



GUCHU

**El cuerpo humano entre los iku de Yo'sagaka
Sierra Nevada de Santa Marta**



Daniel Mateus Arciniegas

GUCHU
El cuerpo humano entre los iku de Yo'sagaka
Sierra Nevada de Santa Marta

Daniel Mateus Arciniegas

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Antropología

Director:
Ph.D. Roberto Pineda Camacho

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Antropología
Bogotá, Colombia

2021

*A Miel, por su fugaz y dulce compañía
en la escritura de estas páginas*

*A quien se interese por investigar la
Sierra Nevada y sus gentes, con el
modesto anhelo de que esta tesis le
infunda nuevos cuestionamientos
científicos*

RESUMEN

Guchu: el cuerpo humano entre los iku de Yo'sagaka, Sierra Nevada de Santa Marta

El cuerpo es la estructura orgánica y universal de la especie humana. Más allá de su sustrato biológico, evolutivamente construido, este se esculpe culturalmente. Su concreción en significados, estéticas y técnicas se manifiesta de diferentes formas dependiendo de la sociedad, el momento histórico o el lugar del planeta. Esta investigación busca comprender cómo ocurre este proceso de concreción cultural entre los indígenas Iku (“Arhuaco”) de Yo'sagaka, una gran montaña ubicada en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). En este sentido, el análisis antropológico propuesto se concentra en la comprensión etnográfica del *guchu*, concepto iku que define al organismo humano, considerando las condiciones geográficas, históricas, cognitivas y cotidianas que lo han posibilitado, reproducido y transformado en el tiempo.

Palabras clave: Iku, Arhuaco, Yo'sagaka, Sierra Nevada, Cuerpo Humano, Guchu

ABSTRACT

Guchu: the human body among the iku of Yo'sagaka, Sierra Nevada de Santa Marta

The body is the organic and universal structure of the human species. Beyond its biological substrate, evolutionarily constructed, it is culturally sculpted. Its concretion in meanings, aesthetics and techniques depends on the society, the historical moment or the planet's place. This research seeks to understand how this process of cultural concretion occurs among the Iku ("Arhuaco") of Yo'sagaka, a large mountain located on the southeastern slope of the Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). In this sense, the anthropological analysis focuses on the ethnographic understanding of *guchu*, the indigenous concept that defines the human organism, considering the geographical, historical, cognitive and daily conditions that have made it possible, reproduced and transformed over time.

Keywords: Iku, Arhuaco, Yo'sagaka, Sierra Nevada, Human Body, Guchu

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
I. LA MONTAÑA CARACOL Y EL CUERPO HUMANO EN LA SIERRA MERIDIONAL	7
EL SURORIENTE: FRONTERA DE CONTACTO Y REFUGIO.....	8
YO'SAGAKA, LA MONTAÑA CARACOL	14
RETAZOS HISTÓRICOS DEL CUERPO EN LA SIERRA MERIDIONAL.....	20
"Indios de Nación Aruacos"	21
La congregación: Nabusímake y Atánquez	26
Primeras etnografías del suroriente	30
Internados y misiones Capuchinas.....	34
Cuerpos fotografiados.....	41
II. <i>GUCHU</i> TINA: LA PARTE MATERIAL DEL CUERPO.....	51
LA GESTACIÓN MÍTICA DEL CUERPO	52
PARTES, FUNCIONES Y RELACIONES DEL CUERPO HUMANO	57
Taxonomía y entorno.....	57
Anatomía y fisiología Iku	68
III. <i>GUCHU</i> TIKURIGUN: LA PARTE ESPIRITUAL DEL CUERPO.....	76
COMPONENTES ESPIRITUALES DEL CUERPO	76
<i>Anugwe</i>	77
<i>Duriguñ</i> y <i>Gunsin</i>	81
Padre nuestro que estas en el cuerpo	85
EL MAMO IKU: REGULADOR E INTÉRPRETE CORPORAL	91
El manejo de la enfermedad	93
El <i>guchu</i> -mamo.....	97
CUADERNO DE FOTOS.....	102
IV. <i>GUCHU</i>: LA CORPORALIDAD DE LA VIDA INDÍGENA.....	111
CICLO VITAL Y SEXUALIDAD	111
<i>Buti'zaku</i>	112
<i>Zizi</i>	117
<i>Yuga</i> y <i>Gamusinu</i>	126
<i>Gueissina</i> y <i>Kuima</i>	132
<i>Teti</i> y <i>Guati</i>	138
<i>Wichuna</i>	141
ALIMENTACIÓN	145
Dieta iku	146
Alimentos y partes del cuerpo	148
Alimentos ceremoniales.....	149
VESTIMENTA, ORNAMENTOS Y ARTEFACTOS	151
Atuendos cotidianos	152
La mochila y el poporo	155
Significados de los ropajes	159
Trajes ceremoniales y artefactos mágicos	161
EPÍLOGO	165
BIBLIOGRAFÍA.....	169

INTRODUCCIÓN

El cuerpo humano es una ventana antropológica privilegiada. Producto de un largo proceso evolutivo, este se ha constituido como la base orgánica, primigenia y universal de nuestra especie. Todos los grupos humanos parten de él para desarrollar, construir y reproducir su existencia. Sin embargo, con todo y sus propiedades biológicas, el cuerpo se presta para transformaciones, tratamientos e interpretaciones de índole cultural. Su concreción particular en significados, estéticas y técnicas se manifiesta de diferentes formas dependiendo de la sociedad o del momento histórico. Por lo tanto, esta condición material se presenta ante las ciencias sociales como una oportunidad epistemológica notable para la comprensión de la diversidad humana y los procesos vitales que la entroncan.

Considerando esta premisa, la investigación que presento se preocupa por entender el cuerpo humano dentro de una sociedad específica: la Iku, mal llamada “Arhuaca”¹. A lo largo de su desarrollo, estos indígenas han configurado una forma específica de ser, entender y expresar el organismo, que en su idioma (ikun²) traducen como *guchu*. Antes de entrar a discutir este concepto, primero es necesario situar a la sociedad que lo ha posibilitado.

Los iku conforman uno de los cuatro grupos humanos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, un mosaico ecosistémico de 17.000 km² que se extiende desde las costas del caribe colombiano hasta las cumbres nevadas más altas del país (y de los sistemas montañosos litorales del mundo). Este formidable macizo incorpora a su paso grandes fracciones desérticas, sabanas, selvas tropicales, bosques templados y páramos, contenedores de una gran biodiversidad animal y vegetal. Su figura topográfica se asemeja a la de una colosal pirámide de tres caras: la vertiente norte, la occidental y la oriental, cada una con sus particulares condiciones naturales. La primera y la segunda se caracterizan por sus selvas húmedas y pendientes abruptas, la tercera por sus grandes sabanas y colinas escabrosas.

Junto con kogis, wiwas y kankuamos, los iku (de mayor número poblacional³) habitan y trabajan estas tierras. Pese a que se distinguen como sociedades con idiomas, atuendos y prácticas diferentes, gracias a su residencia prolongada en el mismo medio natural, comparten historias y manifestaciones culturales que los hermanan. Orientados conjuntamente por lo que Vasco (2002) llamaría “pensamiento telúrico”⁴, entienden la Sierra como progenitora original, como una gran

¹ En idioma ikun la palabra “Iku” quiere decir “gente” y, pese a ser empleado por los mismos indígenas, el término “Arhuaco” no tiene significado alguno. Como lo menciona Reichel-Dolmatoff (1953), parece ser que este último es una derivación caribeña que en tiempos coloniales fue empleada indiscriminadamente por los españoles al referirse a los nativos de la Sierra Nevada.

² De acuerdo con Reichel-Dolmatoff, este idioma, al igual que el Damana (wiwa) y el Kággaba (kogi) pertenece a la familia lingüística Chibcha.

³ Según las más recientes estadísticas del DANE (2019) la sociedad Iku se compone de 34.711 indígenas. Le siguen la Wiwa con 18.202, Kankuamo con 16.986 y Kogi con 15.820.

⁴ En *El Pensamiento Telúrico del Indio* (2002), Vasco identifica la existencia de una paradoja implícita en el concepto de tierra indígena. En primer lugar, estipula que la tierra, siguiendo a K. Marx, es un medio de producción, forma en la cual se fundamenta y desarrolla la existencia humana. No la concibe como un elemento natural, sino al contrario,

deidad que entreteje conexiones vitales e irrevocables para todos los seres y objetos que pueblan el mundo.

Autores como Bischof (1983), Giraldo (2010), Mason (1938), Oyuela (1986; 2005) y Reichel-Dolmatoff (1953; 1997; 2012), sostienen la hipótesis según la cual estos grupos provienen de un mismo complejo cultural, comúnmente denominado “Tairona”, que, tras la invasión europea del siglo XVI, se desintegró en reductos supervivientes que migraron a zonas apartadas del macizo. Esto produjo un estremecimiento poblacional que lentamente devino en el predominio de las cuatro sociedades indias contemporáneas. La actual mitología serrana reafirma esta postura y constata la existencia de un pasado compartido.

Una de las regiones que con el tiempo poblaron los indígenas fue la cuenca alta y media del río Guatapurí, entre los afluentes del Badillo y el Donachuí, en la vertiente oriental de la Sierra. Allí se encuentra Yo’sagaka, una montaña de crestas rocosas, arroyos cristalinos y bosques erosionados, donde, precisamente, residen los indígenas iku que protagonizan esta investigación. Su particular ubicación limítrofe, próxima a Atánquez (capital del Resguardo Kankuamo) y a Nabusímake (capital del Resguardo Arhuaco), y la condición de sus terrenos, frágiles pero favorables al tránsito humano, han hecho de Yo’sagaka una zona ambivalente entre el refugio y el contacto cultural. Producto de esto, sus habitantes perviven entre la tradición y el cambio, conservando y asimilando elementos culturales de manera permanente. Es aquí donde emerge el *guchu*, el modelo corporal que motiva esta investigación.

El desarrollo de la vida iku, en lo profundo de Yo’sagaka, ha derivado en la configuración de unos cuerpos singulares, sin que esto suponga, lógicamente, su separación del género humano. La tez cobriza, los ojos achinados, los pómulos pronunciados, el pelo largo y negro con destellos rojizos sobre los hombros, el gorro blanco que lo cubre en los hombres, las mantas cruzadas que abrigan la anchura de las mujeres, las mochilas terciadas, las sandalias de neumático y tiras de cuero, los pulgares curvados y hundidos en el suelo, las muñecas apretujadas con hilos de algodón, los collares de semillas y cuentas multicolores, las palmas cóncavas que se juntan para recibir coca, sus dedos hábiles que entrelazan tejidos de fique y chivo... todos son, entre muchos otros, matices concretos que demarcan un cuerpo específicamente iku. Pero lo visible es apenas la punta del iceberg. Tras el *guchu* subyacen inquietantes categorías y significados que solo se descubren al calor de una convivencia prolongada. Dimensiones vitales como el nacimiento y la muerte, la sexualidad, la enfermedad, la vestimenta, la alimentación y el propio territorio se rigen por la manera como estos indígenas conceptualizan el organismo. A fin de cuentas, surcar la superficie

como un producto del trabajo humano, resultado de la transformación de la naturaleza a manos de la especie. Igualmente, establece que esta transformación tiene como condición la colectividad, el carácter comunitario del trabajo, y solo puede ser visible, teóricamente hablando, desde una perspectiva a largo plazo, pues toma una larga sucesión de generaciones y vidas humanas. Sin embargo, el indígena no percibe que es su trabajo histórico y colectivo, y no la tierra, el que fundamenta su existencia. La idea de una “Madre” telúrica aparece cuando se invierte la relación. La tierra no se contempla en la conciencia social nativa como un simple medio de producción, sino como el origen vital, el axioma de la existencia, la partera del grupo: “el hombre, productor de la tierra, aparece para el pensamiento telúrico como lo contrario, como su producto, y la fuerza social de la comunidad se transforma a sus ojos en algo divino, materializado en dioses, héroes culturales o en la naturaleza misma” (Vasco, 2002).

para luego sumergirse en los más pedestres espacios de la cotidianidad, permite toparse con un sistema de pensamiento encarnado en cada pliegue, célula y partícula corpórea.

Sin embargo, en repetidas ocasiones, la producción institucional y académica preocupada por entender la Sierra ha comprimido la sociedad iku a su mitología, empujando su pensamiento a un plano netamente discursivo. No en vano, buena parte de la información sobre los iku (incluyendo la producida por ellos mismos) resulta autocontenida en términos como “Madre Tierra”, “Línea Negra”, “Ley de origen” y “Corazón del Mundo”, sin que se explique realmente cuáles son sus implicaciones empíricas ni cuáles sus posibles contradicciones en la cotidianidad. En este sentido, abundan investigaciones que abordan el mundo serrano preocupándose por la ideología y oratoria de sus gentes, centrando su atención exclusivamente en líderes políticos y religiosos, dejando de lado aspectos concretos de la existencia mundana, no tan idílicos, que en su minucia encierran una gran riqueza antropológica. Todo esto no quiere decir que el pensamiento iku opere en un plano ajeno al de la materialidad, es evidente que ambos se funden al calor del proceso social (Godelier, 1989; Harris, 1994). No obstante, en su gran mayoría dichas perspectivas reducen al indio serrano a un ser meramente reflexivo, armónico y prístino (Uribe, 1988), generando así caminos trillados que vanaglorian la vida indígena, bien como verdad ahistórica o bien como inmarcesible lucha política. Por ende, es una dificultad epistemológica el hecho de que la “Cosmovisión” se reafirme por sí misma y sea despojada de los grupos humanos que, con sus (inter)acciones, la reproducen, la impugnan y la actualizan; en últimas, y esto es clave, como si no tuviera una base material objetiva (Vasco, 2002).

En parte, esta exacerbación de filósofos majestuosos pero incorpóreos fue lo que me llevó a pensar en el cuerpo humano como entrada analítica fértil para la comprensión de aquellos afamados “arhuacos” de la Sierra Nevada de Santa Marta. Igualmente, algunas reflexiones suscitadas en mi tesis de pregrado (Mateus, 2016), sobre la corporalidad en el proceso histórico kankuamo, motivaron este nuevo ejercicio investigativo.

En tal sentido, este trabajo se cuestiona ¿Qué entienden los iku por cuerpo humano? ¿De qué manera su historia y su medio natural han incidido en dicho entendimiento? ¿Bajo qué categorías de pensamiento conceptualizan el organismo? ¿Cómo lo despliegan en su relación con el mundo y los seres que lo habitan? ¿Qué implicaciones tiene esto en su cotidianidad? En suma, se pretende explicar, por medio de un abordaje monográfico, las principales condiciones históricas y categorías culturales que revisten la idea de cuerpo entre los iku de Yo’sagaka. Para este fin, metodológicamente he acudido a la etnografía en su más clásico sentido, registrando sistemáticamente mi convivencia con los indígenas de la Montaña Caracol durante los últimos seis años.⁵

⁵ Esta tesis es producto de múltiples visitas etnográficas a la Sierra Nevada de Santa Marta, iniciadas en el 2015. Más que un nexo impersonal centrado en viajes esporádicos, el vínculo construido con los iku y kankuamo se ha caracterizado, a lo largo de los años, por ser afectivamente espontáneo, franqueando los límites de lo que podría considerarse una relación académicamente convencional. Esto me permitió, una vez llegado el momento, inquirir con mucha más profundidad en asuntos culturales que normalmente son vetados para los foráneos. Así mismo,

Teóricamente empleo una convergencia entre la postura materialista y la postura constructivista de la llamada “antropología del cuerpo”. Desde la más temprana etnología el organismo humano fue materia de interés teórico. Tal vez el primer trabajo que lo posiciona en el centro del análisis de sociedades específicamente indígenas es el clásico de Maurice Leenhardt, *Do Kamo* ([1947] 1997). Junto a los de Heertz ([1907] 1990) y Mauss ([1936] 1979a); este tipo de exploraciones etnográficas promovidas por la *L'Année Sociologique*⁶ funcionaron como los soportes iniciales de una naciente antropología que, poco a poco, se especializaría en lo corporal como cuestión cultural. Desde entonces, sus senderos responden, mayoritariamente, a la influencia del perspectivismo (Descola, 2012; Echeverri, 2004; Ulloa, 2016; Viveiros De Castro, 2013) y, en creciente medida, a las etéreas propuestas del posestructuralismo⁷ (Butler, 1998; Cortés, 2019; Merleau-Ponty, 2000).

Ahora bien, la perspectiva materialista del cuerpo (cercana a la antropología física), parte del hecho de que la producción humana de conocimiento tiene un origen fundamentalmente orgánico (cerebral), por lo que este se constituye como pilar imprescindible para la comprensión de las sociedades. En términos muy generales, esta postura defiende empíricamente que la especie humana comparte una misma estructura material a partir de su formación anatómica como *Homo Sapiens* (Godelier, 2000). Desde entonces, el cuerpo ha sido esencialmente el mismo en su más básico funcionamiento y, gracias a la creciente capacidad humana de apropiación y transformación del medio natural, se ha constituido como constante orgánica en la historia de la especie (Darwin, 1982). Con esto, el desarrollo evolutivo del organismo se ralentizó, dándole paso a nuevas transformaciones de tipo social.

El argumento es que el incremento de su autonomía ante el entorno empujó a la humanidad a depender cada vez más de sus formas de organización social, lo que acarreó consecuencias precisas para su desarrollo corpóreo (Turner, 1994). Günter Dux (2017) plantea que esta progresiva soberanía frente al medio exterior posibilitó cierta independencia ante el instinto interior, cuya decadencia como determinante genético de la acción produjo, tras miles de años, seres humanos con una singular plasticidad al nacer. Así pues, cada nuevo organismo llega al mundo en situación cultural nula, dependiendo motriz y cognitivamente de la interacción con la sociedad en que nace, más precisamente con uno de sus miembros competentes. Bajo estas condiciones, el neonato humano se encuentra con la resistencia de un mundo que lo obliga a aprender cultura. En otras palabras, dentro del contexto serrano, todo nuevo *ikʷa* es un cuerpo que debe aprender a serlo, un organismo que desde su existencia temprana cuenta con las mismas condiciones y capacidades

herramientas visuales como los gráficos anatómicos y la fotografía cumplieron un papel fundamental en el análisis y sistematización de la información recolectada. Mi última estancia permanente fue durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2019. Desde entonces, me fue imposible retornar por la pandemia SARS-COV2. Pese a esto, pude realizar algunas entrevistas vía telefónica que me permitieron depurar los datos hasta entonces recogidos.

⁶ Revista de sociología francesa, fundada en 1898 por Emile Durkheim.

⁷ El problema con estas “nuevas” perspectivas del cuerpo es que lo posicionan a un nivel identitario y de subjetivación tan microscópico, que resultan incompatibles con muchos de los elementos que definen la realidad corporal indígena. Por medio de nociones como ecosofía, alma, cuerpo-ropaje, humano-no humano, los autores del giro ontológico y del perspectivismo amerindio han devenido en un incommensurable constructivismo radical que atomiza cualquier posibilidad de generar conocimiento comparativo con las conceptualizaciones científicas del organismo humano.

corporales del resto de la especie, pero que para sobrevivir necesita incorporar competencias que le permitan desenvolverse (movimientos, gestos, técnicas) y significarse (categorías, representaciones, estéticas) corporalmente como iku. Esta cualidad flexible del organismo, configurada a lo largo del desarrollo humano, es lo que se define como proceso de ontogénesis corporal (Dux, 2017). Es decir, la humanidad comparte la misma base material de un cuerpo que, con cada nacimiento, adquiere una condición maleable en su devenir cultural.

Situada en otras latitudes, la postura constructivista entiende al cuerpo ya no solo como productor sino como producto de conocimientos. En su formación orgánica, la estructura material se complementa con una estructura sociohistórica. Lo importante ya no es lo constante sino lo variable; se parte entonces del particularismo como fundamento para comprender la construcción social de los cuerpos (Lara, 2016). Esta perspectiva pretende desnaturalizar lo corporal para abordarlo como un elemento sumamente dependiente de la cultura, por eso le resulta necesario replantear la comprensión del cuerpo humano como una constante desligada de la sociedad y del momento histórico (Le Breton, 2002). Todo el arsenal de significados, técnicas y conocimientos que confluyen en él, evidencian formas culturales de fabricarlo (Détrez, 2017). Si para los materialistas la etnología devela continuidad, para los constructivistas revela diversidad.

Basado en estos supuestos, Marcel Mauss (1979b) propuso un enfoque teórico sugerente para el abordaje etnográfico del cuerpo iku. Partiendo de estudios de caso analizó posturas, movilidades y gesticulaciones humanas dotándolas de un carácter cultural externo al individuo. Hasta las maneras de caminar, nadar y sentarse no son, en ningún sentido, naturales o innatas. Es decir que los infantes, para este caso serranos, necesitan especializarse en determinadas destrezas motrices, experimentando, asimilando y repitiendo todo un cumulo de conocimientos corporales que los preexisten. Con esto, Mauss vertió el “hecho social” durkheimniano sobre el cuerpo y devino así en la “técnica corporal”, es decir, la forma en que los humanos, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional. Este planteamiento es desarrollado por Fuchs (2003) quien lo extiende a un plano mnemotécnico.

Por otro lado, desde una perspectiva menos práctica y más simbólica del constructivismo, próxima al *habitus* bourdesiano, Le Breton (2002) afirma que el cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo (Sierra) se hace humano (iku). Establece entonces que este “no es solamente una colección de órganos y de funciones coordinadas según las leyes de la anatomía y de la fisiología; en primer término, es una estructura simbólica, una superficie de proyecciones sociales y culturales amplias.” (Le Breton, 2002: 15). Nuevamente lo particular del neonato es el raudal de sus disposiciones antropológicas que, solamente inmersas en un campo simbólico, se despliegan. Igualmente, Le Breton (1992) le imprime un carácter histórico a su conceptualización cuando distingue, entre otras, una noción moderna del cuerpo, en donde este se separa de sí (de su portador-persona-mente), de su grupo social (individualizándose como propiedad privada) y de la naturaleza que lo circunda (diferenciándose del cosmos). Esta triple división corporal, argumenta el autor, tambalea en las sociedades no occidentales, como la que protagoniza esta investigación.

Ahora bien, estas aproximaciones antropológicas al cuerpo humano apenas han rozado la realidad social de la Sierra Nevada. Aquellos estudios que profundizan en las formas de vida indígena del macizo poco acuden a la corporalidad como argumento analítico (Bosa, 2018; Bischof, 1983; Chaves y Zea, 1977; Giraldo, 2010; Gómez, 2019; Mason, 1938; Mendoza, 1988; Mogollón, 2018; Morales, 2011; Ortiz, 1997; Oyuela, 1986; Rodríguez, 2010; Schlegelberger, 2016; Serje, 2008; Uribe, 1988). En los estudios que sí lo hacen (Correa, 1998; De Brettes, 1987; Ferro, 2012; Orozco, 1990; Paternina, 1999; Reichel-Dolmatoff, 1991; Sievers, 1986; Valencia, 2020; Vasco, 2006), el cuerpo aparece de manera subsidiaria o, nuevamente, despojado de una base concreta que lo soporte. La exacerbación de las ideas resta protagonismo a la materia, cuando de lo que se trata es de encontrar el vínculo dialéctico entre ambas esferas de la realidad. Mención aparte merece el trabajo de Horta (2020) y, en especial, el de Arenas (2016): *Sembrando vidas, la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*, una de las investigaciones más completas sobre los iku hecha en las últimas décadas. En su propuesta, tal como lo haría un Leenhardt con los austromelanesios, Arenas se preocupa por problematizar a fondo el papel del cuerpo en la constitución de la persona iku. Con miras a generar antropología debatible y controversial, la presente tesis se alimenta de este tipo de abordajes que, de diferentes maneras, han tratado el asunto del organismo iku inmerso en su serranía.

Por último, aunque más implícitamente, algunas posturas esgrimidas por la antropología cognitiva que gravitan en torno a la mentalidad (Dux, 2017; Hallpike, 1986; 2011), las estructuras operacionales (Piaget, 1966) y el sistema de pensamiento “primitivo” (Levy-Bruhl, 1947; Vasco, s.f.), me han resultado útiles para estructurar y entretelar con más rigor las categorías locales iku que envuelven y dan sentido a su concepto específico de cuerpo humano.

En definitiva, resulta de gran utilidad entender el *guchu* como producto de una sociedad indígena que, bajo unas condiciones específicas, ha tomado la base orgánica de la especie y la ha esculpido a su manera. En el *guchu* confluyen niños, jóvenes, hombres y mujeres con sus biografías, deseos y contradicciones propias; confluye la Sierra con sus matices topográficos y ambientales; confluye el grupo con su historia y pensamiento; confluye la humanidad en una muy particular forma de expresión corpórea.

La presente tesis busca poner en evidencia este concepto acudiendo, en primera instancia, a las condiciones geográficas e históricas que lo han posibilitado (**capítulo I**). Para esto se propone una descripción general de la vertiente suroriental y de la región de Yo'sagaka, evocando los procesos de contacto cultural allí ocurridos que, de una u otra forma, incidieron en los cuerpos indígenas. Posteriormente, se indaga por el modelo bipartita que determina la conceptualización del organismo iku, compuesto por una parte material (**capítulo II**) y una parte espiritual (**capítulo III**); escisión que responde a ciertas categorías concretas de su sistema de pensamiento. Finalmente, se contemplan algunos aspectos de la cotidianidad serrana que aterrizan la corporalidad y que, paralelamente, la reproducen, la transgreden y la transforman (**capítulo IV**). Como interludio, se propone una sección que le permita al lector acercarse visualmente a los cuerpos y la vida indígena en mención (**cuaderno de fotos**).

CAPÍTULO I

LA MONTAÑA CARACOL Y EL CUERPO HUMANO EN LA SIERRA MERIDIONAL



Mapa 1 – Localización de Yo'sagaka en la Sierra Nevada de Santa Marta. Elaboración propia

Como se indicaba páginas atrás, este primer capítulo propone una caracterización geográfica, histórica y etnográfica de la región iku de Yo'sagaka. Con esto se busca ubicar la discusión sobre el organismo humano, no solo dentro de una sociedad específica, sino dentro del medio particular que propició su desarrollo. En seguida, con el objetivo de dimensionar el panorama descrito e introducir el *guchu*, se entretejen algunas aproximaciones e imágenes que de los cuerpos serranos se han hecho los no indígenas al calor del embate colonizador.

EL SURORIENTE: FRONTERA DE CONTACTO Y REFUGIO

La región suroriental de la Sierra Nevada de la que se ocupa esta investigación, en las inmediaciones de los ríos Badillo, Guatapurí y Donachuí, se caracteriza por su dramatismo en las dinámicas históricas de contacto cultural poblacional. Una correcta comprensión de Yo'sagaka y de su panorama corporal requiere, por tanto, una contextualización adecuada de las condiciones que posibilitaron tan importante particularidad.

Ya se ha dicho que las circunstancias geográficas de la Sierra meridional distan mucho de las selvas frondosas y las montañas serpenteantes de las zona occidental y la costera. Receptoras de las cálidas corrientes de aire provenientes de la Guajira, estas tierras conforman una atmosfera parcialmente erosionada que, superpuesta a un relieve topográfico de mesetas y estepas, favorece bastante el tránsito humano⁸. Por sí mismas, estas condiciones ambientales, incluso antes de la huella de la producción humana, ya le otorgaban un carácter distintivo a la zona, configurándola como una excepcional puerta de entrada hacia la gran estructura piramidal que conforma el macizo.

Esta singularidad geográfica, junto con la posterior fundación de Valledupar⁹, ha sido subrayada por diferentes investigadores como una de las condiciones fundamentales que posibilitaron los procesos primigenios de colonización española y criolla en el suroriente serrano (Reichel-Dolmatoff, 1991, 1953; Pumarejo y Morales, 2003; Dussan y Reichel-Dolmatoff, 2012; Morales, 2011). Actualmente, esto es reafirmado por las sociedades nativas cuando explican la particular situación de la región.

Adicional a las condiciones materiales del entorno, y sin desconocer que a lo largo de la Sierra Nevada existan importantes zonas de acceso y de subsecuente contacto cultural, las estribaciones del costado suroriental probablemente sean las de mayor algidez en términos de ingreso y circulación poblacional, incluso desde tiempos prehispánicos. Como lo plantean los antropólogos Dussan y Reichel-Dolmatoff en su clásico *The people of Aritama* (2012), la hoya entre los ríos Badillo y Guatapurí (designada por los mismos como “valle de Aritama”) no sólo se caracteriza por su follaje penetrable o por carencia de abruptas inclinaciones geológicas, también se distingue por su histórica condición limítrofe, es decir, por contener territorios y poblaciones humanas que

⁸ El tránsito al que me refiero excluye al turismo (extranjero y nacional) que en la actualidad sofoca otras regiones del macizo. El ambiente del sur, especialmente en la parte oriental, es más agreste y menos “exuberante” que el del norte, y no parece atraer a este tipo de visitantes. Asimismo, las poblaciones iku del suroriente se han desarrollado al margen de la influencia de agentes estatales y ONG's.

⁹ De las tres grandes ciudades capitales fundadas por los grupos españoles, Santa Marta en 1525, Riohacha en 1545 y Valledupar en 1550, ésta última es, espacialmente, la más cercana a los actuales resguardos indígenas de la Sierra.

han propiciado, desde hace siglos, mediaciones culturales propias de una verdadera frontera geopolítica:

El valle de Aritama representa una región de contacto entre dos zonas arqueológicas de tradiciones muy distintas. En su territorio se encuentran dos estilos de vida, dos formas de adaptación al entorno físico [...] las montañas y las llanuras, entornos geográficos, ecológicos y culturales que difieren mucho entre sí. [...] En las montañas, se desarrollaron culturas de tipo andino, de niveles avanzados, caracterizadas por una sociedad estratificada, un sistema teocrático y unas profundas bases agrícolas. Por otro lado, en las tierras bajas vecinas, vivían los horticultores de la selva tropical; unos grupos dispersos con una estructura social simple y una vida ceremonial poco desarrollada. Pero mientras que los primeros ocuparon una posición privilegiada de defensa y refugio, los últimos ocuparon una ruta de migración natural, siempre expuesta a contactos y agresiones desde la costa, desde los bancos del río Magdalena o desde las extensiones septentrionales de los Andes. El valle de Aritama se encuentra entre éstas dos regiones y debe suponerse que este hecho ha contribuido hasta cierto punto a la formación de su configuración cultural local. (Dussan y Reichel-Dolmatoff, 2012: 41,42)

Es de esperarse que bajo este panorama se propiciaran numerosas relaciones de intercambio, sustentadas en el canje de cultura material y en la correspondencia de valores entre grupos humanos del complejo Tairona suroriental¹⁰ y poblaciones circundantes. Así lo ratifican los Reichel-Dolmatoff (2012: 42) cuando establecen que:

Es frecuente encontrar restos arqueológicos en el valle de Aritama y de ellos se puede inferir que los antiguos habitantes formaban parte del complejo conocido como ‘Tairona’. De hecho, ciertas características arquitectónicas, como cimientos de piedra, terrazas y escaleras, pueden verse en distintos lugares; y los artefactos líticos y cerámicos desenterrados cerca de ellos no dejan duda de la representación de una extensión de esta cultura aborígen antigua y altamente desarrollada. Sin embargo, los restos esporádicos de diferentes culturas, aunque contemporáneas con la Tairona, sugieren que se trataba de un área de contacto. De una región fronteriza entre la alta cultura de la Sierra Nevada y los grupos menos desarrollados de las tierras bajas.

Si bien, como lo constata la arqueología serrana (Mason, 1938; Reichel-Dolmatoff, 1953, 1997; Bischof, 1983; Oyuela, 2005), esta no fue ni la única ni la principal región de contacto entre sociedades de tierras altas y tierras bajas¹¹, fue allí donde la convergencia de condiciones ambientales transitables y una intensa mediación preuropea adecuaron como en ningún otro lugar un verdadero escenario transcultural; escenario que, con nuevos y diversos componentes, se prolongaría y acentuaría a lo largo del tiempo.

¹⁰ Siguiendo a Oyuela (2005), es posible fechar la colonización y el ulterior desarrollo urbanístico en las regiones de Pueblito y Teyuna (Ciudad Perdida) para el año 900 d.C., Este momento representa el inicio del desarrollo de una compleja ingeniería megalítica en un denso medio selvático, que se extendería hasta la conquista española (1600 d.C.). Fue en las faldas septentrionales donde se consolidaron los asentamientos humanos a gran escala, erigidos con tecnología de terraceo agrícola, canalizaciones hídricas artificiales, largos caminos enlazados y cientos de casas que circundaban complejos arquitectónicos ceremoniales. Todos estos atributos fueron los que llevaron a Reichel-Dolmatoff (1997: 159) a reconocer en los Tairona “la cultura indígena más avanzada de Colombia”.

¹¹ En sus *Contactos y Cambios Culturales*, Reichel-Dolmatoff (1953) explica con detalle las dinámicas de contacto prehispánico ocurridas en el litoral septentrional entre lo que denominó “sociedades de la sierra” y “sociedades de la tierra”.

De hecho, fue esta zona, bañada por las frías aguas glaciares de las cumbres nevadas, la que despertó siglos después un interés extraordinario dentro de la empresa española preocupada por renovar la explotación mercantil y la evangelización de los nativos Sierra adentro¹². Las primeras incursiones coloniales del siglo XVI, concentradas en el noroccidente del macizo, resultaron infructuosas (en buena medida por la obstaculización topográfica y vegetal), pero para cuando los europeos volcaron su marcha hacia el sur, en el siglo XVIII, se encontraron con un ambiente mucho más favorable, no sólo en términos geográficos sino culturales.

A manera de hipótesis, Morales y Pumarejo (2003) sostienen que, al momento de las primeras incursiones españolas en el suroriente, el estado cultural en que se encontraban los kankuamo, permeado por un especial carácter de apertura al diálogo y al intercambio, catalizó las profundas transformaciones sufridas por esta sociedad; en contraste con las demás etnias serranas (sin negar los cambios acaecidos en estas). En un trabajo previo (Mateus, 2016) intento avanzar en la misma dirección y procuro demostrar que, efectivamente, en el momento primario de la interacción con los europeos, los kankuamo poseían cierta disposición e inclinación hacia el contacto y, a diferencia de kogis, wiwas e iku, ya se encontraban familiarizados con algunos elementos hispánicos, como lo son el idioma y algunas herramientas foráneas¹³. Esto sería producto de la topografía de su entorno y de su vínculo comercial preuropeo con sociedades de las tierras bajas (a saber, los Ette, Yuko Yukpa y Wayuu) que, durante casi 200 años, venían siendo receptoras de influencias ibéricas.

Es por esto que el testimonio más contundente de los dramáticos procesos de transculturación en el llamado valle de Aritama es la propia historia de los kankuamo, la única sociedad del macizo que, producto de la colonización, abandonó por completo la institución del *mamo*¹⁴, su idioma y su ropaje tradicional, y cuyo hábitat se ubica precisamente en el núcleo de la vertiente oriental. Esta situación condujo a que diferentes científicos sociales especializados en la Sierra, entre ellos el propio Reichel-Dolmatoff (1953; 2012), sentenciaran su inevitable integración a la sociedad nacional colombiana¹⁵. Como se profundizará más adelante, y en diferentes secciones a lo largo

¹² Como lo atestiguan lo más importantes cronistas del siglo XVI (Ocando, Castellanos, Fernández de Oviedo y Simón), tras el arribo europeo a las costas del caribe en 1501, los ejércitos españoles tardaron aproximadamente un siglo en diezmar las defensas nativas. Posterior al gran levantamiento de 1599, en donde se vieron derrotados los cacicazgos indios, se produjo el ocaso de la provincia de Santa Marta, debido, principalmente, al auge del puerto de Cartagena y al desplazamiento de la frontera de colonización hacia el interior del continente, influido por el descubrimiento de los Muisca y del Perú (Uribe, 1997; Langebaek, 2007). Es por esto que sólo hasta el siglo XVIII se formalizaron realmente proyectos sólidos de colonización en las áreas montañosas de la nevada, los cuales, vale la pena aclarar, no fueron para nada uniformes en su ejecución.

¹³ De especial importancia se revisten los relatos de Romero (1955) y Striffler (1986), en donde se señala la sorprendente presencia de traductores kankuamo al castellano hacia finales del siglo XVII, así como el carácter de curiosidad y disposición comercial que los diferenciaba notablemente de los otros grupos serranos.

¹⁴ En la sociedades serranas el mamo es un hombre de portentoso poder espiritual y material que se ha especializado en funciones mágico-religiosas. Más adelante se ahondará su rol cultural como regulador e interprete corporal.

¹⁵ En *Aritama* (pseudónimo de Atánquez), los Reichel-Dolmatoff (2012) avizoran un panorama en donde el prestigio y el desprestigio, asociados a la exaltación criolla y a la inferioridad indígena, determinaban el carácter social de un poblado en permanente tensión cultural. Para los autores, la complejidad del proceso de contacto se condesaba en el conflicto indio-civilizado o lomero-placero, el cual operaba mediante la negación de los valores indios y la consecuente exacerbación de los criollos, lo que producía una orientación de los lomereros hacia el modo de vida de los placeros, quienes se sentían superiores física y culturalmente. Esto posibilitó la emergencia de un cuerpo legítimo y un cuerpo

del documento, en tanto intermediarios de las tierras del valle y los territorios de alta montaña, los *renacidos* kankuamo han cumplido un papel fundamental en la configuración reciente de Yo'sagaka y en la vida iku que de allí se desprende. En suma, podría decirse que las particularidades prehispánicas del suroriente determinaron el excepcional éxito de la empresa europea a lo largo y ancho de la región.

Así las cosas, para la segunda mitad del siglo XIX los efectos de la colonización (española y criolla) eran ya manifiestos. Numerosas capillas, poblados y escuelas ya consolidadas lo atestiguaban. En este contexto, hacia la década de 1870, un grupo de indios kankuamo residente en Atánquez emprendió una migración hacia las riberas superiores del río Guatapurí, huyendo de las transformaciones culturales dirigidas que por entonces se promocionaban desde el gobierno nacional. Estos, a su vez, desplazaron a algunas familias kogi, provenientes de la vertiente norte, que decidieron establecerse en el valle del río Donachuí. Este desplazamiento kankuamo culminó con la fundación de los poblados sedentarios de Chemesquemena y Guatapurí, mientras que de la migración kogi nacieron las aldeas de Donachuí, Sogrome y Sacaracungue, en las partes altas de la serranía (Morales y Pumarejo, 2003).

Los procesos de transculturación en el suroriente, bajo el marco de la expansión europea y la posterior hegemonía conservadora, se agudizaron aún más tras la consolidación de las misiones capuchinas y el arribo desmesurado de población campesina a inicios del siglo XX (Reyes, 2019; Uribe, 1996), lo que produjo nuevos movimientos migratorios al interior de las sociedades serranas. Fue entonces que entre 1915 y 1917 un numeroso grupo de indios iku se desplazó hacia el valle del río Donachuí y la cuenca alta del río Guatapurí, refugiándose del recién instaurado orfelinato de San Sebastián de Rábago (Uhlig y Mertins, 1968). Otros, sin embargo, permanecieron en la zona suroccidental y se vieron inmersos en agresivas dinámicas de colonización religiosa¹⁶

ilegítimo. La desigualdad del orden social tuvo un correlato de distribuciones desiguales en los rasgos corporales de los diferentes sectores sociales. La posición relativamente dominante de los placeros devino en que sus cuerpos (aspectos, ornamentos y conductas) se instauraran como modelo predominante. Consecuentemente, la posición secundaria de los lomereros generó un desprecio hacia la exterioridad que revelara en público cualquier elemento de tradición serrana. Su posición en el campo sociocultural produjo un cuerpo relativamente indeseable, ignominioso. Muchas veces, el miedo y la vergüenza a un pasado indígena demasiado evidente determinaban el aspecto y el comportamiento de los lomereros. Sin embargo, no solamente las posturas y maneras de reír, bailar, vestir y caminar debían controlarse, también ciertos rasgos físicos tenían que disimularse o, de ser posible, eliminarse. El tipo de cabello, la forma de la nariz y los labios, la estatura y el color de piel, decretaban la posición social de una persona en el pueblo. Según los Reichel-Dolmatoff (2012: 168-173), “raza y estatus” estaban profundamente ligados en el campo sociocultural de Aritama, propiciando que “los temas de origen étnico, de fenotipo o de la supuesta herencia de los rasgos deseables o indeseables de la persona aun constituyan un fuerte problema emocional para los aldeanos.” Esta particular relación jerárquica entre cuerpos legítimos e ilegítimos se cristalizó en dos componentes fundamentales: el pelo y el vestido. En suma, para los Reichel-Dolmatoff era evidente que la síntesis de contradicciones se direccionaba irremediabilmente hacia lo criollo, hacia la plaza. La integración de los últimos rezagos indígenas a la sociedad nacional parecía inevitable. Para una profundización analítica del cuerpo kankuamo en este período y en su posterior “renacer” ver: Mateus (2020).

¹⁶ Esto produjo un contraste sutil que hasta el día de hoy se mantiene. Los iku del suroriente (Yo'sagaka, Donachuí, Sogrome) se identifican como los rebeldes que antaño migraron para preservarse, y señalan que los del suroccidente (Pueblo Bello, Nabusímake, Simunurwa) atestiguan cambios en la tradición mucho más certeros. Esto se explica por la influencia religiosa de las misiones coloniales y, más recientemente, por su relación ambivalente con ONG's y programas gubernamentales.

(Reichel-Dolmatoff, 1991). Con su llegada a nuevas tierras, los iku migrantes desalojaron a los kogi que nuevamente se retiraron hacia la aldea de San José, próxima al poblado kankuamo de Guatapurí. Reichel-Dolmatoff (1953: 80) agrega un dato relevante al indicar que “familias individuales de Ika habían migrado ya en años anteriores hacia el río Macana y el Kamíntukua.”

No es de extrañar que este período, caracterizado por numerosos conflictos y acuerdos entre los kankuamo, kogi e iku, represente una época de dispersión y zozobra dentro de las poblaciones surorientales. Este estremecimiento merece una discusión más profunda y lo retomaré más adelante en el capítulo. Por ahora, resulta oportuno evocar el perfil que de la situación regional elabora Reichel-Dolmatoff, entre los años de 1948 y 1953:

El valle del río Donachuí forma una zona fronteriza donde se pueden observar, en profundidad temporal, múltiples procesos de contactos y cambios culturales. La arqueología de la región es desconocida, pero se pueden ver algunos restos de construcciones líticas en la parte alta del valle que parecen corresponder a una tradición de tipo tairona, con caminos enlajados, alineaciones, cimientos circulares, sillas líticas, ofrendas de piedras y otros rasgos más. La toponimia trilingüe de la zona atestigua claramente la influencia de diferentes grupos étnicos y lingüísticos. Se trata pues de una zona de convergencia, tal vez de refugio, donde se han encontrado, y siguen encontrando, diversos elementos: los Kogi, procedentes de la vertiente norte; los Ika, procedentes de la región de San Sebastián; algunos Sanha, procedentes de Marocaso y el Rosario; colonos mestizos procedentes de Atánquez y otros colonos venidos de Valledupar y quienes subían a lo largo del río Guatapurí [...] En esta zona el conflicto mestizo vs indio fue muy agudo en las décadas de los cuarenta y cincuenta; raras veces, en mis viajes por la Sierra Nevada, he visto tantas manifestaciones de desprecio, odio y agresión por parte de los colonos mestizos contra los indefensos Kogi, como en esta región. (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Contrario a lo que se estipula en este fragmento, hoy en día parece haber una convivencia más armoniosa entre los grupos que residen en la zona. Muchos iku contemporáneos han establecido relaciones de compadrazgo con los kankuamo, e incluso con los kogi, y las dinámicas comerciales entre las poblaciones son ya bastante consistentes. No escasean, sin embargo, algunas tensiones en torno a la producción agrícola de la tierra¹⁷; las disputas por su propiedad, en cambio, parecen haberse apaciguado tras la delimitación política del Resguardo Kankuamo en la primera década del siglo XXI.

Ahora bien, en tiempos recientes podrían distinguirse cuatro nuevos componentes que han entrado a formar parte del escenario meridional: los grupos armados, los latifundistas, las carreteras y la energía eléctrica. De diferentes modos, estos actores han incidido fuertemente en el orden social de la región.

¹⁷ En la cuenca alta del río Guatapurí las quemadas de vegetación para la preparación de cultivos son fuente de álgidas discusiones y, en algunas ocasiones, de agresiones físicas. En una de mis visitas a la región presencié como un kankuamo casi pierde una oreja luego de un machetazo que un enojado iku le había propinado, esto debido a una quema mal controlada que había afectado gravemente su finca.

Los enfrentamientos entre guerrillas, militares y paramilitares han originado una verdadera catástrofe humanitaria entre los grupos indígenas del suroriente¹⁸ (y de la Sierra en general). Son constatables, por ejemplo, los múltiples asesinatos y desplazamientos forzados que, a lo largo de la década del 2000, sufrieron los kankuamo (Hoja de Cruz, 2008). Por su parte, los iku padecieron el fulminante magnicidio de tres de sus más emblemáticos líderes políticos¹⁹, entre otras pérdidas ocasionadas por la violencia armada.

En segundo lugar, por medio del despojo y la presión jurídica, los hacendados del valle han acelerado la formación de lo que Uribe (1997) ha denominado un *cinturón de colonización territorial*, que bordea gran parte de las cuencas bajas de los ríos Guatapurí y Badillo. Esto, además de restringir las vías de ingreso hacia los resguardos, también ha bloqueado el tránsito indígena hacia antiguos lugares de “pagamento” (u ofrenda) ubicados en las sabanas de Valledupar.

Por otro lado, la modernización de las rutas terrestres, transformadas ahora en accesibles carreteras, ha llevado al comercio y al tránsito humano a un nuevo nivel de dinamismo. Basta con mencionar que de la gran troncal que conecta Valledupar y Riohacha (una histórica ruta de contrabando²⁰) se desprende una vía pavimentada que desemboca rápidamente en Atánquez, capital del Resguardo Kankuamo, y que desde el 2019 se prolonga hasta Chemesquemena y Guatapurí.

Últimamente, la bonanza marimbera de los 70’s impulsó la instalación de un complejo de energía eléctrica en todos los asentamientos kankuamo. Como en cualquier sociedad recién electrificada, la organización de la vida se transformó definitivamente. El acceso a este tipo de tecnología facilitó, entre otras, el almacenamiento prolongado de alimentos y el surgimiento de nuevos espacios de socialización como cantinas y televisores, a los que acuden con frecuencia los iku de la zona. Estos últimos, también incorporaron en su cotidianidad dispositivos de carga como celulares y radios portátiles que ampliaron el espectro de contacto con sociedades foráneas.

Es allí donde emerge Yo’sagaka, en medio de complejas relaciones de intercambio, colonización, migración y conflicto, propias de una frontera cultural, de una verdadera zona de contacto, refugio y tremendas transformaciones sociales. Yo’sagaka es, después de todo, el primer poblado iku que se encuentra tras el paso por la gran puerta de entrada que constituyen los afluentes del Badillo, Guatapurí y Donachuí.

¹⁸ En los últimos años estos grupos armados mermaron su presencia en la zona y, según cuenta la gente, parecen haber concentrado su accionar en las regiones selváticas del norte serrano, aptas para el sigiloso cultivo de coca y marihuana, e ideales para el microtráfico en las turísticas costas del caribe.

¹⁹ Actualmente se percibe el impacto que tuvo el asesinato de Hugues Chaparro, Ángel María Torres y Luis Napoleón Torres en la organización política iku.

²⁰ Respecto a esta importante vía del suroriente, Uribe (1997: 50) establece que: “por la cara oriental, el viejo camino real transitado desde la Colonia que comunicaba a Riohacha, San Juan del Cesar y Las Juntas, con Valledupar, era el único acceso a los territorios de Marocaso y La Sierrita, así como a toda la jurisdicción de Atánquez de los indígenas Kankuamo. Este camino, que fue reemplazado por una carretera irregular apenas en la década de 1950, fue desde por lo menos el siglo XVIII una de las rutas principales del contrabando de importación-exportación que vinculó a la Nueva Granada con la península de la Guajira. Con el advenimiento de la república, y hasta hoy en día, el contrabando lejos de abatirse continuó su auge y su presencia a lo largo de todo este ramal.”

YO'SAGAKA, LA MONTAÑA CARACOL

En aquel grupo de indios *iku* que en las primeras décadas del siglo pasado migró desde Nabusímake, se encontraba Miguelito Villafañe, un gran líder que le dio nombre al ya establecido asentamiento de viviendas desperdigas en lo alto de los ríos Guatapurí y Donachuí. Fue así como todo el territorio comprendido entre la intersección de ambos cauces (confluencia conocida como “el boquete de Giekun” o “Las Dos Bocas”) y el paso abrupto del río Macana, unos pocos kilómetros Sierra arriba, recibió el nombre de Yo'sagaka, o en su traducción al castellano: la “Montaña Caracol”²¹.

Para acceder a Yo'sagaka desde fuera de la Sierra es preciso atravesar por completo el llamado “valle de Aritama”. Por lo general, el camino inicia en Valledupar, específicamente en el centro de la ciudad, en un lugar abarrotado de vendedores ambulantes y productos de todo tipo, localmente conocido como “La Galería”. Es necesario escarbar en medio de la algarabía comercial para encontrar a los conductores *kankuamo*, quienes diariamente suben y bajan de la nevada con sus viejos automóviles. Una vez en marcha se emprende un primer viaje de hora y media por la vía que atraviesa el río Badillo, cruza por Patillal e ingresa al Resguardo Kankuamo. Tras surcar una sinuosa placa huella se descubre Atánquez, el asentamiento más poblado de la región, con unos 8000 mil habitantes²² (colonos e indígenas).

Este prominente eje comercial, donde confluyen vallenatos, *kogis*, *wiwas*, e *iku*, se distingue por sus empedradas y arenosas calles, desparramadas sin orden aparente, que se propagan por entre riachuelos y una rala vegetación, trepando por laderas que alcanzan a rozar las faldas del cerro Juaneta o *Mamarwa*²³ en idioma *ikun*. La cotidianidad en Atánquez ya no es la de la ciudad, pero tampoco es la misma de los territorios indios circundantes. Los *atanqueros* han desarrollado una forma de vida que recoge elementos de ambos mundos: la Sierra y el Valle. En este pueblo la gente asiste con disciplina a la iglesia (católica, evangélica o protestante) y al mismo tiempo se reúne en la *kankurwa*²⁴ a discutir el devenir de la comunidad. En cada esquina se puede encontrar una tienda abastecida con productos colombianos y venezolanos. En la plaza central hay tabernas y cerca de

²¹ En idioma *ikun* esta palabra se puede descomponer en dos fracciones, *yo'sa*, que significa caracol, y *gaka*, que significa montaña. Según el *mamo* de la región, este nombre se relaciona con la madre de la comida, *Uku*, una constelación que en la sociedad moderna se conoce por el nombre de “Osa Menor”. El vínculo se explica porque cierto tipo de *yo'sa*, precisamente de los que se encuentran en la zona (y que, al parecer, son fruto del intercambio con zonas septentrionales de la Sierra), producen un gran caparazón de color rosa que se emplea como material en las ofrendas a *Uku*. Es común observar en las huertas de la región un caracol ubicado en el centro del cultivo, como elemento espiritual que invoca la fertilidad de la tierra.

En su excursión a la Sierra Nevada durante el año 1891, el conde Joseph de Brettes (1987) menciona el poblado de “Jossagaka”, al que visitó luego de atravesar numerosos peñascos y cumbres escarpadas tras su salida de San Sebastián, días atrás. Por su descripción topográfica es probable que este sitio no se refiera al Yo'sagaka que nos ocupa, y posiblemente los *iku* que vivían en el poblado visitado por De Brettes sean los que se trasladaron más adelante a la cuenca alta del río Guatapurí, llevando consigo el nombre del nuevo asentamiento que fundaron en la zona.

²² IPS Kankuama (2014).

²³ En su traducción al castellano: “El escondite del *mamo*”.

²⁴ Santuario ceremonial en el que se realizan reuniones, trabajos y preparaciones colectivas de acento espiritual. En el contexto serrano estas casas, estructuralmente relacionadas con el “cosmos”, suelen estar divididas por sexos. Hay *kankurwas* de acceso femenino y masculino.

ellas una biblioteca indígena, también un quiosco de venta de mochilas y artesanías. Desperdigadas se encuentran algunas rocas de gran tamaño que evocan un misterio profundo entre los pobladores y donde se efectuaban pagamentos que hoy se desconocen.

Es allí donde se realiza un trasbordo para recorrer, ahora en moto, un trayecto de media hora hasta el pueblito de Chemesquemena, en la ribera oriental del río Guatapurí. Esta zona constituye el límite septentrional del Resguardo Kankuamo y colinda con la frontera austral del Resguardo Arhuaco. Una vez en Chemesquemena el ambiente es otro. Atrás quedan las calurosas llanuras y los estridentes parlantes musicales. Los vientos fríos de la nevada suavizan y amoldan una sensación térmica agradable. En esta sección del valle las montañas se inclinan y reverdecen un poco más. El andar del río orquesta una melodía perpetua que se complementa con el canto polifónico de aves, el ladrido de perros, el cacareo de gallos y el rebuzne de burros de carga.

Actualmente, en Chemesquemena residen unos 500 indígenas kankuamo²⁵, que en su mayoría dependen estrictamente del comercio con las tierras bajas y de la producción agrícola en sus fincas. Las dinámicas diarias en este poblado se distinguen de las del resto del Resguardo. Allí la vida adquiere otro ritmo. Las cantinas, las iglesias, las tiendas y los mismos dispositivos electrónicos aplacan su influencia cotidiana y las personas parecen tener otras preocupaciones. En su única calle, que bordea por unos metros el cauce del Guatapurí, es frecuente observar familias iku en búsqueda de provisiones o de algún negociante que compre a buen precio sus productos. Si la noche se aproxima, los iku no dudan en buscar algún viejo amigo que les brinde posada y alimentos²⁶.

Siguiendo con la ruta, Sierra adentro, se debe emprender una exigente caminata de cuatro horas por angostos caminos de herradura que serpentean hasta llegar al centro de la Montaña Caracol, lugar donde habita el mamo mayor de la región y donde se ubica (a falta de *kankurwa*) la casa comunitaria de Yo'sagaka. A lo largo del camino se atraviesan múltiples riachuelos y quebradas azulosas, incluyendo el riesgoso paso por el estrecho del río Macana. En las primeras montañas se cruzan grandes cultivos de caña, café y guineo, así como algunas propiedades que los kankuamo han decidido cercar con alambre. Hacia la mitad del recorrido la Sierra se abre en todo su esplendor. Sus grandes cumbres rocosas reclaman contemplación y tiempo. El gran valle del Guatapurí se pierde entre el bello horizonte de montañas zigzagueantes, y el imponente cerro *Tutucarua*²⁷, que lo separa del valle del Donachuí, se viste de una niebla espesa que engulle a los cóndores en lo alto. Finalmente, tras avanzar por una serie de mesetas pedregosas bordeadas de fique se llega al corazón de Yo'sagaka.

Esta gran montaña, según cálculos propios, cuenta con un área aproximada de 16 km² y en línea recta es prácticamente equidistante de las cumbres nevadas y de la ciudad de Valledupar. Los

²⁵ IPS Kankuama (2014).

²⁶ La permanente presencia de iku en Chemesquemena tiene un correlato de presencia kogi en el poblado de Guatapurí. Mientras que el primer asentamiento se constituye como importante centro comercial para las aldeas iku del suroriente, el segundo lo es para las kogi del nororiente, a saber, San José, Maruamake y Chendukua.

²⁷ La cima de esta montaña constituye la parte más alta de la región de Yo'sagaka y se dice que allí habita el “padre espiritual” del trueno y la “madre espiritual” de la uretra.

asentamientos iku más cercanos son Aruamake (Jordán) y Donachuí, mucho más distantes que el propio Chemesquemena. Su ubicación, a 2100 metros sobre el nivel del mar, forja un clima templado que ronda en promedio los 25°C, aunque en las noches la temperatura desciende abruptamente. Para mediados del siglo XX, Reichel-Dolmatoff (1991) le calculaba a “Dzosagáka” una población de 120 indígenas (20 hombres, 40 mujeres y 60 niños), mientras que, con evidente desacierto, contabilizaba apenas unas 10 casas dispersas. En la actualidad Yo’sagaka es habitada por unas 30 familias iku, lo que se traduce en una población total aproximada de 200 personas. Hoy en día los infantes continúan siendo el sector demográfico dominante, con un estimado de 3 menores por unidad doméstica, es decir, 90 niños y niñas iku.

POBLACIÓN IKU EN YO’SAGAKA

Infantes	90
Jóvenes	40
Adultos	60
Ancianos	10
Total	200

Al igual que la mayoría de los territorios del suroriente, y a pesar de su ubicación entre ríos, esta zona se caracteriza por su resequedad y ausencia selvática. Sus suelos demarcan retazos coloridos, donde prevalece la tierra roja y la greda amarillenta que se avivan con el resplandor solar. Las partes altas y pedregosas de sus crestas contrastan con los húmedos senderos de vegetación ribereña que, monte abajo, abrazan los cauces de las aguas nevadas. Sorprende también cómo el costado de las montañas abierto a los vientos alisios resulta ser mucho más erosionado que su espesa contraparte.

La distribución espacial de Yo’sagaka concuerda con la mayoría de los asentamientos iku de zonas medias y altas. El patrón locativo de las casas habitadas no encuentra ninguna homogenización o planificación arquitectónica. Estas no se erigen bajo ningún punto concéntrico, ni si quiera el de la casa comunitaria, que parece ser más un núcleo social que espacial²⁸. Simplemente los iku se han establecido en las propiedades que les han sido heredadas (por vía matrilocal) y que probablemente se definieron siguiendo las pocas planicies halladas en las pendientes escarpadas.

Las viviendas son construidas en barro, con estructuras rectangulares de bahareque y madera, y, por lo general, son techadas con una paja especial que los iku llaman *ucha*. Cada familia cuenta con al menos dos de estas estructuras, una de las cuales es utilizada como cocina y la restante como dormitorio colectivo. Ciertas familias poseen una habitación extra para visitantes y otras más que destinan para el almacenamiento de alimentos o herramientas. Alrededor de las casas se observan

²⁸ Todos los miércoles las mujeres de Yo’sagaka se congregan en esta casa con el objetivo de preparar conjuntamente la lana de chivo y el fique que emplearán en la producción de sus mochilas. Mientras unas hilan, las otras corchan y empatan las fibras con la carrumba (o huso). Por lo general, a estas reuniones acuden pequeños infantes, especialmente niñas pequeñas, que incorporan estas técnicas y colaboran en el proceso. A estos espacios de cooperación pueden acudir hasta 20 mujeres adultas.

siembras de hortalizas, arbustos de *ayo*²⁹ y hierbas aromáticas cuidadosamente cercadas con trincheras de piedra, erigidas para obstaculizar rumiantes domésticos o silvestres. Algunos *iku* también poseen pequeños corrales de chivos cerca de sus viviendas.

Ninguna construcción después de Chemesquemena cuenta con sistema de acueducto o energía eléctrica, por lo que el abastecimiento hídrico proviene de arroyos de alta montaña encausados artificialmente con largas mangueras plásticas. En las noches, la iluminación depende de pequeñas linternas, así como de velas de cera y centellazos de fogón. Recientemente, algunas familias han podido acceder a la moderna tecnología de los paneles solares.

Normalmente, los días en Yo'sagaka transcurren en medio de intensos trabajos agrícolas, sustentados en la familia nuclear como unidad productiva y en la tierra de su finca como medio de producción. Desde edades tempranas todos los miembros del hogar ocupan un lugar específico en las tareas domésticas, dependiendo de sus competencias motrices y cognitivas. Los integrantes más pequeños, pasados los 3 o 4 años, ya son responsables de algunos deberes como recoger plántulas en la huerta, transportar agua o alejar a los puercos, perros y gallinas del alimento recolectado. A falta de escuela, los niños mayores y los jóvenes se encargan de labores más exigentes, cocinando, cosechando, tejiendo, cortando leña, atrincherando, cazando, atajando ovejos o lavando ropa, entre otras. Los adultos del hogar supervisan, distribuyen y lideran todas estas ocupaciones, aunque también son responsables de atender debidamente las incesantes visitas que llegan al hogar.

Los principales alimentos cultivados por los *iku* del suroriente son yuca, guineo, malanga, maíz, guandú y algunos árboles frutales, mientras que los cultivos comerciales comprenden extensiones de café, cacao y, en especial, caña (después transformada en panela en rudimentarios trapiches). Es habitual que ambos tipos de siembras se efectúen en fincas alejadas de las viviendas. Esto se explica porque muchas veces el área de residencia no favorece las grandes plantaciones (y viceversa), y por el interés paralelo de los *iku* por aprovechar la variabilidad de pisos térmicos que ofrece su entorno. Por eso, cuando el “bastimento” escasea, es preciso ir a la finca, a pie o en mula, para recolectar lo necesario. Esta dispendiosa labor le corresponde principalmente a los adultos, aunque en ocasiones envían como reemplazo a algún joven desprevenido. Cuando las cosechas lo demandan la familia entera se desplaza hasta la finca y permanece allí varios días.

Es posible suponer, siguiendo el imaginario idealizante que cobija a las sociedades serranas (e indígenas en general), que el trabajo agrícola de los *iku* resulta suficiente para su plena auto subsistencia. Nada más irreal. Las condiciones materiales de existencia, por lo menos en Yo'sagaka, se han visto altamente modificadas por el contacto cultural y sus pobladores dependen irremediablemente de elementos foráneos que, a su manera, han hecho suyos³⁰. Así ocurre en

²⁹ En *ikun* el *ayo* es la planta de coca.

³⁰ Un ejemplo ilustrativo se desprende de actual pandemia por SARS-COV2. Como se ya se ha sugerido antes, Yo'sagaka parece estar más orientada hacia el Resguardo Kankuamo que al Arhuaco, por lo menos en términos de consumo y comercialización de bienes (claro está que su disposición, Sierra adentro, se intensifica en términos religiosos y políticos). Esta dependencia se ha hecho más notoria últimamente, pues algunas de las necesidades materiales que los *iku* solventaban en Chemesquemena ahora resultan insatisfechas debido a las restricciones impuestas a la trashumancia y al contacto humano. Diferentes elementos foráneos como jabón, sal, arroz e incluso recargas de

diferentes esferas de la cotidianidad donde se ha asimilado toda clase de materiales *bunachi* (no indígenas). Tal es el caso de la producción (mangueras de riego, machetes, trapiches, agujas), la alimentación (ollas, encendedores, queso, pan, sal, aceite refinado), la arquitectura (puntillas, tejas de zinc, hamacas), la medicina (ampolletas, pastillas, pomadas), el esparcimiento (fotografías, acordeones, ron, radios, celulares) y la vestimenta (botas, abrigos, chaquiras, sombreros), entre otras.

Por otro lado, la mayoría de la población en Yo'sagaka es prácticamente analfabeta³¹, son contadas las personas que saben leer y escribir en ikun o español. Comúnmente, las palabras castellanas que se dominan son las que se utilizan en espacios comerciales, es decir, los saludos protocolarios, los costos de los bienes en pesos y los nombres de ciertas herramientas y utensilios. Estas se emplean cuando los iku bajan a Chemesquemena para abastecerse, vender sus cosechas o alguno de sus artefactos culturales (mochilas, madejas, canastos y, en momentos de necesidad, poporos, mantas o gorros). También ocurre cuando algún negociante kankuamo sube a sus tierras para intercambiar o vender enseres que, generalmente, son traídos desde Valledupar o Riohacha. Ciertos mercaderes atanqueros manejan con propiedad sorprendente el idioma ikun.

Asimismo, esta región se caracteriza por la alta frecuencia de transeúntes en sus senderos y pasajes; lo que se explica, esencialmente, por dos motivos concretos. Primeramente, por su ya referida condición de frontera que la determina como lugar de paso obligado hacia las entrañas de la Sierra (o fuera de ellas). Prácticamente cualquier iku de las aldeas de Donachuí, Sogrome, Sacaracungue y la Nevadita³² interesado en desplazarse a Valledupar o a algún asentamiento kankuamo, primero debe atravesar Yo'sagaka. En segundo lugar, debido al hábito serrano de la visita. Sea para saludar algún vecino, para encontrarse con un miembro de la parentela extensa o para acudir ante el mamo, los iku van y vienen permanentemente, de casa en casa, de colina en colina, una y otra vez, sin importar el día, la hora o las condiciones climáticas. Se produce entonces una marcha incesante que desemboca en la gestación de pequeñas reuniones locales donde se comparte *makrumba*³³

minutos para celular, cuya producción lógicamente excede las capacidades y las condiciones de los indígenas de Yo'sagaka, hoy resultan indispensables para sobrellevar la vida y ya no se consiguen. Los mandatos de las autoridades políticas iku, bajo el marco pandémico, precisan literalmente que “la gente aguante como pueda”, desconociendo las dinámicas de cambio cultural que han llevado a sus mismas poblaciones al estado contemporáneo en que se encuentran. Vivir como se vivía hace 50 o 100 años es casi que imposible para los iku del suroriente, lo que constata empíricamente, y muy a pesar de quienes desean observarlos como remanentes inmutables del tiempo Tairona, que las sociedades serranas efectivamente se desarrollan, y que, por cierto, lo hacen al calor de su relación transcultural con otros grupos humanos. El ordenamiento de las autoridades iku de enviar al pasado a las comunidades dentro del Resguardo únicamente ha producido tensión y angustia entre sus pobladores.

³¹ A diferencia de los iku del suroccidente, más familiarizados con la formulación y ejecución de proyectos comunitarios (impulsados por ONG's e instituciones estatales), la mayoría de los iku del suroriente tampoco saben leer o escribir en ikun. El uso del idioma se reduce a su expresión oral.

³² Aldeas iku que en ese orden respectivo se orientan ascendentemente hacia los nevados de la Sierra.

³³ Dinámica de intercambio y reciprocidad cristalizada, por lo general, en la entrega de un objeto o regalo. Ferro (2012) lo relaciona con la categoría maussiana de “don” y lo amplía a una esfera espiritual. Esto opera en el mundo terrenal, en las relaciones cotidianas, pero también en el mundo espiritual, en las relaciones con las deidades.

(regalo o don), se comentan novedades, sueños y preocupaciones, se *poporea*³⁴, tejiendo, bebiendo, bailando alguna “parrandera arhuaca”, durmiendo o desvelándose junto al fogón, con los niños a la espalda y los perros revoloteando, disfrutando del goce contenido en el vínculo colectivo.

Es imposible comprender del todo este bosquejo sin entender la envergadura del *zakuku*³⁵ de la comunidad, el mamo mayor de la Montaña Caracol. Instruido espiritualmente por su padre, el difunto Apolinar Torres (toda una autoridad política y religiosa del poblado de Donachuí), Bernardo Torres es el eje regulatorio de la vida *iku* en Yo’sagaka, lugar en el que ha residido desde su nacimiento, por el año de 1976. A la edad de ocho años emprendió un riguroso y definitivo camino de formación tradicional que lo condujo al rol preponderante y prestigioso que hoy ejerce. Con destacado detalle y envuelto en una serenidad contagiosa, mamo Bernardo recuerda cómo sus primeros intentos de adivinación, sus primeros ayunos y sus primeros amuletos lo tentaron a sumergirse, de la mano de su padre, en *kunsama*³⁶, aquellas historias profundas que hilaban el cosmos *iku*. Lentamente, estas fueron calando en él, haciéndose cuerpo, penetrando lo suficiente como para encarnarse en los pliegues de su rostro, en el pellejo de sus manos, en el espesor de sus músculos, en lo cobrizo de sus cabellos.

Prácticamente toda su existencia ha estado dedicada a la comprensión del mundo serrano y a la correcta lectura de sus matices (sobre) naturales. La temprana preparación de mamo Bernardo le permitió acceder a un saber que envuelve cualquier acontecimiento de la realidad, desde la lluvia que cae hasta una súbita pandemia viral, y lo descifra acudiendo a las fuerzas y voluntades espirituales que lo originan. Tras su reciente “graduación” como mamo mayor³⁷ en Nabusímake, se ha consagrado como un verdadero portal entre el mundo humano y el mundo de las deidades, un experto de las minucias prácticas y cognitivas que encierra el formidable sistema de pensamiento *iku*. Sentado en su *ka’dukwa*³⁸, Bernardo resquebraja el universo y analiza por separado sus partículas, para luego, con delicadeza, volverlas a juntar en un equilibrio preciso.

La casa del mamo y de su esposa, Lilia Rodríguez, constituye un epicentro absolutamente fundamental para los *iku* de esta fracción del suroriente (además de ser el lugar donde se desarrolló la mayoría del trabajo etnográfico que da lugar a esta tesis). Como se profundizará en los siguientes capítulos, gran parte de la situación corporal de Yo’sagaka reposa en el liderazgo *espiritual* y en la administración *material* que ejerce y concentra Bernardo. Su hogar, es pues, un sitio de confluencia y socialización diario. La inercia de la cultura y el magnetismo que desprende tal personaje, incitan

³⁴ Los hombres *iku* utilizan un calabazo hueco llamado *poporo* como contenedor de una especie de cal que recogen en la punta de un palito de madera y que llevan hasta la bola de coca que mascan, catalizando sus propiedades alcaloides. Este acto cotidiano se conoce como *poporear* y será ahondado en el último capítulo.

³⁵ En su traducción más inmediata al castellano, este término quiere decir “cabeza”. Sin embargo, en el contexto organizativo *iku*, su alcance nominal se extiende como concepto asociado al liderazgo. Un mamo, pero también un cabildo, son considerados *zakuku* de las comunidades, aquellos que encabezan el grupo.

³⁶ Este concepto encierra un significado bastante complejo que será abordado con énfasis particular en el tercer capítulo. Por ahora, podría entenderse como un complejo de historias antiguas sobre las deidades *iku*.

³⁷ Los mamos mayores se ubican en un nivel superior que los acredita como expertos del *kunsama*.

³⁸ Sitio de conexión con las deidades *iku* y lugar concreto en que los sentidos del mamo se agudizan. Normalmente, los indígenas traducen esta palabra como “consultorio” (espiritual), pues es allí donde se atiende a los consultantes.

la migración permanente de multitudes hacia el corazón de la Montaña Caracol. Hasta allí llegan iku de diversas regiones e incluso algunos kogi y kankuamo, todos en búsqueda de orientación o de algún servicio mágico-religioso. En estos espacios concretos, el mamo iku despliega su envergadura, oficiando ritos de iniciación, sanaciones, confesiones, bautizos, limpiezas, pagos, autorizaciones, matrimonios y un sinnúmero de ceremonias especializadas que encauzan la vida indígena por los canales de la tradición. Según registros propios, en una sola semana Bernardo puede (y debe) recibir a más de cincuenta personas, es decir cincuenta solicitudes, cincuenta universos diferentes.

Su papel es igualmente importante en lo que se refiere al futuro cultural de Yo'sagaka pues, en vista de las dificultades acaecidas en los últimos años, provenientes de la dependencia comercial y política con otras latitudes, ha decidido coordinar con su gente la fundación formal de una aldea en la zona³⁹. Tras un par de años de ardua preparación, destinando meses enteros a la discusión, el ayuno ritual y la fabricación colectiva de materiales espirituales, finalmente se inició la construcción de una oficina de justicia, una escuela y un centro de salud cerca de la casa comunitaria. Inevitablemente, todo este acontecer provocará el ocaso de la Montaña Caracol y el florecimiento de la aldea iku de Duarungekun⁴⁰, “La Montaña del Pensamiento Positivo”, nombre que, precisamente, ha sido adivinado por mamo Bernardo.

Con todo, podría decirse que la vida en Yo'sagaka conserva gran parte de sus tradiciones culturales, aunque a la vez incorpora en su proceso constructivo nuevas formas de pensamiento y acción exógenas que con el paso de los años se han fundido en la cotidianidad (y en los cuerpos mismos).

RETAZOS HISTÓRICOS DEL CUERPO EN LA SIERRA MERIDIONAL

Una vez establecido el panorama de la región, y de acuerdo con el problema antropológico planteado, se propone ahora una descripción histórica del contacto cultural en la Sierra meridional. Este ejercicio tiene un doble objetivo complementario. Primero, elucidar las maneras en que los iku fueron percibidos orgánicamente por los no indígenas (curas, cronistas, expedicionarios, científicos y fotógrafos) desde el siglo XVII hasta el XX. Segundo, dar cuenta de cómo algunos de estos actores exógenos intervinieron material o simbólicamente en la corporalidad nativa hallada en la nevada. Se advierte que los datos relacionados con el cuerpo humano, aunque valiosos, son bastante escasos.

³⁹ Con esto, los iku de Yo'sagaka persiguen tres objetivos concretos. Primero, que sus infantes puedan acceder a una educación organizada y formal, pues la lejanía de las escuelas de Aruamake y Donachuí imposibilita el desplazamiento de los pequeños. Segundo, obtener un reconocimiento de las autoridades del Resguardo Arhuaco como aldea de frontera que requiere, urgentemente, políticas diferenciales. Y, por último, claro está, fortalecer su autonomía y organización comunitaria.

⁴⁰ Este nuevo nombre se fracciona en tres palabras iku, según explica mamo Bernardo: *duna*, positivo; *arúnukwa*, pensamiento; y *gekun*, montaña. Su fusión en castellano deriva en la “Montaña del Pensamiento Positivo”. Igualmente, el término *nugeku* se traduce como “donde permanece”.

Ahora bien, con esto no se busca elucubrar a los serranos presentándolos como marionetas antropomorfas que, víctimas de la cruelísima violencia colonizadora, adoptaron la forma de quienes invadieron sus territorios. Tampoco se pretende mostrar cómo desde el cuerpo los indios se atrincheraron para luego sublevarse al régimen colonial y permanecer así en su preciada e inmutable “ancestralidad”. En otras palabras, no se busca exacerbar aún más los lugares comunes del colonizador-colonizado, del bueno-malo, del poderoso-sumiso, que tanto han eclipsado las discusiones sobre la realidad histórica de la Sierra Nevada. Simplemente, se procura exponer, con el mayor rigor posible, las transformaciones y continuidades a las que ha estado sujeto el cuerpo indígena en la vertiente sur del macizo.

Bien es sabido que la situación corporal actual, por lo menos entre los iku, no ha sido siempre la misma. Detrás de ella hay un pasado y unas condiciones empíricas que la han posibilitado. Lo que vemos hoy es el resultado de un proceso (rastreado). Así pues, siguiendo las episódicas imágenes que proyectan las fuentes documentales en torno a sus aspectos, prácticas y representaciones, es posible develar y comprender el trasfondo histórico de las conceptualizaciones del cuerpo en el suroriente. En tanto procesos constructivos, con prolongaciones y discontinuidades, estos conceptos no se pueden comprender del todo si se desligan del sistema colonial en el cual las sociedades serranas han estado inmersas. Bischof (1983) argumenta que, a pesar de la persistencia de numerosos elementos preeuropeos, los grupos indígenas de la Sierra contemporánea son básicamente el resultado de la interacción de las sociedades prehispánicas con una economía colonial iniciada en el siglo XVI.

Vale la pena aclarar que no se pretende realizar una reconstrucción minuciosa ni general del gran desarrollo histórico de la Sierra y de sus formas socioculturales, esto ya ha sido suficientemente discutido como para repetirlo y, además, excede el objetivo investigativo de comprender al cuerpo humano como elemento ubicado, precisamente, en aquel desarrollo.

“Indios de Nación Aruacos”

Como se citaba previamente en el apartado *El suroriente: frontera de contacto y refugio*, no parece que la empresa de colonización española hubiera incursionado formalmente en las faldas meridionales del macizo durante los siglos XVI y XVII. La maquinaria destinada a los primeros encuentros y a las grandes guerras del litoral, la decadencia de la Provincia de Santa Marta (en contraposición con el florecimiento de Cartagena) y la expansión de la frontera imperial continente abajo, permitieron que las partes altas de la nevada permanecieran desatendidas por los europeos. Como argumentan Morales y Pumarejo (2003:134), “bien pudo ser en estos siglos de abandono, cuando se llevaron a cabo las reestructuraciones étnicas que ha planteado largamente Gerardo Reichel-Dolmatoff” y que derivaron en la actual configuración sociocultural de la Sierra Nevada.⁴¹

⁴¹ La llegada del comandante ibérico Rodrigo de Bastidas a las costas septentrionales del macizo, en 1501, selló un punto histórico de inflexión en el desarrollo de la región. Bien es sabido que las décadas del siglo XVI representan el tiempo de los primeros contactos entre los grupos humanos europeos y los grupos humanos del complejo Tairona; su historia gravita alrededor de la interacción primigenia de ambos mundos. Para este período, las crónicas de indias

Así pues, tras largos años de sosiego, para 1691 un voluntarioso clérigo peruano que visitaba “la ciudad de los reyes del Valle de Upar”, recibió en sus manos una solicitud del obispado regional donde se denunciaba la desagradable presencia de unos “indios de Nación Aruacos”:

En las sierras tienen iglesias, en que dan adoración y culto a diferentes ídolos y en que se congregan por tiempos del año hacer ásperas penitencias y ayunos, del que salen muy postrados, por ser en subido grado del todo ásperos. [...] Atendiendo a la extirpación de las mismas idolatrías y al bien de las almas de dichos indios, hallamos ser muy del agrado que destruya y aniquile dichas iglesias y que se les predique y de entender a dichos indios lo engañados que se encuentran en aquellas mismas adoraciones, y atendiendo a que hoy se halla en esta ciudad el Padre Fray Francisco Romero, misionario apostólico, le pedimos amorosamente vaya a dichas Sierras Nevadas (no obstante lo encumbrado y fragoso de ellas) y los ídolos que hallare en ellas los traerá a nuestra presencia y testimonio [...] para cuyo efecto va en su compañía el licenciado don Melchor de Espinosa, cura de la ciudad del Río de la Hacha. (Romero, 1955: 56)

Al poco tiempo el padre aceptó las cláusulas y emprendió la travesía, dirigiéndose a los pliegues surorientales con un pequeño grupo de hombres armados. De esta expedición se elaboraron dos documentos escritos, uno de Romero, titulado *Llanto Sagrado de la América Meridional* (1955) y otro del cura Espinosa, un inédito sin título.

El valor histórico de estos textos es inmenso, pues inauguran las crónicas coloniales ubicadas en la Sierra meridional, relatando con fino detalle la destrucción de “Cansamarías Aruacas”, es decir de *kankurwas*. La información etnohistórica que allí se desprende ha sido ampliamente abordada por algunos autores (Uribe, 1996; Pineda, 2000; Langebaek, 2007), no obstante, para esta investigación su trascendencia adquiere otro nivel, pues ambos documentos describen por primera vez el aspecto corporal de los *moros*⁴² (antiguos indios no bautizados), incluyendo el del mamo de la zona.

constatan un particular ambiente de curiosidad e intercambio entre las partes, el cual decayó abruptamente al momento de revelarse las verdaderas intenciones españolas. Langebaek (2007) y Giraldo (2010) muestran que con los años la situación de contacto en la Sierra se tornó crítica, lo que produjo, en un lapso de pocas décadas, cinco grandes guerras de carácter colonial. Entre todas, se destaca el famoso *Levantamiento* de los cacicazgos que inició a finales de la centuria, en 1599. Las sociedades nativas, agrupadas en una gran confederación política, vieron como los crecientes ejércitos españoles les arrebataban contundentemente la victoria, bajo el eficaz comando del gobernador Juan Guiral Velón, apenas un año después. Las consecuencias de este último gran enfrentamiento bélico entre españoles e indígenas, así como de todos los eventos de conquista que lo precedieron, fueron colosales. Aunque desde la antropología y la historia se discrepen los grados y las áreas de afectación, es indiscutible que la vida de los grupos humanos en la Sierra cambió para siempre. La progresiva colonización europea propició transformaciones definitivas en las formas de organización sociocultural del complejo Tairona. Esto se condensa, según Reichel-Dolmatoff (1953) y Oyuela (2005), en la decadencia de los cacicazgos. Los grupos nativos sobrevivientes o bien entraron a formar parte de las encomiendas españolas en el litoral, extinguiéndose en el proceso, o bien se replegaron a las partes altas del macizo, lejos del alcance europeo, encauzados ahora por el liderazgo religioso de sus *mohánes* o *naomas* (mamos). Este último destino propició numerosos escenarios de integración social en los siglos venideros, dándole forma a los procesos de recomposición y absorción clanil que con el tiempo desembocarían en las sociedades de la Sierra contemporánea: Kogi, Iku, Kankuamo y Wiwa.

⁴² Entre los iku y los kankuamo contemporáneos es frecuente utilizar el término *moro* cuando se quiere especificar algún comportamiento o alguna práctica “tradicional” o antigua. Por ejemplo, la expresión “comiendo como moro” hace referencia a una dieta sin sal y sin alimentos foráneos, y cuando se quieren referir a momentos históricos distantes dicen: “en el tiempo de la morisca”.

Aunque el epicentro de la excursión fue el sitio de “San José de los Atanques”, que se vincula inmediatamente con la sociedad Kankuama, los bautizos y matrimonios indios, así como la incineración de santuarios (unos diez en total), fueron ejecutados por los misioneros en lugares altos y apartados de la serranía, a dos o tres días de camino. Esto ensancha el carácter geográfico y cultural de la información referida y muy posiblemente también incluya, dentro del título indiscriminado de “Aruacos”⁴³, a algunos pobladores iku de las montañas circundantes.

El primer hecho a subrayar es que la expedición se ejecutó con la compañía de un indio traductor (algo sin precedentes en las crónicas hispánicas), quién se reconoce en ambos relatos como “Capitán”. La subida a las faldas montañosas de las cuencas del río Guatapurí y Badillo, y el posterior encuentro con el mamo, es descrito así por Espinosa:

Como Capitán era un indio llamado Don Julián bastante sabido y quien supimos había dado noticia de nuestra venida a otros indios [...] al sitio nominado San José de los Atanques en donde comienza lo encumbrado de la Sierra Nevada y en dicho paraje hallamos diversos indios, indias y muchachos y entre ellos a un indio anciano al parecer de setenta años con unas argollas de oro atravesadas de las narices un bonete de plumas de diversos colores, la barba muy larga y el vestido a su usanza y a dicho indio que se nombraba (Serveme) Guaimazo, reconocían dichos indios por su Cacique y principal Gobernador. (Espinosa, s.f.)

Por su parte, tras el encuentro con este líder “pagano”, Romero (1955: 58) anota que:

Este era un indio de ochenta años al parecer. Traía pendiente de las narices, que traía horadadas y tres argollas de oro que lo distingue de los vasallos. El cuello y las pulseras de las manos adornaban unas piedras labradas con buen orden de diversos colores. Su gala era de dos mantas o ropas de algodón. La barba en extremo crecida, pero el rostro agradable. Los que le acompañaban venían armados de flechas y de otros géneros de armas que hacen de fuerte madera, que, de unas y de otras, traje a Europa.

Ambos cuadros son bastante similares, aunque el inédito señala un “bonete de plumas de diversos colores” que no es mencionado en el *Llanto Sagrado*. La distinción jerárquica entre el mamo y sus vasallos, un detalle evidente para los misioneros, recaía pues en su aspecto corporal. Probablemente los moros que acompañaban a Serveme no contaban con el mismo repertorio ornamental y sus recubrimientos se reducían estrictamente a “mantas de algodón”. En general, estas primeras imágenes coinciden con muchos de los elementos que la arqueología ha indicado como característicos de la estética precolonial del complejo cultural Tairona.

Los primeros datos arqueológicos que demarcan dicho modelo estético provienen de artefactos cerámicos, líticos y orfebres que, o bien son ornamentos corporales, o bien evidencian en sus formas la presencia de estos. De los hallazgos de este tipo se distinguen dos categorías, los adornos cotidianos y los ceremoniales, entre los que se encuentran algunos de los empleados por Serveme. En los primeros aparecen collares de cuentas, orejeras, narigueras, bezotes (ornatos labiales), pectorales, brazaletes y chagualas, la gran mayoría de oro (Oyuela, 2005; Reichel-Dolmatoff,

⁴³ Fue tan solo hasta finales del siglo XIX que en la producción documental basada en la Sierra Nevada se distinguen con claridad suficiente las cuatro sociedades contemporáneas: Kogi, Wiwa, Kankuamo e Iku. Toda la literatura precedente emplea el nombre impreciso de “Aruacos” para referirse a los grupos del macizo.

1997). En los segundos, se destacan decoraciones con piedras semipreciosas, conchas marinas, huesos, grandes diademas de plumas de aves (o bonetes), máscaras de madera, bastones de mando e incluso, según Reichel-Dolmatoff (1953) atuendos con piel de jaguar.

Igualmente, de los antiguos ropajes Tairona se obtiene una imagen efímera pero relativamente clara. En las crónicas que relatan los primeros contactos entre europeos y serranos se menciona que en las montañas de la nevada se “hallaron indios cubiertos con mantas [...] muy delgadas y muy pintadas [...] que se estaban quietos en sus hamacas” (Lebrón, 1538: 10) y que utilizaban “garabatos en los cuales colgaban sus mochilas” (Simón, 1981 [1599]). Así pues, en correspondencia con las descripciones de Romero y Espinosa, la vestimenta contemplaba telas y mochilas (igualmente confeccionadas en algodón⁴⁴), que se teñían con sustancias vegetales y que eran empleadas indistintamente por ambos sexos (Reichel-Dolmatoff, 1953)⁴⁵.

Por otro lado, si bien los mecanismos europeos para la localización de *kankurwas* se presentan de manera diferente en ambos relatos, un corto fragmento de especial importancia sobresale del inédito, donde se resume la estrategia de amenaza empleada. Dice Espinosa (s.f.) que “a dichos indios nos les permitirá el Padre Misionero mascar hayo ni comer poporo, y les quitará las argollas de las narices, y las barbas por ser lo referido el mayor castigo que puede haber para ellos.”

De aquí se desprenden varias ideas. Es claro que se acude al despojo de partes del cuerpo como represión física por parte de los europeos, generando prácticas *estigmáticas* (Goffman, 2006) que se consolidarían como un verdadero patrón colonial a lo largo del tiempo⁴⁶. Cuando se indica que el recorte de vello facial era “el mayor castigo” existente para los moros, se infiere, primero, que este escarmiento no era nuevo y que ya hacía parte del repertorio punitivo misional o del repertorio indígena (algo común en la actualidad)⁴⁷, y segundo, que este era un rasgo culturalmente importante para los nativos. No es claro si la barba “en extremo crecida” representaba un signo corporal de estatus, o si simplemente era una fachada habitual. Como se observará en el siguiente capítulo, esto

⁴⁴ El uso de lana de chivo y de maguey (agave americano) en la producción de mochilas fue introducido siglos después por el contacto europeo y criollo.

⁴⁵ Es probable que aquellos ropajes “muy pintados”, además de cumplir la función lógica del abrigo, constituyeran rasgos externos de diferenciación clanil, algo muy característico en las culturas de la Sierra y cuyo significado pudo pasar desapercibido ante los ojos españoles.

⁴⁶ La imposición de estigmas físicos fue una constante en la colonización europea y criolla y se remonta al magnicidio de los caciques Tairona en las guerras del siglo XVI. Para ese entonces, y como lo atestiguan los siguientes fragmentos, los españoles encontraron que los cuerpos de los líderes constituían superficies simbólicas aptas para la consumación de señales que ralentizaran o suprimieran las grandes revueltas indias: “Cortando las narices a los más culpados, a otros el labio de arriba, orejas a otros, para que fuesen ejemplo, mientras viviesen a los demás. (Simón, 1981: 310). “Que después de colgados fueron divididos en cuartos y puestos por los caminos [...] y sus cabezas en palo para escarmiento de otros.” (Simón, 1981, 4: 315). “Que por mi fuere señalado le sea dado garrote en la forma acostumbrada y luego sea quemado su cuerpo en vivas llamas de fuego hasta que sea hecho polvos porque de él no quede memoria y se dé a entender a los demás indios de este castigo.” (Archivos de Indias de Sevilla, s. f.)

⁴⁷ Se observará más adelante que el corte de cabello, en tanto escarmiento estigmático, hace parte del tratamiento corporal entre los iku actuales. Cuando una persona comete algún “delito” o desobedece los mandatos tradicionales es usual que se recorte su larga cabellera en presencia de otras. Es posible que esta práctica sea una herencia del contexto colonial.

parece haber mermado, o por lo menos variado, pues la mayoría de los *iku* contemporáneos son biológicamente imberbes.

Así mismo, se alude la restricción a “comer poporo” y “mascar hayo”. Esto es revelador porque resulta ser la primera mención narrativa de ambos elementos, por lo menos en lo que se refiere a al suroriente. Al parecer, este vital instrumento cultural fue un descubrimiento que se generó gracias a la reorganización social del siglo XVII. Es muy difícil concebir que, en las primeras décadas de contacto, ningún cronista o historiador observara a los indios poporeando (una práctica, externa, permanente y cotidiana). A diferencia del consumo de *ayo*, parece ser que no existen evidencias arqueológicas de calabazos o recipientes empleados para tal fin, como tampoco representaciones de su uso en la iconografía del antiguo complejo Tairona⁴⁸. Es posible que la integración de las sociedades sobrevivientes al exterminio europeo facilitara el advenimiento de objetos y conocimientos técnicos que con el tiempo fueron asimilados.

Finalmente, tras narrar la celebración de unos cuantos bautizos y casamientos católicos, y después de enaltecer la quema y destrucción de algunos santuarios e ídolos, Espinosa (s.f.) advierte con desconcierto las “herejías” que se ejecutaban en las “iglesias” nativas:

Sabemos por cosa cierta que por ciertos tiempos se juntan dichos indios aruacos a sacrificar piedras labradas, ropajes y otras alhajas, y también a hacer penitencias ásperas como son no comer sal, en un mes, ni juntarse con sus mujeres ni comer cosa mascada, ni salir al sol ni hablar unos con otros, aunque estén congregados ayunando también bárbaramente.

De este fragmento despunta el ayuno ritual vinculado con la ausencia de sal, así como la abstinencia sexual por períodos relativamente prolongados. Aunque a ojos del misionero estas conductas aparecen como prácticas “penitenciarias”, se observará en los siguientes capítulos que estas realmente operan como preparaciones corporales efectuadas por los indígenas con miras a alcanzar un estado relativo de “poder” y “equilibrio”, limpiando su organismo de alimentos y pensamientos “negativos”, afinando así un vínculo espiritual con los “dueños” del mundo.

Con todo, la visita de Romero, y su quema de *kankurwas*, sería circunstancial y las incursiones religiosas al suroriente no serían la regla durante la primera mitad del siglo XVIII⁴⁹. Más adelante,

⁴⁸Según Oyuela (2005), en el período definido como “Neguajne” (0 al 200 d.c.), muchos de los tiestos encontrados en la Sierra poseían bases altas y mostraban huellas de uso que indicaban tostado de pequeñas cantidades de hoja de coca.

⁴⁹ Tal vez la única incursión formal hacia las montañas de la nevada para este período fue la realizada por el Álfarez Nicolás de la Rosa en 1740. En su *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*, se aprecia que la situación corporal encontrada por el padre Romero cincuenta años atrás no había cambiado mucho. De la Rosa (1945: 62, 63) menciona que, además de algunos ornamentos orfebres como brazaletes y orejeras, los indios llevaban “camisones y pantalones de tela gruesa de algodón, faldas de lo mismo [...] diademas de concha de carey, el rico, o de palma tejida, el pobre”. Es probable que los gorros con visera (“diademas”) fueran remanentes de grupos Guanebucanes que se incorporaron desde el litoral. Igualmente, anota que “las hojas se conservan en una mochila terciada y la cal en un recipiente llamada poporo [...] Al enviudar, el hombre no puede mascar hayo ni poporear por 20 días.” Sobre la sexualidad de los nativos indica que: “el coito durante la noche es prohibido ya que los niños concebidos en la oscuridad nacen ciegos” y que, por tanto, se promueven las relaciones sexuales diurnas en los cultivos. Estas descripciones parecen estar más ligadas a los grupos septentrionales del macizo, es decir los actuales Kogi.

sin embargo, el contacto entre nativos y poblaciones foráneas aumentaría súbitamente; la expansión europea se haría sentir con fuerza a partir de 1750.

La congregación: Nabusímake y Atánquez

El siglo XVIII abrió las compuertas de la transculturación en la Sierra Nevada. En concordancia con lo expuesto, Reyes (2019) establece que este nuevo período se caracteriza por el inicio manifiesto de la actividad misionera, materializado en la construcción de parroquias católicas, especialmente en la vertiente sur (oriental y occidental), y en los procesos de catequización (que en su mayoría resultaron infructuosos). A su vez, se establecen las primeras colonias permanentes de españoles y criollos en los principales centros de reunión ritual de las cuatro sociedades serranas, las cuales empezaban a distinguirse con nitidez: los “Kággaba” / San Antonio, los “Sanhá” / El Rosario, los “Ijka” / San Sebastián y los “Kankuáma” / Atánquez.

Fue así como se emprendió uno de los proyectos territoriales más importantes para los intereses coloniales en América: la fundación y consolidación de asentamientos donde reunir y controlar a los grupos nativos. En este sentido, Fals Borda (1979) señala que, en la Provincia del Valle de Upar, los intentos de repoblamiento de las sociedades de la Sierra Nevada y la Serranía del Perijá (Chimila, Pampanilla, Tupe, Iku y Kankuamo) fueron la principal estrategia de ordenamiento político en la agenda europea del siglo XVIII. Con esto se buscaba someter a las poblaciones “sin control” hacia la influencia unificadora del régimen tributario⁵⁰.

Para la Corona española, inmersa en las reformas borbónicas (Uribe, 1997), la concentración de los indios aseguraba su explotación económica, mientras que para la Iglesia Católica facilitaba su evangelización; después de todo, la reproducción de un legado cultural en el “nuevo” continente era un fin en sí mismo (Díaz, 1984). Por lo tanto, los repoblamientos cumplían un requerimiento eclesiástico y uno imperial (ambos complementarios): el usufructo mercantil y la conversión religiosa. Congregadas, las poblaciones se prestaban más al adoctrinamiento; congregadas, concentraban sus manos para obrar.

Bajo este contexto, a mediados de la centuria, poco más de 200 colonos entre españoles y mestizos, promovidos por el impulso económico y político de Fernando de Mier y Guerra, se establecieron en el poblado iku de San Sebastián, en las estribaciones suroccidentales de la Sierra Nevada:

Estas personas eran obligadas a emigrar a Rábago y una vez asentadas en la población procedían a facilitarle todos los medios para que construyeran sus casas y cultivaran la tierra; se les delimitaban y regalaban solares, tierras, recursos naturales, herramientas, semillas, bueyes, arados, fragua, mulas y carnes. En su inicio en la población se construyó una iglesia y 30 casas de paja. (Poblaciones Varias, Archivo General de la Nación, AGN. En: Delgado y Mejía, 2003)

⁵⁰ En palabras de Saether (2012:119): “durante la llamada segunda conquista de América los españoles renovaron sus intentos por dominar los grupos no conquistados y a lo largo de todo el siglo XVIII se libró una campaña prolongada para reducir los bárbaros a que adoptaran la vida urbana. El objetivo, dicho de otro modo, consistía en convertir los grupos no dominados en pueblos tributarios.”

El propósito de este asentamiento era expandir la frontera agrícola de la gobernación de Santa Marta, “retirando a los indios infieles” y procurando la formación de una pequeña colonia industrial que se dedicara a la producción de trigo para el abastecimiento de la región. Cuando Mier llegó por primera vez a la zona observó que la mayoría de los nativos vivían “arrochelados y dispersos en aquellas serranías” y que aquel llamado pueblo “solo era compuesto de once indios y veintitantas indias” (Delgado y Mejía, 2003: 105-107).

Tan solo cuatro años después de su fundación, la empresa de poblamiento en la fría meseta de Nabusímake fracasó. Su rápido decaimiento se explica, según Delgado y Mejía (2003), por la exclusión de la población nativa y porque los colonos foráneos (provenientes de tierras cálidas del Caribe) no resistieron las exigentes condiciones ambientales de la zona⁵¹. Los vestigios del poblado permanecieron en un relativo abandono y el sitio continuó operando como centro ceremonial de episódicas reuniones iku. Así pues, los intentos de concentración se trasladaron a otras partes de la Sierra donde la situación parecía un tanto más favorable.

Fue entonces que, en la segunda mitad de este siglo, ya formalizado el avance colonizador en las estribaciones surorientales, el cura doctrinero Joseph Pacheco visitó los valles de los ríos Badillo y Guatapurí:

Quando el cura llegó a Atánquez, encontró indios viviendo en cada rescoldo de las montañas. El pueblo era un sitio de reuniones ocasionales, al que bajaban o subían de vez en cuando, principalmente en los días en que había que celebrar ritos religiosos y oír consejos del mamo. Pero él era un cura doctrinero empeñado en rescatar del pecado a los indígenas, y hacerlos transitar por el camino de la civilización. Con tesón y paciencia subía día a día a las fincas de labor para tratar de convencer a los indios de lo conveniente que sería que ellos se decidieran a vivir en sociedad, conformando realmente un pueblo y labrando con constancia sus tierras. Al sacerdote no debía parecerle que los indígenas trabajaran al verlos ir y venir constantemente de un sitio a otro. Con celo y paciencia los atrajo hacia la vida civil, haciéndolos labrar sus terrenos en las cercanías del pueblo, que aunque ásperos y erosionados, eran capaces de producir mieles y panelas, procesadas en pequeñas estancias de trapiches. (Morales y Pumarejo, 2003: 129)

Hacia la década de 1770, estas estrategias de labor misional, promoviendo la construcción de una iglesia católica sobre un reconocido pago indio⁵² y la instauración de trapiches cañeros en sus inmediaciones, fueron determinantes para el afianzamiento de “San Isidro de los Atánquez”, el epicentro comercial y demográfico más importante en la historia de la Sierra meridional. Las estrategias de los curas doctrineros fueron inusualmente efectivas dentro de los grupos humanos de esta región (en contraste con los del suroccidente), particularidad que, en parte, se puede explicar

⁵¹“A diferencia de las comunidades indígenas de otras regiones del país, que rápidamente fueron articuladas durante la colonia en un nuevo sistema organizativo, las de la Guajira y Sierra Nevada se caracterizaron por un enfrentamiento con ese sistema de dominación, situación que llevó al fracaso de varias campañas de evangelización o intentos de colonización en una geografía que, a los ojos del colono, era hostil por su aridez, el clima, los mosquitos, etc.” (Reyes, 2019: 36)

⁵² Los kankuamo contemporáneos afirman que debajo del templo católico de Atánquez se encuentra enterrado el mamo *Tutaka*, un antiguo moro reconocido por sus grandes poderes metamórficos.

acudiendo a la hipótesis sustentada al inicio del capítulo, donde se expone su predisposición cultural al contacto y al intercambio.

La congregación de los indios “Aruacos”, más precisamente de los kankuamo, fue un detonante definitorio en los procesos de transculturación de las poblaciones nativas del Guatapurí y el Badillo. Como se ha sugerido antes, este acontecimiento tuvo eco, siglos después, en la configuración de las poblaciones iku de la cuenca del Donachuí. Por ahora, resulta pertinente analizar las consecuencias corporales que tuvo esta política europea en los territorios del sur.

En primer lugar, se inició un progresivo tránsito de la dispersión a la sedentarización, es decir, se produjo una lenta transformación en los modos tradicionales de habitar la Sierra, interrumpiendo la trashumancia montuna de los cuerpos indígenas. Previo a su congregación, según lo observaban los españoles, la mayoría de los indios vagaban errantes entre los rescoldos montañosos, cultivando parcelas diseminadas en los parajes más recónditos del macizo. Bajo el contexto colonial, este traslado permanente (en tanto forma serrana de apropiarse del territorio) se constituyó como un mecanismo de defensa habitual, una manera ya incorporada de repeler el contacto. El movimiento de los cuerpos se convirtió en un refugio ante las presiones imperiales y eclesiásticas. Sin embargo, esto se vio transformado por los procesos de congregación y, para una parte de la población del suroriente (no toda), resultó razonable la opción de vida agolpada en pequeños asentamientos sedentarios, donde se potenció la convivencia con valores estéticos, higiénicos, medicinales, alimenticios y tecnológicos antes desconocidos⁵³.

En segundo lugar, esta situación posibilitó que los indígenas (forzados o persuadidos) empezaran a asistir a las ceremonias religiosas impartidas en el templo católico, con todo lo que eso implica:

Estos naturales tenían tierras para labrar dentro de su mismo resguardo, y aunque ásperas y fragosas, albergaban, desde 1778, pequeños trapiches de caña que se ubicaban en las cercanías del pueblo, lo que les permitía asistir casi diariamente a la celebración de la misa. (Caciques e Indios, AGN, 1778)

Esto pudo provocar desconcierto entre los nativos, más aún cuando los españoles, siguiendo las pautas protocolarias del catolicismo, prohibían o reprochaban ciertos rasgos físicos y posturas corporales dentro del templo. La insistencia del clérigo y sus feligreses en persignarse, en orar con las palmas acopladas, postrados en sus rodillas, susurrando extrañas súplicas, fue probablemente todo un descubrimiento para los indígenas que, sentados en algún rincón del santuario, observaban en silencio, decodificando todo ese nuevo repertorio gestual, escuchando ya no al mamo sino al cura. (Morales y Pumarejo, 2003)

⁵³ “Es indudable que estas fundaciones y centros misionales tuvieron una influencia profunda sobre la cultura aborígen. Por primera vez se establecieron españoles, mestizos y desde luego también negros, de un modo definitivo en territorio indígena y fue probablemente desde entonces que los indios adoptaron las nuevas plantas alimenticias tales como plátano guineo, malanga, ñame, caña de azúcar y cebolla [...] Otros elementos que se asimilaron en este período fueron herramientas agrícolas tales como machetes, hachas, el vestido cosido en forma de camisión de mangas largas, la carrumba y posiblemente la construcción de casas con paredes de bahareque y techo de cuatro agujas.” (Reichel-Dolmatoff, 1953: 69)

En tercer lugar, la congregación produjo un cambio certero en el modo de producción⁵⁴, facilitando la inserción del cuerpo indígena al sistema económico mercantil en tanto mano de obra y fuerza de trabajo (que no es otra cosa que fuerza física). Las investigaciones de Morales (2011) y Reichel-Dolmatoff (2012) comprueban que los trapiches paneleros (en donde también trabajaban ikꞌu) fueron los espacios privilegiados para catalizar esta transformación y consolidar, con el tiempo, el cultivo de caña como la principal actividad agrícola en las faldas meridionales del macizo⁵⁵.

En este sentido, el trabajo indígena se convirtió en una mercancía más dentro de la sociedad capitalista encaminada a integrarlo (Marx, 1977). Los indios debían ser funcionales ante un sistema económico regido por la intensa tributación, por lo que, en cierto grado, pasaron de asumir la tierra como productora de vida a asumirla en tanto medio de producción (reversando el pensamiento telúrico planteado por Vasco, 2002), envolviendo a sus cuerpos bajo el mismo manto. El trabajo, como actitud corporal, pasó de ser un modo de subsistencia para los indígenas a una posibilidad de acumulación para los españoles (y después para los indígenas). En los cañaduzales se impusieron reglas laborales que privilegiaban la constancia, la rapidez y la optimización productiva, instaurándole un carácter funcional y comercial a la motricidad⁵⁶.

El fin del tiempo de los moros se caracterizó por la sutil implantación de una lógica productiva hacia un cuerpo cada vez más rentable. Los kankuamo, por ejemplo, abandonaron lentamente la “morisca” no tanto por los bautismos católicos, sino por su progresiva inserción a la sociedad de mercado regional⁵⁷.

No obstante, como lo sugiere el fracaso de San Sebastián de Rábago, la congregación no caló de manera uniforme entre las poblaciones indígenas de la Sierra meridional. Es probable que las condiciones geográficas y las estrategias misionales empleadas en el suroriente (distintas a las del suroccidente) afectaran esta diferenciación, pero puede que el factor decisorio fuera el estado en

⁵⁴ El cambio en la forma de trabajar la tierra es consecuencia de la congregación y a su vez es causa, pues le otorga continuidad. Los trapiches de caña fueron utilizados por los españoles para congregar, el detalle está en que estos, gracias a su ubicación cercana al pueblo y a los permanentes cuidados que requieren para su producción, potenciaron la estabilidad de una naciente vida sedentaria entre los nativos del suroriente. Esto lo subraya Reichel-Dolmatoff (2012: 63) al describir que “el proceso de molienda (procesamiento de panela) requiere de al menos cinco trabajadores: uno que guíe los bueyes, uno que los monte, uno que ponga las cañas en el trapiche, otro que bata y retire el jugo hirviendo para moldearlo en bloques y otro que lleve el agua.” La preparación de la caña, previo al proceso de molienda, también es exigente. Se debe cultivar, cuidar y cortar, acto seguido se debe transportar al trapiche junto con la leña necesaria para los calderos. Esta forma de trabajo requiere cuidados constantes para lograr un ciclo productivo exitoso.

⁵⁵ “Hasta aproximadamente la mitad del siglo XVIII, los habitantes habían tenido una economía de subsistencia y mantenimiento basada exclusivamente en pequeñas parcelas cultivadas y en la fabricación de algunos utensilios para el consumo local o familiar. El primer cultivo comercial, conformado por caña de azúcar, fue introducido en este periodo y, por lo que dicen los manuscritos contemporáneos, parece ser que a finales del siglo XVIII [y hasta la actualidad] la producción de azúcar en bruto se había convertido en una de las principales actividades económicas.” (Dussan y Reichel-Dolmatoff, 2012: 165. Paréntesis míos)

⁵⁶ “La fuerza muscular entrenable del trabajador [indígena], su energía y resistencia, transitaron a ser objetos de explotación capitalista; el cuerpo se apostó como un cuerpo objetivo, manipulable, dominable, una herramienta para la expansión del capital.” (Barrera, 2011: 125. Paréntesis míos.)

⁵⁷ En un manuscrito colonial de 1787 rescatado por Reichel-Dolmatoff (1953), 17 años después de las labores del cura Pacheco, se citan a los indios de Atánquez (kankuamo) y se dice que ya se “aculturaron”, dedicándose a la industria de la panela.

que se encontraban para entonces las categorías cognitivas (Dux, 2017) de las sociedades nativas. Es muy diciente que para el pensamiento Iku no hiciera sentido la vida en grandes poblados concentrados, mientras que para el Kankuamo sí. Clarificar esta divergencia en las formas de asumir las políticas europeas amerita una investigación rigurosa que lógicamente excede los alcances de este documento. Sin embargo, puede que el análisis del concepto de cuerpo entre los iku permita develar algunos rasgos de su sistema de pensamiento y brinde así nuevas luces para la comprensión de la transculturación serrana.

Primeras etnografías del suroriente

Durante las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, el asunto de las sublevaciones criollas para las autoridades coloniales, y el de las guerras civiles para las republicanas, concentró su atención institucional, posibilitando que las regiones periféricas del país se vieran nuevamente aisladas de las dinámicas sociopolíticas mayoritarias (Uribe, 1988). La reestructuración estatal de la postguerra independentista paralizó durante un tiempo los procesos de repoblamiento y evangelización acaecidos en la nevada. Sin embargo, paradójicamente, estos conflictos incentivaron un segundo y más portentoso avance colonizador hacia las entrañas serranas, compuesto ahora por mixturas poblacionales de criollos desplazados, refugiados políticos y migrantes de guerra, quienes provenían de los más lejanos territorios, escapando de la agitación y el desconcierto bélico que abrasaban la flamante nación (Reichel-Dolmatoff, 2012).

En adelante, de forma casi ininterrumpida, las sociedades indias se vieron inmersas en una gran marejada de valores y prácticas foráneas que llegaron para quedarse. Bajo este panorama, se produjo un marcado interés (nacional y extranjero) por la cambiante vida primitiva de la región. Consecuentemente, aumentaron en cantidad y calidad las descripciones de expedicionarios y científicos que, en cierta medida, se desmarcaron del punto de vista religioso y político. Así pues, es oportuno abordar las discusiones sobre el cuerpo iku suscitadas en el marco de aquellas primeras etnografías⁵⁸.

Para finales del siglo XIX muchos de los asentamientos fundados por la antigua empresa española sirvieron como aposento de los primeros académicos dedicados al conocimiento de la Sierra y sus grupos. Específicamente en la región meridional, Atánquez y Nabusímake ofrecieron centros de operaciones y abastecimiento aptos para el desarrollo investigativo. Allí arribaron lingüistas, geógrafos y antropólogos como Celedón [1875], Simons [1881], Sievers [1886] y De Brettes [1898], entre otros⁵⁹, cuyas obras inaugurarían formalmente la etnografía entre los iku.

Los retazos del cuerpo que emergen de estos documentos se limitan principalmente a descripciones someras del aspecto físico, la vestimenta, los ornamentos y las prácticas funerarias de los nativos.

⁵⁸ A partir del siglo XX la producción etnográfica sobre los iku adquiere rigor científico, por lo que será discutida permanentemente a lo largo de los siguientes capítulos. Se incluye dentro de esta, a la obra de Fray José de Vinales (1952), cuya profundidad analítica se sobrepone a su enfoque de religioso capuchino.

⁵⁹ De este período también se destaca la prominente obra del alemán Konrad Theodor Preuss. No obstante, su trabajo se concentró en la parte norte del macizo y sus descripciones etnográficas corresponden específicamente a la sociedad Kogi.

Ninguno presenta algún tipo de observación que dé cuenta, con suficiente detalle, del significado cultural detrás de las superficies humanas descritas. Esto parece ser una constante en los subsecuentes estudios que se han preocupado por entender la vida *iku* sin comprender antes su inmenso trasfondo corporal; vacío que intenta suplir esta investigación. Aun así, las siguientes anotaciones constituyen testimonios históricos significativos que además permiten contextualizar el panorama del *guchu* abordado en los próximos capítulos.

La incipiente diferenciación étnica que suponía cuatro sociedades serranas y que lentamente superaba la inexactitud nominal del término “Aruaco” puede entreverse en las descripciones corporales de los primeros etnógrafos, donde se subrayan sutiles diferencias orgánicas que permiten identificar a los indios específicamente *iku*. Sobre el aspecto físico de estos, Celedón (1886: 24) escribe que “fuera de uno que otro civilizado, la población de San Sebastián es toda indígena; pero ¡qué indios aquellos tan esbeltos! Cualquiera diría al verlos que no son de la raza rechoncha de los Koggabas [kogi].” Por su parte, De Brettes (1987: 89), percibiendo el mismo contraste corporal estipula: “mientras que, en general, los arhuacos [kogi] son muy pequeños, casi enanos, los bintoukouas [*iku*] son, en su mayoría, grandes.” De esta manera, además del idioma, la fisionomía aparece como un factor determinante en la variación sociocultural de aquellos grupos que para los científicos parecían idénticos en tradición. Aunque con ciertos matices, producto de los posteriores procesos de mestizaje, esta distinción material es actualmente reconocida por los mismos serranos cuando afirman que los *iku* son (y han sido) los de mayor envergadura física en el macizo. No se sabe con exactitud qué posibilita tal diferenciación, pero es posible que la herencia genética andina de los *iku*, en contraposición con el origen mesoamericano de los *kogi*, permita explicarla (Melton, 1996).

Por otro lado, un rasgo que frecuentemente llama la atención de los etnógrafos citados es el atuendo *iku*. Sobre la vestimenta en mujeres y hombres De Brettes (1987: 89-91) anota que:

El atuendo de las mujeres bintoukouas [*iku*] es rudimentario: ni tocados, ni zapatos. Se fajan literalmente en algodón y lo ajustan con una solidez tal que adquiere la forma del cuerpo, sobre todo cuando está mojado. Se diría que parece una trusa. Estorba al andar y los movimientos parecen más torpes. Los efectos dúctiles que podrían esperarse en Europa hacen falta totalmente: las mujeres bintoukouas tienen las piernas flacas y la pelvis muy poco desarrollada [...] Los indígenas dicen que antes de la conquista este vestido fue también usado por los hombres. Pero que, después de la llegada de los españoles, los hombres se vistieron con una especie de dalmática, cuyas mangas largas les llegan hasta los codos y cuyo faldón les cae hasta las rodillas. Debajo de este vestido llevan un pantalón muy ancho, que es cuatro dedos más largo que la dalmática. En el sur estos vestidos son de lana y en el norte de algodón. El traje de los indígenas del norte es completado por un cinturón. En la cabeza se ponen una gorra de algodón en el norte y de fique en el sur.

En complemento de lo anterior Sievers (1986: 6) señala que:

La vestimenta de los Arhuacos consiste en pantalones y una túnica que llega hasta las rodillas, en San Sebastián hasta los tobillos. En el borde inferior se colocan con frecuencia ribetes y adornos, en especial arabescos en zigzag. Estos vestidos son de algodón, bastante pesados y muy apropiados para el clima frío de las montañas, pero también se utilizan en clima caliente. Además, en San Sebastián se lleva también un gorro negro o gris de algodón con la forma de un Fez turco [...] Los

niños también van con frecuencia vestidos. De hecho, el clima exige vestidos abrigados, por lo menos la temperatura en San Sebastián.

Lo único que impide traslapar estos perfiles al presente son los materiales con que se producen los vestidos, por lo demás casan adecuadamente. Por ejemplo, hoy en día los atuendos que se elaboran son exclusivamente en algodón. “Así ha sido siempre, todo de blanco” aseguran en Yo’sagaka. Sin embargo, algunos iku reconocen que en tiempos antiguos los gorros se tejían en fique, pero que debido a la flacidez de la estructura resultante, la cual deformaba el gorro e impedía su lavado, se optó por cambiar de material⁶⁰. Respecto al uso de mantas de lana no tienen memoria; lo único que distinguen es la ruana confeccionada en lana de ovejo, una prenda complementaria para climas fríos que no sustituye el atuendo principal de algodón. Sobre las consecuencias corporales del modo de vestir iku, las cuales apenas roza De Brettes, se propone un apartado en el cuarto capítulo. Igualmente, se observa en las etnografías referenciadas cómo, después de dos largos siglos de contacto, ha desaparecido por completo el ajuar orfebre y lítico que en su momento señalaban Romero y Espinosa. Paralelamente, se revelan nuevas prendas de vestir como el gorro, elemento notable del cuerpo masculino contemporáneo, cuya incorporación parece remontarse al siglo XIX.

De los accesorios corporales se obtienen múltiples datos. Entre todos sobresalen tres: la mochila, el poporo y el “chumbe”. De la primera, Celedón (1886: 14) afirma que los hombres iku llevan siempre “colgadas de los hombros, cruzando espalda y pecho, cuando menos dos mochilas de variados colores, tejidas por la esposa, en donde guarda el hayo, el ambiro y el poporo”. De Brettes (1987) asegura que son tejidas en algodón y Sievers (1986: 6) recalca que se emplean “mochilas que confeccionan con las fibras de la planta maguey (*Agave americana*)”. Al parecer, la elaboración del tejido (al igual que hoy propio de las mujeres) no había incorporado aun el pelaje de chivo, el material más frecuente en la fabricación actual.

Respecto al poporo Simons (1881) dice lo siguiente:

Cada indio arhuaco mastica coca y lleva su poporo, este instrumento es simplemente una pequeña calabaza, de la cual gira un palo alrededor del borde superior, previamente humedecido con su saliva impregnada con el jugo verde de la coca y luego sumergido en finas conchas calcinadas y pulverizadas. Esta constante aplicación aumenta gradualmente una incrustación gruesa de cal. La costumbre no tiene utilidad práctica y es, como fumar, simplemente para matar el tiempo. (Citado por Reyes, 2019: 44)

De Brettes (1987: 90) profundiza un poco más en la importancia de este artefacto al indicar que los hombres iku:

Jamás emprenden un viaje ni se ponen a trabajar sin aprovisionarse de hojas. En cuanto al poporo, nunca los abandona: son, inclusive, enterrados junto con este precioso utensilio [...] Con el tiempo se forma una estratificación “Kalamoutsai” en el borde de la abertura del poporo. El orgullo del

⁶⁰ “El papá de mi mamá si usaba tutusoma de maguey, pero ya no. Ese gorro ya no se usa porque eso no lo pueden lavar, cuando se lava enseguida se desmigaja, entonces no se lavaba. Por eso en las fotos esas viejas que me mostró, se le mira eso como sucio, como negro, porque eso no tiene como lavarla, si se ensucia se ensucia siempre, y así ese gorro no era blanco.”

indígena está en poseer una kalamoutsu uniformemente estratificada. El uso del poporo de alguna manera forma parte de la religión arhuaca.

Asimismo, al igual que Sievers (1986), el conde francés destaca los espacios de socialización que circundan la práctica del poporeo, enfatizando las formas de saludo *iku* que implican el intercambio de *ayo* (coca) y *ambira* (pasta de tabaco):

El segundo instrumento inseparable del arhuaco, y que se podría llamar "máquina de saludar", consiste en dos calabacines pequeños que se insertan el uno dentro del otro, de manera que el uno le sirva al otro de tapa y lo cierre herméticamente. Este estuche, llamado *noai* o *nouai* contiene una clase de miel hecha a base de nicotina [...] El saludo antes nombrado consiste en la siguiente ceremonia: Los dos interlocutores toman, cada uno, el *nouai* del otro, lo abren y fingen tomar un poco de pasta con la punta del dedo. El recuento de novedades tiene lugar, sobre todo, después de este intercambio de cortesías. (De Brettes, 1987: 90)

Mientras que para Simons el poporeo no es más que un hábito insignificante, para Sievers, y en especial para De Brettes, es una práctica íntima que conlleva funciones sociales y religiosas paralelas. Hoy en día es indiscutible la importancia estos elementos entre los *iku* del suroriente. El recibimiento y uso del poporo, el canje de *ayo*, el consumo de *ambira* y la clasificación de la saliva en el calabazo, encierran una rica simbología y un profundo despliegue corporal que se abordará más adelante.

Por otro lado, el chumbe o *pusa* en *ikun* es un accesorio textil de manejo cotidiano en los escenarios de crianza. Es de uso privativo de las mujeres y las niñas, puesto que son ellas las que se encargan del cuidado de los neonatos indígenas. Este instrumento, también empleado por los *kogi*, incide materialmente tanto en el cuerpo de la protectora como en el cuerpo del bebé. Dejemos que sea Celedón (1886: 14) el que nos introduzca a su explicación:

Al contrario del repantigado arhuaco, la mujer anda siempre inclinada hacia adelante, gracias al peso de la mochila que, colgada de la cabeza, gravita constantemente sobre sus espaldas, llena de frutas de la roza en las de la soltera; y en las de la casada, con el fruto de su vientre, pues cargan a sus hijos a la espalda enmochilados.

Nuevamente De Brettes (1987: 91) es quien ahonda y enriquece la descripción corporal, afirmando que:

Cuando la mujer se convierte en madre, carga a su hijo en la espalda dentro de una especie de bolsa con forma particular que recuerda a una silla, y cuya asa o correa hombrera se apoya sobre la frente. Un jirón de tela sostiene la cabeza del niño e impide que se le caiga para atrás. Esa bolsa-asiento lleva el nombre de *boussaah* [se refiere al *pusa*]. Cargadas con dos o tres pequeñas mochilas llenas de víveres y de otras cosas, aparte del *boussaah*, las mujeres escalan los picos que parecen más inaccesibles, caminan a lo largo de precipicios, pasan corrientes de agua a menudo muy profundas, todo eso con una agilidad y una ligereza desconcertantes.

La triada madre-hijo-*pusa*, es determinante en la cotidianidad serrana y amerita un análisis especial que se presentará en el último capítulo. Finalmente, en la etnografía temprana sobre los *iku* se distingue un particular tratamiento del cadáver humano. Como prevalece en la actualidad, se cree que la muerte no implica el fin del ciclo vital corporal. Toda la parafernalia de la mortuoria da cuenta de que el *anugwe*, es decir, el pensamiento-espíritu-ánimo de la persona, permanece por un

tiempo incrustado en la carne y los huesos aún después de fallecer (biólogicamente). Por consiguiente, el trato hacia el difunto debe ser lo suficientemente cauteloso y efectivo como para que el *anugwe* no sufra dificultades en su éxodo a nuevos destinos. Según lo retrata Sievers (1986), esta concepción *iku* tomaba la siguiente forma hacia finales del siglo XIX:

Después de la muerte no se estira el cadáver, sino que se encoge según el grado de rigidez de éste lo permita. Lo colocan así por lo general sobre la altura de una colina o al borde de un camino en una sepultura, junto con sus utensilios, la mochila con el hayo y el poporo con al ambiro, también adornos y algo de comida [...] A la nariz del muerto se agarra una cuerda que sale hasta afuera de la tumba. Cuando esta cuerda se deshace y se cae por efectos de la lluvia o cualquier otra cosa, es entonces seguro que el alma ha huido. En San Sebastián se entierran solamente los Mámas en posición fetal, los demás muertos se entierran extendidos.

Sin duda, esta seguidilla de descripciones devela una contradicción entre una realidad corporal evidentemente fértil y una etnografía relativamente estéril. De todas formas, pese a su abultado énfasis descriptivo (no analítico), estos primeros acercamientos arrojan información de suma relevancia antropológica⁶¹. Es sugerente, por ejemplo, que la mayoría de los fragmentos citados proyecten imágenes casi que análogas a las circunstancias corporales en que hoy se encuentran los *iku*. Estas referencias bien podrían trasladarse al presente y relatar con gran acierto lo que acontece en Yo'sagaka. No obstante, las condiciones de la vida indígena que interesaron a los primeros etnógrafos eran la antesala de un remezón cultural mucho impactante que la aparición conjunta de criollos, migrantes y refugiados.

Internados y misiones Capuchinas

Sumado al carácter ambivalente del proceso independentista, que replegó y desplegó la colonización, el advenimiento de la República implicó variaciones en el trato institucional que se le daba a la Sierra. Fue entonces que se promovieron políticas territoriales de mayor envergadura bajo la bandera del progreso, la explotación de recursos naturales, el reconocimiento geográfico y, en especial, la propagación de la legitimidad estatal en zonas fronterizas (Reyes, 2019). Eventualmente, las misiones religiosas se recrudecieron, adquiriendo un carácter católico y nacional, en el que la evangelización de los nativos era tan importante como su formación cívica y patriótica⁶².

⁶¹ Celedón (1886) incluso llegó a producir un precursor recuento gramatical del idioma *ikun*, identificando que el cuerpo en “lengua Bintukua” se denominaba “bayiri”, mientras que “anoné” significaba “alma”. El primer término parece no tener relación alguna con *guchu*, y al preguntarle a los *iku* de Yo'sagaka estos lo desconocieron por completo. Diferente es el caso del segundo pues parece ser una deformación de la palabra *ikun* *anugwe*.

⁶² “De esta forma, las misiones católicas se convirtieron en mecanismos para llevar a cabo procesos de control, a partir de un proyecto civilizador y evangelizador en el que, desde la perspectiva de los misioneros, los indígenas cambiaban de un estado de salvajismo a un estado de ciudadanía y feligresía. Su propuesta no se limitaba a evangelizar para traer más feligreses a la Iglesia, sino que también pretendía convertir en ciudadanos de la nación a los indígenas, por medio de una serie de cambios culturales impuestos a través de las misiones. Su práctica fue apoyada por los gobiernos de la hegemonía conservadora (1886-1930), donde los dos bastiones de autoridad nacional fueron el Estado y la Iglesia.” (Reyes, 2019: 36)

Bajo este contexto, en 1871 el Estado del Magdalena cedió al gobierno nacional, por término de veinte años, las tierras de la Sierra Nevada, la Serranía del Perijá y la península de la Guajira, que llevarían por nombre *Territorio Especial Nevada y Motilones* (Uribe, 1997). El propósito de esta maniobra centralista era fortalecer la reducción y “civilización” de las sociedades indígenas que hasta entonces no habían logrado ser del todo integradas (muy a pesar de los previos avances hispánicos). Como lo subraya Morales (2011), no es coincidencia que Atánquez fuera destinada como su capital política desde 1873⁶³; elección que obedecía, más allá de las favorables condiciones topográficas, al estado cultural de sus pobladores y a su carácter de pueblo mestizo y congregado, ya evidente en aquellos años.

Poco tiempo después, el citado lingüista Rafael Celedón fue designado obispo del Territorio Especial. La erudición y el voluntarismo del presbítero parecía adecuarse perfectamente a la situación que se presentaba en el suroriente, donde algunos indígenas letrados que empezaban a explorar las sendas de la modernidad precisaban un empujón definitivo hacia los caminos del catolicismo y la patria. La transformación física impulsada desde escuelas y parroquias era gratamente sorprendente para Celedón:

Estos naturales vestían del todo a la española; desde la cabeza hasta los pies, aprisionados estos con las medias y botines, y no libre en aquella la melena volando por la espalda, sino recortada, ungida con pomada y prensada por el peine. Ni les falta en las bocas su cigarro, en lugar del ayo y el poporo, que ya sólo se ven en las manos de los viejos, como una cáustica protesta contra la intrusión de costumbres que no conocieron sus mayores. (Citado por Gamboa, 1994: 10)

Aunque posiblemente sobredimensionado, este panorama corporal le indicaba al Estado y a la Iglesia la apremiante necesidad de una intervención religiosa en la Sierra meridional. El proceso de integración se encontraba en un punto decisivo, “como campo preparado para echar la semilla” (Soler, 1915: 7), siendo el momento preciso para reactivar la presencia misional. De hecho, bastó con una solicitud hecha por los mismos indígenas, décadas más tarde, en la cual se reclamaba educación formal, autonomía y soluciones agrarias, para que el gobierno nacional encontrara la oportunidad de enviar pequeñas comisiones de curas capuchinos como aparentes delegados políticos⁶⁴. Eventualmente, estas comisiones se consolidarían con la construcción de la Escuela Misional de Atánquez y la fundación de los orfanatos de Nuestra Señora del Carmen en la Sierrita y las Tres Aves Marías en Nabusímake. Fue entonces que se apuntaló la transculturación y se provocaron aquellos movimientos migratorios que modificaron la composición poblacional serrana.

⁶³ “Este territorio escasamente poblado [la Sierra], tenía en su conjunto 3.673 personas, en el que sobresalían dos pueblos: Atánquez, su capital y sede del prefecto, con 800 habitantes, y San Sebastián de Rábago, con 700. En cada uno de estos pueblos había un corregidor.” (Virola de la Hoz, 2018: 15. Paréntesis mío.)

⁶⁴ Como indican Bosa (2018) y Muñoz (2016), la consolidación de la misión capuchina en Nabusímake fue catalizado por la influencia indirecta de un grupo de líderes iku, encabezados por Juan Bautista Villafañe, que en 1916 viajaron hasta Bogotá para solicitarle directamente al Estado colombiano protección, educación y soluciones oportunas ante el problemático avance colonizador en sus territorios. Así fue que el gobierno del presidente Vicente Concha decidió enviar, impositivamente, una comisión capuchina como intermediaria. El resultado fue totalmente opuesto al que buscaban los indígenas.

La instauración de la educación formal, por un lado, y la oleada de misiones capuchinas, por el otro, intervinieron con vehemencia en los cuerpos de la región. Más allá de sus diversos propósitos institucionales, estas dos grandes entidades condensaron estrategias directas de control corporal (Détrez, 2017), diseñadas especialmente a la medida de los infantes indios. En este sentido, los regímenes coloniales sobre el cuerpo no fueron tanto de esclavitud, como en las antiguas encomiendas del siglo XVI, sino de disciplinamiento. Los foráneos no buscaron apropiarse de los cuerpos iku sino corregirlos de acuerdo con su propio sistema de valores, haciendo de ellos un santuario de pulcritud, salubridad, civismo y obediencia.

Diferentes documentos religiosos, especialmente las descripciones del Vicario Apostólico Vicente Soler en su *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones* (1915), relatan cómo los capuchinos, conscientes de la importancia de los infantes en los procesos de transmisión de conocimiento, prescindieron de los obstinados adultos y le apostaron, con la construcción de orfelinatos, a un mecanismo de asilamiento sistemático que separaba a los pequeños de su entorno familiar, cultural y geográfico. Una vez recluidos, los niños iku se concebían como lienzos propicios para las agudas pinceladas de la modernidad. Es decir, en su latente condición de maleabilidad, los cuerpos infantes aparecían como organismos proclives al encauzamiento dirigido:

Muy difícil ha sido hasta el presente desarraigar del corazón de estos pobres indios sus supersticiones y falsas creencias, pero con la institución de orfelinatos por los cuales se separa al niño del padre por todo el tiempo de su educación, es más fácil formarlo en las verdaderas creencias y disponerlo para que toda la fuerza de su inteligencia y voluntad, bien dirigidas, entre por los caminos de la verdadera civilización [...] Se atiende en nuestros Orfelinatos a la instrucción religiosa y formación de los indígenas en la práctica de la virtud y en las buenas costumbres. [...] La compostura de estos niños en el templo; el fervor y devoción con que rezan las oraciones diarias; la atención que ponen a los cantos sagrados; el recogimiento con que asisten a la santa misa, son cosas que admiran y encantan. Su conducta comienza a inspirarse en la obediencia y respeto a sus superiores, en la caridad que les debe unir, en el perdón de las ofensas mutuas, en el concepto justo de la propiedad ajena, en la cultura y en el amor al trabajo. (Soler, 1915: 11)

El cautiverio a edades tempranas resultaba fundamental, pues es allí donde el cuerpo, en tanto conceptualización cultural, se aprende. Así pues, en el internado se les negó a los infantes la posibilidad de formarse, entenderse y desplegarse corporalmente como iku, más allá de su previo desarrollo orgánico y crecimiento biológico, que a propósito era motivo de sobrecojimiento para los religiosos:

La situación tan precaria en que se hallaban los indios con sueldos tan reducidos era sobrado motivo para que sus hijos no tuvieran ropa para abrigarse de las inclemencias de un clima tan frío, y que el hambre los redujera a un estado anémico y deplorable, como se podía ver en los que acudían a la escuela. Imposible me parecía que aquellos niños de siete, nueve y doce años se pudieran sostener sobre sus flacas piernas. (Valencia, 1924: 7)

En su mayoría raptados, los pequeños eran recluidos en las edificaciones dispuestas, con capacidad de hasta cien personas (Vinales, 1952), siendo divididos por sexo y edad, entrando a formar parte

de un estricto itinerario, radicalmente opuesto a la cotidianidad serrana⁶⁵. Aquellos que presentaban rasgos todavía “muy indios” pasaban por un invasivo proceso de despojo, bien fuera de sus atuendos y ornamentos, o de partes de sí como el pelo y las uñas. Así lo relata Fray Chilches, director del internado de San Sebastián, quien a su vez revela la necesidad fortuita de trasladar a los infantes a nuevas locaciones, lejos de la incómoda resistencia de sus progenitores:

Mis apuros exagerados por la escasez de alimentos para los niños dieron lugar a su traslación a Puebloviejo [actual Pueblo Bello] el día venticinco de mayo. Pero como no dejamos de hacer desde mi llegada a San Sebastián la Novena Eficaz de las Tres Avemarías, esta Divina Madre hizo que nuestra estadía de dos meses en Puebloviejo fuera para provecho de estos niños. Sólo en Puebloviejo, fuera de la influencia de sus padres, hubiéramos podido cortarles el cabello largo a los niños y cambiarles el vestido de indio por el de civilizado. Y prueba de ello es la manifestación numerosa de los indios de San Sebastián que se pensó hacer para protestar de dichos atentados [...] Así es que no pueden apreciar el bien que está haciendo entre sus hijos principalmente la misión. Pues la misión capuchina para edificar sobre sólido, tiene que comenzar por destruir lo malo, esto es, por reprimir los vicios. (Chilches, 1917. En: Schlegelberger, 2016: 51)

También se encaminaron novedosas estrategias con enfoque de género que favorecieron la configuración de espacios y actividades dirigidas especialmente a niñas *iku*. Para este fin se promovió la presencia de monjas terciarias⁶⁶, quienes se encargaban de imponer la feminidad dentro de los internados religiosos (Reyes, 2019). Con el tiempo, algunas labores realizadas por las pequeñas despertaron la admiración de los capuchinos, quienes, entre otras, destacaban su habilidad técnicas para los tejidos manuales⁶⁷:

Vemos hoy que las niñas, dirigidas cuidadosamente por las Hermanas, se ocupan con singular destreza en el aseo y limpieza de la casa, en el arreglo del dormitorio y comedor, en el cuidado de la ropa y de todo lo que está a su uso. En labores, las indígenas pueden competir con las niñas de cualquier otro instituto, y hasta con ventaja, puesto que ellas mismas cortan, cosen y remiendan los vestidos de su uso y ayudan a las religiosas en la confección y remiendo de las ropas de los niños. El cosido a mano lo hacen con gran primor, zurcen muy bien, y la máquina de coser la manejan correctamente. (Soler, 1915: 15)

⁶⁵ “Todo lo hacen a hora fija y determinada: a las cinco se levantan, se asean, hacen sus oraciones y oyen la santa misa; a las siete, ejecutados los primeros oficios de aseo de la casa, desayunan, y comienzan sus estudios y ejercicios de lectura y escritura.[...]En el mediodía almuerzan y se dedican a trabajos manuales hasta las tres [...]a las siete y media rezan el santo rosario, acompañado de las oraciones de la noche, para retirarse a las ocho a descansar.[...]En la institución de orfelinatos han visto los indios que se abalanza sobre ellos la instrucción en todo su desarrollo: cuidado de sus hijos, alimentación, enseñanza, artes, agricultura y una completa formación.” (Soler, 1915: 11-14)

⁶⁶ “En el caso de la Sierra Nevada, se mencionaba que para 1917 el vicariato contaba con 12 padres misioneros capuchinos y 9 hermanos legos. Total 23. Además, la Misión cuenta con 17 religiosas terciarias capuchinas, distribuidas en diferentes casas.” (Reyes, 2019: 37)

⁶⁷ Posiblemente esta destreza emanaba de un repertorio técnico propiamente serrano, aquel vinculado con la producción diaria de mochilas, lo que evidenciaba la cristalización de una particular *memoria corporal*. T. Fuchs (2001) establece que el cuerpo recuerda saberes y experiencias más allá de sus capacidades racionales y, acudiendo a Polanyi (1967), le atribuye una sabiduría motriz tácita, la cual se nutre de hábitos gestuales que se han formado a partir de repeticiones y automatizaciones. Así, se constata la presencia de una forma de memoria que no depende estrictamente del pensamiento (por lo que no llega a ser plenamente consciente), sino que se hace manifiesta a través del propio despliegue corporal. En este orden de ideas, Fuchs subraya que la memoria corporal es más sentida que sabida, pues todo “aprendizaje corporal significa olvidar lo que hemos aprendido o hecho de manera explícita, y permitir que caiga en un saber implícito, inconsciente.” (Fuchs, 2003: 3 / traducido por Panhofer, 2012).

Por otra parte, como lo indica Bosa (2018), al interior de los centros misionales los castigos físicos eran sistemáticos, procurando la restricción de la indigenidad y la promoción de la compostura “civilizada”. La virtud se asociaba al autocontrol de sí como serrano y a la extensión de sí como ciudadano católico. Damiana Crespo, anciana iku y exalumna del orfelinato de Nabusímake, aseguraba que:

Ellos [los capuchinos] eran muy exigentes en todo. Quien hablara lengua era castigado. También nos prohibían tejer mochilas y uno no entendía los motivos de ellos. Los castigos eran impuestos según las faltas cometidas, y consistían en permanecer arrodillados sobre la arena, o nos daban latigazos con rejo. Si la falta era mayor nos aislaban del grupo de niñas o nos amarraban o encerraban. (Zhigonezhi, 2012)

Con todo, no solo se mecanizaron en forma de rutina, como en los trapiches de la congregación, movimientos, actitudes y funciones corporales (como defecar u orinar), sino que se intervino materialmente el organismo, constituyendo el orfelinato capuchino como una fábrica totalizadora de moldes humanos (Détrez, 2017), una verdadera central de disciplina y modificación ontogenética (Dux, 2017). Es decir, los capuchinos ejecutaron un minucioso ejercicio de anatomía política (Foucault, 2003), desarticulando (“destruir lo malo”) y reconstruyendo (“edificar sobre sólido”) los cuerpos infantiles, siguiendo estéticas, gestos y modales específicos⁶⁸. Así, para una parte de la población iku, el cuerpo, separado de su habitual entramado cultural, empezó a dejar de ser *guchu* a pesar de sus distintivos rasgos fenotípicos.

Gustaf Bolinder (1925: 167), quién realizó un amplio trabajo etnográfico entre los iku de la Sierra meridional, atestiguaba con evidente lamento como la situación corporal que había encontrado en sus primeras estancias sobrevenía, pocos años después, en una realidad oscura y culturalmente moribunda, producto de los consumados esfuerzos capuchinos:

Cuando dejamos los exuberantes valles de los ijca en 1915, apenas creíamos, que alguna vez pudiéramos volver a ver este paisaje hermoso, risueño y sublime, los indios serios y los muros de piedra del pueblo de Pauruba⁶⁹. Regresamos y volvimos a verlos: los indígenas estaban allí, las mujeres con sus batas blancas, los severos curanderos, el pequeño río, los claros arroyos, los frondosos jardines y el pueblo con sus techos de color gris plateado. Pero, sin embargo, ¿cómo cambió todo! ¿Dónde estaban las verdes praderas alrededor del pueblo? ¿Dónde están todos los niños pequeños y alegres con sus curiosos ojos negros como perlas y sus coloridas bolsas en la espalda? ¿Quién fue bien abrigado a las ceremonias nocturnas, y donde todavía se podía escuchar estos tonos de flauta para la danza de chicote? Ah, todo fue transformado. Los verdes terrenos se habían convertido en acres cuidadosamente separados, los niños tenían el pelo corto, vestidos con rayas azules y murmuraban oraciones mientras caminaban solemnemente por la calle en ordenadas hileras. Las danzas de máscaras y los bacanales han sido reemplazados por la misa y los cultivos de papas. Los ancianos solían acudir a consultas en la plaza del mercado. En la misma plaza, sus hijos ahora besan la mano del obispo, adornada con el anillo. Porque la misión de los capuchinos se ha

⁶⁸ En los orfelinatos serranos, la conducta del indígena se fundamentaba en la obediencia como valor necesario para consumir la disciplina productiva en docilidad corporal, más allá de sus rasgos fenotípicos. Como plantea Foucault (2003: 127: “La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia).”

⁶⁹ Bolinder se refiere a Nabusímake o San Sebastián. *Pauruba* parece ser una tergiversación de la palabra ikun de pueblo, por eso la confusión nominal.

mudado a la aldea, y todos los niños de la tribu han sido ingresados en un internado. Todo terminó para siempre con la vida indígena. (Citado por: Reyes, 2019: 46)

No obstante, pese a estos resultados, los mismos curas destacaban las numerosas dificultades al momento de trabajar con los iku, algo que sería premonitorio respecto al futuro desarrollo de las misiones y los internados: “Estos indios han sido siempre muy reacios a la instrucción y educación de sus hijos, porque han tenido la creencia de que instruidos son peores en costumbres que envueltos en su paganismo.” (Soler, 1915:16). Precisamente, Schlegelberger (2016), en su meticuloso estudio sobre el acontecer capuchino en la Sierra, da cuenta de la complejidad que involucraba la permanente presencia clerical. Durante siete largas décadas de misión el tratamiento corporal hacia los infantes fue relativamente homogéneo, con un funcionamiento como el descrito en páginas anteriores. Sin embargo, igualmente perseverante fue la obstrucción de los mayores indígenas hacia el quehacer capuchino. No toda imposición de los curas era aceptada servilmente por los iku:

Al leer los informes de la misión bajo el aspecto de la percepción mutua de los representantes de las dos culturas diferentes, se observa una suave pero continua resistencia de parte de los representantes de la cultura amenazada de ser reducida. Entonces parece que la ruptura fue más bien una reacción que se dio al llegar la comunidad a un estado crítico de aculturación. – En favor de esa hipótesis podría aducirse que los Arhuacos, al expulsar a los misioneros, pidieron que salieran también los otros [Comisión de Asuntos Indígenas, antropólogos y USEMI⁷⁰]; la razón era que querían un plazo de por lo menos dos años para pensar en su situación. (Schlegelberger, 2016: 28)

Como lo constatan Bosa (2018) y Reyes (2019), el rigor de la mentalidad iku, materializada en estrategias de evasión, como migraciones y escapes⁷¹, y de enfrentamiento directo, como pagos y protestas, supuso un gran inconveniente para la empresa evangelizadora residente en la Sierra:

En La Guajira una de las principales preocupaciones era la legitimación de las fronteras y que las poblaciones que allí habitaran fueran consideradas colombianas; en cambio, en la Sierra Nevada había un enfrentamiento más fuerte con el sistema de pensamiento indígena, especialmente con el papel que cumplían las autoridades propias, los mamás. (Reyes, 2019: 38)

A fin de cuentas, fue ese mismo *sistema de pensamiento* (en parte amalgamado con el catolicismo) el que llevaría a los iku a desterrar definitivamente a las misiones, internados, parroquias y escuelas capuchinas de la Sierra meridional en 1982⁷².

La presencia capuchina fue intolerable para los indígenas. Pero, más allá de las motivaciones políticas e ideológicas que explican la ruptura consumada en el derrocamiento, pareciera que un factor más mundano como la corporalidad jugó un papel igual de importante en su reacción colectiva. Es probable que para los iku el control religioso sobre el cuerpo no fuera un problema en sí mismo, ni si quiera el control sobre los infantes aislados; el problema recaía en su proveniencia

⁷⁰ Unión Seglar de Misioneros.

⁷¹ “Otro índice de los roces lo da la excursión a Donachuí donde los Kogi escondían a los niños que habían huido de la misión. Secuestraron a los escapados arhuacos y llevaron también a unos niños kogi.” (Schlegelberger, 2016: 13).

⁷² Sobre el derrocamiento del régimen capuchino en tierras iku ver el documental: *Nabusímake, memorias de una independencia* (Colectivo audiovisual Zhigonezhi, 2012)

exógena, aquella que los distanciaba físicamente de la tradición endógena, de la *Ley Sein*⁷³. Como veremos en los siguientes capítulos, históricamente los mamos han sido, ante todo, reguladores corporales, administrando con rigor y autoridad los elementos orgánicos y las etapas vitales propias del *guchu*. Igualmente, la formación del mamo implica en algunos casos la reclusión del niño en *kankurwas* alejadas de sus parientes nucleares⁷⁴. Esto sugiere que los *iku*, guardando las proporciones, estaban familiarizados con que sus cuerpos y sus infantes fungieran como receptores de un agudo control (mágico) religioso. No obstante, despreciaron con tenacidad el resultado material del control de tipo capuchino, pues, además de sus ásperas formas de funcionamiento, moldeaba un *guchu* desconocido, cada vez más *bunachi* (no indígena), cada vez menos *iku*.

Finalmente, como lo precisa Schlegelberger (2016), la labor misional tuvo fuertes consecuencias en el pensamiento y en la organización social indígena, especialmente en lo que respecta al tratamiento de la “tradición”⁷⁵. Citando a mamo Kuncha, el líder espiritual más afamado en la contemporaneidad, el autor resalta que para los *iku*: “la situación parece difícil pero no imposible. El problema no se terminó con la misión. Nos preocupa el cambio de mentalidad de las gentes entre nosotros. Sería muy difícil llegar a lo que éramos antes de venir la misión.” (Schlegelberger (2016: 33). Precisamente, hoy en día es posible observar algunas consecuencias de carácter corporal y cognitivo vinculadas a la experiencia misional: se han producido ideas metamorfoseadas donde se confunden las nociones de *alma* con las del pensamiento-espíritu-ánimo del *anugwe*; no son pocos los *iku* católicos que han adoptado una nueva estética religiosa, portando crucifijos en sus muñecas, escapularios en sus cuellos o botones de santos en sus mochilas; algunas ceremonias del ciclo vital y ciertas prácticas del mamo han variado en forma y contenido; se perciben influencias del quehacer capuchino en los conocimientos anatómicos y fisiológicos del *guchu*; entre otras.

Aunque este tipo de transformaciones mengüen entre los pobladores de Yo’sagaka, posiblemente por ser aquellos rebeldes tradicionalistas que huyeron rápidamente de la evangelización, no hay

⁷³ Todo el conjunto de ordenamientos, normas y deberes delegado por las deidades primitivas que crearon el mundo, en los cuales se estipula el destino y el sentido vital de las poblaciones serranas, es llamado *Ley Sein* entre los *iku* y *Ley de Sé* entre los *kankuamo*.

⁷⁴ En su etapa de *seymuke* el pequeño aprendiz pasa a vivir permanentemente con el mamo encargado, por lo general dentro de una *kankurwa*. Esto puede durar años y requiere de una disciplina estricta por parte del niño. Al respecto, el padre capuchino Vinales (1952: 43) dice que: “para que un indio cualquiera, pueda llegar a ser Máme, bien sea por una vocación particular o por voluntad de sus padres o bien por la de otros Mámes, deberá antes someterse a una esmerada preparación. Por una larga temporada deberá vivir en la casa ceremonial de un Máme instructor, en cuya compañía, el novato aspirante, irá viendo y aprendiendo todos los secretos relacionados con tan singular y misteriosa profesión. En primer lugar, y para que el *Seukúkui* (espíritu de los Máme), pueda penetrar en el aprendiz, deberá éste, abstenerse de comer sal, ó comida salada. Solamente podrá comer aquellas cosas que son exclusivas de la tierra arhuaca, privándose en consecuencia de todo lo que haya sido introducido por los *bunác'i* (blancos).”

⁷⁵ “La fuerte corriente de revitalización de la tradición no puede impedir que vivan en la comunidad gentes de diferentes orientaciones. Al lado de los tradicionales viven los exalumnos de la misión, bautizados católicos vueltos a la tradición, evangélicos – entre ellos algunos que rechazan la tradición –, y también hay otros que supuestamente sólo se conforman con la tradición en la medida en que les conviene por sus intereses económico-políticos. Los padres de muchos de ellos ya habían sido formados en el internado y no les habían ni siquiera enseñado bien la lengua arhuaca. Fuera de la comunidad son tratados como indios y dentro no son del todo aceptados como parte de ella.” (Schlegelberger, 2016: 30)

duda de que estas repercusiones también han impactado la conceptualización del cuerpo humano que allí se produce.

Cuerpos fotografiados

En medio de todo lo que acontecía en la Sierra meridional, la entrada al siglo XX también propició la emergencia de información etnográfica novedosa, siendo el mencionado etnólogo Gustaf Bolinder quién abanderó la segunda ola de excursiones a esta región del macizo. Las nuevas investigaciones incorporaron lo que sería una de las herramientas más importantes en la recolección de material científico: la fotografía antropológica o en palabras de Brisset (1999), la “imagen etnográfica”. Esto adquiere relevancia significativa para la comprensión del cuerpo serrano pues, independientemente de sus particularidades creativas, políticas o técnicas, quienes emplearon cámaras fotográficas cimentaron un registro visual que profundizaba la descripción física y favorecía la minucia analítica de los indios retratados.

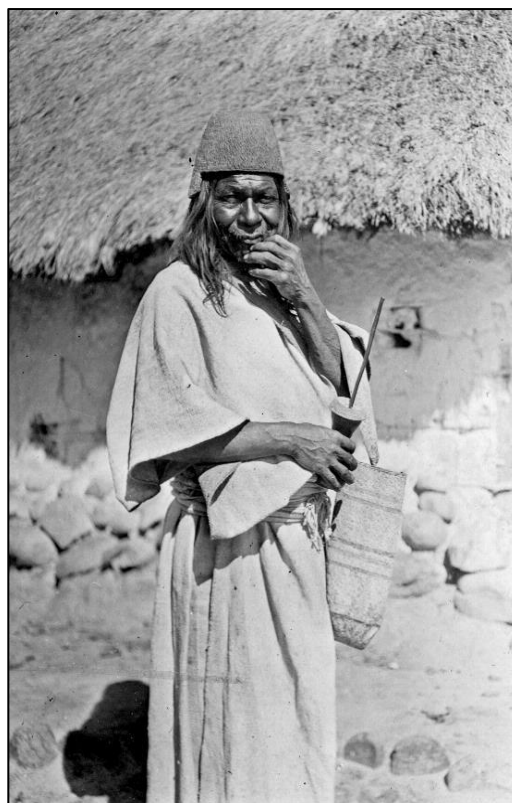
Lastimosamente, la voluminosa producción antropológica de Bolinder ha permanecido hermética bajo el blindaje del idioma sueco. Hasta el momento no se ha traducido ninguno de sus trabajos al castellano o al inglés, a excepción del libro de viajes *We Dared The Andes* (1958), en el cual relata de manera anecdótica sus experiencias personales en la Serranía del Perijá. Sin embargo, durante sus expediciones entre los iku (1914-1920), y en compañía de su esposa Esther, Bolinder fue capaz de producir uno de los más completos archivos de fotografía etnográfica en la historia académica de la Sierra Nevada (y posiblemente de Colombia)⁷⁶.

De hecho, durante la primera mitad del siglo XX, algunos de los estudios más importantes sobre los iku hicieron uso de esta nueva tecnología siguiendo los pasos fundacionales del etnólogo escandinavo. Aunque en su mayoría las imágenes funcionaron como apéndices argumentativos del desarrollo textual, estas permitieron evocar con mayor rigor empírico la parte externa de la vida serrana. Así las cosas, resulta oportuno revisar brevemente algunos de estos documentos visuales y descifrar lo que puedan decir sobre la corporalidad del pasado. Veamos.

⁷⁶ Para un análisis antropológico e histórico de las fotografías de Bolinder ver: *Moving pictures: Memory and photography among the Arhuaco of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* de Muñoz (2017) y *Fotografía y colonialismo: cuerpos sujetos en Wási* de Gómez (2019). Para un análisis comparativo de sus resultados etnográficos ver: *The Arhuaco indians, twenty years after* de Knowlton (1944).



Fotografía 1. “Mujer Icja” Bolinder (1914).



Fotografía 2. "El médico mama" Bolinder (1914).

Iniciaremos con estos dos retratos capturados por Bolinder en la sabana de Nabusímake, los cuales nos introducen al *guchu* de hace un siglo⁷⁷. La imagen de la izquierda muestra una joven mujer *iku* de tez morena, contextura ancha, brazos cruzados y sonrisa evidente. Su pelo es negro y llamativamente ondulado. Lleva una manta blanca, según el autor confeccionada en algodón, que baja hasta las pantorrillas y se ajusta en sus caderas con numerosos hilos del mismo color. Las mangas parecen ser un aditamento zurcido y alcanzan a cubrir parte de los codos. En su cuello se distinguen varias tiras de collar de pequeñas semillitas. La mujer no porta mochilas.

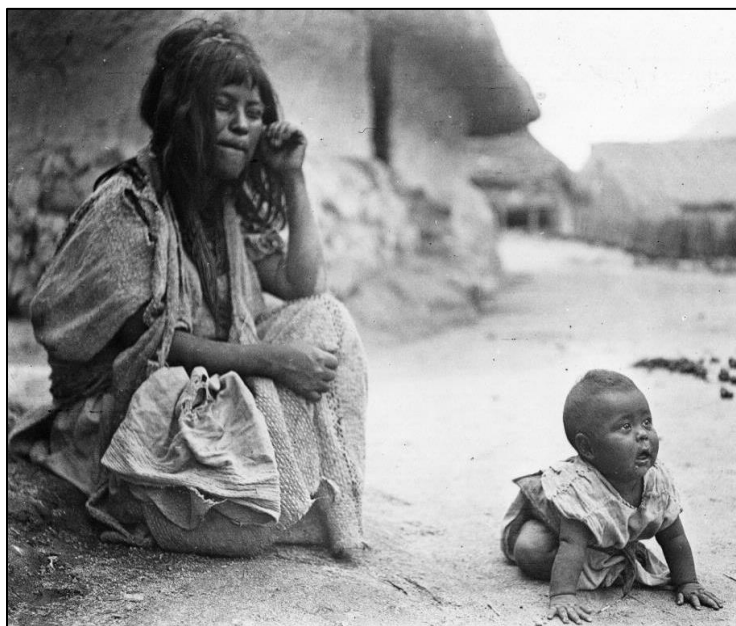
Por su parte, la fotografía 2 retrata a un hombre maduro, de piel cobriza y pómulos prominentes. Su cabellera es cana, lisa y larga, y va cubierta por un gorro trapezoide que, de acuerdo con Bolinder, se teje en “becha” (*bechu* en *ikun*), es decir, en fique. El atuendo consiste en una larga manta superior que empata con el pantalón en su borde inferior. Las mangas llegan hasta el antebrazo. Ambas prendas de algodón se ajustan con una faja a manera de cinturón. El hombre lleva un poporo en su mano derecha y una mochila de algodón que cuelga de su hombro izquierdo. Otros encuadres de cuerpo completo sugieren que ninguna de estas dos personas va calzada. *Los ornamentos, atuendos y extensiones corporales que envuelven al guchu decretan su diferenciación sexual.*

⁷⁷ Las fotografías seleccionadas hacen parte del archivo *Bildarkiv* publicado por el *Göteborgs Museum* (Museo Nacional de Gotemburgo), el cual puede ser consultado en la página web: <http://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web>



Fotografía 3. "Indios Ijca en danza de chiquote" Bolinder (1914).

Este recuadro muestra un grupo de *iku* efectuando una danza colectiva. Por su posición circular y la dirección de sus pasos parece ser de *chicote*. Se divisan nueve hombres, diez mujeres y un infante. Todos van descalzos y algunos portan mochilas oscuras. Llama la atención el pequeño *iku* en medio de la escena (no es posible distinguir su sexo), quien parece mirar absorto el baile de los adultos. Este lleva en su cuerpo dos mochilitas terciadas en direcciones contrarias y lo que parece ser una faja que ajusta su alargada manta. *El guchu se cimienta desde edades tempranas.*



Fotografía 4. "Mujer india sentada" Bolinder (1914).

Aquí se observa a una mujer *iku* con un pequeño infante reposando. En su cuello cuelga una vieja *pusa*, por lo que se infiere que es la responsable de cargar al pequeño. Al permanecer sentada la manta cubre por completo sus piernas y pies. Por otro lado, el infante aparece alerta, en posición de gateo, con ambas manos sobre el suelo. Su pelo es aún corto y su textura es robusta. Lleva

como abrigo una pequeña manta blanca y un laso de color oscuro que la sujeta. *La exploración del entorno es promocionada por las madres y fundamenta el devenir motriz del guchu.*

22 años después de Bolinder, la fotógrafa alemana Frieda Schecker⁷⁸ visitó territorio iku. Sus imágenes registran nativos de la sabana de San Sebastián y del valle del río Donachuí. De esta última zona se destaca la fotografía 5, donde aparece un joven iku sentado sobre la base de un maguey. De no ser por el gorro, ahora de algodón, su atuendo es idéntico al de los hombres retratados dos décadas atrás. Se registra, sin embargo, la aparición de nuevas herramientas como lo son la escopeta y el machete. Este joven porta tres mochilas, dos de fique y una de algodón bordeado. El ángulo de la imagen enfatiza la parte baja del cuerpo, donde se distingue una especie de pantaloneta blanca que apenas recubre las rodillas laceradas del iku. *El guchu amplía su alcance y su influencia en el medio natural con el uso de artefactos prácticos.*



Fotografía 5. "Joven Arhuaco" Schecker (1936).

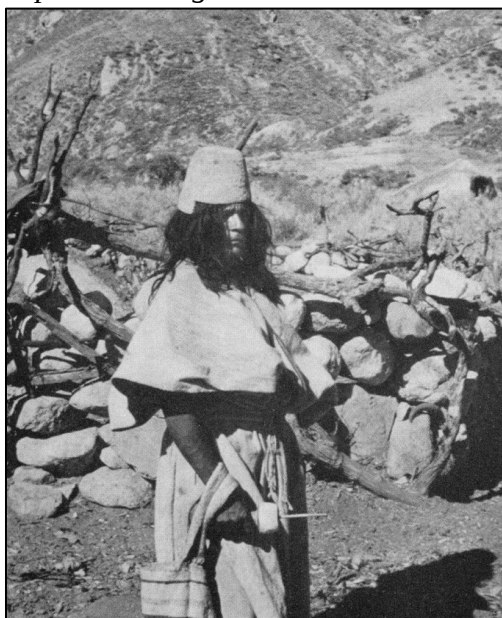
La fotografía 6, también de Schecker, plasma un saludo “Arhuaco”. En un primer plano aparecen dos hombres efectuando un intercambio de *ayo* (coca), y justo detrás un muchacho que los mira con sorpresa. El recuadro ocurre en Nabusímake, por lo que es probable que el joven espectador sea uno de los indios “civilizados” del ya consolidado orfelinato. Su pelo corto y chaqueta estilizada contrasta con el atuendo de los hombres que portan mantas teñidas. Uno de ellos lleva un gorro de copa alta confeccionado en fique. Todos van descalzos. *Existen ademanes que demarcan una gestualidad propia del guchu.*

⁷⁸ El archivo fotográfico de Schecker (1936) consta de 51 imágenes; fue cedido por el Museo Etnológico de los Museos Nacionales de Berlín – Patrimonio Cultural Prusiano a la Universidad del Rosario en Colombia y puede consultarse en la siguiente página web: https://repository.urosario.edu.co/browse?rpp=20&offset=40&etal=-1&authority=0e19f04f-cacb-4c6c-8d0c-4f6486b76dbf&sort_by=-1&type=author&order=ASC



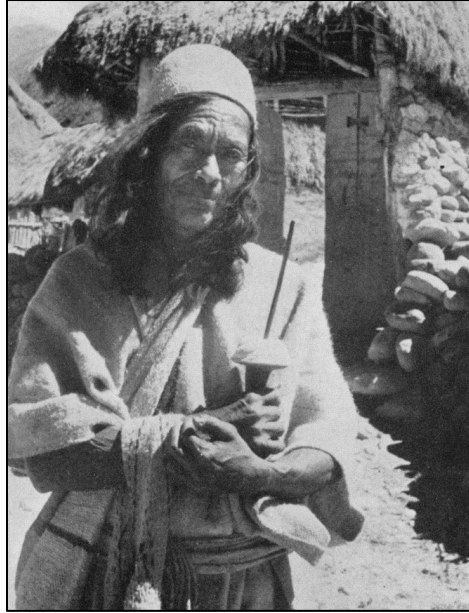
Fotografía 6. "Arhuacos que intercambian hoja de coca" Schecker (1936)

Los siguientes dos retratos (fotografías 7 y 8), capturados por el norteamericano Thomas D. Cabot⁷⁹ en la misma época de Schecker, muestran una situación corporal bastante similar. El poporo sigue siendo un artefacto de uso permanente, masculino y externo. Ambos hombres lo agarran con su mano derecha y en el mismo antebrazo les cuelga con languidez una mochila. Uno de los iku lleva bigote, el otro, una particular y abundante cabellera negra. Los gorros de algodón se consolidan. Para el autor, como para aquellos primeros etnógrafos, los rasgos fisionómicos permiten apreciar una distinción social entre kogi e iku, destacando así la "estatura" y "belleza" de estos últimos. *El poporo se constituye como una prótesis del guchu.*



Fotografía 7. "An Iku herdsman. The Kogi across the range are much shorter, less handsome, and wear a pointed hat." Cabot (1939).

⁷⁹ En su artículo *The Cabot Expedition to the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia* (1939) para la *Sociedad Americana de Geografía*, Thomas D. Cabot realiza un pionero compendio topográfico de la Sierra Nevada de Santa Marta donde se incluyen 30 fotografías de campo, en su mayoría paisajísticas.



Fotografía 8. “An Arhuaco of the Iku tribe. He carries a gourd of lime and bag of dried coca leaves. His tunic is of homespun wool.” Cabot (1939).

Por su parte, en 1938 el filósofo y arqueólogo estadounidense Gregory Mason⁸⁰ trabajó con los kogi. Su basto compendio fotográfico permite contrastar visualmente aquellas diferencias corporales que los distancian de los iku. Por lo general estos indígenas son de más baja estatura. Su cabellera es igualmente negra, lisa y extensa. A pesar de que también llevan trajes blancos de algodón, utilizan un largo camión blanco con mangas un tanto más ajustadas. Es poco usual que el pantalón blanco de bota alta haga parte del atuendo cotidiano. Ningún hombre o mujer kogi porta faja, una prenda distintiva de los iku.



Fotografía 9. “Mama Damian (left) and Comisario, Juan Sico, before Kagaba temple at Kasikiale” Mason (1938)

⁸⁰ En su disertación doctoral, *The Culture of Taironas* (1938) Mason presenta un vasto archivo fotográfico de cultura material y de retratos etnográficos de indios Kogi.

Tal vez el elemento corporal que mejor atestigua el contraste entre *kogi* e *iku* es el gorro. En la fotografía 9 se observan de dos tipos, uno redondeado en *fique* y otro en forma de visera que, a juzgar por el resto de las capturas de Mason, parece ser hecho con madera fina. Los gorros que utilizan los *kogi* contemporáneos son tejidos en algodón blanco, de una forma encampanada que termina en punta, contrario a los trapezoidales *iku*. El uso de viseras parece ser una asimilación de pueblos litorales como los *guanebucanes* preuropeos (Reichel-Dolmatoff, 1951). Igualmente, entre los *kogi* el *poporo* también es un elemento de uso cotidiano. Ambos hombres llevan un delgado hilo de algodón en sus muñecas derechas. *En términos estrictos, el guchu no es serrano, es iku.*

Aproximadamente una década después de Cabot y Mason, y tras la consolidación de las misiones capuchinas, el sacerdote Fray José de Vinalesa⁸¹ coordinó el internado indígena de las Tres Aves Marías en Nabusímake. De sus escritos se desprenden numerosos retratos en los que se incluye la siguiente fotografía.



Fotografía 10. "Matrimonio Arhuaco. ¿Qué habrá tras la rudeza de esa mirada? Desconfianza. El Arhuaco aprendió de su serranía a resguardar del cierzo civilizado los sentimientos de su alma" Vinalesa (1952)

Dos elementos nuevos se identifican aquí. El primero, es la manera *iku* de portar mochilas. Mientras el hombre lleva una cruzada en el pecho y otra que cuelga de su cuello, reposando a sus espaldas, la mujer ubica la tiranta sobre la parte superior de su cabeza. Sus diseños de tejido comprueban que efectivamente se trata de una mochila, pues de esa misma forma se carga la *pusa* del neonato, aunque esta, por tener una tiranta más ancha (y blanca) alcanza a recubrir un poco la frente de la mujer. Ambas formas de uso escinden a hombres y mujeres en la actualidad. En segundo lugar, despunta el detalle del atuendo femenino. Este contrasta notablemente con el del

⁸¹ Los manuscritos de Vinalesa fueron publicados por la Revista del Instituto Etnológico Nacional en 1952 bajo el título *Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta: descripción geográfica, costumbres de los Indios, idioma Arhuaco*. En la sección "Ilustraciones" se adjuntan 38 fotografías análogas de la región de Nabusímake.

hombre, aunque no es una mera cuestión de estado textil. Las pequeñas líneas de colores que bajan por la manga y la delgadez del material sugieren que se trata de una manta industrial. *No hay rincón del guchu que no sea materialmente aprovechable.*



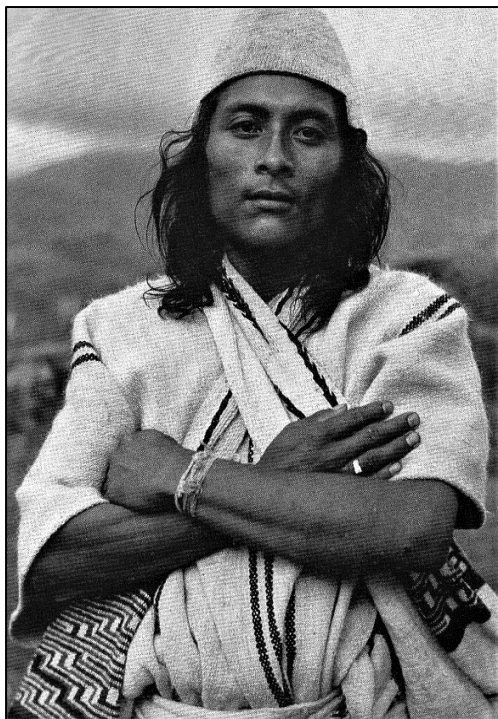
Fotografía 11. "Madre e hijo muestran lo que son. Sobre su ser de arhuacos llevan una nueva modalidad, la del vestido, fondo es el pedestal de serranía nevada...Seriedad profunda, impasibilidad rocosa. El rictus de la alegría se heló en sus labios y la dulzura de la bondad no brilla en sus ojos pardos." Vinalesa (1952)

Siguiendo con los retratos de Vinalesa, la transculturación se encarna en los cuerpos de esta madre e hijo *iku*. La influencia de la misión, tratada páginas atrás, adquiere rostro. La mujer porta una especie de vestido fabril, cuyas mangas apenas sobrepasan los codos (como en las mantas), acompañado de un pañuelo de flores decorativo. Su semblante es serio y sus facciones marcadas. El joven *iku* que la acompaña, estudiante del internado, lleva el pelo recortado y cuidadosamente peinado hacia los lados. El lugar del traje es ocupado por una camisa de cuello y botones con un llamativo diseño tropical. Su expresión facial sugiere desazón y angustia profunda. *El guchu es más que una estructura biológica y puede ser extirpable.*

Hacia 1950, el citado antropólogo austro-colombiano Reichel-Dolmatoff recorrió el suroriente serrano. Precisamente, las fotografías 12 y 13⁸² fueron capturadas en "Dzosagka", es decir, la Montaña Caracol. A la izquierda se observa un hombre *iku* que posa con sus brazos cruzados (posición denominada *gunukumu*), algo aparentemente fortuito, pero sobre lo cual el autor señala:

Cuántas veces no he visto a estos hombres solitarios, inmóviles, con los brazos cruzados delante del pecho, mirando en la lejanía de sus montañas; cruzar los brazos, el izquierdo sobre el derecho, es una posición ritual, un gesto hierático. Es así como se enfrenta el hombre al cosmos. No es un gesto de descanso o indiferencia sino de equilibrio, de simetría, de «acuerdo», como dirían ellos. Lentamente la vista pasa de montaña en montaña, del fondo del valle a los filos de las serranías. Cuando se mira, no se habla. (Reichel-Dolmatoff, 1991: 164-165)

⁸² Fotografías referenciadas en: Museo del Oro (1998).



Fotografía 12. "Juan Pablo Villafañe, Ika, Sierra Nevada de Santa Marta." Reichel-Dolmatoff (1952)



Fotografía 13. "Una familia de Dzosagaka, alto río Guatapurí, arriba de la aldea criolla de Chemesquemena. Esta región es una frontera donde la colonización avanza a fuego y machete, mientras que los Kogi se retiran los Ika apenas se mantienen. Por encima de todo pesa la violencia de la civilización." Reichel-Dolmatoff (1952)

En el dedo anular de su mano derecha se distingue un reluciente anillo metálico. Su muñeca izquierda va envuelta por numerosos hilos de algodón característicos del *marunsama*⁸³ ("aseguranza"), elemento de significancia que aparece por primera vez en los cuerpos retratados. Su traje es de algodón con líneas verticales teñidas en color negro, mientras que las mochilas que porta parecen ser de lana de chivo⁸⁴. La fotografía 13 muestra una familia sobre un suelo escarpado cerca de una trinchera de piedra. Se destaca el uso de *embarcas* por parte del hombre (una especie de sandalia hecha de viejos neumáticos y cuero bovino), quien también ostenta una manta más corta que el pantalón. La mujer y el niño van descalzos. Este último lleva el pelo largo y va recubierto de una única frazada blanca, sujeta por una cuerda en sus caderas. Los tres utilizan mochilas y *marunsama*. Se observa un evidente contraste entre el *guchu* de los *iku* que permanecieron cerca de los capuchinos y el *guchu* de los *iku* que se refugiaron en zonas relativamente marginales como Yo'sagaka.

Esta breve lectura de la superficie corporal *iku*, con algunas inferencias desparramadas, evidencia más continuidades que cambios. Las descripciones fisionómicas de las primeras etnografías

⁸³ También llamado "aseguranza", el *marunsama* es un depósito material de pensamientos y energías positivas, un amuleto que sólo puede ser preparado correctamente por el mamo. En su forma de hilos de algodón (pues no es la única) se acompaña de una pequeña semilla negra llamada *umutiki*. Quien porte este tipo de *marunsama* irá cobijado por la protección espiritual de las deidades, mediada por el mamo. También funciona como distinción corporal entre los *iku* tradicionalistas y los mestizos. Como veremos, casi todos los habitantes de Yo'sagaka portan este tipo de "aseguranzas" en sus muñecas.

⁸⁴ Este hombre es el difunto abuelo de una reconocida mujer de Yo'sagaka y, contrario a lo que estipula Reichel-Dolmatoff, su nombre es Juan Pablo Rodríguez.

corresponden con las de los cuerpos fotografiados, así como muchos de los detalles señalados en torno a la vestimenta, ornamentos y accesorios. La regularidad estética de los pueblos serranos es notable y, por lo menos en este período, pareciera que la única modificación certera en el *guchu* provino del embate capuchino. Por lo demás, el resto de elementos corporales permanecieron esencialmente iguales salvo algunos cambios en sus materiales de producción. Desde las fotografías de Bolinder hasta las de Reichel-Dolmatoff se observan cinco incorporaciones concretas: las escopetas, los machetes, las embarcas, los *marunsama* y los anillos metálicos⁸⁵.

Como se argumentaba páginas atrás, el concepto corporal *iku* no responde a condiciones aleatorias y aisladas, o a reivindicaciones identitarias inconmensurables, sino a un desarrollo rastreable y empíricamente constatable, el cuál (en parte) ya avizoramos. Los cuerpos moros del siglo XVII, los congregados del siglo XVIII, los etnografiados del siglo XIX y los internados y fotografiados del XX, constituyen parte de la base histórica del *guchu* contemporáneo. Lo que sigue ahora es entender bajo qué categorías y modelos específicamente *iku* se piensa el organismo humano.

⁸⁵ Es probable que el calzado de llantas recicladas, ya asimilado para 1950, responda al crecimiento de la producción automotriz en Colombia y Venezuela, cuyo excedente de caucho posibilitó el acceso de los nativos al material. Respecto al uso de ornamentos metálicos, podría decirse que es muestra del proceso de contacto cultural en la zona de frontera que es Yo'sagaka y Donachui. Posiblemente los anillos, así como las escopetas y los machetes, se conseguían por intermedio de los mercaderes atanqueros. Hoy en día muchos *iku* de la región utilizan argollas con motivos estéticos. Por último, la aparición del *marunsama* parece haberse dado en el marco del establecimiento de las misiones capuchinas en la Sierra meridional. Esto es materia de especulación, pero se podría pensar que emergieron como amuletos de protección ante la inminente colonización religiosa de los curas foráneos.

CAPÍTULO II

***GUCHU* TINA: LA PARTE MATERIAL DEL CUERPO**

Las descripciones e imágenes presentadas en el capítulo anterior dan cuenta, desde una perspectiva exógena, de la apariencia concreta que ha asumido el cuerpo humano en la Sierra meridional. Con sus cambios y permanencias, propias de cualquier desarrollo constructivo, esta realidad corpórea evidencia una opción de vida particular: la opción de vida *iku*. Esta sociedad ha posibilitado la emergencia de un organismo distintivo (sin que esto suponga su separación biológica de la especie) cuyas estampas culturales saltan a la vista. Por lo anterior, es consecuente vislumbrar, ahora desde una perspectiva endógena, la forma que adquiere el cuerpo en su versión de *guchu*.

Sumergirse en la corporalidad *iku* implica toparse con un sistema de pensamiento que toma la estructura orgánica de la humanidad y, a su modo, la conceptualiza, la esculpe y la despliega. El propósito, de ahora en adelante, es explicar cómo ocurre este proceso en Yo'sagaka. Más precisamente, este capítulo busca comprender ¿Cómo se entiende el *guchu* en su dimensión material? ¿Qué elementos lo caracterizan? ¿Qué hace al organismo ser lo que es para los *iku* del suroriente? Partamos por aclarar la separación a la que alude el título del capítulo: lo material y lo ideal.

En su trabajo sobre la noción de persona entre los *iku*, el antropólogo José Arenas (2016) estipula que *tina* se relaciona con lo visible y *tikurigun* con lo invisible. Según el autor esta diferenciación no reside únicamente en lo que los ojos puedan o no percibir, sino que hace alusión a aquello que se puede conocer por medio de la sensibilidad del cuerpo, es decir, por medio de los órganos de los sentidos:

Estas dos formas de existencia son denominadas por los I'ku como *tikurigun* (la del origen) y *tina* (nuestra propia experiencia). Más que una oposición entre inmaterial y material, los I'ku 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 *tikurigun* 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 *tikurigun* estaría relacionado a todo lo que no puede ser aprehendido por este medio aun 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 *tikurigun*. (Arenas, 2016: 175)

Por mi parte considero que esta interpretación presenta algunas dificultades. Aunque bien explica el fundamento de *tina* (o *tinaniku*) y *tikurigun*, y permite una aproximación oportuna hacia ambos conceptos, especialmente la noción de invisibilidad se distancia del carácter anímico de las fuerzas espirituales que encierra *tikurigun*. Por ejemplo, un virus (como el SARS-COV2) puede entrar dentro de la categoría invisible propuesta por Arenas. También un embrión que se gesta dentro del útero de la mujer y que en su primera etapa formativa resulta imperceptible. O algún animalito cubierto por vegetación frondosa que a la distancia se oculta del observador. Todos estos, no por ser invisibles o inaccesibles a la sensibilidad del cuerpo, pasan a ser espirituales.

En el presente capítulo, y más “visiblemente” en el siguiente, observaremos cómo el concepto de *tikurigun* necesariamente atañe a las deidades *iku*, las cuales se caracterizan por su agencia y capacidad de intervención en el mundo natural y humano. Por eso, considero que es más oportuno comprender *tina* como la dimensión material (concreta y tangible) de la realidad y *tikurigun* como aquello que los *iku* llaman “parte espiritual”, pues precisamente alude a la existencia sobrenatural de un conjunto de espíritus (o “padres”, “madres” y “dueños” como también se conocen en Yo’sagaka).

No sobra aclarar, sin embargo, que la tajante separación entre la “parte material” y la “parte espiritual” del cuerpo responde más a una manera mecánica de organizar el presente documento que a un sistema de pensamiento indígena que las aparte irreversiblemente. Quien quiera que conviva un tiempo con los *iku* notará que esta oposición dual realmente estructura su mundo, pero lo hace bajo lógica dialéctica donde una parte es condición de existencia de la otra y viceversa. Por lo tanto, el presente capítulo le da acento a *tina*, la dimensión material, y el tercero a *tikurigun*, la espiritual, sin que esto niegue su complementariedad.

LA GESTACIÓN MÍTICA DEL CUERPO

Para los *iku* es claro que el *guchu tina*, que de ahora en adelante podría traducirse escuetamente como cuerpo material, tiene un origen y un lugar preciso en la formación del mundo. El nacimiento físico de los humanos no es el punto de partida de su historia. La partícula vital que los antecede no es otra que la esfera espiritual de la existencia: *tikurigun*. En concordancia con las versiones cosmológicas serranas, mamo Bernardo Torres afirma que “en tiempo antiguo, no había todo esto que vemos, solo oscuridad, no había levantado el sol, no había amanecido y sólo había fuerza espiritual, purita, nada más, ahí es donde se empieza a entender nuestro *guchu*.” Esa fuerza primigenia, característica del estado *tikurigun*, de alguna forma posibilitó la manifestación tangible del universo, y con él la de los cuerpos humanos que lo habitan. Como veremos a lo largo de estas páginas, es fundamentalmente *guchu tina* el que, entre muchos otros elementos de la realidad, prolonga y actualiza la existencia de aquella potencia primaria.

No es interés de este apartado explicar la formación del mundo siguiendo la cosmología serrana, que entre otras cosas se presta para confusiones debido a su complejidad y diversidad⁸⁶. Sí lo es, por el contrario, analizar cómo es que se presenta el cuerpo humano en todo ese entramado mítico, es decir, cómo es que la historia *iku* explica que los humanos seamos como somos materialmente.

Al igual que con la creación del mundo y su “corazón” (la Sierra Nevada), el desarrollo formativo del organismo no se presenta de manera totalmente uniforme en la mitología *iku*. Dependiendo de la versión y del conocimiento de quién erige el relato originario, este se manifiesta de diferentes

⁸⁶ Es claro que esta cualidad ha propiciado la ausencia de una sistematización rigurosa por parte de científicos sociales interesados en el mundo *iku*. Es probable que esto se deba a que ningún indígena, inclusive ningún mamo, conoce a cabalidad la totalidad mitológica de su sociedad. Los retazos que se encuentran en los trabajos que han logrado una aproximación formal a la cosmología *iku* (Rocha, 2010, Ortiz, 1997) develan que este tipo de conocimiento se presenta de manera fragmentada e incluso personalizada, siendo diferente según el informante.

modos. No obstante, es posible reconocer algunas regularidades fácticas. Por ejemplo, como se observa en los siguientes fragmentos, se distingue la presencia de una o varias entidades prenatales que esculpen el *guchu tina* a partir del uso de materiales específicos. Estas deidades generadoras asumen cualidades humanas que las hacen errar y aprender, y que las llevan a socializar entre sí. Igualmente, el carácter de la concepción denota un proceso, una serie de etapas que inician en aquella penumbra mencionada por mamó Bernardo y que para los iku lleva el nombre de *Arunam*⁸⁷. La gestación del cuerpo no se manifiesta de manera inmediata y como lo mencionaba antes, no representa el punto de inicio de la historia.

Hacia finales del siglo XX, un grupo de mamos iku que oficiaban en Nabusímake le compartió a Shlegelberger (2016: 34-39) el siguiente escrito:

La ciencia de nuestra madre *Gúmuke* fue manifestada en espíritu antes que naciera el sol, *kaku Bunkwakukwi*, es decir cuando era oscuro, en forma de *ywerúkuna* (olla de barro) con figura antropomorfa que simboliza la tierra [...] Del *ywerúkuna* en forma y figura humana tenemos origen todos los indígenas y *bunachi*; todas las semillas que produce la tierra, como árboles, animales, aves, también de allí se extrajo el oro y todos los elementos preciosos. Todos existíamos como iku en la oscuridad, pero en espíritu. [...] Luego, del *ywerúkuna* en figura humana, se originó *Atí Gúmuke* que fue atí de mamó *Busin* quien también se originó de allí. Con *Atí Gúmuke* se manifestó *Atí Umumuriwa* que es el principio de la formación del cuerpo humano; de allí mismo se originaron *Atí Zanuriwa* y *Atí Guriwa*, estas dos madres se constituyeron en madres de nuestra descendencia como indígenas. De estas cuatro últimas madres se originó entonces el género humano [...] De la olla de barro (*ywerúkuna*) como útero se crean en espíritu todos los hombres, los animales y las plantas. Al nivel de esa etapa de la evolución todos existíamos como iku, seres humanos.

Aquí se hace manifiesto, por un lado, como la gestación mítica del cuerpo excede a los iku en tanto sociedad y en tanto especie. Las deidades originales no sólo se ocuparon de forjar la materialidad de sus hijos indios, también la de los *bunachi* y con ellos la del resto de la humanidad. Igualmente, es claro que la generación corporal ocurre de manera paralela a la de los demás seres que pueblan el mundo. Plantas, semillas, animales y minerales, emergen de la mano del *guchu tina*, por lo que se sugiere una relación implícita de reciprocidad y hermandad. Por otra parte, sobresale la importancia orgánica de la madre creadora, en especial de *Atí Gúmuke*, pues es su útero de barro, “manifestado en espíritu”, el que posibilita la existencia primaria del cosmos. Esta relación entre embriogénesis y cosmogénesis, ya señalada por Reichel-Dolmatoff (1991), hace parte del complejo mítico serrano y no dista mucho de lo planteado por los kogi. Veamos:

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había Sol, ni Luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Solo 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 solo estaba la Madre. La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era *aluna*. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. Así la Madre existió solo en *aluna*, en el mundo más bajo, en la última profundidad, sola [...]

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

⁸⁷ Este tiempo mítico serrano es *Aluna* para los Kogi y *Ruama Urruama* para los Wiwa, y al igual que en los iku se caracteriza por la ausencia de luz solar y presencia de un ambiente espiritual primigenio, intrauterino.

cuarto mundo y había 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 y en este mundo estaba la Madre *Enkuáne-ne-nulang* [...] Entonces ya había gente, pero aún les faltaban las orejas, los ojos y las narices. Solo tenían pies. Entonces la Madre mandó que hablaran. Fue la primera vez que [la] gente habló, 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 [...] 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 noveno mundo. Así fue todo eso [...]

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. Así nació. Primero nació el dedo grande de su pie, luego su pie, luego su pantorrilla, luego su rodilla, luego su muslo, luego el tronco, los brazos y por fin la cabeza. Pero no tenía lengua aún y no podía hablar. Entonces la Madre le formó la lengua. Así nació el primer hombre [...]

Entonces *Sintana* cogió el palito de su poporo y puso en el ombligo de la Madre un pelo, una uña de ella y una piedra chiquita, llamada *kággaba-kuítsi* y empujando con el palito del poporo los hizo entrar en el cuerpo de la Madre. Así la Madre estuvo encinta. La Madre parió nueve hijas. (Rocha, 2010: 638-641)

De aquí se desprenden varias ideas. La embriogénesis Kogi se presenta con una nitidez notable, pues los mundos originarios claramente representan los nueve meses de gestación intrauterina (Correa, 1998). Como en la olla de barro *iku*, el ambiente en el que se propician los primeros cuerpos es oscuro y predominantemente espiritual. No obstante, difiere en que ahora este se presenta acuoso, simbolizando el líquido amniótico que envuelve al feto humano. A su vez, siguiendo el relato se deduce que la constitución física de las partes no es condición suficiente para la existencia formal de hombres y mujeres kogi. Hace falta que la Madre Universal facilite su nacimiento. Esto se da, para sus hijos, por medio de un procedimiento de autofecundación que la presenta como hermafrodita. El parto de sus hijas, por otro lado, es producto del incesto con su hijo *Sintana* (Correa, 1998). Tal panorama mítico presenta ciertas similitudes con la explicación filogenética de los *iku*, pero es claro que la versión kogi arroja muchos más detalles que complejizan el asunto.

Más recientemente, Arenas (2016: 135) tradujo un par de fragmentos recogidos por Donald Tayler en su extensa investigación sobre las “narrativas sagradas Ika”, realizada en la década de 1970. En ambos relatos se enfatiza la importancia de las piedras como elemento fundacional de la humanidad:

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: 51)

Padre Seo'koo'gwe [Serankwa] 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: 51)

En contraposición con la versión de los mamós de Nabusímake, y con la *kogi* recién expuesta, estas narrativas marcan el carácter masculino de los progenitores, quienes se presentan como los “dueños” y “padres” espirituales de la tierra en su totalidad. A su vez, se clarifica un poco más el paso a seguir por las deidades en la elaboración del cuerpo material, configurándolo como un proceso imperfecto y evidentemente extrauterino. Se referencian además algunas partes del organismo humano y se menciona la diferenciación sexual entre mujeres piedra y hombres piedra.

Para mi sorpresa, una de las explicaciones más sugerentes sobre el proceso de gestación corporal la encontré entre los *iku* de Yo'sagaka, quienes me explicaron que la formación del *guchu tina* fue posible gracias a la relación entre el antiguo mamo *Serankwa*, creador del mundo, y *Ati Seynekun*, la “madre” de la tierra negra:

En esa época todo era como niebla, no había persona como ahora, era un viento oscuro totalmente. Entonces mamo *Serankwa*, que sí que era sabio, estaba creando el mundo. Un día vio a una niña negrita, negrita, y le gustó mucho. Entonces le dijo a la mamá *Umubuanekun*⁸⁸ [?] que se la regalara. Ella la tenía escondida porque le parecía muy fea y le dijo que si pero que era muy pequeña todavía. Entonces el mamo dijo que se la guardara y que después pasaba a recogerla. Entonces el mamo se fue a seguir creando el mundo y se encontró con unos *kuneyrú* [pequeños peces de río]. ¡Había un poco! Esos eran como gente. Ellos cogieron al mamo y lo pusieron a bailar chicote, de un lado para otro, y se pusieron a abrazarlo, a menearlo, y él estaba muy feliz. El mamo se quedó ahí ¡quince años bailando!, ya estaba con la manta ripiada y todo greñado. Lo único que comía era esa misma cheba [*kuneyrú*] y los tragaba enteritos, sin mascar.

Un día la mujer lo vino a buscar, porque estaba preocupada de que el mamo llevaba tanto tiempo perdido. Entonces el mamo se acordó de la niña negrita y dejó a los *kuneyrú* ahí, casi que no lo sueltan. Se quedó como una semana recuperándose y volviendo a pensar bien. Luego de eso se puso otra vez a caminar. Cuando llegó a donde *Umubuanekun* ella ya no quería soltar a la hija y la tenía protegida con lobos [lagartos terrestres], que eran como semaneros, como policía. Entonces el mamo les empezó a tocar música con carrizo, bien bonita, porque sabía tocar muy bien, y los lobos se engañaron. Así se metió en la casa, que era así de barro y *ucha* [paja], y covó y covó [cavó] y agarró la niña que ya era grande, como *gaisina*, y la sacó por un lado y se la robó. Entonces caminaron mucho, bien lejos para que no los encontraran.

Cuando ya pudo entonces agarró a esa muchacha que se llamaba *Seynekun* y la volvió polvo negro, como tierra. Entonces ahí *Kaku Serankwa* cogió un pucho de esa tierra, de *Ati Seynekun*, y le hizo forma de *guchu*, con los pies, las manos, las piernas, los ojos, el seso, estos dedos que usted ve, todo, todo, para que ya andara como nosotros. Por eso es que cuando uno se muere se vuelve polvo negrito, se vuelve como tierra negra, con el tiempo en el cementerio hasta el hueso se polvoriza y cambia el color; porque de eso es que el mamo hizo el *guchu*.
(Mamo Bernardo Torres, 2019)

⁸⁸ Al momento de la conversación, mamo Bernardo dudó al recordar este nombre y no estaba seguro de que fuera el correcto.

Nuevamente la gestación se introduce en un panorama inicial de oscuridad y energías míticas. Esta historia en particular resalta la humanización de la deidad espiritual que personifica *Serankwa*. Este mamó creador gusta del baile, de la música y del afecto tanto como del engaño y el robo. En este tiempo primigenio los animales “eran como personas”, lo que sugiere que la inexistencia física de los *iku* no implicaba la ausencia de vida y sus vicisitudes. Ciertos roles (semaneros, mamós) y elementos culturales (chicote, mantas, vivienda), que después entrarían a formar parte de la organización humana, ya la antecedían. Al preguntarle a los *iku* si se podía intuir algún tipo de encuentro sexual entre *Serankwa* y *Ati Seynekun*, su respuesta siempre fue negativa. Lo que se estipula en este tipo de gestación es que el *guchu tina* no proviene de la tierra, en tanto “madre” fecundada, sino que está hecho de ella, específicamente de los oscuros fragmentos de *Seynekun*. Al respecto, la cosmogénesis *iku* (Rocha, 2010; Arenas, 2016; Reichel-Dolmatoff, 1991) destaca la importancia de la formación de los tipos de tierra que conforman el mundo: la blanca, la roja, la amarilla y la negra, siendo siempre esta última la de mayor significancia, “por eso es que el arhuaco siempre va buscando tierra negra, porque de eso nos hicieron y esa es la tierra con más abono, la más poderosa, la que da de todo, lo que usted siembre nace”, precisaba mamó Bernardo.

Una versión de esta historia se encuentra en el compendio de literatura indígena *Antes del Amanecer* (2010), donde se presenta un desenlace paralelo. Cuando la madre de *Seynekun* se percató del robo de su hija, envió a uno de sus hermanos en su búsqueda, el cual invocó un ejército de hormigas como escoltas. Cuando finalmente dieron con el paradero de los fugitivos, *Serankwa* estratégicamente formó una réplica de la joven hecha de *ambira* (pasta de tabaco), para así desorientar a sus perseguidores. Esta figura antropomorfa ya contaba con los atuendos y utensilios que distinguirían a las futuras mujeres *iku*:

En eso vieron bajar por una loma a una mujer parecida a la que se habían llevado [*Seynekun*], idéntica persona con su manta puesta, toda remendada, y llevaba en la espalda una mochila con un instrumento de madera colgando. Una mochilita empezada con una aguja puesta de madera, y utensilios de corchar el algodón, o sea el *gurkunu* (huso), y otro era de sacar, y más encima llevaba un par de mantas también remendadas, conforme se había ido desde un principio con todos los chismes. Según relatan en la historia, eso representaba lo que más tarde en esa forma nos íbamos a ser y usar para nuestro cuerpo en la futura generación [...] En este punto el mismo Kaku *Serankwa* hizo idéntica figura de *Seinekan*. La que se había llevado la transformó, dándole figura y vida, hecha de *ambira* o *yuwa*... (Rocha, 2010: 636)

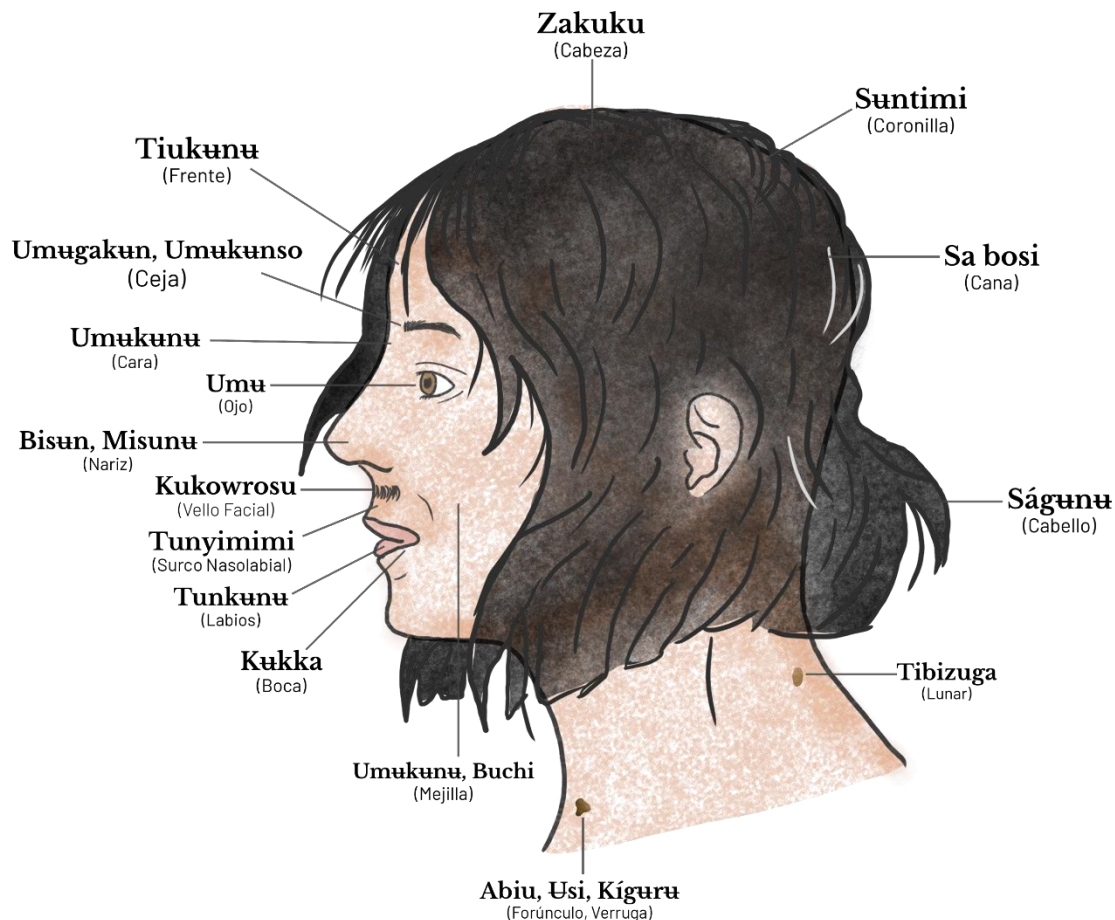
Con todo, la filogénesis *iku* adquiere el carácter de un proceso predominantemente lítico y telúrico, donde el *guchu tina* llega al mundo por medio de materiales específicos que lo preexisten. Aunque lógicamente esto signifique que el cuerpo primitivo es una estructura compuesta de piedra y tierra, es posible asumir un tercer elemento constitutivo. Según la mitología *iku*, todos los espíritus serranos, que muy dicientemente se asumen como “Padres y Madres” (*Kaku Yina* y *Zaku Yina*), transmitieron dentro de sus procesos creativos parte de su energía y esencia. En este sentido, el cuerpo material *iku*, al igual que el resto de seres naturales engendrados, porta en sus entrañas una extensión de *tikurigu*, una porción de la gran parte espiritual del mundo.

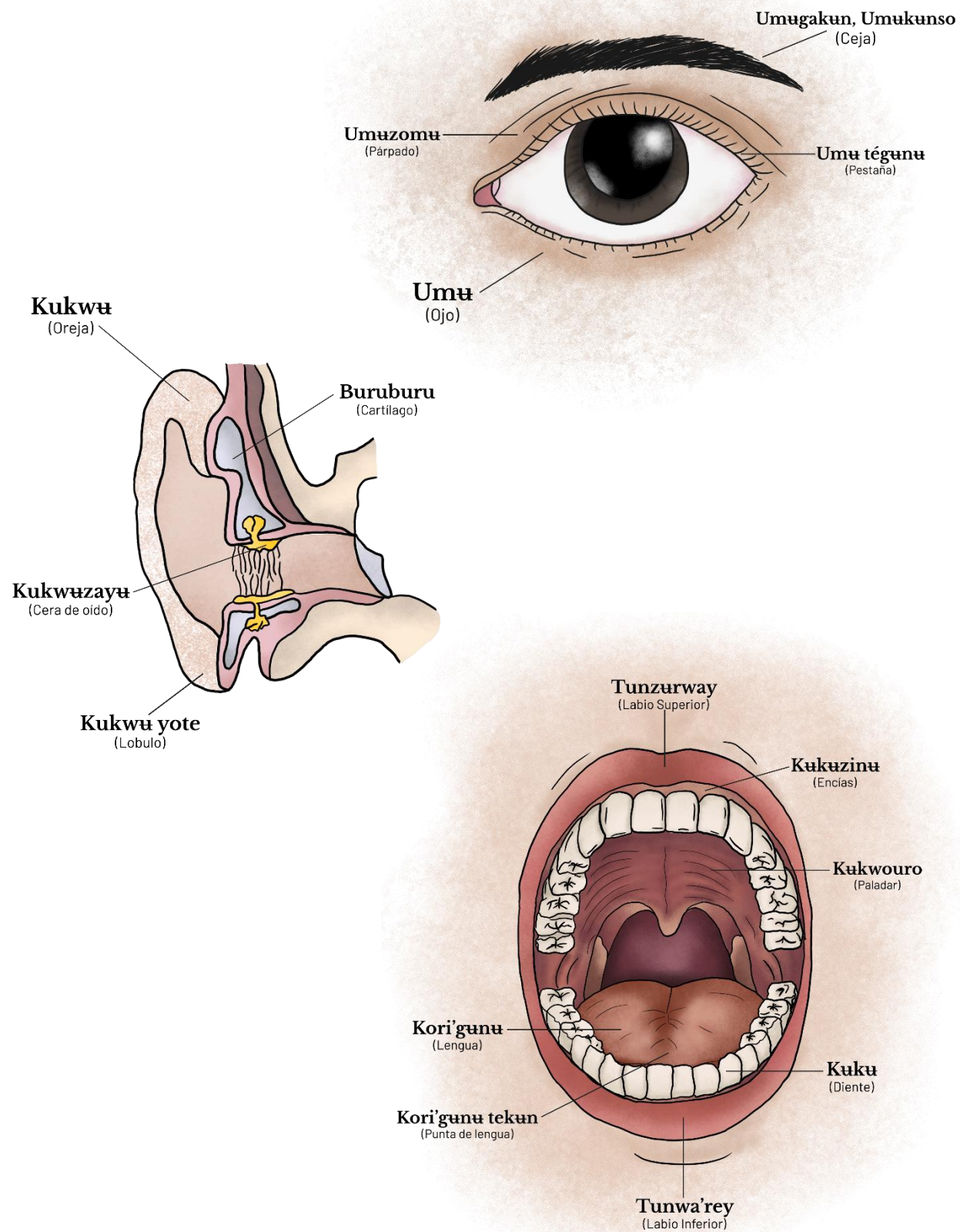
PARTES, FUNCIONES Y RELACIONES DEL CUERPO HUMANO

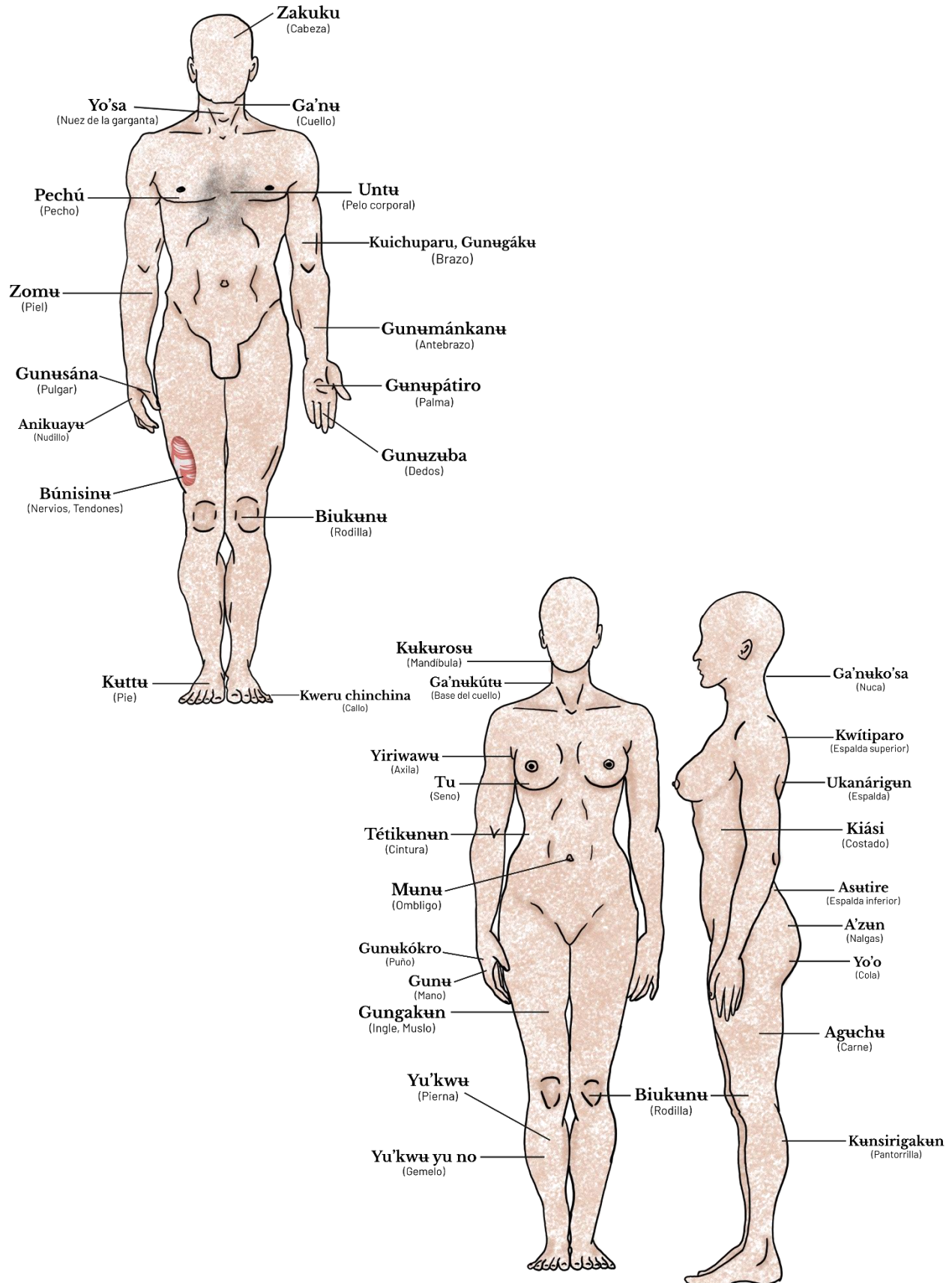
Una vez explicadas las condiciones primigenias que según los indígenas forjaron el organismo humano, propongo esclarecer ahora cómo es que esta sociedad, ejemplificada en Yo'sagaka, toma dicha estructura corpórea y la interpela en términos de su distribución material, funcionalidad intrínseca y conexión con el medio circundante.

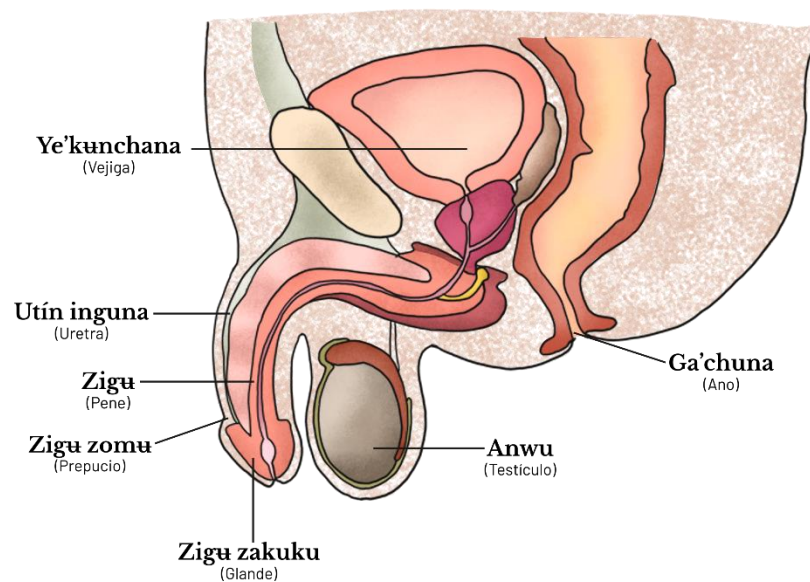
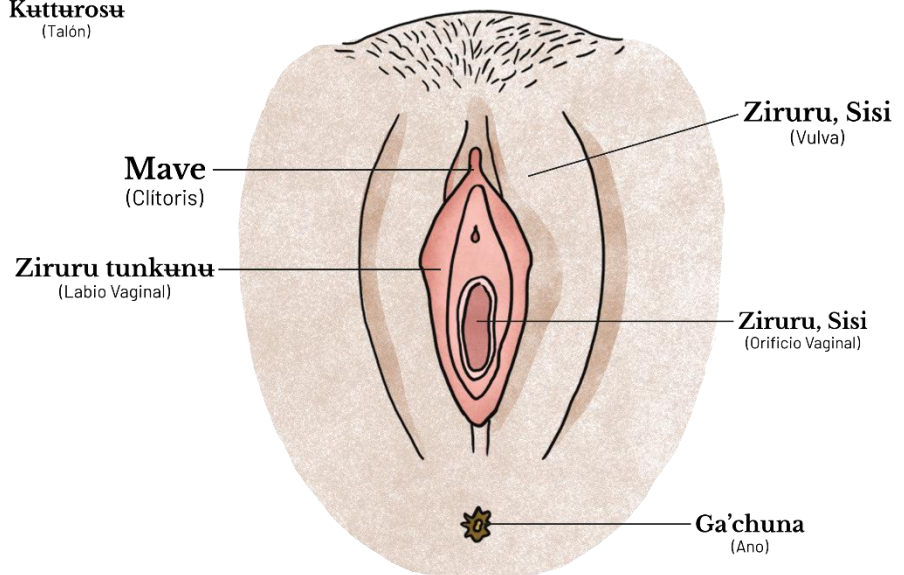
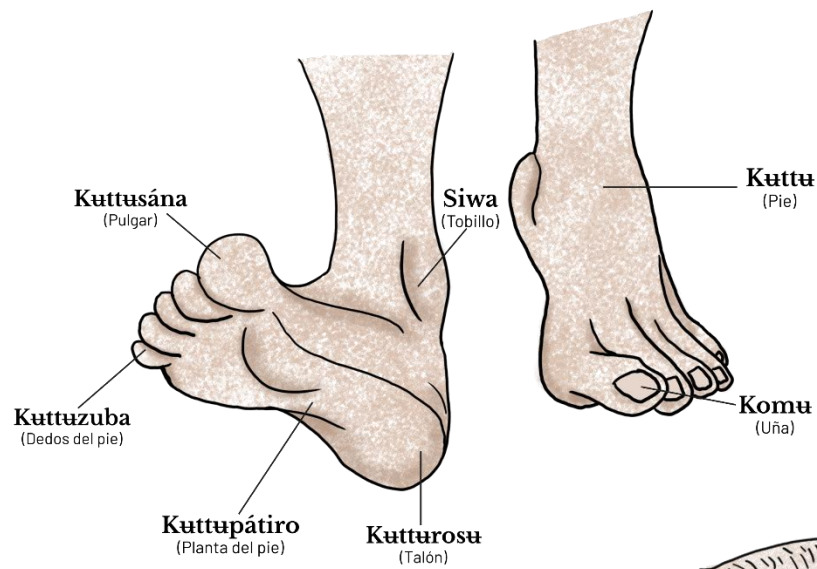
Taxonomía y entorno

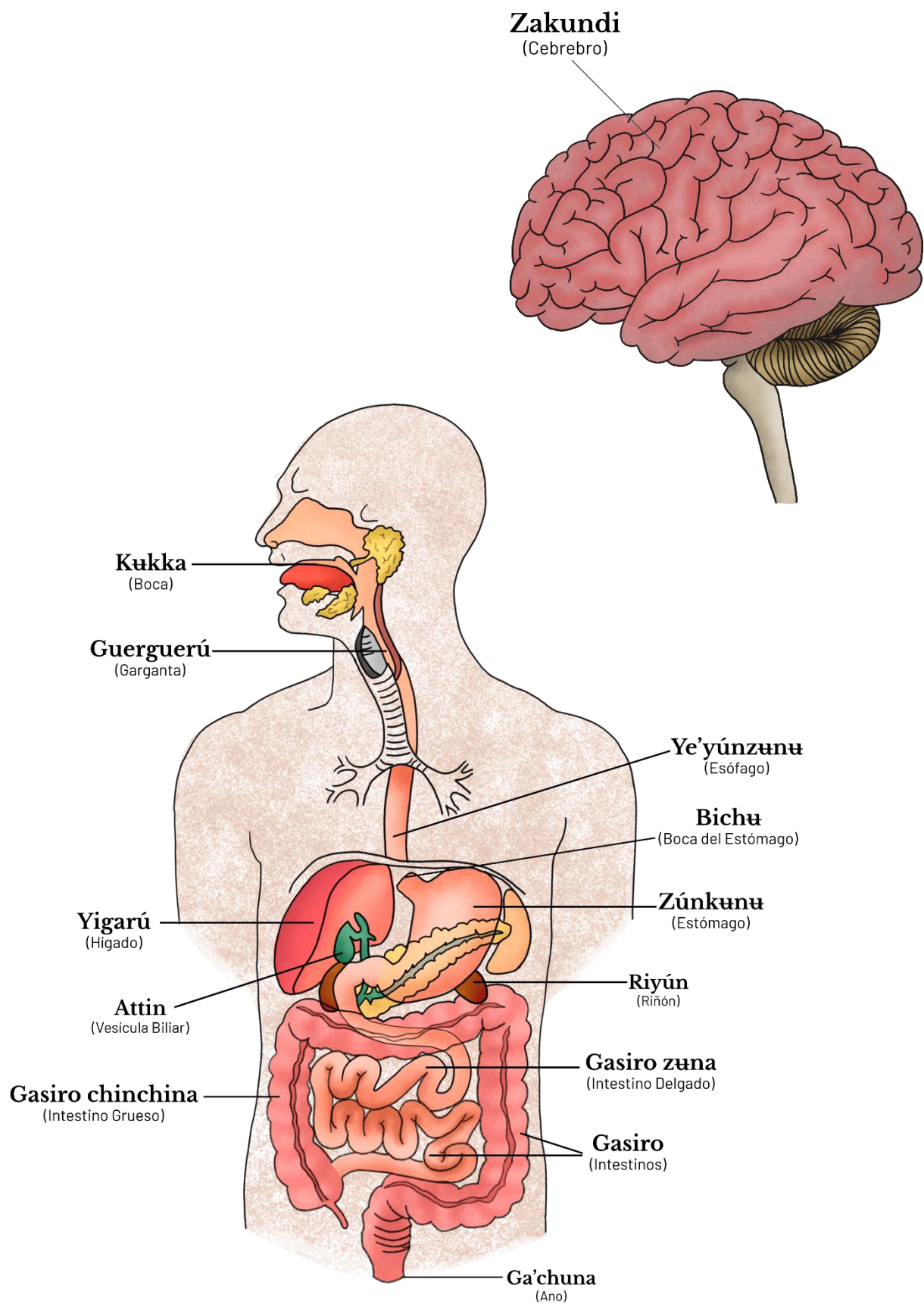
Partiendo de algunas anotaciones etnográficas recogidas en la Montaña Caracol, de los glosarios lingüísticos de José de Vinales (1952) y de la sistematización gramatical de Paul Frank (2008), quién a su vez empleó los vocabularios de Jorge Isaacs (1884), Rafael Celedón (1886) y Jon Landaburu (2000), es posible elaborar la siguiente taxonomía (macroscópica) gráfica del *guchu tina*. Su importancia radica, más allá del registro nominal y la contextualización de algunos términos *ikun*, en que permite identificar qué partes del cuerpo han captado la atención de los indígenas y, por consiguiente, cuáles no. Todas las ilustraciones fueron elaboradas para esta investigación por la diseñadora colombiana Catalina Parra.

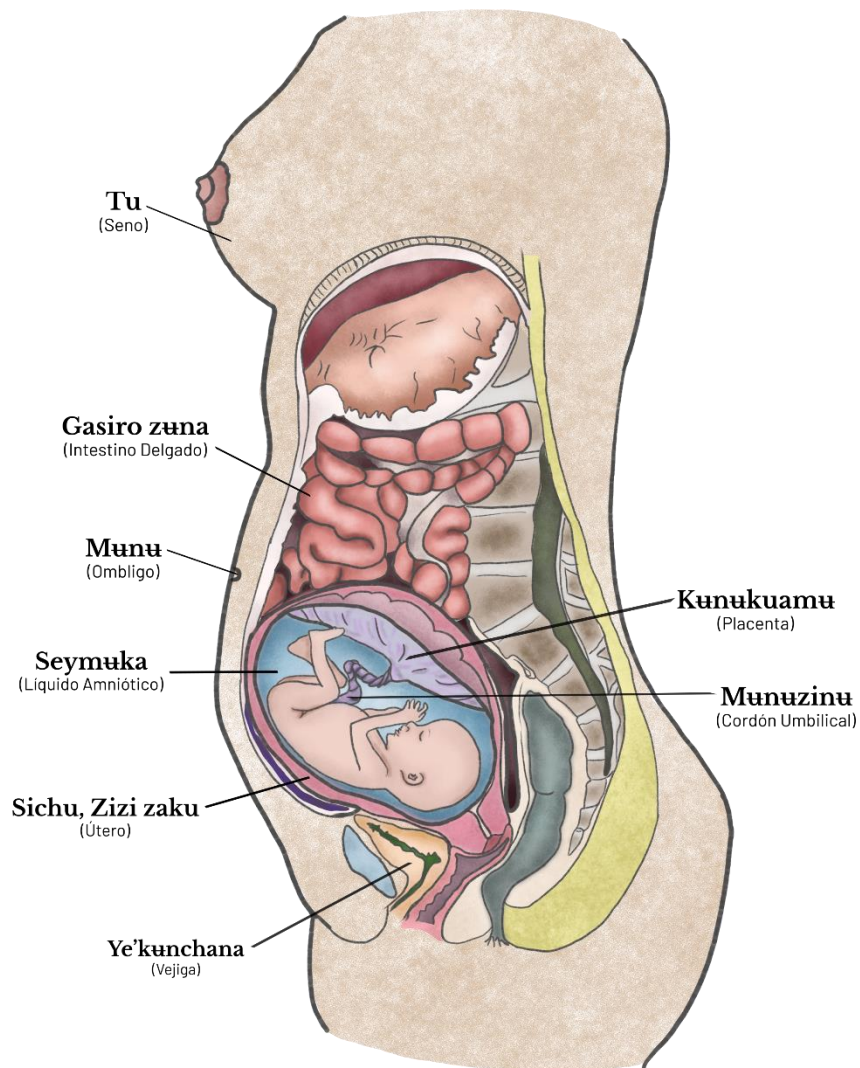
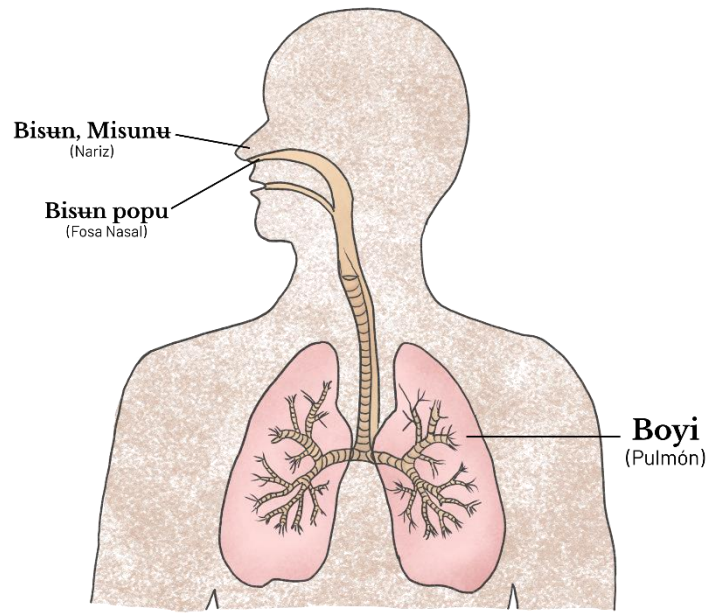


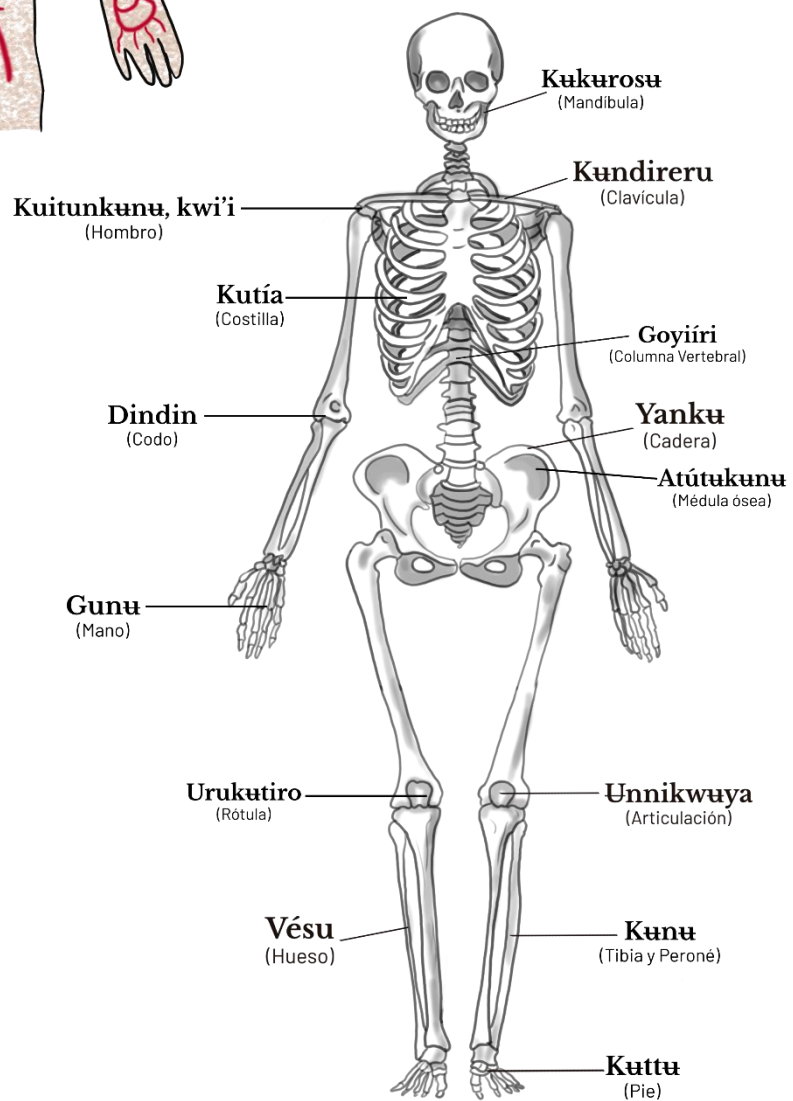
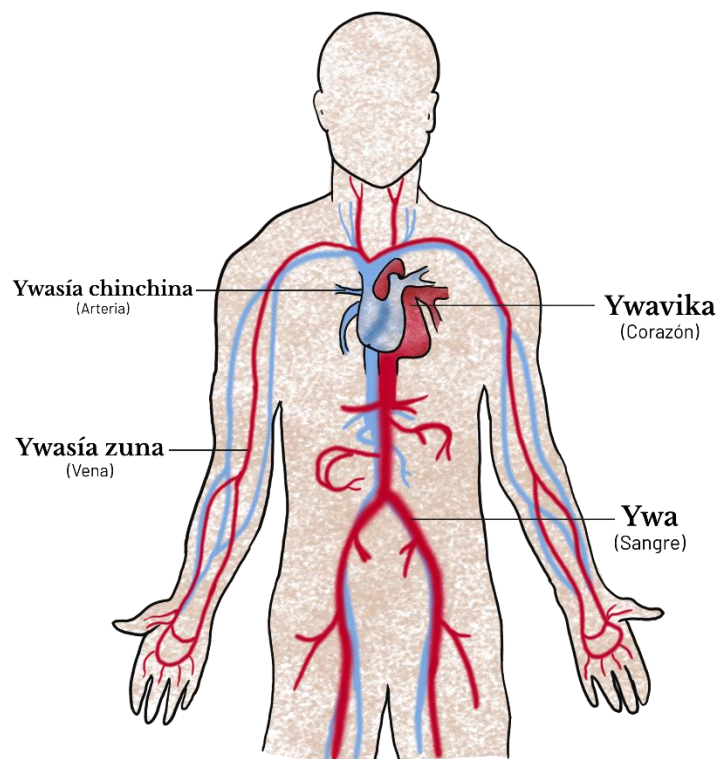












Esta nominación taxonómica⁸⁹ (por mucho incompleta) muestra que algunas partes del organismo no han sido identificadas dentro del idioma ikun, a pesar de que los indígenas sí las registren en castellano y, en consecuencia, reconozcan su existencia material. Esto sucede porque a veces se engloban en otros fragmentos corporales de mayor tamaño, recibiendo el mismo nombre (vulva/orificio vaginal; ingle/muslo), o porque simplemente nunca fue necesaria su nominación. Tampoco se puede descartar que las personas consultadas en Yo'sagaka desconozcan algunos términos especializados en ikun que otros nativos sí pueden llegar a emplear. Así mismo, producto del contacto cultural, se observan deformaciones del castellano en los nombres de algunos órganos o regiones (vésu, pechú, yigarú), un hecho común en los idiomas serranos.

PARTES MACROSCÓPICAS DEL ORGANISMO NO ESPECIFICADAS EN IKUN

Cabeza	Tronco
Lóbulos cerebrales	Tetilla
Bulbo raquídeo	Pezón
Iris	Aréola
Pupila	Tórax
Cornea	Pectorales
Ojera	Bazo
Pómulo	Ovarios
Tímpano	Óvulo
Tabique	Colon
Frenillo	Apéndice
Úvula	Páncreas
Amígdala	Omoplato
Papada	Escápula
Cuerdas vocales	Trapezio
Tráquea	Deltoides
Faringe	Dorsal
Laringe	Oblicuo
Tiroides	Lumbar
Parietal	Próstata
Frontal	Epidídimo
Temporal	Escroto
Occipital	Pelvis
Maxilar	Recto
Miembro superior	Miembro inferior
Esternón	Aductor
Húmero	Cuádriceps

⁸⁹ La selección inicial de las partes fue, en cierto sentido, arbitraria. Decidí desagregar el cuerpo en los elementos más representativos, visibles y biológicamente importantes de cada zona. No obstante, tras largas conversaciones y observaciones etnográficas fui agregando partes que no había contemplado y que los ikun sí. Para esto me valí de algunas fichas anatómicas que utilicé en campo. Fuera de estas ilustraciones quedaron las siguientes sustancias, fluidos y excreciones del cuerpo: lagrimas (*Mawría*), lagañas (*Umu zuga*), mocos (*Jomu*), saliva (*Kukuría*), vómito (*Wanun*), sudor (*Úú*), leche materna (*Tu*), menstruación (*Nɨmansa*, *Tui*), semen (*Makuriwa*), orina (*Utín*), heces (*Ga*) y excremento líquido (*Gaira*).

Cubito
Radio
Falange
Meñique
Anular
Cordial
Índice

Fémur
Espinilla
Calcáneo
Sóleo
Tibial
Maléolos
Tarso

Como se advirtió previamente, esta conceptualización del cuerpo humano agrupa ciertos fragmentos del organismo en conjuntos generales de zonificación. Es decir que la nominación de las partes es regional más no funcional ni sistémica. Por eso, aunque la tráquea, laringe y faringe cumplan labores específicas y diferenciadas, su posición similar en el cuerpo hace que se consideren parte de la cabeza, más concretamente, parte de la garganta, eliminando la necesidad de identificarlas por separado. Lo mismo ocurre con los lóbulos cerebrales y el bulbo raquídeo, por citar otro ejemplo. En este sentido, entre más se profundice en la segmentación y especialización de las partes del cuerpo (tal como lo hace la medicina moderna), menos órganos serán identificados en *ikun*. Así mismo, se observará cómo algunos órganos permanecen anónimos porque su ejecución biológica es atribuida a otros factores, lo que los hace literalmente imperceptibles para el pensamiento indígena; tal es el caso de los óvulos y las cuerdas vocales.

Por otro lado, analizada con detalle, esta nomenclatura expone el vínculo semántico entre ciertos elementos y fenómenos naturales y algunas partes del cuerpo humano. De esta manera emergen términos compuestos que cristalizan, lingüística y cognitivamente, la relación *guchu*-entorno. Considerando los alcances limitados de esta investigación, distante por mucho de un abordaje filológico o etimológico, resulta especulativo increpar la forma estructural y el orden preciso en que se configuran estas palabras dentro del idioma *ikun*. Sin embargo, no es necesario efectuar un profundo análisis gramatical para evidenciar que, vista desde esta perspectiva, la proyección del mundo en el cuerpo y del cuerpo en el mundo es innegable. Veamos:

RELACIÓN GUCHU - ENTORNO

Termino	Traducción	Descomposición y significado corporal
<i>A'bonun</i>	Germinar plantas	También se utiliza para referirse al crecimiento de los dientes en los neonatos. Para los <i>iku</i> los <i>zizi</i> (bebés) germinan su dentadura.
<i>A'buru</i>	Materiales mágicos, espirituales	Diferentes tipos de rocas, conchas, semillas, hojas, partes de animales, entre otros materiales, pueden ser <i>a'buru</i> . Se piensa que la sangre menstruante (<i>numansa</i>) es un <i>a'buru</i> femenino y el semen (<i>makuriwa</i>) un <i>a'buru</i> masculino, de hecho, son de los más poderosos en el mundo <i>iku</i> .
<i>Akútu</i>	Raíz, tronco	Los <i>iku</i> dicen que: “las raíces son como los pies de la planta y los pies de uno (<i>kuttu</i>) son como la raíz del <i>guchu</i> .” La raíz también se nombra <i>kutusía</i> que quiere decir algo como: los hilos y pies que sostienen.

<i>Azomu, Kun Zomu</i>	Cáscara, corteza de árbol	La piel (<i>zomu</i>) no es un órgano particular del cuerpo humano, los frutos, los huevos y las semillas también la poseen. Por su parte, la corteza es como la piel, tanto en los árboles (<i>kun</i>) como en la gente (<i>iku</i>).
<i>Bunsi, Si</i>	Hilar, hilo	Los tendones, ligamentos y nervios (<i>bunisinu</i>) se asocian con los hilos de fique de las mujeres tejedoras. Igual ocurre con el <i>gasiro</i> , que se traduce como hilo (<i>si</i>) de excremento (<i>ga</i>).
<i>Kanu</i>	Paja, Hierba	En la proyección del cuerpo hacia el entorno las espinillas o canillas (<i>kunu</i>) son iguales a “las montañas donde crece paja, por eso crece pelo ahí.”
<i>iko 'seynun, seyri</i>	Hipo	La explicación del hipo precisa la posesión momentánea de una persona por parte de un espíritu negativo (<i>ikunusi</i>) que luego intenta salir. Por eso el cuerpo se llena (<i>ko</i> ') de oscuridad (<i>seyrin, seynun</i>) en este proceso que encierra algunos presagios.
<i>Kunukuamu</i>	Placenta	Bastón o medio de vida que permite la conexión con la tierra (<i>ka 'gumu</i>) través de la raíz o tronco que crece (<i>kunu</i>). Entre los animales la placenta se llama <i>asichu</i> .
<i>Kundiru</i>	Rama sin hojas	Dicen los <i>iku</i> que la clavícula (<i>kundireru</i>) se asemeja a un “palo seco”.
<i>Kun ywa</i>	Savia de árbol	En su interior los árboles (<i>kun</i>) poseen un tipo sangre (<i>ywa</i>).
<i>Siteti</i>	Planta de yuca (no sólo el tubérculo)	Comúnmente, por su color y consistencia, la yuca se vincula con la estructura interna de los hombres (<i>teti</i>), que se manifiesta con hilos o cabuyas (<i>si</i>).
<i>Sichu</i>	Pusa o Chumbe (cargadera del bebé)	La cotidianidad lo indica y el idioma lo ratifica: las mujeres <i>iku</i> son como marsupiales. La <i>pusa</i> , donde la cuidadora lleva al bebé, recibe el nombre de <i>sichu</i> que también quiere decir matriz.
<i>Sun Timi</i>	Coronilla	El centro de la cabeza se indica como un espiral (<i>sun</i>) que es provocado por un pequeño remolino de brisa (<i>timi</i>)
<i>Tutu</i>	Buche de ave	La mochila, toda una prótesis del <i>guchu</i> , se denomina <i>tutu</i> . Tal vez su semejanza figurativa con la molleja del ave le otorgue el nombre.
<i>Untu</i>	Plumas de aves	El pelo corporal (<i>untu</i>) de los <i>iku</i> es análogo al plumaje de los pájaros.

<i>Uraku,</i> <i>Kankurwa</i> <i>zukkutu</i>	Postes centrales de la casa o templo	La relación entre casas (<i>uraku</i>), santuarios (<i>kankurwas</i>) y cuerpos ya ha sido señalada en algunos estudios (Reichel-Dolmatoff, 1991; Rocha, 2010; Ferro, 2012; Arenas, 2016). En este caso los postes centrales son los pies (<i>kuttu</i>) de la estructura.
<i>Umutiki</i>	Semilla negra especial para <i>marunsama</i> .	Por su forma se denomina <i>umu</i> (ojo) y por su tiempo de germinación <i>tiki</i> (verano). Esta semilla endémica ocupa un lugar distinguido entre los materiales empleados para los <i>marunsama</i> .
<i>Ye</i>	Agua	El esófago (<i>ye'yúnzunu</i>) se nomina como el paso de agua (<i>ye</i>) y comida (<i>zamu</i>). Por otro lado, la vejiga (<i>ye'kunchana</i>) es la bolsa donde se guarda el agua.
<i>Yirigaku</i>	Cerro o loma hundido	Este término se asocia con la forma cóncava de la axila (<i>yiriwawu</i>).
<i>Ywa</i>	Ambira	Esta pasta de tabaco, la cual se emplea como medicina y como aditamento en el proceso del poporeo, guarda una curiosa relación nominal con la sangre (<i>ywa</i>) del <i>guchu</i> . La incidencia de la ambira en la condición sanguínea de la persona es un tema de conversación frecuente entre los <i>iku</i> . Sin embargo, se reconoce que la ambira no es análoga a la verdadera sangre del cuerpo.
<i>Ywasía</i>	Venas y arterias	Las venas y las arterias son literalmente hilos o cabuyas (<i>sía</i>) de sangre (<i>ywa</i>).
<i>Ywa'izun</i>	Maldecir	“Mandarle al mal a alguien es como mandarle sangre (<i>ywa</i>) al poporo (<i>izun</i>)” Esta profanación es equiparable a desearle la muerte a la <i>guati a'mia</i> (mujer) de un <i>teti</i> (hombre).
<i>Ywa'kawu</i>	Oro	Para los indios serranos cualquier material orfebre se relaciona con los antiguos humanos del complejo Tairona, sus “ancestros”. Entre los <i>iku</i> este mineral se traduce como la sangre (<i>ywa</i>) del hermano mayor (<i>kawu</i>).
<i>Ywa'si,</i> <i>ywa'sun</i>	Conocer, conocimiento	En <i>ikun</i> el proceso de conocimiento se puede definir como “tejer (<i>si</i>) la sangre (<i>ywa</i>)” o como “poner en disposición la sangre (<i>ywa</i>) para su tejido (<i>si</i>) en espiral (<i>sun</i>)”. Bien es sabido que el movimiento espiralado hace parte importante de la cosmogénesis serrana. Los <i>iku</i> explican que “el conocimiento es como el vuelo del gallinazo, crece hacia arriba y en círculos”.
<i>Zi</i>	Gusano	Por su forma y por “ser pura pulpa, sin hueso” muchas veces los <i>iku</i> asemejan el pene del hombre (<i>zigu</i>) con un gusano.
<i>Zizi Zaku,</i> <i>Yuna Za'kau</i>	Útero	Este órgano recibe su nombre con relación a su función: Bebé (<i>zizi</i>)-Mamá (<i>zaku</i>). El segundo término, <i>yuna za'kau</i> , se traduce como el “padre de la semilla”. El útero es una parte vinculante del <i>guchu</i> , hace parte de la madre y a la vez del feto.

Lejos de pretender un avance en la comprensión lingüística del *ikun*, este breve compendio permite constatar, en palabras de López Austin (2004: 9), “todo un complejo de proyecciones por el que se concibe el cosmos a partir de un modelo corporal e, inversamente, que explica la fisiología humana en función a los procesos generales del universo.” Esta correspondencia entre el *guchu* y el medio natural será profundizada en el siguiente capítulo. No obstante, es necesario proceder con cautela en este tipo de análisis pues, desprovistos de un contexto etnográfico, pueden llevar a conclusiones tan desacertadas y cómicas como lo sería suponer que, en castellano, el conocimiento es un *cimiento* en forma de *cono*.

Anatomía y fisiología Iku

La perspectiva *iku* de las funciones orgánicas que soportan el cuerpo humano no es del todo homogénea ni arbitraria. Por lo menos en Yo'sagaka (de acuerdo con la argumentación del capítulo anterior) el contacto histórico con poblaciones de las tierras bajas lentamente facilitó el acceso a nuevos acervos de comprensión corporal. Es por esto que las nociones anatómicas y fisiológicas del suroriente guardan ciertas influencias de la medicina moderna, al tiempo que se cimientan en categorías locales de pronunciado carácter indígena.

La clasificación taxonómica antes presentada, en la cual se divide el cuerpo en cabeza, tronco y extremidades, no es fortuita, se rige por la forma en que los mismos *iku* organizan las partes del *guchu tina*. Bien es sabido que esta segmentación denota una concepción anatómica regional, en contraposición con el modelo de sistemas (circulatorio, nervioso, respiratorio, digestivo, muscular, óseo y reproductor).⁹⁰ En este sentido, los *iku* argumentan que cada región posee unas características y unos elementos corporales que las diferencian. Para ellos es claro que los miembros superiores e inferiores son básicamente músculo y hueso y que cumplen funciones motrices; que la cabeza es el aposento del cerebro, la vista, la escucha y la palabra; y que en el tronco se encuentran los órganos más grandes, que por su posición central reciben y distribuyen todo tipo de sustancias. No obstante, ningún *iku* desconocerá que cada una de estas regiones erige un engranaje orgánico total. Al indagar por algún tipo de jerarquización entre las partes del cuerpo siempre me encontré con que su reforzada dependencia obstaculizaba la creación de un escalafón. Esto implicaría restarles importancia a ciertos elementos corporales y para los *iku* eso es inconcebible: “¿Qué pasaría si uno le quita una parte a un computador, así sea pequeña? Pues ya no sirve. Si usted me pregunta cuál es la parte más importante yo pensaría que todo.”

Por lo tanto, es posible decretar que la anatomía regional *iku* opera como una forma de organización mental del cuerpo, más no como la suposición de un objeto cuyas partes trabajan autónomamente aún después de su separación. Desde esta perspectiva material, se cree que el *guchu tina* es

⁹⁰ Morales (1992) afirma que esta composición tripartita corresponde al complejo médico de tradición hipocrática que fue aportado por los españoles tras su arribo al continente americano. López (2004), por su parte, estipula que estas polaridades y segmentaciones relacionadas con el modelo médico hipocrático tienen en realidad un origen mesoamericano.

esencialmente una estructura donde las regiones particulares funcionan armónicamente, un tejido vital conectado entre sí por medio de tres componentes concretos: sangre, carne y huesos.

Se piensa que a lo largo del cuerpo existe una gran estructura de sangre (*ywa*) que se distribuye en forma de raíz, penetrando cada región anatómica, desde la punta de los pies hasta la coronilla. Esta gran ramada se compone de numerosas venas y arterias (*ywasía*) que sólo se diferencian por su grosor más no por su posición. Las arterias (*chinchina*) son gruesas y grandes, y es donde la sangre toma un color azulado y oscuro, mientras que las venas (*zuna*) son más delgadas y su sangre es de color rojizo. Algunas venas son tan diminutas que no se alcanzan a ver, pero es cierto que todo el cuerpo está cubierto por ellas. Por eso, aunque una persona se corte un dedo igual sangrará, a pesar de que en sus yemas no se distinga con claridad algún *ywasía*. Cuando un *iku* pierde sangre esta no se regenera nunca, por lo que con cada derrame, sea grande o pequeño, su organismo se debilitará sin oportunidad de recuperación.

Algunos mamos aseguran que originalmente todos estos canales, cuyo centro germinador es el corazón (*ywavika*) en forma de “retoño”, se interpretaban como verdaderos hilos sanguíneos, los cuales estaban hechos de sangre condensada. Sin embargo, el concepto biológico de la circulación (que caló en los últimos tiempos) ha llevado a equiparlos con una estructura de conductos fluviales, análogos a los arroyos y ríos que fluyen en la Sierra⁹¹. A pesar de que el cuerpo se comprende como un engranaje total, sin rangos de importancia entre sus partes, es claro que la sangre es un principio vital absolutamente fundamental. En ella va contenida la fuerza, el pensamiento, la familia y el ánimo de la persona: “sin agua no hay vida en *ka'gum* (tierra), sin *ywa* (sangre) no hay vida en *guchu*”.

Adicionalmente, se destaca la importancia de la carne (*aguchu*) como parte del cimiento material del cuerpo. En el suroriente esta se clasifica de dos formas: “pulpa” y “cabuyas”. Cualquier músculo, cartílago y fragmento de piel entra dentro de la categoría “pulpa”, inclusive la lengua, las orejas y los órganos sexuales. Otras partes del cuerpo, entre ellas el cerebro, los ojos y todas aquellas ubicadas al interior del tronco, no son carne propiamente dicha, pues dentro de ellas existen otros compuestos (agua, alimentos, pensamientos) que les impiden acceder a esta condición. Por otra parte, los tendones, nervios y ligamentos (*bunisin*) son interpretados como “cabuyas”, semejantes a las producidas en fique por las mujeres tejedoras, pero de carne. Se cree que cuando estos hilos se enredan causan gran dolor. En este sentido, la gran ramada de venas y arterias (*ywasía*) que se distribuye por todo el cuerpo material va complementada por una equivalente de *bunisin*. Si la primera es la que otorga vitalidad a la persona, la segunda es la que facilita la motricidad.

Debajo de toda esta estructura ramificada, en principio líquida y flácida, se encuentran los huesos (*vésu*) que al igual que los troncos y las ramas de un árbol le permiten al cuerpo erigirse y sostenerse

⁹¹ Aunque en su explicación propia del *guchu* las venas y arterias son hilos de sangre, la traducción que las presenta como cauces acuíferos ha resultado ser más efectiva en los diálogos establecidos con los *bunachi*, especialmente dentro de situaciones de discusión política en torno al territorio serrano. Ahora los *iku* explican que las venas son como arroyos que alimentan ríos, cuyos cauces más caudalosos representan las arterias.

por sí mismo. Un viejo *iku* de Donachui me explicaba que estos son los principales generadores de carne, pues ellos hacen brotar el músculo y la piel que los recubre como la tierra negra produce el césped. Por tal razón, donde hay huesos encima hay *aguchu*. Al discutirle su argumento, pues no entendía entonces el lugar que ocupaba el pene y los testículos en todo esto, el *iku* me aseguraba que “el hueso de la cadera de los *teti*”, al ser más rígido y sólido que el de las “*guati*”, tenía “más fuerza para producir pulpa”. Las mujeres, por su lado, tienen la cadera más flexible y blanda, adecuada para el parto; allí la diferencia. El viejo complementó su explicación estipulando que, a excepción de la cadera, el resto de los huesos de las mujeres eran más fuertes que el de los hombres y por eso ellas tenían más “pulpa” en todo el cuerpo. En este sentido, la definición de la contextura física dividida por sexos no recae del todo en prácticas alimenticias o en la regularidad del trabajo agrícola, sino en la fuerza ósea productora de músculo, piel y carne.

Así pues, sangre, carne y huesos, conforman el soporte principal del cuerpo material, estructura que para los *iku* adquiere energía a través del *zamu kía* (comida nativa) y del *anugwe* (pensamiento-espíritu-ánimo). Más adelante se desarrollarán estos dos elementos vitales; por ahora, quisiera aclarar que hasta este punto llega el conocimiento anatómico que posee la mayoría de gente en Yo’sagaka. Quién converse con estas personas notará que ningún adulto desconoce la composición tripartita del *guchu tina* y su consecuente estructura sanguínea, cárnica y ósea. En contraste con esto, producto de su especialización médica y su proximidad a saberes biológicos modernos, los mamos y los enfermeros *iku* son quienes detentan un conocimiento somático mucho más nítido y profundo. Veamos ahora algunos ejemplos de esta otra interpretación fisiológica.

En primera instancia, se piensa que el corazón (*ywavika*) es el aposento del pensamiento (*anugwe*)⁹². En su explicación material este concibe como un “cogollo” que produce por sí mismo toda la sangre del organismo. Esta generación ocurre por una única vez durante la formación primaria del *guchu* dentro del útero materno, por lo que este órgano, y el torrente ramificado que propicia, siempre es el mismo. Esto no quiere decir que el contenido de la sangre sea homogéneo durante el transcurso vital, pero como se apuntaba antes, en términos cuantitativos no ocurren incrementos sanguíneos. Perder sangre es perder un fragmento de *anugwe* que no retorna. Su existencia en *tina* y *tikurigun* es fundamental. En su traducción al castellano, los *iku* explican que la función natural del corazón se compara con la de un motor automotriz que pone literalmente a girar sobre su eje todas las venas y arterias del cuerpo. Esto explica su constante latir (*kun kun*) y también el pulso que se siente al palpar alguna vena o arteria, pues siempre están en movimiento concéntrico: “Así se toque uno el meñique del pie y piensa que está lejos del corazón eso igual se siente, porque eso gira el cuerpo entero por dentro y en varias partes uno siente como el corazón”.

⁹² Dos elementos que en nuestro criterio se confunden vagamente, como lo son pensamiento y conocimiento, entre los *iku* se distinguen con claridad. El pensamiento, *anugwe*, se relaciona más con el espíritu y el ánimo que el individuo recibe de las deidades y que va personalizando a lo largo de su vida. El conocimiento, *ywa’sun*, es un proceso más objetivo y se vincula con la información que se puede extraer del mundo a partir de la experiencia individual y colectiva. Dussan y Reichel-Dolmatoff (2012) registraron la misma asociación pensamiento-corazón en *Aritama*.

Desde la esfera material los paros cardiacos se interpretan de dos formas: o bien “el *ywavika* se pone muy viejo y se cansa”, secándose en el proceso, o bien “se recalienta igualito a un motor”.

Así mismo, se cree que los pulmones (*boyi*) operan como grandes “bombas huecas”, separadas por las costillas, que reciben el aire a través de la respiración. Este penetra el cuerpo por medio de la garganta (*guerquerú*) o “paso de aire”, que a su vez se conecta con la nariz y la boca, aunque a veces se va por el esófago y en vez de llegar a los pulmones termina inflando el estómago y el hígado, provocando molestos y apesados gases. La principal función del pulmón es “ventilar” el *guchu*, “como cuando uno le bota aire al fogón para que se prenda más, así mismito”, manteniendo activos todos los procesos internos de circulación, procesamiento y producción de sustancias. Esto explica que los *iku* consideren el ingreso de líquido a estas “bombas” como uno de los mayores peligros vitales, pues de ocurrir en grandes cantidades terminaría “apagando” el cuerpo. Los pulmones y el estómago son considerados los órganos más patogénicos, porque al estar recibiendo sustancias externas de manera permanente (aire, polvo, humo, comida, líquidos) se encuentran más expuestos que otras partes intrínsecas. Según los *iku*, esto implica que las enfermedades respiratorias (“gripas”) y gastrointestinales (“soltura y disentería”) sean las más comunes. Sobre la enfermedad y su tratamiento volveremos en el siguiente capítulo.

Por otro lado, el cerebro (*zakundi*) o “seso” como lo llaman en Yo’sagaka, desempeña dos actividades fundamentales. En primer lugar, es el sitio donde se guardan los conocimientos (*ywa’sun*) de la persona, “es el lugar primero, muy importante porque ahí se comienza a organizar las cosas”. Su carácter, más espacial que orgánico, se asemeja al de una biblioteca que se va llenando de libros y de nueva información a lo largo de la vida. Es frecuente escuchar a un *iku* decir “espere busco en mi biblioteca” al efectuar un ejercicio de memoria. Una mujer *iku* de Sogrome me explicaba que cuando la gran raíz de sangre llega al cerebro adquiere forma de espiral ascendente. Por tal motivo, el aprendizaje queda incrustado en todo el cerebro a manera de “tejido de caracol”, figura que lentamente crece al calor de la experiencia individual y colectiva⁹³. En segundo lugar, se cree que este órgano es el “mando” central del *guchu tina*, y dependiendo de su voluntad este le ordena al resto del cuerpo qué hacer y decir. Ante esto último los *iku* aseguran que el pensamiento se puede expresar verbalmente gracias a que la lengua (*kori’gunu*) tiene sonido propio, pues es una “flauta” semejante al *cháru* (carrizo). Esto suprime la necesidad de conceptualizar y nominar las cuerdas vocales.

Un último ejemplo de conocimiento fisiológico, entre muchos otros, es la interpretación que se le da al procesamiento de las sustancias líquidas ingeridas. La primera gran sección que atraviesa el fluido es el esófago (*ye’yúnzunu*) o “paso de agua”, llegando hasta la nuez de la garganta (*yo’sa*) que sube y baja para permitir su continuación. Las mujeres también tienen esta “caracola”, pero “más hundida por eso no se les ve tanto”. El esófago se extiende hasta la parte baja del tronco y al final se ramifica en cuatro vertientes. La primera da hacia el estómago (*zúnkunu*), la segunda hacia

⁹³ Es claro que tal movimiento espiralado involucra una base circular primigenia que, poco a poco, vuelve sobre sí misma y que al subir reduce su tamaño. Esto podría ser una representación material del desarrollo cognitivo del individuo que con el tiempo va mermando su capacidad de aprendizaje.

la vesícula (*attin*), próximo al hígado, y las restantes hacia los riñones (*riyún*), uno a la izquierda y otro a la derecha. Riñones y bilis son los encargados de procesar el fluido y “trabajan para sacar orina, ellos mismos trabajan para separar las cosas que no sirven”. De estos se desprende la uretra (*utín inguna*) que expulsa las sustancias innecesarias fuera del organismo. Aquellas que resultan ser aprovechables, principalmente compuestas por agua, se quedan en el estómago o se dirigen hasta la vejiga (*ye'kunchana*) que “es como un envase que cuida el líquido bueno”. Este último órgano funciona a manera de reserva acuífera y no posee ductos adicionales que lo conecten con otras partes internas, por lo que allí se interrumpe el recorrido de la sustancia engullida.

Aunque evidentemente en su núcleo anida la tradición serrana⁹⁴, la anterior versión etnoanatómica y etnofisiológica ha sido factible, en buena medida, por el acceso de los iku de Yo'sagaka a modelos corporales exógenos. Podría uno preguntarse cómo es que los indígenas reconocen las entrañas del organismo si en sus condiciones materiales de existencia no hay algo siquiera parecido a un aposento especializado en la materia biológica, como el anfiteatro de nuestra sociedad. Esto se explica, en la región suroriental, por la presencia de tres fuentes visuales concretas: los gráficos anatómicos en libros, los cadáveres de cerdos y el quehacer médico de capuchinos (y más recientemente de enfermeros iku).⁹⁵

En repetidas ocasiones encontré que algunas familias de la zona poseían dentro de sus pertenencias algunos libros de producción *bunachi* (no indígena). Entre los más preciados siempre estaban aquellos que traían imágenes, mapas, fotografías y dibujos de la naturaleza vegetal, animal y humana (lo que se explica por el analfabetismo imperante). En los momentos de dispersión todos los integrantes, desde los más pequeños hasta los ancianos, se reunían alrededor de los documentos y analizaban con particular detalle lo observado. Por eso cuando en mis visitas mostraba alguna ficha anatómica a la gran mayoría le hacía sentido la distribución presentada.

Por otro lado, cuando los iku matan algún cerdo, además de aprovechar culinariamente cada fragmento del animal, no pierden oportunidad para comentar su repartición biológica, su textura, su composición, sus olores, sus conexiones, etc. Es sorprendente la manera como logran desmembrar cada órgano, decretando con total seguridad su semejanza con los del tronco humano. Si bien esto no es particular del caso iku⁹⁶, sin duda es un factor que ha incidido históricamente en

⁹⁴ Un breve fragmento mitológico encontrado en el compendio *Antes del Amanecer* (Rocha, 2010: 642-651), muestra cómo la etnoanatomía y etnofisiología iku se encuentran presentes, en cierta medida, dentro de aquellas historias antiguas: “Antes de hacer el mundo, Kaku Serankua creó el agua, que alimenta a la Tierra como las arterias del ser humano nutren su cuerpo [...] Nuestra respiración es el mismo hálito que brota del mundo; es el aire, los vientos y la brisa [...] Crearon también toda clase de bejucos y matas de fibra como el magüey, comparables con nuestros nervios y nuestra sangre que corre por nuestras venas y que circula por nuestro cuerpo.”

⁹⁵ Con ocasión de un accidente severo algunos iku me comentaron que pudieron observar personalmente huesos, sesos, tendones y músculos de un muerto. No obstante, este caso es muy poco común. Más extraño resulta el acceso a cadáveres humanos diseccionados que puedan ser analizados con detenimiento. Por lo menos en Yo'sagaka, ningún nativo ha observado completamente el interior de un cuerpo humano real. De todas formas, es claro que no es absolutamente necesario observar un corazón, por ejemplo, para saber cómo funciona.

⁹⁶ “El reconocimiento de la semejanza humana y porcina ha sido reportada en varios casos (Pitt-Rivers, 1966; Horowitz, 1968) y es referida en toda la región del Sinú, según mis observaciones personales.” (Morales, 1992: 199)

el entendimiento del cuerpo. De hecho, muchas de las piezas del organismo porcino se nombran de la misma forma con que se designan las partes intrínsecas del *guchu tina*. El carácter de esta analogía se reconoce, por ejemplo, cuando se dice que la sangre del cerdo, en términos de forma, espesura y color es idéntica a la humana, pero que su composición es relativamente distinta porque “iku piensa diferente y eso afecta el ywa”. Esto necesariamente implica que el corazón, las venas y las arterias también sean equivalentes, por lo menos hasta cierto punto. Otro componente de parentesco físico son los intestinos (*gasiro*). Con ocasión de una celebración matrimonial en Yo’sagaka, se sacrificó un par de cerdos para alimentar a los invitados. El iku que preparaba la carne decía con sorpresa: “vea esta tripa, ¡es gigante!, yo creo que uno se confunde si tuviera las dos afuera, la de la persona y la de puerco, son iguales.”

Esta afinidad material, además de permitirle a los iku una comprensión del *guchu tina* bajo un marco de morfología comparada, también abre la posibilidad tácita de desbloquear e incorporar nociones modernas como la del trasplante orgánico:

Una vez una arhuaca de por acá, ella misma se había tirado con escopeta, hacia el estómago abajo, por el lado del ombligo, ahí se le partió el *gasiro* por dentro. Entonces se le llevaron al Valle y allá le quitaron un pedazo y la operaron, le pusieron un nuevo *gasiro* de puerco. Eso ya tiene nueve años de haber pasado. Ese *guati* todavía está vivo. Por eso yo digo que cuando ella se muera nosotros no la vamos a comer [risas].

Finalmente, no se puede negar la injerencia de las misiones capuchinas en la anatomización del *guchu*. Como se estipulaba en el capítulo anterior, la presencia permanente de internados y escuelas en territorio indio repercutió no solo en el cuerpo material sino en la conceptualización iku del mismo. Probablemente, el mundo impuesto a los infantes por medio de cartillas de enseñanza “civilizada”, además de propiciar contenidos algebraicos, éticos, históricos y católicos (Reyes, 2019), contemplaba la transmisión de algunos saberes biológicos elementales. A su vez, la labor capuchina “en campo”, más allá de los centros misionales, favorecía la incidencia de los clérigos en escenarios medicinales nativos que hasta el momento habían permanecido herméticos:

En cuanto a los indios mayores no creo infundada mi opinión de que visitar a los enfermos, recetarlos y administrarles medicinas gratis es un medio de evangelización. Ha habido día de visitar en sus caseríos cinco enfermos y administrarles los remedios que he creído convenientes. Ya me llaman para este objeto los mismos curanderos o mamás. Así es que espero en breve suplantarlo (con ventaja en concepto de los mismos indios) a los mamás más afamados. (Chilches, 1917: 3)

Es claro que la tensión entre modelos corporales disímiles debió predominar a lo largo de estas primeras situaciones de contacto. Mientras los indios se topaban con principios y prácticas que asumían el *guchu* de forma radicalmente distinta, los capuchinos intentaban a toda costa sobreponerse a esas versiones “paganas” del organismo que no les hacían la más mínima gracia. Más allá del juzgamiento moral de este tipo de eventos, es innegable su fertilidad reflexiva, pues ambas partes se encontraron en un punto de convergencia histórica descubriendo conceptos disímiles sobre sus propias estructuras corpóreas.

No obstante, lejos de ser uniforme, el quehacer capuchino también logró generar espacios de intercambio y diálogo mucho más horizontales; oportunos para la consumación de sus intereses:

Aplicándolo por ejemplo al campo de la salud eso requiere que se promueva el uso sensato de medicamentos, pero también – en cuanto se lo desee – la participación de los mamu en el tratamiento. El equipo quiere intercambiar formas de curación y – en cuanto quieran o lo permitan – cooperar con ellos. Dicen que en parte lo lograron. Pues unos mamu reconocen el uso de la medicina moderna y cooperan con las enfermeras en el tratamiento de los enfermos tanto en sus casas como en el puesto de salud. – Mamu Kuncha confirma que lograron la cooperación de los mamu porque esta política de la USEMI la comprendieron. (Schlegelberger, 2016: 21)

Actualmente, la apropiación del “uso de la medicina moderna” dentro de las sociedades serranas juega un papel clave en el tratamiento de la enfermedad. Particularmente en Yo’sagaka la visita mensual del enfermero iku representa un momento de balance y revisión física muypreciado por las familias indígenas. Además de suministrar todo tipo de medicamentos y vacunas *bunachi*, estos profesionales (generalmente formados en centros académicos de Valledupar) realizan mediciones antropométricas para evaluar el desarrollo orgánico de los infantes. Cada familia recibe una cartilla de registro personalizada donde el enfermero lleva cuenta del peso, la talla y el perímetro cefálico de niños y niñas. En varios casos presencié como estos controles médicos se prestaban para la transmisión de conocimientos anatómicos y fisiológicos foráneos.

Durante mi última estancia en Yo’sagaka una mujer iku se disparó accidentalmente en el costado del tronco, lo que destrozó parte de sus costillas. Inmediatamente fue trasladada a un centro médico en la ciudad. Después de varios días de desconocer su estado de salud, el enfermero visitó la región, particularmente la casa de la familia que me hospedaba. Tras verse sitiado por las preguntas sobre la *guati* herida, este desenfundó de su mochila un par de radiografías. Con mucha intriga toda la familia rodeó los acetatos, mientras el enfermero explicaba en ikun cada hueso y detalle físico que se alcanzaba a distinguir. Fue así cómo se comprendió visualmente lo que el escopetazo había causado dentro del organismo de aquella mujer.

Con todo, se observa que la conceptualización del cuerpo material opera, en primera instancia, de acuerdo con el sistema de pensamiento iku. No se niega la confluencia paralela de acervos exógenos, pero es claro que un sincretismo está lejos de producirse. Al parecer, la presencia de nociones biológicas modernas se ha reducido a una esfera formal, casi que nominal, pues en el fondo su contenido se desconoce, propiciando que la explicación funcional de las partes del cuerpo presente atributos de interpretación *animista* y, recientemente, *mecanicista*⁹⁷. De acuerdo con Lara

⁹⁷Lara (2016: 9) explica que el tránsito del pensamiento animista al mecanicista, en relación con el cuerpo humano, no supone una diferenciación radical, pues el segundo sigue conteniendo cualidades del primero: “El mecanicismo encontró aplicación en la interpretación del organismo humano. La imagen de los humores como meras “sustancias” que actúan de acuerdo a su propia finalidad dio paso paulatinamente a la comprensión del organismo como un conjunto de órganos cuyo funcionamiento puede ser entendido como un contexto funcional más. El descubrimiento de la circulación de la sangre por parte de William Harvey es un ejemplo paradigmático de este proceso [...] Entendido como transición, el mecanicismo aun contenía los reductos del tipo de orientación que busca explicar todo fenómeno remitiéndolo a una intención subjetiva. Fuera de los contextos funcionales entre fenómenos, sean celestes, mundanos o interiores al cuerpo humano, los mecanicistas solo conocían dos procedimientos: adjudicar la existencia de relaciones causales entre elementos a las leyes de la voluntad divina o presuponer dentro de cada elemento otros sub-elementos dotados de inteligencia propia. En ambos casos las relaciones entre los fenómenos eran explicadas por algún tipo de inteligencia que ya las contiene en su disposición intrínseca.” Esto aplica perfectamente al modelo iku presentado.

(2016: 3), esta incompatibilidad conceptual entre modelos corporales indígenas y no indígenas, fue algo recurrente en los contextos de colonización y contacto cultural a lo largo del planeta:

En los informes de carácter etnográfico de las misiones evangelizadoras y coloniales, por ejemplo, se registró con reiterada frecuencia la dificultad que exhibían los habitantes adultos de las sociedades sin literatura para comprender las explicaciones de carácter anatómico, patológico o farmacéutico, propias de una visión moderna del organismo. Llamaba especialmente la atención de los observadores la impermeabilidad que estos individuos mostraban frente a conocimientos obvios, incluso, para adolescentes educados formalmente en instituciones modernas. En contraste a las expectativas, los individuos de sociedades sin literatura eran propensos a creer en la magia, en la brujería y en los oráculos.

Este cuadro parece cazar adecuadamente con la situación contemporánea de los iku en la Montaña Caracol. Pese a que en su interpretación material sobre la organización y el funcionamiento del *guchu* se hallen influencias de la “visión moderna del organismo”, es posible observar que sus explicaciones guardan elementos sustancialmente diferentes a la manera como la medicina industrializada ha elaborado el saber anatómico y fisiológico. En parte, esto fue lo que posibilitó el desconcierto capuchino al toparse con un sistema de pensamiento que a sus ojos presentaba un cuerpo inaudito:

En las enfermedades de los indios, usan también estos hechiceros muchos engaños y hechicería. Estos [los mamos] son los mayores contrarios que acá tenemos, y hacen creer algunas veces a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tijeras y cosas semejantes, y que con esto los matamos (Vinales, 1952: 46).

Aunque, a primera vista, el concepto iku de cuerpo pareciera estar dando un giro reciente hacia algunas nociones de biología moderna, bajo la influencia de curas, libros y enfermeros (entre otros portales de conocimiento externo), esto aún está lejos de incorporarse plenamente en sus categorías y en su sistema de pensamiento concreto (Hallpike, 2011). Después de todo, los órganos iku, ciertamente interconectados y dependientes del engranaje total, poseen formas, oscilaciones y capacidades que se distancian de las perspectivas circulatorias, digestivas, cardiovasculares o locomotoras del pensamiento *bunachi*.

Observamos, páginas atrás, como algunos fenómenos corporales se remitían a la suposición de un movimiento, fuerza o intención subjetiva subyacente que rebasaba a sus portadores. Abstrayéndolo rápidamente, el concepto de *guchu tina* denota un engranaje complejo de múltiples elementos materiales que parecen responder, en su constitución, funcionalidad o localización, a otro tipo de compuestos vitales. En efecto, para los iku, la presencia de energías, sustancias y voluntades anímicas es parte fundamental del aparato orgánico en su totalidad. Desde su perspectiva, la materialidad del mundo, y de los seres que lo habitan, es realmente incomprensible si se desvincula de *tikurigun*, el universo de las deidades. Así pues, es momento de adentrarnos a las entrañas espirituales del cuerpo humano iku.

CAPÍTULO III

***GUCHU TIKURIGUN*: LA PARTE ESPIRITUAL DEL CUERPO**

Decíamos en el segundo capítulo que, contrario a lo que supone Arenas (2016), la esfera *tikurigun* de la realidad podría asociarse más con las deidades *iku* que con lo “invisible”. Es clave entender que, más allá de su presencia en el cuerpo, la llamada parte espiritual no opera como un espectro etéreo y abstracto que va por el aire deambulando o que, desde una arista católica, reside en el cielo indiferente de lo que sucede en la tierra. Esta no es la manera como lo plantean los indígenas. Para ellos, la principal cualidad de *tikurigun* es que está compuesta de “padres y madres” y estos, en tanto seres conscientes y manifiestos, actúan, deciden, erran, aciertan, castigan, premian, fertilizan y marchitan. Aunque alguna vez lo fueron, no son seres humanos propiamente dichos. Su capacidad y agencia rebasa cualquier voluntad individual.

Los *iku* tienen claro que *tikurigun* no se encuentra en otro mundo, es parte de este. *Tikurigun* es tan mundano como los guineos que se preparan en los fogones, como los chivos que se “atajan” diariamente, como las “parranderas” que se cantan y se beben, como la aguja que penetra las fibras de maguey, como el *makruma* (regalo o don) que se entrega a los vecinos, como el placer sexual o como la soga que utiliza el suicida para “guindarse”. Lo espiritual va cargado de materia y lo material porta espíritus en sus entrañas. Esto, consecuentemente, implica tensión. Los sentidos de las deidades están puestos sobre lo que pasa en *tina* y cualquier evento material las afecta y alerta. Su intervención en el mundo natural es cuestión de incertidumbre y angustia permanente. Cualquier movimiento, gesto, intención, deseo o palabra estará siempre vigilada por los espíritus. Puede que ellos no se manifiesten inmediatamente, pero se sabe que en algún momento lo harán. Es por esto que resulta crucial conocerlos, identificar su sensibilidad, reconocer sus gustos y disgustos; en suma, considerar sus historias. Es menester de los *iku* alimentarlos, tentarlos al equilibrio y saber aprovecharlos para darle un sentido óptimo a la existencia.

En medio de este delicado y profundo vínculo aparece el cuerpo. Es en él que se aglutinan las fuerzas y vitalidades de ambas partes. Las bondades y perversiones de lo material y de lo espiritual reposan en la carne, en los huesos y en la sangre. Como cualquier otro objeto o ser vivo que habita el mundo, el *guchu* es habitáculo de *tina* y *tikurigun*. Su diferencia radica en que al ser constitutivo de los humanos este se puede interpretar y leer con mucha más precisión (capacidad que se realiza en los mamos). Empecemos entonces por comprender cuáles son los elementos espirituales que, según los indígenas, residen en el organismo.

COMPONENTES ESPIRITUALES DEL CUERPO

Así como se identifica una estructura anatómica y fisiológica del *guchu* en términos materiales, es posible, para los *iku*, visualizar una estructura análoga en términos espirituales. El modelo orgánico expuesto en el capítulo anterior permite anticipar y reconocer la presencia de algunos elementos corporales que exceden los parámetros de la biología moderna. Por momentos evidentes y, en

ocasiones tácitas, estas otras partes del cuerpo definieron en gran medida la interpretación iku del *guchu tina*, así como su funcionamiento interno y tratamiento externo.

Tal vez el compuesto espiritual más relevante sea el *anugwe*, eso que hasta el momento hemos llamado pensamiento-espíritu-ánimo. Es por este que muchas de las operaciones orgánicas del cuerpo iku adquieren sentido. Su presencia concreta orienta aspectos del desarrollo material de la persona, su sexualidad, su vestimenta y su alimentación. En el pensamiento iku, el *anugwe* aparece como un eje transversal de la experiencia encarnada. Por lo tanto, es pertinente iniciar la exploración del *guchu tikurigun* dilucidando la ubicación e influencia de este complejo elemento.

Anugwe

Durante mi última estancia etnográfica en Yo'sagaka pasé unas semanas en la finca de la familia de mamo Bernardo y Lilia. Era temporada de café y su laboriosa cosecha requería de toda la colaboración posible. Como de costumbre, luego de una jornada extensa de despulpe y secado, me quedé un rato conversando con mi amiga Rosalba, una de las *gamusinu* (niña mayor) de la familia. A sus doce años ella ya poseía una notable comprensión de la explicación iku del mundo. Mientras reposábamos en el suelo, le pedí que dibujara la figura de un cuerpo humano. Para esto le pasé mi libreta y esfero, pero ella prefirió utilizar sus dedos en la tierra. Intrigado por comprender su perspectiva del *anugwe*, le dije que mostrara dónde quedaba y para qué servía. Entonces, ella empezó a trazar una pequeña espiral en el costado superior izquierdo del tronco, la cual fue agrandando y agrandando hasta, súbitamente, recubrir y exceder todo el cuerpo. Luego, con tosquedad, borró el cuadro con sus palmas y, levantando los hombros, me dijo: “eso es *anugwe*”.

Al convivir con los iku es frecuente escuchar este término en la cotidianidad. No hay instancia de la vida que escape al *anugwe*. Por lo general, sus traducciones al castellano más comunes son “pensamiento”, “espíritu” y “ánimo”⁹⁸, palabras que a lo largo de la tesis he aglutinado en una sola con el fin de introducir su complejidad. No es que estas no se aproximen a las características propias del *anugwe*, pero considero que la barrera lingüística impide una comprensión aguda del concepto. De hecho, cada una de estas tres palabras tiene su propio término en *ikun*. Es así cómo, literalmente, pensamiento es *arúnkwa*, espíritu es *tiku* y ánimo es *chuka*. Entonces, cuando los indígenas las emplean para explicar el *anugwe* lo que en realidad están presentando es una aproximación semántica. Pero ¿qué quiere decir *anugwe* realmente? Lo que propongo aquí es entender este concepto como una sustancia vital y fluctuante que penetra a cada ser y objeto que puebla el mundo. Para un análisis más profundo es necesario conectarlo con otras dos nociones iku igualmente fundamentales: *tikurigun* y *kunsama*.

Ya hemos explicado que *tikurigun* se relaciona con las deidades, con la esfera de la realidad donde habitan los “padres y madres” de antaño. Por su parte, *kunsama* podría entenderse como “El

⁹⁸Por sus cualidades particulares, el *anugwe* iku fue comprendido en el contexto colonial religioso como “alma”. Así lo tradujo el presbítero Rafael Celedón (1886) quien lo nombraba “anóne” y, de la misma forma, el padre capuchino José de Vinalesa (1952) que lo llamaba “ánugue”. Por su parte, los indígenas con los que conviví nunca lo tradujeron así.

Conocimiento” sobre las deidades, siendo una competencia sacralizada y particular del mamó. En contraste con lo propuesto por Arenas (2016), quien afirma la existencia indiscriminada de varios *kunsama*, en mi experiencia etnográfica pude distinguir que *kunsama* solo hay uno y es la especialización de los mamós lo que les permite acceder al mismo desde diferentes posiciones. No es que cada mamó posea un “Conocimiento” sobre *tikurigun*, sino que cada uno accede al “Conocimiento” de maneras distintas. Por lo tanto, para los iku es claro que ningún mamó detenta la totalidad del *kunsama*. Su prestigio se acrecienta entre más detalles domine, pero, dicen ellos, es imposible abarcarlo todo. Este saber práctico resulta ser delicado y precioso, y es, con seguridad, el mecanismo más eficaz de relacionamiento con los espíritus; de ahí su sacralidad. En palabras de mamó Bernardo:

Kunsama es como un poder muy grande y muy pesado. Entre nosotros decimos que solo mamó puede manejarlo. Cuando uno ya aprende, ya sabe que no puede mover eso a la hora que sea. Todo tiene sus requisitos. Para uno poder hablar sobre eso y hacer la práctica toca con orden parte espiritual. Uno no puede estar jugando con eso. Eso es como, qué le puedo decir... como intocable.

En este orden de ideas, mientras que *tikurigun* hace referencia al conjunto de los espíritus (deidades), *kunsama* se refiere el conjunto de historias sobre los espíritus: genealogías, legados, posesiones en *tina*, idiosincrasias, fortalezas, debilidades. Por su parte, el *anugwe* es la sustancia vital (Horta, 2020; Arenas, 2016) que fluye por un gran conducto ramificado que se desprende directamente de *tikurigun*, penetrando el cuerpo humano y volviéndose parte de él (así como de todos los seres y objetos que existen materialmente). Dicen los indígenas que “el *anugwe* va como por unos hilos parte espiritual [*síarigun*] que nos conectan con todo, con los padres del mundo, con los dueños del todo”. El volátil flujo energético que se desprende de la parte espiritual, y que resulta ser bidireccional, puede ser canalizado y contenido a través del conocimiento de *kunsama*. Es por esto que la función del mamó, en tanto experto sobre los “dueños del todo”, es completamente vital para los iku y para los grupos serranos en general. Su labor no es otra que la de regular el *anugwe* e intervenir en el comportamiento de las deidades, procurando un balance armónico entre la parte material y la parte espiritual de la realidad.

Se revela entonces que el *anugwe* no es espontáneo, es una fuerza que proviene, en primera instancia, de las deidades originales. Es por esta razón que sus cualidades son espirituales, con todo lo que eso implica (inestabilidad, contaminación, agencia, fertilidad, destrucción, etc.). Ahora bien, digo en primera instancia porque al compenetrarse con el cuerpo material, durante su gestación biológica, el *anugwe* también pasa a depender de él. Por eso los seres materiales pueden modificar, expeler y transmitir *anugwe*. Posiblemente el ejemplo más paradigmático sea el de la creación de materiales mágicos y ofrendas (*a'buru*), donde los iku pueden cristalizar el *anugwe* que, desde su formación intrauterina, han personalizado.

Debo aclarar que esta conceptualización no implica una idea rígida de predestinación, no es que en *tikurigun* ya esté escrita la vida de cada persona y luego sea transmitida por el *anugwe*. El peso de *tina* es igualmente importante en la balanza, y también influye en la parte espiritual. Es decir,

después de creado, todo lo material permanece atado a lo espiritual, pero a través de un conducto recíproco, no una cadena. Al respecto, Ferro (2012: 77) argumenta que:

Los iku dicen que todo lo que existe en términos materiales tiene su origen en el mundo espiritual o ‘en anugwe’. Por eso, cada elemento de la existencia posee ‘su espíritu’ que lo conecta al ‘mundo que no se ve’. Asimismo, todo lo que se hace en el mundo material tiene un efecto espiritual.

La cuestión es claramente dialéctica. El *anugwe*, como puente entre ambas esferas, se convierte en una sustancia compuesta de vitalidades humanas y sobrehumanas. Gracias a este es que la parte espiritual del mundo tiene lugar en el cuerpo y, a su vez, que el cuerpo tiene lugar en ella; esto es absolutamente fundamental. Veamos.

El *anugwe* no tiene un origen propiamente corporal, pero igual hace parte del *guchu*. Una vez ingresa al organismo se fusiona con él, aunque no se diluye, no pierde sus propiedades espirituales y su condición fluctuante, es decir, su capacidad de ir y volver de *tikurigun*. La gran ramificación de “hilos” que lo conecta con las deidades sigue presente y, por decirlo así, nunca se corta. Entonces ¿qué sucede cuando ingresa al cuerpo? ¿dónde se ubica?

Observábamos en el apartado *Anatomía y Fisiología Iku*, que el “pensamiento” reside en *ywavika* (corazón). Pues bien, ahora podemos entender con más claridad lo que quieren decir los iku cuando plantean que “el *anugwe* llega por el corazón, ahí es que vive y eso es lo que sale por todo el cuerpo, es como el dueño del cuerpo.” No es de extrañar, entonces, que Rosalba posicionara el *anugwe* donde lo ubicó, ampliándolo hasta salir del organismo. Recordemos que una de las funciones principales del corazón es crear y distribuir una gran ramada de venas y arterias por todo el cuerpo, también identificadas como “hilos”. Por eso, cuando recibe por primera vez el *anugwe* (de sus progenitores y de las deidades), este órgano vital lo esparce a cada rincón del cuerpo. En consecuencia, se observa que el conducto ramificado de *tikurigun* no se detiene al contacto con la piel humana, sino que se prolonga intrínsecamente. A través del *anugwe*, las deidades penetran cada tejido, cada célula del organismo, y lo presentan como *guchu*, ya no como cuerpo, ante los iku y el mundo. El funcionamiento y el significado de cada elemento anatómico depende de esta interrelación con los espíritus. No por nada un viejo de Donachui argumentaba que: “parte espiritual no sólo va por fuera, sino que viene por dentro, eso es ya es del cuerpo”.

Sin embargo, como decíamos, la fusión del *anugwe* con el cuerpo también lo transforma. De ahí en adelante todo lo que le ocurra a la persona lo afectará y le será transmitido. Si un iku “anda flojeando y solo haciendo pecado, no hace nada, no trabaja, pega a la mujer, o la mujer es hombrera, tiene malas intenciones, entonces el *anugwe* ya cambia y se vuelve malo porque eso recibe todo, todo”. De igual forma, si la persona se acoge a la *Ley Sein*, vive en equilibrio, es laboriosa, se viste apropiadamente, se alimenta de comida nativa y respeta el *kunsama* de los mamos, entonces su *anugwe* adquirirá buena potencia y energía. En este sentido, podría decirse que hay muchos *anugwe*, no uno solo.

Así mismo, como sustancia que fluye, este no se queda en los órganos humanos. Es una parte del cuerpo que tiene capacidad de movilización más allá de la estructura biológica. Debidamente

entrenado y concentrado, un mamó iku puede viajar con su *anugwe* a cada rescoldo montañoso de la Sierra sin levantarse de su puesto. De igual forma, con la preparación y el trabajo tradicional apropiado cualquier persona puede entablar un vínculo comunicativo con las deidades. Por ejemplo, si se entiende que el famoso “pagamento” es una materialización de la vitalidad, es decir, del *anugwe*, entonces cuando este se tributa en algodones, pajitas de maíz o semillas, lo que sucede es que una parte del organismo literalmente se le ofrece a los espíritus, consumando su conexión con *tikurigun*.

Vemos como esta sustancia le permite a los iku incidir en la parte espiritual del mundo y paralelamente les permite a las deidades incidir en su parte material. El *guchu tikurigun* es el pivote por excelencia de esta afectación mutua. Sólo con la muerte lo material se vuelve materia, y el *anugwe* se separa del cuerpo.

Recuerdo que, en mis primeras visitas a los iku, estos referenciaban constantemente el *anugwe*. Cuando caminábamos por senderos exigentes, ellos, siempre serenos y sin atisbos de cansancio, observaban mi precariedad física y con un tono burlesco y lastimero decían: “cachaco si es ¡*yurkunu!* [flojo], tiene que caminar tranquilo, con *anugwe duna, ywavika duna*”. Yo no entendía mucho y simplemente asentía con mi cabeza repleta de sudor. También cuando intercambiaban alimentos, cuando los hombres poporeaban y las mujeres tejían, cuando se sembraba una planta en la huerta, cuando tronaba o llovía, siempre aparecía este concepto.

En una ocasión, luego de un viaje por Suramérica, regresé a la Sierra. En mi recorrido previo había estado atento a recoger algunas piedritas en los lugares que consideraba más importantes. Fue así cómo, tras mi llegada a Yo’sagaka, le entregué a mamó Bernardo una bolsita llena de rocas. Sabía que él las apreciaba mucho y pensaba podrían serle útiles para sus trabajos tradicionales. Claramente Bernardo aceptó mi *makruma* (regalo o don), pero me dijo que tocaba hacerle “limpieza parte espiritual”. Yo lo entendí sin problema. Eran materiales de proveniencia desconocida para él. Sin embargo, lo que me sorprendió es que me pidiera intervenir en el proceso. Me explicó que, al estar conmigo durante varios meses, las piedras habían adquirido parte de mi *anugwe*. Por eso debía limpiarlas de todo lo “negativo” que hubiera podido ocurrir en ese tiempo. Esto me indicó por primera vez que el *anugwe* se contagia a los elementos íntimos de la persona. Todo carga *anugwe*, todo es susceptible de ser impregnado por el cuerpo, inclusive otros cuerpos.

Un fragmento de Ferro (2012: 83) resume con claridad las propiedades de este componente:

El concepto de *anugwe* es tan obvio entre los iku que se refleja en varias instancias de la vida cotidiana. Es común oír que alguien diga ‘hoy no me voy porque mi *anugwe* no me deja’, como si su espíritu lo estuviera protegiendo de algún peligro. Dicen que, cuando una persona duerme, el *anugwe* se eleva y comienza a recibir la información que viene del mundo espiritual. Por eso, para los iku los sueños también son mensajes que mandan los dueños espirituales. El *anugwe* entonces tiene la gran capacidad de desplazarse. Sin embargo, hay que tener cuidado porque, si está en desequilibrio, se divide, aumenta el desorden y, como dicen los iku, se convierte en ‘una fuerza que anda por ahí’. Algún dueño espiritual se apodera de esa fuerza, le cobra y se manifiesta la desesperación, una enfermedad, los celos, un comportamiento extraño o, incluso, la muerte.

Finalmente, aunque se pueda inferir de la conceptualización expuesta, es necesario advertir que, como todo en la vida iku, el *anugwe* puede ser negativo o positivo. Esta dualidad complementaria no sólo se relaciona con los fenómenos naturales, con los eventos sociales o con los comportamientos e “intenciones” de una persona, también tiene un lugar concreto en el cuerpo.

Durigun y Gunsin

En el idioma iku *duna* significa positivo y *gunsin* negativo. Más allá de decretar una diferenciación entre lo bueno y lo malo, ambas son dimensiones vinculantes que determinan el carácter de los objetos y seres del mundo, así como el tratamiento y la relación que los humanos han de procurar hacia estos. Lo relevante en este punto es que ambas categorías no se limitan a una mera sentencia moral, sino que, respondiendo al flujo energético que se desprende de *tikurigun*, se constituyen como dos potencias que están permanentemente en juego dentro del diario vivir indígena. Esta última es la conceptualización que me interesa abordar.

Durante mi experiencia etnográfica pude constatar que la existencia de elementos positivos y negativos no se establece completamente por el juicio subjetivo de un individuo evaluador. *Duna* y *gunsin* son componentes inherentes a las cosas, así como lo es el color, el material, la dureza o el propio *anugwe* de un objeto. Por ejemplo, que la luz sea positiva y la oscuridad negativa, como lo decretan los iku, no es resultado de un veredicto arbitrario, más bien esta clasificación responde a las características propias de la luz en contraposición a las de la oscuridad, considerando lo que estas cualidades acarrearán para el mundo y, en especial, para las deidades. Es decir, la posición de un elemento en alguna de las dos partes proviene de los potenciales efectos que este puede tener en *tina* o *tikurigun*.

Sin embargo, como toda dualidad entre los nativos del suroriente, esto no es del todo definitivo, existen atributos positivos o negativos de un objeto, por ejemplo, que por medio de tratamientos especiales pueden modificarse e incluso trastocarse. De igual forma, hay ciertos comportamientos y pensamientos que al desarrollarse pueden transitar de un lado a otro. Como lo material y lo espiritual, ambas categorías son parte de un mismo aparato funcional, dos caras de la misma moneda y, por lo tanto, en un punto de la interrelación sus límites llegan a ser difusos. Hay cosas tan positivas que pasan a ser negativas y viceversa. Dos ejemplos paradigmáticos son el semen y la menstruación. El primero se vincula con *duna* en tanto posee cualidades de fertilidad que resultan bondadosas para la reproducción vital. No obstante, estas propiedades pueden volverse dañinas si son mal depositadas. Cualquier iku reconoce que la eyaculación extra vaginal produce sequías y enfermedades, con lo cual el semen pasa a ser una sustancia altamente perjudicial. Por su parte, la sangre menstruante también posee propiedades fecundativas que igualmente podrían considerarse positivas, pero al ser mucho más poderosas, desconocidas e inestables superan los límites de *duna* y pasan a ser discriminadas como *gunsin*. Estas propiedades de los fluidos corporales son determinantes para la sociedad iku y serán profundizadas en el siguiente capítulo.

Se observa, entonces, que estos conceptos no se reducen simplemente a una escala valorativa entre lo bueno y lo malo. Los iku no buscan, y tampoco pueden, suprimir lo negativo, desde su

perspectiva *gunsin* es absolutamente necesario en el funcionamiento del mundo; lo positivo no puede sostenerse por sí mismo. En consecuencia, lo que se debe procurar es un equilibrio entre las partes. Lo paradójico es que tal balance no depende tanto de los humanos como sí de las deidades, pues, según los iku, estas tienen preponderancia por sobre las intenciones y potencias personales.

Ahora bien, en la organización del mundo iku hay un elemento determinante para la interrelación *durigun-gunsin*: el sol. Autores como Vinalesa (1952), Chaves y Zea (1977) y Mogollón (2018) encontraron pistas al respecto, pero no llegaron a desarrollar el argumento hasta sus últimas y más reveladoras consecuencias: el tiempo y el espacio también pueden ser negativos o positivos.

Para los nativos serranos, como para numerosas sociedades indígenas del planeta (Hallpike, 1896; López, 2004) el ciclo solar se vincula con la cosmogénesis y la ontogénesis. El amanecer se identifica con una primera etapa formativa, el mediodía con la consolidación del proceso vital y el crepúsculo con el decaimiento o la muerte. Por eso, los iku creen que el movimiento del sol en el cielo decreta, diariamente, un tiempo *duna* (desde el alba hasta el cenit), que es espiritualmente constructivo, fértil y puro, y un tiempo *gunsin* (desde el cenit hasta el crepúsculo), que es destructivo, estéril y contaminante. Esta interpretación de la translación planetaria determina períodos en los que es viable desempeñar ciertas labores y en los que es prohibido ejecutar otras. Un ejemplo cotidiano de esto es la siembra. Por lo menos en Yo'sagaka ningún iku plantaría un cultivo después del mediodía, pues sus propiedades aprovechables quedarían impregnadas de *gunsin*. En ese mismo sentido, tampoco realizarían ofrendas de alta importancia durante la noche.

Igualmente, el espacio puede adquirir potencias negativas y positivas. Nuevamente el sol es quien configura esta diferenciación. Para los iku la esquematización direccional del territorio se define, principalmente, por los movimientos solares⁹⁹. La localización de este astro en el cielo se proyecta espacialmente al medio natural y deviene así en los cuatro puntos cardinales. Si esto se superpone con la categorización negativa o positiva del tiempo, entonces el sol le otorga un sentido análogo a la geografía serrana. Se presentan así lugares precisos del macizo que se vinculan con *duna* y *gunsin*¹⁰⁰. Bajo esta lógica es de esperarse que:

Parte positiva de la Sierra es por donde sale el sol, en oriente, donde Arsario [wiwa] y parte negativa es por donde se oculta el sol, por el lado de Fundación, de Aracataca, por allá, donde es occidente. Entonces, uno mira eso y ya sabe dónde queda también sur y norte.

Esto mismo fue observado por Reichel-Dolmatoff (1991: 154) a mediados del siglo pasado, aunque precisó que dicho contraste espacial penetraba otras instancias de la vida iku:

A lo largo de mi investigación, esta división [oriental-occidental] constituyó la base para una serie de subdivisiones direccionales, cada una con sus asociaciones de colores, vientos, personajes míticos masculinos y femeninos, así como, ocasionalmente, animales, constelaciones celestes, conceptos éticos, estados de ánimo, luminosidad y temperatura. Estas dimensiones se refieren pues

⁹⁹ El sol no es el único elemento de orientación cardinal. La posición de las estrellas y de la luna también definen el concepto espacial iku, no obstante, según mis observaciones estas lo hacen en menor medida.

¹⁰⁰ Esto corresponde con la mitología iku, donde ciertos “padres y madres” antiguos de carácter bondadoso, *duna yina*, habitaban al oriente y los malignos, *gunsina yina*, al occidente.

a ideas abstractas, a lo imaginario [...] En el caso de la división Este-Oeste, el concepto de oposición se puede resumir en la forma siguiente:

Oeste	Este
Obscuridad	Luz
Noche	Día
Negro	Blanco
Muerte	Vida
Femenino	Masculino
Izquierdo	Derecho
Malo	Bueno
Ignorancia	Sabiduría

Lo que me interesa resaltar en este punto es que el cuerpo humano no escapa a esta contraposición espacial entre *duna* y *gunsin*. La orientación direccional del espacio, bajo la designación cardinal oeste-este, continua en el *guchu*, atribuyéndole además la correspondiente potencia negativa y positiva a cada costado corporal. Después de todo, no es arbitrario que en *ikun* el lado derecho del cuerpo se designe *durigun* y el lado izquierdo *gunsin*. Arenas (2016: 180) logró identificar cómo estos “pares opuestos”, determinados por el ciclo solar, se proyectan corporalmente:

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’ku 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.

Esta división complementaria también invade las extremidades bajas, la cabeza y el tronco. En su investigación, Horta (2020: 209) identificó que las partes altas y las partes bajas del cuerpo se rigen igualmente por la segmentación positivo/negativo:

La manera de referirse en *ikun* a la parte superior del cuerpo y a las tierras altas es la misma, evidenciando su correlación: *tin seneku*, refiere la cumbre, lo alto y frío, lo *duna*; así mismo, la manera de referir la parte inferior del cuerpo y las tierras bajas, es una sola: *avareku sana*, expresión que refiere la energía *gansigna*, lo “negativo”, lo caliente.

Es clave precisar que las potencias *gunsin* y *durigun* en el organismo no sólo se explican como una encarnación simbólica del movimiento del sol, mi hipótesis es que son posibles por la relación recíproca del *guchu* con la parte espiritual del mundo. Es decir, que el costado derecho sea depositario de una fuerza positiva, y viceversa, responde también al flujo bidireccional que se desprende de *tikurigun*. Ya decretada la división espacial en el cuerpo, *durigun* y *gunsin* bifurcan las energías provenientes de las deidades dependiendo del tipo de potencia que representen; de esta manera, las destructivas y malignas se decantan al lado izquierdo y las constructivas y bondadosas al lado derecho.

Lógicamente esto tiene consecuencias concretas en la cotidianidad iku. Tal vez la más inmediata sea la preeminencia de la mano derecha. Aunque durante los procesos de aprendizaje en la infancia no observé reprensiones precisas en el uso de la mano izquierda¹⁰¹, sí escuché varias veces que los zurdos “son chambones para el trabajo y para cocinar, no cocinan bien. La que hace con la derecha le queda sabroso, la otra también sabe, pero uno va a probar y ya sabe diferente.” Esto no quiere decir que para los iku todos los diestros sean virtuosos o eruditos, como tampoco implica que los zurdos sean por defecto destructivos o ignorantes. Simplemente ilustra que en algunos contextos la pericia manual se define por las potencias desprendidas de *durigun* o *gunsin*. Los paradigmáticos planteamientos de Heertz (1990: 132), clarifican este panorama corporal:

Las ligeras ventajas fisiológicas que posee la mano derecha no son más que la proyección de una diferenciación cualitativa cuya causa yace más allá del individuo, en la constitución de la conciencia colectiva. Una asimetría corporal casi insignificante basta para dirigir, en un sentido u otro, representaciones contrarias ya muy formadas. Después, gracias a la plasticidad del organismo, la coacción social añade e incorpora a los dos miembros opuestos estas cualidades de fuerza y debilidad, de destreza y torpeza, que en el adulto parecen desprenderse espontáneamente de la naturaleza.

Podría decirse entonces que los efectos técnicos de la división entre costados corporales opuestos no responden a un estímulo instintivo ni tampoco a la propia experiencia individual. La jerarquización de habilidades entre la mano derecha y la izquierda se explica por “representaciones” culturales opuestas que, en el caso iku, hacen referencia al ciclo solar y al *anugwe* de las deidades. Ya en un plano simbólico esto también conlleva repercusiones, como que para los indígenas el nacimiento de un bebé en tiempo *gunsin* indique que el neonato obrará con tosquedad durante su vida, o que el cadáver generalmente se entierre de cara al occidente, para que sus energías no contaminen la parte positiva del mundo.

Finalmente, la segmentación espacial del *guchu* permite que los iku interpreten las indicaciones fisiológicas del organismo en clave de ambas potencias. Es decir, cuando ocurren fenómenos o eventos orgánicos, estos son leídos como positivos o negativos dependiendo de la región corporal. Ferro (2012: 120), resume este atributo del *guchu tikurigun* subrayando que:

El cuerpo también hace parte de ese medio natural que avisa como un mundo con todas sus conexiones hacia el lado derecho o izquierdo, hacia arriba o abajo. Por ejemplo, dicen que un sonido en el oído derecho de día es bueno, de noche ya es malo, del lado izquierdo siempre es malo; cuando tiembla el ojo es que ‘alguien va a llorar’; una picada en el pie es que ‘va a haber mordedura de culebras’; diferentes partes de los brazos, los dedos, los hombros o el cuello anuncian ciertos sucesos, como la muerte.

Esta conceptualización animista del cuerpo sólo es posible por la existencia de un sistema religioso que prolonga lo espiritual en lo material, presentando el organismo como un depositario de sustancias y potencias divinas, las cuales inciden en su funcionamiento intrínseco. Empero, el

¹⁰¹ Para los iku la predilección por una mano u otra no es algo que se pueda enseñar o modificar. A sus ojos, esto es innato, “así viene uno, uno coge costumbre y ya queda.”

pensamiento *iku* va más allá y complejiza la relación *guchu* - *tikurigun* en un plano que termina por despersonalizar la estructura biológica humana.

Padre nuestro que estas en el cuerpo¹⁰²

Existe un último componente espiritual que destaca por la magnitud de su incidencia en el modelo corporal *iku*. Aunque se han presentado aproximaciones investigativas, este atributo orgánico, tal como se presenta a continuación, ha pasado prácticamente desapercibido en la producción antropológica de la Sierra.

Decíamos que, gracias al *anugwe* las deidades tienen un lugar en el cuerpo y el cuerpo tiene un lugar en *tikurigun*. Pues bien, esto adquiere pleno sentido cuando se entiende que, tras su llegada al corazón, aquella sustancia vital se deposita de manera diferencial en cada una de las partes del organismo (por lo menos en las macroscópicas identificadas por los indígenas). Es decir, como no todo *anugwe* emanado por las deidades es igual, este no se distribuye de manera homogénea en el cuerpo. La cuestión, sin embargo, no es de cantidad sino de cualidad. Dependiendo de su tipo de vitalidad y potencia los espíritus ocupan el organismo de manera organizada y escalonada.

Con esto se revela un hecho notable: en cada parte del cuerpo reside un “padre” o “madre” espiritual preciso. Cuando los *iku* plantean, en su traducción al castellano, que “nuestro cuerpo tiene dueños parte espiritual” le están atribuyendo facultades propietarias a los dioses de antaño. En este sentido, se distingue que los límites del *guchu* sobrepasan con creces a sus portadores inmediatos, extendiéndose hacia un plano divino que lo propaga y conecta con el resto de seres y objetos del mundo. El cuerpo no es del todo una posesión humana.

Este tipo de conocimiento “tradicional” es bastante escaso entre los *iku* del suroriente, probablemente a causa del intenso contacto cultural. Sólo unos cuantos mamos son capaces de identificar tal relación de manera medianamente detallada. De ahí que comprender a cabalidad la organización de los “dueños” dentro del *guchu tikurigun* no sea tarea sencilla. Aun así, en mi trabajo etnográfico pude entrever ciertos fundamentos que determinan esta correspondencia.

En primer lugar, se sugiere la existencia de padres y madres con características análogas a la forma y funcionalidad de las partes del cuerpo que amparan. Aunque no pude abarcar completamente esta idea, pues es un fragmento de *kunsama* bastante especializado, encontré dos cortas historias que la ejemplifican. El padre espiritual del pene (*zigu*) es *Zigta*. Algunos dicen que este era un mamo con destacados poderes metamórficos y que su figura predilecta era la de un gusano (*Zi*) de tierra. Es posible que, además del parecido formal, *Zigta* apadrine espiritualmente al pene por su capacidad de penetración en la tierra, facultad que para los *iku* insinúa fertilidad. El otro ejemplo es *Tenugungurua*, la deidad “dueña” de los pies. Mamo Bernardo me explicaba que esta madre se caracterizaba por ser “muy patona, sí que tenía los pies grandes; y esa *Tenugungurua* dejó el pie

¹⁰² Durante este apartado se entenderá por qué aquella icónica oración católica que recita “Padre nuestro que estás en el cielo”, bien puede replantearse al modo *iku* y derivar en un: Padre nuestro que estás en el cuerpo.

marcado clarito por los lados de Mariángola, con los dedos y todo, hasta hay un cerrito pequeño que tiene forma de meñique, allá en ese cerro vive ella.”

En segundo lugar, parece ser que la distribución de los “dueños” espirituales en los órganos humanos es decretada por sus atributos positivos o negativos. Los espíritus de potencia *duna* se sitúan al lado derecho del cuerpo y los de *gʷnsin* al lado izquierdo. Logré identificar esta repartición espacial de manera apresurada cuando un viejo iku de Donachuí aseveraba con contundencia que “el espíritu de la mano derecha, *Chendukua*, es muy positivo”, diferente al de la izquierda (cuyo nombre lastimosamente no recordaba) quien “vive haciendo maldades”.

Por último, es posible reconocer que la diferenciación por sexos de las deidades, en tanto “madres” o “padres”, también incide en el modelo corporal espiritual. Decía un mamó de Yo’sagaka que: “dueños del *guchu* de mujer y hombre son el mismo, las partes que comparten son iguales. Pero ya dueño de *ziruru* [vagina] o chicotico [pene] eso cambia. No puede ser Madre de chicotico, no, ¿cómo va a ser!”. Se identifica que los órganos de semejanza entre hombres y mujeres pueden ser apadrinados por deidades femeninas o masculinas indistintamente, pero aquellas partes del cuerpo que biológicamente distinguen a los sexos ya modifican el vínculo. Los órganos del aparato reproductor de la mujer, por ejemplo, no poseen “padres” espirituales, únicamente “madres”, y lo mismo ocurre con los hombres.

Todo este argumento es aún más impactante cuando se identifica que cada uno de estos “dueños” habita en, o es por sí mismo, un lugar preciso dentro de la Sierra Nevada. No sólo cuentan con *anugwe*, historias, potencias y sexos definidos, las deidades también se materializan en ríos, montañas, bosques, páramos, nevados y demás elementos del medio natural. Por consiguiente, el vínculo fluctuante entre los órganos humanos y *tikurigun* propicia un correlato entre regiones anatómicas y regiones serranas. Es decir, los “hilos” energéticos que conectan el cuerpo con el mundo brotan del territorio mismo.

Es posible esquematizar esta información etnográfica recopilada en Yo’sagaka de la siguiente manera¹⁰³:

DUEÑOS ESPIRITUALES DEL GUCHU

Parte del cuerpo	Deidad	Tipo de potencia	Materialización geográfica
Cuerpo entero (<i>guchu inwiayo</i>)	<i>Káku</i> <i>Serankwa</i> (masculino)	Positivo y negativo	Sierra Nevada en su totalidad
Cerebro	<i>Chundwa</i> (masculino y femenino)	Positivo	Cumbres nevadas
Cabello			Estribaciones del pico Colón

¹⁰³ Se observan algunas casillas vacías que indican falencias de indagación etnográfica o simplemente desconocimiento de la información por parte de los iku de Yo’sagaka. Igualmente, hay partes del cuerpo que aparecen desprovistas de datos complementarios, pero decidí señalarlas porque son órganos de los que escuché poseen “dueños” espirituales y localización geográfica específica.

Ojo	<i>Umukawu</i> (femenino)		
Oreja derecha		Positivo	
Oreja izquierda		Negativo	
Boca		Positiva	Cabecera del río Aracataca
Dentadura			Gran bosque en cabecera del río Aracataca
Clavícula		Positivo	
Corazón	<i>Conchavita</i> (masculino)	Positivo	Versión 1. Bosque Gunawindua, aldea de Templado y Seinimin Versión 2. Cerro Yuiyuyu, en forma de corazón, aldea de Timaka
Pulmón		Positivo y negativo	
Estómago			Cabecera del río Tucurínca
Vejiga		Positivo	Lagunas cumbres nevadas
Intestino delgado		Positivo	
Intestino grueso		Negativo	
Ombligo	<i>Zuaka</i> (femenino)	Positivo	Aldea de Serankwa
Seno	(femenino)		
Pene	<i>Zigta</i> (masculino)	Positivo	Cerro Copey, pueblo mestizo de Pueblo Bello
Semen	<i>Kakyuiriva</i> (masculino)	Positivo	El Sol
Vagina		Negativo	
Menstruación	<i>Mandiva</i> (femenino)	Negativo	Cabecera río Guatapurí
Uretra	<i>Duingumw</i> (masculino)	Positivo	Cerro Tutucarwa, aldea de Yo'sagaka
Útero	(femenino)		Cerro Dunarúa, cuenca media del río Badillo
Ano	<i>Zigunguru</i> (masculino y femenino)	Negativo	Parte baja de la región de Serankwa, cuenca media del río Aracataca
Mano derecha	<i>Chendukua</i> (femenino)	Positivo	Cerro, región Chendukua
Mano izquierda	(masculino)	Negativo	
Pulgar	<i>Kukunwa</i>	Positivo	Cerro, pueblo mestizo de Palomino
Pierna derecha		Positivo	Cadena montañosa, ribera del río Templado
Pierna izquierda		Negativo	Cadena montañosa, ribera del río Fundación
Rótula	<i>Murarirua</i> (masculino)	Negativo	Cerro Cachucha, inmediaciones de la ciudad de Valledupar, Reserva Natural Besotes
Pie	<i>TenuGungurua</i> (femenina)	Positivo	Cerro, forma de pie y dedos, cabecera pueblo Mariángola
Sangre	<i>Timaka</i> (femenino)	Positivo	Versión 1. Cerro, aldea de Jordán Versión 2. La luna (tima)

Este breve compendio de algunos “dueños” corporales seguramente es la superficie de un gran modelo de ensamblaje cuerpo-territorio¹⁰⁴. No obstante, los datos obtenidos permiten esbozar una conclusión sugestiva: parece ser que la ubicación cardinal de las deidades en la Sierra conforma la figura, medianamente coherente, de un organismo humano. Es decir, existen evidencias como para suponer que la graficación en conjunto de estos “dueños” puede llegar a revelar la estructura de un gran cuerpo antropomorfo con la cabeza hacia al norte (mar Caribe), los pies hacia el sur (Pueblo Bello y Valledupar), el costado izquierdo hacia el occidente (Ciénaga y Fundación) y el derecho hacia el oriente (Río Badillo y Ranchería); un modelo boca abajo. Dicen los iku que:

Todas las partes del cuerpo van así en un orden, así bajando, y así es igual con los dueños parte espiritual, tienen un orden, de norte a sur y de oriente a occidente, parte positiva y parte negativa. Para allá [norte] hay dueño de cabeza, para el sur es como pies y así.

De hecho, en numerosos documentos elaborados por organizaciones iku (y por algunas de carácter serrano) se presenta una especie de sello que se superpone a la figura antropomorfa de la deidad *Kakú Serankwa*, “padre” (gestativo) del cuerpo humano y de la Sierra Nevada en su totalidad.

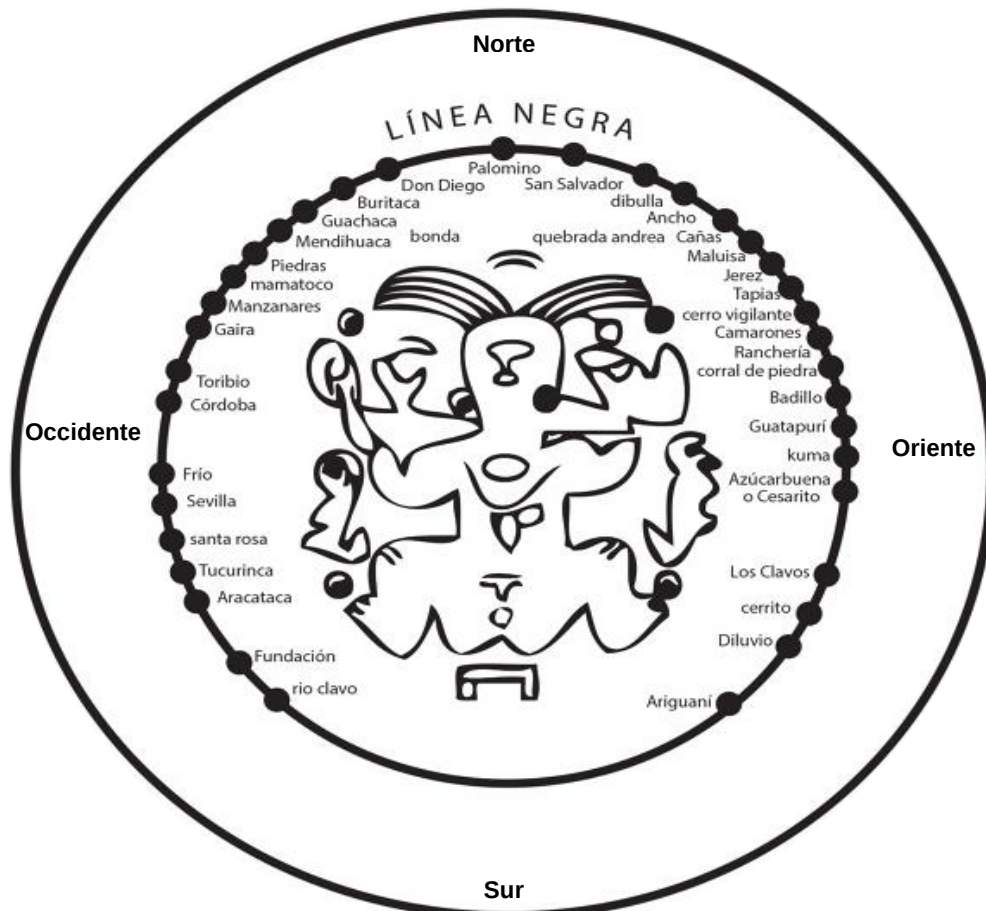


Ilustración 1. "Visión territorial y sello sagrado" Mamó Arwa Vikú (s.f.)

¹⁰⁴ Es posible que el resto información sea rastreable en otras regiones iku del macizo. Por ejemplo, Horta (2020), sugiere que el cerro *Inarwa* es el regulador de la placenta y su ubicación en el cuerpo de la “Madre” es el ombligo. No lo llega a identificar como “dueño”. Lastimosamente la pandemia por SARS-COV2 me impidió recabar más de estos datos en campo.

Cuando se lo enseñé a mamo Bernardo, preguntándole por su relación con los “dueños” corporales, este afirmó que: “esa es mapa de línea negra, esos puntos son de pago muy sagrados, muy importantes parte espiritual. Por dentro va forma de persona. Eso es como un cuerpo entero de *Kak# Serankwa*. Así es como dueño del *guchu* entero, ¿no sería?”

Esta silueta de *Sarankwa* corresponde geográficamente con algunos de los sitios de materialización de las deidades corporales presentadas. Su forma particular, no del todo semejante a la fisionomía humana, indica que la localización de estos “dueños” es dispareja, tal como lo es la distribución topográfica de la Sierra y sus derivados naturales. Resultaría oportuno, entonces, desarrollar un estudio riguroso que compile la totalidad de “dueños” del cuerpo y sus residencias, para luego georreferenciar cada punto y analizar la figura resultante. Esto excede los alcances de esta investigación, pero abre una puerta fascinante para futuras monografías.

Por otro lado, aunque entre los *iku* este tipo de conocimiento sea relativamente misterioso y fragmentado, en ocasiones de necesidad los mamos pueden convocar a los “dueños” del cuerpo para la ejecución de trabajos rituales específicos. Es así como el vaso comunicante entre el *guchu* y las deidades es aprovechado para beneficio práctico de la sociedad. Supe de dos procedimientos curativos que ilustran este manejo especializado. El primero es el diagnóstico por adivinación. En caso de que una enfermedad resulte difícil de identificar, por la vaguedad de sus síntomas, los mamos consultarán con los “dueños” cuál es la parte del cuerpo afectada:

El médico especialista para la vista, hay uno, el médico especialista para el corazón, hay uno, para el hueso, las venas, el pene. Cada punto que tiene el cuerpo eso tiene su médico. Un médico no va a consultar todo el cuerpo entero, no. Así es con los dueños del cuerpo. Uno le consulta parte espiritual para saber qué hacer en cada punto.

El segundo procedimiento, complementario con el anterior, es el de ofrendar tributos exclusivos a los “dueños” corporales. Cuando algún órgano se ve comprometido la persona debe buscar orientación con el mamo y luego hacerle un “pago” a la deidad propietaria de aquel:

Si uno se enferma de una parte tiene que hacer pago al dueño de esa parte. Pero no tiene que ir hasta allá donde el cerro del dueño, porque ¿cómo va a hacer? Si se enferma del pie ¿cómo hace? Cojiendo será [risas]. Sólo cuando la enfermedad fue muy grave y ya curó puede ir y entregarle ese pago. Si no puede ir, tiene que hacer trabajo espiritual concentrado en el dueño.

Esto también funciona de manera prospectiva, pues satisfacer a los espíritus con la entrega de ofrendas previene eventuales dolencias o malestares en el organismo. Mamo Bernardo me explicaba que “si uno no le hace pago al padre del corazón se le puede parar y enfermarse. Entonces pago con dueño es como vacuna parte espiritual.”

Esta relación cuerpo-territorio ha sido recalcada en numerosas sociedades indígenas mesoamericanas (Morales, 1992; Classen, 2000; Echeverri, 2004; López, 2004; Tola, 2012; De la Cadena, 2015;) y para el caso *iku* ya presentaba un antecedente académico importante. En su investigación etnomédica, Orozco (1990) logró establecer que:

Entre los arhuacos existe la creencia de que en cada una de las partes que integran el cuerpo de la deidad de KakV-Serankua tiene origen un elemento vital que compone el territorio y a su vez el cuerpo humano. La cabeza de KakV-Serankua representa los picos nevados; su corazón las lagunas, de las cuales emergen los ríos que son las venas por donde corre el agua o la sangre; las rocas son los huesos; la tierra los músculos; y sus vellos son la vegetación, que es el vestido que cubre a la madre tierra Seinekán. (Citado por. Paternina, 1999: 276)

Sin embargo, el argumento de Orozco, también defendido por Paternina (1999)¹⁰⁵, pasa por alto la verdadera dimensión material y espiritual del asunto. No es una simple cuestión de asociación simbólica y, aunque muchas veces se presente así, tampoco es del todo política. Recientemente, Horta (2020) propuso una interesante discusión sobre este problema interpretativo:

Quiero resaltar, que la relación entre cuerpo y territorio, no puede restringirse a la lógica de la representación que atraviesa los primeros trabajos que abordaron el tema del cuerpo en la Sierra Nevada. Esta lógica también ha sido usada en documentos propios indígenas que buscan traducir su propio mundo para el diálogo interinstitucional. Sin embargo, gran parte de la complejidad y de la multiplicidad que atraviesa el cosmos serrano se queda por fuera. La lógica de la representación se basa en la división entre naturaleza y cultura, en tanto necesita una realidad externa y objetiva, la naturaleza, que es interpretada en términos de “creencias culturales”, siendo la representación el método epistémico propio de la constitución moderna y su política colonial, como señala De la Cadena (2015). Las prácticas Iku que he presentado y que continuaré profundizando en las siguientes páginas, corresponden a un mundo en el que la naturaleza no es una exterioridad. Las relaciones entre los cuerpos y el cuerpo-territorio de la Sierra Nevada dan cuenta de vínculos que los atraviesan y permiten su existencia, en tanto emergen en la relación. Los seres son organizaciones particulares de fuerzas incorporadas en las relaciones. Son acontecimientos. Es por esto que afirmar que el territorio es un cuerpo, va más allá de simplemente establecer una estructura que se replica en dos entidades diferentes o autocontenidas. No pretendo por tanto hacer un listado de las correspondencias entre el territorio y el cuerpo, o hacer un diagrama en donde veamos equivalencias entre puntos clave del territorio interpretado “como” cuerpo, a partir de la funcionalidad de un cuerpo biológico [...] Mi intención [...] es abordar la configuración que hace que el territorio también sea un cuerpo [...] Cada ser tiene un cuerpo que moviliza sustancias, y en ellas *anugwe*. (Horta, 2020: 218)

Concuerdo con Horta en que la explicación representacional no permite entender la complejidad subyacente. Pero al despojar al cuerpo de su materialidad orgánica y universal (siguiendo a De la Cadena, 2015; Merleau-Ponty, 2000; y Viveiros de Castro, 2013), ubica la discusión en un plano netamente ideológico, así haga explícita su intención de abordar el vínculo cuerpo-territorio desde las prácticas iku que lo reproducen. Una perspectiva constructivista del organismo, exenta de una perspectiva materialista complementaria, encierra al cuerpo en una esfera exclusivamente cultural, y por defecto, inconmensurable. Desconocer el *guchu* en su parte material impide reconocer que sus conexiones espirituales con el territorio inciden en órganos tan reales y facticos como los que integran biológicamente a los miembros de la sociedad moderna, con todo y su “política colonial”. Considero fundamental, para nosotros los *bunachi* (no indígenas), entender que hay partes de la

¹⁰⁵ “El cuerpo, según la concepción milenaria de los pueblos serranos, no es sólo interconexión inter orgánica, sino que es una ligación primaria con el cosmos y con todo lo que creó Kakua-Serankua.” (Paternina, 1999: 273)

Sierra Nevada fundidas en los pulmones, en los dientes, en las uretras, en los anos o en los ombligos de los iku.

Así mismo, la postura de Horta provoca que las conceptualizaciones iku se pierdan en la vaguedad de sus conexiones y “acontecimientos fractales”, cuando en realidad responden a unas categorías de pensamiento bastante específicas. Según lo han demostrado algunos autores de la antropología cognitiva (Hallpike, 2011) y de la psicología del desarrollo (Piaget, 1966), en toda sociedad humana existen “estructuras mentales” básicas que son aprendidas desde el nacimiento y que, dependiendo de su contenido, definen la relación del ser con el entorno. Es así como todo nuevo ser humano, en interacción con su medio cultural y material, desarrolla estructuras que le permiten organizar los objetos del mundo, explicar causalmente su funcionamiento y ubicarlos en un tiempo y espacio particular. Pues bien, teniendo en cuenta que el vínculo *guchu*-Sierra proviene, como dirían los durkheimianos, de la propia consciencia colectiva, este se erige sobre unas categorías de pensamiento concretas que, en la sociedad iku, corresponden a *tina* (objeto), *anugwe* (causalidad), *durigun* y *gunsin* (tiempo y espacio). Por su naturaleza, estas conceptualizaciones exceden la elaboración deliberada o estratégica de cualquier individuo y operan en un plano cultural y, fundamentalmente, cognitivo.

Mi argumento en este punto es que el vínculo cuerpo-territorio proviene de una estructura material objetiva (el organismo) y, paralelamente, de unas estructuras de pensamiento concreto (las iku). Así presentado, es claro que el planteamiento tiene una incidencia política enorme. Cuando los indígenas serranos sostienen que “cada cuerpo contiene el mundo” (Horta, 2020: 225) no lo proponen en términos metafóricos, sino que para ellos el organismo realmente es un microcosmos contenedor del medio. Parafraseando a Vasco (2002), las montañas de la Sierra no son *como* una parte del cuerpo humano, las montañas *son* una parte del cuerpo. Esto puede dar nuevas luces en la comprensión del frecuentado adagio que expone a la Sierra Nevada como el “corazón del mundo” y también posiciona a las luchas indígenas por el territorio en otro nivel.

EL MAMO IKU: REGULADOR E INTÉRPRETE CORPORAL

En la literatura serrana el mamo iku ha sido presentado como un actor mágico, sacerdotal y cacical, siendo el postulado del mamo-sacerdote el más convencional (Chaves y Zea, 1977; Langebaek, 2007; Reichel-Dolmatoff, 1953; 1985; 1991; 2012). Su función en las sociedades del macizo ha sido suficientemente abordada por la producción antropológica interesada en la vida indígena. Sin embargo, su influencia cardinal en la situación corpórea de las comunidades nativas ha sido apenas sugerida más no sistematizada. Me interesa, por lo tanto, (y partiendo del ejemplo concreto de Yo'sagaka) subrayar al mamo iku como un verdadero regulador e intérprete corporal, más allá de sus facciones mágicas, sacerdotales o cacicales (sin que esto implique su negación).

Posiblemente, las definiciones de Vinales (1952: 43-48) sean las que mejor resuman la postura convencional sobre este especialista indígena:

Jefes y sacerdotes, médicos y brujos, son los Máme arhuacos, cuya ilimitada influencia llega a invadir por completo la vida de los indígenas [...] Si en casi todos los pueblos primitivos, es fácil

encontrar, en una o en otra forma, lo que pudiera llamarse Institución Sacerdotal, no será desacertado calificar de Sacerdotes a -los Máme Arhuacos, dedicados exclusivamente, por sus oficios de médicos y adivinos a ejercer una verdadera función sacerdotal, consistente en servir de intermediarios, entre los indios y los poderes o potencias sobrenaturales [...] A diferencia de lo que acontece en otras religiones, en las cuales los diversos cargos y oficios corresponden a' distintas personas, en la religión arhuaca, un solo individuo, o sea: el *Máme* es el que tiene y reúne en sí todo el poder de funcionar indistintamente entre los indios, ya como Jefe y Sacerdote, ya también, como médico y adivino.

Esta delimitación del “Máme Arhuaco” evidencia, en otras palabras, lo que se ha sugerido anteriormente: su poder centralizado se desprende de un ejercicio de mediación entre el mundo humano y el mundo de las deidades, porciones integrales de un mismo complejo vital. Esta particularidad del mamo revela su verdadera magnitud cuando se profundizan las características que hacen de *tikurigun* ser lo que es para los *iku*. Aunque que de manera inacabada y parcial, este capítulo ha procurado una inmersión en dichas cualidades. Es así como podemos reconocer que para estos indígenas la esfera espiritual de la realidad, personificada en “padres y madres” antiguos (con sus potencias, vitalidades, fuerzas y debilidades respectivas) se funde en cada espacio, objeto y ser en el mundo; de hecho *tikurigun* ha parido el mundo. Los dioses *iku* orientan la vida humana y, a su vez, esta los prolonga, los transmuta y los perpetúa en el tiempo.

Es ahí donde emerge el mamo, asumiendo la responsabilidad de decodificar a *tikurigun* y traducir su complejidad en términos prácticos y asimilables para el resto de los miembros de su sociedad. Por medio de largos y rigurosos caminos formativos, estos individuos *iku* incorporan, desde edades tempranas, los secretos más insondables de las deidades: sus formas, sus pensamientos, sus sensibilidades, sus gustos, sus bondades, sus perversidades, sus locaciones, sus relaciones, sus historias, etc. Sin embargo, esta comprensión de *tikurigun* no basta para que un mamo sea reconocido como tal. No es suficiente con memorizar las minucias divinas si, en primer lugar, no se logra establecer una comunicación recíproca con los “padres y madres” y, por otro lado, si no se distinguen las utilidades y los riesgos que estos acarrearán para la vida humana. En este sentido, el verdadero *kunsama* es aquel que envuelve a los dioses y, respetando su sacralidad, los transforma en conocimiento aplicado. Ahí reside la contundencia cultural de los mamos serranos.

Así pues, no es de extrañar que, a lo largo de la historia *iku*, los conocedores del *kunsama* hayan desempeñado funciones transcendentales para la vida gregaria en las montañas de la serranía. Los mamos han sido preponderantes en el desarrollo de la producción, la organización social, la arquitectura, la religión, la astronomía, la familia, la política, etc. Pero, como sabemos, *tikurigun* también hace parte constitutiva del *guchu*. El *anugwe*, las potencias *durigun-gunsin* y los dueños espirituales tienen consecuencias fisiológicas y anatómicas concretas en los organismos indígenas. Por defecto, esto empuja al mamo a ejercer una influencia considerable en la conceptualización y tratamiento de los componentes estructurantes del cuerpo mismo.

En este sentido, así como los mamos median para que la vida no permanezca a merced de las arbitrariedades y voluntades divinas, de la misma forma deben intermediar para que, en la medida de sus posibilidades, logren regular las propiedades, vitalidades y potencias que los dioses han

sembrado dentro del *guchu*. Probablemente la función regulatoria más inmediata en el quehacer del mamo sea el manejo que este le da a las enfermedades. Entendido como “curandero” o “médico tradicional”, algunos autores han logrado reconocer su papel protagónico en la condición corpórea de su sociedad.

El manejo de la enfermedad

El planteamiento del mamo-curandero es expresado así por Vinalesa (1952: 47):

Curanderos, sería más bien el epíteto que debiera darse a los Máme Arhuacos, porque generalmente, para el tratamiento de los enfermos, sólo emplean métodos empíricos, de magia y de sugestión, más bien que la medicina. Los arhuacos tienen fe ciega en el poder de su Máme, y acuden a él para curarse de sus dolencias. Pero como el Máme no se imagina que la enfermedad de los indios se deba a naturales trastornos fisiológicos, sino que señala más bien como causa única de la misma, ciertas influencias maléficas, provocadas ya por el espíritu maligno, ya por la comunicación con los blancos, o ya también por algún Máme maléfico, resulta que para las curaciones, emplea todas las hechicerías y supersticiones imaginables.

De aquí se desprenden dos ideas. Primero, que el conocimiento del “Máme” en el tratamiento de enfermedades es tan magnético como importante para los demás *iku*. Segundo, Vinalesa sugiere implícitamente que no toda enfermedad tiene un origen patológico o, inclusive, humano. Esta última es la dimensión que me interesa profundizar. Así como resulta necesario escudriñar en las propiedades de *tikurighu* para poner en su justo lugar al mamo, también es ineludible comprender las propiedades de la enfermedad para dimensionar correctamente sus competencias reguladoras en el *guchu*.

Como lo decreta Paternina (1999: 277), la interpretación de la enfermedad entre los *iku* excede la visión anatómica y fisiológica de la medicina moderna:

La enfermedad para el indígena arhuaco no es sólo una disfuncionalidad fisiopatológica que se presenta en el cuerpo, sino que hunde sus raíces y tiene sus motivaciones en la ruptura del equilibrio bioespiritual que debe existir entre el indígena y la naturaleza. La ruptura de esa homeostasis es motivo suficiente para que sobre el territorio, los animales y las plantas, recaigan las enfermedades y -en el peor de los casos- la muerte.

Por lo menos en Yo'sagaka, esta perspectiva homeostática constituye el núcleo de todo padecimiento corporal. En términos generales, los *iku* de la Montaña Caracol señalan que el desequilibrio permanente entre las potencias *duna* y *ghnsin* provoca la aparición constante de enfermedades en el organismo. Bajo esta misma lógica, indican que es su equilibrio (*dikin*) el que favorece la salud y el bienestar del *guchu*. Ya Reichel-Dolmatoff (1991: 160) había descubierto que la organización del mundo en pares opuestos (día-noche, luz-oscuridad, femenino-masculino, oriente-occidente, frío-calor, positivo-negativo) obligatoriamente posicionaba al problema del equilibrio como “un principio básico de la cosmovisión indígena.”

En este sentido, cualquier enfermedad que se presente en el *guchu* será asimilada como una disputa animista entre las potencias antagónicas, pero complementarias, de las deidades corporales.

Lógicamente los iku no desconocen las cualidades materiales de las complicaciones manifestadas a nivel físico. La interrelación fáctica entre *tina* y *tikurigun*, con su cimient cultural y, especialmente, cognitivo, hace que las enfermedades de tipo “bioespiritual” sean tan reales y lancinantes como un dolor de muela, un paro cardíaco, una fractura ósea o una úlcera gástrica. Sin embargo, su proveniencia siempre será atribuida a una voluntad divina, cuyo motor accionante, no sobra decir, es la propia vida humana. Las intenciones, sentimientos y acciones de los “hijos” siempre estimularán una respuesta equivalente en los “padres y madres” correspondientes.

Si un iku obra o piensa en “negativo” su *anugwe*, es decir aquello que lo vincula con *tikurigun*, adquirirá propiedades “negativas”; y viceversa. Esto, sumado a que su cuerpo se interconecta inevitablemente con las sustancias del entorno, desprendidas por animales, plantas, arroyos, montañas, dioses y otros humanos, hace que el individuo conviva permanentemente en medio de potencias *duna* y *gunsin* que le exceden. Tal situación se traduce en que la enfermedad, como puja espiritual entre ambas fuerzas, siempre lo acompañará¹⁰⁶.

En este orden de ideas, la enfermedad es como los ríos, los árboles o las montañas, un elemento más del medio que, pese a no tener un origen natural, se naturaliza como parte concreta e indeleble de la vida. El punto es que, aunque no se pueda suprimir completamente, es interés fundamental de los iku mermarla hasta un nivel que permita, en la medida de lo posible, su manejo. Esta es pues una de las principales responsabilidades de los mamos reguladores. Bajo este panorama, los especialistas del *kunsama* accionan numerosas estrategias prácticas que les permiten regular, parcialmente, el curso de una enfermedad. A continuación expondré algunas de las que presencié durante mis estancias etnográficas en Yo’sagaka.

i. Comunicación directa con “dueños” espirituales

En una de mis visitas al suroriente me enfermé gravemente por picaduras de garrapatas infectadas con rickettsia bacteriana. Luego de varios días adoleciente, mamo Bernardo decidió tratarme. Una noche me sentó sobre el suelo de su casa y se ubicó de pie a mis espaldas. Me bañó con agua que tenía preservada en una totuma hueca y puso sus manos en mi cabeza. Permaneció en esta posición durante varios minutos, con los ojos cerrados y murmurando palabras en ikun que no pude reconocer. Cuando terminó, me ordenó acostarme y, en lo posible, relajarme. Al rato, preparó una bebida amarga hecha con plantas de su huerta y me explicó que debía beberla lentamente, de a sorbos, en los siguientes nueve días. Al preguntarle por lo que decía en aquellos susurros, Bernardo respondió que le estaba hablando a la “madre” de la garrapata.

Como en este caso concreto, los mamos iku entablarán comunicación directa con los “dueños” espirituales, sean corporales, naturales o animales, para aplacar su influencia negativa en el *guchu*. Como vimos, esto también puede funcionar de manera prospectiva. En contraste con el ejemplo

¹⁰⁶ Igualmente, se deduce que el hecho de vivir en equilibrio y propender siempre por un *anugwe duna* (positivo) es el más cotidiano tratamiento de la enfermedad encontrado entre los iku. No obstante, lejos de ser colosales filósofos armónicos, los iku son humanos de carne y hueso y esto los hace errar y ser contradictorios. La producción corporal de *anugwe duna* no es, para nada, una tarea sencilla.

etnográfico citado, por lo general, el enlace comunicativo se establecerá en el *kadukwu* del mamo, un sitio preciso (normalmente con atributos líticos) en los alrededores de su casa. Allí, este aviva su sensibilidad ante los flujos *tikurigun*. El *kadukwu* se constituye como una puerta de entrada material al insondable mundo espiritual. En un contexto de algidez patológica, es llamativo que los *iku* hayan decidido traducirlo al castellano como “consultorio”.

ii. *Lectura de presagios corporales*¹⁰⁷

Durante una jornada de intensos trabajos agrícolas en la finca de mamo Pablo, este recordó que había visto, por los alrededores del cañal, unos mojonos de color blanco, similares al excremento de un infante, lo cual, según él, anunciaba la muerte venidera de una niña *iku*. De haber sido rojos, los montículos hubieran presagiado la muerte de un varón. En sus palabras planteaba que “eso quiere decir que está cagando el *ikunasi*¹⁰⁸ [personificación de los espíritus negativos], va a morir muchacha en estos días.” Semanas después, mientras atajaba sus chivos en una pendiente rocosa de la zona, una pequeña *iku* resbaló al vacío y terminó extremadamente malherida. Sus padres lograron transportarla a la ciudad de Valledupar, pero, lastimosamente, sus heridas fueron mortales.

Los mamos *iku* comprenden el entorno inmediato como el medio de comunicación predilecto de las deidades. “Todo anuncia algo”, dicen. Por lo tanto, con el objetivo de apaciguar la enfermedad, es su obligación interpretar correctamente estos mensajes en clave corporal. Desde el paso de un cometa celeste, hasta el extraño comportamiento de un animal doméstico, casi que cualquier evento natural que irrumpa los marcos habituales de la cotidianidad representa un presagio importante.

iii. *“Limpieza” de potencias gunsin*

En mi primera visita a territorio *iku* experimenté, sin saberlo, el prototipo de “limpieza” *gunsin* efectuado por los mamos. Sentado junto a un petroglifo Tairona, mamo Bernardo me exigió sostener en cada mano unas semillas de color negro que previamente me había entregado. Me recomendó “concentrar el pensamiento” (*anugwe*) de manera tal que lo “negativo” fluyera hacia la mano izquierda y lo “positivo” hacia la derecha. Al terminar, deposité las semillas en una vieja botella plástica llena de *weiru* (ron) blanco. Luego, el mamo extrajo de su mochila una segunda botella y derramó su contenido sobre mi cabeza y espalda, advirtiéndome que sintiera como con el líquido se iban escurriendo las impurezas, las “malas intenciones” y los problemas fuera de mi cuerpo. Finalmente, Bernardo expresó que esto era “como un cambio de ropa, como quitarse camiseta y pantalón de oscuridad.”

El procedimiento de “limpieza”, como lo traducen los *iku*, es primordial para las ceremonias del ciclo vital indígena y será profundizado en el siguiente capítulo. Basta decir aquí que este no se

¹⁰⁷ En sus *Notas Etnográficas* (2011), Reichel-Dolmatoff presenta un opulento compendio de presagios *iku*. Entre ellos se distinguen algunos anuncios oníricos que se relacionan directamente con el cuerpo humano. Soñar con ciertas piedras, animales o incluso acciones, implica que la persona puede llegar a sufrir enfermedades, golpes y, en algunos casos, la muerte misma.

¹⁰⁸ Esta palabra *ikun* se descompone así: *iku*/persona, *nusi*/aparición, aparecer, estar.

reduce únicamente a baños de ron o agua natural.¹⁰⁹ Generalmente, el tipo de “limpieza” corporal efectuada por los mamos consiste en orientar la vitalidad de la persona para el encauzamiento de sus potencias “negativas” y “positivas”, de manera que el organismo recobre su equilibrio. Ante esto, los *iku* reconocen como ilusoria la existencia de un cuerpo inmaculado. El equilibrio “positivo” (*dikin duna*) es un oxímoron. Para que el *guchu* esté en armonía es necesaria la presencia de *gunsin*. En este sentido, los mamos no buscan higienizar completamente el *guchu* de su espectro “negativo”, sólo pretenden drenar su exacerbación.

iv. *Realización de pagos*

En una ocasión mamo Pablo decidió ofrendarle un tributo, es decir, un “pagamento” a *Duingumu*, el “dueño” espiritual de la uretra. Ya me había explicado que en tiempo de “verano”, los pozos y los riachuelos cercanos a su casa se estancaban, favoreciendo así la proliferación de bacterias y agentes contaminantes. Esto, eventualmente, tenía consecuencias corporales, no tanto por la ingesta de agua reposada (como yo pensaba), sino porque, como los ríos, las vías urinarias de las personas también se podían estancar. El “verano” afectaba indistintamente las aguas montunas y las aguas corporales. Es por esto que le resultaba apremiante tributarle a *Duingumu*. Mamo Pablo quería vacunar espiritualmente (y, por tanto, materialmente) a los miembros de su comunidad, anticipándose a una eventual emergencia de infecciones urinarias.

Las ofrendas son el alimento de los dioses *iku* (Ferro, 2012; Arenas, 2016; Horta, 2020). Debidamente alimentados y atendidos, estos se abstendrán, momentáneamente, de desatar sus fuerzas destructivas en el mundo humano. Incluso, podrán a llegar a recompensar a quienes les tributen tan particulares manjares. En tanto los dioses son parte del *guchu*, el “pagamento” de los mamos hacia los “dueños” corporales adquiere el carácter de una regulación homeostática dirigida.

v. *Elaboración de brebajes*

Hay planta para todo. Para curar herida es árnica. Para sellar el hueso descompuesto es Jarilla. Para uno purgarlo, para dolor de cabeza, para la gripa, todo. Lo que pasa es que uno necesita la práctica, conocer esas plantas, saber cocinar y preparar bien la toma. Por eso para curar a nuestro cuerpo hay medicina natural, lo que pasa es que a uno a veces no le interesa y le da hasta flojera. Por ejemplo, yo estoy pensando de mi hija, con eso que le da. Lo que yo he querido es hacer una planta de mi parte para ver si puedo curarla, pero toca hacerle trabajo parte espiritual a la niña para que cuando tome planta la cuide más ligero. Esas son dos cosas. Uno hay que curarla primero parte espiritual, después curarla con plantas, y así se cura más rápido. Porque si uno no cura parte espiritual pues la medicina pierde fuerza.

Este fragmento corresponde a la manera como mamo Bernardo entiende la utilización de plantas en el tratamiento de la enfermedad. Lo que quisiera subrayar, más allá del complemento necesario entre los brebajes y los “trabajos espirituales” (limpieza, pago, etc.), es que se indica la

¹⁰⁹ Sobre los baños rituales de limpieza, Knowlton (1944: 265), destaca que “Bolinder speaks of the Ikus of his day as “bathing eagerly” and frequently, for cleanliness, but my informant reports that now they bathe very seldom except ceremonial bathing for spiritual purification.) In this bathing they must, duck four times without speaking. The mamma does not bathe, himself, but conducts the ceremony. The sexes bathe separately, the men upriver, the women down. At a sign, they return to the huts for more dancing, and for confession.”

existencia de cierto tipo de plantas que, correctamente preparadas, inciden en algunas partes específicas del *guchu*. El conocimiento botánico de los mamos pasa, necesariamente, por un conocimiento anatómico. Sobre la relación plantas-cuerpos y alimentos-cuerpos, volveré en el siguiente capítulo.

En definitiva, todas estas prácticas para el manejo y prevención de enfermedades denotan que el mamo ejerce, implícita o explícitamente, una regulación de los componentes orgánicos del *guchu*. No obstante, es claro que la contención equilibrada de las potencias no siempre es viable. El poder del mamo, aunque prodigioso, es relativo. Quienes tienen la última palabra siempre serán los dioses. Por eso, cuando estos reclamen el *anugwe* de una persona, ya no habrá mucho por hacer:

Si el guineo está crudo y lo metemos en nevera, puede aguantar un poco ¿no? Así mismo el trabajo parte espiritual nos hace aguantar más, pero si uno no se pone cuidado y se madura más ligero ya no hay nada qué hacer. Cuando la enfermedad se avanzó, o hay un cáncer, no hay un médico especial para eso, ya el cuerpo se venció. El mamo dice: no, esto no necesita hacer trabajo, porque ya está al final, ya no hay qué hacer. Lo único es ir covando tierra para enterrar, no más.

Queda claro que en Yo'sagaka la enfermedad corporal es un forcejeo entre la parte “positiva” y “negativa” del mundo, entre la afección y el bienestar. El mamo *iku* es el eje mundano de este péndulo. Sus conocimientos son capaces de restaurar, hasta cierto punto, el equilibrio del organismo. Él permite, de acuerdo con sus capacidades, que la vida humana y los cuerpos que la componen no dependan irremediabilmente de las deidades y de su pugna entre el bien y el mal. Sin embargo, sus estrategias prácticas no son siempre exitosas. La envergadura de su poder es menor que la de los grandes y antiguos “dueños” espirituales.

Con todo, podría decirse que el mamo es un regulador corporal, no solo de organismos desagregados, sino de un gran organismo colectivo: su *gunamu* (miembros o vasallos). De acuerdo con sus competencias (y las condiciones materiales de los cuerpos que maneja) el mamo esculpe el *guchu* de su *gunamu*, buscando siempre la conformación de un cuerpo colectivo saludable y equilibrado en *kunsama*. Es probable, entonces, que los diferentes estados físicos de los *iku* (más allá de su fisionomía), según la aldea y la región serrana que habiten, corresponden tanto a los eventos de la vida mundana como al modo de trabajar de cada especialista ritual. En el *gunamu* se refleja el conocimiento del mamo y, por lo tanto, su capacidad regulatoria sobre el cuerpo.

El *guchu*-mamo

Es de esperarse que la conceptualización del *guchu* adquiriera otro nivel de complejidad cuando se entrecruza con la experiencia vital del mamo. Con todo y sus conocimientos especializados en *kunsama*, el mamo *iku* nunca deja de ser lo que orgánicamente es: un ser de carne, sangre y huesos. Su particular pensamiento no lo desliga en lo absoluto de su corporalidad. Por lo tanto, su estructura biológica se empapa, al igual que la del resto de *iku*, de *tina* y *tikurigun*. El detalle está en que este, por sus competencias diferenciales, puede interpretar todo lo que le sucede intrínsecamente de forma mucho más precisa y compleja. Él encarna, como nadie, la mediación entre las esferas ambivalentes del mundo.

Uno de los elementos culturales iku que realmente me permitió comprender la compenetración del entorno, la comunidad y las deidades en el *guchu*, fue la experiencia corporal de los mamos en Yo'sagaka. Aunque no llegué a conocer sus pormenores, por ser estos privativos y sacros, sí pude observar, en el marco de una convivencia cotidiana, que el cuerpo del mamo se reviste de prácticas y saberes que toman forma más allá de su estructura biológica habitual. Sólo después de afianzar un vínculo fraternal de años, los indígenas del suroriente accedieron a compartirme detalles sobre estos secretos corporales.

Al ser al mismo tiempo *guchu* y mamo, estos individuos tienen la facultad de relacionarse corporalmente con el entorno y consigo mismos de una forma totalmente inédita para las demás personas. Su particular experiencia orgánica desbloquea dos competencias técnicas y cognitivas bastante sugerentes: una oracular y una gestual. Iniciemos con la primera.

Con algo de recelo y evidente enjuiciamiento, Vinalesa (1952: 48) advierte que:

Lo que nosotros, bajo el punto de vista teológico, y también bajo el motivo racional y moral, debemos rechazar por malo y absurdo el hecho de la adivinación, es sin embargo mirado por los arhuacos como una práctica religiosa, indispensable para llegar a conocer por medio de ella el pensamiento divino, el cual es percibido por el Máme, ya externamente, por ciertas señales o signos simbólicos que pueden ser apreciados por los sentidos, ya también por una inspiración o revelación de orden sobrenatural que el Dios le infunda directamente a su espíritu.

Es a través de los sentidos, es decir, del cuerpo, que los “Mámes” pueden apreciar el “pensamiento divino”. Considerando el resto de su trabajo, para Vinalesa este es un detalle pasajero. Sin embargo, continuando con la argumentación propuesta en esta investigación, la referencia a una sensibilidad que se relaciona con una espiritualidad divina es algo completamente fundamental; y lo es aún más cuando se enmarca bajo propósitos adivinatorios.

Entre los iku de Yo'sagaka las prácticas adivinatorias son potestad de los mamos. Sólo ellos pueden ejercer el *re'takun* (la adivinación). Este concepto podría entenderse, rápidamente, como la lectura anticipada de las intenciones divinas previo a su consumación. Cárdenas (1989) explica que, en el contexto serrano, las prácticas adivinatorias se concentran, primero, en la generación y lectura de burbujas dentro de una totuma cóncava y, segundo, en la búsqueda de patrones o figuras en un grupo de semillas, conchas o rocas previamente arrojadas al suelo. En contraste con esto, los modos de vaticinio espiritual que encontré entre los iku se circunscriben, en su mayoría, al uso y lectura del cuerpo humano¹¹⁰.

Ahora bien, hacer *re'takun* no siempre es una cuestión voluntaria. Los “padres y madres” espirituales no tienen una agenda cronológica determinada para su manifestación. Son esquivos, inquietos y volátiles. Ya hemos señalado que esto puede ocurrir en cualquier momento, en

¹¹⁰ En Yo'sagaka, algunos mamos poseen una especie de frasco cristalino lleno de agua que, al agitarse, produce pequeñas burbujas y gotas. Con una lectura correcta, estas permiten responder las preguntas que se le hacen. Este dispositivo oracular lleva el nombre de *anugwe simake*. Igualmente, el poporo ejerce funciones oraculares. Dicen los iku que: “uno poporea y mete el *chukuno* y después le apunta a la persona que quiere adivinar o saber algo y ahí mismo empieza a poporear otra vez, ahí mismo le sale a uno la respuesta.”

cualquier lugar y de muchas formas posibles. Precisamente, uno de los tantos medios de comunicación de las deidades es el *guchu*. Por eso, en cuanto los mamos son aptos para traducir e interpretar sus mensajes, y en cuanto experimentan el mundo a partir de su propio cuerpo, el principal y más inmediato mecanismo adivinatorio con el que cuentan es su organismo. Al respecto, dice Bernardo que: “nuestro cuerpo, nuestro *guchu*, son muy poderosos, en los arhuaco es así, uno está adivinando hasta con el cuerpo de uno, el cuerpo mismo se defiende y habla.” Para los mamos de la Montaña Caracol el cuerpo es su oráculo primigenio. Esto opera de manera tan concreta como sorprendente:

Yo adivino con mi mano y con mi cuerpo, siento algo, una cosa como si estuviera poniéndome las manos, por aquí, por aquí, como temblando, en las piernas, en el cuello, en la vista, eso está hablando, entonces uno hay que conocer todo eso. Nada más uno tiene que hacer la práctica y pedir una orden parte espiritual. Conocer, si es por las piernas, por las patas, por las rodillas, si es por el espinazo, hasta en el fundillo, todo eso, hasta en el chicotico, a uno le pasa, hasta en la boca, en las nalgas, uno no tiene que estar adivinando pero eso le está hablando.

En conversaciones posteriores, Mamo Bernardo englobó este tipo de sensaciones corporales bajo el término *Kwe'na*¹¹¹, algo similar a un tic nervioso o a una contracción muscular. Así mismo, estos sutiles “toques” de las deidades no van desprovistos de mensajes o “avisos” concretos:

En el ojo uno siente como si estuviera alargándose, de la nariz como hacia fuera, eso significa que se va a encontrar culebra, así se mueve largo. Pero si la vista va hacia abajo, como si estuviera lagrimándose, quiere decir que alguien va a llorar. Si es hacia el ojo derecho entonces uno mismo va a llorar. Si es ojo izquierdo ya puede ser ajeno, va a llorar la gente. Si es acá arriba, como en el medio de la vista, en medio de la ceja, uno hay veces siente que se le mueve, entonces eso dice que va a haber algún muerto. Y si siente en la frente algo como si estuviera bajándole una gota, eso significa que sí va a llover. Sin necesidad uno de estar pensando mucho eso ya le está avisando.

A pesar de que se constituya como el principal rasgo oracular del *guchu*, estos *kwe'na* no son los únicos mecanismos materiales que encuentran los “padres” y “madres” para comunicarse:

Lo mismo pasa con el chillido del oído, un pitico. Eso es un aviso que le están haciendo a uno. De pronto, yo estoy pensando ‘mañana voy a trabajar en la finca, ¿será que puedo trabajar bien?’. Si me chilla el oído hacia el izquierdo entonces ya me avisa que algo me va a suceder, y si es derecho entonces puede decir que ‘sí, claro, que sí puede hacer, que hay una orden’. En la izquierda no hay orden y es un mal aviso, eso es un aviso que uno tiene en el cuerpo.

Se observa que, al superponerse con la bifurcación *durigun* y *gunsin* que ordena el cuerpo bajo las categorías de espacio-tiempo *iku*, estos mensajes espirituales encarnados complejizan su significado. Todo lo que ocurra en el costado izquierdo del cuerpo es “negativo” y en el costado derecho es “positivo”:

Eso también tiene orden por parte de *durigun* y *gunsin*. Si a mí me habla por acá, en el lado izquierdo, entonces eso puede ser ajeno, puede ser a otra persona que le está sucediendo. Si me avisa al lado derecho puede ser mío, puede ser cosa que es de uno. Si Lilia me dice ‘*kwe'na nakayun*’ [“el tic me está anunciando”] yo no más le digo ‘¿a qué parte?’ Y entonces ella me dice ‘a esta parte,

¹¹¹ Este tipo de movimiento involuntario corporal es diferente al *yúimunu* o al *kokkumamu*: dos tipos de calambres musculares que los *iku* categorizan como enfermedad en *tina*.

aquí ve, aquí en el muslo’. Así yo pienso ‘ah entonces puede estar cerca la gente’. También, si ella me dice que por el derecho, entonces puede ser hombre, si en la izquierda puede ser mujer.

De igual forma, si los “avisos” corporales suceden antes del mediodía, en tiempo *duna*, estos serán benéficos, si por el contrario, acontecen en la tarde o en la noche, en tiempo *gunsin*, estos serán perjudiciales:

También, eso anuncia por el tiempo. Si es por la mañana que uno siente alguna cosa en el zigu, en medio del chicote, ya eso me anuncia que mi mujer va ser fiel, es buena conmigo. Si eso es más en la tarde o sea de noche, si siente como si estuviera moviéndose, ya me está anunciando que me están robando mujer. Entonces uno sabe que tiene que estar pendiente. Puede que la esposa de uno este al lado, pero uno ya sabe que tiene que vigilar.

Estos episodios corporales permiten visualizar con suficiente claridad como el *guchu* es todo un complejo comunicativo espiritual y, en el sentido presentado, oracular. La compenetración del territorio y de los dioses en la carne no es en lo absoluto una cuestión retórica o política. Ahora bien, más allá de las contracciones musculares y adivinaciones involuntarias, existe, dentro de los mamos del suroriente, otra forma orgánica de anticiparse a los acontecimientos mundanos. Decíamos que el *kadukwu* es el sitio de la Sierra donde el mamo *iku* es corporalmente más sensible a las fuerzas y voluntades espirituales. Pues bien, cuando la situación lo demande (enfermedades graves, pérdida de animales, extravío de infantes, proyectos colectivos futuros, nuevas siembras, suicidios), este puede dirigirse a su “consultorio” y entablar diálogos precisos con las deidades para la resolución de todo tipo de inquietudes.

Esta otra práctica adivinatoria del *guchu*, que opera en un plano gestual, es mucho más hermética y es celosamente resguardada por cada mamo, incluso ante los miembros de su propia comunidad (su *gunamu*). De este tipo de técnicas corporales sólo me fue posible acceder (muy parcialmente) a una: el *kayibitukua* que, según mamo Bernardo, quiere decir “cuidar la vida”. Arenas (2016: 271), describe acertadamente su parafernalia, también acaecida entre los mamos de Nabusímake¹¹²:

Después de un tiempo, yo había visto que otros *mamu* 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 *mamu* y que, como conocimiento y práctica, los identifica como tal. La forma de consulta con la yema de los dedos recibe dos nombres. Uno es *gun’arepusi*, literalmente “golpear las manos”, y otro es *kuchibitukwe*, cuya etimología me fue imposible de aprender.

Sólo podría agregar que, adicional a la posición de las yemas tras el movimiento, el sonido que genera el golpeteo también cuenta dentro del registro adivinatorio efectuado por el mamo. Así mismo, si el gesto se efectúa con las manos orientadas hacia el costado izquierdo del rostro (generalmente hacia la oreja) esto indica que el mamo busca información sobre algún evento

¹¹² Por su parte, Ferro (2012: 107) también registró esta técnica corporal adivinatoria entre los *iku* del occidente serrano: “Otro método que utilizan los *mamus* para comunicarse con el mundo espiritual es golpear el índice derecho contra la palma de la mano izquierda y sentir las respuestas en ese sonido. También concentran la energía dentro del cuerpo hasta sentir corrientes que aprenden a interpretar.”

“negativo” y, por consiguiente, si el gesto se direcciona hacia el costado derecho el mamó estará concentrado en ahondar acontecimientos “positivos”.

Todos estos atributos, sensibilidades y poderes del *guchu*-mamó no son arbitrarios ni tampoco innatos. Para llegar a este nivel de regulación e interpretación corporal es menester una larga y minuciosa preparación que, generalmente, inicia en la infancia. Es allí donde los mamós mayores instruyen a los pequeños en la alfabetización de los mensajes espirituales del organismo. Sólo después de varios años de repetición los menores accederán a un “permiso parte espiritual” que les permita acertar en la adivinación: “hay que tener una orden y una preparación de *kunsama* para poder adivinar sobre eso. Si uno se pone a adivinar sin permiso ya eso le da otra idea y le puede confundir, le puede hasta cobrar, porque eso tiene madre, el *kwe'na*”.

Así mismo, me fue compartido que esta capacidad oracular, luego de ser incorporada, puede desactivarse si el mamó tiene sexo con su esposa de manera regular: “Si uno está en fe del *kunsama*, entonces uno no puede tener mucho juego con la esposa de uno. Si me relaciono con la mujer ya pierdo ese adivino, y ya después no me va a avisar más, ya le estoy perdiendo el permiso.” Nuevamente, las pinceladas de Arenas (2016: 317) ilustran este proceso explicativo, al tiempo que permiten concluirlo:

El aprendizaje de las personas mamó 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 mamó y lo que los aprendices reciben son técnicas concretas, técnicas del cuerpo [...] “Aprendemos haciendo”, me dijo “el cuerpo se acostumbra y con el tiempo, entendemos lo que la naturaleza nos dice”.

En el *guchu*-mamó confluyen numerosas condiciones que lo esculpen culturalmente como interprete privilegiado de las declaraciones divinas. Por medios estrictamente orgánicos, los mamós adquieren capacidad oracular, un poder tan insondable como delicado e intermitente. Por más sencillo u obvio que parezca, el saber del mamó se fundamenta, principalmente, en el cuerpo, en su cuerpo. Es claro ahora, el porqué de la preponderancia de Bernardo dentro de la vida *iku* de la Montaña Caracol.

Finalmente, quisiera resaltar que todo este análisis antropológico del modelo bipartita *guchu tina-tikurigun* no puede ser del todo eficaz si desliga de la cotidianidad mundana y del sistema de pensamiento *iku* que, día a día, lo despliega y reactualiza en el suroriente. Una breve referencia al antropólogo Jorge Morales (1992: 193) permitiría aclarar esta idea, cerrar este capítulo e introducir el siguiente:

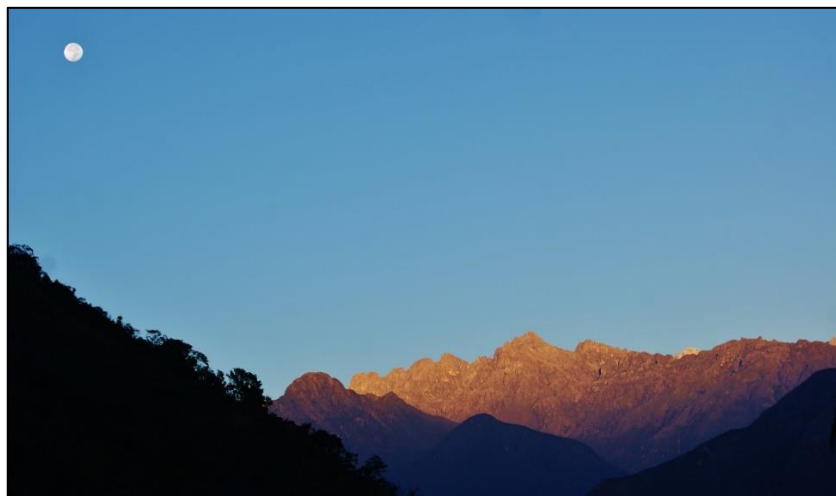
Los modelos corporales son importantes, pero hay que trascenderlos y ver su relación con aspectos de la cosmovisión y de la vida social. La noción del cuerpo humano como sistema de fluidos y ductos que los transportan, reportada para el área andina (Bastien, 1988) o la de la metáfora cuerpo-montaña, también frecuente en los andes centrales y septentrionales (Allen, 1982; Bastien 1988) está dada en relación con otros aspectos de la cultura y no aislada o independiente.

CUADERNO DE FOTOS

Fotografía etnográfica entre los iku de Yo'sagaka



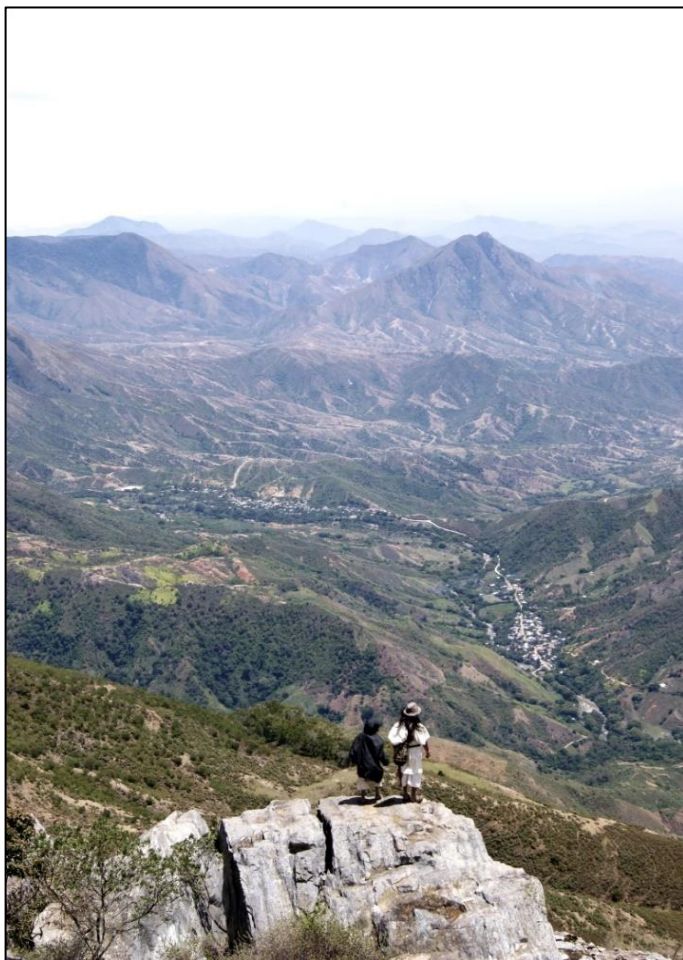
Montañas del suroriente. Archivo personal (2019).



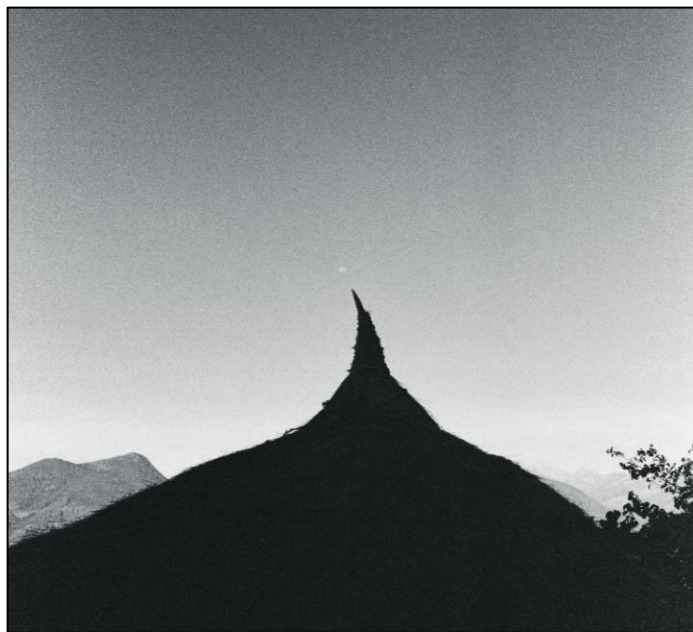
La luna y la Sierra. Archivo personal (2015).



Estanterías de barro. Archivo personal (2018).



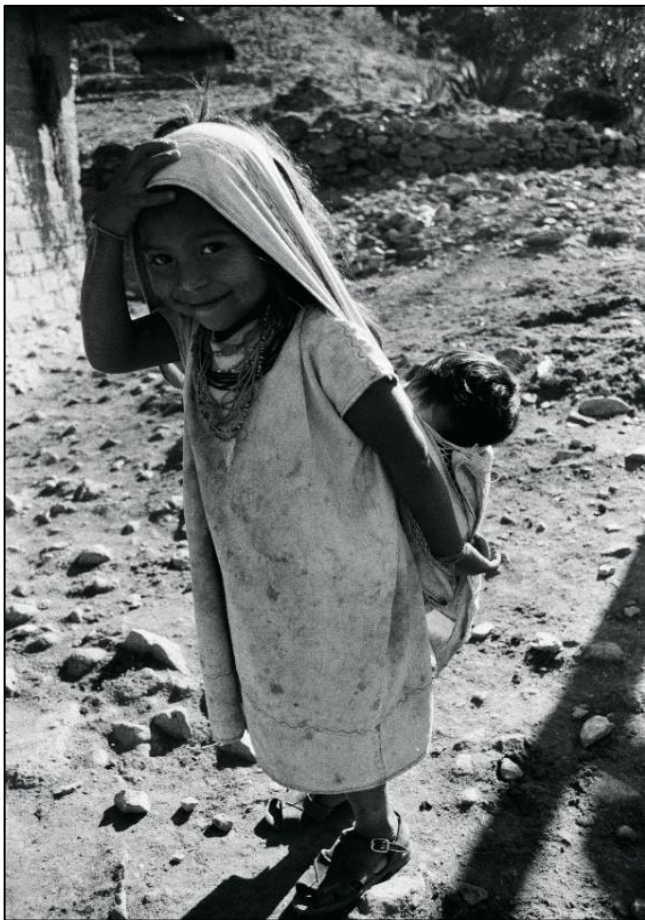
Valle del río Guatapurí. Archivo personal (2017).



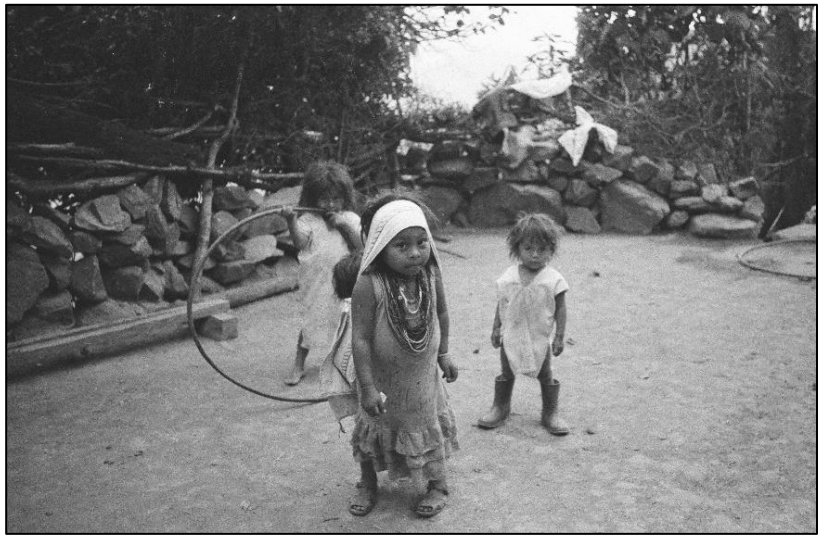
Cúspide lunar de *Kankurwa*.
Archivo personal (2019).



Zakú y zizi. Archivo personal (2019).



Zizi en pusa. Archivo personal (2019).



Juegos diarios. Archivo personal (2018).



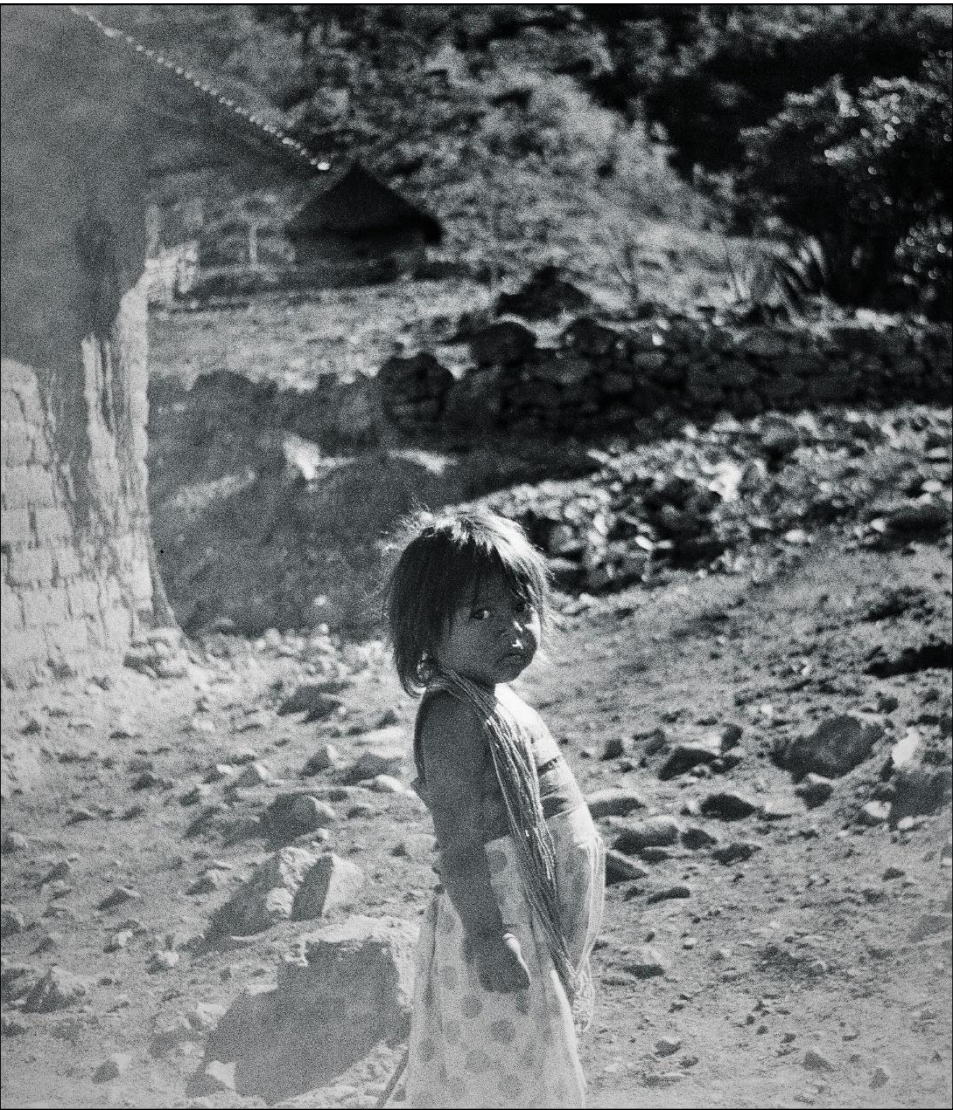
Hermanos trepadores. Archivo personal (2019).



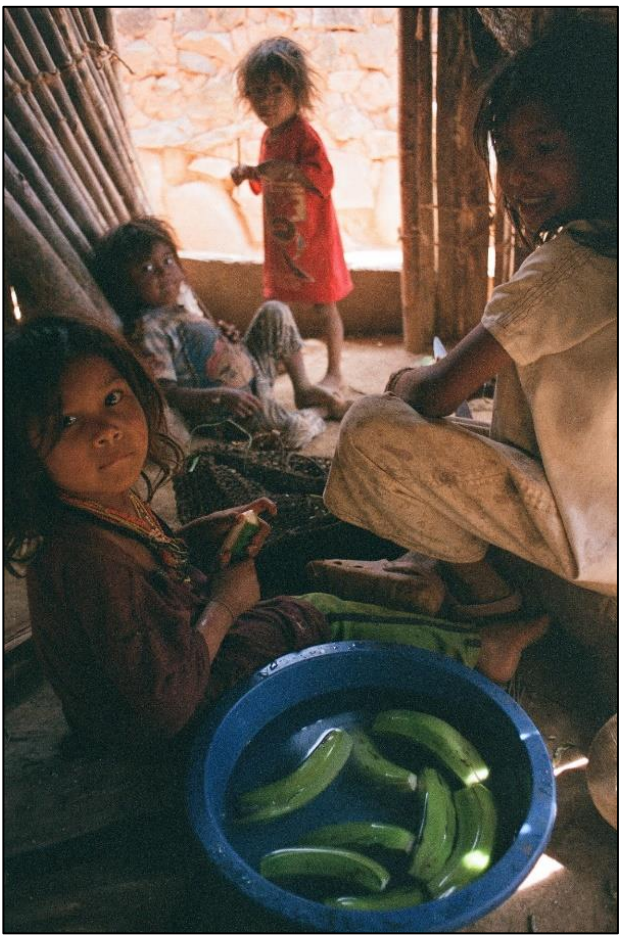
Comiendo caña con los puercos. Archivo personal (2019).



Tiempo de baño. Archivo personal (2019).



Yuga. Archivo personal (2019).



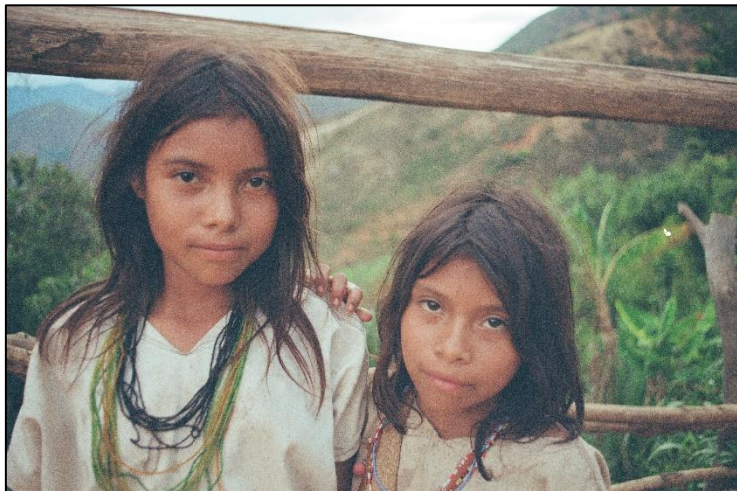
Pelando guineos. Archivo personal (2019).



Con los bueyes. Archivo personal (2019).



Despioje. Archivo personal (2019).



Gamúsinu. Archivo personal (2019).



Sonrisa de sol. Archivo personal (2018).



Tino con su chivo. Archivo personal (2017).



Rosalba dibujando el *anugwe*. Archivo personal (2019).



Kuima recordando el camino. Archivo personal (2018).



Gueissina con su chivo. Archivo personal (2018).



Kuima poporero. Archivo personal (2018).



Alfonso recogiendo conchas en Kutunsumu. Archivo personal (2019).



Lilia raspando ayo. Archivo personal (2018).



Almuerzo en casa. Archivo personal (2018).



Kutti. Archivo personal (2019).



Teti. Archivo personal (2018).



Mamo Apolinar Torres después de su muerte. Archivo familia Torres Rodríguez (2009).



Florinda tejiendo tutu. Archivo personal (2019).



Destripando *gasiro*. Archivo personal (2019).



Secando café. Archivo personal (2019).



Polluelos de colibrí. Archivo personal (2016).



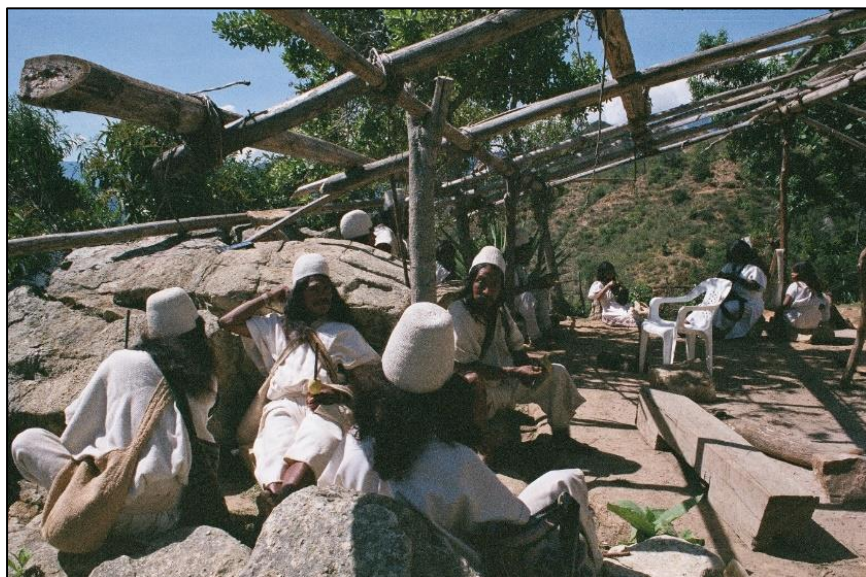
Damiana y su gallo. Archivo personal (2017).



Guatis hilando lana. Archivo personal (2018).



La gente de Yo'sagaka. Archivo personal (2018).



Oficina en construcción, aldea de Duarungekun. Archivo personal (2019).



Leyendo "Makruma". Archivo personal (2018).



Hijas de la montaña. Archivo personal (2018).



Retorno fotográfico. Archivo personal (2017).



Bernardo Torres, mamo mayor de Yo'sagaka. Archivo personal (2018).

CAPÍTULO IV

***GUCHU*: LA CORPORALIDAD DE LA VIDA INDÍGENA**

Hasta el momento hemos visto que el concepto de cuerpo humano entre los iku se caracteriza por la interconexión permanente de su parte material y parte espiritual. Lo que ocurre en *tina* tiene un correlato en *tikurigun*, y, a su vez, lo que acontece *tikurigun* incide en *tina*. Ninguna de las dos esferas tiene valor intrínseco por sí misma, sino únicamente en relación con la otra. Es un contraste de oposiciones que se apoyan mutuamente, un complemento que se manifiesta en todos los eventos de la existencia. Vemos, por lo tanto, que el modelo bipartita del *guchu* responde más al pensamiento indígena que a una postura investigativa de índole personal. Al mismo tiempo, se constata que la historia y desarrollo social de los iku, bajo un entorno y unas condiciones de contacto dinámicas, han influido en la manera como se comprende al organismo humano.

Igualmente, es claro que esta conceptualización responde a una base concreta que la posibilita, la transforma y la perpetua. Esta base no es más que la vida indígena en su más fáctica expresión. Por consiguiente, considero que no es del todo acertado comprender el *guchu* como una idea etérea que se construye únicamente desde un plano discursivo o político, desligándolo de los eventos cotidianos que progresivamente le dan forma en las montañas serranas.

Así pues, en términos generales, este capítulo se propone aterrizar la interpretación iku del cuerpo en cuatro elementos representativos de la vida en Yo'sagaka: el ciclo vital, la sexualidad, la vestimenta y la alimentación. Estas esferas de la realidad permitirán observar con más detalle cómo, día a día, los indígenas entienden, organizan y despliegan el cuerpo, prolongando simbólicamente y materialmente su sistema de pensamiento. Después de todo, el organismo es, como lo señala Mauss (1979^a), un proceso de elaboración (biológica, personal y cultural).

CICLO VITAL Y SEXUALIDAD

Pese a algunas variaciones somáticas de tipo cultural, el desarrollo biológico del organismo humano puede ser concebido como un proceso universal en la historia de la especie. Todo cuerpo se gesta dentro de otro para luego nacer, crecer, madurar, decaer y morir. Esto es evidente para los científicos sociales. Lo interesante aquí es subrayar que el mismo desarrollo es asumido de diferentes formas dependiendo de la sociedad, pues sus miembros activan una serie de conceptos y tratamientos corporales que terminan por *esculpir* sus propios organismos. En el caso iku, claramente este proceso universal no pasa desapercibido y es su interpretación, llevada a la práctica, la que inicialmente constituye el *guchu*.

Para los iku el desarrollo orgánico (*agawun*) conlleva una serie de etapas sucesivas por las que atraviesan todos los seres vivos del planeta. Desde su llegada al mundo *tina* hasta su partida al mundo *tikurigun* (sin negar la coexistencia de ambas dimensiones), cada humano, animal y planta pasa por un proceso de cambios que lo definen. En el caso de las personas esta facultad vital debe ser orientada, en primera instancia, por aquel que detenta el conocimiento sobre las potencias y

flujos presentes en el organismo: el mamo. Es este quien decreta y oficia los ritos de paso que van dando forma, material y espiritual, a los cuerpos regidos por la “tradición”.

Paralelamente, más allá del plano ceremonial, el desarrollo del *guchu* ocurre en la cotidianidad. Desde su nacimiento, el individuo debe enfrentarse con un entorno desafiante que le exige, de acuerdo con sus capacidades, la adquisición de competencias físicas y cognitivas que lentamente se complejizan y lo empujan hacia un estado de “equilibrio”¹¹³ en correspondencia con su grupo. Las demandas corporales de la sociedad, canalizadas por medio de interacciones con los adultos, forjan un aspecto y un comportamiento particular en cada una de las etapas de la vida. Y precisamente ambos planos, el ritual y el cotidiano, encuentran un eje transversal en la sexualidad; no sólo porque determine la división fundamental entre lo femenino y lo masculino, sino porque la fertilidad y la condición sexual son el hilo conductor del desarrollo orgánico y cultural iku.

Así pues, se pone en relieve la idea que concibe al cuerpo humano como una estructura material, que en principio es igual en todas partes y en todo momento histórico (desde nuestra constitución antropológica como *Homo Sapiens*), y que progresivamente se *controla* y se *esculpe* en el ámbito social. La situación corporal iku es resultado de un proceso, en parte biológico y en parte cultural, que se materializa en lo que llamaremos “ciclo vital”.

Una última precisión es necesaria aquí. Quien quiera que viste a los iku y permanezca un tiempo con ellos se percatará rápidamente que la edad cronológica es obsoleta. Muy pocas personas saben con claridad cuántos años tienen o en qué año nacieron. En este sentido, las etapas de la vida se organizan considerando la madurez sexual del individuo y el estado de su pensamiento, más no por su edad. El tiempo que cuenta es el tiempo del cuerpo. Lo más pertinente en este caso es desechar la cronología etaria como esquema del desarrollo. Esto no quiere decir, sin embargo, que para los iku la multiplicidad de cuerpos, con sus procesos internos específicos, mine la posibilidad de organizarlos dentro de una secuencia concreta. Veamos.

Buti'zaku

Tayler sugirió que la mitología ika podría representar tres fases sucesivas: el «pre-amanecer», tiempo de Ati, la Madre Universal, del agua, la oscuridad y el frío; el «amanecer», tiempo de la vía láctea y de las estrellas iniciado por Serankua (o Araviko); y la «declinación del sol», tiempo de las cinco estrellas *uti'bo'na*, y asociado con la cosecha del maíz. Al mismo tiempo dichas fases representarían una: «progresión del feto humano desde la concepción hasta el nacimiento» (Correa, 1998: 28-29).

En el apartado *Gestación Mítica del Cuerpo* se precisaba que para los iku su existencia encarnada implica un proceso formativo primigenio, que a su vez se circunscribe en uno mayor de carácter cosmológico. La anterior referencia a Tayler expresa esta conexión. Sin embargo, es claro que la

¹¹³ Este concepto se contempla aquí siguiendo lo propuesto por Günter Dux (2017), donde se considera el equilibrio como la sintonización del proceso ontogenético del individuo con las exigencias culturales del grupo en que nace. Todo nuevo ser debe enfrentarse antes las demandas de su medio natural y social, partiendo de una situación cultural nula, para llegar a ser un adulto considerado competente. El equilibrio para los iku (*dikin*) es un asunto muy diferente, cuyo balance entre potencias fue explicado en el capítulo anterior.

conformación filogenética del organismo no basta para su reproducción. Esto ya es un deber terrenal que le corresponde a los humanos, a los “hijos” de aquellas deidades creadoras. En este sentido, se produce una nueva gestación que, pese a guardar semejanzas substanciales con la originaria, se constituye de manera diferente en el plano ontogenético. Comprender este tipo de gestación desde la ontogénesis corporal requiere, antes que nada, entender cómo se concibe un bebé iku.

Para la gente de Yo'sagaka es claro que cualquier nuevo ser humano es producto de la unión sexual entre un hombre y una mujer. Sin embargo, el proceso orgánico, tal como lo conocemos en la sociedad moderna, varía en aspectos fundamentales. En primer lugar, la inseminación del óvulo no existe. La fecundación ocurre cuando se mezcla el semen (*makuriwa*) de la mujer con el semen (*makuriwa*) del hombre¹¹⁴. La inserción y los movimientos del pene en la vagina estimulan la eyaculación de ambos cuerpos. Un hombre iku comentaba que “el *teti* [hombre] y el *guati* [mujer] tienen semen. El *guati* también bota agua, uno lo clava todito y lo menea y eso bota agua. Tenemos eso iguales. Cuando eso se mezcla ahí dentro es que comienza a coger el *zizi* [bebé]”

En consecuencia, el embarazo o *wichamu*¹¹⁵, sólo es posible gracias a la combinación de los dos espermatozoides. Pero esta primera condición no es suficiente. El ciclo menstruante de la mujer determina las posibilidades de una concepción exitosa:

Toca cuando estemos ya terminada la regla, apenas se acaba, sino no empuñamos. Toca es cuando *guati* este de tiempo, cuando tengamos matriz abierta, pero si no está de tiempo, así sea que se mezclen los semen, no coge, eso ya no agarra. Cuando ya se abre esto entonces uno puede relacionar a la hora que sea y ahí sí puede caer algún hijo.

Se infiere entonces que no cualquier relación sexual implica embarazo. El factor condicionante de la reproducción recae en la mujer (aunque el uso reciente del condón también incida en el control de la natalidad). Mientras que el semen del hombre siempre carga la misma potencia fertilizante y se relaciona con *duna*, la “parte positiva”, el de la mujer se asocia con *gunsin*, la “parte negativa”, siendo mucho más poderoso y por consiguiente inestable, pues sólo se activa en ciertos momentos de su ciclo corporal¹¹⁶. Como indica Arenas (2016: 435), muchas veces esto conduce a una trampa interpretativa que lleva a fijar al hombre como bueno y a la mujer como mala. Nada más desacertado:

¹¹⁴ Al respecto, Ferro (2012) establece que cuando la sangre menstruante (*a'buru*) de la mujer se une con el semen (*yui*) del hombre, la pareja materializa su propio *makruma* ante el mundo: un nuevo ser humano. Por su parte, Arenas (2016) establece que la concepción se realiza con un intercambio de *ywa* (sangre), entre el hombre y la mujer, comprendiendo dentro de esa categoría el semen masculino y los fluidos vaginales femeninos. Sin embargo, los iku de Yo'sagaka fueron claros al argumentar que realmente la mezcla es de semen, otro compuesto muy diferente.

¹¹⁵ Esta palabra también significa enfermedad. Por lo tanto, si nos regimos por el idioma ikun, la mujer embarazada en realidad está enferma. Sin embargo, la experiencia etnográfica entre los indígenas de Yo'sagaka, aclara que esta condición, lejos de ser patológica en términos biológicos, es una enfermedad por la intensa ambivalencia de potencias negativas y positivas en el vientre de la mujer.

¹¹⁶ Dicen en Yo'sagaka que “el pene, la vagina, ahí hay muchos materiales positivos y negativos, no solamente positivo, también negativo, como una mezcla. Uno en la mochila no lleva una sola cosa, sino varias cosas, diferentes cosas, igual es así con eso.”

Como todo en la vida i'ku, 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.

En este orden de ideas, toda cópula, tanto de concepción como de placer, se debe practicar con la mujer acostada y el hombre encima de forma perpendicular. Esto no sólo representa la siembra simbólica de una semilla (*teti*-masculino) dentro de la tierra (*guati*-femenino). Los indígenas aseguran que cualquier posición que contemple a la mujer arriba está prohibida, pues existe el riesgo de que los líquidos vaginales (*gunsin*) se escurran sobre el vientre del hombre, afectando gravemente su condición física y pensamiento. De la misma manera, argumentan que el sexo con una mujer menstruante es en extremo peligroso. La sangre y sus propiedades fluctuantes pueden ingresar fácilmente al cuerpo masculino “por la vía urinaria, ahí se recibe la enfermedad, uno no recibe bien la sangre del *guati*, porque eso es diferente a uno, tiene más poder y nos afecta todo.”

Una vez consumada la mezcla seminal empieza la formación orgánica del nuevo *guchu*. Como en la versión mítica de la gestación, el embarazo se caracteriza por ser un proceso escalonado. El cuerpo y sus partes no aparecen ensambladas de repente. En un primer momento se distingue el *kunsu* (“semilla del vientre”), que representa el período embrionario. Más adelante, tras la materialización de algunos órganos y el cimiento inicial de una estructura física, emerge el *buti'zaku*. Este término se descompone en dos: *buti* (menor) y *zaku* (madre), y normalmente se traduce como “feto”, aunque más precisamente puede significar “el menor dentro de la madre”. Las palabras de mamo Bernardo clarifican este proceso formativo:

En la semilla esa, primero se forma el ojo. Si uno ve un huevo de gallina de tres o cuatro días ya eso tiene algo de sangre en medio, se ve como si estuviera envuelto ya una cosa negrita como *umutiki* [semilla nativa] por dentro. Eso puede ser vista ya. Eso es lo primero que hace el *kunsu*. Ya después si hace más y viene los brazos, cabeza, piernas, todo eso, que llega con el hueso y con la pulpa parece. El que está en vientre, si tiene un mes, ya tiene una cosa ya bastante hecha. Pero lo de adentro si eso demora un poco, eso se hace más al rato. El seso, el pulmón, la tripa, y hasta el ánimo se termina, puede ser ya *buti'zaku*. Y ese cuerpo nace completo, aunque uno no sabe... puede salir mocho [risas].¹¹⁷

Igualmente, es muy diciente que los indios contemplan al útero materno (*yuna zakau*) como una “máquina de hacer cuerpo” o, en su traducción literal, como “el dueño de la semilla”. Sea una asociación consciente o no, la capacidad generadora que se le atribuye a este órgano es la misma que se le otorga al útero de barro primigenio y a los “padres” creadores de antaño.

Ahora bien, la germinación de un bebé no es del todo una competencia humana. Cualquier unión sexual presenta la intermediación de la fuerza prolífica de *tikurigun*, que se desprende del mundo

¹¹⁷ En otra ocasión, ampliando su historia, el mamo comentaba que el *anugwe* llega al *guchu tina* tras la formación orgánica del corazón en *buti'zaku*, pues (como veíamos en los apartados anteriores) es allí donde reside.

de los espíritus (de los dioses *iku*) e ingresa al cuerpo por medio del *anugwe*. Una vez dentro se esparce con los latidos del corazón y llega al semen de la pareja por medio de la sangre, incorporándose en su fertilidad. Es por esto que la procreación excede la simple mezcla de sustancias biológicas y se amplía a un rango mayor donde se produce la unión material y espiritual de las partes involucradas.

Como en todo aspecto de la existencia *iku*, la presencia de las deidades y sus fuerzas sacras requiere de medidas preventivas que las canalicen correctamente. El surgimiento vital de un *buti'zaku* es ejemplo predilecto de ello, pues conlleva grandes sustancias y fuerzas sobrenaturales que han de saberse controlar, en la medida de lo posible, bajo el ordenamiento del *mamo* y el cumplimiento de algunos menesteres estrictos. Por lo tanto, antes, durante y después de la fecundación es necesario contemplar precauciones para que “el *zizi* se forme en positivo” y para que los padres no resulten perjudicados en el proceso. A continuación, se exponen algunas de ellas.

Primeramente, el encuentro sexual de tipo creativo debe llevarse a cabo dentro de la casa de la pareja, siendo requisito fundamental la formalización previa del matrimonio. Lo que se estipula en la normativa tradicional *iku*, es decir, en la *Ley Sein*, es que toda relación sexual debe efectuarse bajo el marco de un casamiento ya celebrado. Si una de las faltas más graves es tener sexo pre o extramatrimonial, la fecundación fuera del maridaje es un acto completamente aborrecido y condenable. Más allá de un juzgamiento moral, el motivo práctico detrás de esta ida recae en que toda reproducción que viole los parámetros tradicionales perjudica a la sociedad entera. Fuera del matrimonio (una ceremonia que favorece la contención de las potencias fertilizantes) el nuevo ser viene por defecto desequilibrado.

Por otro lado, los *mamos* dicen que, anteriormente, la concepción debía materializarse en tiempo *duna*, el “tiempo positivo”. Para que el “orden espiritual” fuera aún más efectivo esto debía complementarse con el ciclo lunar, pues es en fase creciente que “a la mujer se le abren las puertas para coger semilla, ahí es que uno puede sembrar las cosas, bastimento, *ayo* [coca] y también muchacho.” Ahora las cosas han cambiado y el incremento del sexo desprovisto de propósitos fecundativos (y rituales) ha generado que el embarazo ocurra “a la hora que sea”.

Así mismo, engendrar un *buti'zaku* tiene que ser, en teoría, algo intencionado. La pareja debe prepararse física y espiritualmente con el acompañamiento previo de un *mamo*, para que al momento de la procreación su semen y su *anugwe* se encuentren en el mejor estado posible; es decir, libre de “intenciones negativas”, de agresiones físicas, de robos, de “flojera”, de drogas, de envidias, de promiscuidad, de alcohol; en suma, como lo expresan los *iku* en términos católicos, “libre de pecado”¹¹⁸. Pero, de nuevo, muchas veces esto no ocurre en la cotidianidad de Yo'sagaka.

¹¹⁸ Las relaciones sexuales con fines reproductivos son incompatibles con la ingesta de alcohol: “Entre nosotros decimos, no relacionar bebiendo si se quiere empreñar. Porque la vida ya puede salir diferente. Un niño sale como si estuviera borracho, como si tuviera *weiru* [ron] en la sangre, no habla bien, habla como borracho.” Igualmente, es frecuente escuchar a los *iku* decir: “Un hijo de matón es matón, un hijo de ratero es ratero, un hijo de marihuanero sale marihuanero.” La presencia en Yo'sagaka de algunos infantes con Síndrome de Down me fue explicada bajo el argumento de que los padres que se “relacionaron” eran bastante promiscuos.

La gran mayoría de parejas se entera de su preñez después de cuatro o cinco meses de gestación, “cuando ya siente eso por dentro o cuando le crece el vientre”. Las mujeres iku no relacionan la ausencia de menstruación con el embarazo, los motivos no son del todo claros. Es en este punto que normalmente inician los “trabajos tradicionales” con el mamo:

Si la *guati* se empuña podemos buscar mamo para que lo consulte, a ver si habrá empuñado normal o mal, porque si no se consulta, el que está en el vientre puede nacer como enfermizo o algo que tenga malas intenciones, mal pensamiento y hace mucho daño. El mamo lo adivina y dice qué se debe hacer, si está normal dentro de matriz o si toca hacer un trabajo para que no suceda eso. El trabajo depende de lo que adivine mamo. Toca hacer limpieza, hacer confesión. Toca saber la mujer cuándo estaba preñada y antes qué hizo o si tuvo algún problema. También parte del padre si hay maldad, si estuvo jugando con otra *guati*, si es peleonero, esas cosas toca decirle al mamo.

Todo el “desorden” previo a la concepción es reparado por el mamo y por los padres *a posteriori*. Es muy importante que esto suceda porque prácticamente cualquier cosa puede ser transmitida a un *buti'zaku*. Rasgos, alimentos, pensamientos, enfermedades, accidentes, fuerzas, debilidades e incluso el suicidio¹¹⁹, entre muchos otros, son elementos susceptibles de ser heredados durante el embarazo. Por tal razón, los hombres y las mujeres iku son extremadamente enfáticos en señalar que el vínculo intrauterino del “feto” con los padres es muy delicado, casi sacro¹²⁰, pues la presencia de alguna potencia “negativa” puede desbalancear y afectar para siempre la vida del individuo. Una breve anécdota de Lilia Torres, esposa de mamo Bernardo, ilustra el carácter del vínculo y el nivel de afectación corporal que puede llegar a sufrir un bebé.

Cuando estaba en el vientre de su madre, ésta discutía recurrentemente con su esposo, quién bebía mucho ron y por momentos la maltrataba físicamente. En una de las peleas, la madre de Lilia respondió una agresión del padre con un golpe certero en su rostro. Las autoridades iku decidieron llevar el caso a la oficina de justicia, donde se decretó, a pesar de su embarazo, que la mujer debía pasar un tiempo “guindada en el cepo, para que aprendiera a respetar y a comprenderse con el marido.” Aparentemente, la sujeción de las cabuyas en sus manos fue excesiva y terminó levantándola del suelo más de lo normal. Tiempo después, cuando Lilia nació, sus padres observaron con preocupación que en sus muñecas traía “como una marca, como un hilo negro...tenía señal de la mamá.” Hoy en día, rozando los cincuenta años, Lilia todavía posee los vestigios físicos de aquel duro castigo sufrido por su madre.

Como esta, hay numerosas historias que los indígenas evocan para demostrar la conexión material-espiritual de los *buti'zaku* con sus padres. El rol transmisor de la embarazada (*muna*) se cristaliza en su semen y luego en la formación de la placenta y el cordón umbilical. Por su parte, el padre transmite materialmente su *anugwe* por medio de las intenciones y comportamientos que tenga dentro o fuera del hogar. Cualquier afectación de los cuerpos fecundantes, sea positiva o negativa, se reflejará en el cuerpo mismo del pequeño. Es claro que el concepto de sucesión genética se queda

¹¹⁹ Sobre la herencia del suicidio entre los iku ver: Valencia (2020)

¹²⁰ Esto no impedirá, sin embargo, que se tengan relaciones sexuales durante el embarazo. Esto es permitido siempre y cuando la pareja concentre su *anugwe* de manera equilibrada.

corto. Después de todo, para los iku, “el que está en el vientre no escucha, está como dormido, pero recibe, se está apoderando de todo.”

Zizi

Nacer en ikun (*kwákumun*) significa algo así como “despertar de verdad” o “existir después del sueño”.¹²¹ Esto quiere decir que a lo largo del proceso gestativo el *buti’zaku* se encuentra realmente dormido dentro del vientre materno. Esta condición, sin embargo, no le impide ser receptor de las influencias del universo canalizadas por medio de sus padres. Así pues, el nacimiento no es considerado como el punto de partida de la relación del individuo con su medio y su sociedad. Para estos indígenas el neonato llega al mundo siendo iku¹²²; de ahí en adelante tendrá que reafirmarlo por medio de su acogimiento a la *Ley Sein*, o refutarlo con su distanciamiento. Tras el natalicio, el ahora *zizi zina* o “recién nacido”, experimentará por su cuenta los resultados de todas las prácticas tradicionales que previamente se efectuaron a su alrededor y que, de inmediato, entrará a protagonizar.

No hay duda de que el nacimiento de un iku es un momento importante para la comunidad y la familia. En su dimensión material el nuevo ser humano es una potencial fuerza de trabajo y un eje adicional para la futura reproducción del grupo. En su parte espiritual es una manifestación encarnada de las deidades y del *anugwe* de sus padres. Esto produce un tratamiento particular de la sociedad hacia la madre y el bebé.

Como se ha señalado en investigaciones previas (Chaves y Zea, 1977; Reichel-Dolmatoff, 1991; Arenas, 2016; Horta, 2020), las parturientas iku¹²³ usualmente dan a luz en cuclillas o de pie, aunque actualmente se observa que algunas paren recostadas en el suelo sobre una estera de paja. Por lo general, esto ocurre en la casa y en compañía del esposo. Si el nacimiento se complica es habitual convocar a un mamo o a una sobandera para que acomoden al “menor dentro de la madre” y atiendan las dolencias esta. Esto sucederá toda vez que la embarazada no haga un “trabajo tradicional” previo para facilitar el nacimiento. Una mujer en Yo’sagaka, reconocida en la región por su fertilidad, me contaba que en una ocasión parió caminando por la montaña. Mientras recorría un sendero escarpado sintió fuertes contracciones y decidió tomarse un momento para pujar y “ver si el *zizi* salía o no”. Gracias a su amplia experiencia, la mujer no sufrió mayores percances en el parto y, tras limpiar al neonato con su manta, lo recogió y lo llevó de vuelta a su casa, a unos pocos minutos de camino.

¹²¹ Esta palabra se descompone así: *Kwa*: verdad, *Kwun*: vivir, existir/ *Kumun*: dormir *Kumun*: sueño. Esta traducción aproximada la propongo luego de algunas conversaciones con el iku Alfonso Torres, hijo de mamo Bernardo.

¹²² Esta es la posición iku respecto a la situación del neonato. Sin embargo, considero que, desde una perspectiva antropológica, es problemático emplear este determinismo social para la comprensión de la infancia. Contrario a lo que argumenta Arenas (2016: 337) no considero que un iku nazca iku, sino que es su desarrollo vital, dentro de un complejo cultural específico, el que le permite serlo: “El ser i’ku 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’ku; si al nacer, un bebé es i’ku, 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.”

¹²³ Recién da a luz la mujer es llamada *Ati*. De igual manera se nombra a las “madres espirituales” de antaño.

Para los iku todo nacimiento encierra presagios corporales. Particularmente en Yo'sagaka se destacan tres. En primer lugar, se dice que si lo primero que asoma de un *zizi* (bebé) son los pies este seguramente enfermará y morirá. Conocí el caso de la esposa de un mamo en Donachui que falleció después de que el menor naciera con los pies por delante. Por el contrario, el que “nace de cabeza” se enfermará menos y podrá llevar una vida sin muchos percances. Para evitar lo primero, en caso de que vaya a ocurrir, se acude a los valiosos servicios de las sobanderas, quienes masajean con destreza el vientre de la embarazada y reacomodan al “feto”. En segundo lugar, se cree que los *zizi* que nazcan cuando el sol está en oriente llegarán al mundo dotados de inteligencia y con “buenas intenciones, con buena fuerza”. Si el nacimiento sucede cuando el sol está en occidente los neonatos seguramente serán personas que vivan en desequilibrio: “aunque le enseñemos parte espiritual él va a gustar no más oxidar las cosas, dañar, hacer maldad.” Esto se explica por la mencionada clasificación iku del amanecer como tiempo *duna* (positivo) y del atardecer como tiempo *gunsin* (negativo). Por último, se piensa que la presencia de lunares o pecas en el cuerpo harán del *zizi* un gran trabajador que “no va andar flojeando cuando crezca”. La parte del cuerpo donde aparezcan estas marcas no influye en el sentido del augurio.¹²⁴

Por otro lado, el nacimiento iku se caracteriza por el particular tratamiento que se le da a la placenta (*kunukuamh*) y al cordón umbilical (*munuzin*), identificados como medios vitales que abren la conexión del nuevo ser con la tierra. Para los nativos serranos, como para muchos otros pueblos amerindios (López, 2004), estos órganos vinculantes resultan ser profundamente sacros¹²⁵.

Inmediatamente después del parto ambos fragmentos del *guchh tina* se guardan apropiadamente hasta que los padres, en compañía del *zizi*, puedan asistir a la residencia del mamo o a su *kankurwa* (casa ceremonial). Esto normalmente ocurre después de cuarenta días, en los que la madre permanece resguardada recuperándose del desgaste físico. En Yo'sagaka todavía se práctica el corte de cordón umbilical con una astilla filosa de caña nativa. Reichel-Dolmatoff (1991), afirma que esto se hace para que el bebé crezca rápido, “como crecen las cañas”. Para que la placenta no se pudra en este intervalo de tiempo debe lavarse con agua tibia, recubrirse en ceniza de fogón y

¹²⁴ Reichel-Dolmatoff registró algunos de estos presagios para la década de 1950. En sus *Notas Etnográficas* (1991:) adiciona que: “Si un niño nace muerto se cree que ha sido reclamado por un antepasado de uno de los linajes. El adulterio del padre siempre se cree que pueda ser la razón de la muerte del feto.”

¹²⁵ Placenta y cordón umbilical se constituyen como órganos externos, en tanto provienen del desarrollo del feto, y órganos internos, en tanto se forman dentro del vientre materno, por lo que resultan ser verdaderos órganos compartidos. En este sentido, materializan como ninguna otra parte del cuerpo la relación estrecha entre el bebé y su madre. Dicen los iku que “la placenta es de los dos, de la mamá y del *zizi*, eso sirve para hacer trabajo para los dos.” Por otro lado, sobre el cordón umbilical afirman que, “es como una gasa del cuerpo, como la gasa de mochila”. Al principio no entendía muy bien esta idea, pero con el tiempo fui percibiendo que la gasa (tiranta) de la mochila es lo que le permite conectarse a otros objetos, como al garabato de madera, y a los mismos humanos que la producen. De nuevo, es un conducto vinculante. Paternina (1999: 276) profundiza su importancia al establecer que, “entre los arhuacos, alrededor del ombligo se configura una concepción etnocéntrica no sólo del territorio sino del cuerpo. Si alrededor de la Sierra Nevada se configuró el mundo, en torno al ombligo se estructuró y estructuraron todos los órganos del cuerpo. Ombligo y Sierra Nevada, a manera de corifeo, podemos decir que ha sido el binomio unitario y diferenciado donde se encuentran y desencuentran el territorio y el cuerpo. Se considera que alrededor del ombligo se establece un punto de distribución de conductos por todo el cuerpo.”

asolearse por unos días. Finalmente, todo se guarda en un calabazo hermético producido para la ocasión¹²⁶.

Una vez donde el mamo, padres, bebé y órganos son conducidos a través de una serie de prácticas concretas que, en palabras de un viejo iku de Donachui, se resumen así:

Hay que pedirle cosas negativas a la placenta y al cordón y después hacerle limpieza al *zizi* y a los padres. Uno coge en algodón, en ambos lados, un poquito de eso y se pide el material negativo parte espiritual. Después le hacemos limpieza al *zizi* para que no le caiga la enfermedad, para que piense bien, que no sea guapo ni flojo, que no sea hombrerero o mujerero, que no sea comelón y así. Eso también se unta en los padres para limpiar, para que sepan orientar y sirvan bien para criarlo. Entonces la placenta y el ombligo son requisito importante que tiene iku, eso no se puede botar por ahí para que aprovechen los perros, los puercos, ¡eso es muy prohibido!

Lo que le sigue a este primer trabajo con el mamo es la sepultura de los órganos. Esto tiene dos motivos complementarios. Primero, retribuirle anticipadamente a la tierra (*Ati Seynekun*) todos los servicios vitales que le otorgará al *zizi* a lo largo de su desarrollo orgánico (agua, aire, fuego, alimentos vegetales y animales, etc.). Segundo, afianzar el vínculo material con el territorio y los seres que lo habitan, facilitando así la creación de un de portal comunicativo al que la persona pueda acudir en caso de apremiante necesidad (ritos de paso, pagamentos, enfermedades graves, nuevos proyectos, etc.). Es en este sitio donde los “dueños” del cuerpo serán más sensibles a las solicitudes de la persona. El lugar donde reposa la placenta y el cordón umbilical nunca es olvidado por un iku.

Sobre el entierro de estas porciones de *guchu* en Yo’sagaka, mamo Bernardo afirma que:

Eso solo lo puede enterrar mamo, eso no cualquiera tiene orden, no, no, no. Hay unos mamos que entierran placenta y otros que no, por eso hay familias que tienen placenta y ombligo [cordón umbilical] por ahí en la casa. Pero el arhuaco que no entierra placenta, que no entierra su *guchu*, se enferma mucho. Por eso es que aquí en Yo’sagaka yo siempre los entierro cuando me lo traen. Aquí en mi casa. Ahí en consultorio esta placenta y ombligo de todo Yo’sagaka. Y se entierra en diferente orden, ahí se conoce. Primero el que está más adelantado es el mayor, después acá está el que le sigue, acá el orto, acá el menor, acá el otro menor, sigue el otro menor, y el *zizi* está para acá, más abajo. Eso tiene orden del que va naciendo.

La limitación de la traducción escrita no permite visualizar que, durante la grabación de este fragmento, el mamo efectuaba un sutil movimiento con sus manos, señalando que las placentas y los cordones umbilicales se organizaban de manera espiralada alrededor de su *kadukwu* (“consultorio”). Este detalle resulta sorprendente pues para los iku estos órganos guardan dentro de sí el *anugwe* y la potencia fertilizante de sus productores (*zizi* y padres), contagiando y fortaleciendo el sitio con las mismas cualidades. En este orden de ideas, la sepultura no sólo implica la interconexión material con la tierra, también propicia la fusión corporal del individuo con su mamo y con su comunidad.

¹²⁶ Arenas (2016) asegura que otros elementos corporales como la sangre, el líquido amniótico e inclusive algunas heces también son recogidos y preservados en el proceso. Esto no se practica en Yo’sagaka.

Parece ser que este patrón de enterramiento es muy poco común entre los *iku* de la Sierra Nevada. Reichel-Dolmatoff (1991) indica que el *mamo* ubica la placenta en un pequeño agujero al borde de algún riachuelo cerca del lugar de nacimiento, recubriéndolo con un montículo de piedras. Chaves y Zea (1977), registran que es el padre del neonato, siguiendo las órdenes del *mamo*, quien la entierra sobre la base de un árbol. Según Ferro (2012), la madre envuelve este órgano para que su esposo lo sepulte bajo una piedra sagrada que ha sido previamente adivinada por el *mamo* y que lleva el nombre de “*a'tinkunu*”. Más recientemente, Arenas (2016) argumenta que la placenta se entierra en los alrededores de la *kankurwa* del *mamo* o en la casa del infante, mientras que Horta (2020) indica que el lugar de sepultura es el *kadukwu*, pero no del *mamo* sino de la familia del neonato. En ningún caso se señala la organización en espiral.

Ahora bien, de la misma forma en que se “siembra la persona dentro de la tierra” (Arenas, 2016: 380), es necesario cultivar su sangre en la parte espiritual del mundo, en *tikurighn*. Para este efecto se realiza el *ywa'kussi* o como lo llaman los *iku*, manifestando reminiscencias capuchinas, el “bautizo”. Es por esto que en el interludio entre el nacimiento y el *ywa'kussi* (aproximadamente un mes y medio) el neonato es anónimo, y la familia se dirige a él/ella simplemente como *zizi*.

Pero, en realidad el *ywa'kussi* es mucho más que un “bautizo”, mucho más que una nominación. Este término *ikun* se puede traducir literalmente como compartir (*kusi*) o sembrar (*kussi*) la sangre (*ywa*) y es una ceremonia de significancia trascendental para los nativos. Como todo en el desarrollo orgánico, este momento de transición se compone de una serie de etapas complejas que requieren trabajos concretos en el “consultorio”. En Yo'sagaka este proceso puede durar hasta tres semanas dependiendo el caso, tiempo en el que los padres y el neonato pasan a vivir en la residencia del *mamo*¹²⁷. De manera muy sintética, y sin desconocer su heterogeneidad, los pasos del *ywa'kussi* se pueden describir de la siguiente manera¹²⁸:

i. Limpieza

Recordemos que el otrora *buti'zaku* llega al mundo impregnado de todas las sustancias (materiales y espirituales) transmitidas por sus padres. Para los *iku*, la etapa *zizi* no se caracteriza tanto por la presencia de consciencia en el ser (“ese todavía no conoce nada, ¿qué va a saber? nombé”), sino por su cualidad receptiva, que se acrecienta aún más tras su “despertar”. Ahora el cuerpo del pequeño ya no sólo es sensible al *anugwe* de sus padres y de las deidades, sino a los *anugwe* del resto de humanos, animales, plantas, arroyos, piedras y objetos presentes en el mundo. El *zizi* se encuentra vulnerable y su lugar en el mundo espiritual es todavía confuso. Por tal razón, el primer paso del *ywa'kussi*, consistente en “limpiar” al bebé, es el más apremiante y demorado.

¹²⁷ Arenas (2016: 379) menciona que, “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 *mamu* se los indique. En ocasiones, el baño propiamente dicho sólo podrá ser realizado al final de todo el ritual.”

¹²⁸ Es necesario aclarar que no todos estos pasos son llamados así por los *iku*, esto es más bien una categorización propia. Igualmente, la materialización de la ceremonia varía de acuerdo con la comunidad, al *mamo* y al bebé, no es un proceso homogéneo en lo absoluto. La información presentada corresponde a la forma cómo se efectúa un “bautizo” en Yo'sagaka.

Para esto, los padres deberán “confesarse”¹²⁹ ante el mamo, revelando cualquier elemento “negativo” que hayan padecido o cometido recientemente, con especial énfasis en el momento del embarazo y el natalicio. Los más comunes son enfermedades, relaciones extramatrimoniales, “flojera”, golpes y caídas, malas siembras, muertes de animales domésticos, robos, alto consumo de alcohol, masturbación, exceso de alimento *bunachi*, avistamiento de presagios¹³⁰, etc. Pero como todo en la vida *iku*, también es necesario equilibrar la manifestación negativa, “confesando” las sensaciones y los eventos “positivos” acaecidos con la concepción del bebé. Así pues, sentados en el “consultorio”, los padres evocarán momentos de tranquilidad, alegría, buenas cosechas, éxitos económicos, trabajos en la finca, nacimientos de animales domésticos, viajes, visitas de familiares queridos, intercambios de *makruma* (regalos), realización de ofrendas, cumplimiento de la tradición, etc.

Una vez concluida la “confesión” se dará paso a la “limpieza”. Bajo la orientación práctica del mamo, los progenitores sostendrán en cada mano un *a’buru*, es decir, un material especial de funciones mágico-religiosas (que pueden ser piedras, conchas, plantas, semillas, partes de animales, o, incluso, cuentas de plástico, ornamentos metálicos y crucifijos)¹³¹. Acto seguido, deberán bifurcar su *anugwe* en dos, concentrando intensamente su pensamiento para encauzar lo negativo hacia la mano izquierda (*gʷnsin*) y lo positivo hacia la mano derecha (*durigʷn*). Los *a’buru* servirán como depósitos materiales que absorberán todo el flujo espiritual activado desde los primeros días de confesión. Esta evacuación energética, que se asocia con el acto de “limpiar” o “barrer” el *guchu*, será dirigida y contenida por el mamo con la quema de algunas hojas secas de frailejón o el derramamiento de *weiru* (ron de caña) sobre la pareja.

Posteriormente, “la limpieza parte espiritual también se le hace al *zizi*, eso es muy importante, pero no lo hace mamo, eso sí lo tiene que hacer los padres, pero después de haber hecho limpieza ellos.” Tomando al bebé con ambas manos, los padres intentarán drenar su pequeño cuerpo de todo lo que consideren peligroso para su desarrollo vital. Dicen los *iku* que en este punto los progenitores saben muy bien qué “pecados”, problemas o enfermedades son más susceptibles de ser transmitidos a su hijo. En este caso, la limpieza opera de manera prospectiva, es decir, anticipando la aparición de futuros elementos negativos. Complementariamente, se hace entrega al *zizi* de los *a’buru* positivos

¹²⁹ Otro término empleado por los *iku* que denota el verdadero impacto que tuvo la misión capuchina, penetrando hasta los rescoldos íntimos del trabajo tradicional del mamo.

¹³⁰ En este caso los presagios más comunes se refieren a fenómenos naturales inusuales, pesadillas o comportamientos extraños de animales silvestres y domésticos.

¹³¹ Quisiera aclarar que no cualquier objeto es un *a’buru*. Tampoco lo es cualquier piedra, concha, planta, etc. Hay cierto tipo de materiales, ya clasificados en *kunsama* (conocimiento general del mundo espiritual), que han adquirido cualidades y atributos mágicos, los cuales sólo pueden ser activados por los mamos *iku*. Para este caso, los *a’buru* empleados en el *ywa’kussi* varían de acuerdo con las características del bebé y sus progenitores. En algunas ocasiones estos *a’buru* deben ser recolectados previamente por los padres en lugares específicos de la Sierra. En otros casos, el mamo ya los posee y los ha preparado con antelación a la ceremonia. Veremos cómo el uso de *a’buru* resulta ser constante en los “trabajos tradicionales” de los mamos y las comunidades *iku*. Específicamente en Yo’sagaka, el empleo de estos materiales mágicos excede el marco ceremonial del “bautizo”.

de sus padres (los cuales en ocasiones se amarran en muñecas y tobillos, o se cuelgan alrededor del cuello), convocando la presencia de potencias positivas.

ii. *Armonización alimenticia*

Transcurrida la primera semana del *ywa'kussi* aparece un nuevo protagonista ceremonial: el alimento. En esta etapa del proceso el mamo procurará forjar una armonización entre el *zizi* y todos los alimentos a los que pueda acceder en su transcurso vital. Al respecto, mamo Bernardo dice que:

Quando uno bautiza algún muchacho tengo que hacerle el trabajo para que recoja la fuerza de los alimentos, darle orden para que reciba más alimentos buenos, como abriéndole el apetito hacia sobre el cuerpo. Para que le caiga bien toda la comida, toda la que haya, hasta la comida de bunachi, hasta la medicinal. Tengo que hacer limpieza al *zizi* y a la comida que va comer para que se vayan conociendo parte espiritual. No solamente la limpieza se le hace a la persona sino al alimento también, por eso también bautizamos alimento, para que él pueda comer de todo y para que no enferme cuando coma alguna cosita.

Retomando el significado etimológico del *ywa'kussi* se puede establecer que esta armonización opera en un nivel sanguíneo. Como se observará más adelante, para los *iku* el alimento es al mismo tiempo un ente vivo y una parte del *guchu*. Pese a que en primera instancia se entienda como un elemento externo, una vez consumido, las sustancias y propiedades que desprende pasan a ser parte material de la persona. Por eso es importante que el mamo encamine la sangre hacia un estado óptimo de apertura que permita la incorporación equilibrada de la comida, sea nativa o foránea. De esta manera, para cuando el neonato abandone la leche materna ya estará preparado y será reconocido por los alimentos, quienes lo nutrirán y no lo enfermarán.

Es habitual que los padres lleven algunos ejemplares alimenticios de consumo cotidiano a la casa del mamo (yuca, malanga, guineo, maíz, papa, *ayo*, guandú, entre los nativos; aceite, sal, pan, gaseosas, golosinas, leche en polvo, entre los bunachi). Estos se le presentarán material y espiritualmente al bebé en el “consultorio”. Reichel-Dolmatoff (1991: 67) señala que “el mame toca los labios del bebé con pequeños bocados de comida, preparada por su esposa, acto que simboliza la abundancia de alimentos que el recién nacido tendrá en el curso de su vida.”

iii. *Entrega de marunsama*

Adicional a la transferencia de *a'buru* positivos, en el contexto ceremonial el *zizi* recibirá un *a'buru* especial de índole personal, es decir, un *marunsama*. Mientras que los primeros se comprenden como herramientas mágico-religiosas preparadas por individuos o comunidades con propósitos de limpieza, curación y “pagamento”, los segundos son materiales íntimos que otorgan “orden parte espiritual” y “aseguran” al poseedor, siendo preparados únicamente por el mamo. Los *marunsama*, en otras palabras, son amuletos personales que le indican a los espíritus la existencia de un *iku* que se guía por la tradición, tendiendo puentes concretos entre el mundo *tina* y el mundo *tikurigun*.

En el *marunsama* suministrado por el mamo durante el *ywa'kussi* irá contenido todo el espectro espiritual y material de pensamientos, comportamientos y alimentos que se desprendan de los protagonistas durante las semanas de trabajo. Además, según Bernardo, en este objeto residen “intenciones” y cualidades de algunos “padres y madres” que han sido contactados con el fin de

“compartirles” la presencia del nuevo ser humano. El tipo de deidades consultadas durante el *ywa’kussi* depende de las potencias positivas o negativas que se hubiesen despuntado en la ceremonia. Para aclarar esto el mamo proponía los siguientes ejemplos:

El uso de material para bautizo es diferente. El destino de todos no es igual, eso toca adivinarlo cuando ya se tiene el *zizi* y eso así sea hermano de otro eso cambia. Hay material positivo y negativo, sea de Dibulla, sea de Riohacha, sea del cerro este, todo. Uno no puede decir tal material sirve para bautizo, sino que hay varios, depende de la persona. Por ejemplo, el *marunsama* depende de la hora en que nazca muchacho, pero también de la enfermedad o problema que tengan los padres. Eso cambia las cosas. Si es en a.m. o p.m. así, eso cada uno tiene requisitos diferentes. Porque si nace de occidente toca quitarle las cosas negativas, porque puede crecer haciendo daño. Así mismo, si la madre se desmigajó un hueso, así como usted, entonces toca que el material lleve buena intención del dueño del hueso parte espiritual, para que eso no se lo pase al hijo. Si el otro muchacho sus papás son enfermos de algo, toca pedirle al dueño de esa enfermedad que llegue ahí al *marunsama* para que no le caiga al niño.

Por lo tanto, el *marunsama* siempre es personalizado, nunca es el mismo. Además de llevar consigo el *anugwe* de los padres, el bebé y el mamo, el *marunsama* del “bautizo” lleva incrustada la presencia de aquellas deidades *iku* que, para bien o para mal, se relacionarán con el *zizi* a lo largo de su desarrollo vital. Como lo señalan Arenas (2016) y Horta (2020), estos objetos encierran agencia y voluntad propia, y serán celosamente cuidados y reactualizados hasta el fallecimiento¹³².

iv. Nominación

El último paso del *ywa’kussi* consiste en otorgarle al *zizi* un nombre “tradicional”. Por lo general, los *iku* contemporáneos poseen dos nombres, uno en *ikun* y otro en castellano. En Yo’sagaka es común que los niños también sean, ahora sí, bautizados en la iglesia católica de Chemesquemena. Además de la obtención de un certificado de identidad colombiana, esto también posibilita, por medio del apadrinamiento, la consolidación de amistades con los *kankuamo* de tierras bajas¹³³.

En lo que respecta a la nominación tradicional, los mamos son quienes adivinan el nombre del neonato. En su *kadukwu* “consultan” con las deidades involucradas en la ceremonia cuál será el más adecuado, basándose en las potencias positivas del *zizi*, su familia y antepasados. Vinalesa (1952) presenta un cuadro similar, pero plantea que es la inspiración propia del mamo, alimentada por información que ha sido suministrada por los progenitores, la que “inventa” el nombre. Arenas (2016), sugiere que el nombramiento depende de los *tanás*, es decir de los linajes y clanes que históricamente han organizado a la sociedad *iku*. Por su ubicación fronteriza y su creciente contacto cultural, estos *tanás* han mermado su influencia estructurante en Yo’sagaka. Casi que ningún

¹³² “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’ku*. De no tener una buena relación con su *marunsama*, durante un proceso de consulta, por ejemplo, el *marunsama* del *mamu* le puede mentir, o puede simplemente no querer responder a sus preguntas [...] El *mamu* cuida sus *marunsama*, pero no los controla; de hecho, es mayor la agencia del *marunsama* sobre la persona que lo inverso.” (Arenas, 2016: 228, 309)

¹³³ Es frecuente que los niños y jóvenes de Yo’sagaka sepan con claridad quienes son sus madrinas o padrinos *kankuamo*, pues son ellos los que usualmente brindarán ayuda en momentos de necesidad. Cuando así lo requieran los infantes podrán quedarse en sus casas y recibir alimento por unos días.

individuo de la comunidad conoce cuál es el suyo, simplemente saben que son iku y que su apellido proviene una región serrana específica.

Con la entrega del nombre en ikun se da por terminada la celebración del *ywa'kussi* y se concreta la conexión sanguínea del nuevo *guchu* con el mundo que lo recibe:

Los nombres I'ku no son simples sustantivos 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 [último] proceso, el *mamu* 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'ku en términos de transmisión de sustancia, es decir, de elementos más allá de lo orgánico que transmiten agencias y capacidades. (Arenas, 2016: 341: 391. Paréntesis míos)

Habiendo descrito brevemente los tratamientos ceremoniales del cuerpo del neonato, es preciso indicar ahora su posición en la cotidianidad. En su segunda etapa vital (pues es en el útero que empieza a existir) el *zizi* es cuidado por su madre y principalmente, en caso de haberlas, por sus hermanas mayores. Las responsables del bebé siempre lo transportan en *pusa*¹³⁴, aquella pieza textil descrita por De Brettes (1987) más de cien años atrás y que en ikun lleva el revelador nombre de *sichu*. La matriz, sinónimo de útero, se nombra de la misma forma. En este sentido lingüístico, la *pusa* pasa a ser literalmente un vientre externo. Es allí donde lentamente va creciendo el pequeño, recibiendo de manera constante el alimento y el calor corporal de su madre (o hermana). Las mujeres iku son, bajo estas circunstancias, marsupiales.

En Yo'sagaka es frecuente escuchar la expresión “está de *pusa*” para referirse a este momento específico de la vida de femenina. Igualmente, es frecuente observar a niñas pequeñas, de no más de cuatro años, cargando con destreza a sus hermanitos que, en ocasiones, las igualan en tamaño.

Al convivir con los iku es fácil percatarse que esta manera de acarreo no obstaculiza en lo más mínimo las labores diarias de las cuidadoras. Sea cocinando, tejiendo, bailando, cosechando o caminando por estrechos y empinados caminos de herradura, las mujeres siempre llevan auestas a sus bebés y hermanos menores. Esto ensancha los primeros escenarios de interacción entre el neonato y su medio circundante.

Para proteger la cabeza del *zizi*, algunas *pusa* incorporan una especie de capota blanca que las recubre, aunque la mayoría no cuenta con este aditamento. Por eso, cuando las madres dan algún paso hacia adelante la pequeña cabeza del bebé se inclina hacia atrás, a veces de manera muy brusca. El resto del cuerpo permanece erguido y forzosamente enderezado.

Con el propósito de amamantar, la madre tomará la *pusa* y la llevará rápidamente hacia el frente, hacia su pecho, descubriendo algún seno por el costado de su manta, específicamente, por el orificio donde sale el brazo. De esta manera el rostro del bebé quedará comprimido en su pezón. Esto le

¹³⁴ Esta herramienta de cargue se compone de una sección principal hueca, de forma rectangular, donde se deposita al neonato, y es complementada por una ancha y larga tiranta que las mujeres acomodan en su frente. Por lo general, la base de la *pusa* se encuentra totalmente sellada, aunque en algunos casos, cuando el *zizi* es de gran tamaño o crece con el tiempo, se incorporan un par de agujeros por donde sobresalen sus piernas.

permitirá caminar durante largos trayectos sin detenerse. Es particular la posición en la que queda el neonato, pues permanece totalmente vertical a su madre. Dentro del chumbe queda inmóvil, no puede emplear ninguna de sus extremidades ya que viene envuelto en una serie de pequeñas mantas ajustadas que lo enrollan por completo y que, adicionalmente, cumplen la función de pañal, absorbiendo lánguidamente cualquier secreción corporal. Es llamativo la manera como los *iku* arropan a los bebés. Como si fuera un trozo de tronco o un objeto cualquiera, lo toman firmemente de manera horizontal y lo giran repetidas veces sin importar que quede cabeza abajo por algunos segundos.

Para el *zizi*, los momentos fuera de la *pusa* son extraños. Cuando las cuidadoras están en un lugar seguro, normalmente dentro de una casa, dejarán que el bebé explore el suelo, tocando, chupando, mirando y sintiendo los objetos, animales o plantas que se encuentren en él. A partir de cierta edad, su creciente competencia motriz le permitirá desplazarse por medio del gateo (*gowru gowru*). No tengo claro si es una técnica particularmente *iku*, pero los *zizi* de Yo'sagaka gatean ubicando la planta de sus pies y manos sobre el suelo, rara vez lo hacen arrastrando sus rodillas. Esta posición locomotora (Mauss, 1979b) la observé también en Kutanzama (pueblo costero, cercano a Palomino), cuando unos infantes ya mayores jugaban a perseguirse mutuamente, corriendo con sus cuatro extremidades sobre el suelo.

En una ocasión, dentro de la casa comunitaria de Yo'sagaka, se encontraba un *zizi* muy pequeño gateando en la tierra. En un momento defecó y orinó sin levantar sus manos y pies del suelo. De inmediato, su hermanita menor lo sujetó de las axilas y lo levantó con firmeza, limpiándole el ano con su misma manta, aunque no sin antes observar cómo, con un último y vertiginoso movimiento, el pequeño lograba agarrar sus excrementos para jugar. Todos los presentes, mayoritariamente infantes y mujeres, rieron y a la vez reprimieron el acto. Nuevamente el ropaje sirvió de instrumento higiénico para limpiar la suciedad de sus manos. Un momento después se acercó un perrito y devoró con desesperación lo que quedaba del mojón.

El cuidado maternal *iku* es en realidad mesurado. Esto no quiere decir que las mujeres desatiendan a sus bebés, pero si es evidente que las muestras de afecto físico como caricias, besos o juegos son muy discretas y precisas. Para arrullar o calmar a un *zizi*, las cuidadoras le darán suaves palmadas sobre el vientre o el pecho. Si este se encuentra en *pusa*, realizarán pequeños movimientos hacia arriba y hacia abajo, meneándose levemente, flexionando las rodillas, sin separar los pies del suelo, efectuando un siseo complementario. En las noches los bebés dormirán al lado de su madre, a veces encima de ellas, recostándose en el suelo sobre un cuero de chivo seco. Si en algún momento del sueño son separados de su progenitora el llanto será incontenible¹³⁵.

¹³⁵ Sobre la dependencia a la madre y los cuidados nocturnos de los bebés *iku* escribí lo siguiente en mi diario de campo: El pequeño *zizi* estaba llorando desesperadamente porque su madre volvió a irse a reunión en la casa comunitaria toda la noche. Además de envolverlo en sus mantas, Yinga, quién quedó a cargo por la ausencia de Cecilia, se vio en la obligación de bañar al bebé en medio de la noche, sin considerar el frío tan tenaz, para que se calmara y reaccionara. Luego de un tiempo, al ver que esto no surtía efecto, le comenzó a contar historias en *ikun* que, con un tono dramático, llamaron la atención del pequeño. Entre todas las palabras que pronunciaba Yinga identifiqué dos, *Ikunusi* y *Bunachi*. Por eso, entre risas, me percaté que le estaba diciendo a su hermanito que si no se comportaba iba

El momento en el que el *zizi* empieza a caminar es fundamental, pues no sólo le posibilita el acceso corporal a nuevos espacios y objetos, sino que decreta su paso a una nueva etapa vital, dejando atrás la completa dependencia de sus protectoras. Esta etapa del desarrollo orgánico, que inicia en el nacimiento, termina cuando el bebé autónomamente se levanta del suelo y abandona la *pusa*.

Yuga y Gamusinu

Los *iku* se refieren a los niños y niñas pequeñas como *yuga* y a los niños y niñas mayores como *gamusinu*. Las diferencias entre unos y otros recaen principalmente en su capacidad física, vinculada al trabajo agrícola, y en el estado de su *anugwe*, más no por algún tránsito de tipo ceremonial. Esta etapa del desarrollo orgánico podría traducirse al castellano como “infancia” y, según los datos demográficos expuestos en el primer capítulo, constituye la mayor parte de la población de Yo’sagaka. Concentrémonos por ahora en los cuerpos *yuga*.

Prácticamente en cualquier casa de la Montaña Caracol es posible encontrar infantes *iku*. Los más pequeños andan, por lo general, semidesnudos y descalzos, sin bañarse ni cambiarse de ropa, despreocupados por plagas, suciedad o golpes que puedan sufrir. Son excelentes exploradores y pueden trepar con facilidad casi cualquier estructura (árboles, casas, trincheras, cuerpos de sus hermanos y padres, etc.) Los *yuga* ya son conscientes de que no son *zizi* (bebés) y ostentarán su “madurez” menospreciando a los recién nacidos. Dependiendo de la situación pueden ser agresivos y bravucones, en especial cuando buscan su comida favorita (golosinas y panes), cuando son objeto de burlas por sus hermanos mayores o cuando algún animal doméstico se cruza en su camino. No obstante, la mayor parte del tiempo son risueños y extremadamente bondadosos. Sin importar quién les pida (sea indígena o no indígena) los *yuga* compartirán su alimento y no le negarán bocado a nadie. Cuando conocen por primera vez un objeto, animal, persona o planta se quedarán absortos, observando y palpando cada detalle material que les intrigue.

En su infancia temprana los cuerpos *iku* se caracterizan por su pequeño y prominente abdomen, sus piernas y brazos delgados, su tez morena llena de raspaduras y su pelo a medio crecer, siempre alborotado y con destellos rojizos. Este color distintivo no necesariamente implica desnutrición, parece ser más una condición fenotípica *iku*. Su condición dental muestra deterioros prematuros, pues antes de que muden los dientes estos ya se encuentran amarillentos, con líneas de desgaste horizontales y bastante descuidados¹³⁶. Tras la mudanza, los niños deberán guardar los dientes en una pequeña mochilita de algodón. Cuando esta se llene los padres la utilizarán como ofrenda mágica para los “dueños” espirituales de la dentadura, a quienes se les solicitará que los nuevos dientes broten firmes y sanos.

En Yo’sagaka ningún infante es circuncidado, de hecho, gran parte de la población desconoce esta práctica. En repetidas ocasiones observé como los padres, sin pudor alguno, jugaban a manosear el

venir un demonio o un *bunachi* y se lo iba a llevar lejos. Esta práctica de cuidado resulta interesante si se contempla el vínculo entre lo foráneo y lo demoniaco como agentes de miedo.

¹³⁶ A pesar de que los *iku* conocen y poseen cepillos y cremas dentales, casi nunca los emplean.

pene de sus hijos. Esto es motivo de gracia entre los miembros de la familia, aunque para el pequeño llegue a ser molesto. Esto mismo no ocurre con las niñas, aunque también anden coritas.

Se cree además que en esta etapa vital los cuerpos siguen siendo especialmente vulnerables a las enfermedades. Las verdaderas consecuencias curativas del *ywa'kussi* toman años en consolidarse. Los *iku* son conscientes que el poder del mamo, aunque grande, es limitado. Las potencias negativas que se desprenden de *tikurigun* nunca serán del todo controladas, y por su desconcentración “parte espiritual” los infantes son más propensos a sufrirlas.

Por otro lado, con el descubrimiento del caminar, los *yuga* desbloquean numerosos aspectos de la realidad que antes sólo podían observar, oler y escuchar desde la *pusa*. Tras su levantamiento, mucho de lo que suceda en sus aventuras cotidianas será su responsabilidad. Las mujeres encargadas no los abandonarán por completo, pero sí se ocuparán de otras labores y favorecerán la independencia temprana del pequeño. La posición en que se erigen bípedamente, entendiéndola como un hecho social (Mauss, 1979^a), va adquiriendo una forma particular en el transcurso del tiempo. Los pequeños infantes se sostienen aferrándose fuertemente del suelo con los dedos de sus pies. A primera vista, la planta y el talón parecen secundarios. Es sorprendente cómo los pulgares (*kuttusána*) se doblan hacia adentro y terminan siendo curvos concéntricamente, mientras que el resto de dedos se arquean y hunden sus uñas en la tierra¹³⁷.

Pasados los dos años los *yuga* aprenden a controlar esfínteres. Previo a esto orinan y defecan indiscriminadamente, sea en un camino, en la cocina, en el cuero de chivo que les sirve de cama, en las mantas que los recubren por las noches, en los brazos de su madre o en el lomo del burro. Las constantes reprensiones de los adultos y de sus hermanos mayores los empujarán hacia la toma progresiva de consciencia sobre su organismo. De acuerdo con las madres *iku*, sus hijos adquieren esta habilidad observando a otros *yuga*. Desde entonces, cuando sienten la necesidad de evacuar, salen de la edificación y buscan algún fragmento de tierra exterior, reconociendo así que el interior no es un lugar apropiado. Si están en el regazo de sus cuidadoras, los *yuga* se sacudirán velozmente y descenderán al suelo para “ensuciar”. Con el paso de los años aprenderán la vergüenza e intimidad que normalmente encierra esta necesidad biológica. Mientras tanto, evacuarán sin importar quién los esté observando. En esta etapa vital, los infantes aún no saben limpiar sus excreciones. La mayoría de las veces “ensucian” y continúan su camino sin problema. Si algún adulto los observa serán rápidamente abordados y, de la misma forma en que se limpia a un *zizi*, se utilizarán sus ropajes como papel higiénico.

Indistintamente del sexo, las preocupaciones de los *yuga* no son muchas. Sus días transcurren entre el juego, las siestas, los alimentos, la interacción con sus protectoras (usualmente hermanas

¹³⁷ Después de una vista a la región costera de la Sierra con un amigo *iku* de Yo'sagaka, anoté en mi libreta cómo había sido su particular forma de caminar en la playa. Escribí lo siguiente en mi diario de campo:

No dejé de pensar en su forma de correr y caminar en la arena. Aún no logro descifrar muy bien la técnica que percibo, pero definitivamente es bastante diferente a la nuestra. Sus pies, al caminar, tenían un marcado movimiento hacia adentro, con el pulgar abanderando la entrada de estos hacia el eje central del cuerpo; por lo que Poncho recogía más arena con el pulgar que nosotros. Sus huellas tomaban otra forma.

mayores) y unas pocas labores que les van siendo otorgadas por sus familiares. Los adultos son conscientes del tipo de demandas que le pueden exigir a un *yuga*. Debido a la importancia del trabajo agrícola en la cotidianidad, es frecuente escuchar entre los miembros de la familia que los pequeños infantes “no sirven para nada”, pues se la pasan “flojeando, jugueteando por ahí y ensuciando”. Por eso, un momento de significancia trascendental es cuando el infante aprende a cargar agua. Primero lo hará en pequeñas botellitas de gaseosa recicladas y luego pasará a baldes y tinajas más grandes. Este aprendizaje puede parecer insignificante, pero para los *iku* representa el momento en que los mayores empiezan a liberarse de algunas cargas y esfuerzos físicos, así sean menores. Después de todo, en términos materiales, la suma de fuerzas productivas es una de las motivaciones principales para la reproducción sexual indígena. Otras responsabilidades del *yuga* incluyen transportar ramitas de leña, espantar gallinas y puercos del bastimento, regar la tierra de la casa para evitar exceso de polvo, llevarle mochilas a sus familiares y ayudar en la preparación de algunos alimentos sencillos (pelando guineos, desgranando guandú o lavando papas)¹³⁸.

Así mismo, como bien lo destacaron Mauss (2006) y Leenhardt (1997), el juego cumple un papel determinante en la formación de los pequeños. Prácticamente cualquier objeto que ingrese dentro de su rango de alcance se transformará en el juguete ideal. Un machete (que blande con ambas manos y que toma de la hoja) le permite excavar y cortar casi todo; un viejo balde roto se convierte en unpreciado balón; un polvoriento saco tejido es el escondite supremo; un garabato (gancho de madera) puede ser el perfecto azadón; una roca puede servirle como proyectil de caza; una penca de sábila se transforma en ave cuando es arrojada; una varita delgada es la más peligrosa serpiente. Ni los padres ni los hermanos reprimirán el uso de estos objetos sin importar el peligro que representen para el *yuga*, y se reirán con frecuencia de aquel foráneo inexperto que espantado intente impedir su manejo.

En una ocasión presencié cómo dos infantes *iku* de cinco años jugaban a las cogidas velozmente y, a pesar de correr descalzos, no parecían molestarse por las irregularidades del terreno. En esas llegó otro *yuga* que inició un juego conmigo. Yo agarraba una piedra común o algún trocito de madera y lo guardaba en mi mano, sin que el pequeño se percatara, y luego se lo entregaba diciéndole que era un regalo importante “*makruma guka*”. Cuando dejaba caer mi obsequio sobre sus palmas unidas, los demás infantes reían a carcajadas y mi compañero de juego lo arrojaba con brusquedad al suelo. Tras varias repeticiones él empezó a hacer lo mismo conmigo. Al principio tomaba cualquier roca y me la ofrecía. Sin embargo, cuando le pedí con vehemencia algún *makruma* (regalo o don) para *kanchoso* (hombre alto), el *yuga* inició una búsqueda meticulosa en el suelo

¹³⁸ Sobre las labores diarias de una pequeña *yuga*, Reichel-Dolmatoff (1991: 67) escribía lo siguiente:

“Su oficio principal consistía en ahuyentar los cerdos, perros y gallinas que continuamente entraban a la casa, la ensuciaban, comían las provisiones o rompían los enseres de la cocina. La niña tomó esta tarea muy en serio y andaba siempre armada de una varita para espantar a los animales. Ella sola ya sabía preparar el desayuno de la familia; ponía la olla con agua y plátano sobre el fogón y controlaba el hervor de la sopa. Majaba luego los plátanos con una cuchara y avisaba entonces a su madre que el desayuno estaba listo. Por la tarde siempre pasó un rato espulgando a sus hermanitas y también le sacaba los piojos del cabello a su hermano, un joven adulto, cuando éste estaba sentado trabajando en el telar. La niña ya sabía tejer mochilas de fique y de esta manera estaba ocupada todo el día, conduciéndose siempre con la seriedad y compostura de una persona adulta.”

circundante hasta finalmente encontrar una plantita que a mis ojos parecía maleza. Cuando la recibí, la arrojé de inmediato y él, un poco más serio, me dijo que eso era un *makruma* preciado. Su precario castellano no le permitió decir mucho más, hasta que una amiga iku me señaló que aquella no era una planta cualquiera, era culantro, una hierba bastante útil en la preparación de alimentos. El reconocimiento del entorno, en este caso vegetal, fue integrado rápidamente al juego y al intercambio de materiales bajo la lógica del *makruma*.

Como en la anterior anécdota etnográfica, cualquier objeto entregado a un *yuga* será recibido con las dos manos juntas, posicionando las palmas hacia arriba en forma cóncava, un gesto corporal característico de los iku que es especialmente empleado por los hombres en sus saludos de *ayo* (coca). Esto permite constatar que los espacios de esparcimiento entre los niños posibilitan la adquisición temprana de conocimientos técnicos, además de favorecer su desarrollo motriz y hacer accesible el medio natural. Como en cualquier sociedad humana, durante sus exploraciones diarias los infantes replican muchos de los comportamientos adultos. En el caso específico iku se pueden encontrar niños pequeños jugueteando con viejos calabazos y ramitas, efectuando los movimientos del poporeo, así como niñas enredando conjuntamente cabuyas de fique, jugando a hacer tirantas para mochilas. Alguna vez llegué a observar a un infante que introdujo un sucio paquete de plástico en su boca y lo mascó repetidas veces. Después de un rato lo sacó convertido en una pequeña bola consistente (como hacen los mayores), la cual escupió toscamente en el suelo, exclamando: *ayo*¹³⁹. En todos estos casos los *yuga* empiezan a imitar y a incorporar lentamente las competencias corporales de su sociedad.

Con el paso de los años el *yuga* amplía su capacidad física, empieza a “servirle” más a la familia y a escuchar con atención a los adultos. Los juegos, las siestas, los berrinches y las exploraciones continúan, pero disminuyen en frecuencia. Es entonces que pasa a ser considerado *gamusinũ*. En esta nueva etapa del desarrollo orgánico, las demandas del medio social y natural se acrecientan. Los infantes *gamusinũ* empiezan a recibir, de manera desbordada y súbita, las responsabilidades del ser iku. De repente pasan de estar correteando todo el día, a tener que estar solos en la cocina o en la huerta, trabajando para la subsistencia material de su familia. Podría decirse que este es un momento crítico para los infantes, pues es cuando sus deseos chocan más con las exigencias de su entorno.

Con el tiempo, ante la ausencia de sus padres, un *gamusinũ* (sea niño o niña) podrá encargarse completamente del hogar. Por su cuenta será capaz de cocinar, cosechar bastimento, arreglar y limpiar la casa, lavar ropa, alimentar animales, atajar chivos, cuidar a sus hermanos menores, cortar leña, encender el fogón, recolectar frutos, blandir el machete¹⁴⁰, etc., todo sin dejar de jugar cuando tenga oportunidad y tiempo extra.

¹³⁹ Después de mascar *ayo* por algunas horas, los hombres iku escupirán una pequeña pelota de hojas en el suelo. Esta planta, así como el poporo que la acompaña, es de uso privativo de los *teti*.

¹⁴⁰ Generalmente los *gamusinũ* empuñan el machete con ambas manos, en ocasiones sujetándolo de la misma hoja metálica, y de esta forma lo blanden para retirar maleza, picar caña y tumbar árboles de guineo que posean racimos lo suficientemente maduros y frondosos. El uso del machete a dos manos, técnica evidentemente distinta a la de los

Decíamos atrás que uno de los factores de diferenciación entre los *yuga* y los *gamusinu* es el estado de su *anugwe*. Al preguntarle por esto, una mujer de Yo'sagaka decía que:

La niñez es una inocencia total, de su cuerpo hasta el ánimo. Y uno de mamá no puede pensar que hay que dejarlo así, que juegue y que no piense en nada, que no toca aconsejarlo, no. Hay que obligarlos para que él vaya recogiendo conocimiento parte tradición en su cabeza, para que tenga *anugwe duna*. Ya los más grandecitos van cambiando, ya es diferente, va creciendo más, ya tiene otras intenciones, trabaja mejor, toca hablarle diferente a esos, pero toca aconsejarlo porque *gamusinu* sigue siendo niño.

Bajo el criterio de los mayores es evidente que ocurre un cambio más allá de la adquisición de habilidades técnicas y el aumento de capacidades físicas. Sin embargo, es menester de los padres aprovechar el cambio y conducirlo a resultados positivos. Los *gamusinu* son relativamente autónomos en *tina*, la parte material de la existencia, pero no pueden dejarse a la deriva en *tikurigun*, la parte espiritual.

Otra particularidad corporal de este momento vital es que el niño aprende a caminar por segunda vez, ya no como mamífero bípedo, sino como *iku*. En Yo'sagaka es bastante frecuente escuchar la expresión “caminar como arhuaco”, al referirse a su modo particular de andar por la Sierra. Esto no solo incluye una mecanización de movimientos corporales específicos (que serán profundizados más adelante) o la presencia de una descomunal resistencia física, también hace referencia al “equilibrio espiritual” necesario para dar cada paso en el lugar correcto, para transitar las montañas sin perder el rumbo. Al convivir con los *iku* es fácil darse cuenta de que mientras caminan observan y aprenden, decodificando minuciosamente cada roca, animal y planta del entorno. Sea un trayecto corto y sencillo o uno extremadamente largo y demandante, estos indígenas van y vienen con una apacible y compensada compostura. En este orden de ideas, los responsables de los *gamusinu* deberán esperar a que los infantes aprendan a “caminar como arhuaco” para enviarlos a recorrer distancias considerables, como las necesarias para entregar una encomienda a un familiar de otra aldea o, en el caso de Yo'sagaka, para bajar hasta Chemesquemena en búsqueda de provisiones. Normalmente, este segundo aprendizaje sucede cuando los *gamusinu* bordean los diez años de edad, lo que implica que la primera década de vida ocurre, en su gran mayoría¹⁴¹, dentro de escenarios domésticos en la región del natalicio.

Por otro lado, es en su estado *gamusinu* que el *guchu* adquiere su larga y característica cabellera (*ságunu*). El crecimiento biológico del organismo trae consigo la aparición de este rasgo inmensamentepreciado por los *iku*. Los niños y niñas mayores ya empiezan a tener el pelo largo y “se les va componiendo, ya no son tan greñudos, yo creo que será por el *anugwe*, porque eso crece bien cuando crece pensamiento bueno.” De manera implícita se sugiere que la orientación de los padres favorece el “buen” crecimiento del cabello, pues, antes que nada, son ellos quienes propician

adultos, puede ocurrir por la ausencia de competencias físicas en la infancia, tales como la fuerza y el alcance. Los *gamusinu* de Yo'sagaka aprenden estos movimientos y empuñaduras desde que son *yuga*, jugando y correteando con toda clase de cuchillos, navajas y machetes filosos.

¹⁴¹ Es claro que la existencia de animales de carga amplía notablemente las distancias recorridas por los pequeños *iku*, pero esto ocurre términos ajenos a los estrictamente corporales.

el crecimiento del *anugwe* del *gamusin*. Aunque así lo parezca, la presencia de pelo largo en las mujeres no se da por sentada, su cuidado e importancia es la misma en niños y niñas.

Normalmente, en el contexto serrano (y en el antropológico vinculado a la Sierra), se cree que el pelo representa las faldas montañosas de los picos nevados. Sin embargo, más allá de esta explicación convencional, es posible identificar que los *iku* subrayan su importancia por una razón: desde su perspectiva el cabello es la única parte del *guchu tina* que nunca para de crecer. Por eso su entendimiento excede la versión etnoanatómica y etnofisiológica antes descrita. Para los *iku* el pelo es sinónimo fertilidad, es como un “hijo” cuya vitalidad va más allá del ser humano que, en primera instancia, lo produce:

El cabello, aunque uno se ponga viejo, aunque este ya con canas, esta vaina se está creciendo, siempre. Eso no se pone viejo, eso nace hasta que uno muera, él está naciendo. Entonces esto tiene vida aparte. Eso tiene poder muy grande. Por ejemplo, si usted quiere hacer una prueba, se corta el pelo, la barba, hecha en una botella, en un envase de gaseosa, después le hecha agua y eso lo deja. Al tiempo eso aparece todo gusaneado, todo eso se va moviendo, como si estuviera vivo. Entonces esto es como hijo [...] Cuando nos cortamos pelo no podemos andar botando por ahí en el camino, en el río, porque con eso nos hacen maldad también. Entonces toca cuidarlo bien, hay que guardarlo por ahí escondido, para que nadie lo vea.

La permanente manutención del cabello es algo que los *gamusin* aprenden rápidamente. Para el lavado utilizan champú *bunachi*, pulpa de aguacate y pencas de sábila. Para estimular su crecimiento lo despuntan en luna creciente, el tiempo de la fertilidad. Para evitar que se llene de piojos y liendres (que además de succionar sangre “chupan pensamiento”), lo acicalan diariamente. De hecho, las niñas *gamusin* cumplen una importante labor en los ritos de acicalamiento. Es claro que el despioje es una práctica *iku* de socialización, cuidado mutuo y afianzamiento de vínculos familiares. Son ellas las más activas en estos escenarios, encontrándose siempre encaramadas en las cabezas de sus padres o hermanos, rebuscando con placer en cada fibra de pelo. A lo largo de los años nunca observé a un niño *gamusin* acicalando a una persona.

Por último, resulta necesario destacar que en este momento empieza la diferenciación sexual de algunas labores cotidianas. Las niñas *gamusin* aprenderán, de la mano de su criadora, a preparar debidamente los materiales para la confección de mochilas, despulpando algodón, hilando fique, corchando lana de chivo, empleando la “carrumba” y el huso. Aprenderán los diferentes diseños del tejido, las diferentes clases de agujas y puntadas. Por su parte, los niños *gamusin* se acercarán a su padre para reconocer con mayor profundidad las técnicas de producción y recolección de alimentos, los distintos usos de herramientas agrícolas y la elaboración fabril de mantas y gorros. Mientras que los pequeños *iku* pasan más tiempo con sus hermanos y padres en las fincas, las pequeñas destinan gran parte de su tiempo a trabajos domésticos y, de haberlos, al cuidado de los *zizi* y *yuga* de la familia. Sin embargo, más allá de esta distinción sexual, las niñas y niños serán convocados ante cualquier situación que requiera refuerzo físico, independientemente de la labor. Para los *iku* los *gamusin* son incansables y su desborde de energía será siempre aprovechado por la familia.

En suma, podría decirse que lo único que los separa de la adultez, por lo menos en términos corporales, es el estado de su *anugwe* y su inmadurez sexual, elementos que combinados resultan en un estado de pureza y “virginidad” que los iku denominan *seymuke*. De resto, un *gamusin* puede hacer las veces de adulto competente y responsabilizarse de todas las necesidades vitales del hogar. Es por esto que la categoría de “infancia” debe manejarse con cautela pues, cómo vemos, en el contexto iku resulta difusa.

Gueissina y Kuima

Así las cosas, los *gamusin* dejan de serlo cuando la madurez sexual se manifiesta por primera vez en sus organismos. Ahora, las mujeres pasarán a ser *gueissina* y los hombres *kuima*. En términos físicos, ellos desarrollarán mucho más su musculatura¹⁴² y consolidarán una larga y alisada cabellera; ellas, por su parte, adquirirán una contextura robusta¹⁴³ que lentamente las alejará de las labores agrícolas más exigentes. Esta etapa podría considerarse como un punto medio en el ciclo vital, pues los primeros fluidos fertilizantes empujan a los jóvenes lejos de la “infancia”, pero no los llevan del todo a la adultez. Para ser un adulto maduro es necesaria la unión formal con una pareja (iku). Por lo tanto, los *kuima* y *gueissina* se consideran algo así como adultos sin matrimonio.

En Yo’sagaka es posible identificar a los jóvenes que están dejando de ser *gamusin* porque portan en sus collares o pertenencias habituales conchas marinas que han sido entregadas por los mamos. Estas servirán como contenedores de la potencia creativa que están próximos a desprender. Es así como las mujeres reciben un *zirich*, una pequeña caracola cóncava que representa la vulva, y los hombres reciben un *muchuru*, un caracolito espiralado y puntiagudo que simboliza el pene¹⁴⁴. Horta (2020: 217), entiende esta práctica como la materialización de una correspondencia entre los fluidos sexuales de humanos y deidades:

El cuerpo de la Madre tiene sus fluidos sexuales en el mar, los humanos tienen sus fluidos sexuales en sus genitales. Pero los humanos deben incorporar elementos que tengan la potencia reproductiva del cuerpo de la madre, los bivalvos y gasterópodos [*zirich* y *muchuru*], cuya forma refiere los genitales humanos, para que sus fluidos se llenen de fuerza y buen pensamiento. Así mismo, el cuerpo de la Madre, recibe e incorpora los fluidos sexuales de los humanos, después de ser limpiados, y con ellos se cura y se fortalece.

La información registrada hasta el momento cimienta etnográficamente el argumento del mamo como regulador corporal del ciclo vital. Según lo indica Reichel-Dolmatoff (1991: 67) “todo lo que es la primera vez en la vida, lo debe hacer el mame”. Así sucede con el primer sangrado menstruante y con las primeras emisiones seminales. En el llamado “rito de iniciación” iku (Chaves

¹⁴² A esta edad los jóvenes iku entrenarán su musculatura levantando rocas pesadas por mera diversión y golpeando con fuerza la corteza de los árboles más duros.

¹⁴³ Dicen los hombres iku que “entre más gorda la mujer más bonita, y si es cabelluda mejor”. En ocasiones las mujeres presumirán su contextura particular y se burlarán de las *bunachi* delgadas, diciendo que “parecen enfermas”.

¹⁴⁴ Chaves y Zea (1977: 68) indican que “si una mujer no tiene hijos, debe hacer pagamentos; con cuatro siriches si desea un varón y con cuatro muchuros si quiere una niña”.

y Zea, 1977; Arenas, 2016), la regulación de las fuerzas materiales y espirituales que emanan del *guchu* han de ser reguladas por el poder práctico del mamo. Analicemos primero el rito del *kuima*.

El momento en que el cuerpo del joven empieza a secretar esperma indica que el nuevo *kuima* está listo para iniciar los trabajos pertinentes con el mamo, que para este caso específico se englobarán en la ceremonia de *gunseymuke*. No hay consenso sobre la duración de este proceso ritual, al parecer porque depende de la forma específica en que trabaja cada mamo. Particularmente en Yo'sagaka dura dos días y una noche.

El primer paso consiste en recoger las emisiones cristalizadas en el glándulo con un pequeño trozo de algodón. Para esto es importante que el padre esté atento a los comportamientos del hijo, pues en muchos casos este no dará aviso por vergüenza. Al respecto mamo Bernardo dice que:

Cuando el muchacho ya empieza a botar la primera saliva del *zigu* [pene], *makuriwa*, el primerito, eso hay que recogerlo con algodón. El padre toca que este mirando para ayudarlo y eso lo guarda el *teti* [hombre] para siempre. En caso de que haya alguna enfermedad, un trastorno muy grave, o si pasa alguna cosa, con eso se espanta enseguida. Cuando la primera saliva se recoge después eso se puede hacer limpieza y hay algunos lugares que lo reciben, no cualquier lugar, pero antes toca prepararlo con trabajo de mamo.

Posteriormente, el *kuima* debe llevar los algodones impregnados de *makuriwa* (semen) a la residencia del mamo. Normalmente, este habrá sido el responsable de efectuar el “bautizo” del joven cuando estaba en su etapa de *zizi*. Por eso reconocerá fácilmente el *anugwe* que se encuentra en dicha sustancia. De no ser así, el mamo tendrá que consultar con las deidades ante qué tipo de *anugwe* se encuentra para poder continuar con el proceso.

El siguiente paso es de “limpieza” y se ejecuta igual al descrito en la ceremonia del *ywa'kussi*, solo que ahora el protagonista no le hará limpieza espiritual a un bebé sino a su propio semen. Tras la preparación de los algodones por parte del mamo, estos pasarán a ser importantes dispositivos de curación y “pagamento” que tendrán que saberse “gastar”, pues sólo una vez en la vida se recogen. Estos trabajos tradicionales ocurren en el “consultorio”, y es allí donde se le explica al joven las responsabilidades constitutivas del ser hombre *iku*. Los principales temas tratados aquí son: narraciones míticas, sexualidad, madurez, equilibrio, vida en familia, trabajo agrícola, cuidado de animales, tejido de gorro y manta, pagamento, respeto a la mujer, entre otros.

Mamo Bernardo afirma que es aquí donde se enfatiza el control del deseo libidinoso, advirtiéndole al joven que “no debe relacionar con nada hasta que se case, no solo con mujer, sino que no puede relacionar con perra, gallina, puerca, chiva, nada de eso, eso es muy prohibido totalmente.” Al ser una práctica común entre los *kankuamo* y algunos *vallenatos*, la zoofilia tiene cierta influencia en la Montaña Caracol, por eso es necesaria su prohibición explícita. Estas advertencias también se dirigen hacia las (cada vez más recurrentes) prácticas de masturbación, pues, para los *iku*, el semen tiene potencia creativa *duna* (positivo) que mal depositada pasa a ser *gunsin* (negativo):

Masturbarse es oxidar el cuerpo. Para mujer y hombre. La gente hace lo que le da gana ahora, eso es violar la ley. *Makuriwa* es positivo, puede salir un gobernador, un mamo, un presidente. Eso no se puede echar por cualquier lado, esto toca echarlo donde se puede, en el *ziruru* [vagina]. Siempre

el semen tiene que ir donde la mujer, eso es malo andar regándolo por ahí. Entonces uno le dice al muchacho que, así le den ganas, aguante. Uno hay que acostumbrarse. Decimos nosotros que cuando se le para no hay que tocarlo tanto, no pensar en eso, no puede tener mucho afán por la mujer sino olvidarse de eso. Uno mejor se duerme y así el *zigu* [pene] también se le duerme, como si estuviera borracho, y así se va acostumbrando, ya el muchacho no siente casi nada.¹⁴⁵

Entrada la noche, la orientación del mamó pasa al fogón de su residencia, donde el *kuima* deberá estar atento a responder todas las preguntas y comentarios que se le hagan. En ningún caso podrá dormirse, de hacerlo será reprendido físicamente por el mamó “con un pencazo” o se verá obligado a tomar un baño nocturno en las frías aguas del arroyo más cercano. En este espacio el *kuima* se instruye en los secretos del *ayo* (coca), y del *yo'buru* (poporo), el calabazo que tantas veces ha observado y con el que jugaba cuando era *yuga*.

Para los *iku* el *yo'buru* y el *ayo* (que se entienden como uno solo¹⁴⁶) materializan a la mujer, mientras que el poporeo y el mambeo simbolizan el acto sexual: “poporear significa como si estuviera enamorando, como si estuviera conversando, acariciando, como si estuviera relacionando, eso es como un *guati* [mujer]”. Es por esto que, en tanto seres femeninos, sólo pueden ser empleados por hombres. Complementariamente funcionan “como llaves parte espiritual, eso le deja entrar a uno a todo lo que dejaron los padres y madres, eso lo concentra y lo orienta a uno”. La manipulación cotidiana de estos elementos estimula el *guchu* y su *anugwe*, desatando un poder particular que abre el acceso a nuevas esferas de la realidad. De esta manera, se definen como portales entre *tina* y *tikurighu*, y “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” (Arenas, 2016: 196). Esta “preparación” no es otra que la que el mamó procura en la celebración del *gunseymuke*.

Pese a que la *Ley Sein* estipule que los hombres sólo pueden recibir el poporo y la coca el día de su casamiento, momento en el cuál estarán listos para relacionarse sexualmente con una mujer, en Yo'sagaka esto ocurre en la ceremonia de fertilidad del *kuima*¹⁴⁷. Aquí emerge una contradicción notable, ya que mientras se le demanda al joven mantenerse abstemio antes del matrimonio, paralelamente se le ofrece un material que representa la consumación del acto sexual. Arenas (2016: 412) aclara la forma en que los *iku* resuelven esto:

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,

¹⁴⁵ Entre los *kogi* el derramamiento de semen sin control y en el lugar equivocado también es una contravención altamente riesgosa para el equilibrio de la sociedad. Reichel-Dolmatoff (1985: 243) indica que “los *koguis* dicen que cada palmo de tierra ha absorbido desde tiempos remotos el semen de sus antepasados, quienes vivían anteriormente aquí. Ya que estas secreciones pertenecen a diferente *túxes*, sin que se sepa a cuáles, el semen que cayera en el suelo y se mezclara con la tierra infectada, podría dar comienzo a toda clase de terribles enfermedades y al fin del mundo.

¹⁴⁶ Decía un mamó que: “*ayo* con poporo va junto. Por eso es mentira la gente que da orden para comer *ayo* primero y luego poporo, eso no se puede así, eso es un todo, el *ayo*, el poporo, la cal y el palito es como un cuerpo entero, no va por separado, no sirve así.”

¹⁴⁷ Tanto Chaves y Zea (1977) como Reichel-Dolmatoff (1991) y Paternina (1999) confirman que en otras latitudes y desde hace siglos el poporo *iku* es siempre es entregado en el matrimonio. Esto contextualiza la dimensión de los cambios acontecidos en el suroriente.

muchos *mamu* 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.

Es en este sentido que el *yo'buru-ayo* adquiere un nuevo significado y, desde una perspectiva corporal, tal vez el principal. El control de los impulsos sexuales es determinante para la vida en el suroriente y podría decirse que su momento más delicado es cuando el *kuima* ya produce semen pero aún no ha contraído matrimonio. Este tipo de sustancias creativas provenientes del *guchu tina* son de los materiales mágicos más poderosos encontrados en la Sierra. Para los *iku*, es en el semen que se concentran las agencias prolíficas de los cuerpos humanos y de las deidades espirituales. Por esto la eyaculación no puede ocurrir en cualquier sitio o momento¹⁴⁸. Así las cosas, la entrega pre-matrimonial del *yo'buru-ayo* resulta ser más una solución que una contradicción. De ahí en adelante el joven concentrará sus deseos sexuales en el calabazo y en la planta. Después de todo, el *yo'buru-ayo* es el custodio espiritual del *makuriwa* (semen) del hombre.

Los adultos que, por diferentes motivos, no podrán relacionarse sexualmente con sus esposas durante períodos prolongados de tiempo. Las razones son claras. Algunos trabajos mágico-religiosos orientados por el *mamo* son muy exigentes y requieren de una mayor concentración de fuerza material y espiritual. En tanto la acumulación seminal es análoga a la acumulación de *anugwe*, y como las propiedades fertilizantes de la sustancia son parte constitutiva del *guchu* hasta su expulsión, las autoridades tradicionales decretarán con regularidad tiempos de abstinencia sexual o “dieta” en el marco del tratamiento de enfermedades, la celebración de rituales o la preparación de ofrendas colectivas:

Sea hombre o sea mujer, aunque estemos casados, cuando uno empieza a trabajar parte espiritual, tradicionalmente *mamo* le da dieta, un mes, dos meses o tres meses. La gente queda con dieta, ¡cuidado va a relacionar! Uno busca cumplir el compromiso y es para buscar manera de tener más poder positivo para conseguir lo que uno quiere. Por ejemplo, si alguien llega enfermo y yo le hago trabajo, le doy medicina parte tradición, le puedo decir usted queda en dieta con su esposa o su marido, y les toca, eso no se puede violar. Tienen que esperar hasta que se vaya recuperando. Esa dieta si puede ser más corta, cinco días o hasta ocho días y así, hasta que se recupere.

Entonces el poporeo y el mascado de coca se refuerzan como receptáculos de la potencia creativa masculina en la cotidianidad. La auto-regulación sexual no sólo es menester de la juventud, esta se prolonga hasta el fin del ciclo vital *iku*.

Continuando con la secuencia ceremonial, al amanecer del segundo día, en tiempo positivo (*duna*), el *mamo* hace entrega formal del primer poporo del *kuima*. Sin embargo, este se recibe a manera de *marunsama* (talismán personal), simbolizando la madurez biológica y espiritual del joven, y no podrá ser utilizado jamás. Al igual que el *marunsama* del “bautizo” los hombres cuidarán este primer calabazo para toda la vida. Horas más tarde, para finalizar el proceso, se le proporciona al

¹⁴⁸ Es de esperarse que el uso del condón sea culturalmente reprimido; cosa que no impide su frecuente manejo entre los *iku* (especialmente por influencia *kankuama*). Los *mamos* recalcan que al arrojo indiscriminadamente de condones llenos de semen en la tierra, produce enfermedades, sequías y conflictos entre las personas.

kuima un segundo poporo, previamente secado y preparado por el mamo, el cual podrá usar normalmente hasta que requiera otro.

Por su parte, los procesos de fertilidad femenina se realizan en el marco de una ceremonia que lleva por nombre *munseymuke*. La primera menstruación de una *gamusin* decreta su paso al estado *gueissina*. Al igual que las emisiones seminales del *kuima*, este sangrado (*tui*) se entiende como un fluido “puro” que no ha entrado en contacto con otros cuerpos y que expele una potencia creativa demasiado caudalosa como para dejarla a merced de la persona. No obstante, esta esconde una fuerza mucho más volátil y por tanto peligrosa. Recordemos que las mujeres *iku* también producen *makuriwa*, por lo que la primera menstruación no sólo contiene sangre sino también semen. Es por esto que los requisitos ceremoniales del *munseymuke* son mucho más estrictos y demorados.

Dejemos que sean las palabras de mamo Bernardo las que ilustren el calibre del rigor de la iniciación femenina:

Primero cuando llega la regla a la muchacha tiene que avisar a la mamá, y ella se pone de a recoger la sangre en algodón. Ahí es cuando el mamo dice que ella no puede salir. Es compromiso de no levantar, no andar en el sol, no bañar en los ríos, no andar en la finca, no andar sabaneando buscando animal, jeso es muy prohibido! La muchacha solamente puede estar en la sombra, tejiendo cositas, haciendo una mochilita para echar esa sangre, hilando, pero no lana ni maguey, sino algodón, siempre algodón. Esa primera regla eso es un poder muy grande que tiene sobre una mujer, que cuando se forma, eso hay que tenerlo encerrado adentro, que nadie lo vea, solo la mamá. Sólo puede salir a orinar y ensuciar, tiene permiso, pero de resto nada, el trabajo, la cocina, nada. Sólo puede comer comida sin sal y no bañarse. Eso toca hasta nueve días en total, así solo sangre por menos días, tres o cuatro. En el día diez hay que sacarlo, eso solo lo puede hacer mamo, igual que dar orden para volver a comer sal. Si llega a comer sal antes, eso va a producirle cuando sea *guati* dolor de estómago. Cuando esté hecha, como adulto, ella va teniendo su regla, entonces cuando eso le llegue otra vez va a sufrir del estómago [cólicos menstruales]. Todo lo de la primera regla tiene un efecto en las otras. Entonces para que no sea eso comunicase y cúmplase lo que el mamo diga.

Este confinamiento ocurre en la casa de la *gueissina*. El ejercicio de orientación de valores femeninos le corresponde a la madre de la menstruante. Al igual que el mamo con el *kuima*, esta le explica a la joven sus futuros compromisos como mujer *iku*. Los nueve días son aprovechados para inculcarle las maneras correctas de comportarse en familia, relacionarse sexualmente, cuidar a sus hermanos menores, criar a sus hijos, sembrar la huerta, preparar alimentos, tejer, hilar y corchar, etc. Los algodones recolectados en la primera menstruación también fungirán como materiales curativos y deberán utilizarse en momentos de apremiante necesidad. En las subsecuentes “reglas” las mujeres deberán ejecutar el mismo proceso. Actualmente esto entra en tensión con el acceso a toallas higiénicas. Supe de varias mujeres que las prefieren por sobre los algodones y las desechan o queman con normalidad, “por eso es que la tierra se seca y cae enfermedad, cae zaíno, verano, se muere animal, porque hay mujer que no le gusta controlar eso.”

La sangre menstruante contiene una fuerza vital tan poderosa que termina siendo turbulenta, contaminante y temible para los seres que pueblan el mundo (animales, plantas y humanos), incluyendo a los mismos mamos. Páginas atrás se explicaba que dicha potencia es tan positiva que termina convirtiéndose en negativa (*gunsin*). Por eso el mundo cotidiano se le restringe a la joven

indígena. Cualquier persona que entre en contacto con ella se enfermará, si esta recorre algún cultivo lo marchitará, si manipula algún animal doméstico probablemente este morirá. Es de esperarse que incluso las autoridades tradicionales no se atrevan a manipular directamente esta primera “regla” bajo el marco ceremonial de la iniciación.

Transcurridos los nueve días de encierro y una vez apaciguados los flujos sanguíneos y seminales, el mamo se dirige a la casa de la *gueissina* para gestionar su salida. Lo primero que hace es recoger agua de algún manantial cercano dentro de un calabazo nativo o *kía*. Esta agua será “rezada” con el propósito de invocar sus propiedades positivas. Acto seguido, el mamo adivina el sitio apropiado para bañar a la joven en los alrededores de la casa, nunca adentro. Cuando ya está todo listo, ordena la salida de la *gueissina* en la alborada. Es entonces cuando se efectúa el baño ritual. Por lo general, todas las sustancias que escurran con el agua y caigan al suelo harán de ese fragmento de tierra un lugar tabuado para la población residente en la zona.

Una vez terminado este paso, el mamo efectúa un trabajo de “limpieza”, ya no de tipo material sino espiritual. Este transcurre como el descrito anteriormente. Los únicos aditamentos consisten en que ahora los *a’buru* (materiales mágico-religiosos) se le ofrecen a la “madre” espiritual de la menstruación y en que se acentúa la importancia del *pune* (frailejón)¹⁴⁹. Con el objetivo de blindar la purificación orgánica de la joven, el humo que produce esta planta sagrada se distribuye de manera espiralada por sobre el *guchu* de la *gueissina*.

Posteriormente, el mamo lleva a la joven *iku* a su residencia o *kankurwa*. Se dice que en los tiempos previos a los capuchinos la *gueissina* era iniciada sexualmente por el mamo, de la misma forma en que el *kuima* era iniciado por su mujer (Chaves y Zea, 1977; Reichel-Dolmatoff, 1991; Arenas, 2016). Esto se justificaba en la medida en que las fuerzas vitales de los *seymuke* (jóvenes puros, “vírgenes”) era transmitidas a la pareja “sacerdotal”, siendo estos los únicos capaces de resistir y aprovechar eficazmente el poder recibido. Hoy en día esto se rechaza ferozmente y, cuando se escarba en el asunto, los *iku* prefieren desviar la conversación.

Retomando el proceso ceremonial, cuando la *gueissina* está en casa del mamo recibe un pequeño *kúrkuna*, un huso de madera como *marunsama*. Al igual que el poporo del *kuima*, este artefacto mágico no es apto para el manejo cotidiano y debe resguardarse en un lugar seguro lejos de la presencia de los demás. En Yo’sagaka es frecuente que este *marunsama* sea un cuerno de venado¹⁵⁰. De esta manera, la entrega de estos objetos ceremoniales refuerza la diferenciación de género que fue cuidadosamente promovida a lo largo del *gunseymuke* y *munseymuke*. Finalmente, antes de regresar a su hogar, la *gueissina* es aconsejada por el mamo, quien le explica con detalle la magnitud del poder que seguirá emanando de sus entrañas y la responsabilidad sexual que ello

¹⁴⁹ En mi convivencia con los *iku*, pude percibir que las extraordinarias propiedades absorbentes de esta planta en el ecosistema paramuno se proyectan a un plano espiritual, permitiendo que los indígenas le otorguen un valor sacro y poderoso en el marco de sus trabajos tradicionales.

¹⁵⁰ No me fue posible indagar en esta variación, pero Reichel-Dolmatoff (1953) indica que el venado era un animal sagrado en el antiguo complejo Tairona. Así mismo, establece que entre los *kogí* este se asocia con atributos y clanes matrilineales (*dake*) femeninos.

requiere. Aquí, las advertencias son menos intensas que las indicadas a los *kuima* pues, según los *iku*, las mujeres son mucho más propensas al autocontrol libidinoso.

Personalmente, logré comprender la verdadera dimensión de esta ceremonia de pubertad cuando una noche Lilia me explicó que, a excepción de la entrega del *marunsama*, el proceso del *munseymuke* se repetía durante las primeras cuatro menstruaciones de la mujer:

Cada regla lleva ese compromiso y hasta cuatro veces es así. Eso es duro, yo me acuerdo de peladita, sin sal, ni baño, ni lavar los chismes [loza], nada. Las primeras cuatro reglas de muchacha tenemos que recogerla con algodón, siempre manchándose el algodón. Eso vamos guardando, guardando, hasta que se termine la regla de cuarta vez. Eso se va uniendo, adjuntándose, y uno lo guarda en una mochilita pequeña. Ahí le va metiendo, le va metiendo, hasta que se termine. Entonces eso se guarda en la casa, eso es un sagrado, yo todavía tengo la mía por ahí, en el cuarto donde usted duerme.

Los fluidos femeninos son mucho más intensos espiritualmente que los masculinos, por eso la extensión temporal de la ceremonia. Adicionalmente, dicen los *iku* que esta larga preparación tradicional es crucial para que las mujeres tengan “buena suerte” en su vida. Quien respete y cumpla cada paso seguramente encontrará una “buena” pareja, “un *teti* trabajador”, cosechará buenos alimentos, preparará comida saludable, tendrá hijos y animales sanos y evitará caer “en trastorno, enfermedad, castigo y problemas” de toda índole.

Como lo sintetiza Arenas (2016: 398), el estado *kuima* y *gueissina* se caracteriza entonces por 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”. Las fuerzas creativas y vitales que se manifiestan en el *guchu* no sólo generan un correlato ceremonial de contención material y espiritual, sino que también posibilitan la existencia de una rígida estructura social que condena en la cotidianidad cualquier falta de tipo sexual.

Hemos visto como los primeros sangrados y emisiones seminales son materiales mágicos sin precedentes en la vida de una persona; dirán los *iku* que “son los *a’buru* más poderosos”. Consecuentemente, estos fluidos no podrán ser convocados y derramados en cualquier situación. Por el contrario, deberán manejarse con cautela hasta que el momento adecuado llegue; condición que (en teoría) únicamente propiciará el matrimonio.

Teti y Guati

La cúspide del desarrollo vital *iku* llega cuando los hombres se convierten en *teti* y las mujeres en *guati*. En contraste con el tránsito de bebé a niño, esta transformación ocurre más en un plano ceremonial que corporal. Los cambios orgánicos que súbitamente venían aconteciendo se ralentizan en la adultez. Como se indicaba páginas atrás, los *kuima* y *gueissina* aparecen biológicamente equiparables a los *teti* y *guati*. Con esto no se niega el desgaste natural del cuerpo humano, es lógico que los *iku* envejecen¹⁵¹, pero, en términos generales y desde la perspectiva

¹⁵¹ Uno de los desgastes corporales más evidentes que llegan con la edad es la pérdida de la dentadura en los *teti*. Es normal observar a hombres de 40 años ya con pocos dientes en su boca. La combinación del consumo de *yo’buru-ayo*

indígena, el *guchu* de jóvenes y de adultos sólo se diferencia por la ausencia o presencia de una pareja compenetrada en la sangre, es decir, de una esposa o esposo.

Reichel-Dolmatoff (1953) ha subrayado ya la importancia del “culto a la fertilidad” en la organización religiosa de los grupos serranos. Para el caso *iku*, este parece cimentarse en la institución del matrimonio. Veníamos diciendo que los fluidos seminales y menstruales desatan fuerzas creativas en el *guchu tina* que combinan propiedades humanas y sobrenaturales. Su poder es a la vez precioso y amenazante. Por eso su derramamiento nunca debería ser fortuito. La fertilidad resulta ser un asunto tan delicado que la sociedad *iku* desarrolla una serie de ritos, prácticas, normas y objetos dirigidos a la contención sexual de sus miembros. Es ahí donde adquiere sentido la ceremonia del casamiento.

Un ejemplo jocoso permite demostrar el verdadero significado detrás de la celebración matrimonial, la cual es llamada *ywa'ungawun*, que quiere decir literalmente “desarrollar sangre”. Cuando se propone matrimonio en *ikun*, en realidad se está preguntando algo así como: “¿quieres desarrollar tu sangre conmigo?”. Arenas (2016) afirma que el semen y la sangre menstruante entran dentro de la categoría *ywa* (sangre). Por lo tanto, el *ywa'ungawun* no es otra cosa que el desarrollo conjunto de las potencias creativas bajo una lógica de contrapeso y armonización. Habitualmente en Yo'sagaka la intención de contraer matrimonio no recae propiamente en los jóvenes interesados. Muchas veces no es el enamoramiento el que posibilita la unión formal, sino la voluntad de las deidades consultadas por el mamo¹⁵². Fuera del núcleo consanguíneo cualquier persona es apta para el casamiento y la vida en pareja. Analicemos brevemente este proceso ceremonial que, en algunos casos, puede tardar hasta un mes.

Como todo trabajo tradicional vinculado al ciclo vital, lo primero que efectúa el mamo es la ya descrita “limpieza”. Esta sobreviene igual a la realizada en el “bautizo”, pero con un énfasis en la reciprocidad de la pareja. Los *a'buru* contruidos en este paso deben enfocarse en las propiedades fértiles de los fluidos sexuales. Ahora bien, es probable que para el momento del *ywa'ungawun* una de las partes, o ambas, haya tenido encuentros sexuales con otras personas. Antes, dicen los mamos, las ceremonias de pubertad y casamiento era una sola. Ahora, la brecha entre una y otra se acrecienta cada vez más, y con ella la posibilidad de tener sexo pre-matrimonial. De hecho, en Yo'sagaka, casi nunca se llega *seymuke* (puro, “virgen”) al matrimonio. El intenso contacto con los *kankuamo* de las tierras bajas, la llegada del porno en los celulares y el consumo de ron en la juventud parece haber incidido en este desbarajuste sexual. En consecuencia, los primeros trabajos en el “consultorio” han de centrarse en limpiar los *anugwe* y las sustancias recibidas en los

y el poco cuidado higiénico posibilitan dicho estado. Por su parte, el envejecimiento temprano de algún fragmento del *guchu tina* no ocurre así entre las *guati*. Tal vez, el momento de cambio más importante, que indica decaimiento de las fuerzas corporales, es la menopausia. Debo resaltar que nunca he conocido a un *iku* que sufra de alopecia. Si es frecuente la presencia de canas ya entrada la vejez, aproximadamente después de los 60 o 70 años.

¹⁵² Como lo atestigua Valencia (2020) las recientes dinámicas de amor romántico han desencadenado una oleada creciente de suicidios entre los jóvenes *iku*. Muchas veces la persona escogida por los mamos no es la deseada.

encuentros sexuales previos¹⁵³. La pareja deberá “confesarse” con cuántas personas estuvo y quiénes eran. Es crucial que el mamo sepa esta información pues de otra forma no reconocerá con exactitud las proporciones de la “contaminación” sanguínea.

Las siguientes semanas engloban el grueso del *ywa'ungawun*. Es entonces cuando las dinámicas de las ceremonias pasadas reaparecen en menor medida (abstención de sal y baños, ayunos y confinamientos). Ahora, el propósito del trabajo será la unión espiritual de las sangres. Para lograrla, los jóvenes deberán comprender y aceptar que dentro de sí, en su *guchu*, existen potencias creadoras que los exceden en voluntad. El *makuriwa* (semen) y el *tui* (sangre menstruante), contienen propiedades que han sido puestas en el pene y en la vagina por los “padres y madres” desde *tikurigun*. Es menester del mamo consolidar las ofrendas a estas deidades y presentar las fuerzas vitales de la pareja “como si fueran personas, eso piensa, eso come, eso siente como *iku*, igualito, por eso es que en matrimonio mamo los hacen conocerse, para que no se pongan guapos.” Por medio de la preparación y concentración del mamo las sustancias creativas se apaciguan y entran en comunión. Para su armonización es necesario actualizar el *marunsama* (material mágico personal) del hombre y el de la mujer. El mamo tomará ambos objetos, entregados en la ceremonia de pubertad, e introducirá el *anugwe* de uno en el otro, “como relacionando parte espiritual”. Con esto se sella la unión sanguínea en el plano *tikurigun*.

Finalmente, la aleación sanguínea se efectúa materialmente, en *tina*, para lo cual la pareja deberá consumir el acto sexual. Se dice que antes esto ocurría en presencia del mamo, quién explicaba la forma y posición apta para realizar la penetración. Lo cierto es que en Yo'sagaka la “primera” relación sexual de los jóvenes adultos sucede en la última noche del *ywa'ungawun* y en la casa estipulada por el mamo, pero sin su vigilancia. Algunos *iku* me comentaron que, con el objetivo de solidificar la armonización material, el número de eyaculaciones es decretado previamente por el mamo. Entre más dispares los *anugwe* más eyaculaciones. Esto es motivo de broma y alarde entre los indígenas, en especial entre los hombres, quienes recuerdan constantemente cuantas veces eyacularon en la noche de su casamiento.

Tras la culminación del *ywa'ungawun* los hombres saldrán siendo oficialmente *teti* y las mujeres *guati*. La pareja quedará unida espiritual y materialmente de por vida. Más allá de las implicaciones económicas y productivas del matrimonio, que favorecen la reproducción social del grupo, desde una arista corporal su importancia radica en el control de la fertilidad. Separados y sin armonización, el semen y la sangre menstruante suponen un peligro para el equilibrio de la sociedad (y del mundo), pues serán fuerzas sin contrapeso y susceptibles de destrucción. Estas sustancias del *guchu*, como se había señalado, son los mayores *a'buru* que un *iku* pueda emplear en una ofrenda, son los alimentos preferidos por las deidades. Es por esto que, al juntarlos en pareja por

¹⁵³ Dicen los *iku* que: “Si uno tiene problema entonces a veces uno tiene que poner a hacer análisis y pensar, con quién jugó, con quién relacionó, donde lo hizo, y todo eso confesarle al mamo, porque si no, no sale y se queda ahí todo lo negativo. Porque hay unas mujeres que tienen *anugwe* muy fuerte, como un destino muy fuerte, igual el *teti*, y uno entre más tiempo lleva guardando esas cosas más empeora todo. Por eso hay que cuidarse mucho.”

medio del casamiento, estos materiales mágicos multiplican su poder, constituyendo el cimiento principal del culto a la gran Madre: la tierra.

Con todo, es de esperarse que el adulterio o el quebrantamiento de un *ywa'ungawun* sean motivos de fuertes sanciones por parte de las autoridades tradicionales, al tiempo que propician nuevas prácticas adaptativas dentro del sistema de parentesco indígena:

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'ku*, cuando una persona soltera comienza a tener relaciones sexuales con otras, o cuando pasa el tiempo y no se casa, los *mamu* 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). (Arenas, 2016: 406)

Siguiendo con la ruta propuesta, el último escalafón del desarrollo corporal *iku* llega con la muerte. No obstante, el fallecimiento no interrumpe del todo la circulación de los flujos vitales que se desprenden de *tikurigun* y que penetran la carne, los huesos y la sangre humana.

Wichuna

Es claro que el tratamiento de un cadáver da cuenta de la concepción del cuerpo humano que detenta una sociedad. En este sentido, de manera muy sucinta y sin entrar del todo en las complejidades que encierra la noción de muerte (*wichun*) *iku*, se procurará analizar cómo la gente de Yo'sagaka se aproxima al *wichuna* o “muerto”, por medio de la ceremonia *eyssa* que localmente se traduce como “mortuoria”.

Antes que nada, es necesario delimitar qué se entiende por *eyssa*. Además de evocar el ritual funerario, este término también alude a la estela de muerte que se desprende del difunto. Cuando ocurre un deceso, el cadáver emana todo su *anugwe* y las fuerzas intrínsecas que produjo y recogió en vida, tanto potencias *gunsin* como *duna*. Estas sustancias espirituales son adherentes y contaminarán a cualquier ser u objeto que se aproxime demasiado o que irrespete los protocolos decretados por el mamo. Por eso, lo que entra en contacto con *eyssa* seguramente se marchitará, decaerá o morirá. Así mismo, y de manera paradójica, esta palabra indica purificación. Bajo este panorama, los trabajos tradicionales que procuran limpiar y asegurar a los cuerpos vivos, con el fin de repeler la potencia contaminante de los cuerpos muertos, también son *eyssa*. Este término complejo encierra tres significados que, aunque parezcan disímiles, se encuentran profundamente relacionados. Desde la perspectiva *iku*, la mortuoria (*eyssa*) es la contención de las fuerzas mortíferas (*eyssa*) por medio de la purificación (*eyssa*).

Recientemente, Santiago Valencia (2020: 57), compañero entrañable de etnografía en mi última visita al suroriente, identificó que el objetivo principal de la “funebria” *iku* es:

Restaurar el equilibrio familiar, social y cultural corrompido por la muerte. Esta re-equilibración implica dos aspectos: facilitar el paso del espíritu hacia Chwndwa, el país de los muertos, y evitar

que el muerto (la muerte) haga daño a sus deudos. Para lo primero, se debe realizar una serie de actividades que inician prácticamente en la agonía del indio y concluyen más allá del entierro. Incluyen la reunión inmediata de familiares, pagos y preparación de materiales por parte del Mamu y la familia, la fiesta, el entierro propiamente dicho y las actitudes de familiares y amigos durante el tiempo de viaje. Para lo segundo una serie de rituales, sencillos y complejos que buscan la purificación de espacios, animales y personas, pues su contaminación podría acarrear desorden, enfermedad y muerte. La familia, especialmente el cónyuge de quien fallece, debe guardar algún tiempo de duelo que incluye algunos parámetros en los alimentos y la vida sexual especialmente. El cadáver es percibido como impuro y peligroso. Las viudas son sometidas a extensos rituales de purificación con agua en las lagunas o ríos. El cuerpo y los asistentes están contaminados, deben hacer ayuno y todo en general en el ambiente debe ser limpiado con *pune* (frailejón).

Ahora bien, teniendo en cuenta que esta ceremonia depende de la forma en que muere la persona, propongo una breve tipología de mortuorias¹⁵⁴ con especial énfasis en el tratamiento del cadáver. Es importante precisar que para los *iku*, independientemente del individuo y de los acontecimientos que hayan fraguado su fallecimiento, en su dimensión *tina*, el *guchu* se convierte en *ananúku neika* (cuerpo sin vida) que vuelve a la tierra mezclándose como un “polvo negro”, pues de eso lo hicieron los “padres” creadores de antaño. Este tipo de cuerpo no es análogo al *wichuna*, pues no contempla su parte espiritual.

i. *Eyssa por muerte natural*

El deceso por vejez es la única muerte considerada natural. Para este caso, la ceremonia fúnebre da inicio cuando el mamu o el enfermero *iku* dictamina que el fallecimiento es inminente. Pese a seguir con vida, el anciano o anciana será completamente desatendida y no se le dará ninguna clase de medicamento, alimento o bebida. Una vez agonizante, la persona es sacada de la casa donde se encuentre para que no impregne la edificación con su *eyssa*. Ya muerta se regresa al lugar e inicia su preparación material para el posterior enterramiento, proceso que siempre oficiará un mamu. Esto quiere decir que el momento preciso en que el *anugwe* se empieza a separar del cuerpo resulta ser el de mayor algidez de *eyssa* (porque es claro que esta fuerza permanece en el organismo aún después de la muerte, sino no tendría sentido la ceremonia).

Es entonces que el cadáver es arreglado bajo una particular estética post-mortem. Es necesario limpiarlo con algodones impregnados en ron, tapar sus fosas nasales con algodones y revestirlo con sus mejores mantas (en los hombres también con sus gorros, pantalones y embarcas). Posteriormente el cadáver se ata con telas blancas, procurando que las rodillas permanezcan juntas y los brazos cruzados, simulando aquél gesto hierático descrito por Reichel-Dolmatoff (1991). Por último, el *wichuna* se sienta sobre un banco de madera de tal forma que continúe erguido. Bernardo afirma que la preparación del cadáver de un mamu presenta un paso adicional:

Cuando se entierra un mamu primero se corta un poquito de cabello hacia en el medio de la cabeza, nosotros llamamos *suntimi* (coronilla). Después le cortan las uñas de pie y de manos. Con eso le

¹⁵⁴ No hay duda de que hay numerosos tipos de *eyssa* y que cada ceremonia encierra una riqueza de detalles prácticos específicos. Los tipos de mortuoria que presento aquí son los que pude conocer (no presenciar) durante las estadias etnográficas en Yo'sagaka y sólo señalarán aspectos netamente corporales. Así mismo, recientemente hay algunos *iku* que, previo a su muerte, desean ser enterrados en el cementerio católico de Chemesquemena. Esto no es la regla en el suroriente, pues sólo conocí dos casos de este tipo.

hacen el pago según el poder que uno tiene, con eso se hace mortuoria. Entonces no puede enterrarse de una, sino que eso hay que prepararlo así. Con eso se hace limpieza también, porque si el mamó vivía como sufriendo, mucha enfermedad y todo eso, entonces para el que queda vivo que no vaya a sentir lo mismo que él, toca cuidarse de eso.

Recordemos que todo saber se organiza en el cerebro a manera de espiral ascendente. Por eso, al indagar por el énfasis en la coronilla, los *iku* me explicaban que es allí donde se condensa la experiencia vital, donde se acumula el conocimiento del mamó, que para los indígenas es mucho más amplio y poderoso que el de los demás individuos.

Tras el arreglo inicial y el arribo de invitados y familiares, el *wichuna* se ubica en un chinchorro de fique y cuidadosamente se transporta a un sitio en los alrededores de la casa, donde previamente se ha cavado una recámara mortuoria (de dos metros de profundidad por uno de ancho). Acto seguido, el cuerpo se envuelve con más telas blancas¹⁵⁵ y se introduce entre varias personas que lo dejan sentado en el mismo banco, con una vara vertical que atraviese los ropajes y con el rostro hacia el occidente¹⁵⁶, la dirección espacial de potencia *gunsin* (negativa). En la tumba se depositan cuentas, conchas, hojitas de maíz, hilos de algodón y piedras que servirán como *a'buru* y alimento del muerto. Para cerrar la recámara se utilizan maderas y rocas seleccionadas que evitan que la tierra tape el cadáver y los objetos que lo acompañan. Finalmente, la sepultura se recubre, no sin antes dejar por fuera una cabuya de fique o algodón que se amarra a la vara vertical del difunto.

Sobre el nivel del suelo se organiza un gran montículo lítico que demarca el lugar. Todo este proceso ceremonial se efectúa, por lo general, en tiempo *duna*, antes del mediodía.

Hasta aquí el tratamiento del cadáver demuestra que, para los *iku*, la muerte no implica el fin de la vitalidad ni mucho menos la desaparición total del *anugwe*. Toda la distribución de funciones, objetos y arreglos ha sido cuidadosamente destinada para que el *wichuna* continúe su camino hacia *Chundwa*, “padre” espiritual del cerebro y lugar nevado al que van los muertos. La gente de Yo'sagaka se refiere a este sitio como *Vagía*, que se traduce “por debajo, en la tierra, en el lugar en que se coloca la semilla, por su similitud –fonética y topológica- con vagina” (Valencia, 2020: 44). El hilo de fique o algodón que se desprende del cadáver es el mismo observado por Sievers a finales del siglo XIX y ejemplifica claramente este argumento. Cuando su parte visible se pudre o desaparece quiere decir que el *anugwe* del muerto logró separarse del cuerpo (emanando por la boca) y la ceremonia del *eyssa* se da por terminada. Algunos trabajos de “pago”, limpieza y preparación de *a'buru* continúan, principalmente entre los familiares del difunto.

¹⁵⁵ Ferro (2012: 102) dice que: “el cuerpo del muerto se entierra envuelto en ramas sagradas para que en el mundo espiritual lo reconozcan como limpio, pues dicen que, si lo entierran con ropa de este mundo material ‘llega con toda la carga *gunsinu*’.”

¹⁵⁶ Sobre esta posición corporal Arenas (2016: 422) dice que: “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.” Por su parte, Reichel-Dolmatoff (1991) registra que en los entierros *iku*, a mediados del siglo XX, el cadáver se ubicaba desnudo y en posición fetal, simulando el regreso al útero de la Madre (tierra).

ii. *Eyssa por embarazo*

Cuando una mujer embarazada (*muna*) fallece, sea por complicaciones en el parto o por algún otro motivo, la mortuoria que se efectúa opera casi que de la misma forma a la descrita por muerte natural. Sin embargo, como el *eyssa* desprendido es más poderoso (por contener además la estela del *buti'zaku* o “feto”), los requisitos prácticos del enterramiento son más rigurosos. Por ejemplo, los infantes tendrán vedada la entrada a la casa de la difunta, así como su participación a lo largo de la ceremonia. Se cree que la *wichuna muna* tiene una preferencia por impregnar a los pequeños con su potencia mortífera y “siempre busca llevárselos, porque esa quedó con ganas de tener muchacho”.

Sobre este tipo de *eyssa*, poco usual en Yo'sagaka, Mamo Bernardo afirma que:

Mortuoria de mujer embarazada es una sola, no se hacen dos porque es la misma persona, una sola, por eso se dice *Zizizaku* [hace referencia al útero, *zizi* (bebé) / *zaku* (madre)]. El feto no venía afuera, si hubiera sido afuera, pero ya crecido, fuera diferente, pero si todavía lo tiene por dentro o si salió y es muy pequeño, eso se trabaja como uno solo.

iii. *Eyssa por enfermedad, accidente u homicidio*

Aunque la persona se encuentre en una edad avanzada, si el causante de su muerte es algún padecimiento físico o enfermedad, esta no será considerada “natural”. Siempre habrá un “aviso” que anticipe el fallecimiento de este tipo. También los homicidios o los “accidentes” (que en realidad no lo son porque no hay nada fortuito entre los *iku*) pueden ser pronosticados, especialmente por medio de la adivinación del mamo o su lectura oportuna de eventos naturales¹⁵⁷.

Ahora bien, en lo que respecta a esta clase de mortuoria, además de la intensificación de trabajos tradicionales para cortar la herencia del *eyssa* hacia los parientes vivos, se presentan dos novedades. Primero, que el *wichuna* se entierra acostado, no sentado, “para que pueda descansar”. Segundo, cuando el muerto es *kuima*, *gueissina*, *gamusin*, *yuga* o *zizi*, el cadáver se entierra con el rostro hacia el oriente, la dirección espacial *duna* (positiva). Esto simboliza que al *wichuna* aún “le faltaba vivir”, como el sol de la alborada que aún es joven y está pendiente a continuar su camino.

iv. *Eyssa por suicidio*

Este tipo de muerte es la que más rupturas implica en el orden social *iku* y ya ha sido ampliamente abordada por Valencia (2020) en su reciente trabajo sobre la “muerte por mano propia” en el suroriente. La disposición final del cuerpo es radicalmente distinta en las ceremonias de *eyssa* por suicidio. Veamos.

Hay dos clases de mortuorias empleadas en Yo'sagaka para esta contravención, entre otras altamente aborrecida por los indígenas. La primera es la quema del cadáver bajo una gran pila de leña que lentamente lo reduce a cenizas. Dice Valencia (2020: 69) que esta forma se “usaba como escarmiento pero se encuentra actualmente en desuso por sus efectos en el medio ambiente: ‘produce el fenómeno del niño’ porque el humo del difunto va a las nubes, las vuelve negras,

¹⁵⁷ Hay un sinnúmero de mensajes divinos que pueden presagiar la muerte no natural de una persona: la aparición de cierto tipo de animales, sueños con diferentes objetos y acciones, el paso de un cometa, entre muchos otros.

produce granizo y quema los cultivos.” La segunda es un enterramiento que se conoce como “culo arriba”. Cuando los suicidas acuden al ahorcamiento (el método más habitual), la garganta termina obstruida y el *anugwe* no puede salir como normalmente lo haría: por la boca. Por lo tanto, el cadáver se invierte dentro de una recámara subterránea con la cabeza hacia abajo para que la vía de escape de su pensamiento-espíritu-ánimo sea el ano. Finalmente, Valencia (2020: 71) advierte que “antes de preparar el cadáver, la cuerda empleada por el fallecido para la suspensión debe ser quemada por el Mamu y nunca cortada, para evitar que otro miembro de la familia también se ahorque.”

En definitiva, se observa que el ciclo vital y la sexualidad encierran numerosas prácticas de tipo ceremonial que cristalizan el modelo bipartita de *guchu* expuesto en capítulos anteriores. Así mismo, es evidente que en el transcurso del desarrollo orgánico emergen necesidades y demandas que literalmente esculpen los cuerpos, generando técnicas y formas materiales específicas. Sin embargo, estas dimensiones de la cotidianidad no son las únicas que producen tal efecto. La recolección, preparación y consumo de alimentos es parte esencial del día a día entre los *iku* de la Montaña Caracol y, más allá de sus implicaciones biológicas, se reviste de fuerzas, potencias y sustancias intrínsecas que determinan el devenir corporal de la sociedad en su conjunto.

ALIMENTACIÓN

La base de la existencia es el alimento. Se trata del consumo de energía, desde comida, materiales y trabajo, hasta cariño, conocimiento y pago espiritual. Es algo tan natural que, cuando algún individuo desea alimento o no recibe suficiente, lo manifiesta: los cultivos se dañan, los animales se quejan, las personas expresan su insatisfacción y los dueños espirituales mandan fuerzas negativas que cobran. Para evitar ese desequilibrio, los indígenas asumen la responsabilidad de alimentar cada elemento de la vida. Uno de los alimentos que todos necesitamos y, por lo tanto, apreciamos, es la comida. Se trata de un medio poderoso para dar *makrura*, y así mostrar reconocimiento. (Ferro, 2012: 51)

Como para cualquier otro grupo humano, la comida (*zamu*) es el fundamento de la permanencia corporal *iku*. Podría decirse que gran parte de la vida se destina a su consecución práctica. El trabajo agrícola es el eje fundamental de la cotidianidad. Siguiendo a Ferro (2012), la comida es uno dentro de muchos alimentos, siendo tal vez su expresión concreta más importante. Por eso, aunque la gente del suroriente se alimente de diferentes tipos de comidas: frutas, pan, café, carne, jugos, gaseosa, arroz, papa, panela, ron, sal, pasta, galletas, etc; también su *anugwe* requiere nutrición. Los trabajos de “limpieza”, los consejos del mamo, las “buenas” intenciones, el “cariño” mutuo, el respeto a la *Ley Sein*, la contención sexual e incluso la misma comida, todos son alimentos espirituales que realmente avivan el *anugwe* de una persona¹⁵⁸. Iniciemos, por ahora, con la dimensión material de la comida y su recolección.

¹⁵⁸ Con esto no pretendo sugerir que los *iku* puedan vivir orgánicamente de los rayos del sol y de la reflexión armónica. No son autótrofos, son humanos.

Dieta iku

La dieta iku en Yo'sagaka es esencialmente vegetariana. El alimento de las familias proviene, en primera instancia, de lo cosechado en sus fincas. Es allí donde tienen pequeñas o grandes extensiones de guineo, yuca, ahuyama, frijol, caña, malanga, café, cacao y maíz, además de árboles frutales de mango, guayaba, limón, aguacate, guama, naranja y banano. En sus huertas poseen algunos condimentos y hierbas aromáticas que también son ingeridas. En un día común, el desayuno, el almuerzo y la cena tendrán entre sus ingredientes alguno de estos productos. La preparación iku de los alimentos no es muy compleja y a la gente no parece importarle repetir la misma comida durante varios días.

Aunque los indígenas dependan irremediablemente de sus cultivos en fincas y huertas, también necesitan acceder a otros alimentos agrícolas e industriales. Cuando logran vender panela o sacos de café y adquieren suficiente dinero, bajan hasta Chemesquemena y compran algunas provisiones vitales, a saber: arroz, aceite, pan, galletas, sal, queso, pasta y leche en polvo, entre otras. En ocasiones las familias de la Montaña Caracol recibirán visitas de parientes lejanos. Si su lugar de proveniencia es alguna aldea en la parte alta de la nevada, con seguridad los recién llegados traerán papa, cebolla, ajo, arveja y un puñado de hierbas propias de tierras frías, recibiendo a cambio algún mochilón lleno de cosechas de clima templado. Este intercambio de alimento bajo la lógica del *makruma* (don) es ampliamente subrayado en el trabajo de Ferro (2012). Según la antropóloga sería posible rastrear las dinámicas cotidianas de los iku y trazar un gran mapa sólo a partir de trueques de comida. Seguramente en Yo'sagaka esta graficación tomaría la forma de un gran organismo que asimila y redistribuye el alimento por medio de múltiples hilos ramificados, algo parecido a un *guchu tina*.

Estos indígenas pueden pasar semanas y meses enteros sin probar carne. Esto no ocurre por preferencia, sino porque el acceso y la preservación de este tipo de comida es difícil. En Yo'sagaka hay tres formas de conseguirla. La más usual es sacrificando algún animal doméstico (pavos, gallinas, cerdos, chivos). Esta fuente alimenticia es muy preciada y se reserva sólo para momentos especiales, como la celebración de una gran fiesta, la visita de alguien estimado o la realización de una ceremonia tradicional. Los animales domésticos no son muchos y su reproducción lleva tiempo y dedicación, por eso deben saber aprovecharse. La segunda forma de acceder a la carne es cazando. Algunas familias de la región poseen escopetas y tramperos metálicos, pero la mayoría sale de cacería con resorteras y machetes. No es muy frecuente capturar un animal comestible. Para lograrlo se requieren horas de paciencia y estrategia nocturna. Después de todo, la fauna del suroriente no es tan abundante como en las zonas selváticas del macizo. Dentro de las presas más comunes se encuentran ardillas, guabinos, cangrejos, ñeques, zaínos, zarigüeyas, puercoespines, armadillos, pavas y guardatinajas¹⁵⁹. El tercer medio de acceso es comprándola en

¹⁵⁹ En una ocasión un joven iku de la familia que me hospedaba logró capturar seis murciélagos. Al principio no me percaté del hecho. Fue en el momento de la cena que pude observar a los animales cociéndose. Después de mucho insistir, la *guati* que los preparaba me incluyó dentro de los comensales. Para ella era motivo de vergüenza comer este

Chemesquemena. Esto casi no sucede porque entre la compra y el largo camino de regreso la carne se descongela y puede dañarse.

Aunque todas las comidas son valoradas, la carne guarda un lugar especial en el régimen alimenticio *iku*. En una ocasión, una familia de Yo'sagaka me acompañó a un corto viaje a Atánquez. Durante una visita a un amigo kankuamo este nos ofreció hígado de res y todos cenamos contentos. Tiempo después, ya de regreso en la Montaña Caracol, observé cómo unas de las pequeñas *gamusin* de la familia sacaba de su mochila un trozo de aquel hígado. Por ser un alimento tan escaso ella no dudó en guardarlo, dándole mordiscos periódicos hasta terminarlo. No importaba que estuviera sucio o que manchara el interior de su mochila.

En lo que respecta a la comida, los *iku* del suroriente prefieren alimentarse con las manos, empleando sus dedos o llevando directamente a la boca el plato de comida, incluso cuando es sopa. Los *yuga* aprenden esto rápidamente y terminan prefiriendo las manos por sobre los cubiertos, los cuales no escasean.

Por otro lado, el *zam* *kía*, la comida nativa (vegetal), aparece ante los *iku* como un ser que tiene vida propia, equivalente al *guch* humano, poseedor de carne, sangre, huesos, órganos, *anugwe* y “dueños” espirituales. Es por esto que detenta voluntad, fuerza y agencia autónoma. Recordemos que en el “bautizo” de los neonatos el mamó toma el nuevo cuerpo y lo presenta espiritualmente ante los alimentos, como si estos fueran una persona más. Así como pueden nutrir y curar, si no son bien tratados y cultivados, estos pueden, decididamente, traer enfermedades y todo tipo de padecimientos. Es entonces que surge la necesidad de alimentar al alimento por medio de trabajos tradicionales. Se cree que *Uku* (la constelación de la Osa Menor) es la “madre espiritual” del *zam* *kía*¹⁶⁰. Es a ella a quién se le dedican los materiales mágicos destinados a la limpieza y el equilibrio de la comida. Por lo tanto, siguiendo la lógica del argumento, ofrendarle a *Uku* es uno de los mecanismos más eficaces para la prevención de enfermedades y el cuidado orgánico del *guch*:

Si el cuerpo se debilita por una necesidad de su alimento, si no le damos comida, se muere o se enferma, puede producir gastritis crónica o ulcera gástrico o cáncer. Después que uno tenga comida buena, tiene cuerpo sano y ya la vida está segura. Para uno cuidar el cuerpo primero tiene que hacer parte espiritual el pago a la madre de la comida y de los alimentos, pero los criollos, eso es importante, eso es más importante que tomar plantas o la medicina o sobos. Porque los alimentos son nuestra fuerza de nuestro cuerpo, son la vida del cuerpo, son como parte del cuerpo.

De este fragmento, enunciado por un viejo *iku* de Yo'sagaka, despunta otra idea fundamental. El alimento es una parte del cuerpo.

animal, pues era un alimento tabuado para los kankuamo y, según su criterio, también para los *bunachi*. Se sorprendió al verme comerlos tanto como yo me sorprendí cuando los vi en el fogón.

¹⁶⁰ Otras versiones (Horta, 2020) entienden que el cerro *Inarwa* o Alguacil es el Padre espiritual de la comida nativa. De acuerdo con los *iku*: “Ese cerro es dueño del bastimento, y la comida es nuestra salud, nuestra vida, es algo que cuida nuestro cuerpo. Y el dueño del bastimento está allá, entonces puede ser de dos cosas, dueño del *guch* y dueño de la comida, hay dos poderes ahí en *Inarwa*, pero entonces mira cómo está la cosa, allá hay mucho problema. Ahí acaba la fuerza, el poder, todo eso.”

Alimentos y partes del cuerpo

Durante mis primeras conversaciones con los iku no entendía porque siempre el tema de la comida emergía cuando preguntaba específicamente por el cuerpo y sus significados. Cualquier mención al organismo siempre estimulaba en mi contraparte un argumento alimenticio. Me tomó tiempo comprender esta relación. Para mí, el vínculo *zamu-guchu* se reducía a aspectos nutricionales y energéticos, a una esfera de afectación e interconexión fisiológica. Sin embargo, para ellos, los alimentos, en tanto seres vivos, contenían propiedades que excedían lo orgánico y se extendían hacia la creación de sustancias, formas, potencias y vitalidades semejantes a las encontradas en los cuerpos humanos. Es claro que también entendían que la ingesta de comida fortalece materialmente el organismo, pero resaltaban que alimentarse de *zamu*, en especial de *zamu kía* (vegetal), era como comer *anugwe*.

El núcleo de esta idea es que, así como el *guchu* tiene parte material y espiritual, la comida tiene cualidades *tina* y *tikurigun*. Por eso, aunque existe una relación de reciprocidad biológica entre ambos (los humanos cultivan alimento y este cultiva a los humanos), la manera en que esta adquiere orden y sentido depende del tipo de vínculo espiritual. Si bien toda comida nutre el cuerpo, no toda lo hace de la misma manera. Cuando un alimento, cualquiera que sea, es digerido, este distribuye sus propiedades en todo el organismo, pero dependiendo de su *anugwe*, su potencia *duna-durigun* y su preferencia afecta a ciertas partes del *guchu* más que a otras. Me preguntaba entonces ¿Cómo es que la parte espiritual del alimento incide en las partes del cuerpo? ¿Cómo la comida decide qué partes alterar y qué partes ignorar?

Esta particular correspondencia hunde sus raíces en la mitología. Cuando los “padres y madres” de antaño formaron el mundo, antes de construir el cuerpo humano con tierra y piedra, tomaron algunas plantas y de ellas hicieron los órganos por separado. La concepción del *guchu tina* inició antes de su ensamblaje, sus partes y formas no salieron de la nada, primero existieron en *zamu kía*. Nuevamente mamo Bernardo clarifica la explicación:

Quando era el tiempo de los Dueños eso hubo un orden. Primero nació comida antes de nacer el cuerpo. En comida primero nació la uña del pie, después nació las venas, después las cuerdas, después los huesos, el corazón, después nació la vista, los oídos, el seso, el cabello, las manos. Entonces así es que hay comida del pie, del hueso, del tendón, la cuerda, corazón, las venas, todo, para cualquier parte hay comida. Eso la gente no lo sabe, pero eso el cuerpo está por ahí regado.¹⁶¹

Ahora es claro que para los iku hay fragmentos del cuerpo que están en las plantas; una porción de los órganos humanos reside en ellas, porque de ellas se hicieron. En este orden de ideas, al ser ingeridos y encontrarse con su fragmento corporal correspondiente, los alimentos se desintegran y

¹⁶¹ Entre los Kogi este vínculo primario de creación ocurre al revés. Primero se hizo el cuerpo y de él se hizo la comida. Correa (1998: 29), recupera a un relato transcrito por K. Preuss donde se explica la antropomorfización del alimento en dicha sociedad: “De su canilla hizo la yuca, de su muslo el ñame, de sus brazos otra clase de ñame, de sus manos otra clase de yuca, de sus riñones la batata, de sus intestinos los frijoles, de su talón la papa, del dedo de su pie la malanga, de sus ojos el árbol totumo, de su saliva el algodón, de su pelo la coca, de sus senos la totuma, de su cabeza el ñame y de su vagina una fruta que ya no hay. Del hombre hizo el maíz; de sus testículos hizo el ñame de bejuco; de los corazones de ambos hizo gente.”

se fusionan con aquel, pues sus propiedades son equivalentes. Una vez mezclados ya no hay diferencias; es como verter un vaso de agua dentro de otro, su sustancia es la misma. Por fin entendí porque la comida era una parte del *guchu*.

A primera vista pareciera que la narración mítica presentada opera en un plano retórico. Se puede suponer que las plantas empleadas en la creación fragmentada del cuerpo son metáforas explicativas, y ya. Sin embargo, una convivencia prolongada con los *iku* develará que en su sistema de pensamiento y en su medio natural estas aparecen como profundamente reales. Es tanta la compenetración entre *zamu kía* y *guchu* que todas las partes del cuerpo tienen un correlato objetivo de alimentos vegetales nativos y viceversa. En la práctica, los *iku* logran identificar esta correspondencia por la semejanza en sus formas materiales, pero entienden que también ocurre porque los compuestos orgánicos de las plantas las hacen repercutir, tras su ingesta, en la parte del cuerpo que representan:

Si quiere saber del *guchu* hay que ver las plantas como van ahí. Por ejemplo, para la vena es la batata (*míi*), eso purifica la sangre. Uno cocina el bejuco y usted toma en ayunas y eso es bueno para varices. También, para las cuerdas [tendones y nervios] sirve el perico (*tenu*). Cuando la mujer se empuñaba antes, nada más comía perico, todos los días, hasta que nazca, y entonces los muchachos salían no aguados sino con fuerza. También decía mi papá que para uno tener las cuerdas firmes los ancianos antes comían perico. Igual es para las uñas y el frijol blanco (*ka'icha*), para el hueso y la yuca (*iroku*), para el pene y la malanga roja (*mundi síti*), para la vagina y la malanga blanca (*mundi bunsí*), para el dedo y la caña criolla (*canyu kía*), para el ombligo y el frijol rojo (*zigo*), que se ve igualito que un ombligo, para la sangre y la ambira (*ywa*), para el diente y el maíz (*guirua*), para los ojos y la semilla (*tinkei*), para el cabello y otro maíz (*seiganabu*). (Mamo Pablo Emilio, 2019).

Sin duda, esto expresa la misma lógica y argumento cognitivo del vínculo cuerpo-territorio desarrollado en el capítulo anterior. Finalmente, siempre que se mantenga una buena relación espiritual con estos alimentos, los *iku* no tendrán de qué preocuparse; su uso sólo despertará potencias “positivas”. Sin embargo, si no se les ofrenda continuamente y se dejan a la deriva, estos seres “cobrarán” y pasarán a ser perjudiciales. Se cree que ellos mismos avisan su inconformidad por medios oníricos. Por ejemplo, si un *iku* sueña que está sembrando una yuca seguramente sufrirá una fractura ósea; si sueña que está sembrando “perico” entonces tendrá un dolor intenso en los tendones; si sueña que está sembrando malanga, dependiendo del color, padecerá una infección urinaria y así sucesivamente. Como dicen los *iku* “para cualquier parte hay una comida.”

Alimentos ceremoniales

Hay momentos específicos en la vida *iku* que propician una relación diferencial con la comida. Aunque no sea propiamente un alimento ceremonial, pues su uso excede la formalidad de estos espacios concretos, el mascado de *ayo* (coca) es una práctica alimenticia que representa como ninguna otra el vínculo *zamu kía-guchu* antes expuesto. Esto se explica porque su parte correspondiente dentro del organismo humano no es otra que el mismo *anugwe*. Su incidencia material no se ubica en algún fragmento específico de la cabeza, del tronco o de las extremidades

como el resto de plantas nativas, su impacto ocurre en el pensamiento-espíritu-ánimo de la persona. Este planteamiento permite entender, desde otra perspectiva, su sacralidad.

Decíamos anteriormente que el *ayo* (en compañía del *poporo*) se comprende como un elemento femenino que sólo puede ser empleado por los hombres tras su madurez sexual e intelectual. Además, según los *iku*, esta planta sirve como “llave” para adentrarse en el insondable mundo *tikurigun* de las deidades. Así como la “batata” purifica la sangre y el “perico” afianza los tendones, el *ayo* estimula el *anugwe* y lo extiende como una estela que le permite observar lo inadvertido, escuchar lo silencioso y sentir lo inmaterial. Desde una perspectiva netamente biológica esto podría coincidir con las propiedades alcaloides de la planta, las cuales catalizan la concentración, merman el hambre y la sed, y despiertan los rincones somnolientos de la fisiología corpórea.

Por otra parte, se ha indicado que algunas ceremonias *iku* requieren abstinencia de sal y ayunos previos. Esta modificación transitoria del régimen alimenticio, observada incluso por los primeros cronistas del suroriente (Romero, 1955; Espinosa, s.f.), opera como preparación corporal con miras a alcanzar un estado de probidad y “equilibrio” relativo, limpiando el organismo de sustancias perjudiciales y sintonizando el vínculo espiritual con las deidades. Dicen los *iku* que:

La sal es comida negativa. La sal es como una lagrima. Entre nosotros decimos que la sal es el dueño parte espiritual de lagrima. Si usted sueña con la sal anuncia que va a votar lágrimas, que va llorar y va estar muy triste. Por eso es que si uno come sal el trabajo ya no funciona igual. Eso agota nuestro cuerpo, eso es comida ajena. Por eso los que decimos moros tenían tanto poder de hacer cosas, ellos nunca comían sal. Ahora eso es diferente, la costumbre uno la ha cambiado. El cuerpo de uno ya se acostumbra a eso, ya después uno va a ver y le hace falta. Yo no le puedo decir que *iku* puede vivir sin sal porque lo usamos en todo, para el arroz, para la papa. Pero cuando toca trabajo o pago fuerte entonces uno tiene que esforzar para parar de comer sal un tiempo.

La sal es un elemento foráneo que porta dentro de sí un *anugwe* desconocido y potencialmente dañino. No obstante, la transculturación ha llevado a que esta sea al mismo tiempo despreciada y deseada. Su asimilación en la vida indígena es férrea, pero no absoluta. Aunque se emplea constantemente en la cotidianidad, al llegar el momento necesario, los *iku* más “tradicionales” la reconocerá como ajena y pausarán su manejo. Con ocasión de trabajos ceremoniales exigentes, los mamos demandarán que la abstinencia salina sea de semanas o incluso de meses.

Las explicaciones del ayuno son un poco más vagas y difíciles de aprehender. Muchos *iku* recalcan que este se efectúa porque así lo estipula la tradición o porque así ha sido siempre. Obtener estas respuestas tautológicas es muy común en las conversaciones con los indígenas serranos. Pero, otros dirán que esta privación voluntaria adquiere sentido porque, al amanecer, las fuerzas corporales y el estado del *anugwe* se encuentran en un momento de “pureza” particular, condición que sólo se verá interrumpida con el ingreso de alimentos al organismo. Por tal motivo, la combinación entre el tiempo *duna* y el ayuno, favorece el fortalecimiento de las cualidades “positivas” de la persona.

Sobre la aproximación ceremonial al alimento, Ferro (2012: 61) escribe que:

Cuando un mamo tiene que reunir su máxima fuerza espiritual para ofrecer *makruma* en un trabajo espiritual que requiere mucha energía, debe seguir una dieta especial. No puede comer sal, porque

al igual que las relaciones sexuales, resaltan los iku, disminuye su fuerza espiritual. Sólo puede comer carne de monte, como el chuchito, el chigüiro y la iguana que se seca y se deshila, y especies nativas de la Sierra Nevada de Santa Marta o 'kia', porque consideran que esa comida le proporciona más fuerza vital.

Por otro lado, cuando se cosecha por primera vez alguna planta nativa, sea cual sea su utilidad, los iku no podrán comerla hasta que el mamo “bautice” los ejemplares. Al ser considerados seres vivos y partes del cuerpo simultáneamente, estos alimentos deben pasar por una ceremonia de *ywa'kussi* (similar a la del neonato, pero más corta) para compartir y sembrar su sangre en *tikurigun*. Es entonces que el mamo efectúa la “limpieza” de la comida, ofreciéndola a su madre originaria, *Uku*. El objetivo de esta práctica es claro: activar la correspondencia de las plantas con las partes del cuerpo humano que apadrinarán espiritualmente. De no hacerlo, la relación de los nuevos ejemplares con los organismos que los consuman se desarmonizará, provocando padecimientos de todo tipo:

Si no bautizamos bastimento ¿qué hay? hay enfermedad, diarrea. Si no bautizamos la malanga ¿qué es lo que hay? infección del chicotico [pene]. Si no bautizamos las frutas ¿qué produce? produce dolor de cabeza. Si no bautizamos el maíz ¿qué produce? produce granos en la boca. Si no bautizamos yuca ¿qué hay? Hay tropiezo, una caída, el quiebre de huesos. Si no bautizamos la ambira ¿qué hay? dolor en la sangre, picadura de culebra.

Por último, podría decirse que la práctica alimenticia se trastoca bajo la lógica ceremonial. Dirían los iku que “el *a'buru* es como comida parte espiritual para los padres”. Si a esta idea se sobrepone aquella que considera a los fluidos seminales y menstruales como el más poderoso *a'buru* (material mágico-religioso), entonces, el resultado es que el *guchu* se convierte en una bodega de reserva y producción de comida para las deidades. Por ejemplo, si en caso de necesidad extrema una pareja se ve obligada a producir pagamentos para *Uku*, normalmente esa utilizará *a'buru* con sustancias de sus propios cuerpos. En este sentido, el *guchu* es un alimento para la “madre” del alimento. No en vano, Ferro (2012: 59) señala que “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 o *makruma*, algo tan contradictorio como consumirse a sí mismo.”

Siguiendo los derroteros teóricos que consideran la antropología del cuerpo más allá de su mera estructura biológica (sin desconocerla), es necesario acudir al análisis etnográfico de una de las cualidades físicas más representativas de los iku y de los nativos serranos en general: el atuendo.

VESTIMENTA, ORNAMENTOS Y ARTEFACTOS

Hasta el momento se han presentado algunos atisbos que ya le permiten al lector imaginarse (y en ocasiones observar) cómo es que el cuerpo se recubre en el suroriente. Sin embargo, no hemos profundizado mucho en las implicaciones estéticas, simbólicas y corporales de esta “segunda piel” (Sunyé, 2018) específicamente iku. Este apartado pretende resolver ese vacío. Aunque, a primera vista, pareciera que el propósito fundamental de los atuendos indígenas no es otro que el de proteger al organismo de las inclemencias del medio natural, observaremos cómo en Yo'sagaka cada pieza textil, ornamento y artefacto guarda un significado preciso.

Atuendos cotidianos

La forma de vestir ha venido transformándose constantemente al calor de la transculturación. Ya lo retrataban así las fotografías etnográficas de la primera década del siglo pasado. En el suroriente, los iku han integrado buena parte del repertorio textil y ornamental de las tierras bajas gracias a la intermediación de los indígenas kankuamo. Recordemos que estos últimos han abandonado por completo su atuendo propio y visten como cualquier ciudadano colombiano lo haría.

En la actualidad, lo que los iku llaman el “vestido tradicional” es un compuesto de tres conjuntos de indumentarias específicas predominantemente blancas. Su confección local (que lentamente deja prevalecer) es una práctica propia de los hombres, quienes utilizan el *akunkunu*, un telar¹⁶² con estructura de madera donde se entrecruza la trama y la urdimbre para darle forma a la hilaza de algodón nativo que ha sido previamente preparado por las mujeres.

El primer conjunto es el de los infantes, donde se encuentran unas mantas cerradas que reciben el nombre de *muku'zizi*, *muku'yuga* o *muku'gamusinu* dependiendo del tamaño del cuerpo. Estas son telas de una sola pieza con un orificio superior, por donde sale la cabeza, y dos laterales a manera de mangas ajustadas, por donde salen los brazos. La parte inferior es totalmente abierta, similar a una falda, y llega más o menos hasta las rodillas. En los niños el cuello superior es en V y en las niñas es ovalado. Es habitual que las *muku'gamusinu* femeninas lleven sutiles y coloridos diseños en los hombros y en el borde bajo. Como la mayoría de piezas textiles utilizadas por los iku contemporáneos, estas pequeñas mantas son elaboradas industrialmente y se adquieren en los pueblos campesinos que circundan la Sierra. En Yo'sagaka, el calzado en edades tempranas es casi nulo, *zizi* y *yuga* andan habitualmente descalzos. Cuando empiezan a crecer y llegan a *gamusinu*, las mujeres pasan a utilizar sandalias y zapatos negros, y los hombres embarcas de neumático. A partir de ese momento los pies iku casi siempre irán recubiertos y protegidos.

El segundo conjunto es el de las *guati*, compuesto por una manta de dos capas que se denomina *muku'amía*. Esta prenda es como un gran chal o paño blanco, que se dobla sobre sí mismo en forma diagonal, con uno de los bordes hacia la izquierda y el otro hacia la derecha, bajando por el pecho y la espalda hasta las pantorrillas. Las mangas resultantes son cortas, poco uniformes y bastante anchas, descubriendo la parte alta del costado de la mujer. Para que las telas no se abran, la *muku'amía* es ajustada en el centro con una faja (*ku'yinu*) muy pesada, hecha de múltiples hilos de algodón que se sobreponen entre sí de forma espectacular. Esta faja es tan amplia que aprieta fuertemente el tronco desde el ombligo hasta la parte baja de las caderas. Las mujeres de la Montaña Caracol no utilizan mucho este atuendo y parecen preferir las mantas cerradas de una sola pieza, idénticas a la de los infantes pero de mayor tamaño. Aunque esta última no se abra y en términos prácticos no requiera de un amarre concéntrico, las mujeres nunca la emplearán sin faja (ya veremos por qué). Recientemente se ha empezado a popularizar una cincha blanca, también

¹⁶² Reichel-Dolmatoff ha descrito con detalle el proceso en que se emplea el “telar ika”. Ver: *Notas Etnográficas* (1991: 101-107). Mogollón (2018) presenta uno de los estudios más completos sobre el *akunkunu* iku.

industrial, que empieza a sustituir los hilos de algodón. Todo ese ropaje femenino se complementa con una serie de collares en piedra, conchas y semillas nativas.

Por último, se encuentra el conjunto de los *teti*, quienes portan una manta alargada (*koreta*) totalmente abierta en los costados, con hombreras disparejas y que alcanza a cubrir rodillas y gemelos. En la cintura esta prenda se asegura con una faja de amarre que se denomina *yinu*. La estructura principal del vestido se completa con los *karsonu*, unos gruesos pantalones blancos y de bota alta. En ocasiones, al traje se le añaden unas pocas líneas verticales unicolor, teñidas con sustancias vegetales.

Adicionalmente, los hombres llevan en sus cabezas el *tutusoma*¹⁶³, un gorro tejido en algodón que se caracteriza por su forma trapezoidal a manera de meseta y por la rigidez de su estructura. La parte trasera del *tutusoma* se extiende unos pocos centímetros hacia abajo en contraste con la parte delantera, la cual se ajusta a la medida en la frente. Para la producción adecuada de este distintivo elemento masculino las proporciones del *guchu tina* son fundamentales. El cálculo del tamaño preciso es dado a los hombres por la longitud de sus manos. La medida del *tutusoma* es tomada, para su largo, desde la base de la muñeca hasta la punta del dedo cordial. La palma se ubica sobre la frente de manera horizontal indicando el área que recubre el gorro. Cuánto se levante su estructura, dependerá del gusto del portador. La vestimenta masculina es la que menos cambios materiales ha sufrido, pues su manufactura en algodón sigue primando.

Estos son los tres conjuntos indumentarios que conforman el arquetipo tradicional, la forma de vestir estipulada en la *Ley Sein*. Evidentemente, la incorporación de nuevos ornamentos, materiales y prendas ha incidido en que esta categoría se actualice. Los *iku* ya no se visten como lo hacían hace setenta o cien años, según lo registraban las primeras fotografías etnográficas. No obstante, con todo y transformaciones, es posible identificar un tipo de atuendo que los indígenas reconocen como “más tradicional” y es el descrito en párrafos anteriores. Aquellas personas que decidan acogerse a este modo de envolver su cuerpo serán inmediatamente reconocidas por otros *iku* como seguidores férreos del legado de las deidades. En este sentido, la superficie del *guchu tina* opera de manera simbólica, pues expide mensajes contundentes más allá de la parafernalia individual. Quien se entregue a la tradición encontrará su cuerpo esculpido de una forma particular.

Ahora bien, en teoría, ninguno de estos conjuntos contempla el uso de botas pantaneras, chapines de caucho, medias, adornos de muñeca, ropa interior, cadenas, aditamentos para el pelo, cinturones, sombreros, ruanas, chaquetas, camisetas, faldas, etc. Sin embargo, en la práctica esto no ocurre, pues se ha incorporado un sinnúmero de componentes *bunachi* (no indígenas) que ya hacen parte de los cuerpos en la cotidianidad. Abandonarlos por completo sería una labor titánica. Es así como en el suroriente se observan *zizi* con mamelucos, *yuga* con camisetas de fútbol, *kuima* utilizando botas pantaneras, *gueissina* desplegando toda una colección de ganchos y moñas para el pelo, *guati* portando collares de cuentas plásticas (chaquiras), o *teti* con anillos y relojes metálicos. Esto es

¹⁶³ Este término se descompone en dos: *tutu* (mochila) y *somu* (cresta, círculo alrededor de algo).

apenas lógico, la sociedad se desarrolla materialmente conforme a las necesidades y oportunidades que se le presentan¹⁶⁴.

En Yo'sagaka casi todas las personas poseen varias mudas del mismo ropaje. Las mantas y gorros que se utilizan en el trabajo agrícola son, por lo general, las más desgastadas y viejas. Para permanecer en la casa y dormir en la noche se emplean los de uso cotidiano y cuyo estado es aceptable. Las mejores prendas, aquellas que son tejidas completamente en algodón o que se encuentran casi nuevas, sin remiendos ni añadiduras, son reservadas para viajes a otras aldeas, pueblos o ciudades, y también para las ceremonias rituales. Aunque a primera vista lo parezca, la condición de la vestimenta *iku* no siempre es la misma y su uso rotativo es muy importante.

Así mismo, se observan usos imprevistos del vestuario. Algunas prendas que están hechas para cumplir cierta función terminan ejerciendo otra. Por ejemplo, las fajas son los bolsillos de los *iku*¹⁶⁵. Allí guardan pequeños artefactos y objetos que se encuentran por los senderos. En una ocasión observé con sorpresa cómo un joven, después de haber caminado un par de horas, extrajo de su faja un encendedor, un cortaúñas, una libreta, un esfero y un par de guayabas. Por su parte, los collares femeninos superan el uso estético y sirven como utensilios portables para pequeñas herramientas útiles. Muchas mujeres y niñas llevan colgando ganchos metálicos que emplean para extraer espinas, arreglar el pelo o limpiar las uñas. De igual manera la manta de los *zizi* y *yuga* excede su función primaria. Esta es empleada como pañuelo para limpiar mocos, como babero ante residuos de comida y como papel higiénico. Esto hace que permanentemente se encuentre sucia, estado que no parece importarle mucho a los *iku*.

Por otro lado, este particular ajuar conlleva algunas implicaciones de tipo corporal. Muestra sobresaliente de ello son las embarcas y los *tutusoma*. En el primer caso, la forma en que se amarra el calzado de los *teti* deforma abruptamente la estructura ósea de los pies, generando que los huesos del tarso se pronuncien en sus extremos opuestos. Esto produce el surgimiento de unas pequeñas protuberancias en la parte lateral del pulgar y del meñique (que en ocasiones parecen dedos extra). Por la forma en que se distribuyen los lazos de cuero sobre los pies estas zonas terminan recibiendo una mayor presión al caminar. En el segundo caso, los gorros inciden más en el rango de movimientos que en la estructura orgánica del *guchu*. Después de mucho tiempo me percaté que los hombres *iku* no pueden mirar hacia arriba con libertad. Para hacerlo deben ubicar una de sus manos en la parte trasera del *tutusoma*, reteniéndolo para evitar su caída. Algo parecido ocurre cuando corren o saltan. En este caso la mano se pone encima del gorro ejerciendo presión hacia la cabeza, limitando en demasía la velocidad alcanzada. En los intensos trabajos agrícolas es posible que los *tutusoma* se enreden con ramas y arbustos y caigan al suelo repetidas veces. Estos gorros no protegen en lo absoluto de los inclementes rayos solares. Tanto las embarcas como los gorros

¹⁶⁴ Sin embargo, para los *mamo* esto es un problema delicado: “La gente para vestirse eso está desordenado, no con el orden de ser un *arhuaco*. Yo creo que eso fue después del español para acá que apareció esa intención. Así como la gente se enamoró de armas, para cazar y todo eso, se enamora de vestirse como *bunachi* todo el tiempo. Casi todo el mundo tiene ahora el vestido diferente.” El control regulatorio del *mamo* sobre su *gunamu* nunca es suficiente.

¹⁶⁵ También observé a muchas mujeres sacar de sus mantas madejas de lana, frutas y hasta guineos.

son indiscutiblemente incómodos, pero eso no merma su uso diario. Esto podría sugerir que la importancia del ropaje tradicional, bajo los preceptos de la *Ley Sein*, esta tan incorporada que los indígenas no dudan en sacrificar su propia comodidad corporal.

La mochila y el poporo

Existen además dos elementos que complementan al vestido y al *guchu* en general: *tutu* (mochilas) y *yo'buru* (poporos). Ambos son artefactos de uso cotidiano que de diferentes maneras reciben el *anugwe* de las personas: la mochila en su tejido (*isun*) y el poporo en su manejo (*izun*). En Yo'sagaka todas las personas, desde que son *yuga*, portan mochilas alrededor de sus brazos, hombros, espaldas, cabezas y cuellos. No hay un solo día sin que se haga uso de este importante producto cultural. Igualmente, todos los hombres, después de su iniciación como *kuima*, llevan consigo el poporo, transportándolo a donde vayan. Podría decirse que más que prendas o accesorios son verdaderas prótesis corporales, extienden el *guchu tina* más allá de su estructura orgánica y alcance material original. Iniciemos con las mochilas.

Es usual escucharles a los indígenas que mientras las mujeres confeccionan una mochila, sean infantes o mayores, van tejiendo su pensamiento. Cada puntada, trenzada y diseño (“dibujo”) corresponde a una manera propia de sentir el entorno y de ser en el mundo. Dice Mogollón (2018:45) que el resultado material del tejido depende indefectiblemente de la “situación mental” de la tejedora, pues es allí donde esta proyecta su disposición intelectual y sus competencias cognitivas concretas (geométricas, matemáticas, estéticas, espaciales, temporales, etc.). Así como la fertilidad y la vitalidad se transmiten a un neonato, las mujeres impregnan su *anugwe* en las mochilas que crean a diario¹⁶⁶. Por eso, en sus fibras anidan potencias positivas y negativas, equilibrios y desequilibrios susceptibles de ser “contagiados”:

Al tejer, el pensamiento, las intenciones, 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. [...] 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 pensamientos, esto afectará a la persona que use el objeto tejido con ese hilo. (Arenas, 2016: 186)

Ahora bien, al ser manufacturada, la producción de la mochila *iku* implica una intensa compenetración con el *guchu*. En cada etapa del proceso se despliegan numerosas y sutiles técnicas corporales (Mauss, 1979^b), las cuales han sido aprendidas tempranamente desde los juegos del *yuga*. Además, se observa que las partes de la mochila corresponden a partes del *guchu tina*. Esto no es una simple cuestión nominal, cada analogía aparece según la función de los fragmentos. Veamos.

¹⁶⁶ Se cree que las mochilitas confeccionadas durante el encierro de la *gueissina* o durante el embarazo guardan especialmente una fuerza de fertilidad distintiva. Estas no se pueden vender, regalar o intercambiar.

Después de extraer la hilaza del maguey, “despulpar” el algodón o cortar el pelaje del chivo (este último incorporado tras el contacto europeo), los materiales se lavan en el río y se dejan secando al sol. Es entonces cuando inicia el proceso de hilado y “corchado”. Aunque algunas mujeres *iku* emplean el huso de madera, haciéndolo girar concéntricamente sobre sus muslos y el suelo para trabajar el material, en Yo’sagaka esta herramienta ha entrado desuso y ha sido lentamente reemplazada por la *karetia* (también llamada “carrumba”), un artefacto rotatorio que simula el movimiento del huso por medio de un palito y una cuerda interna que lo acciona. A continuación describiré su funcionamiento.

Para iniciar, se ubica la fibra en la punta del artefacto. Por lo general, dos mujeres (sean *gamusinu*, *gueissina* o *guati*) participan en el proceso, una que “arranca”, es decir, pone la fibra, y otra que hila. La que sostiene la carrumba utiliza el palo girador para revolucionar el eje central en contra de las manecillas del reloj. Para esto ubica el palo de forma horizontal y lo agarra del extremo derecho. Acto seguido lleva el brazo rápidamente hacia el lado izquierdo, tensando la cuerda que hace girar la *karetia*, sin inclinar el palo girador. Así es que la fibra se empieza a volver hilo. Esto requiere experticia técnica pues templar la cuerda en el momento preciso implica moderar cuidadosamente la tensión con que la mano sujeta el palo girador. Es como si esta fuera un tendón más del cuerpo, pues el “pulso” de la muñeca se transmite directamente a través de ella.

El proceso se repite nuevamente, esta vez “corchando” dos hilos para formar uno solo, más grueso, apto para el tejido. El palo girador ahora se sostiene verticalmente frente al pecho y se agarra del extremo superior. Se inclina levemente hacia la derecha y se tensa la cuerda, llevándolo rápidamente hacia abajo. El eje central gira hacia el lado opuesto, es decir, en el sentido de las manecillas del reloj, y esta vez el movimiento es mucho más acelerado. El último paso en la transformación del material está a cargo de la segunda mujer (usualmente una *guati*). Ella va “empatando” las fibras sueltas en la carrumba que su compañera manipula. Hacer esto requiere de mucha pericia pues se debe efectuar un movimiento constante en ambas manos, siguiendo el ritmo del artefacto, donde una de las dos sostiene el material y la otra mantiene el flujo constante de fibras hacia el eje en movimiento. Para esto se emplean los dedos índice y pulgar que van trenzando la cabuya, liberando las porciones necesarias para ser hiladas. Lo crucial en este punto es torcer la cantidad justa de fibras de manera que el hilo resultante sea uniforme en grosor. Finalmente, con las madejas de hilo listas, se inicia el tejido. Para esto se emplea una aguja capotera de acero (*akusa*) que ha sustituido a la de madera.

Toda mochila empieza por *kuttupátiro* (planta del pie) o “chipire”¹⁶⁷, la base inicial que se va expandiendo de forma circular. Primero se realiza un pequeño nudo que se rodea de puntadas hasta que se hace una vuelta en forma de espiral¹⁶⁸. Luego, por cada puntada se hacen otras dos y así

¹⁶⁷ “El comienzo material de la mochila “anugwe a’ yusi”, carga la energía del espíritu de la persona que, como una fuerza creativa, trae la mochila a la existencia. Una de las grandes atenciones que una mujer puede hacer a otra es regalarle ese principio de la mochila, es como si estuviera compartiendo su fuerza espiritual.” (Ferro, 2012: 13)

¹⁶⁸ Hemos visto que este movimiento encierra un significadopreciado para los *iku* y su concepto corporal. Rocha (2010) expone cómo en las narraciones míticas el mundo serrano fue creado en un orden espiralado (en forma de caracol), que recorre las bases de las montañas hasta llegar a los picos nevados.

sucesivamente se ensancha la base hasta cuando se considere necesario. La puntada para los *iku* es el acto de pasar completamente la aguja por el tejido. El siguiente paso, es atesar el hilo sobrante. Para esto se lleva la mano que sostiene la aguja hacia arriba, distanciándola del “plato”, dejando que la cabuya restante cuelgue para ser jalada velozmente con la parte externa del codo correspondiente. Entre más rápida y fuerte sea esta hilada, mucho más compacto será el tejido.

Posteriormente, se elaboran las “paredes” de la mochila, su estructura cilíndrica principal, o como algunas indígenas lo llaman el “*guchu* del *tutu*”¹⁶⁹. Es en este punto donde se emplean diferentes clases de diseño, vinculadas, según Reichel-Dolmatoff (1991) y Mogollón (2018), con el linaje de la tejedora. Para finalizar, se teje la *kukka* (boca), que no es más que límite superior del “cuerpo”, donde en ocasiones se bordean guirnalda para su amarre que se denominan *kuku* (dientes). Por último, se elabora el *munu* (ombligo), la “gasa” o tiranta de la mochila¹⁷⁰. Este es el único paso del proceso que se ejecuta sin aguja, pues “se teje entre el dedo del pie y las dos manos, porque eso tiene que tejerlo así, estirado, tejiendo la cabuya, dos para arriba uno para abajo, luego cuando uno abre mitad por mitad, cruza la cabuya y sigue tejiéndola”. Por lo general, las mujeres efectúan esta técnica de trenzado sentadas o recostadas en el suelo. Hay quienes reemplazan el pulgar del pie con una puntilla incrustada en algún tronco o pared, lo que les permite pararse para la elaboración. No obstante, muchas afirman que la técnica del pulgar permite un mayor control y verificación de los hilos. Una vez la tiranta es terminada, esta se conecta cuidadosamente a la boca.

Son incontables los tipos de mochilas *iku*. Estos productos culturales se nominan de acuerdo con el material, el tipo de puntada, el diseño, la longitud de la tiranta, el grosor del hilado, su función y claro está, el *anugwe* de la tejedora, lo que multiplica insondablemente su clasificación¹⁷¹. Aun así, es posible determinar cuáles son las principales mochilas que se encuentran entre la gente de Yo’sagaka. Además del *sichu* (cargadera del bebé), que entra dentro de la categoría *tutu*, las mujeres portan desde edades tempranas una única mochila de uso personal que lleva el nombre de *tutugawu*. Cuando caminan la ubican siempre a sus espaldas con la tiranta en la frente; el resto del tiempo la llevan “terciada”, es decir, sobre uno de sus hombros y cruzada por el pecho. Los hombres utilizan tres mochilas diferentes. Infantes, jóvenes y adultos siempre cargan con su *chegekwanu*, una mochila de gran tamaño donde guardan objetos íntimos, alimentos y herramientas de uso diario. Ya después de la ceremonia de pubertad llevan consigo el *yo’buru mussi* y el *ziyu*. En la primera se guarda el poporo, en la segunda (de menor tamaño), algunas hojas de coca para el consumo personal y el intercambio con otros hombres. Por lo general, la *chegekwanu* y el *yo’buru mussi* se portan terciadas, mientras que el *ziyu* se lleva alrededor del cuello o sobre un hombro, a manera de bolso. Hay otra mochila de uso cotidiano en el suroriente, la *karga tuto*, un mochilón de tejido ancho y gran tamaño que se confecciona únicamente en gruesas cabuyas de fique. Este hace parte de las labores agrícolas y se emplea para guardar bastimento, frutas, piedras, leña y toda

¹⁶⁹ Podría sugerirse entonces que, en el proceso de elaboración de una mochila, primero se teje el espíritu insuflado en espiral (*chipire*) y luego el cuerpo propiamente dicho; algo similar a la concepción de un humano.

¹⁷⁰ También denominada *sinkunu*.

¹⁷¹ Para un profundo y completo análisis clasificatorio de las mochilas *iku* ver: Mogollón (2018)

clase de materiales. Cuando llevan cargas muy pesadas estas se transportan sobre la frente, igual que el *sichu*, o simplemente se amarran a burros o mulas.

Por su lado, como se ha sugerido anteriormente, el *yo'buru* o poporo es un pequeño calabazo silvestre que se modifica con el propósito de guardar en su interior *mpussi*, un polvillo fino hecho de conchas marinas cocidas. En la parte superior tiene una perforación por donde se inserta el *yo'kun*, un palito de madera que permite la extracción de cal y que también sirve para “cerrar” el calabazo. La punta de este palito, impregnada de polvillo, se mezcla con el coca mascada (*ayoguun*), catalizando las propiedades alcaloides de la planta¹⁷². Luego, se limpia en la “cabeza” del poporo generando una pasta solidificada de color amarillento que se conoce como “enchape”. Al igual que la mochila este artefacto presenta relaciones de correspondencia con algunas partes del cuerpo humano. Decíamos antes que el poporeo tiene connotaciones sexuales. Pues bien, se cree que el *yo'kun* simboliza el pene del hombre y el *yo'buru* la vagina de la mujer. La mezcla del semen femenino y masculino vendría siendo la calcificación externa. El poporo se complementa con la ambira (*ywa*), un extracto de tabaco que se almacena en otro pequeño calabazo de piezas herméticas (*ywa mussi*).

Poporear, claro está, también implica ciertos conocimientos técnicos de tipo corporal. Los hombres *iku* toman este artefacto con su mano menos hábil y el palito con la dominante. Tras introducirlo hasta el fondo, en búsqueda de cal, lo llevan a su boca, en búsqueda de coca. Agarrando el palito entre el dedo cordial y el índice, la mezcla de saliva, conchas y coca se frota sobre el calabazo. El movimiento del palito comienza en el codo del poporero, pues la muñeca permanece estática y sólo le da dirección al movimiento. La calcificación uniforme de las sustancias depende en gran medida de la fluidez del gesto. “Uno tiene que tener un ritmo poporeando, no todo el mundo puede eso, solo los indios saben cómo”, decía un atanquero. El ir y venir del palito sobre la cabeza del poporo produce un siseo suave y parejo.

Ya se advertía que, al igual que la mochila, el poporo *iku* es depositario del *anugwe* de quien lo maneja. Se cree que este se condensa en el “enchape”, en donde, además, se “escribe el pensamiento, ahí vamos anotando todo lo que uno ve, lo que va pensando, eso no es de pura costumbre, eso tiene ahí otras cosas.” Adicional al movimiento corporal, la uniformidad de la calcificación depende del estado anímico y de equilibrio espiritual en que se encuentre el poporero. Es un mal presagio cuando el “enchape” se quiebra o se agrieta, pues eso mismo le sucederá al *guchu*. Después de mucho tiempo conviviendo con los *iku*, los hombres me compartieron un detalle que, hasta el momento, había pasado desapercibido en la producción antropológica sobre la Sierra. El hecho revelador era que esta pasta también sirve para vaticinar eventos que aún no han ocurrido, favoreciendo o impidiendo la materialización de una “intención”. Mis observaciones nunca fueron lo suficientemente sutiles como para captar que los hombres siempre están pendientes de las

¹⁷² Para los *iku* los efectos orgánicos del *ayo* son absolutamente claros: aumenta la fuerza, acrecienta la concentración, quita la sed, el hambre el sueño y nutre la sangre. También reconocen que “tumba los dientes y mancha todo eso feo”. Los efectos espirituales, por su parte, se resumen en la citada expresión: “eso es llave parte espiritual, eso le deja entrar a uno a otras cosas, otras intenciones, otros pensamientos, eso lo deja a uno pensar y hablar con los dueños del mundo.”

manchas húmedas que va dejando la punta del palito sobre el calabazo. El componente humano de la mezcla, la saliva, posibilita la aparición de algunas formas reconocibles en el “enchape”, figuras que se relacionan indefectiblemente con la persona que las produce. Mamo Bernardo resume perfectamente el funcionamiento oracular del poporo:

Eso [*yo'buru*] es como una mujer y ella le habla a uno. Por eso es que se marca y anota, y le dice que sí o no cuando se moja, “ahora te va a pasar algo, ahora te llegará la enfermedad”. Si usted va a caminar, empieza a poporear y está pensando, “¿será que puedo ir? ¿podré caminar bien?” Y entonces ahí se moja el poporo y a veces sale como una culebra envuelta, enroscada, “ah no, ahí me sale culebra, véalo ahí, mejor no voy, después me pica culebra”, ya ahí me avisa, mejor no ir, mejor hacer otra cosa. Igual si uno está pensando en ir a algún lado, y le aparece como forma de algún *teti* o algún *guati*, entonces eso es positivo, eso quiere decir que por ahí voy a encontrar alguna persona. O de pronto, a veces, sale un *teti* como con una escopeta en la mano, si uno está pensando en alguien o en cobrar una deuda o algo así, entonces mejor no hacerlo, así es que se defiende uno.

De esta manera el *yo'buru* revela su simbolismo y utilidad práctica. Este artefacto serrano es un estimulante espiritual del cuerpo material, es un diario, es un oráculo, es un mecanismo de defensa, pero sobre todo, más allá de ser un contenedor de cal, el poporo es un contenedor sexual.

Significados de los ropajes

Desde mis primeras visitas al macizo siempre me pregunté por qué los indígenas vestían de blanco y no de otro color, por qué esas mantas y gorros y no otros. Al pasar los años mis preguntas se fueron afinando y la intriga recayó en el ciclo vital y en la estratificación social. Lo cierto es que todos los recubrimientos corporales *iku* guardan significados y símbolos que exceden su mera funcionalidad.

En primer lugar, el asunto del color resultó ser el más sencillo. Los mismos indígenas y varios investigadores de la Sierra (Sievers, 1886; De Brettes, 1898; Vinales, 1952; Chaves y Zea, 1977; Paternina, 1999; Ferro, 2012; Arenas, 2016; Mogollón, 2018), argumentan que los ropajes blancos representan las nieves perpetuas de las cimas superiores del macizo. Dirían en Yo'sagaka que “es como un vestido de hielo”. Algo similar ocurre con los gorros de los hombres, cuya forma y color se vincula con las cumbres nevadas de la Sierra. Otra explicación va más orientada a contemplar el algodón silvestre, propio de estas tierras empinadas, como la única materia prima que antaño encontraron los pobladores para protegerse de las inclemencias ambientales (Reichel-Dolmatoff, 1953), descubrimiento que se heredó generacionalmente hasta el presente. Sólo podría agregar que el color blanco está asociado con la categoría *duna*, lo cual ubica a aquellos *iku* que visten de forma “tradicional” en la parte positiva del mundo.

En segundo lugar, está la relación entre el ropaje y el ciclo vital. Muchas de las prendas descritas son transicionales y decretan visiblemente el paso o la permanencia de una etapa específica del desarrollo orgánico. Es interesante observar cómo, en la cotidianidad, la vestimenta de una persona le indica a los demás su estado de madurez sexual, pensamiento y compromiso con la *Ley Sein*.

Hemos mencionado que los *zizi* y *yuga* andan descalzos y con manta de una pieza que apenas les recubre las rodillas. Contrario a lo constatado fotográficamente por Bolinder (1914), un silgo atrás,

ningún menor porta faja. Algo que también los caracteriza es la ausencia de ropa interior. Posiblemente por su incontinencia o porque los adultos protectores no les han inculcado algún tipo de vergüenza asociada a la desnudez, los pequeños andan con sus genitales siempre al aire. La presencia de ornamentos corporales es escasa y los accesorios que priman son las mochilitas y los gorros de lana industrial para el frío. Por sus permanentes exploraciones y juegos, son los *yuga* los que más utilizan ropas *bunachi*: camisetas grandes que suplen la manta, pantalonetas, sudaderas y sacos. A esta edad los ropajes blancos no dan abasto y terminan siendo de colores tierra. Una persona adulta que se vista de esta manera seguramente será ridiculizada.

En los infantes *gamusin* ya se incorpora la ropa interior, así como los collares y ganchos para el pelo en las niñas y los sombreros de copa alta y colores oscuros en los niños. El crecimiento del cabello hace que su manutención se intensifique. Como en esta etapa es que se aprende a “caminar como arhuaco” los pies se calzan. Los *gamusin* llevarán consigo sandalias, botas de caucho y tenis de color negro. Esta tonalidad parece ser una cuestión de estética. Por lo general, los zapatos serán llevados hasta sus últimas consecuencias y cualquier desgaste pronunciado será remendado manualmente con zurcidos de fique o lana de chivo. Este es otro elemento más que los distingue físicamente de los *kogi*, quienes, independientemente de la edad, siempre andan descalzos.

Adicionalmente y a pesar de que sólo porten mantas cerradas de una pieza, es posible que en este período vital los infantes empiecen a utilizar fajas, una prenda específicamente *iku* que ninguna otra sociedad serrana emplea. Me fue posible establecer que, además de su función práctica, esta prenda da cuenta de la madurez sexual y de pensamiento de las personas. Por lo tanto, su uso entre los *gamusin* es meramente pedagógico, procurando que los cuerpos empiecen a acostumbrarse a su fuerte amarre. Desde saberla ubicar y sujetar, hasta saberla tolerar y retirar, existe todo un proceso que los infantes deben aprender¹⁷³. Estos sujetadores de entrenamiento son todavía muy delgados y cortos, y no se utilizan todo el tiempo. En ocasiones, también me encontré con niñas *iku* que enseñaban sus pequeñas fajas en señal de cortejo hacia los jóvenes de su comunidad.

Ya en la juventud, las ceremonias de pubertad llegan acompañadas de nuevos atuendos. Las mantas femeninas y masculinas se bifurcan en dos, requiriendo, ahora sí, el uso permanente de fajas anchas y gruesas. Es aquí donde las mujeres cruzan, por primera vez, su atuendo en diagonal y los hombres empiezan a portar pantalones de algodón y embarcas. A su vez, con el recibimiento del poporo y la hoja de coca, los *kuima* desbloquearán el uso del *tutusoma* (gorro), el *yo'buru mussi* (mochila poporera) y el *ziyu* (mochilita cocalera). Se observa que, tanto las mantas abiertas como los gorros, son ropajes reservados para cuando las personas maduran sexual e intelectualmente. En este sentido, es absolutamente prohibido que un *gamusin* o un *yuga* haga uso de ellos.

Con el paso a la adultez la indumentaria se estabiliza. Los *iku* considerados “mestizos” utilizarán con frecuencia ropas “civilizadas”. Cómo se indicaba antes, las mujeres de Yo'sagaka parecen

¹⁷³ Para ponerse fajas de hilo, las mujeres atarán uno de sus extremos en una puntilla clavada en un tronco o pared, luego la extenderán completamente y se ubicarán en el extremo opuesto. Acto seguido se envolverán a sí mismas dando giros concéntricos hasta llegar a la puntilla. Cuando ya esté bien apretada, amarrarán la faja con un nudo.

preferir las mantas de una pieza, pero para distinguirse de los infantes y cómo símbolo de madurez no abandonarán la faja. Nunca observé a un hombre recubriéndose con estas telas compactas. A esta edad las mujeres ya tendrán una gran colección de collares y los portarán dependiendo de la situación. Las mejores “cuentas”, de acuerdo con su material, procedencia o rareza, funcionan como ornamentos de prestigio¹⁷⁴. En una ocasión llegué a contabilizar 28 collares diferentes en una misma mujer; aunque pueden llegar ser mucho más. Por su parte, con el crecimiento de los cuerpos humanos crecen los “cuerpos” de las mochilas. Por eso, los adultos portan siempre las de mayor tamaño. Finalmente, cuando son ancianos, algunos iku llevarán un *kunkwam* (que también significa “placenta”), un bastón de madera que, además de sus fines prácticos, indica sabiduría e invoca respeto.

Por último, se encuentra el vínculo vestimenta-estratificación social. Autores como Chaves y Zea (1977), Reichel-Dolmatoff (1991), Arenas (2016) y Mogollón (2018) destacan que las líneas de color en mantas de algodón y en mochilas no son aleatorias, sino que se confeccionan de acuerdo con el *tana* (linaje o clan) de la persona. Hoy en día este mecanismo de organización social no opera en lo absoluto entre los iku del suroriente. Por lo tanto, si bien la mayoría se recubre con mantas teñidas y mochilas de diseños, estas no se identifican con un *tana* sino con la posición jerárquica de su portador en la escala funcional de la aldea. Los iku saben que una persona envuelta en ropajes y accesorios totalmente blancos es, por lo general, un mamó o una autoridad tradicional trascendente (comisario, cabildo, consejero), hecho que inmediatamente les motivará respeto. Mamó Bernardo argumenta que:

Uno nota al vestirse que es un mamó, hasta la mochila blanco, la mochila de poporo, todo eso tiene que ser blanco. No todo el mundo viste así. Para uno tener mochila blanca, eso es un gran poder que hay, eso muestra que uno trabaja cosas positivas, algo muy importante. Eso solo lo puede usar mamó. Eso anota ahí todo. El que no son mamó no puede todo de blanco. Eso es mal visto, le digo. Es muy poca la gente que puede vestir así. Si hay alguien que dice ser mamó usted no más le mira, las rayas, la mochila de dibujo, con diseño, muchas cosas, las medias, las botas, el reloj en la mano, eso cambia, eso ya dice que es puro embuste.

Trajes ceremoniales y artefactos mágicos

Toda esta indumentaria descrita es la que normalmente se emplea en la cotidianidad iku. Sin embargo, como en la alteración ritual de la ingesta de alimentos, se presentan momentos precisos donde los ropajes se modifican, agregando o eliminando nuevos elementos corporales. También existen artefactos mágicos que al ser portados pasan a ser parte constitutiva del *guch tikurigun*. Entre estos últimos se destaca el *marunsama* (talismán personal) de *unkusía* (hilos de algodón) y *um tiki* (semilla nativa).

A diferencia de otros *marunsama* (como el primer poporo y huso) este se utiliza diariamente y se porta siempre sobre ambas muñecas. Es también conocido como “aseguranza” y su cualidad principal es la protección espiritual. Se piensa que todo aquel que porte *unkusía- um tiki* será reconocido por las deidades como seguidor de la *Ley Sein* y podrá equilibrar permanentemente sus

¹⁷⁴ Las semillas más utilizadas son llamadas “milagritos”.

potencias. Como todo *marunsama* este artefacto es en principio un *a'buru* (material mágico-religioso) y su preparación es labor privativa del mamo. Para ello, este tomará una semilla en cada mano y efectuará el proceso de bifurcación del *anugwe*, con un raudal positivo hacia *durigun* y un raudal negativo hacia *gunsin*. Luego, estas serán perforadas y se amarrarán en las muñecas respectivas con un hilo de algodón trabajado por el mamo. Cada *unkusía- umu tiki* lleva una carga diferente dependiendo del momento en que se prepare. Algunas personas sólo llevan uno o dos de estos *marunsama*, mientras que otras pueden tener decenas recubriendo buena parte de su antebrazo. Usualmente, los infantes de Yo'sagaka no las portan, pues, según sus padres, estos las manipulan y cortan con frecuencia, desconociendo su poder. Llegué a observar cómo unos *yuga* jugaban a mordisquear los hilos de algodón para luego mascarlos y tragarlos¹⁷⁵.

Ahora bien, al ser una parte de sí que contiene potencia y *anugwe*, cuando estos *marunsama* se revientan deben recogerse para ser llevados hasta el “consultorio” del mamo que los preparó. Si esto ocurre después de varios meses no hay problema, pero si la “aseguranza” se desprende rápidamente entonces es un presagio de enfermedad. Se piensa además que los *marunsama* de hilo y semilla no pueden ser reutilizados pues su “poder” tiene fecha de vencimiento:

Por ejemplo, el remedio que tenga más gramo alto tiene más fuerza, pero así mismo cuando se revientó se venció. Si el medicamento se vence y uno lo va a consumir se envenena más gravemente, se intoxica más. Entre más gramo tiene más se envenena todavía cuando se vence. Entonces así mismo puede ser con esto [se señala el *unkusía- umu tiki*]. Claro que sí, fue remedio por un tiempo, uno muy poderoso, pero hasta que se reviente y ya.

Existen otras clases de “aseguranzas” utilizadas por los *iku*, pero estas se guardan en las mochilas o en las mismas casas y no se llevan sobre el cuerpo. Las únicas excepciones son algunas semillas y caracolas que se amarran alrededor del cuello o se cuelgan de los collares femeninos. Supe que de este tipo hay dos *marunsama* principales: las de contención sexual (*zirichu* y *muchuru*) y las de protección curativa para infantes. Adicionalmente, están las tumas¹⁷⁶ (*símunu*), unas piedritas perforadas y de forma cilíndrica que, junto a otras rocas de río y mar, son utilizadas como artefactos mágicos ante la enfermedad de algunas partes y regiones del cuerpo. No pude profundizar mucho en este aspecto del cuerpo-territorio, pero logré identificar que las piedras de color rojizo sirven para problemas sanguíneos, las marrones para problemas intestinales, las blancas para curaciones óseas y las rosadas, que son muy extrañas, para afecciones genitales. Sobre las piedras mágicas *iku*, Paternina (1999: 287) establece que:

Los mamos serranos anotan, al referirse a las piedras, que su color tiene una especificidad a la hora de prevenir y curar las enfermedades en el cuerpo y el territorio. Existe una especialización y una jerarquización entre ellas, lo que nos hace suponer que guardan una relación idéntica con las jerarquías y la especialización que se da entre sus deidades. La especialización y la jerarquía de algunas piedras está determinada por sus colores. Como tal, cumplirá dentro del escenario general

¹⁷⁵ Reichel-Dolmatoff (1953) registró prácticas de alimentación textil entre los infantes *kogi*, quienes llegaban incluso a comerse sus propias mantas, siendo reprendidos fuertemente por adultos y mamos.

¹⁷⁶ Hace casi 80 años, Knowlton (1944: 264) indicó la presencia de *a'buru* líticos en los collares femeninos *iku*: “A religious custom only hinted at by Bolinder is the use of prayer stones. They are small stones, like those formerly used by the women in necklaces, wrapped in leaves of maize and tied with string, and are called *simanä*.”

de aseguranzas y protecciones una función específica. Las hay rojas, negras, verdes. Socialmente cumplen una función protectora y de prevención particular.

Vimos en el primer capítulo cómo la etnohistoria serrana menciona la presencia de un ajuar ceremonial donde se destacaba el uso de máscaras de madera, bonetes de plumas, brazaletes, pendientes orfebres, piel de jaguar y bastones líticos. Hoy en día esta indumentaria ritual ha entrado en desuso y, por lo menos entre los *iku* de Yo'sagaka, ha sido abandonada. Esto no quiere decir, sin embargo, que los trajes ceremoniales hayan desaparecido por completo o que no se reconozcan escenarios significativos que merecen una compostura y una estética diferente a la cotidiana. Para ilustrar esto, retomo un fragmento de mi diario de campo (2019) tal cual lo escribí:

Esta mañana acompaño al mamo a una ceremonia de bautizo para la oficina de justicia del naciente pueblo. Salimos de su casa con ocho hombres y con Poncho. Todo aparentaba normalidad, caminamos como de costumbre. Al llegar a las inmediaciones de la casa comunitaria el grupo se detuvo de repente y casi al mismo tiempo todos empezaron a quitarse las embarcas. Dos de los hombres llevaban sombreros de tela negra que también se quitaron. Algunos relojes y anillos de metal fueron cuidadosamente guardados en las mochilas. Poncho se quitó su riata y la dejó sobre la ramita de un árbol. Antes de acercarse a la estructura de la oficina los hombres fueron hasta la casa comunitaria y allí dejaron todas estas pertenencias. Ya descalzos caminaron hasta la oficina. La disposición en la que estaban reunidos los *iku* era muy particular. Mientras que Bernardo, Enrique y Poncho bajaron a un sitio resguardado por plantas de fique a conversar (justo debajo del lugar de pago bordeado con rocas), el resto de personas (unos 40 adultos) se agruparon bajo la estructura en construcción. Allí, en un extremo se encontraban varias *guati* reunidas. Ninguna llevaba collares de plástico, sólo de semillas, todas estaban descalzas. En el medio había 3 sillas plásticas donde 3 *teti* (entre ellos Toba) permanecían sentados, mirando hacia el oriente, como en fila india, dándose la espalda entre sí (estos son los consejeros mayores). Luego del momento íntimo de conversación, Enrique subió y le entregó a cada persona un par de trozos de algodón para efectuar el gran trabajo colectivo del bautizo de la oficina. Todo era muy serio y formal, no me atreví a capturar el momento en una fotografía. Cada *iku* tomaba los algodones en ambas manos y los reposaba sobre sus piernas flexionadas. Mientras pensaban en silencio, con los ojos cerrados, sus facciones denotaban una clara y contundente concentración. Unos 5 minutos después Bernardo pasó recogiendo los algodones y los llevó de regreso al rincón donde estaba. Cuando volvió a subir toda la rigidez del momento desapareció y la gente regresó a la casa comunitaria buscando sus pertenencias.

Básicamente lo que ocurrió aquí es que los *iku* se despojaron de todo el material corporal que no era *kía*, es decir, nativo de la Sierra, muy a pesar de su estimada funcionalidad. Su abandono parcial operó en el mismo sentido de la abstinencia salina que se ejecuta en la antesala de una ceremonia colectiva. Esta modificación estética permite observar que, a pesar de ser llamados “tradicionales”, los conjuntos indumentarios cotidianos no son suficientes para la libre ejecución de ritos y prácticas espirituales. Al ser elaborados fuera del macizo y por personas no indígenas, las prendas *bunachi* cargan dentro de sí un *anugwe* exótico, peligroso y potencialmente negativo que podría llegar a incidir en la eficacia de los trabajos consumados. Se podría pensar que esta transformación textil es transitoria o eventual. No obstante, son muchos los espacios y contextos que la requieren: entrar a una *kankurwa*, sentarse en el “consultorio” del mamo, casarse, recibir poporo y huso, ofrecer un tributo espiritual, velar a un familiar, etc. En contraste con este desvestir ceremonial, no observé presencia alguna de añadiduras corporales (pintura, argollas, brazaletes, máscaras, bonetes, etc.).

Finalmente, este gran panorama de la cotidianidad en Yo'sagaka permite comprobar con certeza que el concepto de cuerpo humano es un pilar fundamental dentro del sistema de pensamiento iku. Bajo la orientación tutelar del mamó, aquel destacado regulador e interprete corporal, los ciclos de la vida, la sexualidad, el alimento y la vestimenta conforman la base concreta del modelo bipartita de *guchu* expuesto en capítulos anteriores. Esta base constituye un andamiaje que reproduce el concepto y a la vez, por momentos, lo pone en tensión. De su actualización cotidiana depende su existencia.

EPÍLOGO

El objetivo fundamental de esta investigación fue la comprensión del concepto de cuerpo humano entre los iku de Yo'sagaka, partiendo de la premisa que supone al organismo como una estructura biológica y universal que se esculpe y se significa en un plano cultural. De ahí que se pretendiera dilucidar el cuerpo indígena bajo las condiciones geográficas, históricas, cognitivas y cotidianas que lo han posibilitado, reproducido y transformado.

El primer capítulo evidenció que la posición geopolítica de la Montaña Caracol hizo de ella una ambivalente zona de refugio y contacto cultural. Esto tuvo consecuencias concretas en la vida de sus habitantes. Por un lado, les permitió mantenerse al margen de los procesos de colonización agraria y religiosa más intensos y, por el otro, los empujó a una permanente y definitiva convivencia con sociedades serranas de notorio carácter transcultural. En parte, la Yo'sagaka de refugio fue la que resguardó a los iku que no vieron en la congregación panelera del siglo XVIII una opción viable de desarrollo para su organización social. Mientras que Atánquez floreció, San Sebastián de Rábago sucumbió. Así mismo, esta Yo'sagaka fue la que albergó a los iku rebeldes que reaccionaron ante la injerencia capuchina del siglo XX. La Yo'sagaka de contacto, por su parte, fue la que introdujo a estos refugiados al vínculo determinante con la transmutada sociedad kankuama, especialmente con su fracción poblacional de Chemesquemena.

Esta polaridad histórica necesariamente tuvo efectos en la conceptualización del cuerpo humano allí ocurrida. El refugio y el contacto posibilitaron, simultáneamente, cambios y continuidades. Prueba fehaciente de ello es que los indígenas de Yo'sagaka no son los mismos, en términos somáticos, que aquellos “indios de Nación Arhuaca”, y, sin embargo, algunas prácticas y significados de los cuerpos *moros* hoy tienen vigencia. El ajuar orfebre y lítico de aquellos tiempos ha desaparecido por completo y, producto del mestizaje biológico, algunos rasgos fenotípicos como el vello facial han mermado su presencia. Desde entonces, nuevos elementos concretos han sido asimilados en el repertorio corporal. Las sandalias de neumático, los gorros de algodón y las aseguranzas de muñeca, antes desconocidas, hoy son parte constitutiva del cuerpo “tradicional” iku. Pero, en los primeros contactos del siglo XVII, también se identificaron tratamientos (ayuno ritual, abstinencia de sal) y artefactos (poporo, coca) corporales que terminaron prolongándose casi que indefectiblemente hasta la actualidad.

Las descripciones históricas de los actores que protagonizaron y atestiguaron el embate colonizador en la Sierra meridional (curas, cronistas, expedicionarios, científicos y fotógrafos) también dieron cuenta de esta ambivalencia, pues constataron variaciones (dirigidas) y permanencias orgánicas en los nativos de la región. Las primeras etnografías del suroeste, hace casi ciento cincuenta años, registraron atributos como el poporo, la ambira, la *pusa*, la manta de algodón, la mochila e incluso el hilo cadavérico de *anugwe*, que hoy tienen un lugar preponderante en la vida iku. Por su parte, los materiales de muchos de estos implementos se renovaron. En algunos casos el fique fue reemplazado por algodón y este, más recientemente, fue sustituido por el pelaje de chivo.

Con todo, el contraste entre el pasado y el presente, fundamentado en un análisis historiográfico y etnográfico, permitió concluir que el cuerpo iku es un proceso constructivo con modificaciones materiales crecientes, pero donde el sistema de pensamiento indígena prevalece. Por eso, a pesar del dramático contacto cultural previo a su llegada, los curas capuchinos se toparon con una explicación corporal que les era verdaderamente inconcebible y que, a toda costa, intentaron eliminar. De haberse encontrado con unos cuerpos o un sistema de pensamiento familiar, no hubiesen tenido razón para asentarse y edificar orfelinatos o capillas.

En medio de este panorama es donde emerge el *guchu*, el concepto iku del cuerpo humano. Vimos como este modelo segmenta el organismo en dos partes: *tina* y *tikurigun*. La existencia de ambas esferas depende irremediablemente de su interdependencia. Ninguna de las dos tiene valor intrínseco por sí misma, sino únicamente en relación con la otra. La primera, se refiere a la dimensión material, fáctica y tangible de la corporalidad; la segunda, a la encarnación del mundo espiritual de las deidades.

El análisis del *guchu tina* en el segundo capítulo permitió establecer que la anatomía iku se rige por categorías animistas y mecanicistas, donde la filogénesis, la anatomía, la taxonomía y la fisiología adquieren sentido a partir de elementos, fuerzas o sustancias engranadas que actúan de acuerdo con su propia tracción, finalidad o intención subjetiva. Igualmente, los componentes orgánicos del cuerpo material se disponen de manera regional, dándole prelación a una estructura cárnica, ósea y sanguínea. Su organización intrínseca se vincula constantemente con elementos del medio natural. Cogollos, cabuyas, raíces, fogones, hilos, ríos, ramas, caracolas, motores y flautas, son objetos del entorno que definen la composición, ubicación y forma de algunos órganos precisos. Por su parte, la clasificación taxonómica iku devela la ausencia de nominación de algunos fragmentos del cuerpo humano, realzando un enfoque macroscópico que va perdiendo precisión una vez profundiza en los componentes orgánicos más diminutos o de función especializada.

Si bien, todo este saber del *guchu tina* se apoya en modelos exógenos, algunos de tipo eminentemente visual, es indiscutible que su núcleo responde a categorías propias del sistema de pensamiento iku. Aquello que pone en marcha la operación del engranaje material, el motor de la vida en el cuerpo, no es otra cosa que *tikurigun*, su parte espiritual. Mas sin embargo, esta se funde con *tina* y su existencia también pasa a depender de ella; esto es clave. Es por eso que la visión biológica de la medicina moderna, sustentada en una lógica abstracta que desespiritualiza la naturaleza, resulta conceptualmente incompatible con la perspectiva iku del organismo, así como la visión hiper filosófica que desconoce su fundamento material.

Por su parte, el estudio del *guchu tikurigun* en el tercer capítulo, reveló que la presencia de las deidades en el cuerpo pone en entredicho su carácter específicamente humano. Los dioses, con sus sensibilidades, potencias y vitalidades, son parte constitutiva del organismo iku. Esta convergencia de propiedades espirituales define su funcionamiento, su tratamiento y su despliegue técnico en la cotidianidad. El *anugwe* es uno de esos componentes diferenciales y se implanta como el soporte máximo de la interconexión entre *tina* y *tikurigun*. Gracias al *anugwe* es que los “padres” y “madres” de antaño se propagan en la carne, en los huesos y en la sangre, pero es también por este

que los humanos pueden llegar a incidir en los dictámenes divinos. Este flujo bidireccional de afectación mutua es lo que define gran parte de la vida indígena en Yo'sagaka. Sin embargo, los dioses no son homogéneos y tampoco las sustancias que emanan en el organismo. Por eso el *guchu tikurigun* se decanta en potencias “negativas” y “positivas” que tienen un tiempo y un espacio puntual en la corporalidad: *gunsin*, el crepúsculo occidental del costado izquierdo, y *durigun*, el amanecer oriental del costado derecho. Todo lo que le ocurra interna o externamente al cuerpo en *gunsin* será nocivo (decaimiento, enfermedades, golpes, decesos) y, consecuentemente, cualquier suceso corporal que aflore en *durigun* tendrá repercusiones benéficas (bienestar, alivio, fortaleza, nacimientos).

Una de las características más notables del *guchu tikurigun* es que las deidades, más allá de tener lugar en el cuerpo, son propietarias de órganos específicos. Para cada fragmento corporal hay un dios correspondiente. Esto adquiere proporciones verdaderamente formidables cuando se entiende que, en el pensamiento *iku*, cada uno de estos “dueños” es a la vez un órgano y una parte natural concreta de la Sierra Nevada. Lo que deviene de este argumento es que algunas montañas, ríos, nevados, lagunas, astros, etc. se funden en el *guchu* indígena. Una rápida aproximación geográfica a estos dioses corporales revela, además, la existencia de una gran figura antropomorfa que se entreteje en sus localizaciones. Este gran ser telúrico no es otro que *Serankwa*, el dios *iku* que justamente se identifica como el “padre” del cuerpo humano y de la Sierra en su totalidad.

Desde esta arista corporal, el *kunsama* que manejan los mamos se define esencialmente como un saber médico, en tanto es capaz de regular el equilibrio de las sustancias corporales, y como un saber oracular, en tanto logra interpretar los mensajes divinos que permanentemente brotan del organismo. Los tratamientos de la enfermedad desplegados por el mamo son de nivel práctico y espiritual, pues todo padecimiento en *tina* se entiende como una puja entre las potencias “negativas” y “positivas” del mundo. Complementariamente, producto de su temprana preparación, el mamo adquiere competencias que le permiten distinguir su cuerpo como el medio de comunicación predilecto de los dioses y, con esto, leer acertadamente los *kwe'na*, contracciones musculares que, dependiendo de su tiempo y espacio en el organismo, “avisan” el porvenir. Esta lógica permite comprender, en términos novedosos, el porqué de la posición central del mamo en la sociedad *iku*. Después de todo, él encarna como nadie el dualismo dialéctico *tina-tikurigun*.

Todo este modelo bipartita del organismo responde a unas categorías cognitivas precisas: objeto, causalidad, espacio y tiempo que, para este caso, se interpretan como *tina*, *tikurigun*, *anugwe*, *durigun* y *gunsin*. Estas son aprendidas por los individuos desde su más temprana existencia, en interacción con los adultos competentes de su sociedad y en correspondencia con un entorno cultural inmediato que les demanda conceptualizar el mundo. De esta manera, el sistema de pensamiento *iku* hace que, más allá de la predica ecologista o identitaria, estos indígenas perciban irremediabilmente que el cuerpo es el territorio y que el cuerpo es una deidad. En otras palabras, parafraseando a Vasco (2002), el *guchu* es un cuerpo-concepto.

El cuarto capítulo demostró que la ambivalencia característica de la Montaña Caracol ha propiciado que la noción de *guchu* se reactúe permanentemente al calor la vida serrana. Buena parte de la cotidianidad en Yo'sagaka gravita alrededor de la corporalidad. Elementos como el ciclo vital, la sexualidad, la alimentación y la vestimenta condicionan el día a día de estos indígenas. De hecho, el modelo bipartita, con sus categorías intrínsecas de pensamiento, es causa y efecto de la vida social *iku*. Es decir, así conceptualizado, el organismo produce condiciones vitales que, paralelamente, lo reproducen. El sustrato biológico posibilita la existencia humana y ésta se vuelca sobre él esculpiéndolo en términos culturales¹⁷⁷. Esto está lejos de ser un proceso acabado: una vez se forma, el concepto restringe o permite el acceso de los individuos a ciertas experiencias corporales que, inmersas en condiciones cambiantes, pueden terminar transformándolo. Por ejemplo, tal como está elaborado, el *guchu* prohíbe a las mujeres *iku* la utilización de toallas higiénicas, pero, a su vez, les brinda acceso privilegiado a los algodones con sangre menstruante-seminal, el material mágico-religioso más extraordinario de su sociedad. Este caso permite clarificar el argumento pues, como se constató páginas atrás, ciertos atributos del concepto ya no corresponden con la realidad. El uso periódico de toallas higiénicas se está configurando, cada vez más, como una opción viable para el manejo del flujo sanguíneo, poniendo en cuestión la utilidad de los algodones silvestres impregnados de menstruación y semen. Mientras las condiciones del medio sigan modificándose transculturalmente, el acceso a nuevas experiencias corporales seguirá provocando que algunos indígenas se emancipen del *guchu*, llevándolo lentamente a una reactúalización o a una eventual supresión.

Finalmente, la profundización antropológica del asunto cognitivo entre los *iku* sobresale como derrotero para próximas investigaciones. A lo largo de esta tesis se han presentado planteamientos que subrayan la importancia subyacente de las categorías cognitivas en la elaboración procesual del concepto de cuerpo humano. Las evidencias etnográficas presentadas apuntan a que el sistema de pensamiento de estos indígenas es de carácter *concreto operacional* (Piaget, 1966) y *animista* (Hallpike, 2011). Es decir, que la estructura y los esquemas mentales *iku*, impregnados en la propia sensibilidad y percepción de los individuos, conciben el mundo a partir de sustancias y fuerzas con agencia propia que determinan la causalidad de los eventos y fenómenos ocurridos en él. Nada es fortuito y nada es lo suficientemente abstracto como para separarse de las cosas y de los objetos. Una futura investigación que profundice en estos términos algún otro concepto *iku* podrá constatar, mediante un ejercicio comparativo, si las particularidades mentales aquí expuestas permiten decretar este supuesto. Tal perspectiva podría facultar una respuesta al siguiente cuestionamiento: ¿por qué, más allá del factor geográfico, ciertas categorías del pensamiento *iku* no sucumbieron ante las exacerbadas dinámicas de contacto cultural en Yo'sagaka?

¹⁷⁷ Dux (2017: 92) afirma que, “el organismo es organizado en un sentido literal a través de la cultura y la cultura literalmente requiere del organismo. Al mundo interior cultural pertenece el sustrato orgánico, que se ha incorporado a aquél. A la naturaleza interior pertenecen las formas culturales en la que ésta se organiza.”

BIBLIOGRAFÍA

- AGN. (1778). *Tomo Caciques e Indios*. Archivo General de la Nación.
- Archivo de Indias de Sevilla. (s. f.) En: Langebaek, C. (2007). *Indios y españoles en la Antigua Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Arenas, J. (2016). *Sembrando vidas, la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Tesis doctoral. Departamento de Antropología. Universidad de Brasilia.
- Cárdenas, F. (1989). *Las artes adivinatorias como prácticas mágico-religiosas experimentales entre los grupos serranos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.
- Barrera, O. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. *Iberoforum*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, VI(11),121-137.
- Bischof, H. (1983). Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología* - Universidad de los Andes, (24), 75-124.
- Bolinder, G. (1958). *We dared the Andes; Three journeys into the unknown*. Nueva York: C. Tinling & Co Lt.
- _____. (1925). *Die Indianer der tropischen Schneegebirge, Forschungen im nördlichsten Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- _____. (1914). Archivo fotográfico *Bildarkiv*. *Göteborgs Museum* (Museo Nacional de Gotemburgo). Suecia.
- Bosa, B. (2018). "Lo que me ordene el señor cura". Formas de colaboración entre autoridades civiles y religiosas en San Sebastián de Rábago (1915-1930). En C. G. Páramo, *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia. Siglos XIX-XX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 109-145.
- Brisset, D. (1999). Acerca de la fotografía etnográfica. *Gazeta de Antropología*, (15), 1-14.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 18, 296 – 314.
- Cabot, T. D. (1939). The Cabot Expedition to the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia. *Geographical Review*, 29(4), 587-621.
- Celedón. R. (1886). *Introducción a la gramática de la lengua kóggaba. Con vocabularios y catecismos*. Bibliotheque Linguistique Américane, tome X. París: Maisonneuve.
- Chaves, A. y Zea, L. (1977). *Los Ijca. Reseña Etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Chilches (1917) En: Schlegelberger, B. (2016). *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía. Resistencia y sincretismo*. Berlín. CEJAS.

- Classen, C. (1990). *Inca cosmology and the human body*. Tesis Doctoral – Universidad de Montreal, Canadá.
- Colectivo audiovisual Zhigonezhi. (2012). *Nabusímake: Memorias de Una Independencia*.
- Correa, F. (1998). Sierras paralelas: Etnología entre los Kogi y los U'wa. En F. Correa, C. E. Pinzón, G. Garay, & S. Jaramillo, *Geografía humana de Colombia Región Andina Central*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica, 5-76.
- Cortés, C. (2019). *Hacia el giro corporal en la antropología visual: Imágenes, sentidos y corporalidades en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
- Darwin, C. (1982). *El origen del hombre*. Barcelona: Edicomunicación.
- De Brettes, J. (1987). Donde los indígenas del norte de Colombia. Bogotá: *Revista de Antropología*. Universidad de los Andes, III(1)
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press
- De la Rosa, J. N. (1945). *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. Barranquilla: Biblioteca Departamental del Atlántico, I.
- Descola, P. (2012). *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu
- Détrez, C. (2017). *La construcción social del cuerpo*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, F. (1984). Estado, Iglesia y desamortización. En: Jaramillo, J. (Ed.). *Manual de historia de Colombia*. Bogotá: Procultura - Instituto colombiano de Cultura. II, 413-439.
- Dussán, A. y Reichel-Dolmatoff, G. (2012). *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dux, G. (2017). *Teoría histórico-genética de la cultura*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Echeverri, J. A. (2004). *Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?* En: A. Surrallés & P. García-Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno*, 259–275.
- Espinosa (s.f.) Inédito sin título En: Langebaek, C. (2007). *Indios y españoles en la Antigua Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Fals Borda, O. (1979). Mompox y Loba. *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Ferro, M. (2012) *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Frank, P. S. (2008). Gramática de la lengua arhuaca. *Lingüística Chibcha*, 7-99.
- Fuchs, T. (2003). *The memory of the body*. Recuperado de: https://www.traumasensitives-yoga.de/uploads/7/7/6/8/77686656/fuchs_2_.pdf
- _____. (2001). The tacit dimension. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8(4), 323-326.
- Gamboa, J. C. (1994). *No somos descendientes de los kankuamos, somos kankuamos... un pueblo invadido pero jamás conquistado*. Atánquez: Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC. Organización Indígena Kankuama, OIK.
- Giraldo, S. (2010). *Lords of the Snowy Ranges: politics, place, and landscape transformation in two tairona towns in the Sierra Nevada, Colombia*. Universidad de Chicago. Doctorado de Filosofía.
- Godelier, M. (2000). *Cuerpo, Parentesco y Poder: perspectivas antropológicas y críticas*. Ediciones Abya-Yala
- _____. (1989). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara S.A.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, S. (2019). *Wasi, ver entre los Iku*. Tesis de Maestría. Universitat de Barcelona.
- Harris, M. (1994). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hallpike, C. (2011). "Is There a Primitive Mentality?" In *On Primitive Society and Other Forbidden Topics*, S/N. London: AuthorHouse UK.
- _____. (1986). *Los Fundamentos Del Pensamiento Primitivo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Heertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. México: Conaculta.
- Horta, A. (2020). "*Cada cuerpo contiene el mundo*": *Territorio, cuerpo y persona entre los Iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tesis doctoral. Departamento de Filosofía y Ciencias humanas. Universidad Federal de Río Grande del Sur.
- Hoz, J. V. (2018). En busca de nuevas tierras y vecinos: Proceso de colonización en la Sierra Nevada de Santa Marta, Serranía de Perijá y Zona Bananera del Magdalena (siglos XVII - XIX). *Cuadernos de Historia Económica*, (49).
- Isaacs, J. (1884) En: Rueda, J. (2007). Jorge Isaacs: de la literatura a la etnología. Medellín: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 21(38), 337-356.
- Kankuama IPS. (2014). *Fortalecimiento de La Medicina Tradicional. Adecuación Y Articulación Con La Medicina Occidental Del Pueblo Kankuamo*. Resguardo Indígena Kankuamo.
- Knowlton, E. (1944). The Arhuaco indians, twenty years after. *American Antropologist*, 263-266.

- Landaburu, J. (2000). En González de Pérez, M.S. & Rodríguez de Montes, M. L.(Comp.) (2000). *Lenguas indígenas de Colombia: Una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 733-748.
- Lara, W. (2016). *Los estudios sociales del cuerpo: un estudio de sus supuestos epistemológicos*. Inédito
- Langebaek, C. (2007). *Indios y españoles en la Antigua Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- _____. (1992). *La sociología del cuerpo*. Tucumán: Ediciones Nueva Visión.
- Lebrón, J. (1538). El esplendor perdido: Jerónimo Lebrón informa a su majestad de las necesidades de la ciudad de Santa Marta, 1538. En: Langebaek, C. (2007). *Indios y españoles en la Antigua Provincia de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Leenhardt, M. (1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévy-Bruhl, L. (1947). *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Buenos Aires: Lautaro.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Tomo I. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marx, K. (1977). *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.
- Mason, G. (1938). *The culture of Taironas*. Tesis doctoral. Departamento de Antropología. University of Southern California.
- Mateus, D. (2021). Cuerpo y memoria en el proceso histórico kankuamo. En: *Historia(s), relatos y memorias con referente local. Estudios de caso, herramientas teóricas y metodológicas*. Cali: Editorial Tirant - ICESI. En proceso de publicación.
- _____. (2021). Lo cognitivo en lo primitivo. En: *La Múcura*. Revista Departamento de Antropología, Universidad Nacional. (9). En proceso de publicación.
- _____. (2016). *El cuerpo indígena Kankuamo: proceso, flexibilidad y memoria*. Trabajo de grado. Sociología, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mauss, M. (2006). *Manual de etnografía*. (1) Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- _____. (1979a). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1979b). *Técnicas y movimientos corporales*. En Sociología y Antropología.
- Mejía, H. S., & Delgado, A. S. (2003). Dos casos de colonización y expansión de la. *Historia Regional*, III(8), 101-114.

- Melton, E. (1996). *Molecular Perspectives on the Origins of Chibchan Populations from the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tesis doctoral. University of Montana.
- Mendoza, E. (1988). Cambio de Mentalidad y Colonización del Territorio Arhuaco: 1820-1920. *Revista de Antropología*, IV(1). Universidad de los Andes.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península.
- Mogollón, D. (2018). *El acto de tejer como acto cosmogónico. Introducción a través del análisis interpretativo de tutu (mochila) y muku (manta) al pensamiento del grupo humano Ika de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tesis de maestría. Escuela de filosofía. Universidad Industrial de Santander.
- Morales, J. (1992). Cuerpo humano y contexto cultural en el Golfo de Morrosquillo. *Revista Colombiana de Antropología*, XXIX, 192-205.
- Morales, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- Muñoz, C. (2016). Indigenous State Making on the Frontier: Arhuaco Politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 1900–1920. *Ethnohistory*, 63(2), 302-325.
- Museo del Oro (1998). *Gerardo Reichel-Dolmatoff: Antroólogo de Colombia, 1912-1994*. Museo del Oro / Banco de la República / Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Organización Indígena Kankuama —OIK. (2009). *Hoja de cruz, memoria histórica de los impactos del conflicto armado en el pueblo indígena Kankuamo 1985-2008*. Valledupar: Imagen Visual.
- Orozco, J. A. (1990). *Nabusimake, tierra de Arhuacos: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Escuela Superior de Administración Pública.
- Ortiz, J. (1997). *Universo Arhuaco*. Medellín: Prometeo.
- Oyuela, A. (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: La conformación de la elite sacerdotal Tairona-Kogui. *Revista de Arqueología del Área Intermedia* (4), 12-45.
- _____. (1986). De los Taironas a los Kogi: una interpretación del cambio cultural. *Boletín del Museo del Oro* (17), 32-43. Recuperado de: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7229>
- Panhofer, H. (2012). La sabiduría y la memoria del cuerpo. En: Giménez, J. (Ed). *La investigación en danza en España 2012*. Valencia: Mahali Ediciones.
- Paternina, H. (1999). Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. En: Vigoya, M. y Garay, G. (Comp.). *Cuerpo,*

diferencias y desigualdades. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, 271-296.

Piaget, J. (1966). *The psychology of the child*. London: Routledge & Kegan.

Pineda, R. (2000). Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada En: Obregón, D. (2000) *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, 23-88.

Polanyi, M. (1967). *The tacit dimension*. New York: Doubleday.

Pumarejo, A. y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamo: un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997) *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Presidencia de la República. Biblioteca Digital de Bogotá.

_____. (1991) *Los ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: notas etnográficas 1946 - 1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____. (1985) *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Bogotá: Procultura.

_____. (1953). *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta*. *Revista Colombiana de Antropología*, 1(1), 15-122.

Reyes, L. (2019). Viajeros, entre misioneros y expediciones científicas. Expediciones a la Sierra Nevada de Santa Marta y la Guajira en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. *Boletín Americanista*, 1(78), 31-50.

Rocha, M. (2020). *Antes el amanecer*. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Rodríguez, J.V. (2010) *Espacios rituales y cotidianos en el Alto río Ranchería, la Guajira, Colombia. Arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. ICODER. Universidad Nacional de Colombia.

Romero, F. (1955). *Llanto sagrado de la América meridional*. Bogotá: Editorial ABC.

Saether, S. (2012). *Identidades e independencia en Santa Marta y Rioacha, 1750 - 1850*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sanchez., O. B. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu Y Foucault. *Iberoforum*, VI(11), 121-137.

Schecker, Frieda (1936). Archivo fotográfico. *Museo Etnológico de los Museos Nacionales de Berlín* - Patrimonio Cultural Prusiano, Berlín.

Serje, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda*, (7), 197-229.

- Simón, F. P. (1981). *Noticias históricas de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, VI.
- Schlegelberger, B. (2016). *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía. Resistencia y sincretismo*. Berlín. CEJAS.
- Sievers, W. (1986). Los indígenas arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín Museo del Oro* (16). Recuperado de: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7243>
- Simons, F. (1881). On the Sierra Nevada of Santa Marta and Its Watershed. En: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*. Londres: Wiley, The Royal Geographical Society, (3), 705-723.
- Soler, V. (1915). *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos*. Exposición del vicario apostólico. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Striffler L. (1986). *El Río César: relación de un viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Senado de la República, II.
- Sunyé, T. (2018). El cuerpo vestido en la sociedad occidental. *Temas de Psicoanálisis*.(16).
- Taylor, D. (1997). *The coming of the sun: a prologue to Ika sacred narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum, University of Oxford.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Editorial Bilbos.
- Turner, B. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Reis*, (68), 11-39.
- _____. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Uhlig, H., & Mertins, G. (1968). La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia Una vista geográfica general. *Revista Geográfica*, (68), 33-62.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139.
- Uribe, C. A. (1997) Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Colanji, A. (1997). *El pueblo de la montaña sagrada*. Tradición y cambio. Cooperación Italiana, II.
- _____. (1996). Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta siglo XVII. (B. L.-B. República, Ed.) *Boletín Museo del Oro*, (40).
- _____. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología*, IV (1). Universidad de los Andes.
- _____. (1986). Pioneros de la antropología en Colombia: El padre Rafael Celedón. *Boletín Museo del Oro*, (17), 3-31.

- Valencia, S. (2020). *Muerte por mano propia en el pueblo Iku de Yo'sagaka*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco, L. (2006). *Recolección de información bibliográfica sobre prácticas de intervención del cuerpo en sociedades indígenas actuales de Colombia*. Bogotá: Museo del Oro.
- _____. (2002). *Entre Selva y Páramo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. (s.f.). *Relaciones entre pensamiento y lenguaje*. Obtenido de: <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=62>
- Vinales, J. (1952). Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Editorial Iqueima.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.