complementariedad. Veamos rápidamente algunos puntos importantes de estos elementos.

Mencioné que uno de los componentes constitutivos del ser *i'kɛ* es su relación con un ser o una pareja ancestral. En ese contexto, es un hecho dado que esa relación genealógica existe, empero, ella debe ser reforzada o actualizada por el *mamɛ* después del nacimiento, siendo este uno de los pasos importantes que se realizan durante la ceremonia de *ɟwa 'n'kusi* o “bautizo”, como suele ser traducida. En ese proceso, el *mamɛ* reestablece una identificación entre el nuevo ser y el ancestro, permitiendo así la transmisión de atributos de los ancestros a sus hijos humanos, transmisión que se da, para los *I'kɛ* en términos de transmisión de substancia, es decir, de elementos más allá de lo orgánico que transmiten agencias y capacidades (cf Lea, 2012). Entiendo entonces que la idea de consanguinidad de los *tana* describe el principio según el cual una persona tiene, en potencia, los atributos relacionados al ser original con al que está vinculado (historias, dominios de prácticas y saberes, derechos territoriales, relación con plantas, animales y otros seres, etc.).

Al hablar de transmisión de atributos y capacidades estamos hablando también de la transmisión de *marunsama*. Como vimos antes, recibir un *marunsama* es recibir un conjunto específico de saberes-haceres-permisos que proviene de los seres ancestrales y que llega a la persona por intermediación del *mamɛ*. Los *marunsama* que una persona recibe siempre dependen del *tana* al cual pertenecen, por lo tanto son la actualización del vínculo de una persona con el ancestro original y con los atributos recibidos a través de dicho vínculo. Ya que el *mamɛ* es el mediador en este proceso, todo *marunsama* que él entrega está vinculado a su propio *marunsama*, y por medio de él, a los seres ancestrales dueños del saber al cual está vinculado su *marunsama* (ver capítulo anterior). Este proceso crea entonces vínculos personales donde los *marunsama* aparecen como una forma de familiarización que, de cierta forma, construye cuerpos similares, consubstancializa ciertos aspectos de las personas.

Así, la pertenencia a un *tana* le da a la persona la capacidad de actuar sobre ciertos aspectos del mundo (lo que podemos llamar especializaciones) por medio de los *marunsama*, capacidad que no es definitiva pues depende de que la persona los ponga en práctica, respetando el conjunto de resguardos y cuidados relacionados con cada uno. Aunque estas capacidades tienen influencia en la esfera de lo cotidiano, es en la esfera del conocimiento y de las prácticas de *mamɛ* donde encuentran su mayor campo de acción. Entiendo entonces que

esta es una de las razones por las cuales las definiciones e interrelaciones de los *tana* son un asunto que no parece estar muy presente en la esfera del discurso cotidiano.

Pasemos ahora a los temas de la tendencia a la exogamia y del principio de complementariedad. La forma más evidente de la exogamia es el matrimonio entre personas de diferentes grupos locales. Cuando el matrimonio se da dentro de un mismo grupo local, como en el caso de *Nabusímake*, la exogamia se expresa en la tendencia a casarse entre los diferentes sectores, subdivisiones territoriales que corresponden, en última instancia, a núcleos familiares extendidos. Cuando los matrimonios se dan dentro del mismo sector, se activan otros elementos que diferencian a los miembros de la pareja, como por ejemplo el hecho de pertenecer a núcleos familiares diferentes (cuando el sector ha crecido al punto de contener varios núcleos familiares); que al ser familiares, haya una distancia generacional identificable (primos de segunda o tercera relación por ejemplo), o que no hayan sido criados como hermanos.

Esta tenencia permite la reciprocidad entre unidades (núcleos familiares, sectores, grupos locales) pues aún después de casadas, las personas deben visitar a sus familiares consanguíneos y afines, enviarles comida y mantener un flujo constante, no sólo de mercancías, sino de afectos, sentimientos y cuidados que, de no ser observados, se puede considerar una afrenta. Esta tendencia exogámica no sólo demarca una relación de reciprocidad sino que también responde a un principio de complementariedad. Como veremos más adelante, lo que moviliza el matrimonio entre los *I'k#* es el hecho de que la pareja debe ser una unidad encaminada a la fertilización del mundo. Como toda unidad *i'k#*, la pareja está compuesta por una parte *gunsin* y una parte *duna*, que en el nivel del matrimonio, corresponden respectivamente a mujer y hombre.

Como vimos hace poco, pertenecer a un *tana* le da a la persona, por lo menos potencialmente, una serie de atributos específicos (dominio sobre saberes y prácticas, derechos territoriales, etc); la idea general es que los atributos y las vitalidades de un miembro, sean complementarios y estén sintonizados con los atributos y las vitalidades del otro. Eso lo expresó de forma clara el mayor *i'k#* Sebastián Torres al explicarme que la complementariedad de los atributos de las mujeres y de los hombres permiten el ejercicio de las especializaciones de lo que los *I'k#* conocen como las formas de gobierno interno, es decir, el lugar del *mam#* de mayor jerarquía o *makú*; de los especialistas en el manejo del

territorio; de los especialistas para lidiar con los asuntos externos al grupo y, finalmente, de los especialistas en asuntos más cotidianos dentro de la comunidad.

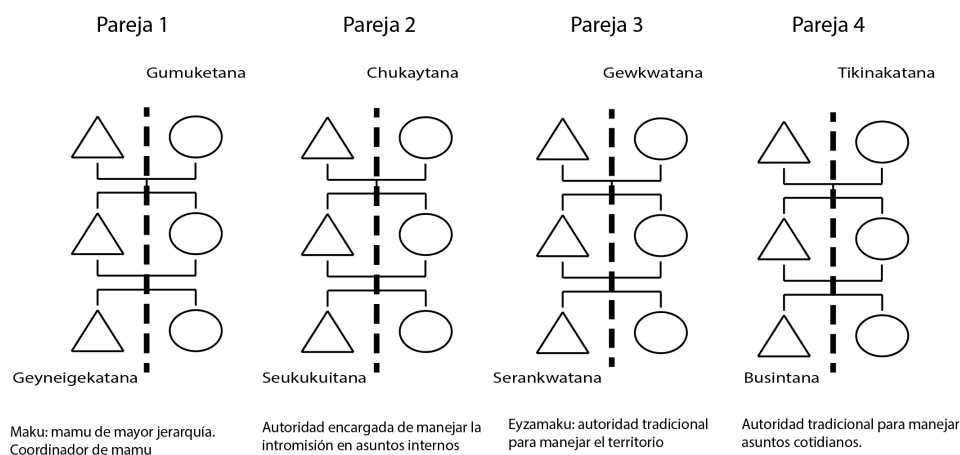


Ilustración 23: Esquema de los matrimonios ancestrales *uruk~~nn~~ / Tana*.

Elaboración propia

Fuente: Sebastián Torres, *i'k~~nn~~*

Entiendo entonces que esta es una de las razones por las cuales cualquier acepción de la categoría *tana* enfatice tanto las formas matrimoniales. Más allá de formular un modelo cerrado de intercambio matrimonial, lo que se enfatiza es la necesidad de que las uniones matrimoniales respondan a una lógica de complementariedad de principios vitales (*ánugwe*) en sus manifestaciones *gunsin* y *duna*. Lo que los *tana* exponen son principios guía encaminados a la continuidad de un sistema de especializaciones cuyo fin último es la fertilización y continuidad del mundo, fin que no puede ser alcanzado con la unión de vitalidades que no estén sintonizadas mutuamente para trabajar de forma complementaria. Aún cuando las implicaciones prácticas y materiales de estas relaciones puedan estar hoy un poco oscurecidas en ciertos niveles, estos principios son estructurales en el pensamiento *i'k~~nn~~* (y asumo que en el pensamiento serrano). Ya que los *mam~~nn~~* son los especialistas en la mediación entre los diferentes seres del cosmos, y ya que los atributos relacionados con los *tana* refieren sobre todo a esa relación, las minucias de este proceso es un asunto que les corresponde más a ellos que al común de las personas.

En el capítulo anterior fue delineada la idea de que los *marunsama* eran elementos que alteraban la persona y que modificaban su cuerpo. Ya que los *marunsama* son una forma de actualizar y evidenciar la relación de un *i'k~~nn~~* con los ancestros del *tana* al cual pertenece,

entonces la pertenencia a un *tana* tiene consecuencias directas en la construcción del cuerpo y de la persona. Quiero ahora explorar este proceso.

Vitalidades: entre lo visible y lo invisible

Quiero ahora delinear algunos puntos importantes de la constitución *i'kɥ* del cuerpo, entendido a partir del desplazamiento conceptual sintetizado en la etnología amerindia y expuesto anteriormente. De la misma forma que el cosmos es pensado, el cuerpo *i'kɥ* manifiesta dos realidades: una realidad invisible e interna que toma la forma de sentimientos, intenciones, pensamientos, deseos, capacidades y otros varios elementos, relacionados todos con la vitalidad, y una realidad visible que, en líneas generales, corresponde al cuerpo físico. Sólo para reafirmar una idea expuesta anteriormente, estas dos realidades, la visible y la invisible, no se contradicen sino que se complementan, y sólo a partir de la interacción de ambas, podemos entender el cuerpo *i'kɥ*.

Diferentes grupos indígenas identifican una serie diferenciada de elementos “internos” e invisibles, a veces descritas como diferentes tipos de almas que, tras la muerte, se dirigen hacia diferentes lugares del mundo. Tal clasificación no parece tener lugar en el caso *i'kɥ*, pero los vacíos de mi investigación pueden estar pasando por alto este punto. Con todo, en este trabajo usaré el concepto general que parece englobar todas estas manifestaciones de interioridad y que a lo largo de los capítulos he traducido como fuerza vital o vitalidad; el concepto en cuestión es “*ánugwe*”. Ya la contrapartida visible tiene una definición más precisa por medio de la palabra *gɥchɥ*, aunque debo confesar que no estoy seguro si este nombre es exclusivo de la manifestación visible del cuerpo *i'kɥ* o también puede ser extendido a los demás seres.

El cuerpo está entonces definido a partir de la interacción de las dos realidades que componen el mundo, una visible y una no visible, manifestadas en un primer nivel en la expresión física (*gɥchɥ*) y en la expresión no visible (*ánugwe*). Como ha sido reiterado en este trabajo, esta dualidad se reproduce en los diferentes niveles en los que podamos desdoblar cualquier elemento del mundo, razón que me lleva a asumirlo como un principio fractal en la medida que aparece como una unidad que se repite a sí misma hacia lo micro y hacia lo macro. Cada una de estas expresiones reproduce la dualidad a su manera: el componente visible (*gɥchɥ*) manifiesta la dualidad en la lateralización, de forma que el lado derecho está

relacionado con la categoría básica “*duna*”, mientras que lo izquierdo está relacionado con la categoría básica “*gunsin*”. Ya en el componente no visible (*ánugwe*), estas relaciones se multiplican, pasando de dualidades a conjuntos de varios elementos.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la dualidad original (*gunsin/duna*) tiene muchas manifestaciones, entre ellas malo/bueno, oscuridad/luz, abajo/arriba, noche día y, de forma importante, femenino-masculino. Sin embargo, estas son posiciones relacionales y no unidades discretas con contenidos fijos. Cierta vez, *mam̩* Venancio me dijo que pensar que la mujer era mala por estar relacionada con *gunsin* era un error muy grande. “Todo tiene *duna* y todo tiene *gunsin*”, me dijo, “no puede existir el uno sin el otro, no puede haber hombre sin mujer, esa es la ley”. Esas relaciones y dualidades son constitutiva de la manifestación visible del cuerpo (*g̩ch̩*), y por medio de él se hacen evidentes. Veamos entonces la siguiente representación que hago del cuerpo *i'k̩*. La “interioridad” (*ánugwe*) la marco como una esfera que transborda la manifestación física del cuerpo (*g̩ch̩*), siendo esta relación la primera manifestación de la dualidad. La segunda manifestación es aquella en la que la parte física del cuerpo (*g̩ch̩*) se divide en dos partes, una *gunsin* y otra *duna*, siendo esta la llave maestra para hablar de todas las demás dualidades constitutivas del mundo *i'k̩* pues el cuerpo, como es entendido en el contexto *i'k̩* es una manifestación de principios fundamentales que han sido descritos en el contexto amerindio (ver ilustración 24).

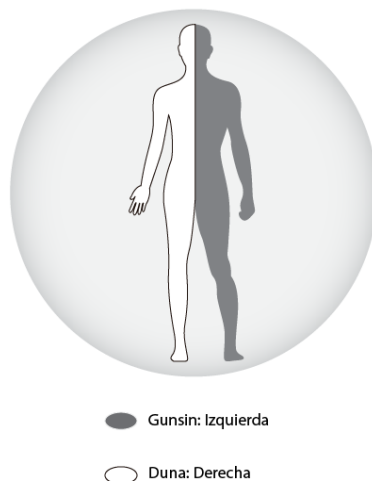


Ilustración 24: cuerpo *i'k̩*

Elaboración propia con base en un vector extraído de www.freepik.com

Una de las consecuencias de que ambas realidades, visible (*guch*) e invisible (*ánugwe*) sean componentes del cuerpo y de la persona, es que las características y potencialidades de ambas suelen ser descritas en términos análogos a los usados para describir las sustancias; de hecho, ambas son sustancias pasibles de ser transmitidas. Un caso de este principio reside en el alimento. Durante mi estadía en *Nabusímake*, muchos de los problemas manifestados por la gente estaban relacionados con la dificultad productiva de las tierras que habitaban. Ni sus cultivos en casa ni los cultivos de las “fincas” parecían ser lo suficientemente buenos bajo la perspectiva de la gente. No niego que en muchas ocasiones la comida no era suficiente para algunas familias, principalmente por problemas productivos de sus tierras; sin embargo, al principio me parecía que estaban hablando de otra cosa, relacionada pero diferente. Cuando fui entrando en una comprensión rasa del idioma, comencé a ver que había una diferencia muy marcada entre los alimentos que asumían como propios y aquellos provenientes de otros lugares. Esta diferencia incluía a los productos que ellos mismos cultivaban, en cuyo caso, se diferenciaban las semillas. “Esto es *kía*” solían decir con felicidad y orgullo cuando me ofrecían uno de sus productos propios.

Durante las discusiones adelantadas para la realización del “componente-eje económico” del Plan de Salvaguarda, surgía una y otra vez la necesidad de construir planes para la autonomía, pero sobre todo, para la soberanía alimentaria *i'k*, temas que fueron adelantados por líderes *i'k* en ámbitos institucionales de nivel nacional, e inclusive en un encuentro de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) adelantada en *Nabusímake* en 2014. Esta autonomía y soberanía alimentaria aparecía como una de las soluciones al “riesgo de exterminio cultural y físico²⁵⁹” de los *I'k*. Se entendió en su momento que en el caso específico de los *I'k*, la dependencia relativa y el aumento del consumo de productos de fuera, principalmente de productos de los blancos, estaba haciendo con que las personas se alimentaran con “otra cultura, la cultura de los blancos²⁶⁰”. Con frecuencia, esta preocupación era resumida con variaciones de la siguiente frase: “la comida de fuera hala para afuera; la *zam* *kía* hala para lo propio”.

Que la comida alimente la cultura, es la forma como los *I'k* nos tradujeron el hecho de que el consumo de la comida que les fue dejada por los padres y madres originales les brinda la vitalidad que los diferencia de la demás gente. Como todo en el mundo serrano, la

259 Eje de intervención del Plan de Salvaguarda. La Corte Constitucional Colombiana señala que el Estado debe garantizar la creación de Planes de Salvaguarda para la continuidad física y cultural de los pueblos indígenas colombianos.

260 En los propios términos *i'k*.

comida no sólo es la manifestación física que se presenta en forma de pera, guayaba, carne o maíz, sino también el *ánugwe* que ella contiene, siendo éste el verdadero alimento. La comida de afuera tiene *ánugwe* de afuera, la *zam# kía* tiene *ánugwe i'k#*, pues desde el origen le fue dejada esa vitalidad, y los *mam#* la re-alimentan en cada bautizo de semilla y de cosecha. Es ese *ánugwe* el que permite que haya un buen gobierno; le permite a los *mam#* hacer sus trabajos de mediación, garantizando así la reproducción del cosmos y la producción de personas. Por esta razón, el modelo de persona *i'k#* sólo debe consumir comida propia, *zam# kía*. De esa forma, uno de los elementos que define y constituye el ser *i'k#* es el consumo de comida propia (*zam# kía*), esto es, la comida que ha sido cultivada con las semillas que le dejaron los padres originales en exclusividad a los *I'k#*²⁶¹.

Entiendo entonces que esto nos permite entender la prohibición del consumo de sal, sobre todo durante la formación de los *mam#*. Constantemente la sal aparece como un tema fundamental dentro de la dieta, no sólo de los *mam#* sino de los *I'k#* en general. El argumento principal es que el no consumo de la sal permite que la fuerza vital sea mayor y, en consecuencia, que los trabajos ceremoniales o cotidianos sean más efectivos. Aunque hay pocas explicaciones sobre el asunto, más allá de lo ya expuesto, algunos *mam#* definen la sal como un distractor o alterador, un elemento que no permite que los sabores, atributos específicos de la comida, sean percibidos por los sentidos. En ese contexto, la proveniencia de la sal es un elemento a tener en cuenta, pues si se consume algún tipo de sal, ésta debería provenir de la montaña y nunca del mar. ¿Por qué nunca el agua marina? El agua del mar recibe el agua de los ríos, la cual ha limpiado todo el *ánugwe* negativo de la Sierra y sus habitantes; de esa manera y, con base en el hecho de que el consumo de alimentos transmite la vitalidad contenida en éstos, comer sal marina es una forma de consumir *ánugwe* perjudicial para la persona.

Debemos estar alimentados con alimentos propios tanto en pensamiento como en las enseñanzas. Ese es el cuidado que hay que tener; pero si nos dicen que hay que cambiar, entonces ¿qué es lo nuestro? Así como la lluvia, la brisa, la luna, el sol, es la unidad total de ser *i'k#*. Puede haber muchas propuestas mejores, pero si no tenemos ese principio claro, ese conocimiento, no hay garantía de ser *i'k#*, la esencia de ser *i'k#* se pierde. (...) Nuestro conocimiento y nuestras prácticas están plasmadas en nuestro alimento y en los animales, ya sean aves o animales rastreros. Pero la afectación que nos ha hecho no es solamente en alimento sino en especies animales, plantas, todos los espacios importantes para nosotros y si no fuese por todo ese conocimiento que está impregnado en esos seres, no seríamos *i*

261 Esto no quiere decir que el frijol y el maíz sean alimentos exclusivos de ellos, sino que del vasto conjunto de semillas de frijol y maíz, algunas les fueron dejadas sólo a ellos.

'k# (Palabras del *mam#* Juan Ramos, *Nabusímake*. Traducción: Agustín Chaparro, Ángel Izquierdo. Revisión: Tobias Mindiola)

Al igual que otros aspectos de la vida serrana, éste es el modelo a seguir, pero no siempre es posible, mucho menos ahora que la facilidad del comercio impulsa la entrada de alimentos externos, principalmente sal, azúcar, arroz, pasta, sardinas, galletas, pan y gaseosa. Empero, hay espacios donde este modelo es realizado de forma más clara, principalmente el contexto ceremonial, sobre todo el que se lleva a cabo en las *kankurwa*. Consumir comida *i'k#* crea no sólo una comunalidad basada en el intercambio de semillas y alimentos, cuyos ejes productivos deben ser las casas ceremoniales, un ejemplo de la importancia del convivo como operador social (Overing & Passes, 2000), sino que construye cuerpos y personas con vitalidades específicas, con *ánugwe i'k#*, que potencia cualquier efectividad ceremonial y toda acción tanto en la esfera visible como en la invisible.

Acabo de mostrar que la dualidad constitutiva del mundo *i'k#* se replica en el cuerpo *i'k#* y en la manifestación visible de éste (*guch#*) y, señalé también, que la manifestación no visible del cuerpo (*ánugwe*) también contiene esas dualidades. Como ha sido señalado constantemente a lo largo de este trabajo, todo ser tiene un principio vital (*ánugwe*), pero esto no significa que todos los seres sean iguales. Si en el contexto amazónico ha sido señalado que el énfasis para la diferenciación del cuerpo es la manifestación visible de éste (tratada generalmente como una piel), en el caso *i'k#*, y aparentemente en el caso serrano, el énfasis parece estar en la manifestación no visible del cuerpo, en el *ánugwe*. Los *mam#* señalan que todas las personas contienen los elementos del mundo dentro de sí, siendo estos la expresión de los diferentes estadios de desarrollo de la vida, manifestados inicialmente en el surgimiento de las tierras²⁶² y en los diferentes colores de los flujos femeninos durante la primera menstruación. Así las cosas, entre los elementos que me fueron explicitados como constituyentes de la persona está el agua (*je*), la tierra (*ka*), el viento (*buntik#n#*), el fuego (*gey*), la “madera”, la sangre (*jwa*-tabaco).

No obstante, cada uno de esos elementos tiene diferentes expresiones, las cuales están relacionadas principalmente con agencialidades, colores y temperaturas específicas. Si todo está conformado por un conjunto específico de elementos, cada uno de estos está subdividido en otro conjunto, y cada subdivisión, a su vez, se encuentra subdividida. Si tomamos aleatoriamente un conjunto dado y de él tomamos una de sus divisiones, veremos que en su

262 Recordemos que dependiendo de la versión, el número de tierras puede variar de 4 a 9.

interior ésta replica, de forma fractal, el conjunto de divisiones de las que hace parte (ver ilustración 25).

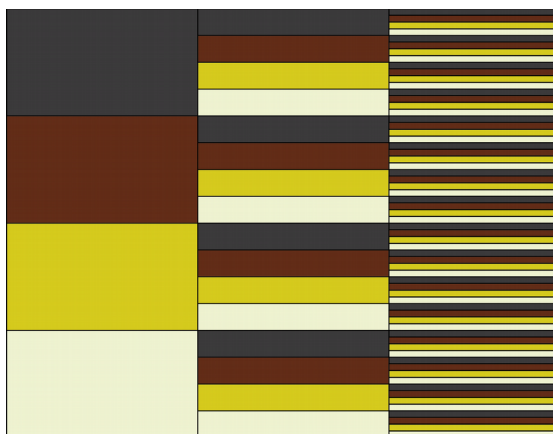


Ilustración 25: ilustración de la división de los elementos constitutivos de la vida. Los colores usados en este ejemplo corresponden, en número y especificidad, a los colores con los que tiñen naturalmente las fibras de fique (*bechu*) y que, a su vez, corresponden a los colores de las diferentes tierras del origen (vistas de abajo para arriba). Este orden es usado generalmente para hacer los dibujos en las mochilas de fique, especialmente la que recibe el nombre de *urum* (caracol), la espiral de la vida del origen, en cuyo caso se procura tejer en el mismo orden que aparecieron las tierras.

Tomemos como ejemplo uno de los componentes de la persona que me fue evidenciado más claramente durante mi estadía en campo: el fuego. Dentro de la clasificación de los *mam*, hay diferentes tipos de fuego (*gey*), caracterizados por varios colores, diversas temperaturas, diferentes aplicabilidades (agencialidades). Así mismo, estos diferentes tipos de fuego están vinculados a lugares específicos y tienen relación, o bien con lo masculino o bien con lo femenino; el fuego tiene entonces una serie de diferentes atributos. Así, el fuego en cuanto unidad mayor, está constituido por diferentes tipos de fuego, a los cuales engloba. Cada uno de esos fuegos, que manifiesta uno o varios atributos específicos, está compuesto, a su vez, por otro conjunto de atributos. Lo mismo sucede con el agua, con el viento, con la tierra, con la madera, y con los demás elementos constitutivos de la persona. En este conjunto inmenso de posibilidades, hay elementos que son incompatibles, y de cuya unión sólo provienen elementos problemáticos; en contraposición, hay elementos que sí son compatibles y cuya unión no sólo es deseable sino necesaria para la continuidad de la vida dentro de una lógica de complementariedad.

Durante los trabajos tradicionales (*zasari* y *gʷn'gawʷn*), son estos elementos los que procuran ser manipulados y alterados a través de los procedimientos realizados por los *mam*.

Las limpiezas/curaciones, las protecciones, las modificaciones, etc., son hechas por los *mam#* al cuerpo de la persona, no sólo a su manifestación visible sino también, y por sobre todo, a su manifestación no visible. El foco durante los trabajos tradicionales recae de forma tajante en la expresión no visible, el *ánugwe*, y no tanto en la visible, el *g#ch#*; si la parte visible manifiesta algún inconveniente, de seguro el *mam#* buscará trabajar con lo no visible. De hecho, la preparación de los materiales durante los trabajos tradicionales pone de manifiesto este principio, puesto que el material debe ser llenado, debe convertirse en un contenedor del *ánugwe* de una persona, quien debe depositar en él sus pensamientos, deseos, intenciones, palabras, acciones, sus fuegos, sus aguas, sus tierras, etc.

De igual manera, la modificación corporal producida por los conjuntos de saberes-haceres-permisos (*marunsama*) también se enfocan en la manifestación no visible del cuerpo. Aunque siempre haya una contrapartida visible del conjunto de los *marunsama* (los objetos-*marunsama* son dicha contrapartida), éstos rara vez son vistos; en conjunto están encaminados para diferenciar a la persona dándole un lugar específico dentro del mundo a partir de la modificación de su cuerpo, dándole ciertos permisos, alterándolo para que pueda maximizar o tener ciertas capacidades, siendo la principal modificación corporal, aquella que permite que los *mam#* puedan ver cosas que no parecen evidentes a los ojos de los demás, que puedan tener experiencias extra-temporales y, en definitiva, puedan ejercer su labor de mediación con los demás seres del mundo, lo que implica que sus cuerpos deben ser distintos a los cuerpos de los demás; los *marunsama* y sus objetos correlatos son, desde esa perspectiva, dispositivos de modificación corporal.

Si el enfoque en la corporalidad *i'k#* recae sobre su manifestación no visible a través del énfasis en la preponderancia del *ánugwe* es tal vez porque él es el común denominador de los diferentes seres-cuerpos-personas que habitan el mundo serrano. No obstante, vimos anteriormente que no todos los *ánugwe* son iguales, las vitalidades son complejas, multidimensionales, tienen grandes posibilidades en cuanto a su variabilidad: los elementos que la componen tienen diferentes atributos y pueden combinarse de las formas más diversas pudiendo así ser altamente creativas, o altamente destructivas, pasando por toda una gama de posibilidades que, desde mi perspectiva, parece inmensa. He señalado que el fin último del ser *i'k#* es la fertilización y la reproducción del mundo, a través de la unión de los elementos complementarios manifestados en una pareja (hombre y mujer, *duna* y *gunsin*). Esta unión de cuerpos tiene su máxima eficiencia cuando sus respectivos *ánugwe* están sintonizados

mutuamente, es decir, cuando trabajan como complemento. En ese sentido, la forma como la pareja maneja, acumula y dirige todo su *ánugwe* o su vitalidad para ejercer su labor como fertilizadores del mundo, es por medio de la relación sexual, la cual puede fertilizar el mundo de la misma forma que produce hijos.

Todo niño o niña es resultado de la unión de las vitalidades de los padres por medio de la relación sexual, momento en la cual cada miembro de la pareja aporta su sangre o *jwa*, como se le llama en *i'kñ*. En el nivel más general, *jwa* es el nombre que se le da al tabaco y, más específicamente, a la pasta que obtienen de esta planta tras la cocción lenta de sus hojas, pasta que se conoce en el español local como “ambira”²⁶³; análogo a otros grupos indígenas,²⁶⁴ el tabaco (*jwa*) es uno de los componentes del cuerpo *i'kñ*. Ahora, estoy seguro que interpelar a un *i'kñ* con una pregunta del tipo “¿la sangre es tabaco?” tendría una respuesta negativa puesto que la sangre, la hoja del tabaco y la ambira son, en el nivel literal, cosas diferentes. Empero, su relación, lejos de ser “representacional” corresponde a diferentes manifestaciones de los componentes del mundo (Cayón, inédito; Severi, 2014) que han pasado por transformaciones, las cuales pueden ser visibles e invisibles, pero que pueden ser aprehendidas como sustancias, en un nivel más amplio que nuestra definición occidental. En cuanto componente del cuerpo, el *jwa* no sólo nominaliza el líquido rojo que corre por nuestras venas²⁶⁵, sino que se refiere principalmente a la materialización del principio vital no visible de la persona (*ánugwe*). En ese sentido, la sangre-*jwa* es vitalidad materializada²⁶⁶.

Que el padre y la madre aporten su propia vitalidad (*ánugwe*) materializada en su sangre (*jwa*) para crear al hijo, es una forma de expresar que toda nueva vida es producto de la unión de las dos manifestaciones de la vitalidad universal: una *duna*, aporte materializado por el hombre, y otro *gunsin*, materializado por la mujer. Esta dualidad se expresa también en la forma como la vitalidad se materializa en los cuerpos: en la mujer, la sangre es acumulada mientras que en el hombre, la sangre-*jwa* se transforma en semen o *makuriwa*.

Para los *I'kñ*, la relación sexual por sí sola permite la producción de nuevos seres, pero en su criterio, el nacimiento de un ser por esta vía no es suficiente para la creación de “*i'kñ* como deben ser” o “personas de verdad”, expresión que tomaré prestada de otros contextos

263 En otros lugares se le conoce como “ambil” y “ambilia”.

264 Uitoto (J. A. Echeverri 1997), Muinane (Londoño Sulkin 2004), grupos que habitan en Colombia.

265 La forma líquida de la sangre, es referida como *weiru*, que en general define el conjunto de elementos líquidos del mundo y, en particular, al destilado de caña, sea este artesanal (chirrinche) o industrializado (ron).

266 Para los *I'kñ*, la sangre-*jwa* que corre por las venas son los ríos del cuerpo, de la misma forma que los ríos de la Sierra son las venas de la *Madre*. Su flujo constante está comandado por un centro, *jwawikñ*, el corazón.

etnológicos pero que expresa el sentido que los *I'kɨ* suelen darle al proceso de la concepción y a los ciclos vitales en sí mismos.

Una persona de verdad es aquella que siempre está bajo los parámetros de la ley de origen *Sein Zare*, que cumple sus preceptos, que pasa por las ceremonias de ciclo vital que le corresponde; una persona que busca el conocimiento, que no es violento, que reproduce acertadamente las relaciones familiares y comunitarias, manteniéndolas activas por medio de visitas y entrega de productos (*makruma*); una persona que sigue las indicaciones de los *mamɨ*, que va a la *kankurwa* y garantiza que su *mamɨ* esté bien, una persona que está vinculado con los padres y madres ancestrales, que no busque el beneficio propio por encima del de los demás, que no ostente, que no sea orgulloso ni que busque acumular bienes, que sea casado y que tenga hijos. El prototipo de la persona *i'kɨ* se expresa en quienes ejercen como *mamɨ*, personas adultas, con control de sus emociones y expresividad, casados, poseedores de conocimientos sobre la mediación entre los seres del mundo, personas que encarnan la reciprocidad pues de ellos emana la cohesión del grupo y la estabilidad del cosmos, personas que han pasado por los diferentes cambios en cada etapa de su vida y que dominan su principal fuente vital: el sexo.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la cotidianidad *i'kɨ* está atravesada por tiempos de abstenciones y resguardo, principalmente de ciertos alimentos, pero por sobre todo, de relaciones sexuales. La manutención de relaciones sexuales pre y extra-matrimoniales es leída como uno de los asuntos más negativos en la vida *i'kɨ*, lo que no quiere decir que no se den. En primera instancia, el tratamiento a esta “falta” parecería estar influenciada por una moral cristiana, proveniente del proceso de evangelización. Sin querer negar una posible influencia, me atrevo a señalar que ésta es más de forma que de fondo, y aún así, la relación debe verse con cuidado. En ningún momento, y pese a la clara lectura negativa, estas prácticas son referidas o tratadas como pecado, o como algo que haga sus veces, por lo menos no fue así durante mi estadía en campo. La influencia puede estar, según lo veo, en hacer de ésta práctica algo pasible de ser punido, ya porque se piense que quien lo hace debe ser castigado (expulsar a la persona de la escuela en el caso de ser alumno(a), encerrar a la persona en la cárcel del asentamiento²⁶⁷ hasta que diga porqué lo hizo, etc.), o ya porque quien lo practique asuma que su trabajo posterior con *mamɨ* es un castigo (hacer la limpieza y curación mediante *zasari* y *gɨn'gawɨn*).

²⁶⁷ Como señalé anteriormente, la cárcel y el cepo son elementos que fueron apropiados por los *I'kɨ* de su relación con los blancos.

No obstante la negatividad del acto, la lectura *i'k#* de esta práctica pasa por otro registro; durante el acto sexual, la persona entrega, y por consiguiente recibe, la máxima expresión visible de la vitalidad: el *jwa*, vitalidad que debe estar encaminada a la reproducción del cosmos y no desperdiciada en el placer sexual realizado por el simple gozo. Esta es una de las razones por las cuales los *mam#* deben consultar si el matrimonio entre dos personas puede realizarse, pues como se ha señalado anteriormente, la unión de dos vitalidades puede, o bien ser productiva, o bien ser caótica y destructiva. Así las cosas, las uniones pre y extra-matrimoniales son negativas pues, en potencia, pueden traer caos a todo el cosmos.

Durante la relación, las personas reciben vitalidad del otro, reciben parte de su substancia, lo que los puede afectar, enfermar y hasta matar, no sólo a ellos sino a sus parejas oficiales, a sus hijos y, dependiendo del caso a familiares lejanos. Puede afectar los cultivos, a los animales y tener influencia en los trabajos que la persona realice. Tales vitalidades quedan también impregnadas en el lugar donde la relación es realizada, pudiendo afectarla también, razón por la cual durante la curación debe limpiarse también el lugar. Así, el sexo no es precisamente un tabú, siendo parte del cotidiano, inclusive en el humor, pues el contenido de los chistes es altamente sexualizado, tanto por parte de los hombres como por parte de las mujeres. Tenemos entonces que la negatividad con la que se lee esta práctica no se basa en una lectura moral del acto sino en las implicaciones prácticas del mismo; la vitalidad sexual es de tal importancia que su manejo debe ser objeto de grandes cuidados. Tanto es así, que es común que cuando una persona tiene relaciones pre-matrimoniales, se le entrega una pareja para que se case.

Es tal la significación de la vitalidad sexual que, como vimos en el capítulo anterior, los *mam#* sólo pueden ejercer su labor de forma efectiva si su esposa tiene un buen manejo de su sexualidad, y si como pareja, realizan las cosas como deben según el orden establecido. Es también esa la razón por la que los *mam#* pueden tener diferentes esposas, pues sus vitalidades sexuales le darán soporte para ciertas prácticas. Se dice que antiguamente, los *mam#* iniciaban sexualmente a las mujeres dentro de un proceso ceremonial que no visaba el placer sexual sino el empoderamiento del *mam#* con la poderosa vitalidad de la iniciada pues, como ya ha sido dicho antes, la vitalidad más fuerte entre los *I'k#* reside en las *seymuke*, justamente porque no han tenido contacto con otras energías sexuales, lo que le garantizaría al *mam#* la obtención de una grande vitalidad y fuerza. En la actualidad, esta práctica está

abolida pues es condenada, principalmente por las personas que fueron formadas bajo parámetros morales más cercanos a los de los blancos²⁶⁸.

Es esta complejidad de implicaciones, la que genera que las personas tiendan a decirle a las personas *mam#* cada vez que realizan estas prácticas, y también es por esto que para su curación deben estar presentes las parejas de los implicados. El registro en el que se lee esta práctica es tan diferente de nuestra moral occidental, que durante los procesos de curación no suele haber problemas entre las parejas de los implicados, quienes no sólo se limpian sino que también deben ser soporte para la curación de sus parejas, quienes infringieron la norma. Cierta vez le pregunté a un conocido *i'k#* que ya había pasado tres veces por ese proceso²⁶⁹ si él o su mujer no sentían rabia cuando se enteraban del asunto, o si las otras personas no procuraban una retaliación personal. Su respuesta fue clara, en su criterio no habría razón para sentir rabia

“... la rabia y el deseo sexual son dañinas para uno. Si le da rabia, ¿va a hacer que su mujer olvide que se acostó con otro? Ella ya lo hizo, usted ya lo hizo. Ahora lo importante es limpiarse y seguir. Esas rabias así es fuego de blancos, eso es *g#nsina*.” (hombre *I'k#*, comunicación personal, 2014)

Ahora, no quiero dar la impresión de que una relación sexual extra-matrimonial no tiene implicaciones en el nivel más íntimo de la relación de pareja. Todas las personas con las que pude tocar el tema me señalaron que, de cierta forma, experimentan incomodidad y desazón cuando descubren que su pareja tuvo otra relación; empero, este sentimiento debe ser controlado, apaciguado y, al final, curado. Lo que más importa es restablecer la relación y curar cualquier afectación a sus vitalidades pues, después de todo, la pareja es constituida como un conjunto de elementos contrastivos que siempre entran en tensión, pero que deben ser equilibrados para poder llevar a cabo la tarea que les ha sido encomendada: la producción y reproducción, desde el nivel de lo doméstico hasta el nivel de lo cósmico²⁷⁰

La relación sexual no sólo es importante por su papel en la producción de hijos, sino también por su papel en el control y fortalecimiento de la vitalidad de la persona. La abstinencia sexual asegura que el cuerpo contenga o acumule la fuerza vital más poderosa, potencializando así la eficacia de las acciones realizadas por una persona en contextos

268 Con certeza, esta es otra influencia de la evangelización.

269 Una vez porque él había tenido relaciones con otra mujer, y otra porque su mujer había tenido relaciones con otro hombre

270 No pienso aquí en términos de una oposición entre doméstico como algo privado y lo cósmico como algo público y externo. Pienso mejor en términos de contextos micro y macro que se refieren mutuamente.

ceremoniales y en sus prácticas cotidianas encaminadas a la fertilización y reproducción del mundo, como el hecho de poporear en los hombres y el tejido de las mochilas de las mujeres. Para los *I'ku* es muy claro que cuando una persona controla y maneja su deseo y vitalidad sexual, posee mucha más fuerza para la preparación de materiales durante los trabajos tradicionales. Adicionalmente, cuando el material para los trabajos tradicionales es preparado con las sustancias orgánicas de personas que acumulan su vitalidad sexual y hacen buen uso de ella (*seymuke* por ejemplo, pero también personas que sigan cuidadosamente las abstenciones sexuales), se convierte en material con alta potencia creativa.

Desde que dos personas son vinculados por vía matrimonial, la relación sexual es la forma de obtener el material con mayor fuerza, para la construcción de la casa de la pareja, la apertura de la primera siembra en una huerta determinada o durante un ciclo determinado, para el bautizo de la semilla, para la cura de una enfermedad, para el manejo de los animales, etc. La relación sexual controlada es la forma más potente para alimentar otros seres, pues la vitalidad que moviliza es la potencia creativa (*gunsin*) y la potencia fertilizadora (*duna*). Pero para esto, se deben seguir parámetros bien delimitados, los cuales incluyen la organización anatómica como eje básico.

Si el cuerpo en sí mismo es una manifestación de los contrastes que constituyen al cosmos (*duna-gunsin*), durante el acto sexual, el pene y la vagina por sí solos también son manifestaciones de este mismo principio: en el hombre, el glande es la parte *duna* y, en contraste, el cuerpo del pene es la parte *gunsin*; en la mujer, el clítoris y la entrada vaginal son *duna*, mientras que la parte interna de la vagina es *gunsin*. Por su parte, los fluidos sexuales, que también hacen parte de la categoría *jwa*, tienen sus divisiones expresadas en términos de colores, y en el caso de la mujer, relacionadas con las diferentes tierras que dieron origen al mundo. Hay diferentes tipos de semen o, si se prefiere, diferentes estados: cuando el semen (*makuriwa*) es claro y más líquido, es *makuriwa bosi*²⁷¹, el fluido masculino que más está relacionado con *duna*; conforme el semen aparenta ser más espeso y denso, pasa gradativamente a ser *makuriwa bunsí* (blanco, brillante), *makuriwa mun* (amarillo) y por último *makuriwa tui* (color negro u oscuro), el semen proveniente de la eyaculación producida sólo por el placer, relacionado con *gunsin*. Ya en el caso de la mujer, los fluidos más claros, relacionados generalmente con la lubricación vaginal, también son *bosi*, y están relacionados con *duna*; un flujo más denso es *bunsí*, otro aún más denso, que en ocasiones es descrito

271 Palabra que hace referencia a la transparencia o translucidez.

como *chikiruru*,²⁷² corresponde a *mun* mientras que la sangre menstrual es *tui*, estando relacionada con *gunsin*, razón por la cual las mujeres tienen interdictas las relaciones sexuales durante la menstruación, así como su ingreso en las huertas.

Como vimos en otro capítulo, la realización de los trabajos tradicionales (*zasari* y *gwn 'gawwn*) pasa, en gran medida, por la preparación de materiales en los cuales se deposita el *ánugwe* de la persona para después ser entregado a los seres del origen, materiales que conocemos genéricamente como *a'buru*. La elaboración de este material siempre comprende una etapa *duna* y otra *gwnsin*, esto es, la elaboración de *a'buru* que contenga *ánugwe* de estas dos manifestaciones. Ya que el cuerpo está constituido por ambos, una persona puede recoger su energía en estas dos formas, para completar su trabajo, sin embargo, es la unión de las vitalidades *duna/gunsin*, provenientes de la pareja, las que tienen mayor fuerza de creación y fertilización. El material preparado en conjunto por una pareja es uno de los elementos más poderosos que puede tener una persona, tanto para su propia protección, como para la realización plena de su misión en la vida: fertilizar el mundo. Para la preparación de este material durante la relación sexual, ésta debe realizarse después de la media noche y antes del medio día, tiempo *duna* demarcado por el movimiento ascendente del sol. Hombre y mujer deben mantener sus contactos en la esfera *duna*: sus fluidos claros (*bosi*) y con la interacción del glande con el clítoris y con la entrada de la vagina, sin penetración profunda y con control de la eyaculación. La mujer, quien corporifica la parte *gunsin* de la relación, está acostada mientras que el hombre, la parte *duna*, está encima. “Frente a frente formamos una unidad, ahí está el universo. *Gunsin* y *duna*, la mujer es la base, y nosotros sembramos”. Uno de los retos, me dijo un día un amigo, es que durante el proceso se debe pensar en aquello que se quiere hacer y no dejarse llevar por el placer, “... pero uno qué hace si es tan rico?”, interpeló otro. Por lo general, los fluidos deben ser recogidos en diferentes algodones y entregados al *mamw* para que éste continúe el proceso. En otras ocasiones, el algodón es trabajado por la misma pareja y, en otras, no se recogen. Lamentablemente, no pude profundizar en la sutileza de estas variaciones.

Así las cosas, la importancia del acto sexual, y la base de su fuerza, es que en ella se genera la unión de las vitalidades en sus formas contrastivas. Si esta vitalidad es usada para iniciar nuevas cosechas, construir las casas de las parejas y curaciones más complejas, una de sus manifestaciones concretas es la producción de hijos. Adicionalmente, al unir las

272 Palabra que engloba los colores verde y azul; estos colores sólo se diferencian cuando hablan español.

substancias vitales más potentes de los dos componentes de la pareja, el acto sexual se convierte en el eje para el tratamiento muchas de enfermedades muy fuertes en la pareja o en sus hijos.

Si el acto sexual es entendido por los *I'k#* como la unión del *jwa*, no sólo en su nivel visible sino, principalmente, en el nivel invisible de las vitalidades que moviliza, entonces el nacimiento de un nuevo ser no se reduce a la unión de las vitalidades visibles sino a la de vitalidades no visibles que están presentes junto a las primeras; recordemos que es que en el contexto *i'k#* no tiene ningún sentido separar estos dos elementos (invisible/visible = origen/actual = femenino/masculino = *gunsin/duna*). Son manifestaciones contrastivas pero cuya existencia depende de su relación mutua. Ahora, para que el nacimiento del nuevo ser esté conforme al modelo de la “persona de verdad”, debe darse en el contexto de una pareja que ya esté casada, pues sólo de esta forma se puede determinar que sus vitalidades se complementan conforme una serie de principios específicos. Además, es durante uno de los muchos trabajos tradicionales (*g#n'gaw#n*) adelantados en la ceremonia de matrimonio, que la pareja piden a las madres y padres ancestrales, por medio de la intermediación de los *mam#*, que les den hijos, que estos sean saludables, que ayuden a sus padres, y que sigan la ley original *Sein Zare*.

Esta petición debe ser actualizada cada vez que la mujer quiere o entra de nuevo en embarazo, tiempo en el cual la pareja debe preparar nuevo material con su *ánugwe*, seguir restricciones alimentarias y sexuales y hacer más *g#n'gaw#n* junto al *mam#*. Aunque esta petición deba ser actualizada, es fundamental que la petición inicial sea hecha durante la ceremonia del matrimonio, petición a la cual se remitirán todas las actualizaciones posteriores. Como me dijo una vez una amiga *i'k#*, el trabajo realizado durante el matrimonio es el pedido más importante, “... es como el papel de ustedes los blancos, ya después con el *mam#* se le acuerda a los *kak# jina* [padres originales] que ese papel existe, que ya fue aceptado por ellos... pero todo se hace con trabajo tradicional, junto al *mam#*”²⁷³.

De la misma forma que sucede con la semilla durante la siembra, en la cual la Tierra como *Madre* es fertilizada por el Sol como padre, mostrando así la complementariedad de los componentes del mundo, la potencia creativa de la mujer (*gunsin*) es alimentada por la potencia fertilizadora del hombre (*duna*)²⁷⁴; de hecho, el prototipo *i'k#* de desarrollo es la

273 Este proceso de pedir los hijos a los padres y madres ancestrales aparece también como un elemento fundamental entre los *Kággaba* (Reichel-Dolmatoff 1950, 105, Tomo 1) y *Wiwa* (Villegas 1999, chap. 3)

274 Es interesante que entre los *Wiwa*, las palabras *Abu* (madre) y *Ade* (padre) tienen el prefijo “a” que refiere al origen, mientras que “bu” hace referencia a quien carga y engendra la semilla, mientras que “de” refiere a un

semilla, y de forma específica, el maíz. Durante el embarazo, tanto la madre como el padre alimentan al nuevo ser, no sólo por medio de la comida que la mujer consume (el hombre trabaja y obtiene la comida, la mujer la prepara), sino a través de sus palabras, deseos, pensamientos y acciones. De la misma forma que estos elementos alimentan a su hijo, también quedan registrados en la mochila que la mujer va tejiendo durante el embarazo. Algunas personas dicen que la mochila debe tener 9 listas horizontales, una para cada mes de embarazo (Orozco, 1990, p. 222; Ferro, 2012, p. 12).

El control de la vitalidad y su manejo por medio de la relación sexual es fundamental en el contexto *i'kʰ*. No pocas veces me fue reiterado que el buen gobierno residía en el buen manejo de la fuerza sexual y sobre todo, en el control del placer y del deseo, como me dijo un amigo un día “quien puede controlar eso, no va a tener ningún problema, va a poder afrontar cualquier situación porque está bien junto a su mujer, va a tener *ánugwe* bueno, va a hacer *a'buru* poderoso”. La vitalidad sexual es la mayor substancia creativa, pudiendo desdoblarse en la fertilización de los más diferentes elementos dentro del mundo. Es así que los cuerpos crean cuerpos; es así que las vitalidades son transmitidas.

No obstante, y como quedó delineado en los párrafos anteriores, esta vitalidad no proviene exclusivamente de la unión de la pareja, por más que el cuerpo sea una manifestación del cosmos. No sólo la transmisión de vitalidades sino el proceso de construcción de la persona y de la modificación corporal pasa por el vínculo de los *I'kʰ* con los seres del origen. De cierta forma, es esta relación la que brinda la base posible de la reproducción de los cuerpos *i'kʰ*. En capítulos anteriores señalé que dentro del conjunto de los seres originales del cosmos existe un primer grupo conformado por parejas cuya cantidad, miembros y características mudan dependiendo de la versión. Frecuentemente se dice que estas parejas son las parejas originales y, dentro del pensamiento serrano, todos los indígenas trazan una línea genealógica hasta ellos. Quiero detenerme en esta idea pues, para entender la constitución de la persona *i'kʰ*, debemos entender también cuál es el lugar de éstas parejas iniciales y su influencia es las especializaciones que identifican el lugar de cada persona dentro del grupo.

palo, a quien siembra (Villegas, 1999, p. 59)

Tiempos de cambio: la persona y los ciclos vitales

La iglesia del pueblito parecía un muerto viviente, aunque su techo había sido refaccionado, y sus paredes exteriores estaban cubiertas de una pintura blanca en mejor estado de aquella con la que la vi por primera vez, años antes; era evidente que la estructura era antigua. Tal vez eran las puertas, y con seguridad esa vieja cadena con el pesado candado que las aseguraba daba la sensación de una vida que, si no se había ido, estaba dispuesta a hacerlo. Esa iglesia, uno de los cartones postales de lo que los blancos conocen como *Nabusímake* se erguía junto al campanario, una bella torre hecho con muchas piedras apiladas, coronada por un pequeño techo de paja. Hacía mucho tiempo que esa edificación estaba desactivada. Las pocas veces que es celebrada una misa, se hace en la iglesia que está dentro del hospital, junto al colegio que otrora fuera el internado, centro de la misión capuchina.

La discusión entre los mayores era si esa iglesia, la del pueblo, debía ser derribada o no. Se necesitaba un espacio para que los representantes de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) pudieran hacer sus reuniones cuando estuvieran en la región. Otra necesidad era crear la casa de la memoria, un espacio que reuniera imágenes, archivos, textos, periódicos, mapas, videos, sonidos, todo lo que se ha hecho sobre la Sierra. Algunos de los mayores tomaron la decisión de derribar la edificación, a final de cuentas, era una muestra de la opresión de los sacerdotes. Poco importaba que la otra iglesia, la que aún servía de centros de reunión, aunque fueran eventuales, aún siguiera en pie. Poco parecía importar también que esa antigua iglesia, la del pueblo, fue en su momento usada por un grupo de antropólogos como una escuela alternativa a la que tenían los misioneros capuchinos.

Cuando la edificación fue derrumbada hubo consternación entre no pocos, y hubo un conflicto manifestado, claro, de la forma *i'k#*, sin escándalo y sin peleas abiertas, pero sí con la manifestación clara y argumentada de descontento. Era de esperar que las pocas familias católicas sintieran por lo menos indignación, pero me sorprendió presenciar los reclamos incluso de familias y personas que no sólo no eran católicos sino que eran abiertamente contrarios a la presencia de cualquier evangelizador dentro del territorio indígena. La base del argumento de aquellos que estaban contra la destrucción de la edificación era prácticamente la misma que la de aquellos que estaban a favor. Digamos mejor que el objeto en cuestión era el mismo, pero se iluminaba de forma diferente. Los que la derrumbaron defendieron que en ella había *ánugwe* de los misioneros, toda la fuerza vital, sentimientos, deseos, acciones y

pensamientos de los que los habían dominado y violentado en el pasado. Esa energía vital afectaría negativamente a las personas y no dejaría florecer todos los planes para fortalecer la comunidad, planes que serían pensados y producidos en ese nuevo espacio. Ya los que no estaban conformes con la destrucción de la edificación, defendían que en ese lugar, y en otros, había sido sembrado el *ánugwe* de muchos *mam#* y de sus *seym#ke* para contrarrestar la fuerza negativa de los misioneros. Derrumbar esos lugares significaba derrumbar esa barrera, dejando expuesto el territorio para nuevas afrentas misioneras.

Para la construcción de la nueva edificación hubo ayuda de muchas personas, no sólo de *Nabusímake* sino de otros asentamientos cercanos. Aunque hubo voluntarios, éstos no eran suficientes para adelantar todo el trabajo: cortar y transportar los troncos y las cañas, cortar la paja para el techo, extraer las fibras de maguey para trenzar las cuerdas que mantendrían toda la estructura en su lugar, montar la estructura, mezclar la tierra con agua para hacer las paredes, alisar el piso y, finalmente, alisar las paredes. Era una tarea ardua que demandaría no sólo mucha fuerza brazal sino también tiempo. Ya que era un espacio para el beneficio de toda la región, el comisario y el cabildo de *Nabusímake*, quienes son también las cabezas de la región, mandaron llamar por turnos a diferentes grupos de las diferentes regiones. De cada sector de *Nabusímake* mandaron llamar grupos de apoyo, coordinados por los representantes.

Los hombres más jóvenes se concentraron en cortar y transportar los árboles, los menos jóvenes tenían la tarea de montar la estructura, hacer los amarres. Hombres y mujeres cortaban paja y la transportaban desde una colina cercana, tarea que aún sin parecerlo, es altamente demandante. Los grandes fajos de paja son amarrados y cargados apoyando el lazo en la frente mientras bajan la empinada colina, atraviesan el río saltando de piedra en piedra. Sólo subir la colina a la velocidad de mis compañeros y compañeras de jornada me dejaba a veces con poco aliento, aún cuando ya estaba habituado a subir y bajar las colinas circundantes. Como era de esperarse, fui objeto de muchas burlas pues ni siquiera sabía cómo amarrar el fajo de paja que previamente habían amontonado los cortadores. A pesar de todo, debo señalar que las burlas y risas nunca fueron agresivas ni ofensivas; siempre sentí que era muy gracioso para ellos ver a un adulto, blanco, intentar hacer las cosas con la torpeza de un niño de 5 años. Después de reír y de hacer alusión no sólo a mi falta de agilidad sino a mi falta de conocimiento, siempre procuraban ayudarme y enseñarme. Solventado mi primer desafío, cargué el fajo de paja en mi frente encarando una pendiente muy inclinada. Todos bajaban sin ninguna complicación, incluyendo chicos y chicas que parecían desaparecer por

detrás de sus cargas de paja. Sobra decir que me caí unas cuantas veces, pero que no fui el único. Aliviado, llegué a la orilla del río y pese a que sólo me resbalé una vez, no caí. Repetir eso 6 o 7 veces por día es un ejercicio físico brutal, pero que para muchos debía ser repetido por varios días.

Los hombres extraen el maguey, una labor eminentemente masculina cuyo aprendizaje y permiso se obtiene en la pubertad, siendo así un *marunsama* característico del hombre, momento en el cual cuando el *mam#* le da al hombre uno de sus objetos-*marunsama* distintivos. Un pequeño palo de macana, expresión micro del conjunto de saberes-haceres-permisos que permite que el hombre use un palo grande de macana para raspar las hojas abiertas de maguey y extraer así sus fibras. El proceso es muy desgastante, pero tiene un elemento adicional, otorga una reacción urticante en la piel que puede ser desesperante. Dicen los *I'k#* que si el *mam#* dio el *marunsama* como tenía que darlo, y si la persona cumplió con todas sus restricciones, su cuerpo se prepara y no siente ninguna reacción en la piel. Nunca extraje maguey, pues nunca pasé por esa iniciación propia de los hombres *i'k#* y, por lo tanto, mi cuerpo no había sido modificado, empero, cuando ayudé a hacer las cuerdas para hacer los amarres tuve que manosear maguey fresco y aunque su efecto ya era menor, pude sentir parte de su acción urticante.

Los hombres con experiencia en la forma de construcción de los blancos fueron llamados para hacer los acabados de la pared. Las mujeres pasaron días enteros amarrando manojos de paja seca para empajar la casa, un trabajo que sólo los hombres hacen. Durante la construcción, hay especialistas; no reciben un título específico, pero todo el mundo sabe quién es mejor para la realización de alguna tarea. Hay quienes son muy buenos para hacer las bases, otros son mejores para hacer los amarres y le van explicando a los presentes durante el presente. No obstante, me parece que una de las especialidades más apreciadas es la postura del techo, o “empaje”, como se le dice en el español local. Los manojos de paja tienen a ser amarrados en un movimiento de espiral ascendente, de forma que lo último a ser puesto es el ápice; un hecho que repite el movimiento espiral de la creación original del mundo. En el caso de las casas ceremoniales, de tierras altas, el empajado se hace desde el suelo hasta el ápice, reproduciendo esa espiral original pues, como hemos visto, las *kankurwa* son una manifestación micro del cosmos. Un buen empajador es aquel que sella cualquier abertura, impidiendo así las filtraciones, un mal menor que puede ser común en las casas *i'k#*.

La construcción demoró varios meses, pero no fue permitido que el campanario fuera derrumbado. Yo estaba ansioso pues sabía que luego de la construcción deberían hacer el bautizo de la casa, pues toda casa, todo poblado, toda casa ceremonial, igual que la semilla, la comida y las personas, deben ser bautizadas. En aquella época, los miembros de la CIT estaban en *Nabusímake*, y estábamos trabajando en unos lineamientos de acción para su nueva gestión. Un día, al llegar a la reunión, dos amigos me contaron que la noche anterior habían estado haciendo “trabajo tradicional” para limpiar todo lo que habían pensado, hecho, dicho y sentido durante la construcción de la casa. Lo mismo fue hecho por todas las personas que participaron en la construcción, o por lo menos por la mayoría, y era uno de los primeros pasos del bautizo. Me quedé callado, la mayoría de los que habían estado presentes sabían que era un asunto que me interesaba mucho y en el cual había ayudado. Contrario a lo que yo habría pensado, no fue un evento masivo; no asistieron los miembros de la CIT, no hubo participación de los *mamɛ* de las *kankurwa* cercanas. Luego supe que algo similar sucede en los bautizos de las casas ceremoniales, no es algo que convoque a todas las personas de la región sino a la que asisten principalmente las personas vinculadas al espacio. Así las cosas, ¿cuál sería el sentido de que me invitaran al bautizo?, evidentemente ninguno. Por otra parte, ya habituado a la etiqueta *i'kɛ*, era evidente que no era necesaria una invitación formal en ese caso: yo había ayudado a la construcción, yo tenía que limpiar el *anugwe* que había dejado durante ese proceso y por ello, era una especie de obligación mía estar atento para saber qué día se iba a realizar el trabajo.

Fui a la casa, quería ver cómo estaba. No había ninguna bulla, pero vi que la puerta estaba abierta y algunas personas entraban y salían. Dentro había algunas pocas personas y una gran olla metálica hirviendo en el fogón. Salí y me senté, resignado, frente a la casa del comisario. Unas horas más tarde, más personas fueron llegando. Curioso, entré para ver qué estaban haciendo. Las mujeres estaban sentadas hilando manualmente algodones teñidos mientras conversaban y reían. Los pocos hombres presentes estaban de pié, poporeando y riendo porque las mujeres no se acordaban exactamente cuántos hilos tenían que hacer. Fueron llegando más mujeres, entre ellas algunas de mis amigas; iban a ayudar en la preparación de la comida, uno de los pasos finales del bautizo; éste aún no se había terminado.

Las personas iban llegando, al punto que la nueva edificación estaba llena, entraron varios *mamɛ*, pero sólo uno preguntó a las mujeres cómo iba la preparación de la comida y el

hilado de las madejas. En un momento, trajeron cuatro totumos²⁷⁵ y en ellos pusieron diferentes tipos de comida. En unas colocaron *masa*, una mezcla sin sal de frijol con maíz que asumen como uno de sus preparaciones más importantes, mucho más cuando se prepara con semillas que han sido cultivadas en las *kankurwa* y que fueron dejadas a ellos por los padres y madres ancestrales. En otra pusieron un poco de plátano amasado, en otra carne desfiada y en la última arroz con sal. Trajeron también una olla con café y otra con agua de panela, una preparación muy común en Colombia en la cual se hierven bloques de panela²⁷⁶ con agua hasta su disolución, cuyo producto es una bebida dulce e hipercalórica. Un poco de estas bebidas fueron dispuestas en sendos totumos menores, poniéndolas junto a las totumas de comida y a una gran bolsa de hojas de coca tostada (*haju*). Sobre las totumas de comida colocaron tres hilos de algodón, aquellos que las mujeres estaban hilando, uno blanco, otro morado y otro naranja. El *mam#* se quedó en frente a la comida, murmurando y concentrado, y posteriormente le pidió a un hombre que llevara dos conjuntos de esas madejas de hilo para fuera. A otro hombre, un mayor (*a'ch#n#*), le pidió que los llevara a otro lugar fuera de la casa.

El primer hombre y su esposa tomaron la totuma con frijol y maíz convocando a los presentes; la mujer le daba un poco de comida a los hombres y el hombre hacía lo mismo con las mujeres. Todos comenzamos a movernos por la casa, poniendo pequeñas cantidades de esa comida (*masa*) en las paredes de la casa. Eliseo, un hombre con el que solía charlar en la cocina comunitaria, decidió guiarme divirtiéndose y divirtiéndonos a todos en el proceso. ¡Estábamos alimentando la nueva casa! Luego, la misma pareja nos dio más comida, esa vez, para nuestro propio consumo y, finalmente, otro poco para que los hombres le entregáramos a las mujeres. El mismo proceso se repitió con los otros tres tipos de comida; ya con las bebidas, sólo fueron esparcidas por las paredes, pero no hubo consumo por parte de quienes participamos.

Varios de los presentes, todos *i'k#* a excepción mía, manifestaron su extrañeza por la presencia de arroz, comida propia del blanco, y por el hecho de que la carne tenía sal. Sin embargo, el comisario, quien también es *mam#*, explicó que como no sólo hubo ayuda de *i'k#* tradicionales sino de aquellos que también consumen constantemente comida de blanco, la comida suministrada para la casa no podía ser sólo alimentos propios o *kía*. Adicionalmente, debemos tener en cuenta que esa nueva edificación estaba en el mismo lugar en que había

275 *Chúkwas* en *i'k#n*.

276 Rapadura en portugués.

sido construida una iglesia, dentro de un poblado que, originalmente, había sido erguido por blancos; además, la nueva casa serviría de centro de reuniones para los miembros de la CIT, los cuales son los mediadores entre los *I'ku* y el mundo de los blancos. El *mamu* que estaba a cargo del proceso nos pidió para que fuéramos a otra casa cercana que estaba siendo refaccionada, casa destinada al almacenamiento de comida y herramientas. Exactamente los mismos procesos fueron hechos en ella. La pareja que había dado los alimentos en la primera casa suministró la mezcla de frijol con maíz y agua de panela, mientras que el otro hombre que había tomado los hilos de algodón y su esposa mezclaron las otras tres comidas (el plátano, el arroz y la carne²⁷⁷) y lo repartieron junto al café.

Volvimos entonces a la casa mayor y nos fue servido toda la comida, pero ya en porciones individuales, siendo ese nuestro almuerzo. Este momento fue más calmo que todos los anteriores; de hecho, mientras nos repartíamos comida mutuamente y alimentábamos la casa, había mucha bulla pues todos hablaban entre si, reían, y le hablan a la casa. Tras conversar largo rato con una mujer, ella me aclaró un punto importante. "... está naciendo la nueva casa, por eso estamos de fiesta. Pero tenemos que pedirle que no traiga enfermedad, que sea buena con nosotros". "¿Por eso le damos comida?" le pregunté. "Sí, por eso le damos de comer." me respondió.

Después del almuerzo, el *mamu* repartió las hojas de coca a los hombres adultos. Recibíamos las hojas, dejábamos caer un poco, todos en el mismo lugar, y lo restante lo consumíamos; era una acción análoga a la que hacen los hombres cada vez que se saludan: intercambian coca y la consumen, como una forma de comunalidad, de fortalecer lazos y de expresar respeto y cercanía. En ese momento, algunos de los miembros de la CIT llegaron y se juntaron a los presentes. Al terminar de repartir las hojas de coca, nos entregaron seis hilos de algodón, tres para cada mano, el cual debíamos preparar con nuestro *ánugwe* mientras escuchábamos las exhortaciones del comisario y de tres de los miembros de la CIT: todo lo que pensábamos y sentíamos mientras que la persona hablaba sobre lo que sería esa casa, iba a estar registrado en los hilos, estábamos preparando el *a'buru*. Al igual que cualquier *gun'gawun*, estos hilos fueron recogidos pues debían ser depositados en algún lugar específico para sellar la relación que se estaba creando, no sólo con la casa, sino con los padres y madres a ella relacionados.

277 Esta mezcla es el alimento más común de los campesinos y colonos de la región.

Este proceso de compartir alimentos entre los participantes y la casa da elementos importantes para pensar la relación de los *I'kʰ* con los demás seres del cosmos, especialmente con los padres y madres ancestrales. Las casas, en sus diferentes manifestaciones (viviendas, casas ceremoniales, centros de reunión), manifiestan y reproducen el cosmos, tanto sus elementos invisibles como su proceso de materialización. Tanto el empajado del techo como la construcción de la estructura en sí misma sigue el movimiento espiral original en un movimiento ascendente, una efectuación del movimiento de la materialización del mundo. Esta fase del bautismo, con las diferentes participaciones de los presentes, el lugar del *mamʰ*, las acciones realizadas por las parejas por él encargado y los alimentos suministrados, son también una reproducción del proceso original de la creación del mundo, no sólo desde la perspectiva metafórica-representativa, sino desde la práctica; una experiencia fractal, una relación metonímica entre la casa, con sus participantes y el tiempo del origen con las madres y padres originales: el cosmos y la casa tienen una relación de contigüidad, de mutua constitución.

Si las personas presentes durante esta fase del bautizo no están en contigüidad con los seres ancestrales, sus acciones reproducen y actualizan, en el plano de lo visible, lo que madres y padres originales hacen en el plano de lo invisible. Más una vez, no es un simple ejercicio de representación o performance; es un ejercicio con total potencialidad y agencia cuyo fin último es la producción, ¿de qué?, de relaciones y de subjetividades. La casa en sí misma es tratada como un sujeto embestido de agencia, razón por la cual se le alimenta pues, existe el riesgo potencial de que ella, la casa, actúe contra el bienestar de las personas trayendo enfermedad y desgracia; potencia que es real no sólo para cualquier nueva construcción sino para cualquier tipo de relación nueva que sea establecida entre los *I'kʰ* y las demás entidades (sujetos-agencias) que habitan el mundo.

Según entiendo, el establecimiento de la relación entre los *i'kʰ* y la vivienda se dio, por lo menos en el caso anteriormente descrito, por medio de la reproducción de uno de los ejercicios de los seres ancestrales (*zakʰ jina/kakʰ jina*). La olla sobre el fogón cocina parte de la comida, específicamente aquella que los *I'kʰ* asumen como propia. El fuego, como mediador de lo visible y lo invisible alimenta ésta segunda esfera. Por su parte, el *mamʰ* como sujeto mediador por excelencia, lleva el orden para que lo visible también sea alimentado. Para ello, escoge dos parejas formalmente casadas, una manifestación del complemento de los contrastes *duna/gunsin* que podemos pensar como parejas originales. Estas parejas le dan

alimento a las personas presentes, en su mayoría miembros del grupo local, para que en conjunto alimenten la casa, alimentando así, en cierto nivel, el cosmos. Luego, las parejas le dan alimento a las personas para que se alimenten ellas mismas y, finalmente, para que se alimenten mutuamente: tres pasos fundamentales para la construcción de relaciones sociales, del *socius*, un ejercicio que no desconoce la presencia de los elementos externos, en este caso, los alimentos de los blancos que hacen parte de las prácticas cotidianas de varios *i'k#* en la actualidad.

A partir de ese día, varios fogones se mantuvieron encendidos durante todo el día, y en la noche, se bailaba al ritmo de los instrumentos *i'k#*: un par de flautas (*charo*), una maraca y un tambor de piel de animal. Siempre, quienes comenzaban a bailar eran las mujeres en parejas, concentrándose inicialmente en las esquinas de la construcción. Los hombres generalmente sólo se animan a bailar después de un tiempo, y según lo que varios me dijeron, les da pena. Empero, una vez que un hombre comienza, otros le siguen y buscan mujeres para bailar. Si las mujeres bailan entre ellas, los hombres no. Si durante el día la casa estaba prácticamente vacía, a excepción del fuego que no dejaban apagar, durante varias noches los bailes se repitieron. Puede parecer un detalle nimio, pero este hecho puede ser pensado en términos cosmológicos. Si, como hemos visto, la unidad es pensada como la unión de dos contrastes, la pareja en el baile, conformada por hombre y mujer, ponen de manifiesto esa estructura, ¿qué pensar de las parejas de mujeres? Recordemos que la mujer es en un nivel la expresión materializada de *Ati*, la *Madre*. Este ser primordial contenía en sí mismo los contrastes, lo que le permitió crear el mundo. Podríamos pensar entonces que una pareja de mujeres permite que cada una exprese uno de esos contrastes, si bien no de forma evidente. En contraposición, una pareja de hombres no expresa los contrastes en el mismo nivel ni con la misma fuerza, razón por la cual el acto de bailar no tendría mucha eficacia. Esta posibilidad queda abierta, y debo señalar que nunca fue una expresión concreta del discurso *i'k#*. Sin embargo, lo que ha sido expuesto de la organización del mundo *i'k#* nos permite pensar en esa posibilidad.

El vínculo con la construcción es creado y reproducido de la misma forma que lo es entre los humanos, a través de la convivencia, de un lenguaje del afecto y la intimidad, y mayoritariamente, por el hecho de compartir, elementos que han sido descritos como ejes fundamentales de la construcción de *socius* en el caso amerindio, o para ser más precisos, la

idea de un “nosotros” (Echeverri, 2000; Gow, 2000; Overing & Passes, 2000; Londoño-Sulkin, 2004).

En otra ocasión, tuve la oportunidad de acompañar el bautizo nocturno de otra casa, esta vez, una vivienda de formato rectangular. No sólo estaban los dueños de casa, una pareja y su hijo, sino que también estaban unos amigos, varios menores, el *mam̃* y el antropólogo. Luego de inspeccionar la casa, los niños comenzaron a hacer una fogata con papel fuera mientras el constructor y el *mam̃* localizaban el punto medio de la vivienda, abrieron un pequeño hueco y clavaron un pedacito de madera, por encima del cual pusieron algunos papeles encendidos de la fogata que estaba afuera y, posteriormente, armaron el fogón con leña, fogata que no paró de ser alimentada hasta entrada la madrugada; fogata que actuaría como el eje cósmico de la construcción.

La acción del fuego es importante por varios motivos: por una parte ayuda a secar el barro con el que se hicieron las paredes, por otra, limpia todos los pensamientos, ideas, deseos, palabras acciones, vitalidades, que quedaron impregnados en ella durante el proceso de construcción, es decir, limpia los *ánugwe* que contiene y, también, hace inmediato un vínculo entre la esfera visible e invisible del mundo, un vínculo que, como hemos visto, permite la mediación y por ende, la capacidad de acción del *mam̃* y de los participantes en ambas esferas. Los momentos de mayor acción de limpieza del fuego, eran aquellos donde el humo tomaba cuenta del ambiente cerrado. Todos estábamos con los ojos irritados pero nos manteníamos dentro, de hecho hubo momentos donde tuve que acurrucarme para poder respirar mejor. Mientras que los hombres estábamos dentro de la casa, ellos poporeando y hablando y yo escuchando, las mujeres se quedaban afuera. Los hombres que ayudaron en la construcción así como las personas que iban a vivir en la casa, tuvieron que preparar mucho material (*a'buru*) para hacer el trabajo tradicional (*g̃n'gaw̃n*) de pagar y alimentar a las madres y padres ancestrales. Usando hilaza y algodón tinturado de color naranja, debían curar sus vitalidades desde su nacimiento, limpiar todo pensamiento, deseo, palabra y acción que hayan tenido mientras la casa fue construida y recogerlo en ese material, el cuál sería dado posteriormente a algunos seres originales determinados por el *mam̃*, padres y madres del agua, de la madera, del fuego, entre otros.

Durante el proceso, otras personas fueron llegando a la casa, tanto para ver lo que se estaba haciendo como para ayudar a las personas a preparar el *a'buru*. Las mujeres se concentraron en la preparación del *a'buru* fuera de la casa, mientras que los hombres estaban

dentro de la casa, siendo literalmente ahumados mientras poporeaban. Ya era entrada la noche y tuve que salir pues no soportaba el humo. Las mujeres hablaban de todo mientras preparaban el material, algunas me preguntaban si estaba con sueño y otras me preguntaban sobre mi llegada a la región. El *mam̩* le prestaba mucha atención a las chispas que salían de la hoguera; pese a que le pregunté sobre lo que veía, nada me dijo. Cuando terminaron de preparar todo el *a'buru*, lo envolvieron en hojas de maíz amarillo y negro, siendo ambos de un tipo que ellos asumen como propios. Los extremos de algunos de estos envoltorios fueron encendidos en la hoguera por la familia que viviría en la casa (la mujer quien señalaba ser la dueña, su esposo quien la había construido y su hijo) y con el humo que emanó al apagar la llama de los envoltorios, limpiaron sus cuerpos y su vitalidad tomando sendos paquetes con ambas y haciendo círculos a la altura de su rostro.

Cerca de las dos de la mañana, el *mam̩* pidió que los carbones de la hoguera fueran puestos en la esquina suroeste de la casa; allí donde habían encendido esa hoguera original, colocaron las tres piedras que, a partir de ese momento, serían el fogón de la casa. En ese momento hubo una mudanza completa del manejo de los espacios: los hombres salieron de la casa mientras que las mujeres entraron y tomaron pose de ella. Encima de las tres piedras pusieron una olla de barro y pusieron a cocinar frijol y maíz sin sal (*masa*), siendo ellas semillas que habían sido cultivadas en una casa ceremonial, comida propia o *zamu kía* como se dice en *i'k̩n*.

La cocción demoraría toda la madrugada, y algunas actitudes me dieron la impresión de que preferían hacerlo sin mi presencia. Al otro día, cerca de las 10 de la mañana, pasé por la casa de camino a una reunión que teníamos con los miembros de la CIT. Había mucha más gente que en la noche anterior y los dueños de la casa me llamaron al verme. La mujer me dio un puñado de maíz con frijol para que la colocar en las paredes al igual que todos los demás habían hecho más temprano; debía dejar un poco en mi mano para mi propio consumo. Luego me dieron una goma de yuca para que hiciera exactamente la misma operación. En el fuego había ahora una olla con sancocho, una sopa hecha a base de tubérculos y vegetales, la cual me sirvieron antes que muchos de los que ya estaban presentes a mi llegada. El *mam̩*, visiblemente cansado, no comió pero esperó a que todos comieran para marcharse.

En mi experiencia con los *I'k̩n*, el acto de compartir la cocción y el consumo de alimentos aparece como un elemento básico de los procesos ceremoniales. Su importancia. tiene que ver con que teje y fortalece las relaciones entre las personas, construye un sentido de

aproximación, o lo que podemos llamar de comunalidad. Esta comunalidad aparece en el día a día, no sólo dentro del núcleo familiar, en el cual las personas comen juntas, sino entre las diferentes personas que, al visitarse, siempre llevan algo para compartir (*Makruma*, ver capítulo anterior²⁷⁸); una manifestación de ello, como fue dicho en otro momento, es el hecho de que los hombres comparten coca como forma de saludo²⁷⁹. El compartir alimentos, substancias, afectos, sentimientos, etc., moviliza también un proceso continuo en el que la casa, en cuanto sujeto, pasa por las diferentes etapas de desarrollo de la vida. Cada acto de alimentar, cada danza, cada preparación de material (*a'buru*) está encaminada a demarcar un paso en ese desarrollo; como vimos anteriormente, el ciclo de desarrollo del cosmos es reproducido tanto en la construcción de la casa como en su bautizo.

Mostré anteriormente que la noción de cuerpo en el contexto *i'k#* es diferente a la nuestra en la medida en que en vez de ser definida como un elemento físico en oposición a una interioridad invisible, se define como la unión de ambas manifestaciones, una visible (*g#ch#*) y una no visible (*ánugwe*). Vimos también que ni el cuerpo ni la persona aparecen como elementos fijos y dados sino que, por el contrario, se muestran como elementos que deben ser construidos y producidos a través de las relaciones entre los diferentes seres que habitan el mundo. En este capítulo me centraré sobre un eje de ese proceso de producción del cuerpo y de la persona, entendiendo esta como un haz de subjetividades, capacidades y agencialidades que no puede ser confundido con la idea occidental de individuo pues, pese a que la noción de persona singulariza y particulariza, tiene como base el hecho de ser constituida de relaciones; la definición de la persona no puede hacerse fuera de la relación con otro(s), y por consiguiente, no puede hacerse a partir de un único objeto (una caricatura de la idea occidental de individuo).

Parto entonces del hecho de que la persona y el cuerpo son producidos, es decir, son el resultado de un proceso. Este proceso involucra intercambio de substancias, afectos, memoria, intenciones, deseos, alimentos, saberes, permisos, procesos rituales y el vínculo con una de las parejas ancestrales a través de los *tana*. La pregunta inmediata: ¿cómo es ese proceso de construcción y producción? Vimos en el capítulo anterior que, a través del vínculo con una pareja ancestral, una persona posee en potencia los atributos que están relacionados con esa pareja. Vimos también los alimentos que le fueron dejado a los *I'k#* desde el origen, es decir,

278 Ver también el trabajo de María del Rosario Ferro (1998; 2012)

279 Si el hecho de compartir coca es importante y crea vínculos entre los hombres *i'k#*, compartir ambira, la pasta de tabaco, parece ser un acto aún más íntimo. Salvo poquísimas excepciones, no me fue ofrecido, a diferencia de la coca, cuyo ofrecimiento e intercambio conmigo era algo común.

los alimentos propios o *zamu kía*, transmiten un tipo específico de vitalidad, el *ánugwe* propio del ser *i'kɛ*: Ser *i'kɛ* es, entre otras cosas, comer comida *i'kɛ*. Quiero ahora centrarme en lo que solemos llamar de ciclos vitales pues éstos aparecen como momentos críticos en los que la persona pasa por procesos de alteración y cambio. Mi argumento general aquí es que durante las ceremonias de ciclo vital las personas son alteradas de forma radical por medio de la relación entre los *I'kɛ* y los seres originales, relación que debe estar mediada por los *mamɛ* y que toma la forma, necesariamente, de un trabajo tradicional, también conocido como ofrenda o pagamento (*gɛn'gawɛn* y *zasari*). En ese proceso, los *marunsama* y sus correlatos visibles, los objetos *marunsama* aparecen como los modificadores corporales fundamentales, pasando además a ser parte constitutiva de la persona.

En muchas ocasiones durante mi estancia en campo me fue señalado que el crecimiento de una persona es igual al proceso de cultivo en el cual una semilla se convierte en una gran planta que da fruto y que alimenta a los demás. Pues bien, ese proceso es definido y medido a través de las ceremonias de ciclo vital por los que alguien ha pasado y no en términos de su edad cronológica. Para la mayoría de los *I'kɛ*, la edad no aparece como un elemento importante y, de hecho, pocas personas saben cuántos años tienen²⁸⁰. Hay sí una claridad sobre quién es senior y quién es junior, aún entre personas que se encuentran en una misma etapa vital. De un estado de recién nacido o de “primera infancia” definido por el uso de la categoría *jiji* (lo más próximo a bebé o niño pequeño usado para ambos sexos), niños y niñas pasan a ser llamados por una categoría que, en ocasiones, funciona como sinónimo de *jiji*: *gamɛsinɛ*, sustantivo que engloba a los seres menores y que sirve también para referirse a los mismos hijos. Después de un tiempo, cuando las mujeres ya están en edad de casar, es decir, cuando entran en la etapa de la adultez, son llamadas *gaisɛnɛ* y, una vez casados, el hombre es ahora un *teti* y la mujer es una *amía* o *gwati*.

Los pasos que demarcan entonces el crecimiento de la persona parecen ser los mismos para los otros grupos serranos²⁸¹ y, guardadas las proporciones, podemos referirnos a ellos por medio de nuestras categorías de bautizo, pubertad, matrimonio y muerte, categorías que ellos usan al hablar en español²⁸². Si en otros contextos indígenas se le ha dado un mayor peso a los

280 Este es un hecho claro entre los que ellos mismos denominan “más tradicionales”. Las excepciones menores se dan entre aquellas personas que tienen mayor contacto con los blancos, que viven en poblados blancos o que descienden de las familias formadas por los capuchinos.

281 No sabría decir si también para los *Kankuamo*.

282 Debo hacer una anotación, en el caso de “pubertad”, la palabra usada por los *I'kɛ* es “desarrollo”. Sin embargo, opto por usar la palabra “pubertad” teniendo en cuenta que estos cuatro procesos son pasos de un proceso general que suele ser llamado por los *I'kɛ* ya como desarrollo, ya como crecimiento.

procesos de iniciación como operadores de un cambio fundamental que delimita el paso a la adultez a través de complejos rituales de vínculos con los ancestros por medio de instrumentos sagrados como en el caso del noroeste amazónico²⁸³, o por medio de rituales en donde se enfatiza una relación socio-productiva para fuera y para dentro del grupo, basada en la guerra, la caza y la depredación²⁸⁴, los *I'kɨ* parecen otorgarle pesos similares a los cuatro momentos mencionados anteriormente.

Aunque podemos encontrar entre los *I'kɨ* algo análogo a la iniciación, entendiéndola como una marca del paso a la adultez, debo hacer la salvedad de que este paso la verdad es un conjunto de etapas o cambios que, a grosso modo, podríamos dividir en dos: la pubertad como el paso donde la madurez sexual altera el cuerpo de la persona, y el matrimonio, donde esa madurez sexual es complementada por la madurez sexual de su pareja, encaminándose así a la reproducción de la familia, del grupo y del cosmos. Empero, cada uno de estos pasos de ciclo vital es una especie de iniciación en sí misma si, por una parte, entendemos el bautizo como una iniciación del ser dentro del grupo familiar y si, por la otra, entendemos la muerte como una iniciación dentro del mundo de los que ya se han ido.

Este ciclo, con sus pasos, hace parte de lo que los *I'kɨ* conocen como la ley de origen o *Sein Zare*, siendo un proceso que debe ser cumplido para el desarrollo y crecimiento en todos los aspectos.

Es una ley que se escribió desde un principio, para que se tenga derecho a vivir y a vivir bien, hay que cumplir esos pasos. Uno siembra en la huerta, a esa semilla, cuando nace hay que bautizarla para que produzca bien, para que no se enferme. Luego llega una etapa ya de recoger la semilla, también hay que bautizarla antes de comerla. Siempre pagarle la madre teniendo en cuenta esos principios que se dejó desde cuando todo estaba en *ánugwe*. Eso no nos lo inventamos nosotros; eso es una ley que se dejó desde mucho antes de que llegara la luz. Desde mucho antes que se creara la tierra, porque primero se crean los padres y las madres en *ánugwe*, ya después empieza a crearse la tierra y todos los padres y madres que existen en el firmamento. Todo el ciclo y ese cambio que uno ve en la luna, lo vive la naturaleza, lo vive la tierra; uno está pisando la tierra y uno no cree que la tierra está viviendo esos cambios. Todo lo que existe, no solamente los seres humanos tenemos esos cambios en el cuerpo, sino todo. Por eso es importante, porque desde un principio, nuestros padres y madres, cuando estaban en *ánugwe*, ellos dijeron “para poder vivir bien, en esta vida que se va a formar, tienen que cumplir estos requisitos, en este orden. (Conversación con *mamɨ* Pedro en su *kadukwɨ*. Traducción por Chiki Mestre. 20 de enero de 2015)

283 Ver por ejemplo (Reichel-Dolmatoff, 1968; Hugh-Jones, C. 1979; Hugh-Jones, S. 1979; Århem, 1990; Cayón, 2013)

284 Ver por ejemplo (Viveiros de Castro, 1986; Vilaça, 1992; Lima, 2005; Descola, 2006)

Ahora, un elemento fundamental expresado por *mam#* Pedro en el anterior testimonio es que estos cuatro procesos no son exclusivos de las personas *i'k#*. El cosmos mismo pasó, pasa y pasará por esos procesos, siendo que los cuatro niveles descritos tanto en la esfera superior e inferior que conforman el mundo son sus claras manifestaciones. El cosmos, desde su origen hasta el momento de su extinción, manifiesta estas etapas, como también lo hace cada uno de los proyectos que una persona emprende; los procesos ceremoniales manifiestan también estas etapas, al igual que lo hacen los trabajos de *gun'gaw#n* con los *mam#*, los cuales suelen estar divididos en 4 ciclos, cada uno subdividido en 4 momentos que, por su parte, se dividen en 4 partes (hacer el *a'buru*, recoger en él los elementos *duna* o *gunsin*, darlo en pensamiento a los seres originales y, por último, hacer la limpieza del cuerpo con agua, alcohol o humo). El proceso del surgimiento de las 4 tierras, los 4 grupos serranos, los 4 matrimonios originales con sus 4 padres y 4 madres son sendas manifestaciones de este proceso de desarrollo y crecimiento.

... es muy sencillo, cuando todo era en espíritu, cuando todavía no había llegado la luz y empezó a formarse todos los elementos que hoy existen, empezaron a formarse cumpliendo esos requisitos. El nacimiento es el bautizo, el *m#nseymuke* que es el desarrollo, el *j#wangawin* que es el matrimonio femenino-masculino y el *eysa* que es cuando ese elemento cumple su ciclo de vida. Entonces, lo que estamos haciendo no es más que cumpliendo lo que la misma naturaleza está haciendo y ha hecho desde que estaba en *anugwe*. La tierra, ¿por qué se dice que la tierra es femenina?, porque ella está cumpliendo todos los cambios que sufre una mujer. Ella nace, ella se desarrolla, ella también queda en embarazo, ella también da a luz, da nacimiento a otra vida. Ella está cumpliendo ese ciclo constantemente. La tierra, la luna. Por eso la mujer es la que mejor sabe todos los cambios que vive la naturaleza; todo ese ciclo de vida. (Conversación con *mam#* Pedro en su *kadukw#*. Traducción por Chiki Mestre. 20 de enero de 2015)

En ese sentido, es común escucharles decir que “...para que algo sea, debe hacerse cuatro veces”, todo debe pasar por las etapas que demarcan el desarrollo de un ciclo de vida. Ahora, pese a que cada una de estas etapas tenga una traducción clara al español, encontré muchas dificultades para saber sus nombres en *i'k#n*, no porque éstos no existan, sino porque hay diferentes entendimientos sobre ello y, según cambie la persona a la que se le pregunte, el nombre puede cambiar; inclusive entre los *mam#*. Por este motivo, asumo la responsabilidad sobre cualquier error en el uso y definición de los nombres con los que llamaré estas etapas²⁸⁵: aquello que nosotros y los *I'k#* traducimos como bautizo es referido generalmente como *j#wan'kusi* cuando se está hablando en *I'k#*, no obstante, en ocasiones me fue dicho que ese

285 Curiosamente, la única etapa en la que no hubo variación de nombres fue la de la muerte.

nombre designaba un paso específico del proceso de bautizo²⁸⁶; la pubertad es diferenciada a partir del sexo de la persona, siendo *m#nseymuke* para las mujeres y *gunseymuke* para los hombres. Ya el matrimonio me fue referido más frecuentemente como *jwa'n'gawin* y la muerte como *eysa*.

Quiero hacer aquí una anotación, estos procesos de cambio entre los *I'k#*, que llamaré ciclos vitales, son efectivados en rituales que no dependen de si la persona cree o no cree en la existencia de los padres y madres ancestrales. Por una parte, la organización cósmica no pasa por un proceso de reflexión sino por un proceso de convencionalización; aun cuando hayan diversas versiones sobre el cosmos y diversos grados de conocimiento sobre su organización, para el general de los *I'k#*, la existencia de las madres y padres ancestrales es un elemento dado; es un hecho sobre el cuál no hay necesidad de reflexionar. Por otra parte, aún las pocas personas que contrarían este hecho negando rotundamente la posibilidad de existencia de los padres ancestrales en razón de la existencia de un sólo ser supremo dentro de la perspectiva del catolicismo-protestantismo, no sólo terminan realizando los rituales de ciclo vital, sino que asumen su preponderancia como elemento que los constituye en cuanto *i'k#*.

En un recorrido que hicimos por la cuenca de un río en la cara norte de la Sierra Nevada, conocí a un *i'k#* de mediana edad. Como es usual entre la mayoría, el hombre no tenía certeza de su edad, pero probablemente tendría entre 55 y 60 años. Vestía a la usanza de los blancos, pero mantenía su cabello largo como es usado por los hombres *i'k#*. Como no era usual ver blancos en aquella zona, el hombre me preguntó sobre mi presencia y así entablamos un diálogo mientras yo esperaba que los demás miembros del equipo salieran para seguir nuestro camino. El hombre había nacido en aquel lugar, pero había decidido irse pues ahora era evangélico. De vez en cuando recorría la zona, inicialmente como evangelizador, pero tras la prohibición de esa labor dentro del territorio, ahora lo hacía como mercader. “A veces aprovecho para traer la palabra de Dios, pero ya lo hago menos”, me dijo. Sin embargo, ese día su recorrido tenía otro motivo. Si mis compañeros y yo nos encontrábamos camino a las lagunas de altura localizadas a más de 4000 de altura para la realización de un documental liderado por un grupo de *i'k#*, él volvía de aquella región. Es común que los *I'k#* pasen por allá, no sólo como una vía de paso entre las diferentes caras de la Sierra sino, principalmente, para recoger material necesario para hacer *aburu*. El hombre se iba a casar y tuvo que subir

286 Javier Rodríguez, antropólogo, etno-lingüista y ex-sacerdote, quien habla *i'k#*, señala que bautizar, en cuanto verbo, es *jwakumana*, o *jwakuman#n* en su forma de infinitivo (Javier Rodríguez, comunicación persona, 2014).

para recoger unas piedras que necesitaba para realizar su matrimonio; fue enfático al señalar que no se iba a casar junto con *mam#*, pero que sí lo haría como lo hacen los *I'k#* pues él era *i'k#* a pesar de ser evangélico. Como todo hombre adulto, tenía algo de conocimiento de la acción de los *mam#* (aunque muy limitado, claro), y por eso él sentía que podría hacer su propio trabajo de matrimonio antes o después de casarse en la iglesia.

Como ha sido delineado hasta el momento, el proceso de los ciclos vitales habla sobre desarrollo y crecimiento, sobre cambios, pasos, etapas y tiempos, manifestados en todos los elementos visibles e invisibles del mundo, en los seres, en las ideas, en las intenciones, en los pensamientos, en los deseos. Aunque no quiero perder de vista esta implicación global, me concentraré en las implicaciones sobre la persona *i'k#* en el sentido de que define su ciclo vital.

***Jwa'n'kusi*: tejiendo las primeras relaciones**

Recordemos que la teoría *i'k#* sobre la concepción, señala que los hijos son producto del intercambio de dos manifestaciones de un mismo elemento: sangre de la mujer como *jwa* femenino y semen del hombre como *jwa* masculino. Cuando el bebé va a nacer, las mujeres prefieren el espacio de su casa o sus alrededores, contando con la ayuda de sus familiares mujeres, principalmente sus madres, y parteras(os) siendo que estas últimas han acompañado a la madre en todo el proceso. Generalmente, el parto es realizado en cuclillas²⁸⁷ o de pie sobre un espacio que han preparado con una estera, paja u hojas. Una mujer me dijo que para el alumbramiento de su cuarto hijo, la persona que la estaba ayudando, un hombre en este caso, preparó unas cuerdas que colgaban del techo de la casa. Ella se colgó de las cuerdas y, manteniendo el cuerpo suspendido y en posición vertical, dio a luz.

Cuando comienzan los dolores del parto, el *mam#* guía a la madre para que haga trabajo tradicional y prepara los materiales (*a'buru*) que serán enviados a los lugares primordiales (*kadukw# a'zunin*) que abren el camino para el alumbramiento. No tengo elementos para señalar si el *a'buru* preparado será siempre dirigido hacia los mismos lugares, pero por lo menos hay ciertos lugares que aparecen con más frecuencia en la memoria de las mujeres que recordaban los lugares a los que pagaron en ese momento. Entre ellos está *Ati*

287 Cócoras en portugués.

Zerecha, Ati G#ndiwa, Ati Naboba y Ati Zik'ta; lo que me parece muy interesante de ello es que todos son nombres de madres primordiales (seres femeninos).

Ya durante el proceso del parto, *mam#* no suele estar presente salvo si hay complicaciones con las cuales la partera no consigue lidiar, complicaciones que le son adjudicadas a la injerencia de los seres no visibles, por lo cual los *mam#* deben ir para hacer el trabajo de *g#n'gaw#n* respectivo²⁸⁸. Todas las sustancias y secreciones de la mujer durante ese proceso son recogidos con algodón; lo mismo sucede con parte del cordón umbilical, la placenta, el líquido amniótico, restos de sangre y secreciones en la piel del bebé, lágrimas, orina y heces. Todo este material es fundamental para la preparación de *a'buru* posterior, pero sobre todo, será la medicina que de por vida tendrá para las enfermedades que llegue a sufrir; las primeras heces recogidas, por ejemplo, serán la base para trabajar problemas gastrointestinales.

Al nacer, el nuevo ser debe ser presentado a todos los seres del cosmos, "... él ya existía en *ánugwe* [en el sentido de que existía en pensamiento, en la esfera no visible], pero ahora también existe en carne y hueso y tiene que ser presentado a la naturaleza, a los padres y madres", fue la explicación que me dio un *mam#*. Por lo general este proceso se realiza en los primeros días posteriores al nacimiento, pero vi que en ocasiones, pasa bastante tiempo hasta que el bautizo (*jwa'n'kusi*) se realice. Varios factores intervienen en esta demora, pero dos surgen como los más relevantes: el primero tiene que ver con la relación de los padres del bebé con el *mam#* pues, en mi experiencia, aquellas personas que son reconocidas por ser "menos tradicionales" (usando una expresión propia de los *I'k#*), son quienes más demoran para realizar esta ceremonia. En este caso, es clara la influencia del catolicismo como un elemento que pone en disputa el espacio del *jwa'n'kusi*. Sin embargo, la inmensa mayoría de las veces, y aún demorando, los *i'k#* que se reconocen como católicos o evangélicos realizan el *jwa'n'kusi* por la vía del *mam#*. El segundo factor para la demora es que los padres deben conseguir los materiales que el *mam#* especifique para poder hacer hacer la ceremonia. Entre estos, está el alimento que será consumido por los padres y los participantes, pero también está el material necesario para la realización de *g#n'gaw#n* y para la preparación de objetos

288 En las zonas donde hay puesto de salud, administrado bajo los parámetros del Ministerio Nacional de Salud, viene creciendo una cierta tensión, pues los parámetros de atención de estos lugares no reconoce otras formas de parto diferentes a la litotomía (Posición horizontal de parto más usado en clínicas y hospitales). Parte de sus protocolos de promoción y prevención en salud están encaminados a incentivar el parto por litotomía en detrimento de los usos y costumbres *i'k#*.

marunsama que le serán entregados al nuevo ser y que, hasta su futuro matrimonio, serán custodiados por sus padres.

Pese a que “bautizo” es la palabra usada por los *I'kɨ* cuando hablan en español, no puedo dejar de anotar que es una palabra que no da cuenta de los diferentes procesos que intervienen en la ceremonia *i'kɨ* que se realiza después del nacimiento de un ser (incluyendo, claro, otras entidades cargadas de subjetividad tales como casas, poblados y comida). Bautizar es darle nombre a algo o a alguien, y asumo que el hecho de que la nominalización sea uno de los pasos importantes del *jwa'n'kusi*, esto facilitó la traducción. Empero, es más productivo remitirnos a la categoría *i'kɨ* pues ella resume perfectamente el eje central de este proceso. *Jwa'n'kusi* es una palabra compuesta por tres componentes: “*jwa*” (sangre-vitalidad), “n” y “*kusi*” (introducir, compartir). Javier Rodríguez señala en el *i'kɨn* es muy común que las palabras compuestas contraigan el verbo “*awɨn*” (hacer) a una “n”, como en este caso. Así las cosas, *jwa'n'kusi* debe ser entendido como hacer o compartir sangre-vitalidad o introducir sangre-vitalidad (comunicación personal. 1 de marzo de 2015).

“La lengua [el *i'kɨn*] no es así, como que diga lo mismo que el español. Tiene uno que cogerle... cómo dijera... como el sentido primero, sí, eso, el sentido. No es entonces que *jwa* sea la sangre... roja esta... no.” (conversación con Wilber Mestre, noviembre de 2014). Con base en esta conversación que tuvimos varios hombres, quise indagar por el sentido de *jwa'n'kusi*, aquel sentido que iría más allá de la palabra en sí misma. “*Jwa'n'kusi*, bautizo, sí, pero ¿qué es?” se preguntaba Wilber y hacía la pregunta extensiva para los demás *i'kɨ* presentes. Surgieron una y otra vez las palabras sangre, fuerza, ley, origen, familia, *mamɨ*, energía, vida; finalmente señalaron: “matricularse, eso es *jwa'n'kusi*... matricularse con los padres, con el territorio, con el agua y viento, con los padres de todo... ahí está, ahí el *mamɨ* nos presenta aquí en *tina*, y también allá, donde no podemos ver”.

Aunque hasta aquí he usado la palabra “bautizo” para referirme a este proceso, a partir de aquí dejaré esta categoría de lado, salvo cuestiones puntuales, pues como he mostrado, no es una categoría adecuada para el análisis. Ante la ausencia de una categoría en español que abarque la complejidad de las relaciones implicadas en este proceso de matrícula y consubstancialización de vitalidades, usaré la categoría *i'kɨ*.

La consubstancialización de vitalidades, sólo es posible a partir de la relación que es demarcada por el *mamɨ* entre el nuevo ser y los diferentes actores sociales (padres y madres de las cosas, territorio, progenitores, etc.). El proceso de *jwa'n'kusi* se hace generalmente en

la casa ceremonial; cuando el *mam#* que lo realiza no tiene *kankurwa*, será hecho allí donde el *mam#* tenga su *kadukw#*, su lugar específico para la consulta, interacción y mediación con los demás seres del cosmos, el epicentro de la ceremonia. Como señalé en otro momento, cada *mam#* tiene su propio *kadukw#*, está registrado en él, es su oficina y su lugar de comunicación con los seres no visibles. Cada *mam#* tiene varios *kadukw#* para tratar de diferentes temas y con diferentes seres pero, por lo general, sus *kadukw#* principales están en su lugar de vivienda. Lo importante es que el *jwa'n'kusi*, por ser un proceso de relación con los seres no visibles, debe ser realizado en estos espacios.

Al igual que las otras etapas del ciclo vital, el *jwa'n'kusi* completo puede tardar días, e incluso semanas, puesto es un compendio de diversas y complejas etapas que involucran diferentes tipos de relación. Entre sus principales finalidades están curar el nacimiento del nuevo ser, curar a su familia, presentar el nuevo ser ante los seres del mundo, crear vínculos en diferentes niveles. ¿Por qué se deben hacer estas curaciones? Para los *I'k#* es claro que el nuevo ser ha sido alimentado durante nueve meses por las sustancias de sus padres, quienes le han transmitido vitalidad (*ánugwe*) y que a su vez, aún sin querer, han puesto elementos potencialmente peligrosos en él pues los pensamientos, deseos, sentimientos e intenciones de ellos, elementos que hacen parte del *ánugwe* y con él son transmitidos, siempre contendrán elementos *gunsin* y *duna*. La manifestación visible de los elementos que constituyen al nuevo ser, también pueden transmitir elementos que lo pueden perjudicar; los alimentos que la madre y el padre consumieron transmiten diferentes vitalidades que, por sí mismas no necesariamente son dañinas, pero que el cuerpo del nuevo ser aún no está en condiciones de recibir.

Este tiempo es un tiempo de suspensión, los padres y el niño pasan a vivir ese período con *mam#* y su familia, pudiendo contar con la presencia de otros participantes, amigos o familiares próximos, quienes ayudarán a los padres durante todo el proceso de corte de leña, cocina, recolección de agua, consecución de más provisiones, etc. El proceso de curación por el nacimiento aparece como el más urgente y para esto la pareja debe preparar diferentes *a'buru* no sólo recogiendo y limpiando todos los sentimientos, pensamientos, palabras, acciones y deseos, como también los lugares, comidas, animales, personas y seres con los que tuvieron contacto. Esta curación se hace a través de un trabajo tradicional (*zasari g#n'gaw#n*), preparando un material determinado mientras visualizan el momento mismo en el que fueron concebidos y, a partir de ese momento, recorren en el pensamiento todo el camino de sus

vidas hasta llegar al momento que están viviendo, enfocándose además en el tiempo transcurrido entre la concepción de su bebé y el momento del alumbramiento. Si en un trabajo con *mam#*, esta curación suele ser rápida, durante las ceremonias de ciclo vital es dispendiosa, compleja y demorada pues, como he señalado para otros contextos, deberá ser realizada cuatro veces para hacer la curación del nacimiento y otras cuatro para agradecer por la llegada del nuevo ser y encargar un buen futuro del mismo.

Aunque está presente en todos los trabajos de *g#n'gaw#n*, cuando éste es realizado en el contexto de los ciclos vitales es muy claro que el proceso tiene una etapa retrospectiva y otra prospectiva. La curación del nacimiento, pensada en términos de la limpieza del *ánugwe* del nuevo ser, es un proceso retrospectivo que parte del momento en que sus padres fueron concebidos. Esta etapa se enfoca en limpiar elementos que pueden ser perjudiciales (pero que no necesariamente son malos en sí mismos) y se remontan a un tiempo de origen que, en este caso, hace referencia específica al origen del nuevo ser; en ese sentido, esta etapa debe ser entendida como la fase *gunsin*. En contrapartida, cuando se prepara el *a'buru* para asegurarle una buena vida al bebé, se actúa de forma prospectiva, atrayendo los elementos positivos a la vida futura del mismo, correspondiendo así a la fase *duna*.

Hablando sobre los procesos de ciclo vital con diferentes familias, fue evidente que el tiempo que demora cada familia, el detalle del proceso, los alimentos consumidos, el *a'buru* preparado y la curación realizada no pueden ser pasibles de estandarización. Al indagar con un *mam#* de otra región sobre estas diferencias, me dijo que se debía a los cambios en las prácticas de las personas, y en lo que ellos suelen llamar el “debilitamiento cultural” que, bajo su perspectiva, ha venido avanzando cada vez más: procesos de vida en los que personas y familias se alejan de las prácticas estipuladas por la Ley *Sein Zare*; al hacer esto, no están preparados para llevar el peso y la responsabilidad de la tradición y por eso el *mam#* no puede hacer las ceremonias completas, pues como es abiertamente defendido por los *I'k#*,

“... el peso de la tradición es muy peligroso si no se sabe llevar. Si uno recibe por decir así los *marunsama*, pero uno no los sabe llevar... los irrespetan, va a los lugares que no debe, igual pasa si come cosas que no debe y si se acuesta con otras personas, eso sí que es peor, le digo. Vienen las cobranzas, y después la gente se pregunta que por qué le pasa lo que le pasa a uno. Eso no es para todo el mundo... aquí, quién está así, realmente dedicado a seguir la tradición... pocas personas están realmente, así que uno diga, dispuestos a eso... por eso es que los *mam#* no le pueden dar todos los *marunsama* a las personas, ni tampoco enseñarles todo.” (DITO, comunicación personal, 2014)

Así las cosas, dependiendo del *mamɛ* y de la familia del nuevo bebé, este proceso puede ser más demorado y detallado, o más resumido, caso en el cual no necesariamente se hará la misma cantidad de *a'buru* ni se hará la limpieza con el mismo detalle, cabiendo la posibilidad de que la fase retrospectiva (*gunsin*) y la fase prospectiva (*duna*) sean trabajadas en un mismo paso.

Independientemente de la duración del proceso, la curación-limpieza del nacimiento tiene dos objetivos principales. El primero es, claro, la limpieza del ser que nace, pero también la limpieza de los padres, pues las fuerzas del nacimiento también pueden ser perjudiciales para ellos; el segundo, es presentar el nuevo ser a los demás seres que habitan el mundo para que éstos no lo desconozcan y no le cobren por su presencia en el mundo visible (*tina*) ni por el uso que hará de todo aquello que existe en él, cuyo consumo le es necesario para sobrevivir (aire, agua, fuego, semillas, comida, carne, ropa, etc.). Durante todo este proceso, las personas deben estar resguardadas, principalmente la madre y su hijo, procurando no exponerse a la luz del sol. La familia pasa también periodos de vigilia, abstenciones alimentarias y sólo podrán bañarse cuando el *mamɛ* se los indique. En ocasiones, el baño propiamente dicho sólo podrá ser realizado al final de todo el ritual.

El *gɛn'gawɛn*, o trabajo tradicional como le traducen los *I'kɛ*, es el procedimiento mediante el cual el *mamɛ* y los padres recogen vitalidad del recién nacido, es decir, *ánugwe*, para depositarlo en diferentes materiales haciendo así *a'buru*. “El *a'buru* es un mensajero”, me explicaba *mamɛ* Venancio, “cuando *mamɛ i'kɛ*, *arzario*, *kogui* necesita hablar, manda mensaje con *a'buru*”. El *ánugwe* del recién nacido es entonces presentado a los padres originales, a los diferentes seres y, finalmente, se registra en una de las *kankurwa* ancestrales (Mayor Sebastián Torres, comunicación persona, 2014). Los padres y madres ancestrales tienen su intencionalidad, sus intereses y a pesar de que durante el matrimonio y a lo largo de la gestación los padres y *mamɛ* hay hecho *gɛn'gawɛn* para que el nacimiento y la vida del nuevo ser sean bien sucedidos, siempre existe el riesgo de que las cosas no salgan como se espera.

Una forma de entender este proceso, o por lo menos de la forma como me fue explicado²⁸⁹, es que la vitalidad de los padres genera la existencia física (visible) del nuevo ser, existencia que como vimos antes, puede ser traducida como *gɛchɛ* e *n i'kɛn*. Esa existencia carga *ánugwe* de sus progenitores, pero la esencia misma de su vitalidad, aquella

289 Siempre los *mamɛ* con los que hablaba sobre el tema eran claros en el hecho de que no hablarían en profundidad sobre el asunto conmigo.

que ellos definen como plenamente *i'kɥ*, proviene de los padres y madres originales (*zakɥ jina/kakɥ jina*). Así las cosas, los trabajos de *gɥn'gawɥn* y sembrar a la persona procuran establecer la conexión entre esas vitalidades.

De la misma forma que los *mamɥ* deben presentar al nuevo ser ante los seres del cosmos, debe hacerlo también al territorio. Para esto, la placenta que recubría al niño es enterrada en un lugar consultado por el *mamɥ*, pudiendo ser cerca a la *kankurwa* o a la casa de *mamɥ*, en la casa de la familia del niño o en sus alrededores. Este evento es generalmente llamado “*ka isɥn*” que, literalmente, sería tejer, inscribir, registrar o escribir en la tierra; ellos traducen este evento como “sembrar a la persona”, es decir, crear un vínculo entre una espacio específico dentro del territorio y la persona que está siendo bautizada. Independientemente de donde viva la persona durante su adultez, todo el mundo conoce con exactitud dónde está sembrado; muchos de los *gɥn'gawɥn* que hará durante su vida deberá hacerlos en este lugar.

Si este vínculo es importante desde la perspectiva de la adscripción a un lugar, dicha adscripción es subsidiaria de una relación más abstracta y completa en la que el territorio y los seres que en él habitan tienen incidencia directa en la constitución de la persona: cuando alguien sufre una afección muy grave que no pueda ser curada, *mamɥ* enfoca su trabajo al momento del nacimiento de esa persona. En los casos más delicados, los seres originales le dicen a *mamɥ* que el trabajo debe ser realizado allí donde la persona fue sembrada, “... uno es como la semilla. Físicamente no estemos en ese lugar, pero ahí estamos sembrados, el *ánugwe* tiene las raíces, por eso es tan fuerte” (Mujer *i'kɥ* que no quiso ser identificada, *Mamɥnkɥnɥ*, comunicación personal, 2015). En este sentido, estar sembrado materializa la relación entre la persona, el territorio y los seres, revitaliza dicha relación en la experiencia visible y la hace evidente tanto a los seres del cosmos como a los miembros del grupo. Si el nacimiento por sí mismo demarca una relación con el origen en la esfera de lo no visible (*tikurigɥn*), ser sembrado demarca dicha relación en la esfera de lo visible (*tina*).

Tanto los trabajos de curación y limpieza de los progenitores y del nuevo ser, como el proceso de sembrar al bebé, están encaminados a otro elemento: asegurar que la vitalidad no visible del nuevo ser y su manifestación visible sean mutuamente compatibles, o como dicen los *I'kɥ*, que estén “de acuerdo”. Partiendo del hecho de que entendemos el cuerpo como la relación entre esas dos manifestaciones, en vez de limitarlo a su expresión física en oposición a una “interioridad”, vemos entonces que éste es un proceso de construcción corporal, de alteración de las vitalidades y manifestaciones visibles e invisibles para que el cuerpo se

constituya según los principios del ser *i'kɬ*. Quiero reiterar que no me refiero aquí a una separación tajante entre “materia” y “espíritu”, pues de hecho, un nacimiento normal es la manifestación visible de una vitalidad que antes no era visible pero que ya existía²⁹⁰. Un nuevo ser es entonces un compuesto de vitalidades visibles y no visibles; el nacimiento hace evidente así la relación entre los padres originales y la pareja.

Este proceso de “sintonización”²⁹¹ de vitalidades, no es exclusivo del *jwa'n'kusi* de personas, pues como vimos al inicio de este capítulo, cuando se hace con casas, objetos y comida, también se busca limpiar el *ánugwe* y hacer con que todas las fuerzas, visibles y no visibles, “estén de acuerdo” o en *tanɬ za namɬ*, palabra que corrientemente es traducida por equilibrio, pero que tiene otras acepciones relacionadas con la idea de bienestar y buen vivir. De ello hablaré mejor en las consideraciones finales. Ahora, en el caso del *jwa'n'kusi* de personas, el proceso es mucho más complejo pues deben ser limpiadas y puestas de acuerdo las vitalidades del fuego, del agua, de la madera, de la tierra, del aire, del *jwa* y de los demás componentes de la persona, elementos que, como ya hemos visto, tienen varias manifestaciones. Poner de acuerdo esta pluralidad de fuerzas, muchas de las cuales se complementan, pero muchas de las cuales se repelen, es una tarea compleja. No en vano, el conjunto de saberes-haceres-permisos para que el *mamɬ* pueda crear el vínculo de substancias de los recién nacidos es el último *marunsama* que recibe un *mamɬ* dentro de la especialización de bautizar que incluye bautizar casas, comida y cosas, es decir, es uno de los *marunsama* de más complejos.

De forma análoga al *jwa'n'kusi* de casas, en el de un nuevo ser es necesario el consumo de ciertos alimentos. Aunque el tipo de alimentos puede variar en cada proceso, se consume primero la comida que es concebida como el alimento prototípico del ser *i'kɬ*, es decir, una preparación de maíz cocinado sin sal llamado *injokwɬ*, producto que debió ser cultivado en la huerta de una casa ceremonial, a partir de semillas que han pasado de generación en generación y que, en un inicio, fueron dejadas tanto por la madre y el padre de la comida (incorporados en los padres del maíz), los padres de las semillas (relacionados con los padres de la coca) y con los padres y madres específicos de cada alimento. Estas semillas fueron alimentados por el *mamɬ* con el *ánugwe* adecuado, no sólo durante todo su proceso de producción sino sobre todo durante su *jwa'n'kusi* (los bailes relacionados con el equinoccio

290 Cuando un bebe nace muerto, en cuyo caso el cuerpo no tiene ningún *ánugwe* propio, pero sí carga otros *ánugwe gunsina*, que pueden ser nefastos, no solo para la pareja sino para el grupo en general.

291 Categoría que yo uso para expresar mi entendimiento sobre el tema, nunca fue una categoría colocada en mis diálogos con personas *i'kɬ*.

de marzo); aquel *ánugwe* que le corresponde a los *I'k#* y que los diferencia del resto de grupos humanos.

Aunque durante el “bautizo” de una casa pueden ser consumidos varios alimentos, durante los de personas se consume mucha más comida. Después del consumo de la preparación del maíz, le siguen preparaciones de prácticamente todo tipo de comida que deben ser cocinadas en ollas de barro y con fuego tradicional (*gem#* o *abonu* según el caso), ya por la madre de la persona que está siendo bautizada, ya por la esposa del *mam#*, o en el caso de que la ceremonia sea hecha con una niña ya mayor, ella también cocina. Los padres del nuevo ser deben suplir la mayoría de productos que serán consumidos; sólo los productos como el maíz y el frijol serán suministrados por el *mam#* y compensados por los padres. *Mam#* buscará que la persona tenga contacto con una porción de todo el alimento con el que tendrá contacto a lo largo de su vida.

Todo *i'k#* pasa por un proceso de consubstancialización (*ɟwa'n'kusi*) similar, pues en esencia, nacen como seres iguales. A partir del allí, el proceso de diferenciación es constante creando así personas diferentes. José Iguarán, indígena *wayúu*, casado con una mujer *i'k#* y quien habita en Pueblo Bello desde hace mucho tiempo, nos brinda el siguiente relato sobre el nacimiento de un *mam#*

El *mam#* hace trabajos tradicionales a la embarazada para que tenga buen alumbramiento; la madre le amarra el cordón umbilical con un cordón especial -hilo que lo une con los seres superiores-, lo corta con una rama de helecho, recoge el cordón y la placenta, que es la madre, en la que se encuentran todos los valores que va a recibir en la tierra: reliquias, tesoros, posesiones, etc. La madre cuida al hijo toda la vida; los padres guardan la placenta en una totuma y la dejan tapada afuera de la asa. La madre se acuesta por unos días y es atendida por su madre, mientras la mujer recién parida pone a hacer varios *a'buru* o trabajos tradicionales para luego entregárselos al *mam#*.

(...)

Cuando los *mam#*s, están en la *kankurwa*, haciendo los trabajos tradicionales de nacimiento, se alimentan con carne ahumada, sea de ardita²⁹², iguana, ñeque o paloma; maíz o *wirua* y frijol de todos los colores o *kia*. Los padres ayunan por nueve días y después de muchos trabajos el espíritu de *Seykukuy*²⁹³ le dará un nombre. El *mam#* le da la primera comida en nombre de la madre naturaleza y de *Seneika*, o madre de la tierra negra, para darle el poder de nutrirse.

En la mañana, el *mam#* solicita la placenta y el cordón para purificarlo y enviarlo a donde no caminan animales, lo entierran en un hueco, después se prenden unas hojas de frailejón llamadas *tiyonuú punuú* para desahumar y purificar al niño, el sitio y a los padres.

Los padres cuidarán de que el niño no coma nada impuro. (Iguarán Jayariyu 2011, 77–78)

292 Probablemente se refiera a ardilla

293 Uno de los principales padres originales.

Como vimos anteriormente, el consumo de alimentos no sólo es un ejercicio de comunalidad que, en el contexto ceremonial relaciona a los padres con los hijos y a estos con *mam#*, con su familia y con los seres del origen; también es un ejercicio de modificación-producción de cuerpos específicos en la medida que se les está dando una vitalidad determinada, el *ánugwe* que le corresponde. La comida es alimentada para que pueda generar personas: la primera ingestión, si la podemos llamar así, delimita el vínculo de la persona con un principio vital específico y determinante del ser *i'k#*, el alimento que les fue dejado por los seres primordiales. Luego se consumen otros tipos de alimentos, los cuales también deben ser producidos en el contexto de la casa ceremonial a excepción de las carnes, ya sea carne de ganado o carne de caza. Por regla, los alimentos consumidos deben estar relacionados al contexto territorial *i'k#*. Así las cosas, cuando se consumen alimentos que no fueron producidos en la *kankurwa*, debe procurarse que en su producción no intervengan otros grupos u otros territorios, pues de esta manera la comida traería una vitalidad diferente. Aunque a lo largo de la vida una persona pueda consumir alimentos con otros *ánugwe*, cosa que de hecho debería ser evitada a toda costa, el elemento más importante es que el primer consumo se limite a los productos propios (*kía*). Es por estos motivos que los *mam#* deben ser formados en un régimen estricto de consumo de alimentos propios y, para fortalecer su *ánugwe* y su capacidad de mediación, así se deben mantener. Aunque en la práctica hay *mam#* que consumen otros alimentos, aquellos considerados como más poderosos son los que consiguen mantener todas las restricciones alimentarias y sexuales.

Dependiendo del contexto del *jwa'n'kusi*, este consumo ceremonial de comida puede incluir alimentos que no son propios. En el caso de la casa de reuniones descrito anteriormente, ésta fue construida por muchas personas, entre ellas, varias que en su constitución inicial tenían (teníamos) *ánugwe* de blanco; el acabado final de las paredes fue hecho con técnica de construcción de los blancos y, por sobre todo, estaría destinada a ser un espacio que lidiase principalmente con problemas de los blancos, o para ser más específicos, problemas de los *I'k#* con el mundo de los blancos. Entiendo entonces que por esta razón, fue importante que durante su “bautizo” se incluyera el consumo de alimentos de los blancos.

Otro ejemplo es el caso de personas en cuyas genealogías hay personas blancas, pues su persona también deberá estar constituida por elementos blancos; no en el sentido de que las personas estén convirtiéndose en blancos, sino en el sentido de que los elementos blancos que

ahora hacen parte de las personas deben ser re-elaborados, o mejor, pacificados. Ya que en esos casos el ser que está siendo bautizado es constituido por relaciones que van más allá de lo que en principio es definido como “propio de los *I'kɨ*”, los *mamɨ* deben entablar el vínculo respetando esas relaciones, haciéndolas evidentes: actualizarlas en el plano de lo visible.

Aunque no tengo datos certeros al respecto, tengo entendido que todos los alimentos son curados inicialmente por el *mamɨ* para que no afecten a las personas que participan en la ceremonias. Debo reiterar que el consumo de alimentos provenientes del mundo de los blancos es un elemento de tensión desde el punto de vista de *mamɨ*, por más que haya un proceso de cura previo que facilite su apropiación. Como los *mamɨ* señalan, estos alimentos no son *i'kɨ*, de forma que contienen y transmiten fuerzas, deseos, pensamientos, capacidades y sentimientos que no les corresponde a los *I'kɨ*.

Si el consumo de alimentos otorga vitalidades específicas, ese proceso es magnificado en el contexto ritual del *jwa'n'kusi*, no sólo por ser un espacio ceremonial en sí mismo, sino por las características del alimento que es consumido. El compartir alimentos y compartir intensamente ese espacio ceremonial genera también un lazo fuerte entre los padres y su hijo/a, son la madre y la esposa del *mamɨ* quienes preparan los alimentos ceremoniales, son los padres los primeros en alimentar al nuevo ser. Ya que los alimentos dan vitalidades específicas a ese nuevo ser, dar el primer alimento coloca a los padres como mediadores entre los diferentes seres y su bebé; una mediación secundaria a la del *mamɨ*, podríamos pensar, pero aún así una mediación efectiva y crucial: los progenitores “... le presentan los hijos a los padres de todo: al viento, al agua, a la comida, *zamɨ kia...*” me explicaría en su momento *mamɨ* Pedro, le muestran que son sus padres; hacen evidente una relación que estaba siendo construida durante la gestación en un nivel no visible. Alimentar al nuevo ser en el contexto ceremonial avanza en la conformación el vínculo entre los padres y el bebé, por lo menos en esa primera etapa.

Tenemos entonces que durante el *jwa'n'kusi* se instituyen diferentes relaciones, vínculos o lazos, de los cuales hemos visto aquellos tejidos con los seres del cosmos, con el territorio y con los padres del bebé. Fijémonos que, en algún momento de la relación, estos tres sujetos (padres ancestrales, territorio y padres del bebé) fungen como mediadores de la relación del nuevo ser con el mundo. Pues bien, la mediación de hecho instituye una relación fundamental, otorgándole al mediador una posición importante: muchos padres y madres de las cosas son reconocidos como tal, no por haber producido algo sino por habérsela entregado

a la humanidad; el territorio es la “interfase” por decirlo de alguna forma, en donde la vida del nuevo ser se desarrollará y se constituye en función del lugar donde la persona fue sembrada, esto es, el lugar de la mediación entre la existencia visible (*tina*) y la invisible (*tikurigun*) de la persona. Los progenitores²⁹⁴ tienen el lugar de mediar el proceso de producción del nuevo ser, siendo que dicha producción (la concepción, la gestación y el parto), es la forma en la que la existencia no visible y original del ser (la existencia en *tikurigun*) pasa a tener una manifestación visible. En ese orden de ideas, nada más lógico que el hecho de que en el *jwa'n kusi* también se instituya una relación entre el nuevo ser y el *mam#* que realiza la ceremonia.

Aunque cada una de las etapas que han sido tratadas hasta aquí son importantes, son también pasos encaminados a la entrega de dos elementos fundamentales que finalizan el proceso de consubstancialización (*jwa'n kusi*), no sólo como pasos finales sino como finalidad última: la entrega de *marunsama* y nombre. Como hemos visto hasta aquí, los *marunsama* son un complejo de atributos, saberes, prácticas y permisos que toman forma en un material (objeto *marunsama*) que es preparado por *mam#*. En ningún momento, el objeto *marunsama* es un elemento meramente representativo, sino que es un elemento que está en continuidad con las cosas a las que hace referencia, es decir, está en relación metonímica con ese conjunto de atributos. Bien, así las cosas, los objetos *marunsama* que recibe una persona al ser bautizada, es la concreción de un conjunto de atributos: por una parte, su relación con sus progenitores, con el territorio, con los seres originales y con *mam#*; por otra parte, hacen evidente la manifestación de un atributo importante: tener un cuerpo masculino o femenino.

Como ha sido reiterado a lo largo de este trabajo, de la misma forma que todas las cosas existentes en el cosmos están conformadas por los dos contrastes *gunsin* y *duna*, también lo están los cuerpos de los *I'k#*. Como hemos tratado hasta aquí, la expresión de esta dupla de contrastes puede tomar muchas formas, tal vez infinitas, siendo de entre ellas la de masculino y femenino una de sus manifestaciones fundamentales y más recurrentes dentro del pensamiento *i'k#*. Ahora, no estoy usando el adjetivo a la ligera; lo uso sobre la dupla hombre/mujer porque, para los *I'k#*, llegar a tal estado depende de un proceso que no se agota en el tiempo de las ceremonias hechas al nacer (*jwa'n kusi*), sino que sólo se comienza a consolidar durante la pubertad. Todos los cuerpos, todos los seres y todas las cosas están constituidas por este contraste, sin embargo, cuando un nuevo ser nace, su cuerpo expresa uno

294 Uso esta palabra para diferenciarlos de los padres y madres ancestrales.

de estos contrastes de forma más marcada; el nacimiento es entonces un primer momento de diferenciación en la que el nuevo ser se expresa bien como masculino, bien como femenino²⁹⁵. Ahora, esto no significa que un cuerpo femenino, que expresa visiblemente la parte *gunsin* del contraste, no contenga también una parte *duna*, o masculina si se quiere.

Aunque cada persona en sí misma incorpora estos contrastes, sus cuerpos manifiestan de forma más clara uno de ellos, manifestación que se centra en el hecho de que el cuerpo nace con un tipo de genitales específicos. Esto no se debe confundir con algún tipo de determinismo biológico pues, si un ser nace con pene o vagina, no es inmediatamente pensado como hombre o mujer. Los cuerpos y las personas van pasando por procesos en los que debe constituirse y actualizarse la manifestación (visible) de uno de los contrastes. Nacer hombre o nacer mujer es entonces un proceso en el que sistemáticamente se le otorga a la persona unos espacios, derechos, actividades y, en fin, atributos. En contrapartida, la esfera contrastante no parece ser objeto de construcción o actualización. Si el paso por los ciclos vitales es un proceso para que los seres que manifiestan atributos masculinos al nacer sean hombres, y los que manifiestan atributos femeninos sean mujeres, los atributos femeninos de los primeros y los masculinos de los segundos aparecen como algo dado²⁹⁶.

En este primer momento, los *marunsama* demarcan una diferenciación entre un ser femenino y un ser masculino, de forma que las primeras reciben objetos constitutivos del ser mujer, y en consecuencia, los segundos reciben elementos constitutivos de ser hombre. Del conjunto variado de objetos que puede recibir una persona en ese primer momento, hay algunos que sobresalen por su importancia. Las niñas suelen recibir un pequeño huso con algunos hilos que fueron hilados por su madre o por la esposa del *mam#*; reciben dos mochilitas pequeñas tejidas por su madre, generalmente una de fique y otra de lana así como una pequeña aguja de madera²⁹⁷. Los niños reciben un calabacito pequeño. Niños y niñas reciben otros objetos *marunsama* en forma de piedras, palos, semillas, equivalentes a las diferentes herramientas que usarán durante su vida: herramientas para que la mujer teja y prepare los alimentos, herramientas para que el hombre trabaje la huerta y otros como un

295 Algunos *i'k#* dicen que un buen *mam#* puede hacer que el bebé de una pareja nazca según el deseo de ellos. En la práctica, por lo menos durante mi experiencia, cuando una mujer queda embarazada, ella y su esposo no se preocupan mucho por el sexo del bebé.

296 Probablemente estamos aquí ante un ejemplo de la semiótica propuesta por Roy Wagner (2010 [1975]) en la que en toda construcción social hay una esfera que aparece como algo dado, convencional, y otra que aparece como algo construido, la invención, en el sentido de producción y proceso, no de mentira.

297 Aunque hoy en día todas las mujeres tejen con agua metálica, la forma antigua de tejer requería el uso de agujas de madera. Aunque nunca vi uno de estos implementos, me fue dicho que cuando una mujer teje una mochila para un evento ceremonial, lo hace con aguja de madera.

pequeño palito hecho con madera dura²⁹⁸, elemento que en su tamaño real le servirá para extraer las fibras de fique.

Además de estos objetos *marunsama*, *mam#* determinará mediante consulta con los seres del origen qué otros elementos le debe dar a cada persona; Estos objetos pueden ser semillas, piedras, conchas, tumas²⁹⁹, plumas, etc. Finalmente, *mam#* entregará un objeto *marunsama* principal, que cambia de persona a persona, y que servirá de conector general de su persona, es decir de su cuerpo y los *marunsama* recibidos, *marunsama* que recibe el nombre de *jwa'wik#* (corazón). Para la consulta, preparación y entrega de cada uno de estos *marunsama*, *mam#* guiará a los padres en largas jornadas de trabajo tradicional (*zasari* y *g#n'gaw#n*) pues sólo así puede establecer una relación de reciprocidad con los seres originales y, sólo así, podrá manipular las vitalidades del ser para sintonizarlas con los *marunsama* que le serán entregados.

Para los *I'k#*, los *marunsama* que son entregados durante el *jwa'n'kusi* corresponden a *marunsama* de hombre y *marunsama* de mujer, por lo menos en potencia, pues como señalé anteriormente, la persona sólo llegará a este estado en otro proceso; señalemos mejor que estos *marunsama* son, entonces, los de niño y niña. Estos objetos están relacionados con la labor prototípica que define el ser mujer u hombre: las mujeres hilan, tejen, preparan alimentos; los hombres poporean, extraen fique con una vara de macana y cultivan. Es así que la entrega de estos *marunsama* y de sus objetos relacionados demarca el espacio y las acciones que, potencialmente, la persona irá a realizar. Como se ha visto hasta aquí, hilar en el huso es una labor eminentemente femenina, mientras que poporear es algo masculino. Las mujeres hilan y tejen su *ánugwe* reproduciendo el movimiento del origen y con él, la acción creativa (*gunsin*); los hombres registran su *ánugwe* al poporear y fertilizan el mundo (una característica *duna*), reproduciendo la unión de lo masculino (*so'k#n#*, el palito para extraer la cal) y lo femenino (*jo'buru*, el calabazo o poporo en si mismo).

Ya que el *marunsama* es el complejo de saberes-haceres-permisos, aquellos que son entregados durante el *jwa'n'kusi* delimitan un campo de acción para la persona y constituyen a la persona en sí mismo en el sentido de que le otorgan capacidades y agencias específicas: ratifica y actualiza en las mujeres su capacidad creativa-productiva y, en los hombres, su potencialidad fertilizadora. Así las cosas, la entrega de los *marunsama* está encaminada a que

298 Una palmera alta con el cuerpo lleno de fuertes espinas, probablemente *Bactris macana*.

299 Pequeñas piedras labradas, generalmente como cuentas de collar, que se encuentran en contextos funerarios muy antiguos

las acciones de la persona sean operativas socialmente, tanto en el nivel de la relación entre los *I'k#* como en el de la relación entre ellos y los demás seres del mundo. Esto no quiere decir, por ejemplo, que si un hombre poporea sin tener el permiso para hacerlo, su *ánugwe* no va a ser registrado, lo que sucede es que sin tener el *marunsama* para poporear, su actividad no va a tener ninguna capacidad de reproducción y fertilización cosmológica, pudiendo por el contrario afectar negativamente a la persona.

Ahora, no es posible asumir que la persona femenina sea constituida a partir de *marunsama* femeninos y que la masculina lo sea a partir de *marunsama* masculinos. Si vemos con atención, los *marunsama* “estándar” que recibe una niña recién nacida son manifestaciones tanto masculinas como femeninas. Tomemos el caso de las niñas como ejemplo: el huso es el objeto *marunsama* que se le da a la mujer, elemento que manifiesta, administra y potencializa las capacidades y permisos más amplios que, en cuanto mujer, tendrá una niña durante su vida. Empero, aunque el huso es el *marunsama* de la mujer, difícilmente podríamos asumir que es un *marusnama* eminentemente femenino, toda vez que no sólo está constituido a partir de los dos contrastes, sino que además, los manifiesta: la parte femenina corresponde al disco, mientras que la masculina corresponde al eje. El objeto *marunsama* de la mujer, el huso, es un objeto tanto masculino como femenino, puesto que hace referencia a la unidad, la cual está constituida por esos dos contrastes. De forma similar, el poporo, *marunsama* del hombre, también manifiesta la unidad pues está constituido por un elemento femenino (la calabaza) y por otro masculino (el palito). Podríamos pensar que la diferenciación entre ambos se trata de un asunto de énfasis: En uno se enfatiza el atributo femenino mientras que en el otro se enfatiza el masculino. Los demás *marunsama* que recibe el recién nacido manifiestan otros permisos y campos de acción; un conjunto de atributos que especifican aún más las capacidades que tendrá una persona para ejercer ciertas labores, así como los saberes que podrá adquirir y los permisos que podrá tener. Empero, durante el *jwa'n kusi*, se reciben los *marunsama* básicos, aquellos que especifican y demarcan especializaciones de forma más clara, son recibidos durante su vida, principalmente después del desarrollo.

Algunos apuntes sobre la nominación

Para terminar de crear el vínculo entre el recién nacido y el mundo, durante el *jwa'n kusi*, *mam#* debe consultar el nombre que recibirá el bebé. Para ello, deberá presentar en su consulta con los seres ancestrales los *tana* de los padres y, con base en ello, el *tana* del bebé; tendrá en cuenta también otros elementos como la hora de su nacimiento, características meteorológicas y astronómicas de ese momento, los *marunsama* que recibió el niño, los *marunsama* de los padres, el lugar donde viven, las especialidades que la familia pueda tener, etc; a partir de ahí, *mam#* irá consultando hasta determinar el nombre³⁰⁰. En cierta ocasión, una familia estaba “bautizando” a tres de sus hijos. Estos no eran recién nacidos y, para el patrón *i'k#*, se habían demorado mucho. A la hora de otorgarle el nombre, el *mam#* no conseguía obtener el nombre de un niño. Consulta tras consulta, la incógnita permanecía, el nombre no era dado por los seres con los que el *mam#* estaba interactuando. Esa era una señal de que algo no estaba yendo bien. Al final, supieron que todo se debía a que el niño no era hijo de ambos padres sino sólo del hombre. Sólo cuando eso fue esclarecido el hecho, surgió su nombre.

Rara vez una persona recibe un nombre de otro grupo, pues con el nombre, es adjudicado una forma de pertenecimiento. En los escasos eventos en que la persona tiene un nombre de otro grupo, es porque alguno de sus padres es de fuera. En la actualidad, los *I'k#* tienen dos nombres, uno “tradicional” y otro de blanco. Esto no sólo es algo común en los asentamientos que tienen relación directa con población blanca sino también en otros más alejados, probablemente impulsado por la acción de la Registraduría Nacional del Estado Civil (RNEC), ente estatal autónomo e independiente con la misión de garantizar la legitimidad y transparencia de los procesos electorales y que, por medio, de la emisión y control de los documentos de identidad, visa garantizar el derecho de todo ciudadano a un nombre y al voto.

La Registraduría hace campañas anuales dentro de los territorios indígenas de la Sierra para emitir identidades³⁰¹ a todas las personas y, por norma, las autoridades indígenas deben garantizar que las personas de las diferentes regiones vayan a los centros donde será realizado el proceso. Para emitir las identidades, las personas deben dar un nombre y un apellido; hoy

300 No conseguí profundizar en la forma como se llega a la nominación por medio de la consulta (*sey anchwan*), pues aprender sobre ello es un oficio propio del *mam#*.

301 Registro Civil para los recién nacidos, tarjeta de identidad para los menores de edad (menos de 18 años) y cédula de ciudadanía para los mayores de edad (más de 18 años).

en día los apellidos son de uso extenso, ya por los matrimonios con colonos, ya por la imposición de los capuchinos, quienes iban dando apellidos genéricos a los niños y niñas, independientemente de su relación genealógica; muchos apellidos funcionan hoy bajo la lógica de los *tana* y, de forma paralela, muestran la tendencia patrilinear, por lo menos en el uso del apellido, aprendida de los blancos. Ya para los nombres, generalmente se usan a la usanza blanca, aunque también usan a veces sus nombres en *i'kɯn*. No obstante, ambos nombres tienen pesos diferentes: aquel que conocen como tradicional, es dado durante el *jwa 'n'kusi*, y es su identidad para la relación con los padres y madres del mundo, siendo usado principalmente en contextos ceremoniales; ya el nombre de blanco no es usado en contextos ceremoniales.

Durante reuniones y encuentros con los blancos, tienden a ser usados mayoritariamente los nombres de blanco, y pocas veces son manifestados los nombres en *i'kɯn*. Cuando yo preguntaba por sus nombres originales, usualmente me pedían para no dárselo a otras personas, “no vaya a regalar mi nombre”, pues esa es una forma de poder identificarlo en el mundo del origen. Difícilmente podríamos analizar los nombres *i'kɯ* en términos de su capacidad de individualizar, pues en cierta forma lo hace y en otra, no. En la forma de nominación propia no hay nada que tenga la función del apellido, pues la pertenencia a un *tana* no se expresa en el nombre. Los nombres *i'kɯ* individualizan hasta cierto punto, pues demarcan algo análogo a una posición social, sin embargo no operan como substantivos de la misma forma como lo hacen los nombres dentro de nuestra forma de nominación.

[el nombre *i'kɯ*] no es como el de *bunachu*³⁰², son cosas que uno hace... que puede hacer. Hay gente que hace, depende de lo tradicional que sea. Antes sí, como le digo... sí se seguía eso bien. El nombre es como lo que la persona hace, digamos... cuando es alguien muy importante, que puede ser un *mamɯ* grande, un *zakuku* de esos bien tesos, líder que llaman, pues el *mamɯ* adivina eso y aparece en el nombre. El *mamɯ* es el que adivina, no es que... pues no son los padres de uno los que deciden sino que el *mamɯ* adivina. (Agustín Chaparro, comunicación personal. 2014)

Los nombres *i'kɯ* no son simples substantivos personales sino que hacen referencia, principalmente, a seres ancestrales, adjetivos, capacidades, especialidades ceremoniales y potencialidades de acción en la esfera de lo no visible. En este sentido, los nombres *i'kɯ* pueden ser pensados como elementos descriptivos que, aunque delimitan una posición que en

302 Blanco

determinados contextos especifican al ser³⁰³, pero que en definitiva no le dan una posición completamente particular, es decir, una posición que sólo pueda ser ocupada por una persona. Esta no es una característica exclusiva de las personas *i'kɥ* sino que también define el sistema de nominación de los diferentes seres del mundo, incluyendo a los seres originales, quienes tienen nombres diferentes para sus diferentes manifestaciones o para los diferentes contextos donde están presentes. En el primer caso, frecuentemente encontramos padres y madres que en las narrativas míticas se presentan a veces con forma animal y otras con forma humana, frecuentemente recibiendo un nombre diferente en cada una de ellas. Por otra parte tenemos a la *Madre* original que, dependiendo del contexto de la narrativa mítica, recibe nombres diferentes.

No parece haber un stock limitado de nombres, sino un amplio sistema de combinación de nombres de padres y madres originales, sujetos-objetos y adjetivos. A diferencia de otros contextos indígenas, no hay un sistema cerrado de transmisión generacional del nombre ni mudanzas en este cuando se pasa de un ciclo vital a otro³⁰⁴. Hay nombres que hacen referencia a las madres de la tierra como *Aty Seynekɥn*, *Aty Gunekɥn* o a otras madres como *Aty Mundiwa*, *Aty Duzay*; la palabra *Sey* puede aparecer como parte de una palabra compuesta o como palabra en sí misma tanto en nombres masculinos como femeninos, haciendo referencia al origen. Los hombres pueden tener en su nombre la palabra *Makú*. Nombres como *Geyarubin* hacen referencia al poder del crecimiento del fuego; *Jwia Arusin* refiere al amanecer, *Zarunneywin Gunneywin*, un único nombre, hace referencia a las madres de ciertos conocimientos³⁰⁵.

Al portar estos nombres, la persona adquiere características relacionadas con el sujeto-objeto o con el adjetivo contenidos en el nombre. Propiedades que caracterizan a los sujetos-objetos del nombre pasan a ser propiedades de la persona, por lo menos en potencia. Algo análogo a lo descrito en el caso *tukano* del Noroeste Amazónico en el que los nombres son el aspecto “espiritual” de sus referentes, de forma que nominar algo es conferirle poder puesto que cada nombre incorpora cualidades particulares que se vinculan al portador (passim Hugh-Jones, 2002, p. 50–51, 2006).

303 Una forma de individualizarla, o mejor, de particularizarla dentro del contexto colectivo.

304 Para una discusión sobre estas diferentes posibilidades ver el trabajo de Stephen Hugh-Jones (2002)

305 Dificilmente podemos definir el sistema de nominación *i'kɥ* como endonímica (nombres que provienen del interior del grupo) o exonímica (nombres que provienen del exterior del grupo i.e. deidades, animales, enemigos, muertos) (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Esto, porque los nombres *i'kɥ* transmiten elementos que son propios y constitutivos del grupo (característica endonímica), pero que incluyen elementos de fuera del grupo como los seres originales (característica exonímica).

El hecho de que una persona tenga un nombre relacionado con el poder creativo y la fertilidad, como *Seynekun*³⁰⁶ por ejemplo, hace que tenga la posibilidad de que sus acciones tengan repercusiones positivas, que sean bien encaminadas, que en el contexto ceremonial pueda realizar trabajos o procedimientos que otras personas no puedan. No obstante, esa posibilidad sólo podrá ser efectuada completamente si la persona ha seguido la ley *Sein Zare*, pues sólo así su *ánugwe* ha podido perfilarse para efectuar el camino que le fue abierto.

Ahora, ese camino, esa potencialidad que está inscrita en la persona a través del nombre y de los *marunsama*, y que dependen principalmente de la pertenencia a un *tana*, es decir, al vínculo genealógico con los seres originales, son posibilitados únicamente porque éstos elementos demarcan un vínculo, una relación de la persona con el cosmos y con los seres que en él habitan. Si la persona abandona todas las obligaciones generales propias de ser *i'k#* y aquellas específicas relacionadas con sus atributos personales (nombre y *marunsama*), la relación que fue demarcada pasa a afectarla negativamente como una forma de cobranza. Los atributos del nombre, como los atributos de los *marunsama* que le son entregados, afectan a la persona, le otorgan características y capacidades específicas que, como señalan muchos *mam#*, se manifiestan aún sin que la persona lo sepa. Por eso la importancia de que la persona siga los principios de origen (*Sein Zare*) y, a partir del desarrollo, tengan conciencia de la responsabilidad que asumen al recibir un *marunsama*.

Cuando me encontraba en otra región de la Sierra, me encontré con un joven que había conocido tiempo atrás en *Nabusímake*. Él fue de las pocas personas conocidas en aquel lugar, entonces conversamos mucho durante mi estadía. Su padre estaba muy enfermo, lo habían llevado al médico en Santa Marta y los médicos no encontraban ninguna razón para su dolencia. El joven me decía que él había consultado con un *mam#* y que estaba de acuerdo con su lectura: su padre había bautizado a uno de sus hermanos, aún sabiendo que éste no era su hijo. El muchacho había recibido algunos *marunsama* durante su desarrollo y posteriormente, pero se había ido a vivir a un pueblo de blancos y ya no actuaba más como *i'k#*; el *mam#* señalaba entonces que los *marunsama* le estaban cobrando al padre pues él había sido quien lo había presentado ante los otros seres.

He venido señalando que, para todos los procedimientos del *jwa'n'kusi*, la pertenencia a un *tana* configura un elemento crucial para la entrega de atributos. Pues bien, en los términos *i'k#*, este vínculo aparece como un lenguaje para hablar de genealogía y filiación,

306Madre de la tierra negra, la tierra fértil, la última en ser creada.

compartir *jwa*, una vez más no en el sentido biológico sino en el sentido de compartir sustancias vitales. Esta vitalidad se encuentra dada desde antes del nacimiento, inclusive desde antes de la concepción, pues durante el matrimonio la pareja ya establece una especie de acuerdo con los seres ancestrales para que éstos manifiesten su vitalidad en la forma de hijos, manifestación en la que los padres aparecen como mediadores: es por medio de su intervención que la vitalidad no visible de los seres ancestrales se hace evidente en la forma de un nuevo ser dentro del mundo actual. El *jwa'n'kusi* busca entonces coordinar ese proceso, equilibrarlo, como dirían los *I'k#*, sintonizarlo, como lo entiendo yo; si la relación entre los progenitores y la nueva vida se teje de forma visible durante el nacimiento, ese vínculo aún no es completo, y las ceremonias realizadas cuando el ser nace (*jwa'n'kusi*) procuran completarlo.

El *jwa'n'kusi* es entonces un momento crítico en la vida de todo *i'k#*, crítico en el sentido de que demarca un paso entre dos estados: una existencia en *ánugwe* (no visible con la especificidad de ser en potencia, en pensamiento) y una existencia visible: es un asunto de adquirir materialidad. Ya que la existencia visible del ser es una continuidad de su existencia en *ánugwe*, el *jwa'n'kusi* es la forma como esa existencia se actualiza en el mundo visible, por medio de la consubstancialización entre los progenitores y el bebé, y la regeneración del vínculo entre el nuevo ser y los demás habitantes del cosmos por medio del intercambio de vitalidades.

Todo el proceso termina luego de que las personas toman sus respectivos baños (en el río y/o con humo proveniente de la quema de hojas de frailejón) y reciben del *mam#* sus pulseras de algodón (*#nk# sia*), las cuales podrán tener algún tipo de semilla o cuenta y que no sólo señala el final de un proceso, sino que servirá como dispositivo que registrará todo lo que la persona haga, piense, diga y sienta, y, sobre todo, la protegerá: de allí proviene el nombre de “aseguranza” que se le da en el español regional. Como señalé en el capítulo 5, estas aseguranzas son también una forma de registro delante de los seres ancestrales, no sólo en el sentido de que refleja que la persona ha hecho un trabajo con *mam#* para determinado fin, sino porque incorpora dicho proceso teniendo efectos en la constitución del cuerpo. En ese sentido, las aseguranzas que reciben quines asistieron a todo el proceso del *jwa'n'kusi* son relatos de la alteración que sus cuerpos y sus personas sufrieron al generar vínculos con el nuevo ser y con los demás seres a través de su nacimiento. En función del nacimiento y del proceso del *jwa'n'kusi*, la nueva vida y sus progenitores están relacionados conforme la Ley

de Origen. El bebé tiene su vitalidad relacionada con la de sus progenitores y con la de sus ancestros originales; sus personas fueron alteradas por las nuevas posiciones-relaciones y por los *marunsama* que recibieron. Las aseguranzas incorporan eso y, al mismo tiempo, lo tornan evidente.

He descrito el *jwa'n'kusi* como el proceso mediante el cual se construyen relaciones con los padres humanos, con los seres ancestrales, con el grupo y con el territorio. Este complejo proceso encaja en lo que conocemos en etnología como consanguinización, es decir, crear consanguinidad, un elemento fundamental en la medida en que demuestra que, a diferencia nuestra forma de pensamiento, para los amerindios la relación de sangre no genera, por sí mismo, una relación de parentesco, y por consiguiente, el grupo de familiares no está dado a priori. El hecho de que los *mam#* tejan esas relaciones, por ejemplo entre los padres y su hijo vinculando sus *ánugwe* y haciendo con que éstos le den los primeros alimentos, es un claro ejemplo de ello. Una relación análoga surge al ver que durante el mismo proceso, los *mam#* tejan las relaciones entre el nuevo ser y los padres ancestrales, inclusive con aquellos con los que tiene un vínculo substancial por medio de los *tana*.

Cómo pensar esto al ver que el idioma de la descendencia parece ser tan fuerte entre los *I'k#*, y que pese a que los *tana* no se reducen a demarcar formas de descendencia y prescripciones matrimoniales, estos dos elementos aún tienen un papel importante que no hemos podido aprehender de forma clara. En ningún momento quiero proponer que la consanguinidad, entendida como la relación de substancia entre parientes, sea dada y previa a toda relación; los datos *i'k#* muestran que ella tiene que ser reconstituida. No obstante, me pregunto si reconstituir esa relación, o actualizarla, equivale a construirla desde un punto en la que es inexistente.

Adiós al estado de *seymuke*. El paso a la adultez

Ya con el *jwa'n'kusi* terminado, la familia vuelve a su casa. Los padres deberán mantener aún un periodo de abstinencia sexual mientras que sus respectivos *ánugwe* se estabilizan: después del nacimiento y del *jwa'n'kusi*, están susceptibles a diversos elementos que los puedan perjudicar. Durante el *jwa'n'kusi*, sus cuerpos fueron alterados, digamos abiertos y modificados, para y por la creación de los vínculos descritos anteriormente. El *mam#* procura remediar esta situación, pero aún así hay un cierto riesgo, ¡siempre hay un

riesgo! El bebé permanecerá lactando por aproximadamente 4 meses, momento en que empezarán a darle pequeñas porciones de comida para complementar la dieta. Si el *jwa'n'kusi* marca un espacio de comunalidad entre los miembros de la familia, éste continúa reproduciéndose día a día, tiempo en el cual la madre y su hijo pasan todo el tiempo juntos.

Las mujeres vuelven a sus labores diarias, pero siempre cargando a sus hijos en una mochila de tejido de algodón que han confeccionado para tal fin, mochila que recibe el nombre de “pusa” o “*sichu*”. El bebé viste una pequeña manta sencilla, con aperturas para el cuerpo, la cabeza y los brazos, manta esta que diferencia a los menores de los mayores, quienes tienen una ropa confeccionada de forma diferente. Dependiendo del clima, el bebé es envuelto firmemente en mayor o menor cantidad de mantas y cobijas para luego ser puesto dentro de la mochila. Las mujeres apoyan la gruesa alza de esa mochila en sus frentes cargando al niño a sus espaldas; su cuerpo y pequeña cabeza van a estar siempre en contacto con la espalda de su madre.

Durante mi tiempo en campo, siempre me sorprendió la fuerza y agilidad que tienen las mujeres para cargar sus hijos e hijas de esta forma, no sólo por la fuerza que ejerce el peso sobre la frente y sobre el cuello, sino por la agilidad y constancia con la que salen a caminar tejiendo sus mochilas, cruzando el río, cargando las otras mochilas; de esa forma cocinan, arreglan la casa, etc. Las primeras veces que vi la forma como ellas “montan” al bebé para cargarlo fue impresionante: ellas ponen primero al bebé en el *sichu* y lo posicionan frente a ellas cruzando el alza sobre sus cabezas para, luego, balancear el cuerpo en un movimiento certero, como un péndulo, dejando que el peso del niño impulse el *sichu* hacia atrás. Descrito así no tiene mucha gracia, tal vez debo apuntar que el *sichu* no es una mochila cerrada sino una especie de sillita de tela. Si la mujer no es cuidadosa, su bebé puede caer. Claro, para ellas ese riesgo es prácticamente inexistente pues han practicado esa forma de cargar y de mover la carga desde que son niñas, tiempo en el cual la única mochila que cargan no puede estar cruzada como las mujeres adultas, sino apoyada en la frente.

Las mujeres cargan a sus hijos de esta forma en todos los espacios en los que se encuentran salvo cuando deben alimentarlo. Si el bebé comienza a llorar, ellas dan unas pequeñas y suaves palmadas, contacto que eventualmente se da aún cuando el bebé está calmado. Durante una reunión, le pregunté a una mujer *i'ku* que no conocía la razón sobre este contacto, como era usual en mi interacción con las mujeres que no conocía, fui sistemáticamente ignorado, primero con silencio y después con risas tímidas. Un amigo *i'ku*

que estaba sentado a mi otro lado se dio cuenta y le explicó a la mujer que yo sólo quería saber el por qué. Ella rió más fuerte y le respondió a mi amigo en *i'kɯn* interpellando por qué un blanco quería saber algo tan sencillo; acto seguido rió con la amiga que estaba del otro lado y me respondió en perfecto español: "...para acordarle que estoy aquí, que no está sólo." Debo apuntar que estas palmaditas no manifiestan ningún tipo de agresividad, siendo entendidas más como un afecto.

En los espacios no domésticos, la expresividad y la afectividad *i'kɯ* no pasa por el contacto físico o palabras especiales. A simple vista, las relaciones de pareja o las de padres e hijos parecen ser distantes. Sensiblemente diferente, el espacio del convivio doméstico demarca una relación afectuosa a partir de dar alimento, de escucharse, de compartir un espacio. Parecería algo sin mayor relevancia, pero es en la vivienda donde las personas tienden a realmente compartir un espacio en común, a hablar de sus cosas, a conversar o por lo menos, a estar ahí, juntos, sobre todo en las noches. El espacio de fuera demarca lugares diferentes para hombres y mujeres, inclusive en las reuniones, en las cuales los hombres se sientan en los espacios centrales y las mujeres se sientan al rededor.

No significa que en las viviendas no haya una división por género, de hecho me fue dicho que en el modelo propio de vivienda, debía haber una casa para el hombre y una otra para la mujer y los niños, de forma que ni el hombre podía entrar en la vivienda de la mujer, ni la mujer podía entrar en la del hombre³⁰⁷, prohibiciones que se mantienen en las casas ceremoniales. Empero, en las viviendas que conocí de las diferentes regiones, no se da esta separación. Es en este espacio donde mujeres y hombres hablan más abiertamente, algo que no es común en el espacio extra-domicilar.

La separación de los espacios hace evidente que los hombres tienen poca interacción con los hijos menores, algo que ya ha sido referido constantemente en la literatura regional. Los menores compartirán el espacio de sus madres, independientemente de ser niños o niñas. Lo mismo sucede al interior de las viviendas, pero a diferencia del espacio no doméstico, los padres tienden a cuidar y tener contacto con sus hijos e hijas: les juegan, los cargan, los alimentan, los corrigen, etc. No puedo decir que en ámbito de la vivienda se equilibran las obligaciones y acciones entre hombres y mujeres con respecto al cuidado de los hijos; sin embargo, debo señalar que el comportamiento de los hombres tiende a ser muy diferente, ya el de las mujeres, tiende a mantenerse estable.

307 Este tipo de organización fue descrita por Reichel-Dolmatoff (1950) y por Konrad Preuss (1993 [1926]) entre los *Kággba*.

Los niños y niñas no tienen muchos elementos que los diferencien cuando son menores, salvo pequeños detalles sutiles; la manta es casi igual; niños y niñas ya comienzan a tener el cabello largo. Actualmente, algunos niños usan bermuda debajo de la manta, pero las niñas no; a veces ellas usan discretos collares. Aún jóvenes, los menores reciben responsabilidades importantes: sus padres los mandan a guiar a los animales de carga llegando a recorrer distancias considerables; recogen agua; aprenden a lavar la ropa (niños y niñas lavan su ropa, sólo al casarse, los hombres paran de lavar sus ropas para dejarle esta labor a sus esposas); aprenden a cocinar; a prender el fuego; a manejar animales y, en ocasiones, a ayudar en las huertas (principalmente los niños).

Las niñas comienzan a aprender a hilar el fique (*bechʉ*) y a tejer con él sus primeras mochilas, enseñanzas que le son dadas generalmente por su madre, abuela o hermanas mayores. En ella aprenden los primeros dibujos (diseños y formas tejidas en las mochilas) y las diferentes puntadas pues, aunque la mayoría de las mochilas están hechas con una forma de tejido, las mujeres tienen más de 10 puntadas para tejer la mochila; sin embargo, no todas las mujeres pueden aprender todas las puntadas ni tampoco usarlas en sus mochilas, pues esto depende justamente de la pertenencia a un *tana*. Ahora, estas diferentes puntadas sólo las vi en las mochilas de fique, las cuales son consideradas las más tradicionales o “propias” del *i'kʉ*, pese a que las de lana sean las más comunes y, actualmente, más comercializadas. Los niños también aprenden a tejer jóvenes, pero reciben el saber por parte de sus papás o hermanos mayores. Ellos aprenden a tejer el mochilón, una mochila hecha con fique que las mujeres han hilado más gruesa usada exclusivamente para la carga. Al igual que en el caso del tejido femenino, los hombres también tienen varias puntadas para tejer los mochilones³⁰⁸.

Los padres deben estar atentos para fortalecer la relación entre sus hijos y sus *marunsama*. Hasta que sus hijos no sean adultos, la responsabilidad de alimentar esa relación recae en gran medida en los padres. Para hacerlo, ellos deben llevar a sus hijos a las *kankurwa* para que el *mamʉ* comience a hablarles de la *Ley de Origen* pero, principalmente, para que comience a crear abrir las puertas en el niño o niña para que el conocimiento (*kunsamʉ*) y ciertas vitalidades lleguen a sus hijos: sus cuerpos ya están preparados para seguir el camino de la transformación y la diferenciación en una especie de despertar que sólo es posible justamente porque el niño o niña posee *marunsama*; estos hacen parte de él.

308 Para mayor información sobre el tejido, ver los trabajos del *i'kʉ* y antropólogo Faustino Torres (2005), Cristina Echavarría (1999) y Armando Aroca (2008a; 2009).

Esta etapa de la vida del *i'kɨ* sufre un cambio fuerte cuando la persona manifiesta los signos más evidentes del comienzo de la madurez sexual, momento en el que niñas y niños pasan por el proceso de “pubertad” o “desarrollo” como le dicen los *I'kɨ* en el español regional. Llegado cierto tiempo del crecimiento de sus hijos, los padres prestarán atención a las primeras emisiones menstruales de la niña y, en los niños, al cambio de voz acompañado por las primeras emisiones seminales, pequeña manchas en el pene y secreciones que se acumulan en el glande. Antes de continuar, quiero señalar que los *I'kɨ* enfatizan mucho más en el proceso de desarrollo de las niñas que en el de los niños, por lo menos en el ámbito discursivo: aunque niños y niñas pasen por ese proceso, se habla y se remarca mucho más el paso de ellas que el de ellos.

Como vimos anteriormente, fluidos vaginales y seminales son manifestaciones de un mismo principio de vitalidad y fertilidad: *ɟwa*. Que una persona presente por primera vez estos fluidos es la muestra de que está pasando por una alteración en la cual su vitalidad pasa a ser una potencia creativa y fertilizadora. Por otra parte, estos fluidos también presentan los diferentes estados del mismo desarrollo, relacionados tanto con la aparición de las diferentes tierras como con el proceso de creación del cosmos. Las diferentes emisiones seminales son recogidas y guardadas, identificándolas por sus atributos visuales pero, principalmente, por sus capacidades agentivas en la escala dada en términos de colores (*bunsi*, *mɨn*, *gɨn*, *twi*). Llegado el momento, estas substancias serán usadas para hacer trabajos con el *mamɨ* (*zasari* y *gɨn'gawɨn*) no sólo de quien está pasando por el cambio corporal, sino de su familia y de otras personas.

Presenciar estos procesos es muy difícil, no sólo por ser un momento relativamente íntimo de la familia, sino porque la dispersión de las viviendas dentro del territorio hace que sea difícil saber qué niño o niña está llegando a esta etapa. Adicionalmente, este proceso vuelve a ser un momento delicado para la persona pues durante la alteración que está sufriendo su cuerpo, ésta no sólo queda expuesta a elementos que puedan afectarla sino que ella misma puede afectar a quienes están alrededor, pues en ella se están manifestando fuerzas originales que, sin control, pueden llegar a ser muy peligrosas.

En uno de mis recorridos por la Sierra llegué a *Dwanwarin Maku*, asentamiento *i'kɨ* localizado en la cara norte de la Sierra Nevada. Los indígenas del equipo de grabación dormirían en hamacas en el grande depósito del núcleo de casas, Camilo el fotógrafo profesional y yo, los únicos no indígenas del equipo, dormiríamos en la escuela pues allí

había planta solar, mesas y sillas, lo que nos facilitaba cargar los equipos de fotografía y filmación, pasar el material audiovisual a los computadores y hacer *backup*. No era una sorpresa que fuéramos una curiosidad, mucho más cuando vieron la cantidad de fotos y videos que teníamos de la Sierra; los *I'k#* tienen una atracción extraordinaria por las fotos y los videos. No importa el idioma, el tema o el momento, la concentración y cuidado con la que asisten a este material es, cuando mínimo, impresionante.

Mientras pasábamos y revisábamos el material registrado en el día, niños y jóvenes se apostaban curiosos en las ventanas de la escuela para ver las imágenes. Jugaban, se escondían, nos llamaban, nos pedían que les mostráramos las imágenes. Todo transcurría igual a mi experiencia en otros lugares *i'k#* salvo por la presencia de una de las niñas. No es que hubiera algo malo con ella, pero sí algo que nunca había visto: la niña usaba una pañoleta roja en la cabeza. No era muy grande el número de personas que pasaban el día a día en el caserío de ese asentamiento, y durante el día encontrábamos a todos los niños y niñas que nos visitaban por la ventana durante la noche, todos menos la niña de la pañoleta. Un día, tomando otro camino para bajar al río a bañarme, pasé por una casa que tenía a su lado otra pequeña construcción. Un niño pequeño llevaba un plato de comida hacia esa pequeña casita, y dijo en voz alta “!*guka ú!*” (!tome!). De la obscuridad de la casa salió la niña de pañoleta roja que nos visitaba junto con el grupo por las noches; ella me vio, me saludó tímidamente y rápidamente entró de nuevo a la obscuridad de la casa. El niño no entró, le dejó junto a la puerta y volvió para su casa. Los siguientes días tomé el mismo camino y cuando encontraba a la niña, ella estaba siempre tejiendo en la sombra.

Pasados unos días, pregunté por ella; en su momento me parecía extraño que no saliera salvo en la noche. Me respondieron que estaba en *m#nseym#ke*: pasando por su momento de desarrollo. He aquí otro elemento terminológico que no está muy claro: hay muchas versiones sobre el nombre del proceso de desarrollo, inclusive algunas contradictorias. Según algunas personas, el desarrollo se conoce como *m#nseym#ke*; otros señalan que éste sólo es el desarrollo femenino, siendo que el masculino recibiría el nombre de *g#nseym#ke*, siendo ésta la versión más común, razón por la cual será la que usaré en este trabajo.

Cuando las niñas presentan su primera menstruación, pasan 9 días en una especie de confinamiento. No es que estén completamente aisladas, pero la dinámica del contacto cambia completamente. Los hombres y las mujeres embarazadas, inclusive los niños, evitan el contacto con ellas; ellas no se pueden bañar, evitan el contacto directo con el sol y siguen una

dieta específica que evita, entre otras cosas, alimentos de blanco y preparaciones con sal. Es importante que tejan pues así registraran su *ánugwe* mientras que su cuerpo está en transformación. Me fue dicho que este proceso se repite durante las primeras 4 menstruaciones, y que durante cada una, la niña debe hacer limpieza y trabajo tradicional (*zasari* y *gʷn'gawʷn*) con el *mamʷ* y su familia, proceso en el que preparará *a'buru* hilando fique, lana, algodón y preparando piedras, semillas, tumas, y otros materiales. A su vez, el *mamʷ* le dará sus *marunsama* de mujer fértil, manifestados principalmente en un huso y una aguja³⁰⁹.

Tanto a los hombres como a las mujeres se les aconseja sobre la importancia de controlar los deseos, sobre todos los deseos sexuales, mucho más ahora que poseen y expresan vitalidades poderosas, pues de la misma forma que tienen el poder para generar una nueva vida, pueden destruir muchas cosas. Los jóvenes entran en una especie de primera adultez, y pueden comenzar a entrar a la casa ceremonial masculina y escuchar los consejos y enseñanzas del *mamʷ* en las largas noches en vela. Se espera que hombres y mujeres comiencen a manifestar más responsabilidad en sus actos y demuestren control de cualquier sentimiento que demuestre algún tipo de alteración como la ira, el deseo y la pereza. Los hombres deben involucrarse más en las labores agrícolas y aprenden a extraer las fibras de maguey para lo cual *mamʷ* prepara y reitera el *marunsama* que le fue dado durante su *jwa'n'kusi*.

Las personas que fueron criados como *seymʷke* por los *mamʷ* han acumulado conocimientos que usan para ayudar al *mamʷ* durante sus consultas; han aprendido algunas labores específicas de ciertos contexto ceremoniales. Cuando pasan por el desarrollo, comienzan a especializarse y de allí reciben *marunsama* específicos (sembrar coca, hacer ollas de barro, cuidar del fuego dentro de la *kankurwa*, preparar ciertos *a'buru*, entre otros). Si antes del desarrollo las responsabilidades giraban en torno al ambiente de la vivienda (salvo las y los *seymʷke* que, en su labor de ayudantes de *mamʷ*, tienen una responsabilidad indirecta que trasciende su ámbito domiciliar), después del desarrollo la persona pasa a tener un conjunto de responsabilidades que superan el límite de su vivienda y que involucra otras esferas y espacios.

309 Este proceso se realiza tan pronto como los cambios son evidentes. Lamentablemente no pude obtener mayor información sobre el proceso en los hombres salvo el hecho de que también deben hacer trabajos de preparación de *a'buru* con *mamʷ* y reciben algunos objetos.

Como me explicaría rápidamente un mayor, el proceso que realizan los *mam#* durante el desarrollo están encaminados a hacer que las nuevas fuerzas que se manifiestan en el ser sean positivas y no destructivas. Para eso, la persona debe realizar trabajo tradicional (*zasari* y *g#n'gaw#n*) con el *mam#*, quien le dará a los padres y madres del mundo lo que tomó de la persona, es decir, la vitalidad manifestada en sus substancias de *jwa* (sangre-semen), substancias que según se ha dicho anteriormente, son la máxima expresión de la fuerza vital de una persona. Resultado de esta interacción en la cual el *mam#* intermedia la alimentación de los padres y madres ancestrales a partir del *a'buru* preparado con el *ánugwe* y las substancias provenientes la persona, la relación permite que la aquellos que están pasando por la ceremonia tengan sus cuerpos modificados y, con ello, una nueva posición dentro del grupo y en relación con los demás seres que habitan en el cosmos: no son más niños carentes de la vitalidad necesaria para generar vida. No sólo como resultado sino como medio y condición para ese proceso, los *mam#* realizan diversos trabajos tradicionales (*zasari* y *g#ngaw#n*) y le entregan a la persona sus *marunsama*. Estos permitirán que los ahora nuevos adultos gocen de una vitalidad conforme la Ley Original, la maximicen y la controlen para que tenga efectos creativos y no destructivos; para que estén en equilibrio con todas las vitalidades del mundo.

Durante el desarrollo, se refuerza o se crea una relación entre la persona y el *mam#*, análoga a la que se estableció durante el *jwan'n'kusi*. Un día acompañé a una pareja de amigos *i'k#* a su consulta con un *mam#* muy reputado de la región, una de las cabezas principales de una *kankurwa* en *Nabusímake*. Ellos le habían preguntado antes al *mam#* si yo podría acompañarlos, informándole sobre mi interés específico por los trabajos tradicionales y los procesos de ciclo vital; el *mam#* y yo ya nos conocíamos de otros momentos, pero nunca había podido hablar con él sobre mis intereses particulares. Fuimos muy temprano a su casa, muy cerca de la *kankurwa*, luego yo sabría que esa era sólo una de sus casas, pues la otra quedaba pasando el río. Cuando llegamos estaba su esposa, o bueno, una de ellas. Como es costumbre, nos ofreció café y nos dijo que el *mam#* estaba en la otra casa donde su esposa, es decir, la principal, la primera con la que se casó. Mi charla con él fue muy corta, pasando rápidamente a hablar con mis amigos. Nos dirigimos a su *kadukw#* pues es allí donde él puede hacer las consultas.

Mi amiga había tenido sus ceremonias de el *jwa'kusi* (“bautizo”) y desarrollo con el padre de ese *mam#*, quien en la época era la cabeza de la *kankurwa* quien ya había muerto. Ella había perdido uno de los objetos *marunsama* que le habían dado durante el desarrollo, y

ese objeto *marunsama* era fundamental para un seguro matrimonio, de forma que mi amiga necesitaba buscar la forma de preparar otro y, además, encontrar a un *mam#* para que “cuidara de su desarrollo”: cuando la persona se bautiza, el *mam#* que realiza la ceremonia se convierte en su protector, en su vocero frente a los seres ancestrales, relación que es reforzada y continuada en el desarrollo. Para la pareja y para el *mam#* el paso a seguir era claro, “... su papá fue quien hizo mi desarrollo, él me dio mi *marunsama*. Yo quiero hacer las cosas tradicionales, por eso quiero arreglar mi desarrollo, porque si un día me caso quiero que todo esté arreglado” (Zarunneywin Gunneywin, comunicación personal, 2014).

Antes de morir, el padre del *mam#* dividió sus *marunsama* entre sus hijos, razón por la cual el nuevo *mam#* necesitaba consultar a cuál de ellos le correspondía tener el *marunsama* de mi amiga. En su consulta determinó que era él mismo quien debía cuidar del *marunsama* de ella y comenzaron a planear todo. El desarrollo debería ser realizado nuevamente, o para ser más precisos, actualizado; no había necesidad de realizar todo el proceso pues éste se había hecho en el pasado, lo que necesitaban hacer era pasar el *marunsama* de mi amiga para el hijo del *mam#*, es decir, pasar el vínculo que había sido construido entre mi amiga y el padre del *mam#* para el hijo de éste. Su preocupación, reiterada por el mismo *mam#*, era que a pesar de que muchos *mam#* pueden tratarla y hacer sus consultas, quien realiza estos procesos es quien le brinda el mejor apoyo en su relación con los seres del cosmos; “... yo puedo ir a donde otros *mam#*, y me puede servir... son *mam#*, pero es él... es como si me llevara de la mano... ya los *kak# jina* [padres originales] me conocen con él, saben que estoy con él, entonces es más fácil” (Zarunneywin Gunneywin, comunicación personal, 2014).

Mis amigos debieron esperar hasta encontrar el material que *mam#* había consultado: una semilla grande, en ligera forma de corazón y de color rojo oscuro, casi vino tino llamada *goura* y una concha marina (*josa*), con tonos rojizos y marrones. Llegado el día, los acompañé nuevamente al *kadukw#* del *mam#*. Sin mucha preparación previa, salvo el hecho de estar en ayunas, mi amiga realizó junto con el *mam#* un ejercicio de *g#n'gaw#n*, dividió la concha en dos partes y en una hizo un pequeño orificio con una aguja³¹⁰; el *mam#* puso la concha en una de las superficies aplanadas de la semilla y las amarró firmemente. Mi amiga debió entonces tomar el material en sus manos y concentrarse para traer y depositar en él el *ánugwe* del material original que se había perdido y, posteriormente, limpiarse con él. Ella debía guardar el objeto y no permitir que nadie lo tocara; cuando se fuera a casar, el mismo material sería

310 En el contexto de los trabajos ceremoniales, los objetos que tienen orificios o a los cuales se les hacen orificios son elementos femeninos o feminizados.

usado, adicionando más amarres, de forma que al terminar la preparación, no quedaría expuesta ninguna parte de la semilla.

La ceremonia de la pubertad (*m̄nseym̄ke* y *ḡnseym̄ke*) demarca entonces un paso entre dos estados de la persona: antes de él se es menor, después de él comienza su etapa de adultez. No es una cuestión de edad, ni tampoco de madurez biológica pues, aún habiendo manifestado ya la presencia de sustancias menstruales-seminales, si la persona no pasa por el proceso de pubertad mediado por *m̄am̄*, aún no es realmente madura: tiene una vitalidad en su cuerpo, pero esta no ha sido procesada y puesta en acuerdo con las demás vitalidades. Una vez que la persona ha pasado por su proceso de desarrollo, puede casarse, puesto que ya son aptos para generar vida, son sujetos que ya expresan una forma de vitalidad específica, creativa o fértil, *ḡnsin* o *duna*. Más que cualquier otro elemento, es esta iniciación la que marca un fuerte cambio en la vida *i'k̄*, lo que entra en desacuerdos con nuestra forma de construir los ciclos vitales basándonos en procesos psico-biológicos acompañados por una medición a partir de la edad de la persona.

Dicen las personas mayores que antiguamente, tan pronto como la persona pasaba por este proceso de pubertad, le era entregada su pareja para casarse, siendo entonces realizado un primer encuentro sexual ceremonial conforme los parámetros que fueron descritos anteriormente. Se dice también que antes de la llegada de los capuchinos, los *m̄am̄* iniciaban sexualmente a las mujeres que pasaban por la etapa de desarrollo y las esposas de los *m̄am̄* iniciaban sexualmente a los hombres, todo en un contexto ceremonial que también debía estar sujeto a los procedimientos que ya fueron expuestos, resaltando el control del placer, el foco en transmitir vitalidades positivas y en preparar *a'buru* para los trabajos más difíciles; entre los *Kággaba* fueron descritas de forma más detallada prácticas análogas (ver Reichel-Dolmatoff, 1950).

Hoy en día esa práctica parece estar abolida, y es rechazada vehementemente, sobre todo por las familias descendientes de los matrimonios organizados por los capuchinos. Sin embargo, los mayores señalan que en su momento, era algo muy importante para el fortalecimiento de la vitalidad y la capacidad de mediación de los *m̄am̄*. Como he señalado anteriormente, la vitalidad sexual de una persona *seym̄ke* es muy fuerte e importante, justamente por ello es que es fundamental que los padres recojan todos los fluidos menstruales-seminales del momento en que dicha vitalidad se manifiesta en el cuerpo de sus hijos. Según la Ley de Origen, sólo puede entrar en contacto con otra vitalidad sexual una vez

que los cuerpos han sido preparados para ello por el *mam#*. Esto no quiere decir que la ley se cumpla a cabalidad, claro; como señalé antes, uno de los trabajos más frecuentes de los *mam#* es tener que limpiar y curar relaciones donde se han tenido relaciones pre o extra-matrimoniales. Como se dijo anteriormente, es tal la importancia de esta vitalidad que cuando un hombre tiene relaciones sexuales con una *seym#ke* sin estar casado con ella, se hace referencia al acto en términos de “violación”, aún si la relación fue consentida por ambas partes.

Jwa'n'gawin: el matrimonio y la unión de sangres

Actualmente, el tiempo transcurrido entre el proceso de pubertad y el matrimonio parece ser más prolongado, aunque aún así sigue siendo muy frecuente que las mujeres se casen jóvenes³¹¹. El matrimonio es encarado por los *I'k#* como el paso definitivo a la adultez, la concreción del deber ser, la realización casi plena de la persona. La *Ley Original (Sein Zare)* dejada por *Ati*, la *Madre*, estipula que el deber de la gente *i'k#* es velar por el equilibrio, desarrollo, continuidad y fertilidad del mundo, tanto en su manifestación visible (*tina*), como en la invisible (*tikurig#n*). Ya que el mundo y todo cuanto existe, está constituido por una serie de componentes organizados en pares contrastantes, englobados en las categorías *i'k#* de *duna* y *gunsin*, el trabajo *i'k#* debe hacerse de la misma forma.

Así las cosas, bajo la perspectiva *i'k#*, la unión de una mujer y un hombre es la manifestación más clara de la unión entre femenino y masculino, o mejor, *duna* y *gunsin*. Es esa unión la que permite la producción de nuevos seres, y es por medio de la elaboración de *a'buru* con la vitalidad sexual de las parejas, que puede alimentarse al mundo, curarlo y ponerlo en equilibrio. Esta unión replica, actualiza y hace visible la relación original entre las esferas *duna* y *gunsin* que crearon el mundo. En el modelo *i'k#*, debido a los atributos de cada persona, y en consecuencia, a los atributos complementarios entre los esposos, cada pareja tiene una especialización para la realización de la manutención del mundo. Si en muchas de las narrativas del cosmos serrano, el mundo es un huevo cósmico sustentado por varas apoyadas en los hombros de cuatro padres originales, el hecho de que cada pareja pertenezca a un *tana*, por lo menos virtualmente, manifiesta el hecho de que cada pareja debe cumplir el papel que cumple el padre de su *tana*, aquel que está apoyando el mundo sobre sus hombros.

311 Por lo menos desde nuestra perspectiva.

Casarse es realizar la tarea dejada por las madres y padres ancestrales, y es por ello que esta unión no se basa en sentimientos como la pasión, el deseo sexual o el amor romántico³¹², sino justamente, en el control sobre estos sentimientos, control enfocado en la necesidad de trabajar juntos para alimentar el mundo. Es este control, sumado a la experiencia y al hecho de haber recibido los consecuentes *marunsama* de la mano de *mam#* que la persona va a tener voz delante de los demás, va a poder ejercer cargos que le otorguen algún tipo de relativa autoridad y claro, puede ser *mam#*: casarse es entonces llegar a la adultez. En las reuniones, sólo las personas casadas tienen voz.

Ahora, esto no es tan fácil como asumir que existe una fórmula que lleve del matrimonio a la adultez y de ésta a la posibilidad de ejercer alguna autoridad sobre los no adultos. Como hemos visto, la autoridad relativa está dada por la mediación ejercida por una persona, pero vimos también que esta mediación se hace imposible si la persona no tiene a otras personas que la complementen y le brinden soporte. De esta forma, sólo una persona que controle los sentimientos y que tenga el soporte de una pareja, puede tener la fuerza de asumir grandes responsabilidades: la fuerza de aquel que asume una autoridad relativa no radica en el individuo sino en la persona puesto que, una vez casado, su vitalidad es complementada por la de su pareja. No hay ninguna prohibición de que las mujeres hablen o lideren algún proceso, pero pocas lo hacen, algunas mujeres mayores y que son reconocidas por seguir los parámetros propios, casos en los cuales su discurso parece aún más afilado, directo y poderoso que el de los hombres. "... como mujer podemos confrontarlos", me explicaba un día una mujer mayor, "somos la tierra. En nosotras crece la semilla. Nosotras damos la fuerza y la energía...". No en pocas oportunidades, el comisario de *Nabusímake*, *mam#* y defensor fehaciente de los preceptos propios *i'k#*, instigaba para que las mujeres participaran más.

En cierta reunión, dijo que ese día él esperaba que quien hablara fueran las mujeres y no los hombres. "Las mujeres saben, sienten más, son la tierra, son el alimento", decía repetidamente. Después de mucho silencio, algunas mujeres comenzaron a tomar la palabra de forma tímida, reiterando no sólo la importancia de su participación activa fuera del domicilio, sino también el hecho de que no sentían que en esos espacios se les diera espacio de participar. Muchos de los mayores presentes estuvieron de acuerdo, pero otros no,

312 Bajo nuestra perspectiva no indígena, en ningún momento pretendo sugerir que no haya amor entre las parejas *i'k#*, lo que sugiero es que la forma como éste es constituido y los elementos por los cuales pasa la construcción de este sentimiento, son otros a aquellos por los cuales pasan muchas sociedades no indígenas. El amor *i'k#* pasa más por compartir espacios, cuidados, alimentar, depositar el *ánugwe* al elaborar algún objeto que posteriormente será dada a la pareja, entre otros elementos.

sugiriendo entre líneas que la mujer, como base de la familia, debía dedicarse al cuidado de la casa. Con la misma calma con la que comenzaron a participar, la voz de las mujeres replicó esta sugerencia señalando que esa era una mala interpretación del ser *i'kɥ*. Para mi fortuna, el grueso de la discusión fue hecho en español, incluyendo la réplica de las mujeres quienes dijeron que “la cultura *i'kɥ* no es esa. Las mujeres tenemos nuestro espacio aquí... o si no, ¿para qué venimos? ¿Sólo para hacer crecer las mochilas³¹³? Muchos vienen aquí y hablan... y hablan, pero que, uno ve que ni mujer tienen, o la tratan mal... ¿por qué hablan entonces?”.

Recordemos que la mujer y lo femenino está englobado dentro de la figura de la tierra, mientras que el hombre y lo masculino lo está en la figura del árbol. La primera, manifiesta la base de todo, el principio, el soporte; la segunda, manifiesta el crecimiento y lo evidente³¹⁴; la pareja manifiesta, entonces, la unión de estas dos figuras, de la misma forma que manifiesta la figura prototípica del huso como inicio y manifestación del mundo: su base y su eje (ver capítulo 2). De la misma forma que la figura del huso, la pareja manifiesta la relación dada entre un árbol y la tierra donde éste está sembrado. Lo que aparece de forma visible es el árbol creciendo, pero lo que no es fácilmente visible es que éste sólo puede crecer porque la tierra lo soporta y lo alimenta: un elemento es evidente, el otro no, pero no significa que no esté allí. De hecho, como es manifestado por los *I'kɥ*, todo lo que es visible (*tina*) depende de algo que no es posible de ver, pero que está allí (*tikurigɥ*). Así las cosas, aunque generalmente sólo las acciones de un miembro de la pareja tiene mayor visibilidad en el ámbito no doméstico (generalmente el hombre), esta visibilidad no es posible fuera del ámbito de la pareja y, a final de cuentas, la fuerza radica la forma como hombres y mujeres consigan complementarse mutuamente a la luz de la ley *Sein Zare*³¹⁵.

Esta culminación o llegada a la adultez plena, pasa también por un complejo y demorado proceso ceremonial donde *mamɥ* vuelve a ser protagonista por su mediación entre la gente *i'kɥ* y la gente del origen. A diferencia de los dos procesos anteriores, hay una estabilidad frente a la forma de denominar este proceso ceremonial, recibiendo el nombre de

313 Expresión usada para hacer referencia a avanzar en el tejido de una mochila.

314 En el sentido de lo que se manifiesta de forma visible.

315 Ya que el matrimonio es una forma de controlar las fuerzas y vitalidades sexuales, encaminándolas para un fin creativo y reproductivo, no sólo a nivel humano sino a nivel cosmológico, siendo dicho control y manejo el fin último del ser *i'kɥ*, cuando una persona soltera comienza a tener relaciones sexuales con otras, o cuando pasa el tiempo y no se casa, los *mamɥ* le entregan una pareja. La separación no es una opción y el abandono de hogar es altamente penalizado. Cuando una persona queda viuda, el levirato y el sororato son prácticas aceptadas, como también se acepta que el hombre se una con la hija de un matrimonio anterior de su esposa, aún estando esta viva y sobre todo si la esposa no tiene más vitalidad sexual (dejó de menstruar).

ɟwa'n'gawin, que traducido en primera instancia puede ser entendido como “hacer o construir sangre”; veamos un poco cómo se hace este proceso para ver los matices de esta traducción.

De este proceso pude observar algunas partes; otras más íntimas y reservadas, no pude acompañar. No obstante, es algo sobre lo que las personas hablan de una forma más abierta, por lo menos mucho más que sobre los procesos anteriores. Al igual que los otros procesos de ciclo vital, no cualquier persona *mamɥ* puede oficiarlo; se requieren un *mamɥ* con *marunsama* específicos para cada uno de los procesos y sólo los *mamɥ* mayores tienen los *marunsama* necesarios para hacerlos todos. Por ello, lo más común es que las personas lleven todos sus procesos en las *kankurwa* pues es allí donde toman asiento los *mamɥ* mayores. Ya otros *mamɥ*, pueden ser también muy importantes y tener *marunsama* para realizar los ciclos vitales, pero rara vez tendrá los *marunsama* necesarios para realizar todo el proceso. Adicionalmente, no se trata sólo de tener los *marunsama* sino de cultivarlos, hacerlos crecer, alimentarlos, entrenarlos.

En líneas generales, los procedimientos que realiza el *mamɥ* durante el matrimonio (*ɟwa'n'gawin*) son los mismos que los que realiza durante el *ɟwa'n'kusi* al nacer y durante la pubertad-desarrollo (*mɥnseymɥke/gɥnseymɥke*), sólo que esta vez es hecho en pareja: las personas deben hacer trabajo tradicional (*zasari* y *gɥn'gawɥn*) para limpiar y curar cada uno de los elementos del cosmos, de los animales, de las plantas, de sus casas de sus familiares, de su comida, de sus deseos, intenciones y pensamientos. Como hemos visto anteriormente, esta limpieza se hace tomando en las manos ciertos materiales y concentrando en él todas las cosas que se visualizan y se limpian, siendo esto conocido como “limpiar en *ánugwe*”. Las personas limpian el universo y se limpian ellas mismas, preparando con ello el material o *a'buru* que será entregado por *mamɥ* a los seres ancestrales. Al ser un trabajo tradicional (*zasari-gɥngawɥn*), este proceso tiene una fase retrospectiva (la limpieza-curación) y uno prospectivo en el que se atraen cosas positivas que se esperan para el fortalecimiento de la relación.

Según el modelo *i'kɥ*, las personas deben casarse siendo *seymɥke*, es decir, sin haber tenido ninguna relación sexual previa. Sin embargo, los mismos *i'kɥ* señalan que cada vez es más frecuente que, quienes se casan, ya hayan tenido otras parejas sexuales, lo que obliga a que deban ser limpiadas todas las fuerzas y vitalidades sexuales de las otras personas y de las eventuales parejas de esas otras personas (devolver *ɟwi*): como fue señalado anteriormente, el contacto de dos vitalidades sexuales durante el coito crea un vínculo entre las personas y hace

que las vitalidades de uno interactúen y afecten al otro. La limpieza busca entonces acabar estos vínculos previos para poder vincular mutuamente a los miembros de la pareja.

Al igual que el *jwa'n'kusi*, el matrimonio es un proceso que puede ser muy demorado. Un matrimonio colectivo que finalizó el *jwa'n'kusi* de la reciente casa femenina de una de las *kankurwa* de *Nabusímake* demoró casi tres meses. Esto se da porque tanto en el *jwa'n'kusi* como en el matrimonio, la persona debe ser presentada para todos los seres del mundo por medio de la realización de trabajo tradicional; en el primer caso es presentada como hija(o), relacionada con sus padres, en el segundo es presentada como pareja, relacionada con su esposo o esposa. En ambos casos, el proceso tarda pues dicha presentación debe hacerse en los diferentes espacios primordiales (*ka'kudw# a'zunin*). Para esto, *mam#* y su pareja trabajan día, tarde y noche en el *ka'kudw#* del *mam#* limpiando y recogiendo todo en el *a'buru* mientras que el *mam#* nombra cada espacio primordial, nombra las madres y padres del espacio y señala qué cosas deben ser limpiadas y pagadas en él.

De esa forma, desde el *ka'kudw#* el *mam#* guía a la pareja en un viaje por todo el territorio, un viaje en pensamiento o en *ánugwe*, en términos *i'k#*, en el cual la persona entrega *a'buru* o alimento a cada ser en un recorrido que sigue las jerarquías en las que se organizan los diferentes espacios y los diferentes seres ancestrales. Tomemos por ejemplo otros trabajos en los que se busque hacer la limpieza-curación del agua fuera de los contextos ceremoniales de los ciclos vitales. *Mam#* nombrará algunos espacios primordiales donde se contacte a las madres y padres originales de algunos cuerpos de agua representativos (lagos, ríos, desembocaduras, nacimientos, pozos, humedales, etc.). Durante los ciclos vitales, *mam#* buscará hacer el trabajo en todos los espacios primordiales a los que tenga acceso según su conocimiento (*kunsam#*) y sus *marunsama*. Esta actividad será repetida para cada elemento que constituye el mundo, deberá tener su fase retrospectiva y su parte prospectiva y además deberá ser hecho en cada uno de los niveles inferiores (*gunsin*) y superiores (*duna*) del mundo (ver capítulo 2).

En este proceso, la pareja se presenta y vincula con cada ser y así con el territorio, demarcando así el paso de una unión con sus consanguíneos a una unión con su afín real. No obstante, lo que el proceso de matrimonio demarca es una consanguinización de la relación de afinidad que existía en la pareja. Esto no significa que las relaciones de la persona con su familia consanguínea sea desarticulada por la nueva relación pues de hecho, los miembros de la pareja siempre deben estar visitando y enviando cosas para sus padres y hermanos(as); no

hacerlo es interpretado con una alta dosis de negatividad. La continuidad de estas relaciones de reciprocidad de substancias (sentimientos, acciones, afectos, comida, etc.) es reforzada por la necesidad de mantener relaciones análogas con la familia de su pareja puesto que la afinidad también demarca obligaciones de reciprocidad. Así, una persona casada debe mostrar respeto y atención por la familia de su pareja (afines), y ya que sus acciones deben estar acompañadas por las de su pareja, esto se refleja en que su pareja mantenga también sus relaciones de atención y cuidado con su propia familia (consanguíneos). No obstante, lo que demarca esta consanguinización entre los miembros de una pareja son las relaciones entre los cuerpos y los nuevos límites de pertenencia a ciertos núcleos. Si antes del matrimonio eran los padres los que debían cuidar de los *marunsama* de sus hijos, tras el matrimonio esta actividad pasa a ser una responsabilidad de la pareja; los padres no tiene más que hacer en ella.

Ahora, una vez más, el proceso tendrá una mayor o menor duración a partir de la vivencia de la ley *Sein Zare* que tengan los miembros de la pareja, "... así entre más tradicional, como que dura más ¿no?, los *mam#* tienen más cuidado y los presentan en más *ka 'dukw#*, pero como tu sabes eso también tiene consecuencias ¿cierto? Si la persona no lleva, así, las cosas como dicen los *mam#*, así como es nuestra ley, los *mam#* no pueden darle mucha responsabilidad porque puede ser ya malo para ellos" (Agustín Chaparro, comunicación personal, 2015).

El vínculo entre los miembros de la pareja se debe realizar en el sentido de unir a las personas, y por lo tanto, unir los cuerpos, es decir, unir la manifestación visible y no visible de estos. Es por ello que en el matrimonio es fundamental que la persona *mam#* pueda unir los *marunsama* de los miembros de la pareja, es decir lo que hace de cada uno hombre o mujer, lo que constituye, actualiza y altera la persona. "Los *marunsama* se deben arreglar entre sí, se presentan para que no se desconozcan y no haya problemas." (Jeremías Torres, comunicación personal. 2015). Si las personas van a vivir como partes complementarias de una unidad que debe trabajar para la fertilidad del mundo, sus *marunsama* deben trabajar acorde a ello. He venido señalando que los *marunsama* y sus correlatos físicos³¹⁶ no son simples objetos representacionales sino elementos que incorporan la relación y actúan sobre la persona siendo así parte de su propio cuerpo-ser. En ese sentido, para los *I'k#* estos objetos son realmente sujetos con agencia sobre la persona, le atribuyen capacidades al tiempo que las potencian.

316 Que arbitrariamente he llamado "objetos *marunsama*"

Cuando mi pareja fue a visitarme a campo, la llevé para presentarla a *mam#* Ramona y a que hiciera por lo menos una limpieza. Ya había acordado un horario con Ramona y a su casa fuimos. Al llegar no había nadie y decidimos devolvemos, pero de alguna forma yo sentía que la encontraría en el camino; así fue. Volvimos entonces a su casa, nos ofreció café al tiempo que le entregamos alguna comida que le llevábamos. Ya en el *ka'dukw#*, ella nos dio unas cuentas negras envueltas en algodón de colores y las patas de un cangrejo también envuelto en algodón. Teniendo una par en cada mano nos pidió que limpiáramos todos los elementos *gunsin* desde nuestra concepción hasta el presente. Al terminar ese paso, nos entregó dos cuentas amarillas y la parte interna del cangrejo, envueltas en algodón, elementos con los cuales debimos limpiarnos de cualquier enfermedad y accidente relacionados con nuestro mundo no indígena. En el siguiente paso, nos entregó un objeto que ella había preparado mientras hacíamos los dos anteriores, el mismo objeto para mi pareja y para mí, el cual debimos tomar sólo con la mano derecha y pensar en las cosas buenas (expresión de *duna*) de nuestro lugar de nacimiento, del agua, del aire, del sol, de la comida, de nuestros trabajos, del dinero, de nuestras familias, etc. para así registrarlos en el objeto. Aún con el objeto en la mano derecha, debimos recoger los elementos *duna* de nuestro cuerpo desde los pies hasta la cabeza y dirigirlos hacia el cielo, hacia “Dios, porque Dios es bueno. Blanco y Dios... si el blanco sigue su conocimiento, le fue dejado, entonces todo sale bien” nos dijo.

En nuestro proceso, *mam#* Ramona activó los elementos que construyen nuestra persona, diferentes a los de los *I'k#*. Las enfermedades que nombró eran propias de nuestro mundo, el nombre del ser creador al que nos relacionó fue el Dios de los blancos y no al ser creador de los *I'k#*. Para finalizar, nos pidió que sopláramos el objeto y lo guardáramos en un lugar seguro. Nos indicó también que esa noche no podríamos tener relaciones y que al siguiente día debíamos levantarnos durante el alba, salir al aire libre y, en ayunas, depositar en el objeto, de nuevo, elementos positivos desde nuestro nacimiento hasta el futuro juntos, luego recoger los elementos *duna* de nuestro cuerpo y proyectarlas al creador. Hecho esto, yo debía darle el objeto que estaba en mi mano a ella y ella darme el que estaba en la suya, debíamos guardarlo y evitar mostrarlo a otra persona. Solo después de mucho tiempo, percibimos que a partir de ese día, teníamos sensaciones compartidas; yo experimentaba cosas que nunca había sentido pero que eran comunes en ella y vice-versa. Días en los que estoy cansado sin motivo o con dolores que no me son comunes, percibo que es ella la que está pasando por un momento difícil. Cuando soy yo el que está con algún problema, es ella la que siente mi

carga. Cuando consulté sobre ello, me dijeron que el objeto que nos entregó Ramona nos había vinculado, y que ahora seríamos apoyo mutuo compartiendo siempre el peso del otro. No puedo asumir que ese fue un matrimonio, de la misma forma que tampoco puedo asumir que nos fue entregado un *marunsama*, sin embargo, es indudable que el trabajo realizado por la *mam* Ramona, concentrado en el objeto que nos entregó, tiene total agencia sobre nosotros³¹⁷.

El *jwa'n'gawwn* o matrimonio tiene entonces el sentido de unir a dos personas, de sintonizar sus vitalidades y sus *marunsama*, una forma indígena de hablar de consanguinización. Como señalan Faustino Torres y Alírio Torres, *jwa'n'gawwn* se relaciona con el establecimiento de una identidad al interior de una pareja generadora de seres, y hace referencia a

... elaborar la propia sangre, la propia vida, la propia base de la existencia. Esta expresión (...) envuelve el proceso ceremonial de unión energética o espiritual de la pareja. (...) Consecuentemente, el matrimonio se entiende en este contexto, como la base esencial del equilibrio y la creación (...).

Se expresa de esta manera porque se trata de procesos de fusión de energías, de sentirse mutuamente, mediante los cuales se produce una comunión, se crea y se construyen mundos o realidades. Por esta concepción particular de las relaciones, especialmente en el sentido amplio, los niveles sutiles de la sexualidad se conciben como creación de mundos. (TORRES & TORRES, 2005, p. 4)

De forma análoga a los demás procesos de ciclo vital, este intercambio de vitalidades, o fusión en los términos de los autores *i'k* citados anteriormente, es constituido mediante la intermediación de los *mam*, quien hace la presentación de la pareja a los diferentes seres ancestrales y refuerza su vínculo con el territorio a través de su inscripción en los diferentes lugares primordiales por medio de la realización de innumerables trabajos tradicionales (*zasari-gwn'gawwn*). Si el vínculo de los *I'k* con los seres originales se da por medio de la entrega de parte su *ánugwe*, parte de sí, por medio del *a'buru*, el vínculo entre dos personas que se casan pasa por elementos similares: parte de sí es entregado al otro. Esta parte de sí, debe ser entendida como parte de su propia vitalidad, parte de su principio de vida o *ánugwe*, lo que engloba sentimientos, deseos, acciones, capacidades, atributos, etc., es decir, parte de su cuerpo y de su persona, relación que se materializa, o mejor, se hace evidente y visible en la entrega de varios *marunsama*.

317 No traigo este caso como una prueba definitiva que legitime la posición *i'k* sino como un ejemplo de algo que es un hecho para ellos.

Antes de casarse, los hombres deben conseguir un conjunto de diferentes piedras provenientes de la región de las lagunas glaciares. Los hombres deben (o deberían) viajar a esta región para conseguir el material; después de todo el proceso, el hombre le entrega estas piedras a la mujer, y recibirá de ella algún elemento que preparó de forma análoga (puede ser un huso de tejer). La variabilidad y cantidad de elementos que la persona recibe depende del vínculo que tenga la persona con sus ancestros por la vía de los *tana*, de los *marunsama* que haya recibido durante el *jwa'n'kusi* y la pubertad, de la forma como los haya cultivado y desarrollado, y del papel que *mam#* haya determinado para ellos dentro de su misión de fertilizar el mundo. Sin embargo, hay un elemento prototípico que es entregado en este momento: el *jo'buru* o poporo. Según el modelo serrano, el consumo de la coca y el uso del poporo deben ser iniciados a partir del momento en que el hombre es casado, pues es el momento en el que controla las emociones, los impulsos y la energía sexual. Esto permite el uso de la coca como conector con el plano del origen y el uso del poporo como dispositivo fertilizador y de registro del *ánugwe* según los principios establecidos por la Ley *Sein Zare*.

Ya en la práctica, algunos jóvenes comienzan a consumir coca y a usar el poporo a escondidas de los mayores después de pasar por sus procesos de pubertad. Para evitar consecuencias negativas, muchos *mam#* prefieren iniciar a los jóvenes en el uso del poporo antes del matrimonio, justamente como forma de concentrar la energía sexual del joven en el dispositivo y así evitar que esta se dirija hacia una mujer en la forma de encuentros sexuales. Como hemos visto, poporear no es sólo una metáfora del acto sexual sino una actualización del mismo, un acto metonímico que conecta diferentes aspectos de la vida. Aunque la lógica es la misma, ya en el matrimonio, el poporo relaciona de forma clara a las dos personas que se están casando: durante la ceremonia de entrega, en la que la mujer recoge las hojas de coca y el hombre las tuesta siguiendo las indicaciones del *mam#* presente, el hombre consume las hojas por primera vez escuchando las narraciones míticas sobre el surgimiento de esta planta, su importancia como conector con el plano invisible, sus propiedades curativas, la restricciones de su uso y, posiblemente, la forma como será cultivada (para lo cual puede recibir un *marunsama* específico).

El hombre tostará también las conchas de caracol marino (*josa*) hasta convertirlas en polvo y tomará el primer calabazo (elemento femenino) y su primer palito (*so'k#n#*, elemento masculino) que en adelante serán su poporo. Según su pertenencia a un *tana*, *mam#* determinará la forma del calabazo y el material específico del palito que deberá usar, aunque

en los demás poporos que tendrá durante su vida parece pesar más la preferencia estética por un tipo de calabazo y palito. El palito es desbastado en uno de sus extremos y con él debe hacerse un orificio en el calabazo, justo en el punto donde se unía con el árbol, en un acto análogo al primer acto sexual con dos personas (*seym#ke*), en el que la parte femenina del calabazo manifiesta una vagina y la parte masculina del palito manifiesta un pene³¹⁸.

Después de extraer las semillas del interior del calabazo y ponerlo un poco en el fuego para asegurarse que esté seco por dentro, *mam#* enseña al hombre a usar el poporo, junto su primer consumo de la miel de tabaco (*ambira*), donde también se le presentarán las narrativas míticas sobre la planta, su cuidado, sus propiedades medicinales y las reglas de su uso. En algunas cosas, la persona puede recibir también el *marunsama* para hacer la preparación de la pasta de *ambira*. Ya su cultivo se hace siempre al rededor de las casas. El poporo es vinculado a su esposa, quien ha puesto su *ánugwe* en él; el poporo es ahora una extensión de su esposa: cuando ella no esté cerca (en los viajes por ejemplo), poporear es una forma de sentirse cerca de ella, consumir la cal de las conchas del calabazo es alimentarse de la esposa en *ánugwe*, depositar los excesos que quedaron en el palito en la parte superior del calabazo es alimentarla a ella, contarle las cosas, mostrarle lo que ha sucedido. Poporear, en cuanto acto sexual, es también un acto de fertilización del cosmos. Ese primer poporo, el hombre lo mantendrá en su *urak# marunsama* y lo usará eventualmente, sobre todo en contextos ceremoniales. Ya durante su día a día, usará uno o varios poporos más, los cuales también estarán vinculados a su esposa.

Durante el largo proceso del matrimonio, la pareja suele asistir con personas que les ayudan tanto en la preparación de comida y realización de trabajos cotidianos como en la preparación del *a'buru*. Estas personas son siempre muy próximas de las personas que están casándose, pudiendo ser familiares o amigos. Esto ayuda a fortalecer los lazos de afectividad y reciprocidad, y evidencia que a pesar de que el matrimonio es en primera instancia una relación que une a dos personas, éstas no pueden ser consideradas ajenas a un contexto colectivo mayor. Durante la ceremonia, las personas pasan también por periodos en los que no pueden consumir alimentos con sal y periodos de resguardo en los que no pueden bañarse ni hablar con nadie salvo con *mam#*, elementos que están presentes en las ceremonias anteriores. Sólo después de un tiempo, mi atención recayó en los ciclos de prohibición y prescripción del

318 Los *Muinane* de la Amazonía colombiana tienen una relación idéntica con los utensilios para el transporte y consumo del *ambil*: su contenedor es pensado como una vagina y el palito con el que extraen porciones para su consumo es pensado como un pene (Londoño Sulkin 2004, 55)

baño en los trabajos con *mam#*, no sólo en los de ciclo vital sino también en los trabajos digamos menos trascendentales. Tal vez mi atención recayó en ese punto una mañana de enero en la que tuve que bañarme de río a las 5:30 de la mañana, después de una noche en la que había tenido una helada, para realizar un trabajo con *mam#*. Mi cuerpo se entumeció completamente y sólo después de mucho tiempo al lado del fogón, conseguí recuperar el movimiento normal de mis extremidades.

Como hemos visto, todo trabajo es en sí una limpieza-curación no visible que, además, termina con la manifestación visible de una limpieza del cuerpo, ya sea por que el *mam#* deja caer pequeños chorros de agua o de ron en las manos de la persona, justo encima de donde reúne todo el *a'buru* preparado, ya sea por el uso del humo del frailejón, o por la prescripción de baños en el río. De hecho, los procesos más importantes y fuertes dentro de la vida de una persona (procesos de ciclo vital, limpieza por acto sexual indebido, curación de enfermedad grave, limpieza por algún acto grave) involucran ciclos de baño durante la madrugada, no sólo como una forma de limpiar los aspectos visibles y no visibles de la persona, sino también como una forma de entrenar el cuerpo y de enseñarle a controlar las sensaciones.

Me llevó tiempo entender esto, pues aunque frecuentemente me lo explicaban de forma clara, me hacía falta hacer ciertas relaciones sobre la forma como el cuerpo está constituido por sustancias vitales que, a pesar de no ser visibles a nuestros ojos, se comportan de la misma forma como si fueran líquidos que pueden quedar impregnados en una superficie determinada pero que también pueden ser limpiados. Pues bien, la prohibición de tomar baño en ciertos momentos ceremoniales hace parte de un proceso de suspensión de la persona, análogo o complementario a la prohibición de tener relaciones sexuales previas a, o durante el proceso ceremonial. La persona necesita guardar ciertas vitalidades y sustancias personales (elementos que de cierta forma he tratado aquí como sinónimos) para poderlas depositar en el material que será entregado como *a'buru* para los seres ancestrales. Tener relaciones sexuales y bañarse equivalen a descargar estas sustancias, separarlas de la persona y dirigir las, o bien a otra persona, o bien a otros seres.

El problema de ello no es sólo que al descargarse así de estas sustancias, otros seres pueden ser perjudicados, sino que esas sustancias son fundamentales para alimentar a los seres ancestrales; de la misma forma como los *I'k#* alimentan a los seres primigenios con *a'buru* constituidos de cosas *duna*, también es necesario hacer *a'buru* con elementos *gunsin* que, como hemos visto, es el primer material preparado durante el trabajo con *mam#*. Si estas

substancias no son acumuladas, no habrá nada para colocar en el *a'buru*, y sin ello, no habrá forma de interactuar con los padres y madres ancestrales (*zak# jina / kak# jina*) pues no habrá nada para darles. En contrapartida, hay otros casos específicos en los que se requiere que el cuerpo esté libre de ciertas substancias vitales para poder hacer algunos *a'buru* específicos y, de esta forma, activar determinadas relaciones con los seres ancestrales.

Ya que según el modelo *i'k#*, las personas deben abstenerse de tener relaciones sexuales antes del matrimonio, la ceremonia es también un momento en el que *mam#* le explicará a la pareja no sólo la importancia de la vitalidad y del acto sexual sino el procedimiento para hacerlo. Algunas personas me dijeron que en algunos casos, el primer acto sexual puede llevarse a cabo durante la ceremonia misma, pudiendo ser supervisada por el *mam#*, sin embargo ninguna de las parejas casadas con las que indagué sobre el tema lo habían hecho de esta manera. Lo cierto es que independientemente de cualquier cosa, el primer encuentro sexual como pareja casada debe estar dirigido a la preparación de *a'buru* concentrando y visualizando cosas buenas para su pareja y para el mundo mientras se tienen las relaciones sexuales conforme a los procedimientos descritos anteriormente.

De igual forma, la larga ceremonia del matrimonio es el espacio en el que el *mam#* y los hombres presentes ya casados le hablan al hombre sobre cómo vivir, cómo criar a los hijos, cómo cuidar a los animales, cómo manejar las diferentes herramientas agrícolas, cómo cultivar, y sobre todo, cómo tejer la manta, aunque este conocimiento, así como el del tejido del gorro (*tutuzoma*), ya fuera adquirido y practicado anteriormente, etc. Lo propio harán las mujeres con la esposa: le hablarán sobre las implicaciones de ser mujer, cómo será el embarazo, cómo será el parto, cómo cocinar, etc. Digamos entonces que se les enseña a ser adultos. Ahora, esto no significa que les sean revelados secretos que antes desconocieran; puede que algunas cosas sean novedad para las personas, pero lo que hombres y mujeres reiteran es que las largas charlas van dirigidas a refinar los diferentes tipos de conocimiento que la persona tiene. Es por ello que una persona casada sabe más que una soltera, y es esto, en parte, la razón por la cual es respetada.

A partir de ese momento, hombre y mujer ya deben vestirse con la ropa de adulto; el hombre usa el gorro, pantalones cortos y una manta amarrada por una faja en la cintura; la mujer usará dos mantas, una cruzada sobre la otra, con profusos collares de colores. La mujer deberá asegurarse que el hombre siempre tenga un conjunto de tres mochilas, generalmente

con el mismo diseño, que cargará siempre con él. Aunque antes ya podían usar esta indumentaria, lo más apropiado es que sólo a partir del matrimonio se vistan de esta forma.

Recordemos que durante el *jwa'n'kusi*, uno de los elementos importantes es que la persona es vinculada (sembrada) a un lugar, vínculo que se mantiene en resguardo puesto que al ser expuesta esta información, la persona queda vulnerable a males que alguien quiera hacer en su contra usando el lugar donde fue sembrado³¹⁹. No obstante, pensando también en términos de una tendencia exogámica, el hecho de que la pareja esté sembrada en lugares diferentes puede ser un elemento difícil de manejar pues sus *ánugwe* van a estar enfocado hacia puntos diferentes en vez de dirigirse hacia un mismo punto, como es el deber en la pareja. Es por esta razón que durante el matrimonio, *mam#* debe tejer nuevos vínculos, no sólo el que relaciona a la mujer con el hombre, sino aquel que los relaciona, en cuanto unidad, al nuevo espacio que van a ocupar. Aún así, la conexión con su lugar de siembra original no se pierde, y a él deberán acudir periódicamente para alimentarlo, tanto individualmente como en pareja.

Finalmente, debo resaltar que en el contexto *i'ku*, el vínculo que se crea entre el hombre y la mujer durante el matrimonio dista mucho de ser una relación de representación; los *marunsama* son objetos que median, pero no son cosas vacías. Por el contrario, estos objetos están constituidos por las relaciones en las que fueron creados, y por lo tanto, las hacen evidentes y efectivas; estos objetos (y no cosas) son el correlato visible de una relación intersubjetiva, aquella trazada en primera instancia entre las dos personas que se casan, pero también entre ellas y el *mam#* que los une, el lugar donde lo hacen, las personas que ayudaron, los seres ancestrales a los que se presentaron y las capacidades-atributos que les fueron adjudicadas. Además de recibir *marunsama* de su pareja y de “sintonizar” mutuamente los *marunsama* que recibieron desde su nacimiento, en el matrimonio ellos reciben su primer *marunsama* de vida juntos, el cual varía. Así, el vínculo creado mediante los *marunsama* hace que la relación de pareja sea un caso de consubstancialización-consanguinización, de tejerse mutuamente (Torres & Torres, 2005), de hacer que dos cuerpos compartan principios vitales (hacer *jwa*-sangre), lo que no significa que sean cuerpos iguales; ese, según entiendo, es el sentido de *jwa'n'gawin*.

319 No me fue posible determinar si hay alguna diferenciación entre el lugar donde hombres y mujeres son sembrados, información que, en vista de una tendencia exogámica, podría dar más elementos de análisis sobre la adscripción territorial según el vínculo a grupos patrilineales o matrilineales

Eysa: la fuerza de la muerte

Una mañana, pasaron por el frente de mi casa las personas que me acogieron durante mi primer periodo en *Nabusímake*. Iban a saludar a un amigo de ellos y conocido mío cuyo padre, un *mam#*, había fallecido. Los acompañé y tras una larga caminata, llegamos a la casa. Ya había personas acompañando a la familia, en un lado estaban las mujeres con sus hijos hablando y tejiendo, en otro estaban los hombres, varios de ellos bebiendo ron artesanal. El amigo de la familia lloraba incansablemente y contaba una y otra vez lo duro que era para él ver a su padre muerto. Después de un tiempo, el hombre nos instó a entrar a la casa y ver al difunto, no nos preguntó si queríamos verlo, de hecho la frase fue algo como “bueno, entren pues a ver a mi papá”. Al instante, uno de los hombres con los que yo había ido me dijo que no recusara, pues sería interpretado como un acto de grosería. Entramos a la casa, y como es común, la oscuridad reinaba.

Cuando mis ojos comenzaron a acostumbrarse a las penumbras vi que en un rincón de la casa había un hombre acostado en el suelo, el resto de personas estaban sentadas en bancos dispuestos contra la pared de la casa. Dije para mí, “ok, el muerto está en ese rincón, acostado, mejor me quedo aquí que estoy más retirado”. Saludamos a la viuda y a los familiares cercanos. Cuando me dispuse a salir de la casa, el hijo me preguntó si no iba a saludar a su padre; sin razón para excusarme, me dirigí hacia donde estaba el cuerpo acostado y escuché la pregunta “¿a dónde va?, mi papá está aquí, ¡vea!”. El cuerpo en el rincón era de un hombre que estaba descansando, el cuerpo del difunto había estado todo el tiempo a mi lado, sentado y envuelto por una enorme cantidad de mantas y un pañuelo que tapaba el rostro salvo cuando alguien llegaba a saludarlo. En los demás entierros a los que asistí, siendo personas más allegadas, el principio de ver al muerte fue una constante.

Al despedirnos, el amigo de la familia dijo que nos esperaba al siguiente día para el entierro. Mis amigos no podrían ir, pero yo dije que estaría allí. Ingenuamente pregunté la hora en que sería el entierro, a lo que el hombre respondió con un silencio y una cara de incógnita que sólo cambió para decir que dependería lo que el *mam#* determinase, pero que debía ser entre la media noche (*seyku*) y el medio día (*jwiku*). Tiempo después entendería que este periodo correspondía al momento positivo del día: al movimiento ascendente del sol. Volví muy temprano al día siguiente para acompañar a la familia en el entierro, pero cuando llegué ya estaban terminando de cerrar la sepultura, una cámara de formato circular hecha con

un muro de piedras en forma de cúpula. Del ápice salía una vara de madera entorno a la cual se encontraba entorchada una cuerda de fique. La sepultura había sido hecho en el filo de una montaña, en un terreno bastante escarpado, pero aún así la zona estaba llena de personas.

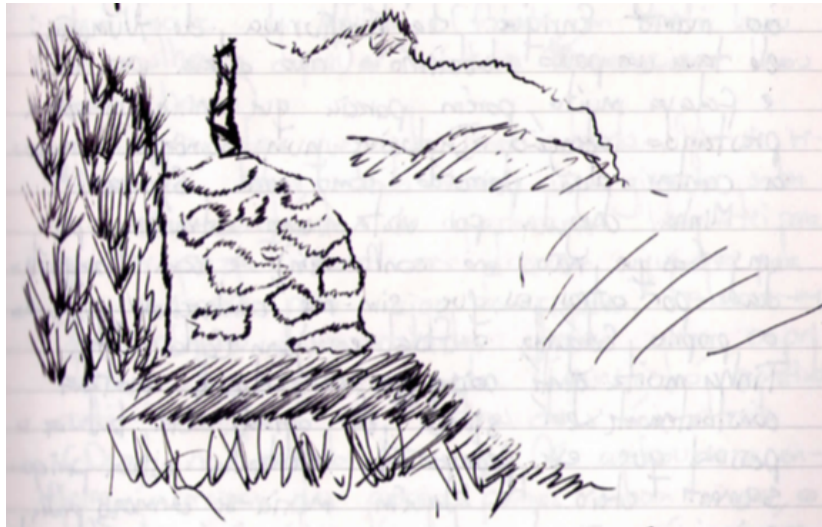


Ilustración 26: bosquejo de sepultura
Elaboración personal. Extraído de mi diario de campo

El *mam#* había consultado con los seres ancestrales para determinar el lugar donde debía ser hecha la sepultura, la hora en la que deberán comenzar a abrir el hoyo y la persona que debería realizar el entierro: el yerno del difunto. Tiempo después, percibí que las sepulturas son todas en las montañas y no en las zonas planas, y en zonas más o menos alejadas de las viviendas, aunque no muy lejos de ellas; tal vez la mejor forma para pensar esto es señalando que la región de las sepulturas (los cementerios) y las viviendas, aún estando cerca, son espacios separados. Un día le pregunté al *mam#* la razón por la cual los cementerios quedaban en las montañas y no en las planicies, esperando alguna respuesta que relacionara el retorno del muerto a las *kankurwa* originales (las montañas). La respuesta del *mam#* vino después de una risa ante mi (después) evidente ingenuidad: “¿usted ha visto más sabanas por aquí?”. De hecho, en la Sierra las regiones planas son muy escasas y se destinan principalmente para ser habitadas por vivos y no por muertos. Otro elemento importante es que las sepulturas se organizan en una misma zona, formando así cementerios familiares³²⁰.

³²⁰ Sería interesante explorar posteriormente si por ejemplo una mujer es enterrada en el cementerio familiar de su esposo (sus afines) o debe ser enterrada en el cementerio de su familia consanguínea. Por ahora no tengo elementos para hablar al respecto.

Durante el final del entierro nadie lloró, aunque manifestaban la tristeza de la despedida. Un *mam#* estaba sentado en el suelo musitando una música con sonidos vocálicos. Reconocí un sonido similar en unas grabaciones que tiempo atrás habían sido realizadas entre los *i'k#*, y más que un canto es una forma de comunicación de los *mam#* con los demás seres. Hay diferentes cantos, correspondiendo cada uno a un animal diferente. Me explicaron que es un *marunsama* que sólo los *mam#* mayores tienen y que a pesar de no tener palabras articuladas, expresa lo que el *mam#* está sintiendo, en qué nivel del cosmos está teniendo la comunicación y en qué estado está dicha interacción.

Al terminar de cerrar la cámara con las piedras y tierra amarilla, pasamos a hacer el cierre y la limpieza de la ceremonia dividida en cuatro fases. Primero, prendieron una pequeña hoguera y pusieron dos montículos con hojas de frailejón. Todo el mundo tuvo que tomar un par de hojas en cada mano, encender un extremo de ellas en la hoguera y luego apagar la llama de las hojas de forma que sólo quedara una brasa produciendo humo. Con este humo, tuvimos que limpiar el territorio, la familia, el agua, el aire, la tierra, la comida, la semilla y nuestros cuerpos; las hojas ahumadas fueron dejadas en un montículo al frente de la sepultura. En un segundo momento el *mam#* le repartió unos algodones a los familiares más próximos quienes hicieron otra limpieza. El tercer momento incluyó de nuevo a todos los presentes: un hombre lavó las manos de las mujeres encima de la sepultura al tiempo que una mujer lavaba las manos de los hombres, proceso que se repite constantemente en todos los trabajos con *mam#* (*zasari* y *g#ngaw#n*). El último paso fue alejarnos de la sepultura mientras girábamos sobre nuestro propio eje, cuatro veces hacia la izquierda (*gunsin*) y otras cuatro hacia la derecha (*duna*). La razón para ellos era evidente: teníamos que cortar el vínculo con el muerto, “que él no pueda seguir nuestros pasos para que no venga después a pedirnos cosas.”

Poco tiempo después murió otro *mam#*, quien era muy conocido en la región. Cuando fuimos a saludarlo, su cuerpo estaba dentro de la casa, sentado y envuelto en muchas mantas y cobijas. Su rostro estaba tapado con una frazada pero cada vez que alguien entraba a saludarlo, su hija la retiraba para que vieran a su padre. El *mam#* era muy conocido no sólo entre su gente sino entre los blancos, pues a él le gustaba hacerle trabajos a todo el mundo, y por esa razón iba llegando más y más gente a visitarlo. Este hecho era remarcado por los familiares, de la misma manera que lo fue durante el entierro del otro *mam#* al que asistí. Ya en la noche, uno de los hombres tomó el acordeón y empezó a tocar con él algunas

parranderas³²¹. Las mujeres mayores comenzaron a bailar entre ellas, murmurando una letra que no parece contener sonidos completamente articulados, una forma muy común de las mujeres al bailar. Poco a poco más personas, hombres y mujeres, se sumaban al baile. En un momento dado, una señora mayor me tomó del brazo y me haló para bailar con ella. Debemos estar felices, me dijo, es una celebración, no podemos llorar porque si no, los ríos van a crecer y *mam#* no va a poder llegar *Chundwa*, la morada de los muertos.

Danzamos por tres horas seguidas, sin parar, y en medio de la danza, fueron apareciendo botellitas de ron artesanal que bebíamos hombres y mujeres. La danza fue moviéndose por la zona de la vivienda del *mam#*, alternando entre el espacio frente a la casa donde estaba su cuerpo, una pequeña plaza frente a una casa mayor, y el *ka'dukw#* del *mam#*. En ocasiones, entrábamos a la casa donde estaba el cuerpo del *mam#*, otras veces la rodeábamos como también lo hacíamos con la casa mayor, pero a esta última nunca entramos. Al día siguiente sabría la razón, en la casa mayor estaba la viuda del *mam#*, haciendo la limpieza por la muerte, preparando *a'buru*, “limpiando el *eysa*”.

La muerte es un evento tenso, no sólo desde el punto de vista del sentimiento de los familiares y amigos que sienten la pérdida de su ser querido, sino en el sentido de que trae consigo una inestabilidad en la vida cotidiana y en el nivel más abstracto del contexto ceremonial. Las implicaciones de la muerte de una persona dependen de las relaciones que ésta tenga al interior de la comunidad, siendo que cuando muere un *mam#*, estas implicaciones tienen un alcance mayor en función de las personas que están vinculados a él por los trabajos que le realiza, principalmente si ha hecho ceremonias de “bautizo”, pubertad-desarrollo y matrimonio. Si las otras ceremonias de ciclo vital son una suspensión en la vida de las personas y sus familias, la muerte puede llegar a ser una suspensión a la vida de todo un grupo local pues tras la muerte de alguien, las personas que estaban relacionadas con el difunto no pueden realizar ninguna actividad: fueron afectadas por *eysa*.

Eysa es una de aquellas categorías *i'k#* polisémicas que generalmente es traducida como “mortuoria”, es decir, el proceso mediante el cual un *mam#* estabiliza la vida de una familia tras la muerte de uno de sus miembros. Los *I'k#* también definen *eysa* en términos de una fuerza que es liberada al mundo luego de toda muerte, no sólo humana, sino de cualquier ser. Cuando se tala un árbol, se mata un animal, se quema el pasto, etc, esta fuerza es liberada, pero sobre todo, es transmitida al cuerpo de la persona que provocó la muerte (en cualquiera

321 Versión actualizada al sonido del acordeón y de la música regional de algunas músicas *i'k#* tocadas en contextos ceremoniales.

de sus formas). En ese sentido, nuestra propia existencia genera *eysa*, pues para que vivamos, necesitamos que otros mueran. No es diferente para el contexto *i'k#*, pues el sólo hecho de andar hace que muchas pequeñas plantas y animales mueran, liberando *eysa* a cada paso. Esta es una de las principales razones por las cuales los *i'k#* van constantemente a realizar trabajos con *mam#* pues, al acumular esta fuerza del *eysa* de sus pasos, van adquiriendo enfermedades, problemas, infortunios, etc.

Entiendo que la muerte de una persona libera más *eysa* que la muerte de otros seres. Cuando una persona muere por enfermedad o “muerte natural”, esta fuerza es liberada y afecta no sólo al espacio al rededor de la persona sino a sus familiares. La principal tarea de *mam#* en este proceso es recoger de nuevo toda esa fuerza y encausarla hacia sus dueños (padres y madres originales) pues a partir de ella, más seres podrán nacer y el cosmos podrá seguir siendo fertilizado.

... todo lo que muere es Eyza. Si una hoja de un árbol cae al suelo y se pudre o el caso de un tronco, no sólo seríamos nosotros porque morimos y nos enterraron un Eyza, no señor, eso está mal interpretado. Eyza es todo lo que cae y que la tierra lo va reciclando para purificar y seguir el proceso de producción de nuevas semillas, nuevos árboles para el bien de la comunidad, de todos los vivientes. (Bunchanawin 2005)

Al día siguiente del baile, el yerno del *mam#* muerto, un *mam#* también, fue quien dirigió su entierro. Consultó el lugar donde debería ser enterrado y retiró la primera capa de la tierra antes del amanecer. Sólo el *mam#* puede hacerlo pues si lo hace otra persona, el *eysa* de la muerte podría afectar a más personas. Ya cuando el *mam#* retiró la primera camada, otros hombres pueden abrir el hoyo (más o menos 50 cm de profundidad y de formato circular), pero nunca una mujer pues como me explicarían luego, la mujer es la tierra y ella misma no puede herirse, razón por la cual tampoco deben sembrar. Hombres más jóvenes tuvieron la pesada tarea de cargar piedras desde el río hasta la colina donde sería el entierro. La noche anterior, el yerno del *mam#* había pedido para que las personas llevaran monedas antiguas de todos los lugares posibles, semillas no comestibles y cuentas de collar de todo tipo para llenar un par de tinajas con las que sería enterrado el *mam#*.

Todo el proceso de la apertura del hoyo, la preparación de la tierra y la subida de las piedras, debe hacerse el mismo día y realizar el entierro antes del medio día pues, como señalé anteriormente, ese es el recorrido positivo del sol, el recorrido en el cual él transporta el *ánugwe* desde el plano de los humanos hacia los planos superiores, donde queda

la morada de los muertos. Cuando fui a la casa del *mam#* para ver en qué podría ayudar allí, me encontré con una aglomeración enorme de personas, entre ellos mucha gente de las poblaciones blancas cercanas. En un momento dado, algunas mujeres mayores comenzaron a bailar en frente a la puerta de la casa donde estaba el cuerpo del *mam#*, ante lo cual se formó una especie de calle de honor mientras los familiares hombres más próximos del *mam#* cargaban su cuerpo envuelto completamente en una planta que se conoce como “culantrillo”³²² en el español regional.

Dentro del hoyo fue colocado el banco donde el *mam#* siempre se sentaba, su *kankaw#*, una de las pertenencias ceremoniales exclusivas de cada *mam#*, las dos tinajas de barro con monedas antiguas y billetes, semillas y cuentas, una totuma llena de *a'buru*, una botella con ron artesanal y varios paquetes de diferentes *a'buru* envueltos en hojas de mazorca: comida, bebida y dinero para que el *mam#* pueda realizar su camino. Sentaron el cuerpo del *mam#* en su *kankaw#* y antes de cerrar la muralla en forma de cúpula emitieron algunos discursos, inclusive una mujer mayor quien demostró su indignación de ver a tantas personas (indígenas y no indígenas) grabando el entierro en video y tomando fotos de todo. Varios hombres terminaron de subir la muralla y dejaron también una rama de madera con una cuerda de fique³²³; una forma para que el *ánugwe* del difunto encuentre su conexión con el sol y pueda comenzar su camino. En los dos entierros a los que asistí, el cuerpo fue dispuesto de forma que estaba de espaldas para el oriente y, en consecuencia, de frente para el occidente. Una vez más, se presenta aquí la importancia del sol como comunicador entre las diferentes esferas del cosmos: el difunto debe hacer el mismo recorrido que el sol, esto es, ir de oriente a occidente, razón por la cual cuando los muertos son enterrados en la forma hasta aquí descrita, su cuerpo es dispuesto mirando para occidente. Al terminar el entierro, la familia ofreció comida para todos los participantes.

A partir del momento en que el difunto es enterrado, parte de la familia empieza el proceso de *eysa*, tiempo en el cual no podrán cultivar, ni cazar, ni pescar. Ahora, es aquí donde se hace manifiesta la reconfiguración de las relaciones de las personas que pasan de la consanguinidad con sus parientes a la consanguinización con su pareja (afin real). Cuando una persona muere, el *eysa* no afecta a toda la familia por igual; afecta principalmente a su esposa,

322 Probablemente un helecho del género *Adiantum*.

323 Otra función de este dispositivo es determinar cuando el cuerpo ya está descompuesto pues en ese punto, la cuerda de fique también se descompone y se deshace. La limpieza fue hecha igual que en el entierro anteriormente descrito, con el uso de hojas de frailejón, lavada de manos y alejarnos dando cuatro vueltas a la izquierda y luego cuatro a la derecha.

a sus hijos y a sus hermanos y hermanas solteros, no recayendo igual en sus hermanos y hermanas casados, pues estos ya se han consanguinizado con otras personas. Los vacíos en mi investigación on me permiten profundizar sobre este tema, ni mucho menos trazar respuestas definitivas, no obstante, sé que es importante por lo menos dejarlo como una pista para posterior estudio.

Toda la comida consumida durante el largo proceso de limpieza de *eysa* proviene de la ayuda de otros familiares y de la compra. Durante este proceso, todos los participantes deberán repetir los mismos pasos que han hecho durante los ciclos vitales anteriores: limpiarse desde el nacimiento, limpiar el territorio, los seres que en él habitan, recoger las enfermedades, limpiar su pensamiento e ir depositando todo esto en el *a'buru* mientras que irán recorriendo en pensamiento (en *ánugwe*) un enorme número de lugares primordiales (*ka'dukwe a'zunin*). Como cualquier humano, el difunto dejó muchas deudas con los seres ancestrales, deudas que si no son pagas, le impedirán entrar en la morada de los muertos. Ayudarle a compensar estas deudas es el primer paso de los familiares, quienes hacen el trabajo tradicional que se denomina *zasari* y que, en ese contexto, equivale literalmente a la categoría “pagamento”. “Si no lo hacemos, ellos [los muertos] vuelven y nos cobran por no ayudarles. Aparecen en los sueños, traen enfermedad, matan vaca, animal, cultivo... eso es así” (Juan Carlos Cote, comunicación personal, 2015).

El otro elemento que tiene que ser compuesto es la liberación de la fuerza de la muerte o *eysa*³²⁴, pues en última instancia, esta es la vitalidad de un cuerpo que tenía una manifestación visible y no la tiene más, una fuerza que debe ser encausada a su lugar para que sea re-procesada y se convierta nuevamente en algo fértil, de lo contrario, esa fuerza va a continuar en su forma negativa (una potencia descontrolada) que produce destrucción. Como lo entiendo, esto se logra cuando el *mamwe* consigue el que *ánugwe* del difunto lo acompañe hasta la morada de los muertos, de donde no podrá regresar jamás. Es por esto que tras la muerte de un ser querido, los familiares buscan cerrar los vínculos que tenían con él, mandándole todas sus pertenencias para que no vuelva a buscarlas. Para eso, los familiares tallan diversas formas en madera y las preparan junto con semillas y piedras incorporándolas con el *anugwe* de las cosas que le pertenecieron en vida.

Ellos [los muertos] no se dan cuenta que están muertos. Por eso vuelven a la casa, comen la comida, quieren a su *gwati* [esposa o *a'mia*], sus

324 En líneas generales, *eysa* es tanto el proceso por el cual se busca equilibrar una fuerza o vitalidad, cuanto la fuerza y vitalidad que se quiere equilibrar.

hijos buscan sus animales. Los animales se mueren, así, primero uno y sí, así otros. Eso es porque él [el muerto] se los está llevando, pero él no sabe que los está matando aquí. (VIRGÍLIO, comunicación personal, 2015)

Es así que durante el proceso de *eysa*, los participantes preparan objetos que sirvan como contenedores de todo lo que el difunto pueda querer, especie de avatares que incluso, presentarán versiones de las mismas personas “para que el muerto se sienta acompañado y se vaya”. Ahora, esto no significa que los vivos busquen olvidar a los muertos; sus acciones y recuerdos siempre quedan presentes, se habla de ellos pero no se les llama de vuelta ni se les quiere cerca. El muerto ahora es recuerdo. Es así que se cierra el ciclo, la vitalidad que avivó un cuerpo al nacer, es retornada para que desde lo alto del cosmos, en *Chundwa*, el sol pueda llevar esa vitalidad al tiempo del origen y, de esa forma, garantizar la continuidad de la vida.

Cada ciclo vital es un movimiento que hace a la persona retornar hasta su origen para siempre volver pero llegar a una posición diferente, es un nuevo nacimiento, y un retorno constante a la *Madre*. En ese movimiento cíclico nunca se retorna al mismo punto. Es por esto que el movimiento no puede ser descrito como un círculo (figura bidimensional) y sí, como tanto lo muestran los indígenas serranos, como una espiral (figura tridimensional). En cada retorno y avance la persona adquiere conocimientos, saberes, capacidades, atributos, los cuales son materializados en sus objetos *marunsama*, ellos mismos, sujetos y especie de alter-ego de la persona.

Todo este largo proceso de construcción de la persona es leído por los *I'kñ* como un proceso de desarrollo, y ha sido relacionado desde los trabajos de Reichel-Dolmatoff como un recorrido en el cual el ciclo de procreación humana es el eje de referencia. La referencia constante de los indígenas serranos a la existencia de una Madre original y a la relación entre el cosmos, la Sierra, las casas ceremoniales, las viviendas y el útero de ese ser original ha hecho que, no en pocas ocasiones, este movimiento en espiral sea visto como un proceso que demarca la repetición cíclica de una existencia intrauterina en la que del útero cósmico de la *Madre* todos los seres pasan a sus úteros biológicos, para posteriormente nacer pasando así al útero del universo. En ese esquema, al momento de la muerte, los seres vuelven al útero de la *Madre*, renaciendo finalmente en otros planos de existencia, los que a su vez continúan estando dentro del útero del universo. Aunque esta interpretación es interesante, me deja un sin sabor y asumo que debemos tratarla con cuidado toda vez que entiendo que la procreación humana es una manifestación de un proceso mayor, y no el punto de partida *i'kñ* para entender el mundo. Hablar en términos procreativos y uterinos debe ser entendido entonces

como una forma de traducir un proceso, de colocarlo en una escala entendible para cualquier persona; un lenguaje para hablar de los ciclos de la vida del cosmos, y no una forma de entender su origen lógico.

En este capítulo recorrí de forma general la manera como los *I'k#* pasan por un proceso continuo en el que sus cuerpos y sus personas son alteradas y construidas, principalmente a través de cuatro momentos de inflexión que reconozco, tal vez de forma arbitraria, como procesos de ciclo vital. En estos procesos queda clara no sólo la modificabilidad de la persona sino también, el protagonismo del *mam#* y el hecho de todo ese proceso de construcción sólo puede ser posible en un contexto en el cual las relaciones sociales no se limitan a la existencia de los *I'k#* sino que requiere la participación de toda una serie de seres, espacios y planos del mundo. En ese proceso, los *marunsama* en cuanto compendios de saberes, acciones y permisos, constituidos por las vitalidades de las personas que pasan por las ceremonias, así como por las vitalidades de las personas *mam#*, de los seres ancestrales y de los espacios donde se adelantan los rituales, son dispositivos que, al volverse partes del cuerpo, modifican a la persona. De esa manera, el cuerpo de las personas *i'k#* es un compuesto cuyo objeto a ser alterado es primordialmente su manifestación no visible. En todo ese proceso, los trabajos tradicionales (*zasari* y *g#n'gaw#n*), también conocidos como pagos y ofrendas, son fundamentales en tanto que manifiestan y actualizan una relación de intercambio entre los *I'k#* y los seres del origen. Sin esa relación, los *I'k#* señalan que nada sería posible.

Consideraciones finales

Entre la armonía y el caos

Salí de campo un día después del equinoccio de marzo, el 21 de marzo de 2015. Viendo por la ventana del carro a las personas con las que compartí de forma intensa por más de un año, me pregunté sobre la posibilidad misma de este texto. Me preguntaba, y aún me pregunto, cómo es posible reducir a páginas y garabatos todas las vivencias, miedos, alegrías, encuentros y desencuentros que constituyen nuestros campos. La única posibilidad que se me viene a la mente es encarar este ejercicio de la misma forma que lo hacen los *I'k#*. Como vimos anteriormente, escribir es una actividad que cabe dentro del verbo *is#n*, un verbo complejo que tiene que ver con guardar y acumular, pero que tiene un énfasis en el hecho de registrar. De la misma forma como al tejer una mochila (*tutu is#n*) o poporear (*jo'buru is#n*) se registran los pensamientos, acciones, deseos, sentimientos y estados de la persona, escribir este texto contiene, por detrás de cada letra, todo aquello que fui incapaz de mostrar, sintetizar y expresar.

Es por esto que no quiero construir este último apartado como un compendio de conclusiones definitivas, pues no las tengo; durante los capítulos he planteado algunos caminos posibles, algunas conclusiones, siendo estas siempre parciales. Sé de sobra que muchas de las ideas trabajadas a lo largo de este texto no fueron tratadas con el cuidado y la fuerza teórica y analítica que ameritaban y, en parte, ello es resultado de mi interés por dejar que los datos fueran más libres, si es que tal cosa es realmente posible, en lugar de forzarlos dentro de diferentes cajas teóricas. Bien sabemos que la teoría debe surgir de la experiencia, en vez de ésta ser guiada por la primera. Quiero entonces, para terminar, traer a colación algunas experiencias que me permitan evidenciar los elementos principales que he trabajado hasta el momento, de una manera menos rígida y esquemática.

Estaba en Bogotá, en una parada obligada para comenzar a recuperar algo de los 18 kilos que había perdido durante el campo. Era una sorpresa para todos pues, de hecho, la alimentación en mi casa de *Nabusimake* era excelente; nunca pasé hambre ni allí, ni donde Conza, mi primer hogar *i'k#*, donde siempre me guardaban comida. Una de las cosas que encuentro fenomenales entre los *I'k#* es que siempre hay comida para quien llega, inclusive en

las casas de las personas con menos posibilidades; nunca se cocina sólo para los de la casa pues “uno no sabe quién pueda venir hoy”. De hecho, prácticamente todos los días hay visita en las casas. Las mujeres llegan y se sientan en la cocina para ayudar a hilar y tejer mientras cuentan las novedades; los hombres llegan, saludan y se quedan afuera poporeando, o bien entran a la cocina a hacer visita; las niñas y los niños llegan con sus mochilitas cargadas con algunas frutas y galletas, las cuales entregan sin solemnidad esperando la *makruma* de vuelta. Si se es *i'kɥ*, no hay necesidad de conocer personalmente a los dueños de casa; si en sus largos viajes la persona siente hambre o cansancio, siempre puede entrar y saludar, sabiendo que va a recibir por lo menos un café y un saludo.

Es por ello que la comida nunca me faltó, pero aún así mi peso y parte de mis fuerzas se habían ido. Un día, me encontraba en Pueblo Bello volviendo de una reunión de las directivas en Valledupar. Sentado en el patio de la casa de un amigo, su hija de poco más de tres años, tomó aleatoriamente una de las muchas piedras del suelo, la miró, la puso en mi mano y se fue, no sin antes decirme que le parecía una piedra muy bonita. Quedé atónito al ver que, entre las muchas piedras del suelo, ella tomase una hacha lítica, perfectamente tallada y con dos líneas unidas por una de sus puntas, dispuestas en un ángulo de aproximadamente 70 grados. Este vértice estaba localizado en todo el centro del filo del hacha, un objeto que no se encuentra muy fácilmente dentro del territorio.

Guardé el objeto arqueológico (los *I'kɥ* contemporáneos no usan nada parecido), pero pasado un tiempo fui a donde la *gwati* Ramona, la *mamɥ*, para que le hiciera limpieza al objeto y preguntarle si podría llevarlo conmigo de recuerdo. Todo transcurría normalmente en nuestro “trabajo tradicional” hasta que saqué la piedra y se la mostré. Su reacción fue inmediata, así como inmediatas y claras fueron sus palabras: yo no podría quedarme con ello pues estaba cargado de una energía muy negativa que podría llevarme a una enfermedad incurable. Al consultar en el *kadukwɥ* con los seres no visibles, ella determinó que alguien la había cargado con *ánugwe* muy negativo, con la intención de matar a una persona específica, pero como yo no era el destinatario, ese *ánugwe* no me mataría, pero sí afectaría mi persona como ya lo estaba haciendo, drenando mi vitalidad en su manifestación visible (mi peso) y no visible (mi fuerza).

Durante ese receso, sentía un desespero inmenso por volver a la Sierra, soñaba frecuentemente con ella y con los *I'kɥ* que, para ese momento, ya eran “mi gente”; no porque sienta que me hayan aceptado como uno de ellos, nada de eso, sino porque para ese momento,

mis pretensiones académicas no eran las únicas que guiaban mis pasos. Era más una necesidad personal, *saudade* de las personas, de recorrer de arriba a abajo el territorio, la necesidad de escuchar *i'kʰn* y de aventurarme a intentar hablarlo; esas mis principales motivaciones. Al volver, supe que ese desespere estaba altamente influenciado por el hecho de que en uno de mis recorridos por el territorio, un *mamʰ* me había sembrado: en el recorrido tendríamos que visitar varios lugares primordiales, y para que eso no me afectara negativamente, era necesario presentarme ante las madres y los padres, vincularme a la Sierra de una forma mayor a la que había hecho inicialmente Ramona durante mi primer “trabajo tradicional”.

Hablando sobre ello con unos amigos, poco antes de mi salida del campo, me aconsejaron ir donde Ramona para que ella hiciera algo al respecto. La propuesta no era romper el vínculo, sino “ecualizar” su intensidad para que yo pudiera vivir tranquilo fuera de ella. Además de evidenciar la posibilidad de los *mamʰ* de crear y “ecualizar” relaciones, la situación y la conversación me permitieron tener alguna idea de cómo experimentan los *I'kʰ* su relación con su territorio y cómo ello incide directamente en sus cuerpos. Como señalé al comienzo del trabajo, la Sierra tiene una inmensa variedad de climas y suelos, pero a pesar de que la fertilidad de muchos de estos suelos es muy baja, son muy pocos los *I'kʰ* que viven fuera de su territorio ancestral, fuera de la *Línea Negra*. “Eso es lo que uno siente cuando está lejos”, señalaban mis amigos, “y es mucho más fuerte porque *i'kʰ* es de aquí, aquí es nuestro lugar... como que nos llama más”.

La forma como las relaciones entre el territorio, la familia y los seres no visibles inciden en el cuerpo me fueron evidentes de una forma similar a lo que le sucedió a Jeanne Favret-Saada (Favret-Saada 1990, 2005), es decir, cuando fui afectado por ellas. Mucho más allá de movilizaciones e instrumentalizaciones de la identidad, los elementos que defienden los indígenas serranos tienen una base en la forma como se constituye su mundo, forma que es lógica y cronológicamente previa a su relación con el Estado colombiano. No quiere decir que el mundo serrano se construya fuera de su relación con los blancos, sino que éstos son un sujeto más, un otro, entre muchos otros, el cual tuvo cabida en el mundo serrano dentro de la lógica ya existente. En pocas palabras, el blanco fue encajado en el mundo serrano. Es claro que en la relación con la sociedad nacional los indígenas hacen encajar sus discursos y sus elementos identitarios dentro de los parámetros esperados por el Estado y por los colombianos, al final, se trata de una negociación con objetivos e intereses; pero de ninguna

manera se puede pensar que esos discursos obtienen su contenido en la relación con el Estado, o que sólo cobran sentido dentro de un marco de negociación de derechos. Si este era uno de mis puntos de partida, algunos acontecimientos lo trajeron de nuevo a mi cabeza posteriormente.

Mientras estaba terminando el último capítulo de este trabajo, un grupo de *i'kñ* que estudian en universidades de Bogotá y otros que trabajan en diferentes instituciones, decidieron marchar en respuesta a la votación negativa frente al “Plebiscito por la paz”. Después de 50 años de guerra con la guerrilla de las Farc, el Estado colombiano había decidido crear un espacio de negociación que desmovilizara militarmente a esa guerrilla, dando así un paso hacia la tan añorada paz. Tras 5 años de negociación, el acuerdo final fue votado por el pueblo: “sí” para quienes aprobaban el acuerdo y “no” para quienes no lo aprobaban. Ante la sorpresa de los colombianos y de los medios internacionales, ganó el no. La marcha *i'kñ* contó con la presencia de los “hermanos mayores” nombre que le dieron los *I'kñ* que ya estaban listos para marchar a los moradores de *Nabusímake* y otros asentamientos cercanos que llegaron directamente del aeropuerto, hasta donde tengo entendido, gracias a la gestión de algunos profesores y directivos de la Universidad del Rosario, en el marco del evento de 100 años de diplomacia, un interesante trabajo realizado por la “Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena” (EIDI) de la Universidad del Rosario (Santamaría 2008; Mora et al. 2010; Rodríguez et al. 2012)

Pese a que no pude estar presente por no estar en Colombia, pude seguir la marcha de cerca pues mis padres y varios amigos estuvieron presentes, mandándome fotos y videos de lo que iba sucediendo. Así mismo, el evento de la EDID fue transmitido vía internet. Los *i'kñ* que iban intervinieron en ambos espacios resaltaban una y otra vez la existencia de una *Ley de origen* que estipula todo el orden del cosmos, la importancia de los *mamñ* para el equilibrio del mundo, la importancia de la Sierra para la continuidad de la vida, la importancia de que cada pueblo ejerza el saber que les fue dejado desde origen, la importancia de los pagamentos para que “los padres y las madres no nos cobren”. ¡Ah! Los pagamentos, tal vez por primera vez escuché esa palabra directamente de la boca de un *i'kñ*. Todos estos elementos, los cuales fueron trabajados aquí desde el primer capítulo, estaban articulados por dos ideas fundamentales: por una parte, la necesidad de pagarle a los padres originales, dueños de todo lo existente; por otra, la noción de equilibrio.

El lugar de los trabajos tradicionales, los famosos “pagamentos”, cobra protagonismo en la búsqueda por el equilibrio, ya sea en su fase de pagar las deudas adquiridas por usufructuar los dominios de las madres y padres ancestrales (*zasari*), es decir, por comer de los frutos de la tierra, por alimentarse de carne animal, por usar el agua de las montañas, por respirar el aire, por derrumbar los árboles y retirar arena del lecho del río para construir casas, etc; ya sea en la fase de entablar un acuerdo y una comunicación con estos seres para obtener algo (*gʰnʹgawʰn*). Los trabajos tradicionales son hechos para matizar cualquier exceso, para poner en acuerdo las cosas, para hacer las alteraciones necesarias en el cuerpo de las personas con el fin de ponerlas de nuevo en el camino estipulado por el principio de *Sein Zare Zanu*.

Estos trabajos tradicionales traspasan toda la vida de los *Iʹkʰ*, y por lo que sabemos, también la vida de los demás indígenas serranos: toda actividad ceremonial pasa por la preparación de materiales como algodón, semillas, comida, objetos y sustancias orgánicas humanas, en las cuales es depositada la vitalidad de las personas, el *ánugwe* en el contexto *iʹkʰ*³²⁵. Estos trabajos tradicionales demarcan un proceso de comunicación y, por ende, de relación, al tiempo que sintetizan la forma que tienen los *mamʰ* para poder socializar con los seres de la esfera no visible y, al mismo tiempo, son una manifestación de un principio de reciprocidad: en tanto que estos materiales cargados con *ánugwe* son alimento para los seres no visibles, entregarlos a estos seres configura la contraprestación por los alimentos que éstos le dan a los humanos.

Vimos que la fuerza vital, o *ánugwe*, es uno de los componentes de la persona, lo que nos remite a un hecho que Marcel Mauss ya había advertido tiempo atrás (Mauss 2003 [1925]): aquello que se da y que es depositado en los elementos de los trabajos tradicionales, es parte de la persona. Empero, los trabajos tradicionales no sólo son importantes porque regulen la relación entre los indígenas y los seres de la esfera no visible, sino también porque ellos son operadores de la construcción de la persona. En ese sentido, una de las conclusiones (parciales, claro) que quiero retomar brevemente gira en torno al papel de los trabajos tradicionales en ese papel de construcción de la persona.

Uno de los ejes de este trabajo era señalar que la persona *iʹkʰ* es constituida en el establecimiento de múltiples relaciones, proceso en el que el *mamʰ* es protagonista. Desde el nacimiento, el *mamʰ* crea vínculos entre el nuevo ser y una casa ceremonial ancestral, por medio de la cual establece la relación con una de las parejas conformadas por los seres

325 *Aluna* para los *Kággaba* (Reichel-Dolmatoff 1950; Cárdenas-Tamara 1989; Murillo 1996; Ereira 1990, 2012) y *aganguashi* para los *Wiwa* (Villegas 1999)

originales; el *mam#* también presenta al ser con el territorio sembrándolo en él, actualiza la relación entre el bebé y sus padres al hacer con que éstos preparen la primera comida del bebé en la casa ceremonial y, finalmente, le otorga un nombre que será consultado con los padres ancestrales y que dependerá, no sólo del tipo de relaciones que los progenitores tienen con los seres y con el territorio, sino también con el tipo de relación que está siendo creada para el nuevo ser.

Estos vínculos iniciales, van siendo alterados conforme el ser va viviendo, con el fin de adecuarlos a cada una de las etapas vividas, proceso en el cual existen cuatro momentos que marcan cambios radicales en la persona: el nacimiento, el desarrollo, el matrimonio y la muerte. Claro está que fuera de estos momentos la persona pasa también por alteraciones, pero éstos son relevantes pues crean los vínculos definitivos de la persona: en el nacimiento se actualiza el vínculo con los seres ancestrales, el territorio y la familia, en el desarrollo se altera el cuerpo de la persona demarcando su paso a una madurez sexual, en el matrimonio se crea un vínculo entre la persona y su pareja, y tras la muerte altera estos vínculos para que, una vez muerto, la persona no intente regresar al espacio que una vez fue suyo, pero que en su condición de muerto, no le corresponde más.

Cada uno de estos procesos alteran la persona, la construye, dándole un lugar específico dentro del mundo, otorgándole además un conjunto de especializaciones u oficios, por lo menos potencialmente, cuyas características dependerán de los vínculos previos que el *mam#* haya ido tejiendo. Cada etapa de este proceso se sintetiza en la entrega de un conjunto de saberes-haceres-permisos que pueden ser contenidos de forma amplia bajo la categoría *i'k#* de *marunsama*, los cuales, a su vez, tienen un correlato físico que he llamado “objetos *marunsama*”. En ese contexto, los *marunsama* (y los objetos con ellos relacionados) son transformadores corporales que determinan qué cosas puede y no puede hacer una persona, a partir de su posición dentro del conjunto general de relaciones entre los diferentes seres que pueblan el cosmos. Entiendo entonces que este es un asunto de variabilidad, de especificidad, de diferenciarse no sólo de los otros seres sino también de los otros *I'k#*.

Entiendo entonces que es por esto que los *I'k#* proclaman constantemente la importancia de su territorio, de sus lugares primordiales, de los *mam#* y de los “pagamentos” o trabajos tradicionales (*zasari* y *g#n'gaw#n*): sin ellos, el ser *i'k#* carece de sentido. Aunque mostrar elementos diacríticos como la ropa y la lengua serán siempre de suma importancia, ser *i'k#* va mucho más allá, pasando principalmente por una constitución en la que el cuerpo

es modificado a partir de las relaciones específicas que teje el *mam#* con los diferentes seres del cosmos, con el territorio y con los co-residentes. Jamás podría pensarse en la posibilidad de ser *i'k#* sin tener un *marunsama*; jamás podría recibirse un *marunsama* fuera de la mediación del *mam#* con los seres no visibles y los lugares primordiales; jamás sería posible esta mediación, si no existieran los “trabajos tradicionales” (*zasari* y *gun'gaw#n*), aquellos procesos que nosotros conocemos, genéricamente, como “pagamentos”.

Si los “pagamentos” tienen un papel importante en la construcción de la persona *i'k#* y también en la mantención del equilibrio del mundo, es porque la persona de verdad, el ser *i'k# i'k#*, es una manifestación de dicho equilibrio. No obstante, es muy probable que esa idea de equilibrio no sea la misma a la que estamos acostumbrados. Como señalé en otro momento (Arenas 2012), la idea de equilibrio se relaciona de forma íntima con el imaginario de que los indígenas saben vivir en armonía con la naturaleza. Los grupos serranos no escapan a ese rótulo y, dicho sea de paso, no parecen tener interés por desvincularse de ese imaginario.

La idea de equilibrio está de hecho muy presente en los grupos serranos, teniendo cada sendas formas de describirlo³²⁶, aunque no siempre de una forma concreta y definitiva; de cualquier forma, esta idea está directamente relacionada con los contrastes que constituyen el cosmos. Ahora, si nuestras ideas del equilibrio indígena tienden a ser pensadas en términos de un estado del ser, constante y duradero (los indígenas son quienes saben vivir en equilibrio con la naturaleza), la noción serrana de equilibrio contradice cualquier idea de constancia.

He mostrado a lo largo de este trabajo, que el mundo *i'k#* (y en general, el mundo serrano) está constituido por una dupla contrastiva, compuesta por un polo *duna* y otra polo *gunsin*, elementos que se desdoblan en diferentes niveles y manifestaciones siendo los componentes básicos de todo lo existente. En los capítulos 2 y 3, trabajé las manifestaciones más comunes de este “contraste primigenio” (*gunsin-duna*), siendo estas las parejas de contraste luz-oscuridad, día-noche, sol-luna, arriba-abajo, positivo-negativo, derecha-izquierda, masculino-femenino y hombre-mujer. Entiendo que si toda existencia está conformada por diferentes manifestaciones de la dualidad original, la continuidad de la vida depende, para los *i'k#*, del éxito en la búsqueda de un punto intermedio entre ambos polos. Es así que, por ejemplo, toda mujer debe buscar un punto medio entre sus atributos femeninos y masculinos, negativos y positivos, etc. Encuentro que este punto intermedio es descrito

³²⁶En otro lugar cometí el error de pensar que una sola palabra sería usada por los cuatro grupos para designar esta idea, siendo esta palabra *yuluka*, propia de los *kággaba*.

generalmente por los *I'k#* como “*tan#’za’nam#*” que, dependiendo del contexto, hace referencia a bienestar, felicidad, paz, armonía y equilibrio.

Tan#’za’nam# implica la ausencia de excesos, ya en las acciones, ya en la manifestación de sentimientos y deseos, de la misma forma que implica el principio de no acumular bienes materiales. Describe la necesidad de que los dos polos estén presentes siempre y, por ello, los “trabajos tradicionales” (*zasari* y *gun’gaw#*), deben ser realizados tanto en la esfera *duna* (pensada como positiva) como en la esfera *gunsin* (pensada como negativa). No obstante, esto no quiere decir que la oposición bueno-malo resuma la relación de la oposición primigenia (*duna-gunsin*) pues, en última instancia, lo que interpretamos como elementos negativos hacen parte del conjunto de cosas necesarias para la continuidad de la vida.

Es por eso que la luz tiene que dar paso a la oscuridad, es por eso que los *i'k#* no pueden quedarse sólo en el calor de las tierras bajas sino que también deben buscar el frío de las partes altas. Ese punto intermedio, es el que moviliza de forma más clara la idea *i'k#* de equilibrio o *tan#’za’nam#*. Empero, ese equilibrio no corresponde a un estado de armonía constante donde la tranquilidad reine en la cotidianidad. Al contrario, la vida serrana está atravesada constantemente por diferentes tensiones, entre personas, entre ideas, entre deseos, entre el deber ser y lo que se hace, etc; cualquier falta a la ley original (*Sein Zare Zanu*) es un peligro potencial que abre la puerta para el fin de la existencia. Si no se cumple esta ley, las madres y padres originales tienen el derecho de cobrarle a los seres humanos por medio de enfermedades, tragedias, y muerte, elementos característicos del caos para las sociedades serranas.

Tenemos entonces que detrás de una apariencia de orden extremo, donde todo debe encajar dentro de los principios de *Sein Zare Zanu*, existe la conciencia de vivir en un mundo lleno de desorden y faltas que deben ser constantemente corregidas para mantener un equilibrio en la vida y así garantizar su continuidad. En este panorama, la cotidianidad serrana está marcada por una búsqueda constante del punto intermedio, de acuerdos, de equilibrio; momentos que se desvanecen rápidamente, pequeñas estabilizaciones que nunca son definitivas.

Esta inestabilidad constante no sólo es evidente en las acciones de las personas sino también en la constitución de sus seres. Como vimos en el último capítulo, los componentes de la persona son múltiples, y puesto que todos manifiestan el contraste original de formas

diferentes, se crean tensiones y contradicciones entre sus atributos. Estas tensiones son, en última instancia, mucho más cotidianas que el equilibrio. Le cabe al *mam#* hacer las modificaciones que le sean posibles para buscar el acuerdo entre los componentes, el punto intermedio que permita aliviar esas tensiones. Por tal motivo, el equilibrio no es un estado del ser sino una búsqueda constante ante la amenaza de un caos inminente al cual los seres se verían sometidos si no se mantiene el punto intermedio entre las fuerzas opuestas.

Esta forma de equilibrio es entonces un punto de encuentro, un momento de identificación que es absolutamente inestable y que siempre está sometido a la posibilidad de la acción de una fuerza que lo altere³²⁷. Un ejemplo de ello nos sirve como aclaración para una confusión muy frecuente: retomemos dos de las manifestaciones más comunes del contraste original, *gunsin-duna*, las cuales serían las duplas negativo-positivo y femenino-masculino. Como fue colocada en el capítulo 3, la relación entre estos tres pares se podría expresar de la siguiente forma:

***Duna* : positivo : masculino**

∴

***Gunsin* : negativo : femenino**

Esto usualmente nos hace caer en la trampa de pensar que lo masculino **es** positivo **porque** es *duna*, y que lo femenino **es** negativo **porque** es *gunsin*. No obstante, como señaló *mam#* Venancio, esto es un error (ver capítulo 3). Lo que sucede es que las relaciones entre los pares de contrastes no es directa; cada polo hace parte de un campo semántico, y es en ese campo semántico que encuentra su relación con un polo de otro par contrastivo. En ese sentido, los polos *gunsin*, negativo y femenino no son sinónimos, sino que están relacionados porque hacen parte de un mismo campo semántico.

¿Qué tipo de relación sería esa? Pues bien, recordemos que en el origen de la existencia aparece, directa o indirectamente, una figura femenina como ser primigenio de quien emana toda posibilidad de existencia. Este ser es la potencia creativa plena por excelencia, potencia que le es extendida a todos los elementos femeninos del mundo y, en su manifestación más concreta, a las mujeres. En contraposición, lo masculino aparece como la potencia fertilizadora, cuya primera forma concreta puede ser encontrada en la figura del sol,

³²⁷Ver también (Tayler 1973, 1997; Ferro 1998, 2012; Villegas 1999)

el gran padre que fertiliza a la *madre tierra*. La potencia fertilizadora es entonces extendida a todos los elementos masculinos y, en su manifestación concreta, a los hombres³²⁸.

Recordemos ahora que el tiempo del origen es descrito como un tiempo de obscuridad, donde la bruma no deja ver de forma clara; es la noche primigenia que precedió a la llegada de la luz, traída por el padre sol en un acto que divide el tiempo en dos: antes y después del amanecer. La subida del sol al firmamento demarca entonces el desdoblamiento de elementos que antes estaban implícitos en la fuente de la existencia: la primera creación fue producto de un ser que contenía tanto la potencia creativa como la potencia fertilizadora. Los *kággaba* son explícitos en este punto al señalar que la *Madre Original* tuvo a sus primeros hijos por un proceso de autofecundación pues, en el inicio de los tiempos, ella poseía los elementos femeninos y masculinos, pero al ver que éstos últimos “no le quedaban bien”, se los entregó a sus hijos (passim Reichel-Dolmatoff 1950, 27–28. Tomo II).

Hasta aquí, no hay nada que nos lleve a concluir que lo femenino, la obscuridad inicial y el origen tienen relación con elementos negativos. Por el contrario, están relacionados con un elemento sumamente positivo: la creación y la vida. No obstante, como todo en la vida *i'k#*, los excesos son perjudiciales: toda vitalidad en desequilibrio es peligrosa y destructiva, y la potencia creativa no es la excepción. La fuerza creativa es la vitalidad más poderosa en el mundo y por lo tanto, su exceso puede tener consecuencias más destructivas que las de las otras fuerzas. Así las cosas, la relación “*gunsin* : negativo : femenino” no indica que lo femenino sea peligroso *per se*. Lo que indica esa relación es, por un lado, que los tres elementos que la componen se encuentran relacionados por pertenecer a un mismo campo semántico y, por el otro, que dentro de ese campo semántico lo femenino puede ser peligroso, no por principio, sino por las consecuencias de su poder creativo desbordado.

Es por esto que es necesario el control y el equilibrio, buscar un punto de acuerdo entre fuerzas contrastivas que se complementan. Ese punto de encuentro que implica la convivencia de los contrastes, muchas veces antagónicos, es el *tan# 'za' nam#*. Es allí donde están las raíces de la importancia de los trabajos tradicionales como mecanismos que apuntan a la continuidad de la existencia, buscando perpetuar la alternancia entre la noche y el día, la obscuridad y la luz, la luna y el sol, el frío y el calor, etc, puesto que esas son manifestaciones visibles de la existencia de los contrastes del universo. Tal es la importancia de estos

³²⁸ Recordemos aquí que por femenino no estamos haciendo referencia únicamente a las mujeres; aunque ellas son la forma prototípica donde lo femenino se manifiesta de forma más clara, los hombres también tienen un componente femenino, y deben procurar ponerlo en equilibrio con su componente masculino para garantizar su bienestar.

“pagamentos” que buscan establecer puntos de encuentro, siempre elusivos; que intentan estabilizar puntos de equilibrio en un mundo que tiende constantemente al caos. Al final de cuentas, como señalan los grupos serranos, ¡sólo por existir, ya estamos en deuda!

APÉNDICE A

Notas preliminares sobre la terminología de parentesco *i'kɯ*

Este apéndice muestra sólo algunos elementos básicos sobre la terminología de parentesco, un elemento importante del cual no tenemos mucha información dentro del contexto *I'kɯ*. Me baso aquí en mi propio material apoyado por pequeñas anotaciones realizadas por Donald Tayler (1997, 170–71).

La terminología de parentesco *I'kɯ* no diferencia entre primos(as) cruzados(as) y paralelos(as) como lo propuso Reichel-Dolmatoff (1991) pero sí entre parientes lineales y los parientes colaterales, pudiendo así ser clasificado a grandes razgos como un “sistema esquimal”, sistema que hace énfasis en el contraste entre el núcleo familiar, como eje básico de la manifestación de la consanguinidad, y los demás parientes directos de la persona. En el caso *I'kɯ*, esta diferenciación tiene una característica dravidiana, en el sentido que diferencia entre el grupo de personas con quien se puede casar una persona y aquellos con quien no lo puede hacer. La consanguinidad *I'kɯ* está demarcada por un núcleo dentro del cual rige la prohibición al incesto, correspondiente a los parientes lineales de la misma generación de una persona (hermanos y hermanas o, técnicamente, germanos) y los lineales de las generaciones superior (padres) e inferior (hijos e hijas). Es en este núcleo de los consanguíneos donde la terminología de parentesco es más específica, definiendo términos para cada posición con respecto al sexo de ego y, además presentando términos para designar relaciones de senioridad.

Por ejemplo, un hombre se refiere a su padre como *kakɯ* y a su madre como *zakɯ*, mientras que una mujer llama a su padre *chechi* y a su madre la llama *zakɯ*. Con todo, como se ha visto a lo largo de este trabajo, cuando se hace referencia a los padres y madres originales, esta diferencia desaparece, y tanto hombres como mujeres usan el par masculino *kakɯ-zakɯ*.

Los términos para referirse al hermano y a la hermana cambian según el sexo de ego. Supongamos que la mujer llamada *Seinekɯn* es nuestro “ego”, si quiere hablar de su hermana mayor, ella la llamará *zati*, pero si quiere hablar de su hermana menor, la llamará *buti*; para

hablar de su hermano mayor, hablará de su *kawi*, mientras que su hermano menor será su *n#kou*. Ya en el caso de un ego masculino, él usará los mismos términos que usa *Seinek#n* para referirse a sus hermanas mayores y menores, pero llamará a su hermano mayor de *gwia*, y a su hermano menor de *juga*.

Terminología para hermano y hermana		
	Ego femenino	Ego masculino
Hermana mayor	<i>Zati</i>	<i>Zati</i>
Hermana menor	<i>Buti</i>	<i>Buti</i>
Hermano mayor	<i>Kawi</i>	<i>Gwia</i>
Hermano menor	<i>N#kou</i>	<i>Juga</i>

Dentro del mismo núcleo de consanguinidad, los parientes lineales de la segunda y la tercera generación, ya sean ascendentes (abuelos(as) y bisabuelos(as)), o descendentes (hijas(os) y nietas(os)), no tienen tantas especificidades terminológicas. Para referirse a los abuelos, tanto el ego femenino como el ego masculino hablarán de *zurumak#*, y para hablar de las abuelas dirán *tak#*. Yá para los bisabuelos ellos usarán la palabra *tijoma*, y para las bisabuelas usarán la palabra *túkwi*³²⁹.

	Ego femenino	Ego masculino
Abuelo	<i>Zurumak#</i>	<i>Zurumak#</i>
Abuela	<i>Tak#</i>	<i>Tak#</i>
Bisabuelo	<i>Tijoma</i>	<i>Tijoma</i>
Bisabuela	<i>Túkwi</i>	<i>Túkwi</i>
Nieto-Nieta	<i>Chuku</i>	<i>Chuku</i>
Bisnieto-Bisnieta	<i>Méru</i>	<i>Méru</i>

Fuera de ese núcleo de consanguinidad, la terminología engloba al resto de familiares dentro de categorías menos definidas, con la particularidad que se marca el sexo y la senioridad de la persona (ver también Tayler 1997, 170–71). Gerardo Reichel-Dolmatoff (1991, cap. 3) describe para los *I'k#* un sistema terminológico en el cual se diferencian con sendos términos, las hijas de la hermana del padre de un hombre (prima cruzada patrilateral), las hijas del hermano de la madre de un hombre (prima cruzada matrilateral), los hijos del

³²⁹ Donald Tayler dice que tatarabuelo y tatarabuela es *Sanhero*, tanto para un ego masculino como para un ego femenino

hermano del padre de un hombre (primo paralelo patrilateral) y, en un último grupo, a los hijos de la hermana del padre (primos cruzados patrilaterales) y a los hijos del hermano de la madre (primos cruzados matrilaterales). Así

Terminología <i>i'k#</i> para primos cruzados según ReichelDolmatoff	
<i>Tégama</i> o <i>tégum#</i> en la notación actual	Primo cruzado bilaterales (MBS, FZS) y primo cruzado de la segunda generación (FZSS, FZDS)
<i>Dánikue</i>	Primo paralelo patrilateral de primera y segunda generación (FBS, FBSS, FBDS)
<i>Hásekue</i>	Prima cruzada patrilateral de primera y segunda generación (FZD, FZDD)
<i>Rúkue</i>	Prima cruzada matrilateral de primera y segunda generación (MBD, MBDD, no incluye MBSD) Prima paralela matrilateral de primera y segunda generación (MZD ³³⁰ , MZSD, MZDD)
<i>Téigui</i>	- Primo paralelo matrilateral de primera y segunda generación (MZS, MZSS, MZSD)
* Reichel-Dolmatoff no ubica a la hija del hermano (FBD) del padre en ninguna posición	

En mi experiencia, esa diferenciación nunca apareció, como tampoco aparece en la notación levantada por Tayler (1997). Con base en los datos que tengo a disposición, los términos mediante los cuales un hombre se refiere a sus primas bilaterales, cruzadas o no, de la primera y segunda generación descendente, comparten el mismo término: *rúkwe*. Lo mismo sucede para el caso de los los primos bilaterales, paralelos o cruzados de las dos generaciones descendentes, los cuales reciben el término *tégum#*. Ya cuando se trazan las relaciones a partir de un ego femenino, las primas bilaterales (cruzadas y paralelas) se engloban en la categoría *móuti* mientras que los primos bilaterales (cruzados y paralelos) se designan con la categoría *chéichim#*. De esa forma, un hombre usa exclusivamente un par de términos para definir su relación, uno con los primos y otro con las primas, diferentes del par de términos que usa una mujer para referirse a sus primos y primas, de forma que, como fue mencionado antes, no podemos hablar de una diferenciación entre primos cruzados y paralelos.

Terminología <i>i'k#</i> para primos		
	Mujeres	Hombres
Primos bilaterales (paralelos y cruzados)	<i>Chéichim#</i>	<i>Tégum#</i>
Primas bilaterales (paralelas y cruzadas)	<i>Móuti</i>	<i>Rúkwe#</i>

330 La hija de la hermana de la madre (MZD) también es enlistada por Reichel-Dolmatoff con el término *Gwati*, posición ocupada por la hermana del padre (FZ), hermana de la madre (MZ).

La diferencia en la terminología propuesta por Reichel-Dolmatoff puede estar influenciada por el hecho de que él pudo haber recogido la información en regiones de frontera, donde familias *i'kɥ* y *kággaba* tienen eventuales intercambios matrimoniales. De hecho, cuando constaté con algunos *i'kɥ* las palabras usadas por este autor para hacer referencia a la especificidad entre primos paralelos y cruzados, me fue dicho que dichas palabras provienen de la lengua *kággaba*. Por otra parte, la palabra *dánikue* se parece mucho a la conjugación en pasado del verbo *danun*, que puede ser traducido como “regañar” (*dánikwe*). Otro punto que pudo haber confundido a Reichel-Dolmatoff es el hecho de que la senioridad es un elemento importante en la definición de las posiciones de parentesco *I'kɥ*.

Tomemos de nuevo a *Seinekɥn*, nuestra indígena imaginaria. Uno de sus padres es hermano o hermana de uno de los padres de su prima *Ati* y, dentro de esa relación, ese padre o madre de *Seinekɥn* es más joven. Así las cosas, *Seinekɥn* llamará a *Ati* de “*gwati*”, una categoría que también cobija a las tías bilaterales, cruzadas y paralelas. Lo mismo sucede con los primos hombres: uno de los padres de *Seinekɥn* es hermano o hermana de uno de los padres de su primo *Duane* y, dentro de esa relación, ese padre o madre de *Seinekɥn* es más joven. *Seinekɥn* llamará a *Duane* de “*tegwe*”, término que equipara terminológicamente a los tíos bilaterales, cruzados y paralelos.

Terminología <i>i'kɥ</i> para tíos, tías y primas(os) senior		
	Mujeres	Hombres
Tíos bilaterales (paralelos o cruzados)	<i>Tégwe</i>	<i>Tégwe</i>
Primos bilaterales cuyo genitor es mayor que el genitor de ego (paralelos y cruzados)	<i>Tégwe</i>	<i>Tégwe</i>
Primos bilaterales (paralelos y cruzados)	<i>Chéichimɥ</i>	<i>Tégumɥ</i>
Tías bilaterales (paralelos o cruzados)	<i>Gwati</i>	<i>Gwati</i>
Primas bilaterales cuyo genitor es mayor que el genitor de ego (paralelas y cruzadas)	<i>Gwati</i>	<i>Gwati</i>
Primas bilaterales (paralelas y cruzadas)	<i>Móuti</i>	<i>Rúkɥɥ</i>
* Tayler le otorga el mismo término al primo cruzado matrilateral más viejo y más joven (MeBS, MyBS): <i>tégumɥ</i>		

Tenemos entonces que, desde el punto de vista terminológico, no hay elementos que prescriban si una persona deba preferir casarse con sus familiares por parte del padre o de la madre, pues los mismos términos cobijan a los miembros de ambas partes. Lo que sí hace el sistema terminológico, de forma clara, es marcar el conjunto de personas dentro de las cuales no se puede casar, correspondientes al núcleo familiar (padres, hermanas(os) hijas(os)), dentro

del grupo de parientes. Fuera de ese núcleo, todos son afines potenciales, de los cuales, con algunos es preferible el matrimonio: Aquellas personas que ocupan las posiciones de *tegwe* y *gwati* también son afines potenciales, pero lo son en menos medida que los primos(as) cruzados(as) y paralelos(as), es decir, las personas que ocupan las posiciones de *chéichim*, *tégum*, *móuti* y *rúkwu*. Ya en la relación con abuelos y nietos, aunque no hay nada que prohíba esa unión, en la práctica se da muy poco.

Bibliografía

- A.G.I. 1599. "Levantamiento Y Venganza." In *Indios Y Españoles En La Antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de Los Siglos XVI Y XVII*, edited by Carl Langebaek, 59–158. Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Universidad de los Andes.
- Albert, Bruce. 1992. "A Fumaça Do Metal: história E Representações Do Contato Entre Os Yanomami." *Anuário Antropológico*, no. 89: 151–89.
- . 1995. "O Ouro Canibal E a Queda Do Céu: Uma Crítica Xamânica Da Economia Política Da Natureza." *Serie Antropológica*, no. 174: 1–33.
- . 2002. "Introdução. Cosmologias Do Contato No Norte- Amazônico." In *Pacificando O Branco. Cosmologias Do Contato No Norte-Amazônico*, edited by Bruce Albert and Alcida Ramos, 9–21. São Paulo: Editora UNESP.
- Almeida, William de. 1988. "Dilemas Da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia E Ecologia Na Floresta Amazônica." *Anuário Antropológico*, no. 86: 213–26.
- Angulo, Carlos. 1978. *Arqueología En La Ciénaga Grande de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.
- . 1981. *La Tradición Malambo*. Bogotá: Banco de la República.
- Anzellini, Vicente. 2010. "Poblar Las Tierras Altas, San Sebastián de Rábago: Particularidades Del Poblamiento 'español' del Caribe Neogranadino a Medios Del Siglo XVIII." Universidad de los Andes.
- Arbelaez, Camilo. 1997. "El Lenguaje de Las Burbujas: Apuntes Sobre La Cultura Médica Tradicional Entre Los Kogui de La Sierra Nevada de Santa Marta." In *El Pueblo de La Montaña Sagrada. Tradición Y Cambio*, edited by Antonio Colajanni, 149–72. Gente Común.
- Arenas, Jose. 2012. "Entre a Harmonia E O Caos: Contribuições Para Uma Releitura Da Etnologia Da Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia)." Universidade de Brasília.
- Ârhem, Kaj. 1990. "Ecosofia Makuna." In *La Selva Humanizada.*, edited by François Correa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN. Fondo Editorial CEREC.
- . 1998. "Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia." In *Locality and Belonging*, edited by Nadia Lowell, 78–102. London: Routledge.

- Arhuacos, Mamu. 2005. *Tratados E Historias Primitivas. Universo Arhuaco*. 2nded. Medellín: Mestizas.
- Aroca, Armando. 2008a. "Análisis a Una Figura Tradicional de Las Mochilas Arhuacas. Comunidad Indígena Arhuaca. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia." *Boletim de Educação Matemática. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho*. 21 (30).
- . 2008b. "Pensamiento Geométrico En Las Mochilas Arhuacas." *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica* 11 (2): 71–83.
- . 2009. *Geometría En Las Mochilas Arhuacas. Por Una Enseñanza de Las Matemáticas Desde Una Perspectiva Cultural*. Cali: Programa Editorial Universidad Del Valle.
- Bamford, Sandra. 1998. "To Eat for Another: Taboo and the Elicidation of Bodily Form among the Kamea of Papua New Guinea." In *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, edited by Michael Lambek and Andrew Strathern, 158–71. New York: Cambridge University Press.
- Barbosa, Reinaldo. 2011. *El Orden Del Todo: Sierra Gonawindúa-Shwndwa Un Territorio de Memorias, Tendencias Y Tensiones En Torno Al Ordenamiento Ancestral*. Bogotá: La carreta Editores. Universidad Nacional. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.
- Barcelos Neto, Aristóteles. 2009. "The (De)animalization of Objects. Food Offerings and Subjetivization of Masks and Flutes among the Wauja of Southern Amazonia." In *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood.*, edited by Fernando Santos–Granero, 128–51. Arizona: The University of Arizona Press.
- Barragán, Julio. 1997. "Cambio Cultural En La Sierra Nevada: El Caso de Un Proyecto de Capacitación." In *El Pueblo de La Montaña Sagrada. Tradición Y Cambio*, 103–18. Santa Marta: ECOE Ediciones.
- Basso, Keith. 1988. "Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache." *Cultural Anthropology* 3 (2): 99–130.
- . 1996. "Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape." In *Senses of Place*, edited by S. Feld & K. Basso (orgs.), 53–90. Santa Fé, Nuevo Mexico: School of American Research Press.
- Becker, Anne. 1995. *Body, Self and Society. The View from Fiji*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Belaunde, Luisa Elvira. 1992. "Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speacking)." London School of Economics.

- Bischof, Henning. 1968. "Contribuciones a La Cronología de La Cultura Tairona." In *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*. Munchen.
- . 1983. "Indígenas Y Españoles En La Sierra Nevada de Santa Marta-Siglo XVI." *Revista Colombiana de Antropología*, no. 24: 75–124.
- Blanco, José Agustín. 1996. *Dos Colonizaciones Del Siglo XVIII En La Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Fé de Bogotá, D.C: Archivo General de la Nación.
- Bocarejo, Diana. 2001. *Tradición Milenaria: Dinamismo Y Vigencia de La Tradición Indígena En La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Uniandes.
- . 2002. "Indigenizando Lo Blanco: Conversaciones Con Arhuacos Y Koguis de La Sierra Nevada de Santa Marta." *Revista de Antropología Y Arqueología* V (13): 3–44.
- . 2011. "Dos Paradojas Del Multiculturalismo Colombiano: La Espacialización de La Diferencia Indígena Y Su Aislamiento Político." *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97–121.
- Bocarejo, Diana, y Eduardo Restrepo. 2011. "Hacia Una Crítica Del Multiculturalismo En Colombia. Introducción." *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 7–13.
- Bolinder, Gustaf. 1916. *Det Tropiska Snöfjällets Indianer. Från En Tåårig Forskningsresa till Sierra Tairona Och Sierra Motilon, Sydamerika*. Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.
- . 1918. *Ijka-Indianernas Kultur. Bidrag till Kännedomen on En Chibcha-Stam*. Alingsås: Alingsås Truckeri Aktiebolag.
- . 1925. *Die Indianer Der Tropischen Schneegebirge. Form Nördlichen Südamerika*. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schroder.
- . 1958. *We Dared the Andes. Three Journeys into the Unknown*. London: The Adventurers Club.
- Brettes, Joseph de. 1903a. "Les Indiens Arhouaques-Kaggabas." *Bulletins et Mémoires de La Société D'anthropologie de Paris* 4 (IV): 318–57. doi:10.3406/bmsap.1903.6506.
- . 1903b. "Les Indiens Arhouaques-Kaggabas." *Bulletins et Mémoires de La Société D'anthropologie de Paris* 4: 318–57. doi:10.3406/bmsap.1903.6506.
- . 1987. "Donde Los Indígenas Del Norte de Colombia. Seis Años de Exploraciones." *Revista de Antropología* 3 (1): 91–120.
- Brightman, Marc, Carlos Fausto, y Vanessa Grotti. 2016. "Introduction: Altering Ownership in Amazonia." In *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, 1–25. New York & Oxford: Berghahn.

- Bubandt, Nils. 1997. "Speaking of Places: Spatial Poesis and Localized Identity in Buli." In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, edited by James Fox, 131–62. Canberra: The Australian National University Press.
- Bunchanawin, Mamu. 2005. "Hablamos Como Nos Enseñaron Nuestros Abuelos." In *Universo Arhuaco*. Medellín: Mestizas.
- Cabot, Thomas, Walter Wood, and Frank Notestein. 1939. "The Cabot Expedition to the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia." *American Geographical Society* 29 (4): 587–621.
- Cadavid, Gilberto, and Luisa Herrera. 1985. "Arqueología de La Sierra Nevada de Santa Marta." *Informes Antropológicos*, no. 1: 5–54.
- Campos, Yesid. 1976. "Instituciones Nacionales Y Relaciones Interétnicas En La Comunidad Arhuaca de La Sierra Nevada: Estudio Del Poblado de Nabusimake." Universidad de los Andes.
- Cardenas-Arroyo, Felipe. 1983. "Los Cacicazgos Tairona: Un Acercamiento Arqueológico Y Etnohistórico." Universidad de los Andes.
- . 1996. "Complex Societies in Prehispanic Colombia: The Tairona as Case Study." In *Chieftans, Power and Trade. Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*, edited by Carl Langebaek and Felipe Cardenas-Arroyo. Bogotá: Ediciones Uniadnes.
- Cárdenas-Tamara, Felipe. 1989. "Las Artes Adivinatorias Como Prácticas Mágico - Religiosas Experimentales Entre Los Grupos Serranos de La Sierra Nevada de Santa Marta." Universidad de los Andes.
- Cárdenas, Felipe. 1983. "Los Cacicazgos Taironas: Un Acercamiento Arqueológico Y Etnohistórico." Bogotá: Universidad de los Andes.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996. *O Índio E O Mundo Dos Brancos*. Coleção Repertórios. Editora da Unicamp. <https://books.google.com.br/books?id=7JpyAAAAMAAJ>.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os Mortos E Os Outros: Uma Análise Do Sistema Funerário E Da Noção de Pessoa Entre Os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- . 2002. "Apresentação." In *Pacificando O Branco. Cosmologias Do Contato No Norte-Amazônico*, edited by Bruce Albert and Alcida Ramos, 7–8. São Paulo: Editora UNESP.
- Cartry, Michel. 1974. "Introduction. La Notion de Personne En Afrique Noire." In *Colloques Internationaux Du CNRS*, 34–43.
- Castellanos, Juan de. 1589. *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

- Cayón, Luis. Inédito. "Vitalidades Y Transmutaciones: Animales, Plantas Y Seres Plurales En El Pensamiento Chamánico Makuna."
- . 2002. *En Las Aguas de Yuruparí: Cosmología Y Chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 2003. "Desde Los Templos Y Las Lagunas. Manejo Ecológico Territorial de Los Indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta." *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia* 17 (34): 209–34. <http://biblat.unam.mx/es/revista/boletin-de-antropologia-universidad-de-antioquia/articulo/desde-los-templos-y-las-lagunas-manejo-ecologico-territorial-de-los-indigenas-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta>.
- . 2011. "Alianza Perpétua: Bases Del Manejo Ecológico En El Noroeste Amazónico." *Avá, Revista de Antropología*, no. 19: 135–63. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169029211006>.
- . 2013. *Pienso, Luego Creo. La Teoría Makuna Del Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN. Fondo Editorial CEREC.
- . 2014. "Planos de Vida E Manejo Do Mundo. Cosmopolítica Do Desenvolvimento Na Amazônia Colombiana." *Serie Antropológica* 446.
- Cayón, Luis, y Thiago Chacón. 2014. "Conocimiento, Historia Y Lugares Sagrados. La Formación Del Sistema Regional Del Alto Río Negro Desde Una Visión Interdisciplinar." *Anuário Antropológico* 39 (2): 201–33.
- Celedón, Rafael. 2010. *Gramática de La Lengua Köggaba. Vocabularios Y Catecismos*. Kessinger Publishing.
- Chaves, Alvaro, and Francisco Zea. 1977. *Los Ijka: Reseña Etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Chaves, Milcíade. 1947. "Mitología Kágaba." *Boletín de Arqueología*, II (5–6): 423–530.
- . 1949. "Mitología Kágaba O Kogui." *Boletín de Arqueología* II (5–6): 423–519.
- Coelho, Marcela. 2002. "O Traço E O Círculo: O Conceito de Parentesco Entre Os Jê E Seus Antropólogos." Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Colajanni, Antonio. 1997. *El Pueblo de La Montaña Sagrada: Tradición Y Cambio*. Ricerca e Cooperazione. <https://books.google.com.br/books?id=rexrAAAAMAAJ>.
- Collingwood, Robin. 1960. *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Confederación Indígena Tairona, CIT. 2009a. *Fundamento Tradicional Y Cultural Del Pueblo Arhuaco*. Nabusimake: Inédito.
- . 2009b. *Normas, Reglamentos Y Criterios Generales Del Pueblo Arhuaco*. Nabusimake: Inédito.

- Corin, Ellen. 1998. "Refiguring the Person: The Dynamics of Affects and Symbols in an African Spirit Possession Cult." In *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, edited by Michael Lambek and Andrew Strathern, 80–102. New York: Cambridge University Press.
- Coronel, Valeria. 2012. "Conversión de Una Región Periférica En Localidad Global: Actores E Implicaciones Del Proyecto Culturalista En La Sierra Nevada de Santa Marta." In *Antropologías Transeúntes*, edited by Eduardo Restrepo and María Victoria Uribe, 81–114. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Correa, François. 1998. "Sierras Paralelas. Etnología Entre Los Kogi Y Los U'wa." In *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central (Tomo IV, Volumen 3)*, edited by François Correa. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geoco4v3/sierra.htm>.
- Davis, Wade. 1996. *One River. Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*. New York: Simon & Shuster paperbacks.
- de Brettes, Joseph. 1987. "Donde Los Indígenas Del Norte de Colombia: Seis Años de Exploraciones." *Revista de Antropología* 3 (1): 91–135.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- . 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Minuit, Critique.
- . 1985. *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Descola, Philippe. 1988. *La Selva Oculta -Simbolismo Y Praxis En La Ecología de Los Achuar*. Ediciones ABYA-YALA. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- . 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society." In *Conceptualizing Society*, edited by Adam Kuper, 107–26. London, New York: Routledge.
- . 1996. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice." In *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, edited by Philippe Descola and Pálsson Gísli, 82.102. London: Routledge.
- . 2005. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Bibliothèque des Sciences Humaines. Éditions Gallimard.
- . 2006. *As Lanças Do Crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2012 [2005]. *Más Allá de Naturaleza Y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Devisch, René. 1998. "Treating the Affect by Remodelling the Body in a Yaka Healing Cult." In *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, edited by Michael Lambek and Andrew Strathern, 127–57. New York: Cambridge University Press.

- Dias, Antonio (Notario Público). 1578. "Una Nueva Relación Geográfica: La Descripción Histórica Y Geográfica de La Ciudad de Nueva Salamanca de La Ramada." In *Indios Y Españoles En La Antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de Los Siglos XVI Y XVII*, 39–52. Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Universidad de los Andes.
- Duque, Juan Pablo. 2009. "Lo Sagrado Como Argumento Jurisdiccional En Colombia. La Reclamación de Tierras Indígenas Como Argumento de Autonomía Cultural En La Sierra Nevada de Santa Marta." Universidad Nacional de Colombia.
- . 2012. *Territorios Indígenas Y Estado. A Propósito de La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Duque, Juan Pablo, Oscar Salazar, y Gloria Castaño. 2004. *Saminashi. Arquitectura Y Cosmogonía En La Construcción Kogi*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Durkheim, Emile. 1982 [1912]. *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Madrid: AKAL Editor.
- Echavarría, Cristina. 1994. "Cuentos Y Cantos de Las Aves Wiwa, Notas Preliminares Sobre La Tradición Oral Wiwa En La Interpretación de Las Representaciones Ornitomorfas de La Cultura Tayrona." *Boletín Del Museo Del Oro*, no. 37: 1–33.
- Echavarría, Cristina, Luis Olarte, and Alejo Santa María. 1993. *Cuentos Y Cantos de Las Aves Tairona, Mitología Ornitológica Wiwa*. Medellín: Corporación Murundúa y Colciencias.
- Echavarría, Cristina, and Míriam Vergara. 1999. "La Mochila 'rayá': Del Símbolo a La Subsistencia." *Boletín Cultural Y Bibliográfico. Banco de La República* 36 (52): 20–41.
- Echeverri, Juan Alvaro. 2000. "The First Love of a Young Man: Salt and Sexual Education among the Uitota Indians of Lowland Colombia." In *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, 33–45. New York: Routledge.
- Echeverri, Juan Álvaro. 1997. "The People of the Center of the World: A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon." New School for Social Research. New York.
- Ereira, Alan. 1990. *Desde El Corazón Del Mundo: El Mensaje de Los Hermanos Mayores*. England: BBC.
- . 1993. *The Elder Brothers: A Lost South American People and Their Wisdom*. Vintage Books.
- . 2010. "Aluna the Movie." www.alunathemovie.com/es/.
- . 2012. *Aluna*.

- Erikson, Philippe. 1990. "Les Matis d'Amazonie. Parure Du Corps, Identité Ethnique et Organisation Sociale." Nanterre: Université du Paris X.
- . 2009. "Obedient Things: Reflections on the Matis Theory of Materiality." In *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood.*, 173–91. Arizona: The University of Arizona Press.
- Espinosa, Melchor de. 1691. "La Idolatria de Los Indios En El Siglo XVII: El Caso de Los Arhuacos." In *Indios Y Españoles En La Antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de Los Siglos XVI Y XVII*, edited by Carl Langebaek, 223–47. Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Universidad de los Andes.
- Eves, Richard. 1997. "Seating the Place: Tropes of Body, Movement and Space for the People of Lelet Plateau, New Ireland (Papua New Guinea)." In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, edited by James Fox, 173–94. Canberra: The Australian National University Press.
- Falchetti, Ana María. 1987. "Desarrollo de La Orfebrería Tairona En La Provincia Metalúrgica Del Norte de Colombia." *Boletín Del Museo Del Oro*, no. 19: 3–24.
- Fausto, Carlos. 1997. "A Dialética Da Predação E Da Familiarização Entre Os Parakanã Da Amazônia Oriental: Por Uma Teoria Da Guerra Ameríndia." Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional.
- . 1999. "Da Inimizade: Forma E Simblismo Da Guerra Indígena." In *A Outra Margem Do Ocidente*, edited by Adauto Novaes, 251–82. São Paulo: Companhia das Letras. Minc-Funarte.
- . 2001. *Inimigos Fieis: História, Guerra E Xamanismo Na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- . 2002. "Banquete de Gente: Comensalidade E Canibalismo Na Amazônia." *Mana* 8 (2): 7–44.
- . 2008. "Donos Demais: Maestria E Domínio Na Amazônia." *Mana* 14 (2): 329–66.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. "Être Affecté." *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, no. 8: 3–9.
- . 2005. "Ser Afetado." *Cadernos de Campo*, no. 13: 155–61.
<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>.
- Fearer, Jean. 1983. "The Saha, Anomalies in the Andes." *Working Papers on South American Indians*, no. 4.
- Fearer, Jean, and Frances McLaughlin. 1982. *Spirals from the Sea. An Anthropological Look at Shells*. New York: Clarkson N. Potter.

- Ferro, María. 1998. "Makruma." Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.
- Ferro, María. 2012. *Makruma. El Don Entre Los Iku de La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Figuerola, José. 2012. "Ironía O Fundamentalismo: Dilemas Contemporáneos de La Interculturalidad." In *Antropologías Transeúntes*, edited by Eduardo Restrepo and María Victoria Uribe, 63–82. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fisher, Manuela, and Konrad Preuss. 1989. *Mitos Kogi*. Bogotá: MILAL-Ediciones Abya-Yala.
- Fox, James. 1997. "Genealogy and Topogeny: Towards an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names." In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, edited by James Fox, 89–100. Canberra: The Australian National University Press.
- Frank, Paul. 1985. "A Grammar of Ika." University of Pennsylvania.
- . 1986. "La Ergatividad En El Ika." *Revista Lingüística de Asolme* 3 (2): 19–30.
- . 1989. "The Verb Phrase in Ika (Part Two)." *Notes of Linguistics*, no. 46: 12–29.
- . 1990. *Ika Syntax: Studies in the Languages of Colombia*. Summer Ins. Dallas.
- . 2004. "A Más de 100 Años de Los Primeros Estudios Del Ika." *Lingüística Chibcha*, no. XXIII: 59–87.
- Frazer, James. 1894. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. New York & London: Macmillan and Co.
- Fride, Juan. 1963. "Informe Sobre Los Indios Arhuacos." *Revista de La Facultad de Sociología*, no. 16.
- Gassón, Rafael. 1996. "La Evolución Del Intercambio a Larga Distancia En El Nororiente de Suramérica: Bines de Intercambio Y Poder Político En Una Perspectiva Diacrónica." In *Chieftans, Power and Trade. Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*, edited by Carl Langebaek and Felipe Cardenas-Arroyo, 133–74. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Giraldo, Natalia. 2014. *Camino En Espiral. Yo 'Sa Ingunu*. Manizales: Universidad de Caldas/Lemoine Editores.
- Goldman, Marcio. 1996. "Uma Categoria Do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa." *Revista de Antropologia* 39 (1): 83–109.
- Gonçalves, Marco-Antônio. 1993. *O Significado Do Nome. Cosmologia E Nominación Entre Os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

- González, María Eugénia. 1976. "La Sociedad Mayor Como Agente Determinante En La Desindigenización. Estudio de Un Caso Arhuaco. Las Cuevas Sierra Nevada de Santa Marta." Universidad de los Andes.
- . 1978. "La Política de Población Y Pacificación Indígena En Las Poblaciones de Santa Marta Y Cartagena (Nuevo Reino de Granada) 1750-1800." *Boletín Americanista*, no. 28: 87–118.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1995. "Land, People, and Paper in Western Amazonia." In *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, edited by Eric Hirsch and Michael O'Hanlon, 43–62. New York: Oxford University Press.
- . 2000. "Helpless - the Affective Preconditions of Piro Social Life." In *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, 46–63. New York: Routledge.
- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'reality' A Reply to Eduardo Viveiros de Castro." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1–41.
- Groot, Ana María. 1985. "Arqueología Y Conservación de La Localidad Precolombina de Buritaca 200 En La Sierra Nevada de Santa Marta." *Informes Antropológicos*, no. 1: 55–102.
- Herrera, Marta. 2002. *Ordenar Para Controlar. Ordenamiento Espacial Y Control Político En Las Llanuras Del Caribe Y Los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Academia Colombiana de Historia.
- Hill, Jonathan. 2002. "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility Cultism and Historical Dynamics in the Upper Rio Negro Region." In *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero, 223–47. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Hirsch, Eric. 1995. "Landscape: Between Place and Space." In *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, edited by Eric Hirsch and Michael O'Hanlon. New York: Oxford University Press.
- Horta, Ana-Milena. 2015. "Aproximación a La Cosmopolítica de Los Colectivos Indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de Sé, Estado Y Patrimonio." Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. “Shamans, Prophets, Priest, and Pastors.” In *Shamanism, History and the State*, edited by Nicolas Thomas and Caroline Humphrey, 32–75. Michigan: University of Michigan Press.
- . 2002. “Nomes Secretos E Riqueza Visível: Nomação No Noroeste Amazônico.” *Mana* 8 (2). Mana: 45–68. doi:10.1590/S0104-93132002000200002.
- . 2006. “The Substance of Northwest Amazonian Names.” In *The Anthropology of Names and Naming*, edited by Gabriele vom Bruch and Barbara Bodenhorn, 74–96. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. “A Origem Da Noite E Por Que O Sol É Chamado de ‘Folha de Caraná.’” *Sociologia E Antropologia* 5 (3): 359–97.
- Humphrey, Caroline. 1995. “Chieftly and Shamanism Landscapes in Mongolia.” In *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, edited by Eric Hirsch and Michael O’Hanlon, 135–62. New York: Oxford University Press.
- Iguarán Jayariyu, José. 2011. *Historias Iku Contadas Por Un Wayuu*. Valledupar: MEHER Impresos.
- International, Survival. n.d. “Indígenas de La Sierra.” *Survival*.
- Isaacs, Jorge. 1884. *Estudio Sobre Las Tribus Indígenas Del Estado Del Magdalena, Antes Provincia de Santa Marta*. Santa Marta.
- . 1967. *Las Tribus Indígenas Del Magdalena*. Bogotá: Biblioteca Schering Corporation U.S.A de cultura colombiana.
- Izquierdo, Mamu Crispín. 2005. “Introducción: Magia Y Medicina Tradicional.” In *Universo Arhuaco*, 1sted. Medellín: Promete.
http://www.intermundos.org/loose_images/ika/universoarhuaco.pdf.
- Julien, Eric. 2001. *Le Chemin Des Neuf Mondes: Les Indiens Kogis de Colombie Peuvent Nous Enseigner Les Mystères de La Vie*. Paris: Albin Michel.
- Knowlton, Elizabeth. 1944. “The Arhuaco Indians, Twenty Years after.” *American Anthropologist, New Series* 46 (2): 263–66.
- Lagrou, Els. 1998. “Caminhos Duplos E Corpos. Uma Abordagem Perspectivista Da Identidade E Alteridade Entre Os Kasinawa.” Universidade de São Paulo.
- . 2007. *A Fluidez Da Forma: Arte, Alteridade E Agencia Em Uma Sociedade Amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

- . 2009. “The Crystallized Memory of Artifacts: A Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making.” In *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood.*, edited by Fernando Santos-Granero, 192–213. Arizona: University of Arizona Press.
- Langdon, Jean. 1996. “Introdução: Xamanismo - Velhas E Novas Perspectivas.” In *Xamanismo No Brasil. Novas Perspectivas*, 9–37. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Langebaek, Carl. 1992. *Noticias de Caciques Muy Mayores. Origen Y Desarrollo de Sociedades Complejas En El Nororiente de Colombia Y Norte de Venezuela*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia.
- . 2007. *Indios Y Españoles En La Antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de Los Siglos XVI Y XVII*. Bogotá: Facultad de Cinecias Sociales. Universidad de los Andes.
- Langebaek, Karl. 1992. *Noticias de Los Caciques Muy Mayores*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Lea, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) Do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.
- Leenhardt, Marucie. 1997. *Do Kamo: La Persona Y El Mito En El Mundo Melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Legast, Anne. 1987. *El Animal En El Mundo Mítico Tairona*. Bogotá: Banco de la República.
- Lemulawen. 2015. “Mensaje Hermanos Mayores de La Sierra Nevada de Santa Marta.” *Lemulawen: Permacultura Y Salud Integral - El Canelo, Cajón Del Maipo*. April 30.
- Lévi-Strauss, C. 1981. *Las Estructuras Elementales Del Parentesco*. Biblioteca de Psicología Social Y Sociología. Serie Mayor. Barcelona: Paidós. <https://books.google.com/books?id=V4J2xcibNvwC>.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Pocket.
- . 1964. *El Pensamiento Salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2001. “Hourglass Configurations.” In *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*, edited by Pierre Maranda, 15–32. Toronto: University of Toronto Press.
- . 2004a [1964]. *Do Mel Às Cinzas. Mitológicas II*. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2004b [1967]. *O Cru E O Cozido. Mitológicas I*. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2006 [1968]. *A Origem Dos Modos À Mesa. Mitológicas III*. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2008. *La Alfarera Celosa*. Barcelona: Paidós.
- . 2011 [1971]. *O Homem Nu. Mitológicas IV*. São Paulo: Cosacnaify.

- Lima, Tania Stolze. 1996. "O Dois E Seu Múltiplo: Reflexões Sobre O Perspectivismo Numa Cosmologia Tupí." *Mana* 2 (2): 21–47.
- . 2002. "O Que É Um Corpo?" *Religião E Sociedade* 22 (1): 9–20.
- . 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O Povo Yudjá E a Perspectiva*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP, ISA, NuTi.
- Lipluma, Edward. 1998. "Modernity and Forms of Personhood in Melanesia." In *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, edited by Michael Lambek and Andrew Strathern, 53–79. New York: Cambridge University Press.
- Loaiza, Luisa. 2013. "Diosas, Sagas Y Habas: El Poder de La Mujer. Lo Sagrado Femenino a Partir de Los Símbolos Mitológicos En Las Culturas Kogi Y Wiwa de La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia)." Universidad Tecnológica de Pereira.
- Londoño Sulkin, Carlos. 2004. *Muinane: Un Proyecto Moral a Perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- . 2005. "Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon)." *Ethnos* 70 (1): 7–30.
- Marcos Perez, Mamu, and Juan. 2005. "El Mamo Es Un Gran Poder Que Sirve Para Todos." In *Universo Arhuaco*, 1sted. Medellín: PROMETEO.
http://www.intermundos.org/loose_images/ika/universoarahuaco.pdf.
- Mason, Gregory. 1938. "The Culture of the Taironas." University of Southern California.
- Mason, John Alden. 1931. *Archaeology of Santa Marta, Colombia: The Tairona Culture. Field Museum of Natural History*. Vol. XX. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Mauss, Marcel. 2003a. "As Técnicas do Corpo." In *Sociologia E Antropologia*, 399–422. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2003b. "Ensaio Sobre a Dádiva: Forma E Razão Da Troca Nas Sociedades Arcaicas." In *Sociologia E Antropologia*, 183–314. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2003c. "Uma Categoria Do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, a de 'Eu.'" In *Sociologia E Antropologia*, 368–98. São Paulo: Cosacnaify.
- Mazower, J, and Honour Drysdale. 1994. "Guardianes de La Tierra Sagrada." In *Survival Por Los Pueblos Indígenas*. Madrid: Survival.
- McCallum, Cecilia. 1989. "Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahwa of Western Amazonia." London School of Economics.
- Mejía, Hugues Sánchez, and Adriana Santos Delgado. 2003. "Dos Casos de Colonización Y Expansión de La Frontera Agrícola En La Gobernación de Santa Marta En La Segunda Mitad Del Siglo XVIII: San Sebastián de Rábago Y Santa Cruz de Pizarro." *Historia*

- Caribe* 3 (8). Universidad del Atlántico: 101–14.
<https://doaj.org/article/f3c183dfff4544a49b2d268a3147389e>.
- Mendoza, María. 2014. “Conociendo a Los ‘hermanos Mayores’ de La Sierra Nevada.” *El Herald*. October 12. <http://www.elheraldo.co/tendencias/conociendo-los-hermanos-mayores-de-la-sierra-nevada-169686>.
- Mincultura. 2010a. “T’ku (Arhuacos), Guardianes de La Vida.” *200 Cultura Es Independencia*. October 11.
- . 2010b. “Kankuamos, Guardianes Del Equilibrio Del Mundo.” *200 Cultura Es Independencia*. October 11. [www.mincultura.gov.co/areas/.../Caracterización del pueblo Kankuamo.pdf](http://www.mincultura.gov.co/areas/.../Caracterización%20del%20pueblo%20Kankuamo.pdf).
- . 2010c. “Los Kaggabba, Los Guardianes Del Mundo.” *200 Cultura Es Independencia*. October 11.
- . 2010d. “Wiwa, La Gente Que Da Origen Al Calor.” *200 Cultura Es Independencia*. October 11. [www.mincultura.gov.co/areas/.../Caracterización del pueblo Wiwa.pdf](http://www.mincultura.gov.co/areas/.../Caracterización%20del%20pueblo%20Wiwa.pdf).
- Montaigne, Michel de. 1580. “Sobre Los Caníbales.” In *Ensayos*. Madrid: Editorial Iberia.
- Mora, Alexandra, Edgar Naranjo, Gloria Rodríguez, and Ángela Santamaría. 2010. *Conflictos Y Judicialización de La Política En La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Morales, Patrick. 2011. *Los Idiomas de La Reetnización. Corpus Christi Y Pagamentos Entre Los Indígenas Kankuamo de La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Morales, Patrick, and Adriana Pumarejo. 2000. “La Recuperación de La Memoria Histórica de Los Descendientes de Los Kankuamo. Un Llamado de Los Antiguos. Siglos XVII-XX.” Universidad Nacional de Colombia.
- Múnera, Liliana. 2008. “Los Pueblos Indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta Y La Cooperación Internacional En Derechos Humanos.” *Sierra*.
- Murillo, Zakik. 1996. “Aluna, La Conciencia de Un Cuerpo Sin Orificios.” *Boletín de Antropología* 10 (26): 64–104.
- Murra, John. 1975. “El Control Vertical de Un Máximo de Pisos Ecológicos En La Economía de Las Sociedades Andinas.” In *Formaciones Económicas Y Políticas Del Mundo Andino*, 59–116. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Neate, Jill. 1994. “Mountaineering in the Andes.” Royal Geographical Society. Expedition Advisory Center. <http://www.rgs.org/NR/rdonlyres/D39032F5-BFC0-4FC5-842F-F8558767983B/0/MAColombia.pdf>.

- Nicholas, Francis. 1901. "The Aborigines of the Province of Santa Marta, Colombia." *American Anthropologist* 3 (4): 606–49.
- Niño, Juan Camilo. 2007. *Ooyoriyasa. Cosmología E Interpretación Onírica Entre Los Ette Del Norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Oberem, Udo. 1981. "El Acceso a Recursos Naturales de Diferentes Ecologías En La Sierra Ecuatoriana." In *En Contribuciones a La Etnohistoria Ecuatoriana. Vol 20*, edited by Segundo Moreno and Udo Oberem. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, University of Virginia.
- Organizaciones, Confederación Indígena Tayrona (Pueblo Arhuaco) Organización Gonawindúa Tayrona (Pueblo Kogui) Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (Pueblo Wiwa) y Organización Indígena Kankuama. 2015. "Documento Madre de La Línea Negra - Jaba Séshizha - de Los Cuatro Pueblos Indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta." Bogotá.
- Orozco, Jose. 1990. *Nabusimake, Tierra de Arhuacos*. Bogotá: ESAP, centro de publicaciones.
- Orrantia, Juan Carlos. 1999. "Historia de La Sierra: Pasado Y Naturaleza En La Cuenca Del Río Buritaca." Universidad de los Andes.
- . 2002. "Resistiendo a Través de Los Animales: La (Su)realidad Social de La Fauna En El Buritaca, Sierra Nevada de Santa Marta." In *Rostros Culturales de La Fauna. Las Relaciones Entre Los Humanos Y Los Animales En El Contexto Colombiano.*, edited by Astrid Ulloa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Fundación Natura.
- Ortiz, Carolina. 2004. "Los Guardianes Del Equilibrio Del Mundo La Identidad Entre Los Grupos Aborígenes de La Sierra Nevada de Santa Marta En Colombia." *Amérique Latine. Histoire & Mémoire*. October.
- Osborn, Ann. 1985. *El Vuelo de Las Tijetas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones arqueológicas del Banco de la República.
- Overing, Joanna. 1976. "Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies. Orientation for Paper Topics & Coments." *Actes Du XLIIe Congrès International Des Américanistes II*. Paris: Societé des Américanistes.
- Overing, Joanna, and Alan Passes. 2000. "Introduction. Conviviality and the Opening up of the Amazonian Anthropology." In *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, edited by Joanna Overing and Alan Passes, 1–30. New York: Routledge.
- Oyuela, Augusto. 1986. "De Los Tayrona a Los Kogui: Una Interpretación Del Cambio Cultural." *Boletín Del Museo Del Oro*, no. 17: 32–43.

- Pacheco, João. 1995. "Muita Terra Para Pouco Índio. Uma Introdução (Crítica) Ao Indigenismo E a Atualização Do Preconceito." In *A Temática Indigenista Na Escola*, edited by Lopes da Silva Aracy and Donizete Benzi, 61–81. Brasília: UNESCO.
- . 2001. *O Efeito Do "tunel Do Tempo" e a Suposta Inautenticidade Dos Índios Atuais*. Edited by Amélia Cohn, Aspásia Camargo, and Boaventura de Sousa Santos. Rio de Janeiro: Editora Eletrônica Spasso Quattro.
- . 2003. "A Problemática Dos Índios Misturados E Os Limites Dos Estudos Americanistas: Um Encontro Entre Antropologia E História." In *Identidade, Fragmentação E Diversidade Na America Latina*, edited by Parry Scott, George Zarur, and David Maybury-Lewis, 27–47. Recife.
- Pellegrino, Valentina. En preparación. "El Reconocimiento de La Diferencia No Es Un Cheque En Blanco. Políticas Públicas Y Obligaciones Del Estado Frente a Los Indígenas En Colombia." Universidad de los Andes.
- Pensamiento Consciente. 2011. "LOS KOGUI DESDE EL CORAZON DEL MUNDO." *Pensamiento Consciente: Pasos Para Realizar Un Salto Cuántico*. June 18. <http://www.pensamientoconsciente.com/?p=8023>.
- Peñaranda, Jorge. 2005a. "De Avingúe a Duklindúe: Aspectos Históricos Locales, Regionales Y Nacionales En La SNSM. Desde La Historia de Vida Ramón Gil Para La Emergencia de Nuevos Poblados Wiwa." *Revista Jangwa Pana*, no. 4: 70–89.
- . 2005b. "La Ilusión de Matuna. El Proceso Emergente de La Política Étnica Identitaria de Los Wiwa de Gotshezhi, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia." Universidad del Magdalena.
- . 2006. "Donde Vive El Dúzhambu Y El Zhángu, Éste Es Nuestro Territorio: Movimiento Y Territorio Wiwa." *Jangwa Pana*, no. 5: 79–94.
- Perafán, Carlos. 1997. "Economía Tradicional Kogui En Proceso de Cambio: Reporte de Las Cuencas Del San Miguel Y El Garavito." In *El Pueblo de La Montaña Sagrada. Tradición Y Cambio*, edited by Col, 71–132. Santa Marta: Gente Común.
- Pissolato, Elizabeth. 2007. *A Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco E Xamanismo Mbya (Guarani)*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, ISA, NuTi.
- Ponce, Juan. 1571. "Relación de Tayrona. Patronato 27, R-2." In *Relaciones Y Visitas a Los Andes S. XVI. Tomo II*, 197–200. Bogotá: Colcultura. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Povinelli, Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

- Press, Europa. 2010. "Santos Toma Posesión Simbólica de La Presidencia En Una Ceremonia Indígena." <http://www.europapress.es/internacional/noticia-santos-toma-posesion-simbolica-presidencia-ceremonia-indigena-20100807193043.html>.
- Preuss, Konrad. 1993a. *Visita a Los Indígenas Kággaba de La Sierra Nevada de Santa Marta*. 1926thed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- . 1993b. *Visita a Los Indígenas Kággaba de La Sierra Nevada de Santa Marta (Vol. 1 Y 2)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colcultura.
- Prosierra, Fundación. 2015. "Geografía de La Sierra Nevada de Santa Marta." <http://www.prosierra.org/la-sierra-nevada-de-santa-marta/geografia>.
- Ramos, Alcida. 1992. "El Indio Hiperreal." *Série Antropologica*, no. 135.
- . 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rappaport, Joanne. 2004. "La Geografía Y La Concepción de La Historia de Los Nasa." In , edited by Alexandre Surrallés and Pedro García, 173–85. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas).
- Reclus, Eliseo. 1947. *Viaje a La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Etnografía Chimila." *Boletín de Arqueología* II (2. Abril-Junio): 95–146.
- . 1948. "El Cultivo Del Maíz Y La Etnología En El Norte de Colombia." *Agricultura Tropical* 4 (1).
- . 1950. *Los Kogui: Una Tribu de La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. 2nded. Bogotá: Procultura. Nueva biblioteca colombiana.
- . 1954. "Investigaciones Arqueológicas En La Sierra Nevada de Santa Marta." *Revista Colombiana de Antropología*, no. 1 e 2.
- . 1968a. *Desana; Simbolismo de Los Indios Tukano Del Vaupés*. . Bogotá: Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.
- . 1974. "Funerary Customs and Reigious Symbolism Among the Kogui." In *Native South Americans: Ethnologist of the Least Known Continent*, edited by Patricia Lyon, 289–301. Waveland Press, Universidad de Texas.
- . 1976. "Training for the Priesthood Among the Kogui of Colombia." In *Enculturation in Latin América: An Anthology*, edited by Johannes Wilbert, 265–88. Los Angeles: UCLA, Latin American Center publications.

- . 1977a. “Contactos Y Cambios Culturales En La Sierra Nevada de Santa Marta.” In *Estudios Antropológicos*, edited by Gerardo Reichel-Dolmatoff and Alicia Reichel-Dolmatoff, 75–183. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- . 1977b. “Templos Kogui: Introducción Al Simbolismo Y a La Astronomía Del Espacio Sagrado.” *Revista Colombiana de Antropología* XIX: 199–246.
- . 1983. “The Kogi Indians and the Environment: Impending Disaster.” *The Ecologist* 3 (1).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1949. “Aspectos Económicos Entre Los Indios de La Sierra Nevada de Santa Marta.” *Boletín de Arqueología*, II (5–6).
- . 1951. *Datos Histórico-Culturales Sobre Las Tribus de La Antigua Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República. <https://books.google.com.br/books?id=v64jAAAAMAAJ>.
- . 1968b. *Desana; Simbolismo de Los Indios Tukano Del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.
- . 1978. “The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration.” *Journal of Latin American Lore* 4 (1): 5–25.
- . 1984. “Some Kogui Models Fo the Beyond.” *Journal of Latin American Lore* 10 (1): 63–85.
- . 1991a. “Análisis de Una Casa Ceremonial Ika.” In *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas 1946-1966*, 137–60. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 1991b. *Los Ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo., and Alicia Reichel-Dolmatoff. 1961. *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Restrepo, Ernesto. 1937. “Cómo Se Pacificaba a Los Indios.” *Boletín de Historia Y Antigüedades*, no. 24: 739–43.
- . 1975. *Historia de La Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Rocha, Miguel. 2010. *Antes Del Amanecer: Antología de Las Literaturas Indígenas de Los Andes Y La Sierra Nevada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Rodríguez, Ana, Pedro Rojas, and Ángela Santamaría. 2012. *Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena: Memoria, Derecho Y Participación: La Experiencia Del Pueblo*

- Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta*. Edited by Ana Rodríguez, Pedro Rojas, and Ángela Santamaría. Universidad del Rosario.
<https://books.google.com/books?id=kTtAnQEACAAJ>.
- Rodriguez, Javier. 2015. *Entrevista Realizada En Nabusimake El 3 de Enero*. Nabusimake.
- Romero, Francisco. 1693. *El Llanto Sagrado de La América Meridional*. Edited by Gabriel Giraldo. Bogotá: Editorial ABC.
- Rosa, Nicolas de la. 1945. *Floresta de La Santa Iglesia Catedral de La Ciudad Y Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Fondo de promoción de cultura-Banco Popular.
- Rostworowski, María. 1978. *Señoríos Indígenas de Lima Y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sahlins, Marshall. 2008. *Metáforas Históricas E Realidades Míticas. Estructura Nos Primordios Da Historia Do Reino Das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: ZAHAR.
- Sakai, Minako. 1997. "Remembering Origins: Ancestors And Places In The Gumai Society Of South Sumatra." In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, edited by James Fox, 43–62. Canberra: The Australian National University Press.
- Salamanca, Lizeth. 2012. "“Nos Estábamos Asfixiando Con Tanta Basura’: Aruacos.” *El Tiempo*, July.
- Sanchez mejia, Hugues [y etal]. 2002. *Indigenas, Poblamiento, Politica Y Cultura En El Departamento Del Cesar*. Valledupar : UniCesar,.
- Santamaría, Ángela. 2008. *Redes Transnacionales Y Emergencia de La Diplomacia Indígena: Un Estudio Transnacional a Partir Del Caso Colombiano*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Santos–Granero, Fernando. 2004. "Escribiendo La Historia En El Paisaje: Espacio, Mitología Y Ritual Entre La Gente Yanesha." In *Tierra Adentro: Territorio Indígena Y Percepción Del Entorno*, edited by Alexandre Surrallés and Pedro García, 187–217. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas).
- . 2009a. "Introduction- Amerindian Constructional Views of the World." In *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood.*, edited by Fernando (ed) Santos–Granero, 1–29. Arizona: The University of Arizona Press.
- . 2009b. "Hybrid Bodyscapes. A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change." *Current Anthropology* 50 (4): 477–512. doi:10.1086/604708.
- Santos–Granero, Fernando (ed). 2009. "The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood." The University of Arizona Press.

- Schlegelberger, Bruno. 1995. *Los Arhuacos En Defensa de Su Identidad Y Autonomía, Resistencia Y Sincretismo*. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Seeger, Anthony. 1980 [1976]. "Corporação E Corporalidade: Ideologias de Conceção E Descendência." In *Os Índios E Nós: Estudos Sobre Sociedades Tribais Brasileiras*, 127–32. Rio de Janeiro: Editora Campus LTDA.
- Seeger, Anthony, Roberto DaMatta, y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A Construção Da Pessoa Nas Sociedades Indígenas Brasileiras. . En P. D. (Ed.). Rio de Janeiro: Marco Zero." Edited by João Pacheco. *Boletim Do Museu Nacional*, no. 32. Rio de Janeiro: UFRJ e Marco Zerzo: 2–19.
- Seifriz, William. 1934. "The Sierra Nevada de Santa Marta: An Ascent from the North." *Geographical Review* 24 (3): 478–85.
- Semana. 2015. "Los Mamos de La Sierra Nevada Pronostican Tiempos Dificiles." *Semana Sostenible*. March 13. <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/mamos-sierra-nevada-pronostican-tiempos-dificiles/32706>.
- Serje, Margarita. 2008. "La Invención de La Sierra Nevada." *Antípoda*, no. 7: 197–229.
- Severi, Carlo. 2014. "Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 41–71. doi:<http://dx.doi.org/10.14318/hau4.2.003>.
- Sievers, Wilhem. 1987. "Los Viajes Del Conde Josef de Brettes En El Norte de Colombia." *Revista de Antropología* 3 (1): 121–35.
- Simón, Fray Pedro. 1627. *Noticias Histoiraes de Las Conquistas de Tierra Firme En Las Indias Occidentales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Simons, Frederick. 1881. "On the Sierra Nevada of Santa Marta and Its Watershed (State of Magdalena, U. S. of Colombia)." *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series* 3 (12): 705–23.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal." In *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 995–1003. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Strathern, Andrew, y Michael Lambek. 1998. "Introduction: Embodying Society, Africanist-Melanesianist Comparisions." In *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, edited by Michael Lambek and Andrew Strathern, 1–28. New York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 2006. *O Gênero Da Dádiva. Probelmas Com as Mulheres E Problemas Com a Sociedade Na Melanesia*. Campinas: Editora Unicamp. Campinas: Editora Unicamp.

- . 2014. “O Efeito Etnográfico.” In *O Efeito Etnográfico E Outros Ensaio*s, 345–405. São Paulo: Cosac Naify.
- Surrallés, Alexandre. 2003. “Face to Face: Meaning, Feeling and Perception in Amazonian Welcoming Ceremonies.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (4). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: 775–91. doi:10.2307/3134710.
- . 2004. “Horizontes de Intimidad. Persona, Percepción Y Espacio En Los Candoshi.” In *Tierra Adentro: Territorio Indígena Y Percepción Del Entorno*, edited by Alexandre Surrallés and García Pedro, 137–62. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas).
- Sztutman, Renato. 2012. *O Profeta E O Principal*. São Paulo: Edusp.
- Taussig, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Taylor, Donald. 1973. “The Ika of Colombia and Their System of Beliefs.” Oxford University.
- . 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum. Oxford University.
- Taylor, Anne-Christine. 2003. “Les Masques de La Mémoire: Essai Sur La Fonction Des Peintur Es Corporelles Jivaro.” *L'Homme*, no. 165: 223–48.
- . 2012. “O Corpo Da Alma E Seus Estados: Uma Perespectiva Amazônica Sobre a Natureza de Ser-Se Humano.” *Cadernos de Campo*, no. 21: 213–28.
- Taylor, Anne Christine. 1996. “The Soul’s Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: 201–15. doi:10.2307/3034092.
- Taylor, Griffith. 1931. “Settlement Zones of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.” *Geographical Review* 21 (4): 539–58.
- Torres, Faustino, and Alírio Torres. 2005. *El Lugar Del Tejido En La Cosmogonía Iku*. Bogotá: Universidad de América.
- Torres, Jeremías. 1990. *Dugunawin, El Padre de La Cestería*. Bogotá: Gente Nueva y Grupo Artesanal Comunarwa.
- Torres, William. 1981. “Los Kogi: Una Aproximación a Su Relación Con El Mundo.” *Revista Punto de Partida, Universidad Nacional*, no. 6: 38–46.
- . 1982. “Los Hijos de Seyankua: Territorio Y Producción Kogi. Informe de Trabajo de Campo.” Bogotá.

- . 2004. *Uturunco Runa: Historias de La Gente Jaguar*. Bogotá: Ediciones Zahir.
- Torres Marquez, Vicencio. 1978. *Los Indígenas Arhuacos. La Vida de La Civilización*. Bogotá: Librería y Editorial América Latina.
- Tovar, Hermes. 1993. *Relaciones Y Visitas a Los Andes S. XVI. Tomo II. Región Caribe*. Bogotá: Colcultura. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Tracy, Hugo. 1997. *Ka'gimiri Nivizaku Ni. La Tierra Es Nuestra Madre: La Importancia de La Tierra Para La Sobrevivencia Del Grupo Étnico Ika: Otro Punto de Vista Sobre La Cuestión de Las Tierras En Colombia*. Bogotá: Insittuto Lingüístico de Verano, Editorial Buena Semilla.
- Trillos, María. 1995. "Multilingüismo En La Sierra Nevada de Santa Marta." *Thesaurus*, no. 1,2 e 3: 293–306.
- . 2005. *Lenguas Chibchas de La Sierra Nevada de Santa Marta: Una Perspectiva Histórico-Comparativa*. Bogotá: Universidad de los Andes. Fac. de Ciencias Sociales, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales; Cartagena de Indias: Observatorio del Caribe Colombiano.
- Uribe, Carlos. 1987. "Un Antropólogo Sueco Por Colombia." *Boletín Del Museo Del Oro* Enero-Abril (18): 3–9.
- . 1990. "Nosotros Los Hermanos Mayores: Continuidad Y Cambio Entre Los Kaggaba de La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia." Universidad de los Andes.
- . 1992. *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena. Tomo II*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- . 1993. "La Gran Sociedad Indígena de La Sierra Nevada de Santa Marta En Los Contextos Regional Y Nacional." In *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, edited by François Correa, 71–97. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 1996. "Destrucción de Templos Indígenas En La Sierra Nevada de Santa Marta: Siglo XVII." *Boletín Del Museo Del Oro*, no. 40: 17–36.
- . 1997. "Una Reconsideración de Los Contactos Y Cambios Culturales En La Sierra Nevada de Santa Marta." In *El Pueblo de La Montaña Sagrada. Tradición Y Cambio*, edited by Antonio Colajanni, 2nd ed., 29–70. Santa Marta: Editorial Gente Común.
- . 1998. "De La Vitalidad de Nuestros Hermanos Mayores de La Nevada." *Revista de Antropología Y Arqueología* 10 (2): 9–92.
- Vidal, Silvia. 2002. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazon." In *Rethinking Language Family and*

- Culture Area in Amazonia*, edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero, 248–68. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Vilaça, Aparecida. 1992. *Comendo Como Gente: Formas de Canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: ANPOCS, Editora UFRJ.
- . 2006. *Quem Somos Nós: Os Wari' Encontram Os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Villegas, Martha. 1999. “Los Wiwa: Nociones de Equilibrio Y Movimiento.” Universidad de los Andes.
- Vinalesa, José de. 1944a. “El Indio de La Sierra Nevada.” *Revista Colombia*, no. 3–4: 76–86.
- . 1944b. “Etnografía de Los Bintukuas.” *Revista Colombia*, no. 1–2: 67–76.
- . 1952. “Indios Arhuacos de La Sierra Nevada de Santa Marta. Descripción Geográfica, Costumbres de Los Indios, Idioma Arhuaco.” *Revista Del Instituto Etnológico Nacional* 5 (1).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. “A Fabricação Do Corpo Na Sociedade Xinguana.” *Boletim Do Museu Nacional*, no. 32. Rio de Janeiro: 2–19.
- . 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais. Coleção Antropologia Social*. Rio de Janeiro: ANPOCS, ZAHAR.
- . 1996. “Os Pronomes Cosmológicos E O Perspectivismo Ameríndio.” *Mana* 2 (2): 115–44.
- . 1999. “Etnologia Brasileira.” In *O Que Ler Na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, edited by Sérgio (org) Micelli, 109–223. São Paulo: Editora Sumare, ANPOCS.
- . 2002. “Perspectivismo E Multinaturalismo Na América Indígena.” In *A Inconstância Da Alma Selvagem*, 2nded., 345–400. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1).
- . 2007. “Filiação Intensiva E Aliança Demoníaca.” *Novos Estudos*, no. 77: 91–126.
- . 2008. “Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss E a Cosmopolítica Amazônica.” In *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*, edited by Ruben Caixeta and Renarde Freire, 1sted. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Wagner, Roy. 2010. *A Invenção Da Cultura*. São Paulo: Cosacnaify.
- . 2011. “A Pessoa Fractal.” *Ponto Urbe*, no. 8. doi:10.4000/pontourbe.173.
- Weidner, Sonia. 2013. “Por Uma Antropologia Do Sujeito: Da Pessoa Aos Modos de Subjetivação.” *Campos. Revista de Antropología Social* 14 (1–2): 131–58.

- Whiton, Louis, y Joaquín Rojas. 1962. *The Sanha Indians of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Central Florida Museum. <https://books.google.com.br/books?id=DE4oOwAACAAJ>.
- Williams, Raymond. 1972. "Ideas of Nature." In *The Shaping Enquiry: A Course Given at the Institute of Contemporary Arts*, edited by Jonathan Benthall. London: Longman.
- Wolf, Eric. 14574. *Europa Y La Gente Sin Historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Wollaston, Alexander. 1925. "The Sierra Nevada of Santa Marta, Colombia." *The Geographical Journal* 26 (2): 97–106.
- Wright, Robin. 2002. "Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon." In *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero, 269–93. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Zapata, Jair. 2010. *Espacio Y Territorio Sagrado. Lógica Del Ordenamiento Territorial Indígena*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia. www.alderi.de.
- Zareymakú, Mamu. 2005a. "Ayu Y Crisis." In *Universo Arhuaco*, 1sted. Medellín: PROMETEO. http://www.intermundos.org/loose_images/ika/universoarahuaco.pdf.
- . 2005b. "La Creación Del Mundo." In *Tratado E Historias Primitivas: Universo Arhuaco*, 2nded., 27–44. Medellín: Mestizas.
- Zucchi, Alberta. 2002. "A New Model of the Northern Arawakan Expansion". *Comparative Arawakan Histories*. In *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero, 199–222. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.