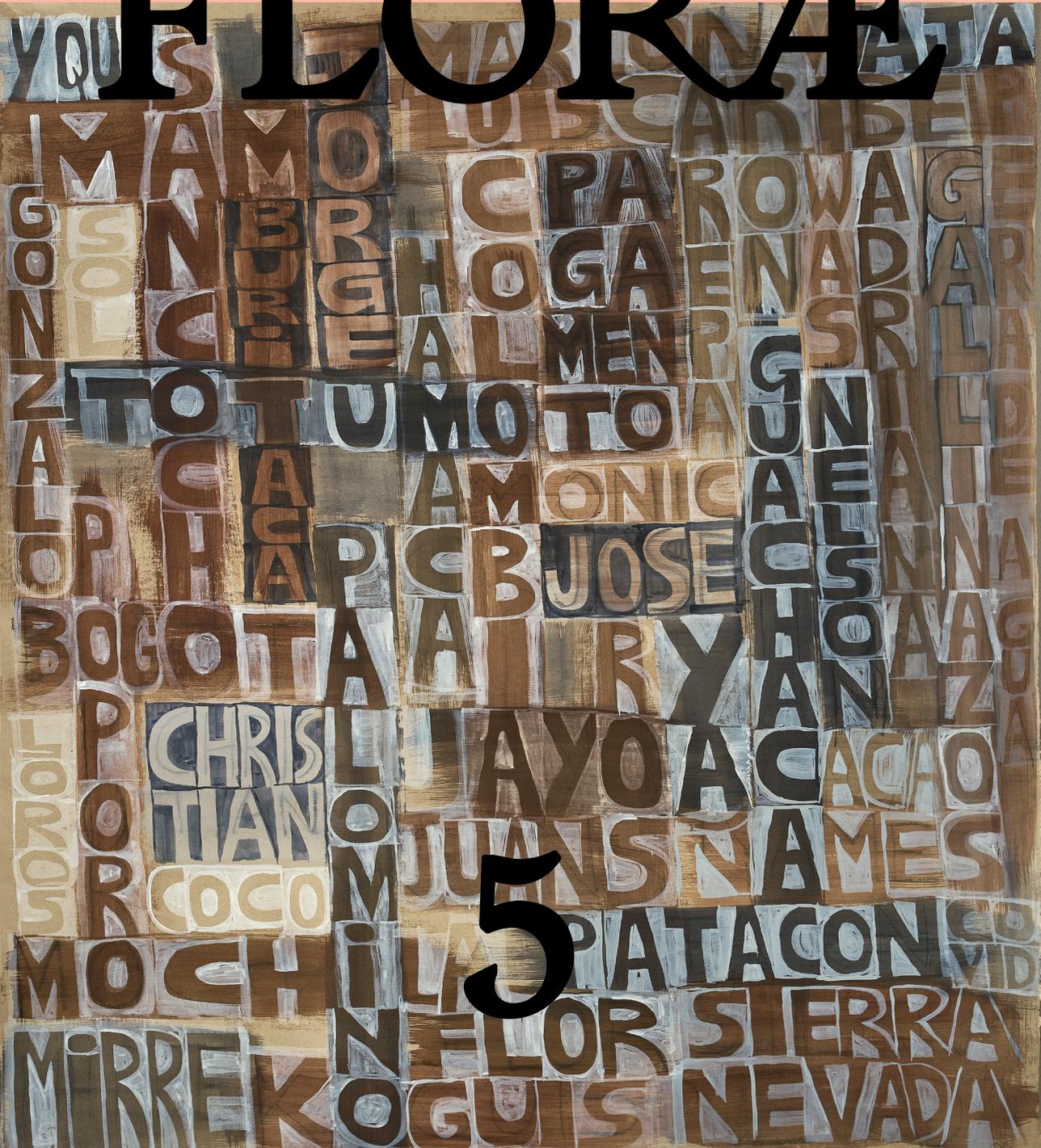


FLORÆ



5

FLORÆ

(MOVIMIENTOS: SIERRA NEVADA)

JESÚS ABAD COLORADO JORGE ORLANDO MELO
NELSON BARRERA RAFAEL MOJICA
FLORENCIA BOHTLINGK ANA ELVIA NIEVES Y HABITANTES
FRANÇOIS BUCHER DEL RESGUARDO CAMPO
LAURA CAHNSPEYER CARVAJAL ALEGRE
TANIA CANDIANI NADÍN OSPINA
MARLON DE AZAMBUJA WILLIAM OSPINA
JUAN CARLOS DELGADO VIVIANA PALACIO
WILSON DÍAZ MARTA RAMOS-YZQUIERDO
CHARLES EISENSTEIN MIGUEL ÁNGEL ROJAS
XIMENA GARRIDO-LECCA CHRISTIAN SALABLANCA DÍAZ
DAVID GUARNIZO MARGARITA SERJE
CLAIRE JAUREGUY MIRRE YAYLA SÉUR
JORGE PABLO LIMA CARLOS URIBE
MAMO BUSINGAMÁ (GILBERTO) PIERRE VALLS
IZQUIERDO CHAPARRO) EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO
JUAN LUIS MEJÍA DAVID WHYTE

UNA REVISTA DE
FLORA ars + natura

5

SEPTIEMBRE 2020
BOGOTÁ | COLOMBIA

FLORÆ

(MOVIMIENTOS: SIERRA NEVADA)

UNA REVISTA DE
FLORA ars+natura

5

SEPTIEMBRE 2020
BOGOTÁ | COLOMBIA

COLABORADORES

JESÚS ABAD COLORADO

JORGE ORLANDO MELO

NELSON BARRERA

RAFAEL MOJICA

FLORENCIA BOHTLINGK

ANA ELVIA NIEVES Y HABITANTES DEL
RESGUARDO CAMPO ALEGRE

FRANÇOIS BUCHER

NADÍN OSPINA

LAURA CAHNSPEYER CARVAJAL

WILLIAM OSPINA

TANIA CANDIANI

VIVIANA PALACIO

MARLON DE AZAMBUJA

MARTA RAMOS-YZQUIERDO

JUAN CARLOS DELGADO

MIGUEL ÁNGEL ROJAS

WILSON DÍAZ

CHRISTIAN SALABLANCA DÍAZ

CHARLES EISENSTEIN

MARGARITA SERJE

XIMENA GARRIDO-LECCA

MIRRE YAYLA SÉUR

DAVID GUARNIZO

CARLOS URIBE

CLAIRE JAUREGUY

PIERRE VALLS

JORGE PABLO LIMA

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

MAMO BUSINGAMÁ (GILBERTO
IZQUIERDO CHAPARRO)

DAVID WHYTE

JUAN LUIS MEJÍA

IMAGEN DE PORTADA:

Florencia Bohtlingk, *Colombia*, 2020. Tinta y acrílico sobre papel. Foto: Gustavo Lowry

EDITORIAL
COMITÉ EDITORIAL

FLORA ARS+NATURA
GONZALO ANGARITA
ADRIANA HURTADO RIVAS
JOSÉ ROCA

EDITOR EN JEFE
COORDINADOR EDITORIAL
ASISTENTE EDITORIAL
DISEÑO DE COLECCIÓN
DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

JOSÉ ROCA
GONZALO ANGARITA
MARÍA LUISA GUEVARA
ARNO BAUDIN
MARÍA LUISA GUEVARA Y DANIEL GAONA

AGRADECIMIENTOS

MÓNICA ALMANZA
ANELYS ÁLVAREZ
GERMÁN AYALA
JACOPO CRIVELLI VISCONTI
THOMAS CROCKER
SYLVIE DECAILLET; SINTANA, SILVESTRE Y
JORGE DIB
CRISTINA ESGUERRA
LILLEBIT FADRAGA
FLORENCIA FERRARI
JULIO FIERRO
CARLOS GARAICOA
PATRICIA GARCÍA-VÉLEZ HANNA
JÚLIA KNAIPP
PHILIPPE LEGLER
ROSELINDE MASUCH
MARÍA ELVIRA MOLANO
MARÍA EUGENIA NIÑO Y LUIS ÁNGEL PARRA
ELAINE RAMOS

TIPOGRAFÍA

LARISH NEUE
& ALTE F GROTESK
DE RADIM PEŠKO
COURIER 10 PITCH BT
DE HOWARD KETTLER

IMPRESIÓN

TORREBLANCA AGENCIA GRÁFICA

TABLA DE CONTENIDO

6 Mensaje de la comunidad Arhuaca de la Sierra Nevada
de Santa Marta, Colombia, con motivo del Covid-19

Mamo Busingamá

10 Valor de Cambio

David Guarnizo

12 LÍNEA NEGRA

14 Y usted, qué busca?,
de René Daumal

Jorge Pablo Lima

Nelson Barrera

26 Aluna: un mensaje
para hermano menor

Charles Eisenstein

36 La “línea negra”

Margarita Serje

42 DUMBURRU

44 El dumburru,
enlace espiritual

Juan Carlos Delgado

54 Sobre el uso de la
palabra código por
el traductor Kogui

Francois Bucher

68 La paradoja de la
realidad: el cuerpo del
indígena de la Sierra en
la fotografía de Preuss
—entre la naturaleza y
el arteficio—

Viviana Palacio

76 SUZU

78 La falla en el tejido

Mirre Yayla Séur

90 Ushui, la luna y el trueno

Rafael Mojica

96 Tejido, Sierra y territorio

Laura Cahnspeyer Carvajal

86 Tejiendo el pensamiento Wiwa
desde el resguardo Dzimke

Ana Elvira Nieves y habitantes
del resguardo Campo Alegre,
Serranía del Perijá, Cesar

138 **TERUNNA**

140 **Geometría del centro:
cartografía de un
territorio en movimiento**
Christian Salablanca Díaz

150 **Ursúa**
William Ospina

152 **Espejos de agua
escuelas alineadas
por círculos**
Christian Salablanca Díaz

166 **El cascabel del chamán es
un acelerador de partículas**
Eduardo Viveiros de Castro

120 **DOANAMA**

122 **Otras formas**
Una conversación entre
Marlon de Azambuja y
Marta Ramos-Yzquierdo

134 **Mito Kogui de
la creación**

135 **Elegías de varones
ilustres de indias**
Juan de Castellanos

INSERTO: **AYO**

Jesús Abad Colorado
Wilson Díaz
Ximena Garrido-Lecca
Claire Jaureguy
Juan Luis Mejía
Jorge Orlando Melo
Nadín Ospina
Miguel Ángel Rojas
Carlos Uribe
Pierre Valls

100 **KANSAMARÍA**

102 **Sierra Nevada**
Florencia Bohtlingk

112 **Todo espera por ti**
David Whyte

114 **Cónica**
Tania Candiani

La madre está pariendo. Pronto llegará nueva energía y otra forma de pensar a la Tierra. Como cualquier mujer cuando pare un hijo, siente mucho sufrimiento. La enfermedad que ha tocado a los humanos es ese sufrimiento. Hay mucho dolor y quizá todavía aumente. Pero al final, cuando pase, porque todo pasa, habrá una nueva vida. El cómo será depende de nosotros. La madre Tierra siempre nos habla. No es solo ahora que, de repente, se ha puesto a hablar. No. Ella por años nos ha dicho que está enferma, pero nos hemos hecho los
6 *de los oídos sordos.*

La cuestión es que nos apegamos a una idea de que ella es distinta a nosotros, pero la realidad es que somos un componente más. Junto con el agua, la tierra, los minerales, el aire y los astros somos un solo ser. Ninguno tiene un lugar privilegiado sobre el otro. Así que cuando enfermamos el agua, nos enfermamos a nosotros mismos. La madre es quien nos alimenta, quien nos permite beber, respirar y gracias a la que podemos construir nuestro techo. Pero, ¿qué hemos hecho con estas otras partes de nuestro ser? Las hemos enfermado. Hemos mercantilizado la tierra con la minería y le hemos puesto un precio al agua.

Hemos vivido demasiado tiempo enfocándonos solo en nosotros como humanos. Declaramos los derechos humanos, pero nos olvidamos de los derechos del resto de la Tierra. Ahora es el momento de que pensemos si ese sistema va a salvarnos la vida. Los gobiernos y las personas están tomando medidas. Nos han enviado protocolos sanitarios que debemos seguir. Incluso aquí en la Sierra estamos

cuidando esa parte física. Pero no podemos pensar que esto se va a resolver sólo con medidas de control físico. Para darle forma a esa nueva vida que está pariendo la Tierra tenemos que escuchar a la naturaleza y transformarnos.

La madre Tierra nos mandó a pensar un rato. Nos ha enviado a la casa de la reflexión. En la Sierra, esta equivale a lo que en otras sociedades llaman cárcel. Cuando alguien comete un delito lo mandamos a repensar el tema en soledad. Esto no es un regaño, ni un encierro, como sí lo es la cárcel, es solo un espacio de introspección. Luego de un tiempo, al salir, la persona tiene que entregar un mensaje con la ruta que seguirá para subsanar sus acciones. El problema no lo arreglan las autoridades, ni los Mamos, el problema lo arregla quién lo creó. Mientras la madre está pariendo, nosotros estamos en esa casa de la reflexión. Es nuestro momento de pensar en una propuesta de cambio porque la forma como hemos vivido hasta ahora no ha hecho más que enfermarnos. Así que estamos en ese momento de silencio, en donde cada persona, cada familia,

cada cultivo y cada gobierno ha sido enviado por la madre a pensar para cambiar sus ideas, su sistema de gobernabilidad y de comercio.

Hoy, nos estamos dando cuenta de que el dinero no vale nada si no hay alimento, si no hay agua y si no hay salud. Todos debemos reflexionar. Incluso nosotros en la Sierra que vivimos del trueque hemos olvidado algunos conocimientos como el uso de las plantas medicinales. Así que es tiempo de transformarnos para darle la bienvenida a esa nueva vida. Necesitamos hacer un cambio profundo. Quizá muchas personas estén pensando que van a volver a la misma normalidad. Pero eso no va a pasar. Algunos tal vez regresen a sus trabajos, a sus rutinas, pero muchos no lo harán. Y se siente miedo. Y se experimenta el dolor de la muerte. Pero ese sufrimiento sólo nos puede llevar a la vida. En el nuevo mundo el egoísmo debe desaparecer. Todos tenemos que cooperar y dialogar. Las autoridades no pueden seguir

gobernando solas, las decisiones se tienen que coordinar con los pueblos. No más diálogos de unos pocos. Tenemos que llegar sí o sí al reencuentro.

Esta enfermedad solo afecta a los humanos. De ahí tiene que partir nuestra reflexión, la madre nos ha enviado a pensar solo a nosotros. Nosotros hicimos el mal, pero nosotros mismos podemos encontrar el camino hacia la cura. Los componentes materiales e inmateriales de la madre se están alineando en una delicada armonía, desde los océanos, pasando por la Tierra hasta llegar al universo y dar nueva vida. Quizá aún no comprendamos ese proceso. Por eso debemos escuchar a cada componente de la Tierra y cooperar con ellos.

Mensaje del Mamo Busingamá (Gilberto Izquierdo Chaparro) de la comunidad Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, con motivo del Covid-19.

Revista Semana: <https://www.semana.com/contenidos-editoriales/colombia-querer-es-vencer/articulo/mensaje-de-reflexion-de-un-mamo-de-la-sierra-nevada-sobre-el-covid-19/665448>



floraarsnatura

adrianahurtado.

joseroca1962

florenciabohtlingk

chalo._._.

christian_salablanca

mirreyaylaseur

nelsonbarreraart

juancarlosdelgadob

marlondeazambuja

FLORÆ: SIERRA NEVADA



10 David Guarnizo, *Valor de cambio*, 2020. Impresión digital transferida sobre xilópalo.

VALOR DE CAMBIO

David Guarnizo

La imagen de un paisaje inmortalizada en un billete es índice de la naturaleza controlada y domesticada; de un paraíso perenne y resistente al paso del tiempo mediante la persistencia, el esfuerzo y la acción del hombre. *Valor de cambio* sugiere la pregunta sobre los territorios naturales que están representados mediante dibujos de paisajes en los billetes colombianos de nueva denominación. Las ilustraciones en estos billetes exponen dichos paisajes como si fueran jardines inextinguibles, que en realidad son vulnerables al efecto de la actual crisis ambiental, y a los intereses políticos y económicos particulares que pesan sobre ellos.

LÍNEA NEGRA

SESHIZA, EN LENGUA KOGUI;

SEI SHIZA, EN LENGUA WIWA

¿Cómo definir los límites de un territorio simbólico, cómo inscribir en el mapa un territorio físico que es también espiritual? Para los pueblos ancestrales de la Sierra, la línea negra es un conjunto de referentes diseminados en un territorio que se concibe como un todo integral. Se trata de un

conjunto de lugares sagrados, no un trazo estratégico en un mapa (no olvidar que la cartografía es la confluencia entre geografía y política). Penetrar, como occidentales, este límite intangible es a la vez participar de la sed de exotismo y poner de presente una admiración profunda por el pasado y el presente de culturas milenarias cuya complejidad apenas rozamos. Sin embargo, queda la duda: ¿Realmente transitamos el ámbito cultural delimitado por la línea negra, o nos limitamos a cruzar el territorio al que ella alude?

FLORÆ: SIERRA NEVADA



Y USTED, QUÉ BUSCA?, DE RENÉ DAUMAL

Jorge Pablo Lima

A DATRIRA, EL OTRO MONTE

Cada gesto es un viaje. Quizás
el gesto no sea verdadero, pero el viaje nunca
podrá no serlo. Con este parecer llegó Pierre Sogol¹
a su cabaña, clasificó los datos del último ascenso y se dispuso
a narrar un hecho que nunca vería ocurrir

Cada gesto es un viaje —anotó. Quizás el viaje
no consiga abordar su imagen definitiva, pero
el gesto, aunque sea falso, es *el reflejo exterior*
de un diálogo que ocurre internamente en la naturaleza
y afuera se deja ver

a campo traviesa por la Sierra
batido en duelo entre visiones que estallan y
dejan un temblor insaciable
un vértigo de llanura sin garganta que hierve y
rellena suspende y domestica
y adentro se deja ver, plano... parapetado
sobre la mesa, entre recortes de noticias
manuales de óptica e instrumentos para tasar
el tiempo la distancia y el volumen
de cosas que no pesan ni ocupan el espacio ni

15 P. 14 ARRIBA: Nelson Barrera, *Sin título (El paso a través de la montaña)*, 2020. Acrílico sobre lienzo. ABAJO: Nelson Barrera, *Sin título (La silueta de fuego)*, 2020. Acrílico sobre lienzo.

transcurren y adentro se ve
entre notas al pie
de un ambicioso mapa que todavía es árbol caído
con aromas de imprenta
y adentro se ve (o intuyo que le ve) en el montoncito
de azúcar sitiado por las hormigas
en el macizo amurallado por la neblina
en la cuesta visible apuntalada
por su invisible
y adentro se ve entre limbos triturados
pedazos de dioses filiales, de morfemas de barro impronunciables
de monedas que tramitan la migración
(de un cuerpo de hombre a un cuerpo de planta o demonio)
con que se salva la deuda y creen salvarse
los recién llegados los intermediarios de la ley
que están fuera de la ley y posponen
el gesto de transición
y adentro se ve
en cada hallazgo una respuesta
anterior a la pregunta... anterior a la materia y en
cada respuesta un origen disperso sobre la mesa:
un metro cuadrado de madera, sesenta kilómetros de Línea negra...
y cuánto invisible? y para medirlo: qué analogía
unidad de medida o herramienta calibrar? Y a la mesa misma
qué porción de madera y de invisible la componen?
En cada hebra el recuerdo del corte y la enramada...
del primer otoño y la última luna... en cada
hebra la escritura se apoya
(en la hoja de acero
en el desplome)
y configura el mapa —
el esbozo de un confinamiento—



JORGE PABLO LIMA



y describe aquello que la Sierra le concede: (un metro
cuadrado de papel, un
gramo de tinta y una invariable ración de gestos
consolidan el cauce de un río y el collado —torcido
en el paisaje, vertical en el dibujo— y
la discontinua de lo que fuga detrás, más allá del fondo
saturado de invisible
que fija
el prodigio y la mutilación
que ya son uno en la gestión de los colores y
las formas... en su continua
disolución)

y que se ve:

adivinanzas vegetales
reliquias de la abundancia
garabatos de agua nictálope
que drenan allá donde los techos son el olvido
de un sonido metálico,
playas de rapiña que traen belleza y muerte
en una misma corriente
saltos de espuma que nunca se pudren
souvenires de un páramo en ascenso
donde los grillos silban en una lengua muerta
y fecundan el aire que el otoño reparte
desde las grutas de carbón hasta los glaciares
que anuncian el buen tiempo y el mal tiempo
y la obsolescencia de la luz que narra
la epopeya de la hierba líquida
y la hierba maciza
de la nieve alta y la nieve quemada
la epopeya siempre indeseada
por el nativo

y siempre liada

por el intruso que descubre o quiere descubrir
en cada rosca de cada gusano un altar y una promesa
en cada centímetro cumplida
en cada centímetro encinta y desvirgada
bajo un cielo relleno de sentido... pleno de asteriscos
de fronteras... de canjes... de luxaciones
todo concentrado todo y nada... naturaleza
a contraluz... naturaleza de la luz sorda muda ciega
que se regala como dama de compañía
para que otros puedan oír cantar mirar
naturaleza de la rosca del gusano que muere
justo antes de morir
para que su rastro perdure... para que el intruso
se distraiga y lo que ha sido escrito pueda
atinar su respuesta

Hacia la cima

 toda intermediación es periférica

No hay recompensa en la escalada
El umbral es el descenso... la liberación del cansancio
el abandono de atributos y contribuciones... y la permanencia
sin esfuerzo en el flujo de estabilidad que
es la puerta hacia lo no concebido la puerta de todos
los días donde el rayo entra en el cuarzo
y el ratón arbóreo vuelve y desaparece y vuelve
con el peso muerto del ocaso en el lomo
con el peso muerto del lomo en el ocaso

La cima no distingue

 base de cúspide
 y una vez intuida

es toda base y toda cúspide
es vientre interior y es vientre exterior
es el ojo en el ojo del limo y la sanguijuela
del pájaro y la oruga... del canto y la parsimonia
la cima es el sendero de ida en la vuelta
(del cuatro al uno y del uno al infinito —recita el eneagrama)
La cima es la lengua común... verbo no encarnado
que funda sin revelarse... toda su complejidad es adorno
y cada signo

falso reflejo

No hay secreto porque no hay raíz
La corteza es el viento
La corteza es el viento

La cima: la voluntad sin cuerpo de los elementos
que se instala
sin dejar sombra en la materia

la cima: *la huella borrada por quienes la alcanzaron*
es la aurora perenne de Taishan
y el resguardo de polvo en la colina Göbekli
el espejo blanco inexplorado del monte Kailash
el susurro sin ventanas de Teyuna

Allí en medio del sacrificio
donde todo fuego se pierde
la cima es Kalvasankua
el eje visible de gravedad
que se apoya en una esfera imaginaria y es templo
de cada óvalo y figura penetrable
la cima: la cana y el soplo que engendran al peregrino
la cima: la náusea del hallazgo que se cierra

como mimosa púdica al rozarse
la cima nudillo y músculo de aire
que entierra el nervio de germinación en la saliva, al interior
de lo que habla en lo exterior de lo que calla
saliva de grito seco trocada en sus mutaciones
de muslo a ñame, de pelo a coca, de mano a yuca, de vagina
a rama de un árbol que ya no existe...

saliva y martirio
saliva y martirio y puntal de la providencia
la cima: lugar de encuentro donde lo vivo y lo fértil
se reconocen
y renuncian a decirse el nombre y renuncian
a liar sus mundos
hasta no invocar ningún dios

la cima es el nombre
la piedra homófona, el anagrama

la cima: la horma de una constelación
de un renacimiento... una encrucijada

la cima:
la casa en medio del mar
la penumbra líquida y
hospitalaria

la cima:
la tierra negra
la tierra blanca
el *milagro de lo que infunde*
la tierra negra la tierra blanca
el *eterno grito del moribundo*
la tierra negra la tierra blanca

el eterno grito de quien se salva
la tierra negra la tierra blanca
atención... voy enseñarles a morir
en el grito negro
el agujero blanco
en el grito blanco
el agujero negro
la cima
se comprende?
la cima es aluna:
la voluntad sin cuerpo

que no trafica con los elementos
y cuya única ley
es la ley del agua la ley del fuego la ley del aire la ley de la tierra
que abre la puerta al intruso y
da la bienvenida
y antes de hacerle pasar, pregunta:
y usted, qué busca?

1 Afectuosamente llamado, Padre Sogol: nuestro mayor en asuntos de montaña, y jefe de expedición. Durante algún tiempo, no pocos especialistas en materia teleológica, han especulado sobre las confluencias de su nombre: ¿obra del azar? o, ¿auténtica invención? Cualquiera sea el caso, el viaje y su testimonio constituyen una evidencia definitiva, acaso imperecedera, de tan versátil personaje. Ahora, por vez primera, comparto el hallazgo que durante años he interrogado. Anagrama: Sogol – Logos. Y, luego: *sog* (en alemán), ASÍ LLAMADO; *sogo* (en japonés), ENTONCES VE; *ol* (en turco), SER; *ogol* (en somalí), PERMITIDO. El resultado de la interpretación es otro mensaje minuciosamente cifrado:

ASÍ LLAMADO
ENTONCES VE
del SER
lo PERMITIDO

Jorge Pablo Lima, artista, ensayista y poeta cubano. Se define a sí mismo como un humanista homeopático. Su obra *Lecturas del cuerpo* ganó un premio David Prize de Poesía.

Nelson Barrera, artista visual cubano perteneciente al grupo artístico-musical Balada Tropical. Vive en La Habana.



Beca Artista X Artista

2018: Linet Sánchez Gutiérrez (Cuba),
Mónica Naranjo (Colombia)

2019: Dania González Sanabria (Cuba),
Fredy Clavijo (Colombia)

2020: Nelson Barrera (Cuba)

*Gracias al generoso apoyo de
la Jorge M. Pérez Family Foundation*



THE JORGE M. PÉREZ
FAMILY FOUNDATION

ALUNA: UN MENSAJE PARA EL HERMANO MENOR

Charles Eisenstein

Una línea negra, una red de conexiones ocultas, une todos los lugares sagrados de la tierra. Si esta línea se rompiera, surgirían calamidades y este hermoso mundo perecería. Destruir un bosque aquí, drenar un pantano allá podría tener graves consecuencias en todo el mundo. Los chamanes Kogui no pueden realizar su trabajo de mantener el equilibrio de la naturaleza por más tiempo, ante nuestras depredaciones.

¿Cómo debemos interpretar esta advertencia proveniente del pueblo Kogui de la Sierra Nevada en Colombia, que nos llega a través de su última película, *Aluna*? Los espectadores occidentales contemporáneos pueden

responder a la película con resistencia y escepticismo. La vieja guardia, sin duda, reproducirá la violencia de los trillados discursos coloniales, descartando el mensaje Kogui como pensamiento primitivo mágico-religioso. Para los étnicamente sensibles, una desestimación tan cruda está pasada de moda. Hoy tenemos formas más sofisticadas de hacernos los sordos ante lo que nos dicen los Kogui.

Al primero podríamos llamarlo “imperialismo ontológico”. Sería decir: “Sí, los Kogui están en algo después de todo. La línea negra es una metáfora de la interconexión ecológica. Cuando hablan de la voz del agua se están refiriendo al ciclo hidrológico. Son agudos

observadores de la naturaleza y han articulado verdades científicas en su propio lenguaje cultural”. Eso suena bastante justo, ¿no? Les da crédito por ser astutos observadores de la naturaleza. Sin embargo, este punto de vista da por sentado que la realidad básica es la del materialismo científico, por consiguiente, no permite las categorías conceptuales y las interpretaciones causales de los Kogui. Dice que fundamentalmente, nosotros entendemos la naturaleza de la realidad mejor que ellos.

Si su mensaje fuera simplemente: “Debemos cuidar mejor la naturaleza”, entonces la interpretación anterior sería suficiente. Pero los Kogui nos están invitando a un cambio mucho más profundo que eso. ¿Entendemos la naturaleza de la realidad mejor que ellos? En algún tiempo esto parecía ser cierto, pero hoy los frutos de nuestra supuesta comprensión —la crisis social y ecológica— nos hacen dudar de esta certeza.

Una segunda forma, relacionada con la anterior, en que los espectadores

occidentales pueden resistirse al mensaje de los Kogui es a través de lo que Edward Said llamó “Orientalismo”: la distorsión (romantización, demonización, exageración, reducción) de otra cultura para conformarla a una narrativa cómoda que funcione para nosotros. Una respuesta orientalista a *Aluna* trataría de convertir a los Kogui en una especie de objeto fetiche espiritual o cultural, subsumiéndolos en nuestra propia mitología cultural, quizás convirtiéndolos en un tema académico, emplazando sus creencias y su estilo de vida en varias categorías etnográficas. De esa manera los hacemos seguros, los hacemos nuestros. Es solo otro tipo de imperialismo.

Podríamos hacer lo mismo insertando sus mensajes en un cómodo silo llamado “sabiduría indígena”, elevando a los Kogui a un estado sobrehumano y, en el proceso, deshumanizándolos también. No es verdadero respeto adorar una imagen —la imagen inversa de nuestra propia sombra— que proyectamos en otra cultura. El verdadero respeto

busca entender a alguien en sus propios términos.

Me alegra decir que *Aluna* evita ambas trampas (del imperialismo y el Orientalismo). Lo que hace que esta película sea notable es que fundamentalmente no es un documental. Siempre me he sentido un poco incómodo con los documentales sobre otras culturas, incluso aquellos que evitan el tono abiertamente condescendiente de “mirar a esos nativos felices”, porque necesariamente objetivan sus sujetos de estudio, convirtiéndolos en el material de (vídeo) “documento”. Al documentar a otros, los incorporamos a nuestro mundo, situándolos dentro de un seguro marco educativo, de entretenimiento o inspiración, dentro de la “sociedad del espectáculo”. Pero esta película no es un documental.

REVERSANDO EL COLONIALISMO

¿Quién es el cineasta aquí? Normalmente se diría que fue Alan Ereira, un ex productor de la BBC, quien produjo este filme. Pero eso no es lo

que él dice, y eso tampoco lo que dicen los Kogui. Según ellos, los Kogui notaron la degradación acelerada del planeta y se pusieron en contacto con el mundo exterior para entregar el mensaje de que debemos detener la destrucción. Lo hicieron por primera vez a principios de la década de 1990 con el documental de la BBC *Desde el corazón del mundo*, después de lo cual se retiraron nuevamente del contacto con el mundo exterior.

Obviamente, no escuchamos su mensaje. “No debimos haberlo pronunciado con suficiente claridad”, concluyeron, y entonces buscaron a Ereira nuevamente para hacer una segunda parte. Como corresponde, no se trata de una producción magistral en términos convencionales. Ereira parece tener conciencia de estar trabajando en un nivel que está más arriba que el suyo; aparece cándido, incierto y humilde. Estas cualidades son palpables en todo momento y contribuyen a la confianza de que los Kogui y su mensaje no se han empaquetado convenientemente para su comercialización u objetivación ecospiritual. Es una película

Para los Kogui, la materia no es un contenedor del pensamiento; la materia es el pensamiento manifestado, el pensamiento de la Madre. Sus creencias no son realmente sobrenaturales, no en el sentido de abstraer el espíritu (y todo lo que conlleva, como lo sagrado, la conciencia, etc.) fuera de la materia. Hacerlo niega el ser inherente de la naturaleza tanto como lo hace el materialismo científico estándar.

cruda y honesta.

El observador cínico, habituado a las herramientas del análisis poscolonial, podría pensar que la afirmación: "los Kogui han solicitado que se realice esta película para transmitir su mensaje" es un mero tropo cinematográfico, o una forma de evitar acusaciones de exotismo, Orientalismo y apropiación cultural.

No obstante, ese análisis es en sí mismo una especie de colonialismo, basado en la suposición condescendiente de que los Kogui tienen que ser los peones indefensos del cineasta. Descarta la afirmación explícita de los propios Kogui de que han llamado al cineasta para transmitir un mensaje importante al "hermano menor" (el mundo industrializado).

¿Nos atrevemos a tomar a los Kogui al pie de la letra? ¿Osamos reconocerles la plena agencia como autores no solo de esta película, sino también de un mensaje que se nos envió por iniciativa propia? Hacer esto revierte las relaciones de poder implícitas incluso en la etnografía más postcolonialmente sensible, en donde la distinción entre el sujeto etnográfico y el etnógrafo generalmente se conserva de alguna forma (y una forma institucionalizada cuando, con todas las debidas advertencias, aparece en publicaciones académicas). Los antropólogos normalmente no le reconocen a las poblaciones etnográficas agencia como creadores de mensajes a la academia.

Los Kogui no están interesados en ser estudiados. No han permitido que antropólogos vivan entre ellos. No han dejado que su civilización se convierta en un objeto dentro de la nuestra. Ellos, de hecho, nos han estado estudiando —y con creciente alarma. “Hemos advertido al hermano menor”, nos dicen, “y el hermano menor no ha escuchado”.

EL REGALO DE LA HUMILDAD

En una escena reveladora, Shibulata, el Mamo (chamán) Kogui, visita un observatorio astronómico en Inglaterra. Al astrónomo le sorprende el hecho de que Shibulata no muestra ningún deseo de aprender de la ciencia occidental, ni curiosidad por el telescopio. Le muestra fotografías de galaxias invisibles a simple vista. El Mamo no está impresionado. Él está aquí para enseñarnos, no para aprender de nosotros. Quizás él reconozca el telescopio como otra manifestación del mismo deseo de conquistar la naturaleza que ha destruido los bosques, ríos y manglares cerca de su hogar. Él también muestra un poder asombroso, seleccionando de una gran fotografía la única estrella en ella entre multitud de galaxias y otros objetos. Al nombrarla, dice: “Esa estrella no es visible a nuestros ojos”.

En esta película, la mirada colonial se vuelve hacia los colonizadores —severamente, implorante y con gran amor. Los Kogui nos dicen: “Mutilas el

mundo porque no recuerdas la Gran Madre. Si no te detienes, el mundo morirá. Por favor créannos, dicen. Deben dejar de hacer esto. ¿Creen que decimos estas palabras por el simple hecho de hablar? Estamos diciendo la verdad”.

¿Por qué el “hermano menor” no ha escuchado? Han pasado más de veinte años desde que los Kogui enviaron por primera vez su mensaje al mundo moderno. Creo que tal vez no hemos escuchado porque aún no hemos habitado la humildad que encarna esta película. Continuamos tratando de encuadrar, contener y reducir de alguna manera al Kogui y su mensaje para que pueda descansar cómodamente en nuestra existente Historia del Mundo. Los Kogui mismos dicen que el pensamiento es el andamiaje de la materia; que sin pensar, nada podría existir. El sitio web oficial de *Aluna* describe el punto de vista Kogui de la siguiente manera: “no solamente saqueando el planeta lo estamos destruyendo, también estamos destruyendo su estructura física y el pensamiento

que sustenta su existencia”. La reducción conceptual de los Kogui, y los grupos indígenas en general, a temas académicos, especímenes de museos, objetos fetichistas de la Nueva Era, mano de obra explotable o espectáculos turísticos, es parte de este proceso.

Afortunadamente, ya se nos impuso la humildad necesaria para escuchar verdaderamente al Kogui, nacida de —¿qué más?—humillación. A medida que nuestra mitología cultural dominante se desmorona, enfrentamos repetidas humillaciones por el fracaso de nuestros apreciados sistemas de tecnología, política, derecho, medicina, educación y más. Solo con una cada vez más extenuante y deliberada ignorancia podemos negar que el gran proyecto de “civilización” ha fallado. Ahora vemos que lo que le hacemos a la naturaleza nos lo hacemos a nosotros mismos; que su conquista trae nuestra muerte. El espejismo utópico del tecnólogo y el ingeniero social retrocede aún más en la distancia.

El desmoronamiento de nuestras categorías y narrativas,

el desglose de nuestra Historia del Mundo, nos da el don de la humildad. Eso es lo único que puede abrirnos para recibir las enseñanzas de los Kogui y otros pueblos indígenas, para recibirlas verdaderamente, y no simplemente insertarlas en un cómodo silo llamado “sabiduría indígena”, como si fueran una pieza de museo o una adquisición espiritual.

No estoy sugiriendo que adoptemos, en parte integral, toda la cosmología Kogui. No necesitamos imitar sus prácticas chamánicas ni aprender a escuchar burbujas en el agua. Lo que debemos hacer es adoptar la comprensión central que motiva el intento de escuchar el agua en primer lugar: la comprensión de que la naturaleza es viva e inteligente, que posee ciertas cualidades de un ser que el pensamiento Occidental ha arrogado solo a los seres humanos. Debemos hacer que ya no sea un Otro; debemos otorgar a la naturaleza la misma agencia que esta película otorga humildemente a los Kogui.

Entonces encontraremos
32 nuestras propias formas de

escuchar.

¿QUÉ QUIERE LA
NATURALEZA?

La mente moderna no comprende fácilmente la idea de la inteligencia de la naturaleza, excepto a través de su antropomorfización o deificación —otro intento de conquista. Eso impondría a la naturaleza la misma actitud neocolonial que esta película no impone a los Kogui, y es contraria a su mensaje. Al vivir mucho más cerca de la naturaleza que nosotros en la sociedad industrializada, los Kogui no tienen la ilusión de que la naturaleza es siempre buena, justa y agradable. Desde una mentalidad dualista, la supuesta “inteligencia de la naturaleza” parece una inteligencia caprichosa y malvada. Si usted o yo estuviéramos a cargo, lo haríamos mejor, ¿no? No haríamos que 999 renacuajos de un millar nunca logren crecer para ser rana. No escribiríamos tanto sufrimiento y muerte en la naturaleza. Mejoraríamos la naturaleza. Tal es el concepto de civilización tal como la

conocemos.

En la medida en que participamos en la sociedad moderna, “usted y yo” hemos estado a cargo. Y mire lo que le ha pasado al mundo. Tal vez es hora de que el hermano menor vea con otros ojos.

Otorgar subjetividad y agencia a la naturaleza y todo lo que contiene no significa otorgarle subjetividad humana y agencia humana, convirtiéndolas en versiones de libros de cuentos sobre nosotros. Significa preguntar: “¿Qué quiere la tierra? ¿Qué quiere el río? ¿Qué quiere el planeta?” —preguntas que parecen absurdas desde la perspectiva de la naturaleza-como-cosa.

Los Kogui no están hablando de un espíritu sobrenatural no material para infundir conciencia en una materia que de otra manera sería materia muerta. Para los Kogui, la materia no es un contenedor del pensamiento; la materia es el pensamiento manifestado, el pensamiento de la Madre. Sus creencias no son realmente sobrenaturales, no en el sentido de abstraer el

espíritu (y todo lo que conlleva, como lo sagrado, la conciencia, etc.) fuera de la materia. Hacerlo niega el ser inherente de la naturaleza tanto como lo hace el materialismo científico estándar.

El materialismo, sin embargo, no es lo que solía ser. La ciencia está evolucionando, reconociendo que la naturaleza está compuesta de sistemas interdependientes dentro de sistemas dentro de sistemas, tal como lo está un cuerpo humano; que las redes micorrizales del suelo son tan complejas como el tejido cerebral; que el agua puede transportar información y estructura; que la tierra e incluso el sol mantienen el equilibrio homeostático tal como lo hace un cuerpo. Estamos aprendiendo que el orden, la complejidad y la organización son propiedades fundamentales de la materia, mediadas a través de procesos físicos que reconocemos, y tal vez por otros que no. El espíritu excluido vuelve a la materia, no desde afuera sino desde adentro.

Entonces, la pregunta, “¿qué quiere la naturaleza?” no depende de nada sobrenatural ni de una inteligencia externa para

ser coherente. El “querer” es un proceso orgánico, una entelequia nacida de una relación, un movimiento hacia una totalidad en desarrollo.

UN ARGUMENTO NO
UTILITARIO CONTRA EL
ECOCIDIO

En ese entendimiento, ya no podemos talar bosques y drenar pantanos, represar ríos y fragmentar ecosistemas con caminos, cavar minas y perforar pozos de gas con impunidad. Los Kogui dicen que hacerlo daña todo el cuerpo de la naturaleza, como si se cortara la extremidad de una persona o se le quitara un órgano. El bienestar de todos depende del bienestar de cada uno. No podemos talar un bosque aquí y plantar otro allí, asegurándonos a través del cálculo del dióxido de carbono neto que no hemos hecho daño. ¿Cómo sabemos que no hemos extraído un órgano? ¿Cómo sabemos que no hemos destruido lo que los Kogui llaman *esuana*, un nodo clave en el hilo negro que es el andamiaje del mundo natural?

¿Cómo sabemos que no
hemos destruido un árbol

sagrado, lo que los Kogui llaman “el padre de la especie”, del cual depende toda la especie?

Hasta que podamos saberlo, es mejor que nos abstengamos de cometer más ecocidios a cualquier escala. Debemos tratar como sagrado cada estuario, río, bosque y humedal intacto que nos queda, mientras restauramos todo lo que podamos. Los Kogui dicen que estamos cerca de la muerte del mundo.

Como la película deja claro, la ciencia está comenzando a reconocer lo que los Kogui siempre han sabido. Una red invisible de causalidad realmente conecta todos los lugares de la Tierra. La construcción de una carretera que corta el flujo de agua natural en un sitio clave podría iniciar una cascada de cambios —más evaporación, salinización, extinción de la vegetación, inundaciones, sequía— que tienen efectos de largo alcance. Debemos entender eso como ejemplo de un principio general de interconexión; además, debemos ver la vitalidad y la inteligencia del mundo. Como dice el Kogui en la película, “Si supieras que ella puede sentir, te

detendrías”.

De lo contrario, solo nos queda la lógica del utilitarismo instrumental como razón para proteger la naturaleza —salvar la selva debido a su valor para nosotros. Pero esa mentalidad es parte del problema. Necesitamos más amor, no más interés propio. Sabemos que está mal explotar a otra persona para nuestro propio beneficio, porque otra persona es un sujeto completo con sus propios sentimientos, deseos, dolor y alegría. Si supiéramos que la naturaleza es igualmente un sujeto completo, también dejaríamos de devastarla.

Aluna nos acerca este conocimiento un poco más. Solo endureciendo nuestros corazones podemos ver las imágenes de la película de pantanos rellenos y montañas desnudas y marcadas, y no creer que algo está sintiendo un gran dolor. Solo por el rechazo colonialista de la cosmología y las formas de conocimiento de toda una cultura, podemos defender nuestra propia mitología moribunda, que considera la naturaleza como una fuente insensata de materiales y depósito de desechos. La

sobria indignación de los Kogui desafía que desestimemos este argumento con facilidad. No es difícil creer que ellos —la civilización intacta más grande que se ha mantenido separada de la sociedad industrializada global— son de hecho el “Hermano Mayor”. No es difícil creer en su advertencia. Actuar consecuentemente, no obstante, podría requerir el mismo coraje, paciencia y sabiduría que la película revela en el Kogui.

Traducción: María Luisa Guevara.

Charles Eisenstein, orador público, filósofo y escritor estadounidense. Su trabajo se centra en temas de civilización, economía y desarrollo humano.

LA “LÍNEA NEGRA”

Margarita Serje

El concepto mismo de macizo remite semánticamente tanto a la idea de una “prominencia del terreno, por lo común rocosa”; como a la de un volumen monolítico: “sólido y bien fundado” que se complementa bien con la imagen de la “pirámide de base triangular” con la que se describe la Sierra. La idea de delimitar la Sierra Nevada como un territorio definido por la topografía —por una curva de nivel— termina por opacar la noción indígena de la Sierra basada en la verticalidad y en la continuidad de las cuencas hidrográficas en las tierras bajas. La delimitación del macizo con base en la topografía ha sido importante para una organización como la Fundación Pro Sierra (en adelante FPS), que busca, con el afán de garantizar

la integridad del área indígena, darle una existencia objetiva a la “geografía sagrada” del territorio Kogui, que, de acuerdo con la etnografía de Gerardo Reichel-Dolmatoff,

“Está comprendido dentro de una circunferencia sagrada que rodea la Sierra. La Madre Universal, esencia de todo lo creado, clavó su gran huso de hilar en los picos nevados, de él desprendió la punta del hilo y trazó a su alrededor un círculo; la región comprendida la entregó a sus hijos mayores para que allí habitaran ellos y su descendencia. Los picos nevados, el punto donde la Madre clavó el huso, quedó como corazón del mundo”.

“A la circunferencia trazada por la Madre se le ha llamado la *línea negra* y tiene numerosos guardianes con apariencia de piedra”, así lo resume Sylvia Botero, fundadora de la organización Fundación Pro-

Sierra Nevada de Santa Marta, en "La Geografía Sagrada: la Montaña de los Hermanos Mayores" (1986).

Con base en esta imagen, la FPS ha liderado numerosos intentos por fijar esta circunferencia mítica, la línea negra, topográfica y cartográficamente. Ha llegado incluso a ser delimitada en varias resoluciones gubernamentales. Para líder el Wiwa Ramón Gil, entrevistado en 1994 en el pueblo de Kemakúmeke, Río Guachaca, la presión que se ha hecho para que las organizaciones indígenas definan y fijen los puntos que la constituyen ha sido constante, asumiendo que tanto la "línea negra" o como la "circunferencia" trazada por "la madre" constituyen, literalmente, una sucesión lineal de puntos en el espacio cartesiano.

El intentar fijar el espacio mítico en el espacio topográfico implica ignorar una dimensión crucial de los relatos indígenas en la Sierra Nevada. Por una parte, en éstos se usan conceptos y categorías que tienen diferentes significados y connotaciones según el contexto. Inclusive

el discurso corriente se teje por medio de una red de analogías y referencias significativas que tienen simultáneamente varias dimensiones de lectura e interpretación. Así, en su enunciación se establecen conexiones entre la vida y el contenido de estos relatos que son, a su vez, memoria histórica, como manifestó Gil en las entrevistas de 1994 y 2007. Ello implica que los relatos y mitos se relacionan y se transforman en historias que tienen significados vigentes para los problemas y situaciones políticas contemporáneos. El tomar el mito como una referencia ahistórica, fijada en el texto etnográfico, hace parte de la representación indistinta del nativo en contacto con las fuerzas del cosmos, que ha "conservado" una relación sacralizada con el mismo gracias o bien al aislamiento o a una abierta resistencia al contagio occidental. Se considera que estas sociedades —que se homologan con la infancia de la humanidad— "viven en un cosmos sacralizado y participan de la sacralidad cósmica que se manifiesta tanto en el mundo animal como en el

mundo vegetal”, como sostiene Mircea Eliade en *Le Sacré et le Profane* (1956), quien las opone explícitamente a las “sociedades modernas que viven en un cosmos desacralizado”.

La reivindicación del carácter espiritual-religioso del modo de vida y del pensamiento indígena —o en general de los grupos locales y aborígenes en muchas partes del globo— se ha convertido en los últimos años en un eje estratégico de reivindicaciones identitarias. Lo sagrado ha sido incorporado en el repertorio de rasgos emblemáticos con los que éstas se ponen en escena. De hecho, diversas instituciones —que incluyen al Banco Mundial— comienzan a incorporar la dimensión de “lo espiritual” dentro de sus políticas de acción en territorios indígenas. Este proceso implica una objetivación de lo espiritual y sagrado, a través de un proceso de “cientifización” similar al que deben ser sometidos los saberes tradicionales para poder ser incorporados dentro del marco de prácticas técnicas y objetivas de la planeación y el desarrollo.

38 Se trata de un proceso

que necesariamente implica su reificación y su reducción, invocando de manera esencialista categorías como la de la ‘Madre Tierra’, los ‘Sitios Sagrados’, y los ‘Territorios Ancestrales’. La reducción de la Sierra Nevada bien al “cuerpo de la Madre que nutre a sus hijos”¹, bien a una “línea negra” en la topografía, implica deshistorizar a los indígenas atando su historia a una localidad y a una imagen. Aquí no solamente se está partiendo de una concepción cartesiana del macizo como localización evidente para situar la descripción etnográfica, sino que se olvida que los lugares son “construcciones locales y múltiples, politizadas, culturalmente relativas e históricamente específicas”, como anota Margaret Rodman en *“Empowering Place: Multilocality and Multivocality”* (2003). La apropiación esencialista de la “línea negra”, al pretender fijar en el espacio cartesiano unos lugares sagrados, se ciega al carácter dinámico y coyuntural de la construcción de lugar. Su reificación invisibiliza el proceso intersubjetivo (o de interanimation, en términos de

"La Madre Universal, esencia de todo lo creado, clavó su gran huso de hilar en los picos nevados, de él desprendió la punta del hilo y trazó a su alrededor un círculo; la región comprendida la entregó a sus hijos mayores para que allí habitaran ellos y su descendencia. Los picos nevados, el punto donde la Madre clavó el huso, quedó como corazón del mundo [...] a la circunferencia trazada por la Madre se le ha llamado la *línea negra* y tiene numerosos guardianes con apariencia de piedra".

Keith Basso en *Wisdom sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape* (1996), mediante el cual se constituye la experiencia del lugar.

La idea cartográfica de la "línea negra", presenta la Sierra a partir de un relato monológico y esencialista y no como una confluencia de voces y de hitos que crean conexiones con el entorno, el aspecto que destaca Miriam Kahn en en *Your Place and Mine: Sharing Emotional Landscapes in Wamira, Papua New Guinea* (1996), que tiene gran importancia hoy

para la Sierra. El área del parque arqueológico de Ciudad Perdida se ha venido transformando en escenario de un proceso de repoblamiento indígena. Ramón Gil, "asesor espiritual" de la organización indígena Gonawindúa Tairona, quien ha liderado la migración Wiwa a esta zona desde la Guajira y el Cesar², cuenta que decidió venir aquí con su pueblo porque "la abuela de mi papá me había dicho que tenía que venir a la cuenca Nakulindue y Doanama a recuperar, a buscar la sabiduría, inteligencia, conocimiento, cultura, porque

en Doanama están plasmados en una piedra dos libros... Por eso me vine en busca de esos libros”, como comentó Gil en una entrevista con Juana Londoño en Santa Marta en el año 2007. El proceso de construcción de lugar en esta nueva localidad para los Wiwa se relaciona en este relato con la recreación de conocimiento y memoria. Se crea una nueva toponimia reviviendo nombres “antiguos”: las cuencas del Guachaca y el Buritaca son nombradas aquí como *Nakulindue* y *Doanama*. Al nombrarlas, se conecta esta localidad con la historia y la cosmología. Las piedras-libro a las que se refiere Ramón Gil, son el vehículo para reconstruir el pasado y el conocimiento: los “libros plasmados en la piedra” permiten a esta comunidad reconstruir no solo su historia, sino “inscribir” su geografía, al tiempo que se reconstruye el territorio como espacio vital. Las piedras vinculan la comunidad con el saber de los mayores y con el mundo de los antiguos, cuyos vestigios arqueológicos

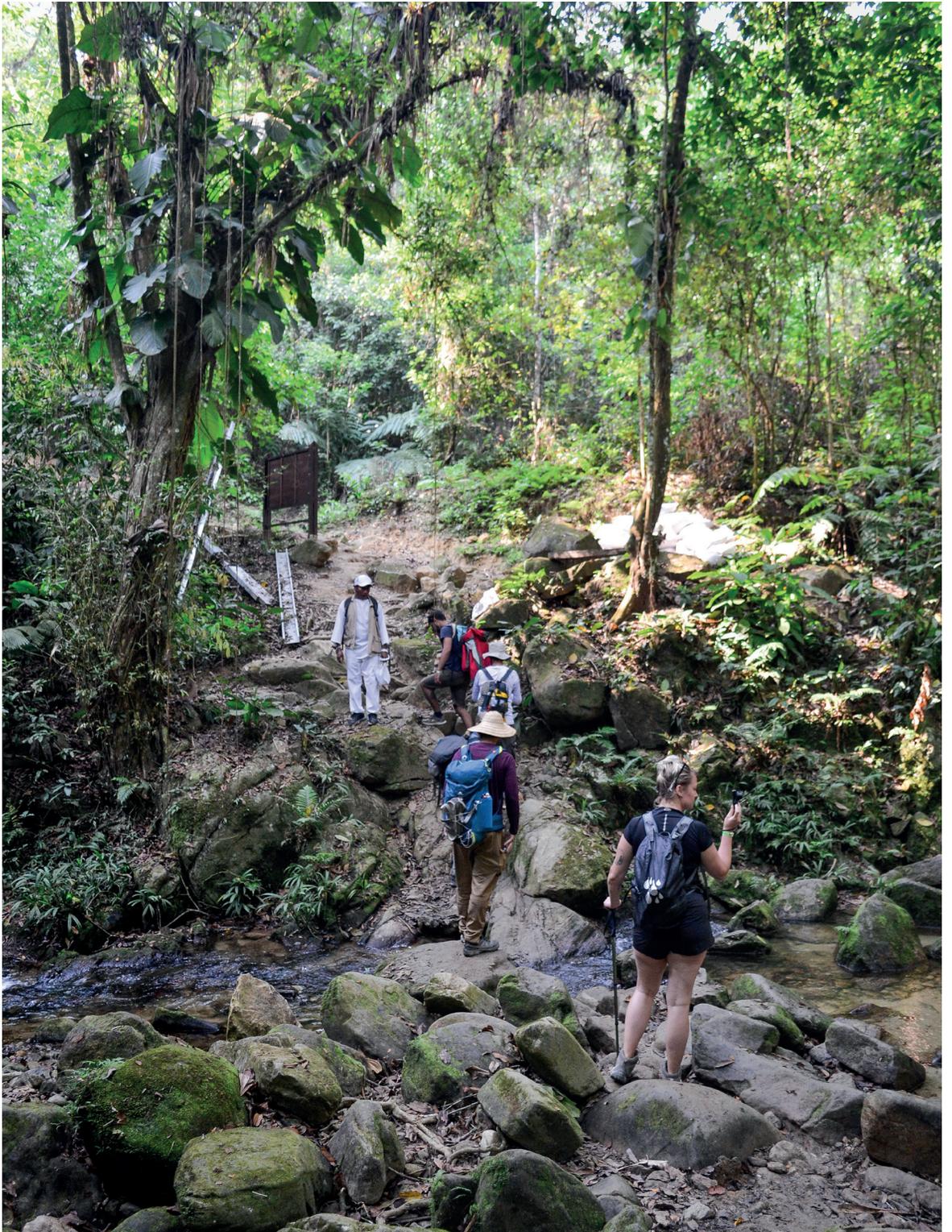
aparecen marcados por “piedras de referencia”, como las describo en mi trabajo *Organización Urbana en Ciudad Perdida* (1984). Para el presente, se reconstruyen como hitos que ratifican el derecho a ocupar una localidad aunque no haga parte del “territorio ancestral” y se leen como referentes del conocimiento propio que reitera la identidad del pueblo Wiwa y de su territorio.

1 Sylvia Botero, *La Geografía Sagrada: la Montaña de los Hermanos Mayores*, (1986).

2 Es decir, desde la esquina suroriental de la Sierra que se supone constituye el territorio “tradicional” de este grupo, mientras que el de los Kogui sería la esquina noroccidental del macizo y el de los Ijka, sería la esquina sur oriental.

Apartes del artículo “La Invención de la Sierra Nevada” publicado en *Antípoda* 7 (2008).

Margarita Serje, Doctora en antropología social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Profesora titular, Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá.



DUMBURRU

Amalgama de tiempo, cuerpo y palabra, el poporo o *dumburru* (en lengua Wiwa; para los Kogui es *Sugui* y para los Arhuacos, *ʃø'buru*) acompaña al hombre indígena en todas sus actividades diarias. Recipiente para polvo de conchas marinas molidas, el *dumburru* no es nada sin la hoja de coca; la mezcla en la boca de hojas, saliva y cal es energía para largas jornadas de

camino y lucidez para la conversación. El borde del calabazo, como los anillos de un árbol, es el sedimento de horas, de días y de años; es historia personal y comunal, es pensamiento en movimiento. La relación que tiene Colombia con el poporo es consecuente con la forma como la nación mira sus pueblos indígenas: su imagen aparece en billetes y monedas y es tal vez la pieza más famosa del Museo del Oro, pero el cultivo de la Coca, planta sagrada para muchos grupos indígenas andinos y amazónicos, está prohibido: se ensalza el objeto pero se desconoce voluntariamente su uso cultural.

EL DUMBURRU, ENLACE ESPIRITUAL

Juan Carlos Delgado

Junto con el tejido, el dumburru o poporo es parte esencial de la identidad de los pueblos de la Sierra; sin embargo, de acuerdo con Ruperto Chaparro Villafañe (Arhuaco, director de la Fundación Amas la Sierra), este legado está siendo mal entendido por grupos indigenistas que toman solo las formas y no los contenidos esenciales, tratando de hacer una especie de nuevo indígena, rediseñando con rastros arqueológicos una nueva versión de ellos y repoblando la Sierra con pueblos de fantasía: una dura crítica a las buenas intenciones del hombre blanco, actitud que es condescendiente y que no deja de ser una re-colonización...

Hay al menos tres cuerpos
en la constitución de un
45 individuo: el intelectual,

el orgánico y el espiritual; el dumburru registra y traduce pensamientos de las tres índoles, los cruza y amalgama en una nueva realidad, haciendo evidente que el pensamiento no se desliga, no se encasilla en una única categoría, no pertenece al mundo del intelecto exclusivamente. El pensamiento no es un discurso sin ejecutar, es pensamiento práctico-espiritual y al mismo tiempo no es individualista, es siempre permeado por corrientes anímico-espirituales que recorren la existencia, y donde siempre hay interacción de mundos: el ciclo orgánico de la materia es también el ciclo del devenir espiritual.

En el dumburru hay historia, sustratos de memoria, un pasado y un presente. No es lo mismo *poporear* en tiempos de guerra,

sequía, hambruna y muerte que de paz, abundancia y prosperidad. Tampoco es lo mismo popopear en tiempos de dieta, en donde sólo se comen plantas y el cuerpo se abstiene de sal y sexo, que en un día de actividad normal. En este sentido, el dumburru es un registro de la energía y del estado profundo de la mente, y de los diferentes cuerpos.

El dumburru representa pensamiento fecundado: están la hembra y el macho, hay luz y sombra, está presente el agua de mar... y el mar es elemento femenino que engendra y fertiliza.

En este acercamiento a la construcción del dumburru como un disco que se ejecuta en el mismo sentido de rotación del planeta (con toda su interconexión), me interesa la amalgama de materia con fluidos orgánicos, pero también de alguna forma, la fluidez del mundo espiritual (energía) y la relación con la identidad ancestral. Como en los ciclos naturales, el proceso de sedimentación es afectado por la alimentación.

La nutrición también tiene que ver con extraer códigos de la naturaleza. El alimento tiene cierto tipo de código que en los protocolos espirituales debe ser respetado para que la tierra se lo entregue al ser humano y que esa energía pase y transite por la naturaleza de acuerdo con el flujo preestablecido. Razón por la cual, nosotros —no pertenecientes a ninguna nación indígena ancestral—, podemos propiciar tanto desequilibrio, tanto dolor al maltratar nuestros alimentos, al maltratar nuestra relación con las plantas, con los animales. El dumburru atestigua estos cambios.

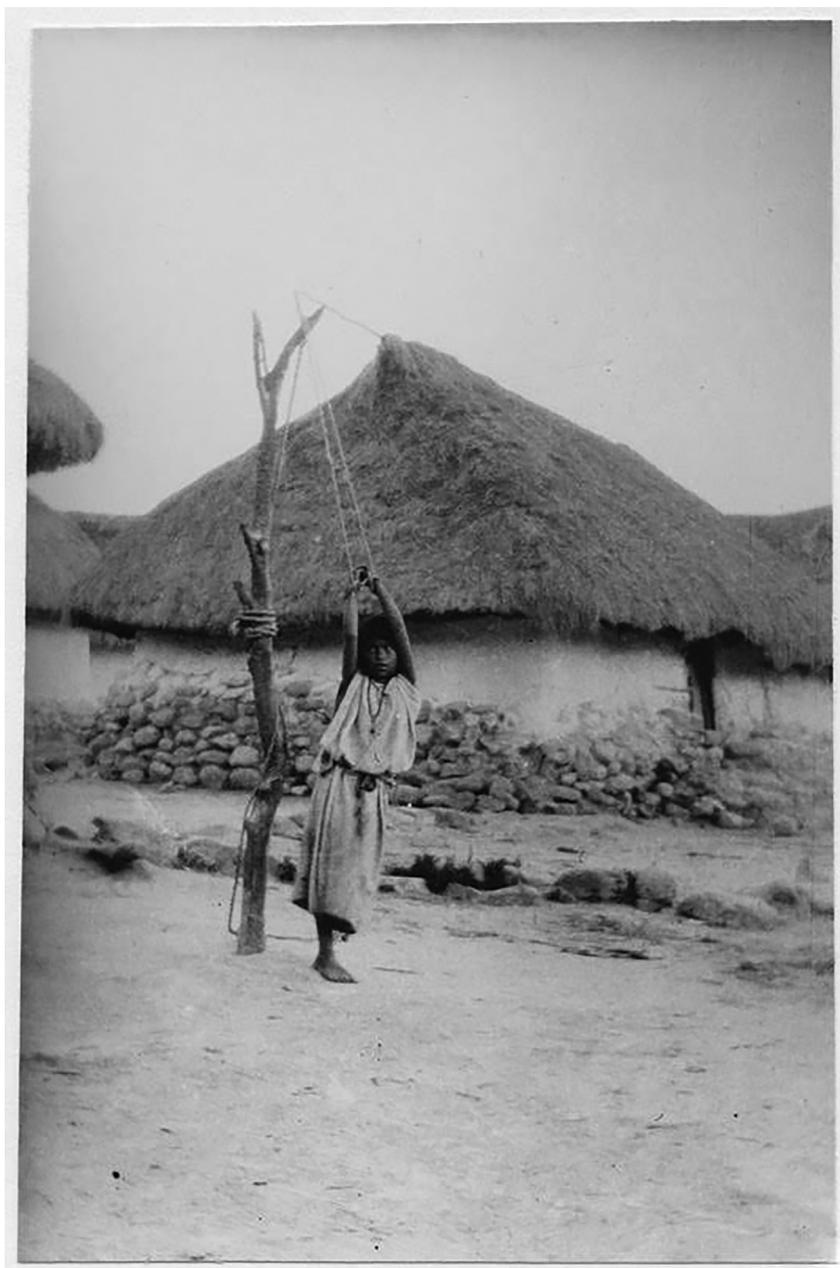
La identidad se preserva, se registra y se desarrolla en la actividad del mambeo (consumir hoja de coca recolectada y tostada por las mujeres, mezclada con cal obtenida de la calcinación de conchas marinas y saliva), pero es un ecosistema de gran fragilidad, susceptible a diluirse en el contacto con culturas foráneas.

La serie titulada *Objetos de Ayo* tiene que ver con los





EL DUMBURRU, ENLACE ESPIRITUAL



Gustaf Bolinder, *Indio castigado 1*, 1915. Fotografía blanco y negro.

horrores de la evangelización. La obra alude a la explotación de las culturas que han habitado ancestralmente estos territorios, y a la exotización a la que las sometemos actualmente. Es conocido el abuso al que fueron sometidas las comunidades indígenas desde la colonia a la era actual, pasando por las diferentes evangelizaciones: tratados peor que a los animales, su misma humanidad era objeto de debate (se discutía si los indígenas tenían alma o no). Los indígenas recibían latigazos y eran sometidos a la humillación pública, sus hombres rapados y sus mujeres violadas.

En este material plástico involucro sangre como elemento de identidad, pero también como gesto de la violencia contenida en los hechos históricos, así como cabello cortado, como si en él hubiera quedado registrado el maltrato y humillación que estos pueblos vivieron; –de hecho, como símbolo de resistencia, los hombres de los pueblos indígenas de la Sierra se rehusan a cortarse el cabello. Este material pretende concentrar el dolor, la humillación, la historia de ultrajes y la memoria del cuerpo de estas

naciones indígenas. Estos objetos hablan de la evangelización forzada y de los intereses ocultos que había detrás. Aluden también a un hecho reciente: la expulsión por parte de las comunidades indígenas de la orden de los Capuchinos en 1982. Los objetos estarán dispuestos circularmente aludiendo a la forma calcárea que rodea al dumburru, un giro de tuerca a los hechos históricos que muestra que, a pesar de todo, estas culturas sobreviven por encima de las imposiciones de nuestra sociedad.

Es muy importante el conocimiento que ellos tienen de las plantas maestras, que por lo general están en manos femeninas (Sagas) y de algunos Mamos, prevaleciendo el uso de la hoja de la coca, la cual está presente en varias culturas ancestrales tanto en los Andes como en el Amazonas. En estas culturas la coca es utilizada como un enlace directo con el mundo espiritual; no como otras plantas enteógenas como la ayahuasca, el yagé, el peyote o el San Pedro, que son utilizados en momentos determinados, como los rituales. La hoja de coca, llamada ayo o

haya, está presente en el día a día y espiritualiza cada actividad cotidiana de la existencia humana; por ejemplo cuando se cruzan en el camino, el saludo es el intercambio de hojas de coca,

Como afirma Angela

Heitzneder “En la cosmovisión andina la coca es parte de un espacio, tiempo y lugar, y por lo tanto está llamada a cooperar con su sociedad. Esta interrelación e interdependencia con su entorno es lo que hace que la hoja de coca sea vista como un obsequio, que simboliza amistad y generosidad. Este acto de compartir y consumirla en grupo refuerza los lazos de confraternidad y confianza entre las comunidades andinas, elementos esenciales para mantener la unión entre ellas”.¹

Por su parte, Raimon Pla Buxó observa que:

“(…) La hoja de coca representa para los indígenas la fuerza, la vida, es un alimento espiritual que les permite entrar en contacto con sus divinidades: Apus, Achachilas, Tata Inti, Mama Quilla, Pachamama...

Otra de las funciones que se otorga a la coca es el uso de sus hojas como oráculo. Los especialistas en la lectura de coca son servidores de los dioses tutelares, entre el

mundo natural y el mundo sobrenatural. El ritual de la lectura se realiza sobre un pequeño tejido especial de aguayo, llamado incuña (tipo de tejido único y realizado en telar). Cada parte posee su significado propio. Las mitades: arriba (el cielo), abajo (la tierra), la izquierda y la derecha (la dualidad), tienen su propia significación. Las divinidades andinas y cristianas se encuentran en este ritual, enlazándose en un sincretismo habitual, presente en la cultura aymara y quechua.

Cada yatiri (médico, vidente) desarrolla su lectura descifrando todas las combinaciones posibles que adopta la caída de las hojas, que es efecto de una combinatoria azarosa. El simbolismo de la hoja de coca obedece a una lógica en la que es importante la forma de la hoja, su color, sus pliegues, los pequeños orificios y las marcas que pueda tener, su tamaño, su olor y sus recortes; todo está relacionado a significaciones predeterminadas”.²

1 Angela Heitzneder, *The Coca-leaf - miracle good or social menace?*, 2010.

2 Raimon Pla Buxó. *Elixir de los Dioses*, 2010.

Juan Carlos Delgado, artista visual colombiano. Vive en Bogotá.



Beca BEMA

2016: Margaret Mariño

2017: María Clara Figueroa

2018: María Alejandra Torres

2019: Daniel Santiago Salguero

2020: Juan Carlos Delgado

(Colombia)

*Gracias al generoso apoyo de
Pablo Echeverri y Catalina Acevedo*

SOBRE EL USO DE LA PALABRA CÓDIGO POR EL TRADUCTOR KOGUI

François Bucher

EL SUEÑO DE UNA NIÑA

Con la ayuda de una extraordinaria organización sin ánimo de lucro con sede en Washington —el Amazon Conservancy Team— el Ministerio de Cultura de Colombia compró tierras en la playa Tayrona para la tribu Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los Kogui también participaron en la compra con su propio dinero; ellos son una de las cuatro comunidades lingüísticas que componen la civilización de La Sierra.

Deberíamos hablar de esta civilización en tiempo pasado, ya que desde hace años —desde el boom de la marihuana de los años 70 por lo menos— hay fuerzas que han traído el virus de la desarmonía a la Sierra; sin embargo, la matriz de su coherencia sigue ahí,

siempre lista para dar nuevos frutos. La enfermedad mortal de los bárbaros cacofónicos había de hecho ya infectado la zona a principios del siglo XVI, y fue ahí exactamente cuando estas cuatro tribus —los Kogui, Arhuaco, Wiwa, y Kankuamo— tuvieron que escapar a las tierras altas y dejar a su madre, el mar, que junto a la Sierra era una parte integral de la dinámica de su vida en la tierra.

¿Por qué fue el Ministerio de Cultura y no el Ministerio del Medio Ambiente el que colaboró para comprar la tierra? Porque no era un asunto ecológico, no en la forma en que nosotros entendemos la ecología. Pero definitivamente tampoco era un asunto cultural. Esencialmente es un asunto perteneciente a una dimensión que no se corresponde con una nomenclatura occidental contemporánea. Fue un

movimiento extraordinario por parte del Ministerio de Cultura, el de fijarse en una historia que no se sostiene de ninguna forma dentro del paradigma científico-material. Para actuar en ese marco hubo que usar la premisa del “patrimonio cultural inmaterial” que abrió las puertas a que se efectuara la transacción.

Como paréntesis, una consideración importante es que los Kogui son muy respetados en Colombia más que muchas otras tribus indígenas; son un foco de atracción para un amplio grupo de personas que van en búsqueda de la iluminación, una tendencia que crece en todo el planeta. Un elemento llamativo para este grupo —para bien o para mal— es que los Kogui llaman al resto de nosotros sus “hermanitos menores”, por lo que es muy propicio que esta multitud vaya en peregrinación para encontrar la sabiduría de los hermanos mayores de la Sierra; pero de paso traen una nueva amenaza a esa frágil ecología, esta vez desde la esfera *mystic-chic*. Incluso, el entonces presidente de Colombia Juan Manuel Santos quiso que le cayera un poco de la pátina de esta esfera espiritual y organizó su evento de inauguración en la Sierra con los Mamos. Todo esto para decir que los pueblos de la Sierra están en auge en este momento súper
55 álgido de la raza humana.

Pocos saben que el Museo Nacional de Colombia está cerrado al público una vez al año para que la delegación que viene de la Sierra pueda cuidar (híper-dimensionalmente, o a nivel de su *código*) de las momias que se exhiben como parte de la colección permanente; algo debe ser restablecido en esas momias periódicamente, según los Mamos, y el museo les da permiso, por decreto. Esto es una prueba de la alta estima que se les tiene a los Kogui.

La tierra que fue comprada para los Kogui está mucho más lejos de su lugar de residencia en la Sierra; está abajo en la playa. Sin embargo, ellos fueron capaces de argumentar el hecho de que estar aislados de esta porción de tierra ancestral era un problema evidente y real. La razón: hay un corredor que es un portal por el que transitan los ancestros, y este corredor necesita estar libre de influencias externas. De lo contrario la tierra sagrada pierde su capacidad de ser portal y la Sierra muere, de la misma manera en que los manglares mueren si no reciben el flujo adecuado de agua dulce y salada. Otros argumentos incluyen la necesidad de recolectar conchas marinas de las que se utilizan en el poporo¹: un ritual cotidiano que implica el uso de hojas de coca y harina hecha de conchas quemadas y molidas recogidas en esas

playas específicas. El punto principal es que la compra no sólo significó “restitución de terrenos ancestrales” dentro de la idea de proteger a los pueblos originarios, sino que tuvo que ver con un argumento *ecológico hiper-dimensional* donde un corredor de espíritus, o de energía telúrica necesitaba ser protegido para restituir la salud de la montaña. El argumento dictaba que de lo contrario se produciría una catástrofe, en una frecuencia inaudible para una mente civil y como consecuencia un desastre ecológico en el mundo de las tres dimensiones. Esta asociación, incomprendible para la epistemología del blanco, no lo es para los guardianes de la sabiduría indígena. En ese dominio es perfectamente claro cómo hay consecuencias en romper el vínculo —a nivel del *código*— que une a la montaña y el mar. Esas playas están *enredadas* con el metabolismo de la Sierra, como un protón esta enredado con otro protón en un experimento cuántico, donde los paradigmas espacio-temporales newtonianos colapsan. En el pensamiento de los Mamos no hay duda de ese vínculo: podría llamarse ecológico, tecnológico, tecno-espiritual, el hecho es que se juega en un sistema inmaterial, un programa llamado *La Sierra Nevada de Santa Marta* cuya

presencia física es sólo uno de sus aspectos: como el fenotipo visible del genotipo escondido.

Ahora, esta secuencia de enredos relacionados con la tierra que fue comprada tiene que ser entendida desde su origen. Una historia necesita un comienzo y un final, pero no necesariamente en ese orden, como dijo una vez un buen cineasta. El milagro comienza con el sueño de una niña, una visión brillante, donde ella inexplicablemente se dio cuenta de que la tierra junto a la playa, que vale una fortuna, tenía que ser devuelta a los Kogui. Por eso, esta también es una historia de enredos que va desde los sueños a los milagros. En 2005 ella declaró que “recorrería el camino hasta el final, para que esta tierra volviera a sus legítimos guardianes”. Su padre, el dueño de esa tierra, podría haberla vendido a corporaciones hoteleras por una gran suma de dinero, pero en cambio bajó el precio a relativamente nada para que los 1300 metros de playa, pudieran ser comprados por los Kogui. Le costó un poco tomar esta decisión, pero finalmente cedió a la *fuerza espiritual* de su hija. Porque esa tierra, en otra esfera muy distinta a la de bienes raíces de alta valorización, es la tierra sagrada de *Jaba Tañiwashkaka*.

SINESTESIA

Fui invitado a una ceremonia la noche después de que presenciáramos cómo los aldeanos construían una nueva casa comunal en la Sierra. Prácticamente todos los habitantes de ese minúsculo y completamente arcaico asentamiento indígena se unieron, y estuvo lista en una sola tarde. Cuanto más pequeño el tamaño del participante, más alto en el techo se ubicaba: a medida que el patrón se estrechaba, se podían ver niños más y más pequeños alejándose hacia el vórtice de la cúpula. Una cesta geométrica, decreciente, del color verde brillante de las ramas de las palmeras vivas. En la tarde ya estaba allí firmemente erguida la casa comunal. Recuerdo haber reflexionado sobre la idea de que el comunismo supuestamente emergió y murió en esa estrecha concepción occidental de la Historia, y aquí tenía yo una visión de cómo se ve la acción comunitaria, libre de toda burocracia impositiva; este era un compromiso instintivo con el logro del cuerpo colectivo, de adentro hacia fuera, como ha de ser en el futuro de la humanidad, una forma actualizada de estas dinámicas, que aún no podemos imaginar.

La invitación fue un gran honor
57 para un “hermano menor” como

yo; y era un asunto exclusivo de hombres. El mundo está compuesto, a todos los niveles, por lo femenino y lo masculino: elementos como la coca y el tabaco son femeninos o masculinos, como también lo son la playa baja y la montaña alta. Así, el énfasis en la diferencia de la naturaleza de las actividades de los hombres y las mujeres se establece como un elemento crucial del funcionamiento del aparato social. Lo femenino es húmedo y lo masculino es seco, a partir de ahí se trata siempre del equilibrio de estos dos atributos del Universo.

Rompí el protocolo, decidiendo conscientemente traer mi propio poporo a la ceremonia. Al no ser miembro de una de las cuatro tribus yo no debería haber tenido uno. Mi poporo es un regalo de un Kankuamo —un miembro de la tribu que gradualmente abandonó todas sus tradiciones y perdió su idioma por completo—. El Kankuamo que me lo dio fue nuestro anfitrión en otra expedición, a la otra cara de la Sierra. Facilitó nuestros encuentros con un Mamo Wiwa y una Saga Wiwa —los guardianes del saber y la curación—; lo hizo un poco como lo haría un agente de viajes, pero aún así estaba románticamente fascinado con su propia historia perdida, incluso cuando actuaba como capataz con los Wiwa a los que había contratado como jornaleros en la granja. Pero su

relación con el Mamo y la Saga era otra historia: ellos eran su principal atracción para la muchedumbre *mystic-chic* que él podía intuir vendría en hordas cuando la palabra “violencia” dejara al fin de rimar con la palabra “Colombia”. Por lo tanto, él era sinceramente respetuoso con su sabiduría. Los Mamos y las Sagas habían sido supuestamente criados a la manera antigua, en que el aprendiz de la escuela de misterio de la Sierra permanece dentro de una cueva durante la mayor parte de su infancia: una técnica cuya finalidad es realzar todos los demás sentidos que de otro modo serían superados por la prominencia del sentido de la visión. Nuestro anfitrión, el Kankuamo, violó una antigua ley al darme mi propio poporo —y yo era consciente de ello— pero en mi mente había una justificación en su acto, aun en su inconsciencia.

De cualquier manera, después de examinar las implicaciones y la incongruencia de un “blanco” colombiano trayendo su propio poporo a la ceremonia, decidí hacerlo en la más antigua y más grande casa comunal de la aldea Kogui. La Kankurva estaba orientada al norte, y estaba dividida en cuatro partes, con el mismo número de grandes hogueras en cada partición de la construcción. Como todos los bohíos del pueblo, estaba hecha

de un tejido impresionante de hojas de palmera. Mi presencia —*poporo* en mano— parecía causar una conmoción silenciosa. Podía sentir la mezcla de sentimientos que generaba en el gran edificio ceremonial, en los hombres como unos faraones de pelo negro largo con vestidos de lino blanco de una sola pieza. En un cierto punto las cosas cambiaron y algunos de ellos se conmovieron ante el barbudo de la gran urbe y sus vanos esfuerzos por lograr el arte del *poporear*. El primer paso en este arte es sumergir un palo mojado con saliva en conchas marinas pulverizadas que yacen en el vientre profundo de una calabaza seca en forma de falo, la cual tiene un orificio perforado en su parte superior. Luego, hay que pasar la cal —que esta untada al palo por la saliva— contra un montón de hojas de coca que previamente se han presionado contra las encías superiores. Todo esto debe lograrse sin tocar los labios, que de otra manera se quemar con la cal. Una vez hecho esto, una mezcla de saliva verdosa, compuesta por los tres elementos, se adhiere al palo. Luego se procede a usar el palo como un pincel, creando una pátina —un palimpsesto— en la parte tubular del poporo. Capa tras capa, la parte superior del calabazo seco se convierte en una escultura de capas de color mármoleo verdoso. El poporo

se usa mientras se conversa con otros hombres; es como si el hombre estuviera constantemente escribiendo una versión abstracta de sus propias palabras en la calabaza. Esta herramienta cósmica tiene muchas implicaciones durante la vida de un hombre: es una recreación del mito de origen —una constante puesta en escena de la “ley del centro”—, y una reelaboración y reinención del Universo y su origen indescifrable. También es una “esposa cósmica” entregada a los jóvenes recién casados para así enseñarlos a dominar la fuerza matriz libidinal. Tanto a niños como a niñas se les enseña cómo emplear su sexualidad para *escribir el código* que mantiene saludable a la *Sierra holográfica*. La energía liberada en el acto sexual necesita siempre ser “dedicada” a la Sierra, y muchos otros hábitos van orientados en esa misma dirección. Para ambos sexos hay diferentes técnicas a través de las cuales estos principios se entrelazan en el día a día. Por supuesto que hoy en día, en el tiempo del olvido, la corrupción de todos estos principios abunda, ya que contemporáneamente los pueblos más bajos reciben un flujo constante de cineastas y turistas extremos, y estos afectan gradualmente la cosmovisión Kogui; sin embargo la coherencia intrínseca de una

59 forma de vida precristiana sigue

siendo operativa.

De las muchas impresiones de esa noche, vale la pena mencionar dos cosas: una de ellas es que me preguntaron, en español apenas comprensible, si yo era un Kankuamo. Obviamente, en la mente de la persona que hizo la pregunta no podía haber otra explicación de porqué sabía cómo usar un poporo. La forma de mi poporo también podría haber sido la pista, ya que cada una de las cuatro tribus usa una forma particular del poporo, debido a que los calabazos de cada zona son diferentes. Pero para mí era mucho más significativo. El tema pertenecía a una amplia conversación que he tenido en otra latitud, con Antonio Velasco Piña y otros de su séquito en México. Tal vez la pregunta venía de una persona con una consciencia muy perceptiva, de alguien que me miraba con ojos nuevos y sin prejuicios. Alguien que podía *verme*, —y con eso me refiero a gente como yo—, individuos que no están allí como antropólogos clásicos, ni como documentalistas o cineastas retratando lo arcaico; ni siquiera dentro del marco de lo que es corriente en el mundo del arte contemporáneo. Para decirlo sin ambigüedades, no estoy allí estudiando los patrones de los tejidos para traducirlos en una obra de arte, ni para hacer una restitución

FRANÇOIS BUCHER

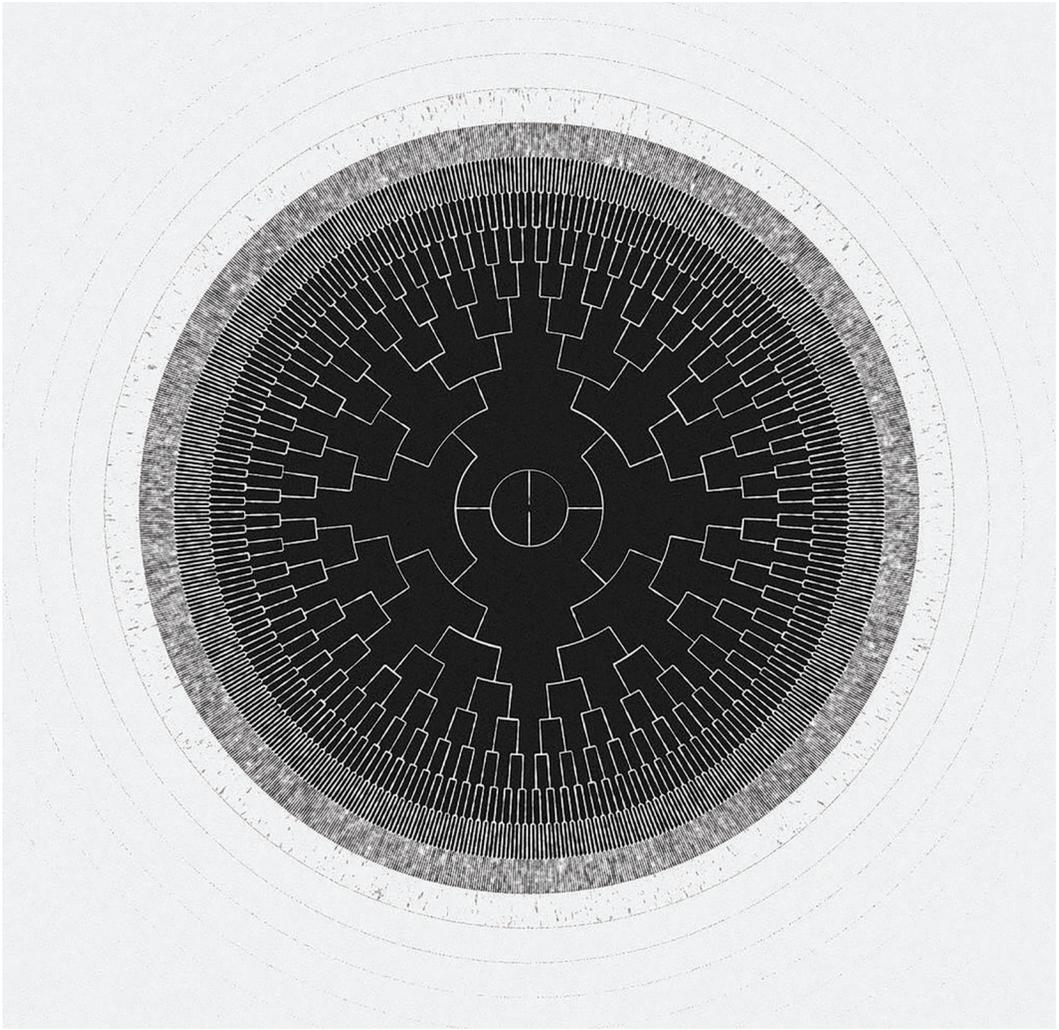


Diagrama para *Contacto, la maloca como radio antena invertida*, 2019,
de François Bucher.

conceptual de artefactos robados para exponer el colonialismo cultural; todo eso sería fácilmente entendido como investigación artística en el mundo del arte². Estoy involucrado, de principio a fin, en preguntas que son de la misma *calidad* que las tuyas. En cierto sentido, me he desprendido de mi piel *occidental*; desde que empecé a participar en un aprendizaje que sólo puede ser comunicado con metáforas, y que básicamente me convierte en un paria en la tierra del sentido común, o de la realidad consensuada. Este *conocimiento* se desprende de la percepción de un Orden impenetrable del que sólo se ven reflejos en el mundo sensible. Dentro de la historia del arte, pertenezco a una frecuencia que resuena con una melodía preindustrial, algo así como un pintor que representa los acontecimientos de la cena de Emaús en grandes lienzos, una y otra vez, tratando de que la sustancia del evento exceda su dimensión anecdótica, política, y religioso-administrativa.

Tocaron música hasta el amanecer, haciendo pausas de vez en cuando. La música provenía de flautas hechas de una cierta planta llamada Bukunkuisicón. Yo usaba mi poporo durante horas y escuchaba. En algún momento tuve la sinestesia más asombrosa: la música provocaba

imágenes vívidas de vegetación y agua, una especie de matriz de patrones verdes y arroyos cristalinos donde tuve visiones de infinitas formas que se transformaban en otras constantemente.

También tuve una visión sobre mí, y otros como yo. Habíamos entendido con el Mamo Wiwa, en la expedición anterior a la Sierra, que la desaparición de la cultura Kankuamo fue una catástrofe para el holograma de la Sierra; una de las patas de la mesa hacía falta y por eso se inclinaba, y la erosión de la montaña estaba allí para constatarlo. El Mamo Román también había dicho que su abuelo había predicho que la gente blanca vendría, de vuelta de las profundidades del mundo industrial, a reconectarse con el saber ancestral de maneras nuevas e incalculables. Se refería a la gente que ya estaba vinculada a esta sabiduría a través de sus propias visiones personales, y que no acudiría para conocer al otro antropologizado³, sino más bien como compañeros de un mismo camino. Vi un diagrama coincidente al que me propuso Antonio Velasco Piña, México prodigioso que atisba la nueva Era. Me Xhi Co —el nombre mántrico del territorio holográfico— se sostiene sobre tres tradiciones, Maya, Zapoteca y Nahuatl,

que aun mantienen una cultura viva, donde el saber profundo se ha transmitido a través de generaciones con humildad y obediencia al orden del Todo; sin embargo, la cuarta, la tradición Olmeca, es un asunto más misterioso. Su puesto ha sido tomado por otros, iniciados contemporáneos no tribales que mantienen el México holográfico en equilibrio. Hablamos aquí de una configuración que es bien conocida para un biólogo: toda entidad viva siempre está en el límite del caos, y es ahí, en ese límite, donde una nueva creación toma forma, provocando que lo que parecía estar fijado en un circuito cerrado se convierta en un espiral de mutaciones que podemos llamar “actualizaciones”. En el universo de la Sierra Nevada la historia es idéntica: están los Kogui, Arhuaco y Wiwa, pero la cuarta energía se ha desprendido, se ha desincorporado, desencarnado, y ahora es un campo morfogenético que busca su próxima incorporación, encarnación. Lo encuentra de pronto en este nuevo e inesperado visitante proveniente de la tierra de la incoherencia y el caos absoluto. Una aparente catástrofe —la desaparición de los Kankuamo, y su energía complementaria en el ecosistema espiritual de la Sierra— se vuelve la puerta a través de la cual

cuatro, una nueva singularidad, más allá de ese “horizonte de sucesos” donde toda particularidad perece y donde solo atraviesa la esencia Universal sin atributos. Esta es la razón por la cual Velasco Piña insiste en que nuestro futuro está dentro de la potencia del mestizaje espiritual que actualiza la tradición y le devuelve el soplo de vida. Sin embargo, esto sucede dentro de la armonía de un Orden, antiguo y contemporáneo, no como progreso aleatorio, no como cacofonía. En otras palabras, esto se da a partir de una visión que se descarga de la coherencia del ciclo evolutivo mismo, que co-expresa lo divino...que contiene hasta números y proporciones en su seno.

Esta disquisición se remonta a la razón por la cual elegimos usar la palabra *civilización*. ¿Por qué aplicar la palabra *civilización* a la amalgama de entidades que hemos llamado la Sierra Nevada de Santa Marta? Porque no es sólo una mezcla de tribus: el término podría explicarse en palabras sencillas a través de la simple idea del punto de *gelatinización*: un agregado de partes que se convierten en una unidad y adquieren consistencia, un *compuesto* de dinámicas internas insólitas y particulares. También se podría comparar con un cristal, una entidad que genera un campo coherente

hacia afuera y hacia adentro. Una pirámide también tiene estas mismas características: el ápice está unido a sus cuatro esquinas, con los números *Pi* y *Phi*, sus vórtices *irracionales* madre que crean todo tipo de campos coherentes, que a su vez siguen creando sub-campos de modo fractal. Una civilización es una forma dinámica y generadora: la configuración de humanos y territorio que conforman la Sierra Nevada de Santa Marta tiene esta forma. Esto se da en distintos niveles: lo dimensional y lo híper-dimensional —lo que hemos llamado *holográfico*—. Como el delta del Nilo y sus caleidoscópicos espejos de la vida *terrestre* y el *más allá*, en las orillas este y oeste del río; con su bifurcación de constelaciones entre Alto y Bajo Egipto, en un eje perpendicular que copia el cielo nocturno, dibujando una analogía entre el Nilo y la Vía Láctea. De la misma manera, la Sierra es un sitio donde la coherencia es/fue/será abundante; como en todos los lugares donde un espejo del orden del Universo fue puesto en su lugar con *intención*. Pero el fenómeno necesita tomar forma de nuevo, siempre la *tradición* debe actualizarse o entra en su fase oculta, de traición: la energía Kankuamo, la cuarta energía de la fórmula *Sierra* debe encontrar su lugar de nuevo; y con ella una nueva octava se

alcanzará.

TUMA

Al día siguiente nos sentamos frente al consejo de Mamos Kogui: querían saber quiénes éramos, y consultar si éramos bienvenidos por la Sierra. Nos dimos cuenta de que algunos de ellos dejaban caer repetidas veces pequeños objetos en totumas llenas de agua y observaban cuidadosamente como los objetos se hundían. Estaban viendo hundirse *tumas* en las totumas. Ya habíamos sido introducidos a la *tecnología* de las *tumas* en nuestro viaje anterior: el Mamo Román de la tribu Wiwa insistió en que era necesario ayudar a repatriar las *tumas* de un museo en Berlín. Los arqueólogos habían excavado las *tumas* en la Sierra hace muchos años, y su ausencia fue la razón de múltiples desequilibrios ecológico-espirituales. Las *tumas* son piezas cilíndricas de aproximadamente 5 cm de grosor y 1 cm de largo, compuestas por minerales específicos. Cada *tuma* tiene una directa correspondencia con cierto aspecto, elemento o ser vivo de la Sierra; hay una *tuma* que está *entrelazada* con el sistema de agua, otra con una cierta especie de vegetación; otra con las aves; otra con los depredadores felinos, etc. Utilizo el término “entrelazamiento”

aquí deliberadamente: la caja de herramientas del laboratorio cuántico puede prestarnos los términos más específicos y puntuales para describir la dinámica que se juega cuando un Mamo emplea su *tuma*. La *tuma* es un dispositivo que se utiliza para establecer un diálogo coherente entre la montaña y las cuatro tribus que tienen el mandato de cuidar el “corazón del mundo”, mandato que el Padre Sherankua otorgó en los inicios de la Sierra holográfica (aunque al principio no hubo ningún principio). La Sierra Nevada de Santa Marta no es sólo una montaña (y nada en ella es sólo un árbol, o sólo un animal, o sólo un río), es *una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna*, una paradoja usada para describir a Dios o al Universo, cuyo autor original se pierde en la niebla del tiempo.

La palabra *código* surgió espontáneamente por parte del traductor que intentaba explicar el funcionamiento del mundo chamánico Kogui. Surgió cuando estaba tratando de describir cómo funcionan realmente las *tumas*. Nos explicaron que cada *tuma* tenía una contraparte, un doble, y estos dobles habían sido implantados en la montaña desde tiempos

inmemoriales. Cuando se deja

64 caer una *tuma* en el cuenco, y a

medida que las diminutas burbujas se elevan, lo que aparece ante los ojos del Mamo es la impresión o expresión de un *código*. El orden implicado se manifiesta en el orden explicado. La cantidad de burbujas en la cúpula invertida de la totuma son, en sí mismos, un diminuto reflejo de la matriz infinita de la Sierra; y, en otro plano, un espejo de todo el Universo. Cada *tuma* ofrece una lectura de un aspecto particular -el agua, la vida animal, el mundo vegetal, etc.— pero también están involucradas en un sistema donde el humano no sólo está auscultando el mundo, sino donde es activo en el metabolismo de la Sierra holográfica. Las *tumas* son, en definitiva, como las agujas en la acupuntura china, donde, por ejemplo, una cierta parte de la mano está relacionada al hígado. También se pueden relacionar con “El hombre Zodiaco”, la medicina esotérica de Europa del siglo XII, donde cada parte del cuerpo tenía una constelación correspondiente, y por medio del entendimiento profundo de esa correspondencia podía ser curado.

“PAGAMENTO”, O DESDE SIEMPRE EN EL ANTROPOCENO

La música que había escuchado la noche anterior se llama chicote. El chicote es también una técnica para establecer una conexión con partes vitales del metabolismo de la Sierra. Toda la Sierra Nevada de Santa Marta es un cuerpo vivo cuyos órganos necesitan ser nutridos para que así permanezca sana y viva. El ser humano tiene la responsabilidad de reescribir el código que regenera el mundo vegetal, animal y del agua, ya que el uso indiscriminado de estos elementos, sin una práctica profunda de reabastecimiento, conduciría al desastre.

La responsabilidad es grande, considerando que los pueblos de la Sierra entienden que si no logran mantener su medio ambiente en armonía, esto significaría un caos mundial. Si no se ocupan de la constelación de fuerzas que están en juego cada vez que nosotros, el depredador supremo, intervenimos en la escena, la raza humana no sobrevivirá. Pero aquí está la parte crucial que debe ser entendida a fondo: ellos conciben este desastre en términos *holográficos*, donde el todo está en cada una de sus partes. En

la comprensión del mundo por parte de los Kogui, Arhuaco y Wiwa —cómo ha fluido hacia ellos con su tradición oral— el día en que el metabolismo de la Sierra falle, ese día también significará el apocalipsis para todo el planeta. Es una lección suprema para nosotros: cuidar del lugar de residencia minúsculo es una cuestión de vida o muerte para la especie. La idea de una nueva era llamada Antropoceno —por muy difusa que sea— probablemente les parecería una gran ilusión conceptual, ya que ellos siempre estuvieron en esa era siendo el *pagamento* la expresión activa de ese concepto. También estuvieron siempre en conversación con una especie de tecnoesfera⁴, ya que la Sierra es una especie de *máquina*. Y siempre han entendido, a través de la potencia de su matriz mitológica, que la Sierra es el corazón del mundo, y que todas las demás sierras lo son también cuando se activan como tal, cuando se tornan en corazón. Porque el corazón no está localizado, y de ahí deviene esa potencia de ser centro del todo. Esta matriz mitológica tiene *el principio y el fin* del Universo escritos en la misma página, en cada instante vivido. Estos pueblos también habrían entendido que estamos al borde de una catástrofe que acabará con toda la vida en la Tierra, si no aprendemos

a participar en una co-escritura del *código* que hace que el viento sople y la lluvia caiga⁵, lo que en últimas significa participar de un metabolismo extenso. La etimología más interesante de la palabra religión es *re ligare*, volver a unir, volver a crear activamente la conexión cortada. Hay una pregunta que es necesaria para señalar lo que significa la acción en este contexto: se necesita una acción para que esta unión tenga lugar, pero la acción de la que hablamos aquí no es una acción en el sentido en que la entendemos coloquialmente: hay una cierta calidad de conciencia que está *en acción* por el solo hecho de estar presente en un espacio. Como paréntesis hay que aclarar que en realidad la conciencia es una e inamovible, por lo que todo esto es del orden de la metáfora. La calidad de las ocurrencias que gravitan alrededor de una conciencia que haya alcanzado ese estado no se explican fácilmente desde una perspectiva exclusivamente materialista. Existe la acción en el sentido denso de la palabra y luego hay otro tipo de acción que funda un mundo de parámetros muy diferentes. Y cuando se abre, gracias a una mezcla de intención y técnica (y a veces números) entonces no hay lugar para la pregunta “¿Es posible que haya tenido lugar?” sino para la

pregunta “¿Puedo alcanzar el estado de conciencia donde aquello tiene lugar?”

Le pregunté a los Mamos sobre la ceremonia de la noche anterior. Escuché de nuevo, que la música del chicote invoca a seres vivos específicos de la Sierra. Esta ceremonia estaba diseñada desde tiempos inmemoriales para restablecer el código que genera la palma que habían usado para construir la casa comunal. La música en sí era el instrumento con el que se escribía el código para esa planta en particular —como una partitura morfogenética— para que a partir de la nutrición del código, la Sierra Matriz generara en abundancia esa planta.

Me di cuenta de que había sido capaz de reproducir un poco de ese código en mi cabeza, en forma de la pinta que la música había producido en mi campo perceptivo interno. Había actuado como un decodificador, lo que es el reproductor de DVD al disco, o lo que es el aparato transistor a la onda. Había participado sin pensarlo en un instante íntimo de la tecnoesfera poética de la Sierra Nevada de Santa Marta.

François Bucher, artista visual colombiano radicado en México. Su trabajo se centra en los problemas éticos y estéticos del cine, la televisión y las cuestiones de la imagen en un campo inter-dimensional.

1 El poporo es un calabazo que contiene conchas marinas pulverizadas que se adhieren a un palo húmedo de saliva, en un ritual cotidiano constante.

2 Esta es también la razón por la cual yo naturalmente pertenezco a la comunidad que gravita alrededor de la pregunta “quién/ qué es el hombre?”. Más aun cuando su sombra se funde con las huellas, los fósiles que examina el geólogo. La geología, al ser una ciencia exacta, abre la caja de Pandora cuando de un golpe, y en plena inconsciencia, borra la distinción entre las ciencias sociales y las ciencias exactas. Esto es precisamente lo que sucedió cuando la estratigrafía dio signos de que estaba a punto de morder su propia cola: “Yo nombro un mundo que esta afuera, objetivo, pero de repente me doy cuenta de que ese mundo tiene tatuado mi propio nombre”. Esa es la razón por la que el nombre secreto del Antropoceno es “tautología”. El caso de la aparición de la palabra Antropoceno fue tan disruptivo para nuestra epistemología tradicional como lo fue el experimento cuántico de la doble rendija para la lógica intrínseca de la física Newtoniana. Yo estoy espontáneamente conectado a este extraño punto muerto de la filosofía, aunque desde un ángulo desconocido. Estoy lógicamente afiliado a la pregunta de “cuál podría ser la naturaleza del saber en la Era del Antropoceno”, y ese es el contexto en el que principalmente se escribe este ensayo.

3 “Puede que haya Yanomami aquí entre nosotros...” Una respuesta desde el público del auditorio a una declaración, realizada en el escenario por una conferencista que afirmó que traer a los Yanomami a la conversación, o cualquier otra Cosmovisión alternativa a la occidental era siempre y de todas formas la expresión de una trampa: la de invocar al “otro antropologizado”. Campus, Antropoceno, HKW, 2014.

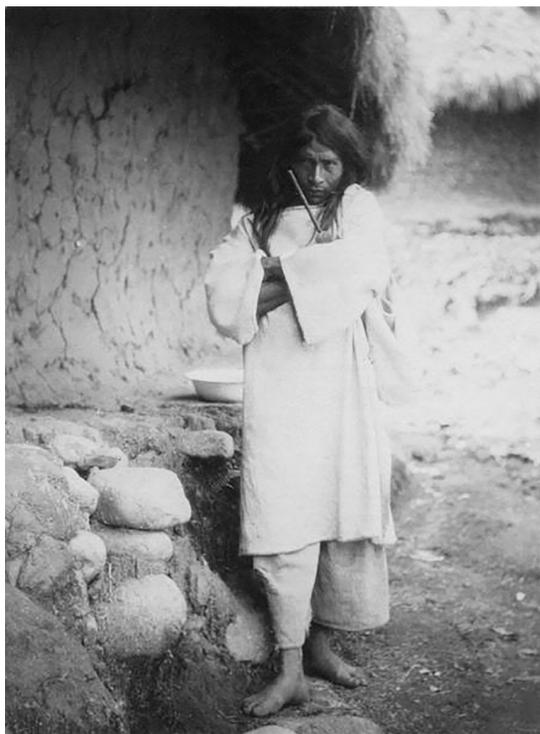
4 El neologismo de Peter Haff de un “sistema casi autónomo cuyas dinámicas comprenden el

comportamiento de sus partes humanas”.

5 Hay otra montaña *coherente* que hemos visitado un par de veces en Perú, llamada Marcahuasi. Existe una técnica en este lugar en donde, en tiempos de sequía cuatro individuos excepcionales son convocados (excepcionales por su fe y su sabiduría), de cuatro pueblos vecinos, para ir en una expedición al mar y traer agua desde una región específica del mar, por lo que necesitan adentrarse al océano en una lancha de motor. Su expedición se paga con dinero público que proviene de la tesorería de cada municipalidad. Luego el grupo se separa y cada individuo sube una montaña distinta, llevando su parte de agua con elementos ceremoniales como tabaco y claveles, a cuatro puntos específicos donde colocan los cuatro bidones y proceden a dejar sus tapas entreabiertas. Al cabo de terminar sus rituales las nubes ya se están reuniendo, y pronto llueve. Es importante calcular cuánto se abre la tapa, porque si queda muy abierta se desata una tormenta. Desde un punto de vista científico contemporáneo, uno podría especular que la formación de esas nubes es producto del agua marina ionizada que ha sido colocada en partes de la montaña donde hay vórtices en movimiento ascendiente. Lo que es interesante es el hecho de una “técnica” que involucra a un grupo de individuos “iniciados”. Son personas que han aprendido el código invisible requerido para que el método en cuestión sea fructífero. Ellos son el ingrediente secreto, que hace que sea efectivo el procedimiento. Este ejemplo resuena con lo dicho arriba ya que se trata de un procedimiento ancestral que no es reducible al hemisferio derecho ni al izquierdo. Es poesía –con claveles y todo– y a la vez es ciencia; y ambas están totalmente interconectadas, como un solo metabolismo que involucra las corriente de aire de la montaña, el agua del mar, las flores, el tabaco, el humo, la Palabra, el gesto... y la intención humana.

Traducción: Juliana Rivera Aristizabal.

**LA PARADOJA DE LA REALIDAD:
el cuerpo del indígena de la Sierra
en la fotografía de Preuss
—entre la naturaleza y el artificio—
Viviana Palacio**



[...] ni él ni los otros indígenas que de vez en cuando aparecían, se dejaban fotografiar [...] Después de esto, mis intentos de tomarles fotos instantáneas les parecieron terriblemente incómodos. Nunca logré ver a una mujer a menos de 29 pasos de distancia, se retiraban inmediatamente. Durante mis excursiones por los alrededores, que realizaba solo y sin armas, siempre encontraba chozas abandonadas, no lograba encontrar indígenas con quienes pudiera realizar los estudios lingüísticos [...] Así que doce días después de mi llegada había perdido toda esperanza de poder trabajar aquí (*Preuss, Visita a los indígenas Kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos, 1926*).

Según el estándar de representación de la fotografía antropológica de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, las fotografías de los otros debían ser realizadas “de frente” y “de perfil” con los brazos colgando en los costados del cuerpo. Tal estándar debía garantizar la uniformidad en las imágenes para la obtención de registros de cuerpos medibles y comparables pues la diferencia estaba en el momento basada en gran medida en la variación física bajo diferentes “tipologías”.

El “Indio de San Miguel”

que es la segunda imagen que aparece en la colección de Konrad Theodor Preuss en Suecia tiene los brazos levantados frente al pecho, cubriendo con sus brazos el poporo que sostiene con su mano derecha, escondiendo tanto el calabazo como sus manos tras las mangas de su vestido. Esta extraña pose de brazos cruzados, parece filtrarse por los márgenes del estándar de registro y aparece como una excepción a la regla, la única de su estilo registrada en la colección de Preuss; pose que luego reaparecerá entre las fotografías de otros científicos



que documentaron los indígenas de la Sierra.

Casi dos décadas más tarde el pie de foto que acompaña una imagen de Frieda Schecker de otro indígena de brazos cruzados lee: “Completo desprecio y ojos de sospecha del hijo de las extrañas montañas de nieve”. Una descripción que dista de la

definición posterior de Gerardo Reichel-Dolmatoff de una imagen en donde reaparece el juego de manos de brazos cruzados sobre el pecho: “Indio Kogui, Sierra Nevada de Santa Marta, 1976. Aldea de Nivižaka, río Garavito. Gesto ritual que expresa la actitud de escuchar voces interiores, en un estado de ansiosa expectativa” (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Frieda Schecker, *Indio arhuaco*, 1936. © Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Ident. No. VIII E 5778.



Ininteligible para la mirada occidental hasta el momento, la pose pasa a ser decodificada como un gesto ritual —de meditación y comunicación con el mundo espiritual— a partir de los años cuarenta, con los estudios de Reichel-Dolmatoff. Las poses de brazos cruzados sobre el pecho han sido entendidas

desde entonces como posiciones hieráticas —inexpresivas y solemnes, vinculadas a lo sagrado— y, como tales, hablan de la relación entre el cuerpo y el mundo espiritual entre los indígenas de la Sierra.

En esa relación aparece la figura del telar: los brazos cruzados y el cruce de elementos

Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Indio Kogui*, 1976. Colección Archivo Fotográfico Sala Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango.

van a ir de la mano con el telar cruzado. El etnobotánico Wade Davis, dice de los gestos rituales de los indígenas de la Sierra:

"[...] todo en sus vidas es simbólico. Su metáfora central es un telar. Dicen, 'sobre este telar, tejo mi vida'. Se refieren a los movimientos mientras explotan los nichos ecológicos de gradiente como 'hilos'. Cuando rezan por los muertos, hacen estos gestos con sus manos para impulsar sus pensamientos a los cielos (Davis, 2008)".

La geografía sagrada del territorio Kogui está comprendida dentro de una circunferencia sagrada que rodea la Sierra. Incluso, el movimiento del sol y el calendario están reflejados en el acto de tejer. Así como el sol se desplaza en forma de espiral alrededor del cielo, la figura de la espiral es un elemento recurrente y forma parte fundamental de la tradición del tejido. Los Kogui piensan que cada año, después que la Madre Universal construye la urdimbre, el tejido se inicia el 21 de junio, que es el año nuevo Kogui. Cada día, el movimiento del sol es el

que determina la dirección del tejido.

Es así como aquel texto "gesto ritual que expresa la actitud de escuchar voces interiores" que acompaña la fotografía de Reichel-Dolmatoff empieza a cobrar mayor sentido. La fotografía muestra a un indio Kogui en la aldea de Nivžaka hilando sus brazos como se hilan las hebras —torciendo las fibras en un hilo continuo—. Su pose es una representación del telar de la vida, como lo ha nombrado Reichel-Dolmatoff —la idea de que el tejer y el telar conectan al ser humano con la vida misma—. El telar es la metáfora de la relación entre el cuerpo, el territorio y el cosmos.

El hilo es la mínima representación del mundo de creencias de los Kogui. Reichel-Dolmatoff examina este fenómeno y observa:

"Muchos contactos mágico-religiosos entre el individuo y las fuerzas sobrenaturales los ven los Kogui en términos de una unión establecida por un hilo" (...). "Al entretejer el hilo, que es el pensamiento individual, en la

p. 73: Viviana Palacio, *Telar y territorio* (a partir del diagrama en Enrique Mendoza Tolosa, *Cambio de mentalidad y colonización del territorio Arhuaco, 1820-1920*, 1988).

NORTE

MAR

COLOMBIA

LÍNEA NEGRA

CORAZÓN DE LA SIERRA

WIWA

KÁGGABA

KANKUAMIO

IKA

OESTE

ESTE

SUR





urdimbre de la sociedad [se] participa plenamente en la vida de su cultura. Tejer un tejido, un texto, conlleva responsabilidad”.

Termino este artículo con otra imagen tomada por Preuss, una de las primeras imágenes que logra tomar en la Sierra, ante la reticencia de los indígenas a ser fotografiados en los primeros pueblos que visita, San Miguel y Pueblo Viejo. En “El informante José Salavata con su esposa, de los alrededores de Pueblo Viejo”, aunque ambos indígenas parecen responder a las instrucciones de no moverse y haber sido ordenados en el recuadro, contra la pared, la mujer, a diferencia de su esposo, no mira a la cámara. Entre la colección de Preuss de imágenes antropométricas –de frente y de perfil– es quizás el único sujeto que aparece ajena a la fotografía misma. Su atención está en otro lugar fuera de la foto. Y en vez de devolver la mirada, se encuentra tejiendo, en el transcurso de la toma fotográfica.

Al estar tejiendo, la esposa de José Salavata se aleja del acto fotográfico, pero su ensimismamiento en la mirada occidental es en otras miradas representativo del cruce entre el cuerpo y el pensamiento cosmogónico. Al tejer, se encuentra trabajando por la continuidad del tejido social, entretejiendo el hilo del pensamiento individual sobre la urdimbre de la sociedad, su territorio y el pensamiento cosmogónico.

Extracto del libro *La imagen del indígena la Sierra Nevada de Santa Marta: el archivo de K. Th. Preuss* (V Premio Nacional en Estudios Culturales), Editorial Universidad de Antioquia, 2014.

Viviana Palacio, maestra en Estudios Humanos, Universidad EAFIT, Medellín. Investigadora y artista enfocada en los proyectos visuales y el trabajo de archivo. Vive en Pasadena, California.

SUZU

MOCHILA, EN LENGUA WIWA

Si dumburru es sedimento de palabra, suzu es pensamiento tejido. En la Sierra, tejer es actividad femenina pero tanto hombres como mujeres portan en todo momento una o varias mochilas. Para las mujeres, tejer es un hábito que acompaña todas las actividades diarias, el tejido sostiene su pensamiento. Desde que el niño está en el vientre la madre empieza a tejer el suzu que lo acompañará en todos los acontecimientos significativos:

bautizo, adolescencia, matrimonio, muerte. Al morir su dueño, el suzu es quemado para que el humo acompañe al espíritu en su paso al otro mundo. Los patrones y motivos del tejido, distintos para cada pueblo, responden a su cosmogonía: el pensamiento de la mujer, la montaña, la serpiente, el agua... La mochila ya entró en el ámbito occidental como “objeto étnico” y provee sustento a las comunidades de la Sierra. Los que la usamos usualmente desconocemos su significado intrínseco y su uso social. Portarla, ¿es orgullo de lo ancestral o apropiación cultural?

LA FALLA EN EL TEJIDO

Mirre Yayla Séur

“La Madre Tierra dejó las fibras para usar en nuestros tejidos. Estas fibras tienen un proceso de extracción completamente natural que comienza cuando nuestros hombres extraen la seda de la planta de maguey”.¹

Al mirar la deshecha hoja de maguey, sentí un fuerte reclamo por parte del material que tenía enfrente. Los cabos sueltos de la hoja exigían estar conectados una vez más, volver a ensamblarse en una nueva forma de unión (si alguna vez estuvo realmente perdida). ¿Realmente perdió la hoja alguna vez su forma?

¿Quién es tejedor?

¿Quién conecta?

¿Quién transforma?

¿Quién deja marcas?

¿Quién decide?

¿Quién fuerza y cuida?

¿Quién separa y conecta?

¿Quién des-hila? ¿Quién reemplaza?

Dentro de un proceso aparentemente sencillo, los Kogui aplican a la elaboración de hilos muchas de mis propias preguntas sobre el poder, la jerarquía, el posicionamiento, el cuidado y la violencia. Las enormes hojas de maguey se cosechan, pidiendo antes el permiso de la madre tierra y haciendo el respectivo pago.

La hoja debe ser despojada de su piel, carne y jugos.

Lo que queda son las fibras, que son tan fuertes y largas que un simple giro entre los dedos, o con la palma de la mano sobre la pierna, enrolla los hilos y forma una cuerda. Y en un breve instante la hoja se transforma en un hilo.

El proceso físico de transformación y la acción corporal que uno realiza en la hoja para que esta se convierta en una cuerda es violenta y afectuosa a la vez. Violenta en el sentido de que las duras hojas tienen que ser cortadas de un tajo; son venenosas y requieren de fuerza física para transformarse. Afectuosa en el sentido de que las fibras sueltas de esta planta, una vez conectadas, deben ser ensambladas cuidadosamente y trenzadas en una nueva forma de unión.

¿Cuándo se encuentra uno en una posición de poder? Al ver a nuestro guía Wiwa Rafael Mojica llevar a cabo el proceso de transformar las hojas del maguey en un hilo, me pareció claro en un primer momento que en este caso, como en muchos otros, el humano estaba a cargo. Tal vez estaba presenciando el evento

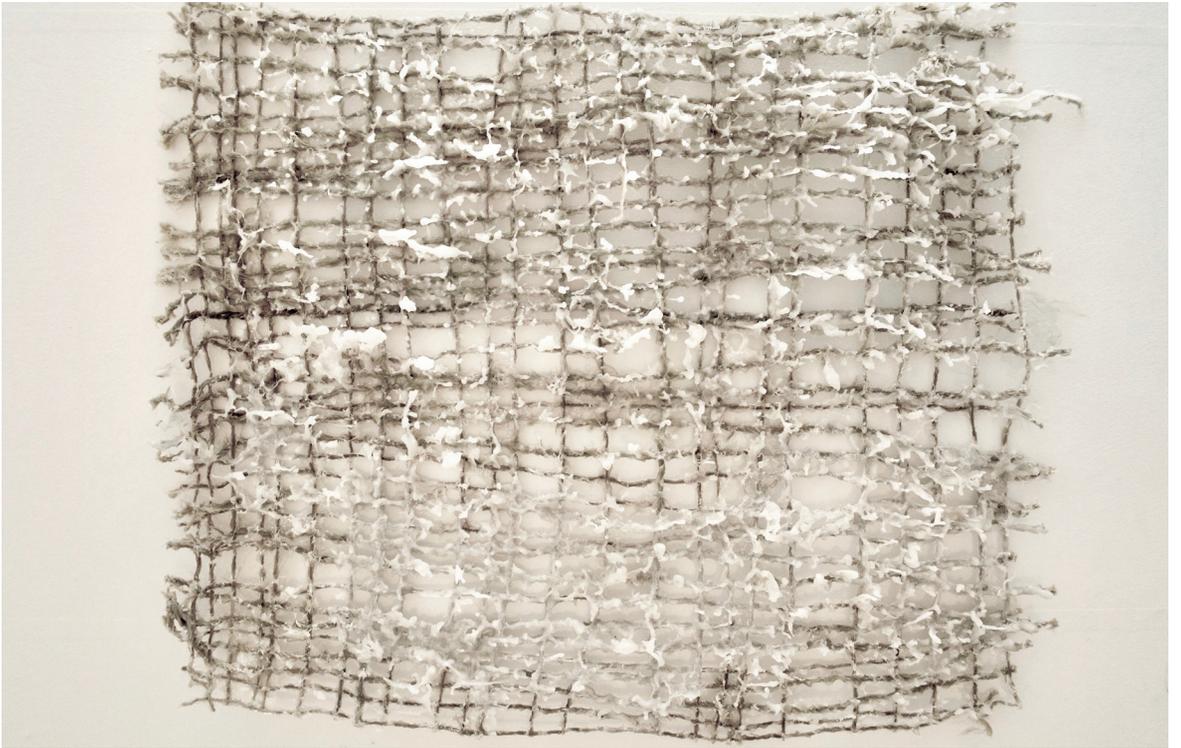
“Lo que sucede es que si alguien fue a la escuela y aprendió sobre pájaros es un experto en aves, y alguien que fue a la escuela [y aprendió botánica] ahora es experto en plantas. Y los pájaros comen las plantas, que están relacionadas a la tierra, que está relacionada con el agua, que está relacionada con.... Y todo interactúa con la gente, pero nunca parecen verlo así. Por eso decimos que las cosas se están siempre encasillando. Lo curioso de esto es que quienes encasillan las cosas es porque estudiaron [y piensan] que están por encima de todo, por encima de la naturaleza y por lo tanto tienden a mirar hacia abajo y estudiarla, como si miraran hormigas en el suelo. Pero cuando uno se duerme, las hormigas se suben a uno encima. Y lo muerden, o tal vez no, pero las hormigas podrían estar llevando su investigación en ese momento, sobre uno. Pero de cualquier manera que uno lo mire, no puede separarse [de su sujeto de estudio]...”²

Steve Meredith

“Ese pensamiento animista, con visos ecológicos, funciona con una lógica de conexión: establece las relaciones de integración mutua, y nos dice que los humanos no solamente están actuando sobre el mundo, sino que otros seres también se dan cuenta y actúan sobre los humanos”.³

Deborah Bird Rose







desde un ángulo específico: observar al humano como el único que estaba en el poder influyó mi percepción. Tal vez la hoja misma estaba exigiendo la transformación en lugar de ser la víctima sin-voluntad de la transformación. Los puntos de vista etnográficos se integran tan fácilmente en nuestra forma de ver el mundo (con qué facilidad) y cómodamente nos colocamos en la cima de estas jerarquías que existen en nuestras sociedades.

La desigualdad, la jerarquía y la exclusión (el encasillamiento) pueden ser miradas desde la perspectiva del proceso de la fabricación de hilos y la estructura tejida, donde cada hilo se encuentra en un nivel igual, sosteniéndose los unos a los otros.

Ningún hilo en particular es más importante que otro, ningún un hilo en singular está solo tocando o mirando; los demás hilos son tocados y observados al mismo tiempo.

Arthur C. Danto vincula a Platón –específicamente su pensamiento sobre la justicia y el acto/arte del tejido– como una metáfora de una sociedad en equilibrio:

Debemos describir el majestuoso proceso del tejido... ¿Cómo es? ¿Cómo se hace? ¿Cuál es la tela que resulta de su labor? ... Es interesante notar una cierta analogía entre esta forma de pensar sobre “el majestuoso arte del tejido” y lo que uno podría llamar el arte de la justicia, como lo discutió Platón en La República. Allí el objetivo era encontrar qué tipo de virtud era la justicia, en una lista que consistía de valentía, templanza y sabiduría; y la conclusión fue que la justicia en sí misma no es otro elemento de la lista, sino una forma de armonizar las otras virtudes en aras de producir una unidad. Y debe quedar claro que, si se le hubiera ocurrido la imagen del tejido en una discusión anterior, Platón ciertamente habría utilizado el arte del tejido como una esclarecedora analogía que él consideraba era el hombre de Estado... La injusticia, después de todo, es desunión o desarmonía... Esto significa una falla en el tejido del Estado o, dado que “el Estado es el hombre escrito en la historia”, en el tejido del alma humana.⁴

Las implicaciones sociales, políticas y ecológicas de nuestra presencia en los territorios de la Sierra son cuestionables. Es ingenuo relacionarme con la Sierra creyendo que mi presencia no impactará y cambiará estas montañas y todo lo que retienen. Se podría argumentar que esta presencia es análoga al violento acto de transformación que sufre el maguey. Puedo imaginar la hoja pidiendo su transformación, pero dudo que la Sierra estuviera esperando nuestra presencia. Estas dudas sobre el impacto y la posición de poder de mi presencia, la sensación de desarmonía e injusticia, influyeron en la forma en que percibí nuestro tiempo en la Sierra. Me hizo preguntarme: ¿De qué manera el cuidado y la violencia funcionan en la transformación de una ubicación geográfica, una comunidad y sus materiales? ¿Dónde se encuentra “la falla en el tejido”?

1 Stories + Objects, “In conversation with Mamo Ferdinand Kogi Chief near Palomino, Colombia”. <https://www.storiesandobjects.com/blogs/stories/woven-with-desire>. Consultado el 27 de mayo de 2020.

2 Steve Meredith, en Deborah Bird Rose, “Val Plumwood’s Philosophical Animism: attentive interactions in the sentient world”.

3 Deborah Bird Rose, op. cit.

4 Arthur C. Danto “Weaving as Metaphor and Model for Political Thought” en Sheila Hicks, *Weaving as Metaphor* (New Haven: Yale University Press, 2006), 22-40.

Mirre Yayla Séur, artista visual holandesa. Cofundadora de AbsurdBeings, una plataforma inclusiva que alberga exposiciones y conferencias. Vive en Ámsterdam.

TEJIENDO EL PENSAMIENTO WIWA DESDE EL RESGUARDO DZIMKE

Ana Elvia Nieves y habitantes del
resguardo Campo Alegre, Serranía del
Perijá, Cesar

Generalmente todos los pueblos indígenas hablamos de cuatro principios, pero para cada uno tienen un significado muy diferente. Para nosotros, los cuatro principios del pensamiento Wiwa son Territorio, Unidad, Autonomía y Cultura que en realidad están relacionados en una sola idea: el respeto a la Madre Tierra.

Cuando hablamos de Territorio entendemos que la Madre Tierra es prestada, todo lo que hay en ella es prestado. La Madre Tierra nos da vida, nos da aire, nos protege. Todo nos lo da ella, por eso siempre la protegemos: no tumbamos

árboles ni abrimos excavaciones, porque si eso se hace sufrimos nosotros y sufre la Tierra.

Cuando decimos Cultura nos referimos al conocimiento nuestro sobre la Madre Tierra: porque hay que protegerla, hay que hacer los pagamentos, hay que hablar el Dumuna, todo eso hace parte de nuestra identidad cultural. Si el sol o la luna no existieran nosotros tampoco existiríamos y tampoco nacerían las plantas. Entonces, la luna es como la madre que hace producir y crecer. El sol protege a través del calor. En eso está basada nuestra cultura, que resumimos en dos objetivos, uno positivo

y otro negativo, eso viene de nuestra ley de origen y de ahí depende todo.

Como etnia nos consideramos con Autonomía para ejercer nuestra identidad cultural, de lo contrario no seríamos una etnia; al manejar lo propio estamos ejerciendo una relación con la tierra de respeto por todo lo que ya está creado.

Unidad es el cuarto principio. La Madre Naturaleza tiene unidad y ese es el principal aprendizaje y la mayor dificultad de los seres humanos. Ella nos da aire a todos, pero los humanos somos muy poco dados a compartir, cada cual quiere tener su propio pedacito (...). Nosotros como comunidad siempre llevamos ese mensaje de unidad, de que el Wiwa no desaparezca: en su dialecto, en su cultura, en su hablar.

LA MOCHILA

Según nuestro conocimiento, antes de hacer el uso del maguey, la tabla, la macana y el tejido, debemos pedirle permiso a la madre de ellos, porque ellos quedaron para ayudarnos prestándonos

algunos servicios y, por ese trabajo debemos pagarles espiritualmente para que se sigan fortaleciendo. (...) Tal vez hemos soñado que lo estamos utilizando [el maguey], cortando sus hojas, sacándolo, lavándolo, tiñéndolo, hilando o tejiendo. (...) Cuando pedimos permiso a la Madre Tierra, ella también se alegra, porque a cambio del beneficio que nos brinda, al final del trabajo también va a ser recompensada, a través de los pagos que le hacemos en agradecimiento por el favor nos hizo. Es de esta forma que el Wiwa se mantiene en equilibrio con la Madre Tierra, porque ella es quien nos da la fortaleza para subsistir.

Cuenta la historia que Abu Monsa es la madre de los tejidos, ella fue quien construyó la forma de tejer y los significados de cada uno de los tejidos. Ella nos dijo a las mujeres que tejiéramos en las horas de la noche, como de nueve a diez y nuevamente a las tres de la mañana, porque son las horas que Abu Monsa teje. También nos dejó una señal de cuando ella está tejiendo para que nosotras también tejamos junto a ella, para transmitirnos a través de esa

seña su pensamiento. La señal es aquella que vemos cuando se ven resplandores o relámpagos sin trueno en la noche.

La Sugula (huso) es un objeto de la mujer que fabrica el hombre y sirve para transformar el algodón en hilo, de ahí hacemos mochilas pequeñas que las utilizan los Mayores para cargar el Ayu (coca). Con este mismo también se teje para el Duadu del hombre. Sirve para hilar Dumunashka que se coloca como manilla en ceremonias especiales como el bautizo, funerales y el matrimonio.

Esta manilla es la seguridad y fortaleza que permite que el conocimiento no se nos vaya y se quede con nosotros (...).

Para el pueblo Wiwa, el Suzu o mochila acompaña a las personas desde el nacimiento hasta la muerte. Se encuentra presente en todos los momentos importantes de la comunidad y de la persona. La madre comienza a tejer el Suzu con un pensamiento positivo desde que el niño está en el vientre, y las personas lo llevan en las etapas de bautizo, adolescencia, matrimonio y muerte. Si el Suzu se

deteriora no se tira al basurero, se deja colgado en una esquina de la casa donde permanece hasta la muerte del dueño cuando se quema, para que su humo ayude al espíritu a pasar a otro mundo.

Autores: Ana Elvia Nieves, Julio Nieves, Ana Victoria Chumunquera, Rafael Malo. Resguardo Wiwa de Campo Alegre. En el marco del proyecto *Iniciativas de memoria en el Caribe 2014*. Ministerio de Cultura y Fundación Laboratorio Accionar.

Programa
de residencias
artísticas

Mondriaan Fonds

2016: Mariëlle Videler

2017: Merel van't Hullenaar/Niels Vis

2018: Ana Navas

2019: Kyle Tryhorn

2020: Mirre Yayla Séur

M

mondriaan
fonds

FLORÆ: SIERRA NEVADA

PALABRAS DE SAGAS

Rafael Mojica

USHUI, LA LUNA Y EL TRUENO

ORGANIZACIÓN WIWA

Golkushe Tayrona

Kemakúmake, poblado Wiwa en la Sierra Nevada de Santa Marta

Rafael Mojica, comunicador del Pueblo Wiwa,
Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Colectivo de comunicaciones Bunkuaneyuman
<https://m.facebook.com/Bunkuaneyuman>





Es como cuando el hermano menor
llama por celular,





Abu, ya puedes comenzar a hablar.



Por eso es importante que
hombres y mujeres bailen en ronda.

Una mujer sola no vive bien; por eso, en el principio del mundo, dejaron dos: el Sol y la Luna.

Si la Luna desapareciera, no habría vida.

Cuando oscurece nos da luz y en el día el Sol nos da calor.

A nosotras las mujeres nos dieron el nombre de Saga que quiere decir Luna. Cuando el Mamo recibe el poder, su esposa también se forma como Saga; por ese conocimiento somos reconocidas. Nuestra misión es cuidar y proteger todas las semillas de la naturaleza, eso es lo que nos han encomendado nuestros padres espirituales, para eso las Sagas fuimos dejadas en esta Tierra.

Como Saga, yo reúno las jóvenes aquí y les aconsejo qué se debe pensar y cómo actuar. Por ejemplo, no desear y pensar en lo ajeno.

No puedes andar provocando por ahí, eso no te lleva a nada bueno.

No debes guiar tus pensamientos por malos caminos.

Cuando interpretamos música de origen, nos estamos comunicando con nuestros padres espirituales que están en los cerros. Cuando cantamos, somos escuchadas en todas partes; es como cuando el hermano menor llama por celular, su voz es escuchada por otra persona, así mismo, nuestro canto es escuchado por los espíritus, a nivel universal.

Tienes que saber que la música tiene un único origen sagrado. Nuestra Tierra proviene de Sherankua a través de estos cantos, por eso, él nos cuida a todos y nos dejó estas músicas para que podamos vivir felices.

**Al cantar estamos
todos aquellos que
Por eso las
la función**

En la Ushui se hacen trabajos espirituales cuando se desarrolla una niña. Para hacer estos trabajos, Padre Sherankua nos organizó aquí en esta casa; nosotras reunimos las niñas y las jóvenes para guiarlas y darles consejos, les damos consejo sobre el agua porque cuando piensas mal, le hacemos daño al agua. Al pensar mal, también le hacemos daño al alimento.

Si pensamos mal, la Ushui se afecta.

Al pasar esto, nada va a seguir igual, es decir, en la realidad, cuando guiamos mal nuestros pensamientos, le hacemos daño a nuestro corazón.

Por eso no se debe actuar mal, por ejemplo, un hombre ajeno no nos puede tocar y no podemos juntarnos con él; así es nuestra forma de crecer como mujeres.

Para ser Saga debes sentarte en un solo lugar con Sheu y ahí no debes pensar nada negativo, así cuentan los mayores, ¿verdad? No debes mandar tu pensamiento para ninguna parte ni puedes salir a buscar el alimento. No puedes ver nada ni siquiera salir a ver los animales, no debes conocer nada. Así se cría a la Saga desde niña, manteniéndola oculta todo el tiempo, por esas razones, aquí nos reunimos a hilar, tejer mochilas y a limpiar nuestros ojos. Si no tuviéramos ojos, ¿cómo caminaríamos?

**purificando a
hacen maldad.
Sagas tenemos
de cantar.**

Con la flauta se interpreta toda clase de canto, al danzar en ronda, hacemos un movimiento similar al de la Tierra, a través de ese movimiento, entregamos el tributo. Por eso es importante que hombres y mujeres bailen en ronda, así como la Tierra gira hacemos la danza, al danzar, estamos pagando por el movimiento del planeta.

TEJIDO, SIERRA Y TERRITORIO

Laura Cahnspeyer Carvajal

Me siento muy conmovida por la generosidad de la Sierra conmigo. Venimos tejiendo una amistad desde hace años a través de sus habitantes, con sus plantas y sus caminos. Durante estos años me he relacionado también con otros territorios, que se van entretejiendo conmigo: a través de los pasos que doy, las conversaciones que tengo, las plantas con las que trabajo.

En la Sierra Nevada de Santa Marta hablar de tejido es hablar de algo genérico y muy amplio. Por ejemplo, solo cuando hablamos de *mochila* hablamos de todos los tejidos; para los Arhuacos cada mochila tiene un pensamiento y una intención distinta. Las mujeres tejen

mochila desde los cuatro años, los hombres cargan entre tres y siete mochilas de distintos tamaños con distintos propósitos. Las mujeres guardan su tejido en una, cargan alimento en otra... Y nosotros acá en la ciudad tenemos una o varias, las usamos como carteras.

La abuela de mi gran amigo Ruperto Chaparro dice que a las mujeres que les da cólico es porque no saben tejer. En la primera menstruación las mujeres deben guardarse, hacer dieta y hacer nueve tejidos. Cuando salen del encierro les hacen un baño especial. Esos nueve tejidos se reparten en territorios de pago específicos y terminan en unos frailejones arriba en el páramo. La niña, ahora mujer,

queda conectada a la Tierra y comprende que la Tierra evoluciona, se desarrolla igual que la mujer, pasando por los mismos ciclos. Hacer ese vínculo significa hacer la conexión entre *origen y destino*, me cuenta Ruperto. Cuando hay una buena conexión con la tierra, la mujer no tiene porqué sufrir en su ciclo.

Recuerdo como Wade Davis menciona, en *El Río*, que la Sierra es un tejido de caminos. Los hombres en la Sierra tradicionalmente tejían sus trajes y su sombrero. Algunos aún lo hacen. Cuando he caminado esos caminos siempre me sorprende cómo toda esa formación montañosa, que a veces la siento en forma de espiral, está interconectada. La cosmovisión Ika, o Arhuaca está guiada por el tejido del Universo.

El Tejido, para los habitantes de la Sierra, está íntimamente relacionado con el origen de la vida. En este texto, Gerardo Reichel-Dolmatoff narra parte del mito Kogui de la Creación desde la perspectiva del tejido:

97 *La Madre Universal, única poseedora del arte de hilar*

y tejer, tomó su inmenso huso y lo clavó verticalmente en la tierra recién creada. Lo puso en el centro de la Sierra Nevada, atravesó su pico más alto, y dijo: "¡Esto es Halvasánkua, el poste central del mundo!". Al decir eso desprendió de la punta del huso una hebra de hilo de algodón y, con su extremo, trazó un círculo alrededor del eje vertical, declarando: "¡Esta será la tierra de mis hijos!". Ahora bien: el volante de huso que es plano discoide representa nuestra tierra, la tierra negra, la quinta en la secuencia de las nueve tierras. Hacia arriba siguen cuatro tierras más hasta donde termina el hilo enrollado, y continúa luego el eje cósmico hasta el cenit. Estas tierras también son planas y de forma discoidal, pero son progresivamente más y más pequeñas. Son tierras de luz, de sol, tierras buenas, aunque no tan fértiles como la nuestra. Hacia abajo siguen así mismo cuatro tierras, que también disminuyen en diámetro hasta llegar al punto del nadir; son las tierras de la oscuridad, de las tinieblas... El hilo de algodón envuelto sobre el eje encima del volante forma un cono — dividido en cuatro mundos superiores— mientras que en la parte por debajo del volante conciben otro cono, también dividido en cuatro mundos y que se dicen estar formados por un hilo negro,

*invisible, enrollado alrededor del eje del huso.*¹

El tejido tiene que ver con el origen y la conservación del territorio. El territorio mismo teje relaciones. Para explicarme esto Ruperto me dice que, de hecho, el territorio es un tejido como el cuerpo humano. Por ejemplo, el clima no tiene que ver solo con un tema de altura, sino con el funcionamiento integral del territorio. Los órganos habitan un mismo cuerpo, interactúan entre sí y tienen sus propias funciones, tejiendo bienestar constantemente. El tejido es una relación funcional que genera vida.

La práctica ancestral del Pagamento es un tejido. Los pagamentos, así como los lugares sagrados, están conectados, constituyen un tejido especial y específico que teje las posibilidades para que la vida subsista, protegiendo el territorio.

Hablar de pagamento es tan amplio como hablar de tejido. Ese compartir que se hace con la Tierra, a través del pensamiento en la Sierra, navega en el agua, asegurando el tejido de los ríos que fluyen al mar; la

evaporación del agua como río en las nubes que sube a los picos de la Sierra y se transforma en nieve y en laguna.

En algún momento quise traer semillas de alimentos de los Andes peruanos a la Sierra y lo consulté con mis amigos Arhuacos. Ellos me dijeron que eso era tejer territorios: a través del alimento se hace el pagamento y se asegura el fluir del agua y de la vida. Cuando se tejen nuevos alimentos, se integran a un nuevo territorio a través del pagamento; los ciclos de los territorios se entretajan y empieza a existir una comunicación más fuerte.

El tejido en la Sierra es milenario, abarca lo tangible y lo invisible... Está presente desde la concepción de la misma Sierra. En una de mis más recientes subidas, el Mamo fue muy enfático en decir que aquello que es realmente importante en nuestro quehacer, así como en nuestra intención, es aquello que perdura en el tiempo.

La magnitud del tejido, siendo una manifestación tangible, a la vez es casi imposible de describir con palabras.

Hace unos años mi amiga Sylvie me enseñó a tejer mochila.

Inicio desde el centro y tejo los nueve nudos que representan los nueve mundos. Avanzo y veo el desorden de mi pensamiento. Miro la mochila perfecta que tejió Yeside, que siempre me acompaña. Huele a oveja y a leña, la hiló su mamá o su hermana en Sogrome. Esa mochila está conmigo en cada paso. Me ha acompañado por años a distintos territorios. Esos pasos muestran cómo voy tejiendo relaciones

profundas con humanos, animales, vegetales, montañas, lagunas y conexiones invisibles.

1 Gerardo Reichel-Dolmatoff, "Templos Kogui: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIX (1975): 199-245.

Laura Cahnspeyer Carvajal, fundadora de Munay. Su proyecto explora la sabiduría auténtica de las plantas colombianas y propicia espacios para aprender del té y las infusiones.

KANSAMARÍA

La casa comunal es para los pueblos de la Sierra la expresión del cosmos: los Kogui conciben el mundo como una estructura bi-cónica, cuya parte visible, ascendente, representa lo benéfico y la invisible, el inframundo.

La Kansamaría es la casa donde habita el pensamiento colectivo: allí se reúne la comunidad para reflexionar, discutir, hacer consultas y recibir orientaciones de los Mamos, sus mayores espirituales. Es un espacio sagrado, una arquitectura trascendente que significa comunidad, reunión y acuerdo.



SIERRA NEVADA

SÉ NENULANG (KOGUI)
U` MUNUKUNU (ARHUACO)
ABU SHEIUMUN (WIWA)

Florencia Bohtlingk

*El alma del valle nunca muere: Es la madre misteriosa.
La puerta de la misteriosa madre, raíz de Cielo y Tierra.
Continua e inmutable es;
Su obra no la agota.
Tao te King (VI, El acabamiento de los aspectos)*

Alexander von Humboldt reinventó América como naturaleza. No la naturaleza accesible y clasificable de Linneo, pero una naturaleza dramática, extraordinaria, un espectáculo capaz de impresionar al entendimiento humano. No es de extrañar que habitualmente los retratos muestren a un Humboldt miniaturizado ya sea frente a un paisaje deslumbrante, o bien frente a su biblioteca de libros sobre botánica.¹

María Gainza

En la hamaca de ParraRío, leyendo la vida de Humboldt, lo imaginaba navegando el río Magdalena lleno de jaulas y herbarios que se mojaban con el agua. Los guacamayos volando sobre mi cabeza, el inolvidable sancocho de ñame y pollo, el nocturno dominó con chirrinche. El río Guachaca lento y ancho corriendo a un costado. El grupo debatiendo con dolor qué hacer ante la epidemia que nos llegaba a través de súplicas de familiares: si debíamos seguir en Colombia, si todo era una exageración, compartiendo memes graciosos del Coronavirus.

Los campamentos Wiwa suspendidos en la cumbre del cerro o metidos en la selva, cuando nos mandaban a dormir a las ocho y hablábamos en chino, nosotros, los

nueve durmiendo en camitas una al lado de la otra, intentando asustar a los franceses que seguían haciendo ruido en el comedor. Los desayunos con patacones y papaya, las caminatas hacia Terunna parando a comer sandía en los puestos. Rafael, nuestro guía Wiwa, cineasta de la Sierra, a quien el oficio le llegó por la puerta grande: trabajando con National Geographic, y gracias al no permiso de un Mamo, el equipo entero se salvó de una emboscada narco.

Santa Marta, la sopa de pescado, el baño en la playa del puerto con María, la joven madre que nos hizo masajes y una trenza a Marlon. El sol cayendo lento y nuestro primer mar caribe del viaje. El helado artesanal en la principal con Mamo Luis. La llegada nocturna al primer lugar, buscando a tientas en la oscuridad un lugar para colgar la hamaca. El viento nocturno, delicioso, que se mantuvo como un animal que venía a visitarnos por las noches.

Los Kogui, con sus trajes blancos y cabellos negros, tranquilos, inmutables, con sus poporos acumulando esa

fosforescencia verde y circular. Las mujeres tejiendo, riendo, mirando, registrando. Niños, niños, niños. Las casitas redondas mimetizadas con la tierra. La vida sencilla y profunda, las historias orales que nunca conoceremos, pertenecen a ellos. La bajada, el sábado, de los Kogui al punto de reunión, las jóvenes familias, con sus chanchitos en brazos, sus machetes y todo por delante. Las mulas, cargando lo que fuera, en hilera, como imponentes dueñas del tiempo.

Terunna como una meta a la cual llegamos en una tarde heroica, nublada. Sobre el pasto de la terraza más alta, Rafael nos trajo un plato enorme con frutas que sacó de quién sabe dónde. Esas terrazas donde ocurrían bailes y cantos comunitarios, la piedra donde estaba escrita la galaxia. El verde, el verde y el silencio bullicioso de la selva que nos abrazaba.

KANSAMARÍA

Cada vez más me intrigan las historias que se contarán dentro de la Kansamaría. Creo que todos estos consejos o sabiduría popular son cuidadosamente transmitidos por vía oral-vivencial y conforman la tradición de cada pueblo indígena. Imagino a todas las mujeres de la aldea sentadas alrededor del fuego mientras los niños se van durmiendo, las jovencitas exuberantes, atentas, expectantes, las madres dan de mamar, recostadas unas sobre otras, La Saga, sumergida en unas túnicas, el cabello entrecano apenas, la mirada vidriosa a través de las negras pestañas, va narrando intermitentemente una historia, haciendo énfasis en algunas frases, luego largas pausas silenciosas. Alguna broma del grupo, seguido de risitas y alguna carcajada. Las blancas túnicas reflejando las llamas, las sombras del techo. Todavía flota en el aire el olor ahumado de la sopa de ñame. Varios perritos, gallinas, chanchitos durmiendo entre los pliegues de los vestidos, o en los brazos de algún niño.

¿Qué historias serán esas?
 ¿Cómo descifrar las narraciones de una cultura plenamente oral?
 ¿Cómo acceder, por el placer de la historia misma, a ese cuento tal cual es dicho ahí dentro? Y si hasta eso fuera posible, ¿no sería aún como lo oyen ellas, que ya lo han escuchado miles de veces de labios de la Saga? Claro que no se puede acceder a todo, esta comunidad realmente desea preservarse hacia adentro, sin dar explicaciones. Narraciones que hablan de la naturaleza, y dentro de ella las aves, las plantas y los minerales que apenas la componen. ¿De qué manera estirar la mano y captar aunque sea un jirón de aquello?
 Me llega la respuesta en otro tiempo y otro espacio. Pandemia de por medio, mundo estallado, intimidación forzosa, la mente en suspenso, cada vez más atada a lo mínimo cotidiano. En otro país más al sur, en Argentina, digamos, pero hermanadas con Colombia por morar ambas el lomo suave de Sudamérica. Mirando desde aquí hacia allá, me siguen como un perfume esas historias de la memoria viva de los Kogui.

FLORENCIA BOHTLINGK



Bernardino de Sahagún, monje franciscano español, llega a México en 1529, aprende el nahuatl y se sumerge a fondo en su cultura, extrayendo un libro clave: *Historia general de las cosas de Nueva España (1577)*. Podría invitar a Sahagún a ser mi intérprete aquí y que, al contarme sobre indígenas mexicanos, yo imagine que así serían los cuentos Kogui. Imaginémoslo sentado en algún tronco dentro de la Kansamaría, camuflado por sus hábitos de monje, traduciendo a su manera todo lo que cuenta la Saga.

“Dezian también los supersticiosos antiguos, y algunos aun agora lo usan, que el maíz antes que lo echen en la olla para cozerse han de resollar sobre ello, como dándole ánimo para que no tema la cochura. Tambien dezían que cuando estava derramado algún maíz por el suelo, el que lo vía era obligado a cogerlo, y el que no lo cogía hacía injuria al maíz, y el maíz se quejava de él delante de dios, diciendo: “Señor, castigad a éste que me vió derramado y no me cogió, o dad hambre porque no me menosprecien”

Esta historia en particular me responde acerca de cómo funciona el pago. Y la condición de iguales entre el resto de la naturaleza.

“Dezían también los supersticiosos antiguos que el que passava sobre algún niño que estava sentado o echado, que le quitava la virtud de crecer, y se quedaría ansí pequeñuelo siempre. Y para remediar esto dezían que era menester tornar a pasar sobre él por la parte contraria.”

“Otra abusión. Y es que cuando comían o bevían en presencia de algun niño que estava en la cuna, poníanle un poco en la boca de lo que comían o bevían. Decían que con esto no le daría hipo cuando comiesse o bebiesse.”

“Otra abusión tenían. Dezían que las moças que comían estando en pie que no se casarían en su pueblo sino en pueblos agenos. Y por esto las madres prohibían a sus hijas que no comiessen estando en pie.”

ACERCA DE POR QUÉ LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA SIERRA NEVADA NO MASCAN COCA

Cuatro personajes representan una escena de ficción.²

-Playa, caribe colombiano.

-Exterior noche. Fogata.

Tarcila Rivera Zea, peruana y fundadora del foro internacional de mujeres indígenas, diría tranquila mientras teje:

“Nos ha costado a las mujeres indígenas entender el feminismo desde las otras, y entender si nosotras somos o no feministas. Entonces llegamos a la conclusión de que tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo, desde nuestras propias referencias. Aprendí de un anciano que en nuestro pueblo y en nuestra vida las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio.

*El desequilibrio es el equivalente a los problemas de género en nuestro mundo. Nuestra prioridad son los derechos colectivos, los derechos de territorio como pueblo y luego los derechos individuales. En Guatemala, Perú y Colombia las mujeres han estado delante en la defensa ante
toma de tierras o por recuperación
de tierras invadidas, expropiadas.*

Las indígenas tenemos esa cosa tan fuerte relacionada con la vida colectiva que olvidamos nuestro ser individual. Puede ser porque nos criaron diciendo que tenemos que parir, que somos la expresión de la madre tierra y que generamos vida y que por lo tanto cuidamos y amamos la vida. Este concepto nos lleva a otra diferencia con el feminismo occidental, la maternidad y el derecho al aborto en sí, donde estamos más por la educación y la prevención. Ahora las mujeres de nuestras comunidades permiten que sus hijas reciban información para no tener los ocho hijos que antes se tenían.”

Julieta Paredes, feminista comunitaria de la asamblea de mujeres de Bolivia, le respondería de pie junto al mar:

“En todas las lenguas de Abya Yala la lucha de las mujeres en sus comunidades, para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres, se traduce en castellano como feminismo.

Rita Segato, antropóloga argentina, toma la palabra luego de extenderse en la arena:

“Cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes. El género me parece existir en sociedades



pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene su estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de verosimilitud, ya que las nomenclaturas permanecen reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados”.

Yo diría:

“Si una chica indígena siente ganas una mañana, de quedarse la mañana entera poporeando con amigas, junto al río quizás, mientras las demás mujeres lavan las mochilas con el agua hasta los muslos; ¿Podría hacerlo? Aparentemente no. Pues las mujeres Kogui tejen mochilas con la fibra del fique, mientras que los hombres mascan jayo. ¿División de tareas podríamos decir? Cada esencia es la actividad para cada cual. La cosa tan YIN del jayo es tomada por los hombres pues es lo que les hace falta a la mujer más el tejido y su poder constructivo. Así se da en la Sierra Nevada de Santa Marta. Y desde ahí están, estas damas de blanco, construyendo o

diríamos: reconstruyendo su mundo, pues ya las han desplazado antes de sus tierras. ¿Y las disidencias? Teniendo en cuenta que el que desobedece es desterrado a otra aldea.

Qué tremendo, pero así es también. ¿Qué pasa con la que realmente le gustaría poporear con amigas? Probablemente lo haga, por fuera de la versión oficial de las cosas.

Rita Segato se levantaría y mirando fijamente la noche diría:

“Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el “desiguales pero distintos” de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

Los cuatro personajes quedan en silencio. Suenan las olas de Palomino.

Registro fotográfico de las obras: Gustavo Lowry.

1 María Gainza, “La Selva Misionera de Florencia Bohtlingk” Radar (diciembre 2009) por Página12.

2 Agradecimientos a Tarcila Rivera Zea, Julieta Paredes y Rita Laura Segato, quienes articulan a través de su trabajo y pensamientos invaluable enseñanzas.

Florencia Bohtlingk, artista visual argentina. Su trabajo se desarrolla principalmente en el campo pictórico. Vive entre Buenos Aires y Misiones.

Beca Roberts

2016: Guido Yannitto (Argentina)

2017: Mimi Laquidara,
Juan Gugger (Argentina)

2018: Jimena Croceri (Argentina),
Ana Bidart (Uruguay)

2019: Florencia Sadir,
Valentina Díaz (Argentina)

2020: Florencia Bohtlingk (Argentina)

*Gracias al generoso apoyo de
Erica Roberts*

TODO ESPERA POR TI

David Whyte

*Tu gran error es actuar
el drama como si estuvieras
solo. Como si la vida
fuera un crimen progresivo y astuto
sin testigos de las pequeñas ocultas
transgresiones. Sentirse
abandonado es negar la intimidad
de tus alrededores. Sin duda,
hasta tú, algunas veces, has
sentido el gran arreglo;
la creciente presencia, y el
coro, quitándole espacio
a tu voz de solista. Debes mirar
la forma en la que la
jabonera te permite,
o el pestillo de la ventana
te concede libertad.
La atención es la disciplina
oculta de la familiaridad.
Las escaleras son tu mentor
de las cosas por venir,
las puertas siempre
han estado ahí*

*para asustarte e invitarte,
y el pequeño auricular del teléfono
es tu escalera de sueños
a la divinidad.*

*Deshazte del peso de tu
soledad y entra en la
conversación.
La tetera está cantando
incluso mientras te vierte
una bebida, las ollas
han dejado su arrogante
distanciamiento y
por fin han visto lo bueno
en ti. Todos los pájaros
y las criaturas del mundo
son indeciblemente
ellas mismas.
Todo espera por ti.*

EVERYTHING IS WAITING FOR YOU

*Your great mistake is
to act the drama
as if you were alone. As if life
were a progressive and
cunning crime
with no witness to the tiny hidden
transgressions. To feel abandoned
is to deny the intimacy of
your surroundings. Surely,
even you, at times, have
felt the grand array;
the swelling presence, and
the chorus, crowding
out your solo voice. You must note
the way the soap dish enables you,
or the window latch
grants you freedom.
Alertness is the hidden
discipline of familiarity.
The stairs are your
mentor of things
to come, the doors have
always been there*

113

*to frighten you and invite you,
and the tiny speaker in the phone
is your dream-ladder to divinity.*

*Put down the weight of your
aloneness and ease
into the conversation.
The kettle is singing
even as it pours you a
drink, the cooking pots
have left their arrogant
aloofness and
seen the good in you at
last. All the birds
and creatures of the world
are unutterably
themselves. Everything is waiting
for you.*

Traducción: María Luisa Guevara.

David Whyte, poeta y escritor inglés.
Su filosofía se basa en lo que él
propiamente llama "la naturaleza
conversacional de la realidad".



Tania Candiani, *Cónica*, 2016. En colaboración con Nueve Voltios. Guadua, sogá, transductor sonoro, Vista de la instalación en Corferias durante la feria ARTBO, Bogotá, sección SITIO. Curaduría María Belén Sáez.¹

CÓNICA

Tania Candiani

Cónica es una instalación que consiste en una estructura tradicional indígena (llamada Maloca, Kankurua o Kansamaría) que fue construida en sitio por el Mamo Senchina, jefe espiritual del grupo étnico Kogui (que junto a Arhuacos, Wiwas y Kankuamos son los pueblos ancestrales que habitan la Sierra); y una plataforma de sonido táctil desarrollada por Nueve Voltios, dúo compuesto por Mache y Leo González. Me interesa explorar este tipo de técnica tradicional de construcción y de pensamiento (en donde la geometría tiene valor simbólico y mágico) y entenderla como tecnología

primigenia. La representación de la maloca, fuera de su contexto y descubierta hasta su puro esqueleto, deja visible un sistema de pensamiento sumamente sofisticado que está a punto de desaparecer. Aparentemente simple, su complejidad radica en el valor simbólico que tiene cada uno de los elementos constructivos. La pieza se instaló suspendida, como si levitara permanentemente. Por otro lado, me interesó establecer una contraposición entre una tecnología tradicional y un sistema tecnológico contemporáneo (el transductor sonoro táctil).

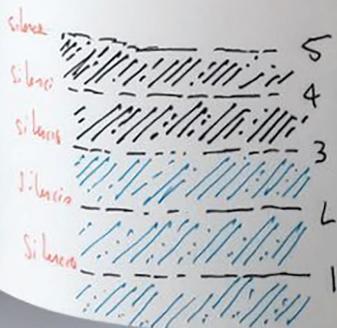
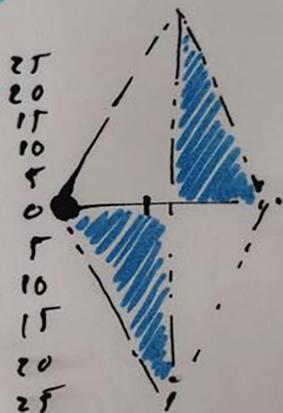
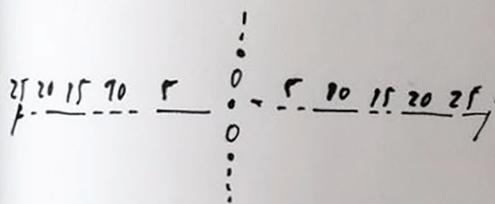
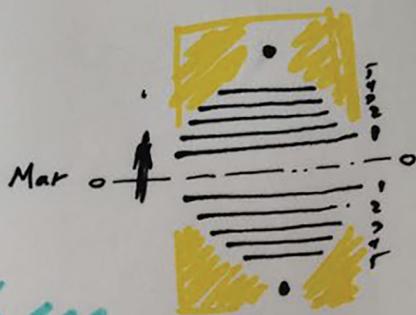


Los Kogui están perdiendo sus tierras y con ello las tradiciones que habían conservado inamovibles, entre ellas la arquitectura simbólica. El tipo de construcción arquitectónica

que utilizan representa fielmente la concepción de su estructura cósmica, y es utilizada como método para la transmisión de conocimientos a cada nueva generación.



5.55 minutos



El universo Kogui comprende una serie de mundos establecidos de manera simétrica, en donde existen siete puntos cardinales: norte, sur, este, oeste, cenit, nadir y el medio.

El mundo lo conciben como un estructura bicónica en cuyas bases respectivas se encuentra, según su cosmogonía, el origen de nuestro mundo. La parte superior corresponde a la parte iluminada, visible y benéfica, y la inferior representa la contraparte. El quinto disco, “el medio”, separa los mundos contrapuestos. *Cónica* representa una Maloca o Kansamaría, que para los Kogui es una casa de pensamiento. En sus comunidades, se congregan dentro de ellas para celebrar reuniones, hacer confesiones, recibir consejos y correcciones del Mamo, su guía espiritual.

Los Kogui hacen meditaciones profundas y ofrendas simbólicas dentro de las malocas, en donde “levitan” sobre los ríos y las quebradas, las lagunas de los páramos y las capas de la tierra. Toda la geografía es para ellos un espacio sagrado.

1 La estructura bicónica del universo Kogui se representó construyendo la mitad superior con guadua (bambú) y fibra, y la mitad invertida se recreó con una composición sonora. Esta composición se basó en la traducción a bajas frecuencias de los valores numéricos de los dibujos constructivos. Se construyó una plataforma donde se colocaron transductores táctiles de frecuencias. Al estar pararse sobre la plataforma, el espectador percibe los cinco niveles del cono a través de las vibraciones.

Tania Candiani, artista mexicana que trabaja con propuestas interdisciplinarias, con un fuerte interés por la intersección entre los sistemas de lenguaje.

DOANAMA

NOMBRE WIWA PARA EL RÍO
QUE LOS ESPAÑOLES LLAMARON BURITACA

El origen de la palabra río está en el latín *rivus* –que es también la raíz etimológica de rival– y se refiere a las tensiones entre los habitantes de orillas contrarias, y entre los que están río arriba y en las zonas bajas. En la Sierra hay otras tensiones: así como la colonización ha desplazado

los pueblos originarios hacia adentro del territorio y hacia arriba de la montaña, la deforestación, los cultivos ilícitos, los proyectos agrícolas o hidroeléctricos a gran escala, la minería y el calentamiento global amenazan sus hielos perennes y sus fuentes de agua.



Marlon de Azambuja, *Sin título*, 2020 (obra en proceso). Réplicas en barro de las figuras precolombinas de la colección del Museo de América, Madrid, proyección de imágenes en diapositivas.

OTRAS FORMAS

Una conversación entre Marlon de Azambuja y Marta Ramos-Yzquierdo

Esta conversación comenzó hace meses sin saber aún que iba a tomar cuerpo.

Primero fue la proyección
MR que me contó José Roca en mi visita a FLORA en Bogotá, en la que me detalló los planes para la próxima residencia en forma de viaje a la selva y a la montaña. La siguiente noticia fue cuando me dijiste que ibas a ser parte del grupo que iría a aprender y reflexionar en la Sierra Nevada.

Ambas conversaciones me hicieron recordar, más allá de las referencias a la deriva Situacionista o al viaje de pérdida de lo “civilizado” thoreauniano, a un texto que para mi ha sido fundamental desde que

123

lo leí: “X Horizon: The Black Box and the Amazonian Forest” de la artista rumana Alina Popa (Black Hyperbox, Punch, Bucharest, 2016). La diferencia en su aportación es que hace hincapié no solo en lo que supondría perderse, sino que va más allá: perder las referencias... no ver. El verde de la selva permitiría deseducar el ojo, no encontrar las referencias espaciales occidentales y, por tanto, la oportunidad de aprender otra forma de percibir, de imaginar y de proyectar.

Imaginemos que nos situáramos en un río, en un límite, en la orilla desde la que vemos la cortina verde pero aún no hubiéramos atravesado el agua...

¿Qué proyectabas? ¿Qué pensabas que te encontrarías durante esta experiencia?

MA *Este viaje fue como una especie de llamada, no podría ser más providencial. Ya llevo unos años interesado en la potencialidad que intuía existir en el contacto con la selva. De hecho, estoy en plena construcción de esa serie de pinturas que llamo Nocturnas, que parten justamente de la sensación de estar delante de algo, sentir su presencia, escuchar, saber perfectamente que está ahí, pero no poder verlo. Fue muy significativo darme cuenta de que al meterse dentro de la naturaleza esto pasaba de lo metafórico a la pura realidad.*

Con ganas de profundizar más en este aprendizaje sensorial en dos planos: el del cuerpo por un lado y el de la escucha... las

MR *sensaciones se expanden y mudan las lógicas de la percepción que hemos aprendido y nuestra relación con la naturaleza. Esta confrontación, entre el desarrollismo inherente a nuestra civilización y lo natural, ha estado también muy presente en otros trabajos tuyos...*

124 MA *Yo creo absolutamente*

*que el cuerpo aprende de una forma paralela al pensamiento y que si estamos atentos, podemos traer esas percepciones al frente y dialogar mentalmente con ellas. Es un fenómeno extraño que se ve aumentado en lugares donde hay cambios de nociones espaciales como en la selva, tal como comentábamos. Vengo desde hace tiempo tratando de remarcar ciertos gestos en mis exposiciones de forma que pueda ofrecer al espectador esta sensación de inmersión. Pueden ser más o menos intensos, desde cruzar una pequeña línea, bajar la cabeza para entrar, hasta sumergirte por completo en un espacio infinito. En *Cuerpo Presente*, una instalación que hice invitado por Dalia de la Rosa, instalé 1.600 hojas de plátano encajadas en las columnas interiores de un antiguo tanque de petróleo en Tenerife. Entrabas al espacio y parecía que estabas saliendo fuera, a un mundo post-apocalíptico, con pocas luces y lleno de humo, donde las nociones de naturaleza y arquitectura se difuminaban. Además, añadí una capa sonora que recorría todo el espacio. Eran extraños golpes de metal que reverberaban por varios segundos y que provenían de una barra de acero que yo chocaba*

contra el espacio cada cierto tiempo, produciendo un poderoso y bellissimo eco.

Retomando tu idea, y la propia experiencia de este viaje, creo que si llegamos al río, que es límite pero también es flujo infinito, lo mejor es escuchar y sentir. Pero no es algo fácil de lograr.

Estaba pensando que igual que se imagina el desierto como un lugar árido y sin nada, muchas veces, desde la ciudad, se nos olvidan las formas de vida y, por tanto, de cultura, que también hay en este concepto de "selva", que incluye muchas más heterogeneidades. Nos enfrentamos a estos otros conceptos cuando llegamos allí como extranjeros (estoy pensando en el concepto de cultura también como naturaleza de Lévi-Strauss y en la relación hombre, sociedad y naturaleza) y de lo que se puede aprender cuando realmente escuchamos y ampliamos nuestro punto de vista, como analiza Viveiros de Castro desde el perspectivismo...

MA Es interesante, como comentas, la noción de cultura y naturaleza.

Al poner la atención sobre el cuerpo, uno se pregunta

¿Qué es ese cuerpo?, ¿de quién es?, ¿qué expectativas tengo yo sobre él y cómo lo leen los otros? Todas esas cuestiones atraviesan nuestra experiencia y nos hacen replantear cosas como la herencia cultural, por ejemplo. Por ser de determinado lugar se esperan comportamientos predeterminados: ahí es donde se juntan el colonialismo, el racismo, el machismo y otras varias fobias que no aceptan la diferencia. Pero me gusta pensar que en la naturaleza se encuentran respuestas de resistencia y ánimo. Pasaba en el caso de Herencia, una serie de acciones en las que pinto plantas tropicales por completo de un color gris cemento. Con el paso de los meses, las plantas se van deshaciendo de las hojas pintadas para dar lugar a nuevas, verdes, hasta el punto de librarse de toda esa carga de pintura y volver por completo a su esencia. Por supuesto hay muchas otras capas vivas de interés en esa obra, pero me gusta leerla como símbolo de resistencia y recordatorio de la importancia de mantener vivas otras voces, más allá del discurso hegemónico.

Cuando hablamos de la importancia de las culturas originarias de Sudamérica no se trata sólo de algo curioso o de un pasado primitivo,

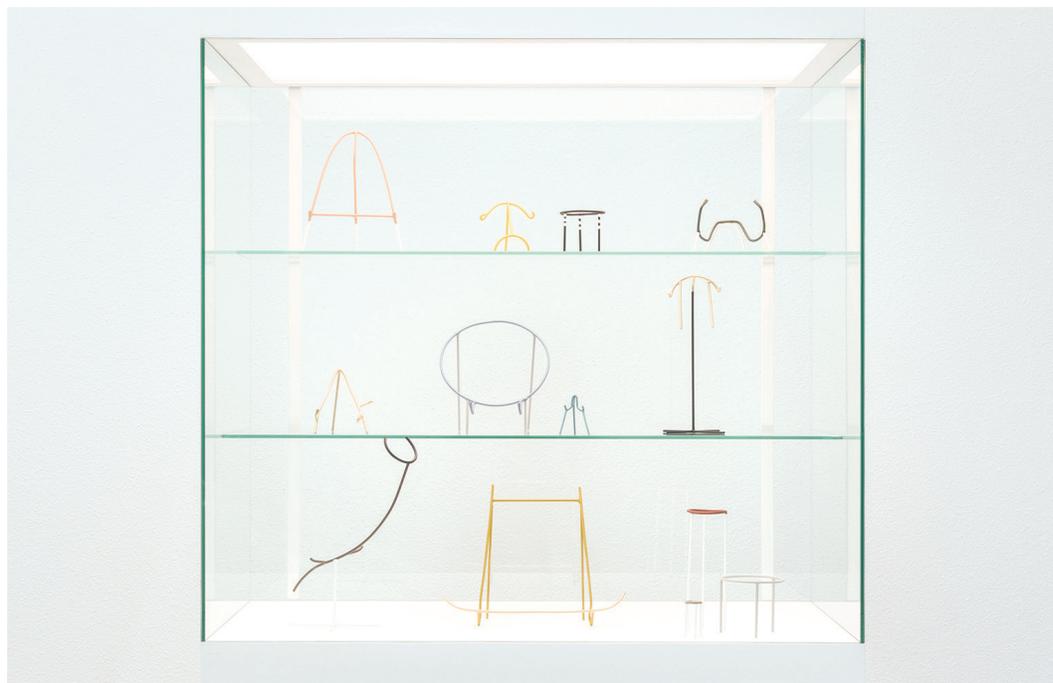


hay una profunda tecnología viva y una forma de percibir y dialogar con el mundo que me interesa muchísimo. Más allá de la realidad de la selva, que sí existe y es muy poderosa, es interesante ver el eco que produce. Esas percepciones que afloran nos traen a primer plano conocimientos e informaciones que no podemos aprender solo desde el

intelecto. Es entonces donde el cuerpo se resignifica como instrumento y proporciona otro tipo de saberes.

Estos otros cuerpos y sus saberes nos han venido siendo presentados como lo diferente, no algo que hemos aprendido desde la herencia. Si aún existen, es en la idea de resistencia cultural,

Marlon de Azambuja, *Cuerpo Presente*, 2017. Hojas de plátano, máquinas de humo, performance. Vista de la exposición *Cuerpo Presente*, Centro Cultural El Tanque, Tenerife, España, Curaduría Dalia de la Rosa. Fotografía: Aday Palmero.



de necesidad de continuación persistente en el tiempo. Me hace pensar en otro trabajo tuyo, *Atlas*, en el que te apropias de las formas de los dispositivos museísticos. Desde mi punto de vista, analiza la idea de soporte cultural impuesto, y de hecho crea así una colección de pequeños monstruos escondidos

en la institución. ¿Cómo entiendes la revisión de este choque cultural?

MA *La primera vez que me fijé en los soportes que contienen las piezas de arqueología fue en el Pergamonmuseum de Berlín. Pero fue en el MET de Nueva York donde me encontré con dos soportes vacíos, y entonces la idea del*

MARLON DE AZAMBUJA





Marlon de Azambuja, *Nocturna*, 2020. Pintura spray y plantas tropicales sobre madera. Vista de la exposición Nocturnas, Galería Revolver, Buenos Aires, Argentina. Fotografía: Catalina Romero.



Marlon de Azambuja, *Herencia*, 2016. Pintura spray sobre plantas tropicales. Vista de la exposición Herencia, Museo Patio Herreriano, Valladolid, España.

trabajo tomó otras proporciones. Entendí claramente que aquellas estructuras, que hasta parecían una bonita escultura, albergaban en su morfología la intención de presentarnos algo, normalmente de una cultura ajena, desde un determinado punto de vista. Pero daba igual si el artefacto procedía de una cultura europea, africana, o americana. Los soportes obedecían a una lógica muy parecida, evidenciando una forma de ver y de mostrar. Me parece muy pertinente tu lectura relacionando esas nuevas esculturas a la idea de monstruosidad, como el Frankenstein de Mary Shelley, que está hecho de partes de distintas cosas que no tienen necesariamente relación entre sí, como me apunta la artista Ángela Jiménez Durán.

¿Cómo entiendes que pueden repensarse estas formas de relación, tanto dentro de la institución como fuera? Creo que nos colocas en un lugar, que lejos de caer en dinámicas del “artista como etnógrafo”, se fija en nuestra capacidad de aprendizaje y relación con la memoria.

*MA Creo que, en
131 este proceso de plantear*

alternativas a la forma de sentir y entender el mundo, es muy importante la construcción de poéticas que nos permitan leer los mensajes ocultos e imaginar algo distinto. Estoy ahora mismo en pleno desarrollo de un proyecto, aún sin nombre, que se relaciona muy de cerca con todas esas cuestiones. Estoy construyendo un extenso grupo de réplicas en barro de cerámicas precolombinas de la colección del Museo de América en Madrid. Estas figuras van a ser efímeras; sólo existen en un pequeño lapso de tiempo como esculturas, ya que se desharán después de que las moldee. Lo que sí quiero hacer es que persistan como imagen proyectada. En esta imagen, los objetos estarán siempre presentados al espectador sujetos por manos. Me interesa la contextualización de los objetos vinculándolos a la vida humana. Muchas de esas culturas aún están vivas, y estos artefactos siendo entendidos como elementos vitales de poder en su origen, configuran en el museo un auténtico secuestro de una parte de sus vidas, a través de un filtro colonialista neutralizador. Y como bien sugería Mamo Luis Noivita, en la visita que hicimos al Museo del Oro Tairona de Santa Marta, no sirve de nada



que esos objetos se devuelvan desde las instituciones occidentales al gobierno de Colombia, porque serían prisioneros otra vez. Propone, con una enorme sensibilidad, que se hagan réplicas para enseñarlas en los museos, pero que los objetos regresen a su lugar de origen. Así se podría restituir su orden natural, volver al equilibrio y curar los males del mundo.

Marlon de Azambuja, artista visual brasileño. Vive en Madrid.

Marta Ramos-Yzquierdo, historiadora del arte, curadora y gestora cultural. Vive en Madrid

Beca Hennings / Bellini

2017: Flavia Mielnik (Brasil)

2018: Ulrik López (Puerto Rico)

2019: José Olano (Colombia)

2020: Marlon de Azambuja (Brasil)

*Gracias al generoso apoyo de
Allan Hennings y Francesca Bellini Joseph*

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo estaba la madre mar. Y ella era agua y agua por todas partes. Era río, laguna, quebrada y mar. Así ella estaba en todo lugar. La madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era Aluna. Era espíritu de lo que iba a venir: Era memoria y pensamiento. Y cuando la madre existió sólo en Aluna, se formaron arriba los nueve mundos. En el primero estaba ella, la Madre, el agua y la noche. Y también el padre y el hijo. Pero ellos no eran gente ni nada, ni cosa alguna. Ellos eran Aluna. Espíritu y pensamiento. Eso fue el primer mundo. Cuando se formaba el noveno, el más alto, surgió una inmensa ceiba del mar transparente. Alrededor de ella cuatro dioses construyeron el primer templo, Aluna. Aún no amanecía y la tierra era floja bajo la tiniebla. Entonces la Madre arrancó un pelo de pubis y lo untó de sangre de su mes. Así, en la casa de la Espuma se formó a Sintana, el primer hombre. Con Sintana se hizo la luz, amaneció el primer día de la creación. Luego cuatro señores empezaron a secar la tierra y a empujar lejos el mar circundante. Hicieron esto día y noche, sin cesar. El mar se alejó. Al final cantaron en el templo:

- Madre, danos las mujeres.

La madre tenía nueve hijas. Cada hija era una calidad diversa de tierra para cultivar: arenosa, gredosa, amarilla. Pero todas estériles, infecundas. Y los cuatro señores dijeron a la madre:

- Danos tu hija negra, tierra negra, buena para la siembra.

La madre se negó y la guardó en un lugar oscuro. Los cuatro señores se colocaron en las cuatro esquinas del mundo y Sintana bailó y cantó en el centro del templo. - Inda - u - o, ahora tendré aquí mi templo.

Tierra negra oyó el canto y, subyugada por la belleza de su voz, se levantó, pero no se atrevió a salir. Sintana llamó al viento y le pidió ayuda. El viento buscó y buscó por los rincones hasta hallar la muchacha, y tomándola por la cintura la llevó donde Sintana. Así, en el templo, comenzó la vida humana, y del templo salió Sintana a poblar el mundo Kogui.

Otras temeridades peregrinas
 Por parecer dudosas no decimos ,
 Y en parte no parecen ser indinas
 De la tener en esto que escribimos ;
 Mas cumple ya labrar aquellas minas ,
 Que fué lo principal à que venimos ,
 Conmovidos de voz que no fué flaca
 Para ver las corrientes de Guachaca.

En cuyo compás hay ciertas quebradas
 Que de cercanos altos vienen llenas ,
 Y manifiestan siendo cateadas
 Cómo crían también doradas venas
 Aquellas faldas de sierras nevadas ,
 Cuyo impetu roba las arenas ,
 Por venir muy enhiestas las corrientes ,
 Y ser lo bajo cumbres eminentes.

Y hay hasta lo mas alto tales ratos
 Donde la nieve ven perseverante ,
 Que tengo por menor al monte Atos
 Y aquel que se nombró del rey Atlante :
 La nieve , dicen hombres insensatos ,
 Ser piedra blanca , clara , rutilante ,
 Aunque por ojos y razon se pruebe
 Ser lo mas alto verdadera nieve.

Y ansi con tiempos claros y serenos ,
 Bien mirada la cumbre donde toca ,
 A veces vemos mas à veces menos ,
 Unas veces hay mucha y otras hay poca
 Por derretirse parte de sus senos ,
 Y aun para confundir opinion loca
 Veremos en los tiempos mas lucidos
 Venir los rios claros y crecidos.

“El mundo
kankuami
tarde o
temprano.”

se zará

“Si la educación me aleja de la solidaridad, del trabajo en equipo, de la armonía con la madre tierra, de mi responsabilidad, valores y respeto, entonces déjenme quieto en mi Sierra”

MAMO SAÚL MARTÍNEZ

Tomado del documental *Resistencia Kankuama: desde el corazón del mundo*

Kankuamo, kankuaka, kankui o kankuané, una de las cuatro etnias que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, significa “guardianes del equilibrio del mundo”.

Tomado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Kankuamos>

TERUNNA

La retórica colonial se soporta en eufemismos: la invasión se denominó “descubrimiento”, el genocidio de los indígenas “colonia”, la violación “mestizaje”, la aculturación “evangelización”. Algo similar ocurre con Terunna, el centro ceremonial que los descendientes de los antiguos Taironas ocultaron por siglos de la mirada externa; “descubierta” en los años setenta del siglo

pasado, ahora es llamada “Ciudad Perdida”. El recorrido de ascenso en compañía de nuestro guía Wiwa, un cineasta con una larga experiencia como documentalista, significó un entendimiento más profundo del territorio, aunque cada clave de conocimiento evidenciaba nuestra ignorancia de una cultura compleja y profunda que, con los atrofiados sentidos
139 ciudadanos, apenas percibimos.

GEOMETRÍA DEL CENTRO: CARTOGRAFÍA DE UN TERRITORIO EN MOVIMIENTO

Christian Salablanca Díaz

“Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre. Ella era agua, era río, laguna, quebrada y mar...” (Mito Kogui)

El río no baja al mar, del mar subió el conocimiento. De los ríos y mares se construyen referencias para trazar caminos, rutas, mapas y fronteras donde nos ubicamos según nuestras formas de vida. Tal vez estos cambios de dirección entre la cúspide y el mundo, no solo de sus caudales, sino de nuestras concepciones sobre el mismo permiten reflexionar sobre un conocimiento antiguo que encierra una cartografía a partir de este líquido.

El agua como un canal o
140 flujo del conocimiento me

hace pensar en ciertas teorías trazadas sobre las comunidades indígenas que poblaron gran parte de la zona baja centroamericana y la costa caribe colombiana. En algunos planteamientos de Ivar Zapp, en sus títulos *Atlantis en América: Navegantes del Mundo Antiguo* (1998) y *Retorno a la Edad de oro: la lengua cuadrículada de los huetares* (2015), ejemplifican una teoría basada en las poblaciones que habitaron suelo centroamericano, específicamente en el contexto costarricense. Sus ideas pueden acoplarse a las

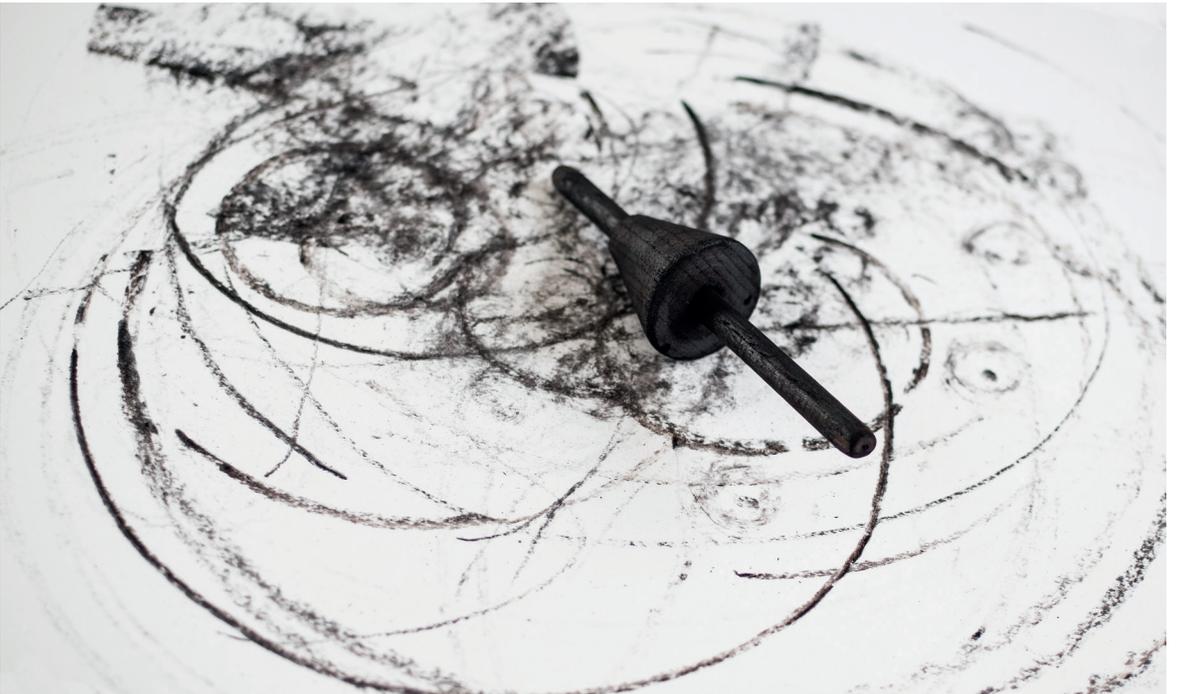
especulaciones poblacionales de una cultura que se organizaba según las estrellas y el mar —similar a ciertos mitos de los antiguos Tayrona que narran cómo desde el mar surgió el corazón del mundo. La visión de este autor se estructura a partir de los objetos líticos, esferas de piedra, y los espacios pensados desde una espiritualidad en la cual el agua conforma el elemento principal del pensamiento, como lo es el Monumento Guayabo en Costa Rica. Zapp asocia la dinámica de estos espacios a una cultura de navegantes, una población de sabios que conocían cómo desplazarse más allá de las montañas y de las vías terrestres, y asegura que el mito de la antigua Atlantis, el continente que se hundió bajo el mar, puede ser una de las pistas que muestran la importancia de este elemento para estas culturas. A partir de ahí, se desplegaba el pensamiento sobre la creación del mundo, materializado en la geometría sagrada de diversas manifestaciones líticas y verbales, que están cargadas de una gramática visual reflejada en signos geométricos

que determinan un tipo de territorialidad y cultura. Esta visión concentra la idea de estos espacios sagrados como lugares con una función específica e importante relacionada más a una escuela de pensamiento que a un espacio ceremonial.

La Ciudad Perdida en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, y el monumento Guayabo en Turrialba, Costa Rica, sitúan un paralelismo específico que proporciona información sobre estas teorías haciendo del conocimiento de los territorios un elemento importante basado en el desplazamiento como motor del pensamiento autóctono indígena. La relación que puede existir entre estos dos lugares, que pueden verse como ciudades gemelas, me hizo pensar en el vínculo de diversos pueblos antiguos que se asentaron alrededor del Caribe, no como un lugar fijo correspondiente a una civilización, sino como una especie de centros en movimiento.

Ramón Gil, asesor espiritual de la organización indígena Gonawindúa Tairona, quien ha liderado la migración Wiwa a esta zona desde la Guajira y el

CHRISTIAN SALABLANCA DÍAZ



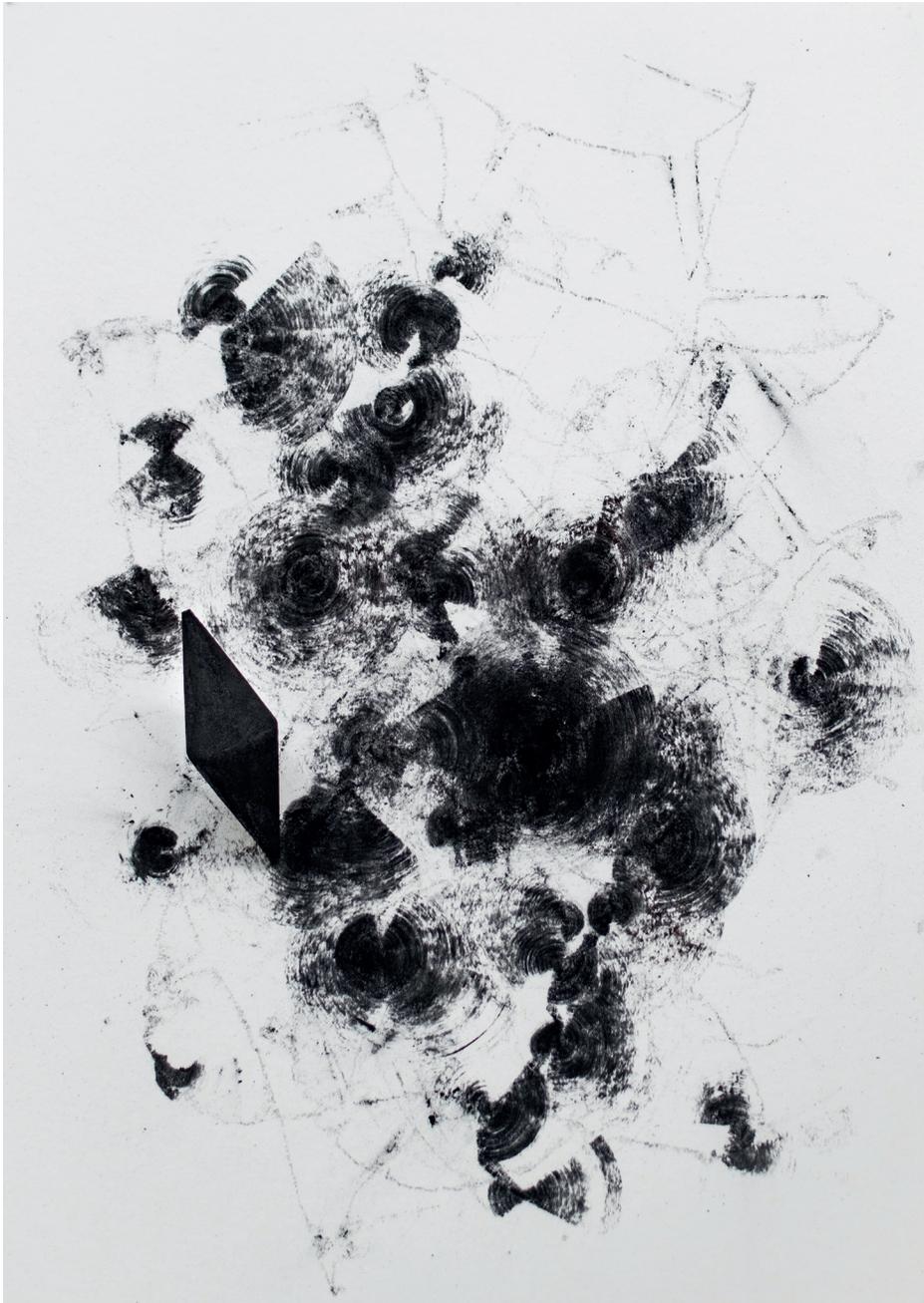
Cesar, relata que: *“la abuela de mi papá me había dicho que tenía que venir a la cuenca Nakulindue y Doanama a recuperar, a buscar la sabiduría, inteligencia, conocimiento, cultura, porque en Doanama están plasmados en una piedra dos libros... Por eso me vine en busca de ese libro (...). Al respecto la antropóloga Margarita Serje anota: Las piedras-libro a las que se refiere Ramón Gil, son el vehículo para reconstruir el pasado y el conocimiento: los “libros plasmados en la piedra” permiten a esta comunidad reconstruir no solo su historia, sino “inscribir” su geografía, al tiempo que se reconstruye el territorio como espacio vital. Las piedras, vinculan la comunidad con el saber de los mayores y con el mundo de los antiguos, cuyos vestigios arqueológicos aparecen marcados por “piedras de referencia”.*¹

En ese sentido, estamos hablando de un factor común que permite trazar una cartografía basada en una raíz: el agua, el mar, el Caribe. Más allá de estas ciudades paralelas bordeadas por un litoral marítimo, existe otra raíz, las lenguas Chibcha que unen los territorios entre Centroamérica y Colombia como la posible herramienta de comunicación para

compartir saberes. Esta semejanza abre otra ruta para identificar posibles sitios conformados como centros del conocimiento en los cuales se podía ir a consultar a los sabios y aprender un idioma geodésico, el lenguaje de la tierra cementado en las estrellas.²

Desde las esferas de piedra ubicadas en el delta del Diquís en la zona sur de Costa Rica hasta los dibujos en piedras en la Ciudad Perdida, se puede interpretar estos objetos y geometrías sagradas como elementos que permitieron ubicarse respecto a la orientación de las estrellas para guiar muchas de sus travesías a lo largo y ancho del territorio. El conocimiento interpretado desde estas *piedras libro* o *piedras de referencia* articula una reflexión ejercida por estas raíces comunicativas y culturales. Buscar el conocimiento implica, en esta medida, desplazarse, migrar y tener contacto con otras formas de correspondencia. De esta manera, la migración de los pueblos indígenas hacia sus lugares de enseñanza implicaba el contacto con otras culturas de poblaciones distintas, poniendo al istmo centroamericano como

CHRISTIAN SALABLANCA DÍAZ



Christian Salablanca, *Conos invertidos*, 2020. Carbón vegetal sobre papel.

el área de expansión centrífuga.

*“América Central, concretamente Honduras y Nicaragua, constituyen la línea fronteriza entre las áreas lingüísticas de Mesoamérica y la zona Centroamericana-Colombiana, el bajo número de miembros en la periferia norte ha dado pie a dos puntos de vista, que yo he denominado Teoría de Migración Norte y la Teoría de Expansión Centrífuga, respectivamente. En breve, la primera propone a Colombia como el epicentro de las lenguas chibchas; de ahí se habrían dado movimientos migratorios hacia el norte en tiempos relativamente tardíos (...) la segunda, según la cual el territorio chibcha original se localizaba en la actual zona fronteriza entre Costa Rica y Panamá, concretamente en la Cordillera de Talamanca, la cual se encuentra a ambos lados de esa frontera; de ese territorio original se habrían dado movimientos migratorios tanto hacia el norte como hacia el sur”.*³

La simultaneidad entre estos espacios que comprenden dos centros de las poblaciones, localiza un diálogo en los diferentes sistemas geométricos reflejados en el pensamiento indígena, y que se ubica en lo urbanístico, lo arquitectónico y lo objetual, como en el

caso de Terunna y Guayabo.

Por lo tanto, es importante demostrar que las formas de desplazamiento en la región de la franja caribe correspondían a una cultura mucho más antigua y compleja, que muestra nuestra historia y nuestros orígenes desde un pensamiento que se le atribuye a los antiguos “pobladores de la mar”.

*“Está comprendido dentro de una circunferencia sagrada que rodea la Sierra. La Madre Universal, esencia de todo lo creado, clavó su gran huso de hilar en los picos nevados, de él desprendió la punta del hilo y trazó a su alrededor un círculo; la región comprendida la entregó a sus hijos mayores para que allí habitaran ellos y su descendencia. Los picos nevados, el punto donde la Madre clavó el huso, quedó como corazón del mundo [...] a la circunferencia trazada por la Madre se le ha llamado la línea negra y tiene numerosos guardianes con apariencia de piedra”.*⁴

Conocer los orígenes de las sociedades que habitaban la fachada Caribe antes de la colonia se transforma así en una tarea compleja de recolección de datos dispersos y discontinuos y los registros diversos que





especulan e imposibilitan construir series completas de información poblacional, ya que la incertidumbre produce deducciones de referencias culturales sobre las comunidades que comparten historias y mitos.

*“La idea de centro del mundo como un centro generado por excelencia, de protección, se materializa a través de la figura dinámica del círculo. Esta figura plana, al tomar cuerpo hacia arriba y hacia abajo, integra normalmente los distintos niveles cósmicos: los inframundos y los supramundos, que han sido fuente de inspiración constante a través del tiempo y en los más alejados lugares del mundo, según las creencias de los indígenas Bribri de Costa Rica”.*⁵

Apoyándome en la geometría sagrada con figuras circulares y cónicas, generé una estructura de relaciones territoriales más amplia y radial. Definir un lugar que concentre una cultura específica es difícil, pero en este caso puede decirse que la Sierra y el monumento Guayabo funcionaron como sitios en los cuales se pudo dar un flujo de pobladores.

Un contexto de figura circular, con corrientes migratorias similar a un disco de masa terrestre, se desplazaba según el contacto cultural como si se tratase de un choque de placas tectónicas a un ritmo que nace del fondo del mar, una cultura antigua que se ubicaba alrededor de la placa del Caribe que todavía aviva en su permanencia el movimiento de las montañas hasta el presente.

1 Margarita Serje, “La invención de la Sierra Nevada”, *Antípoda* N. 7 (julio-diciembre 2008): 197-229. Pp. 217-18.

2 Ivar Zapp, *Retorno a la Edad de Oro: la lengua cuadrículada de los huetares* (San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2015).

3 J. Diego Quesada. “Las lenguas Chibchas y sus hablantes: resistencia, obsolescencia e indiferencia” en Palmisano, Antonio (ed.), *Identità delle comunità indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici* (Roma: IILA, 2008), 183 – 194.

4 Sylvia Botero, “La Geografía Sagrada: la Montaña de los Hermanos Mayores”, manuscrito. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (1986).

5 Alfredo González Chaves y Fernando González Vásquez “La casa cósmica talamancaña y sus simbolismos”, Costa Rica: Universidad Estatal a distancia (1989): 88.

Fotografía: Gonzalo Angarita

Christian Salablanca Díaz, artista visual costarricense. Vive entre Costa Rica, Uruguay, Colombia y México.

Beca Luis Javier Castro

2016: Andrea Mármol Juárez (Guatemala)

2017: Christian Salablanca (Costa Rica)

2018: Pável Aguilar (Honduras)

2019: Melissa Guevara (El Salvador)

2020: Christian Salablanca (Costa Rica)

*Gracias al generoso apoyo de
Luis Javier Castro*

Pero el hecho más importante de su campaña con el Tayrona, y contra los muchos pueblos que se confederaban a la sombra del señor de la Sierra, fue su ascenso por las pendientes sin sospechar que allá, en las alturas, estaban las ciudades.

Nadie sabe cuándo fueron construidas. Lo más probable es que los señores Tayronas hayan durado mucho tiempo tendiendo sus redes de piedra sobre las pendientes de la cordillera, enlazando un poblado con otro mediante un arte de asombrosa precisión, uniendo laja de piedra tras laja de piedra con tanto rigor, que puede decirse que la ciudad es un tejido sensible. Dicen los indios que los árboles sienten venir a la gente a gran distancia. Yo he podido advertir que cuando un indio acaricia los musgos en la base de los grandes árboles, es frecuente que en lo alto comiencen a sonar las chicharras, como si hubiera una continuidad

sensitiva entre el tronco y sus huéspedes. Del mismo modo los pájaros en el nido sienten lo que ocurre en el árbol. Y así los constructores de aquel tejido de piedra hicieron una ciudad viva, una ciudad que siente venir a los viajeros, y que sabe distinguir entre los pasos de sus habitantes y los pasos desconocidos. En la parte más alta de la ciudad se oyen los pasos de quienes apenas van llegando a la base, pero también en ciertos sitios de la ciudad de las alturas se puede escuchar con nitidez lo que hablan quienes vienen todavía a leguas de distancia, sólo porque la ciudad tiene una extraña resonancia de caracola, y conoce las curvas del viento, como la caracola sabe sacar del viento los sonidos del mar distante.

William Ospina, *Ursúa* (fragmento)

William Ospina, autor, escritor y novelista colombiano. Su obra aborda la problemática de Colombia con un compromiso político y social. Se destacan sus títulos *El país de la canela* y *La serpiente sin ojos*.

ESPEJOS DE AGUA ESCUELAS ALINEADAS POR CÍRCULOS

Christian Salablanca Díaz

“La precisión de las esferas de Costa Rica está en franco contraste con los sitios culturales relativamente primitivos que se han excavado en el país, y que datan de miles de años más tarde. Bajo el paradigma simplista que ve la historia como un avance gradual pero cada vez más sofisticado en el tiempo, no tenemos forma de explicar la construcción de esas estructuras de gran complejidad armónica y astronómica. Sin embargo, la evidencia apunta a que una cultura de gran sofisticación matemática fue reemplazada por otra menos sofisticada, capaz de copiar pero no de revitalizar el conocimiento celeste que era un aspecto integral del edificio original”. Ivar Zapp & George Erikson, *Atlantis en América: Navegantes del Mundo Antiguo* (1998).

En su libro *Atlantis en América*, Ivar Zapp traza diferentes líneas de latitud y longitud sobre el mapa del continente americano, alineando la zona del caribe colombiano con la zona de vestigios arqueológicos en Costa Rica. La imagen de este alineamiento, en una trayectoria de Oeste a Este, me sirve de referencia para generar una hipótesis basada en la ubicación de las esferas del Delta de Diquís en Costa Rica: su alineación correspondría a los diversos

“centros ceremoniales” en los que las poblaciones indígenas locales tuvieron contacto a través de la migración y la navegación con otras poblaciones antiguas del mundo.

Esta información me permite analizar diferentes elementos visuales reflejados en la arquitectura y el urbanismo para entender estos asentamientos poblacionales como sistemas de pensamiento, como posibles recintos de enseñanza –análogos a lo que hoy serían escuelas o

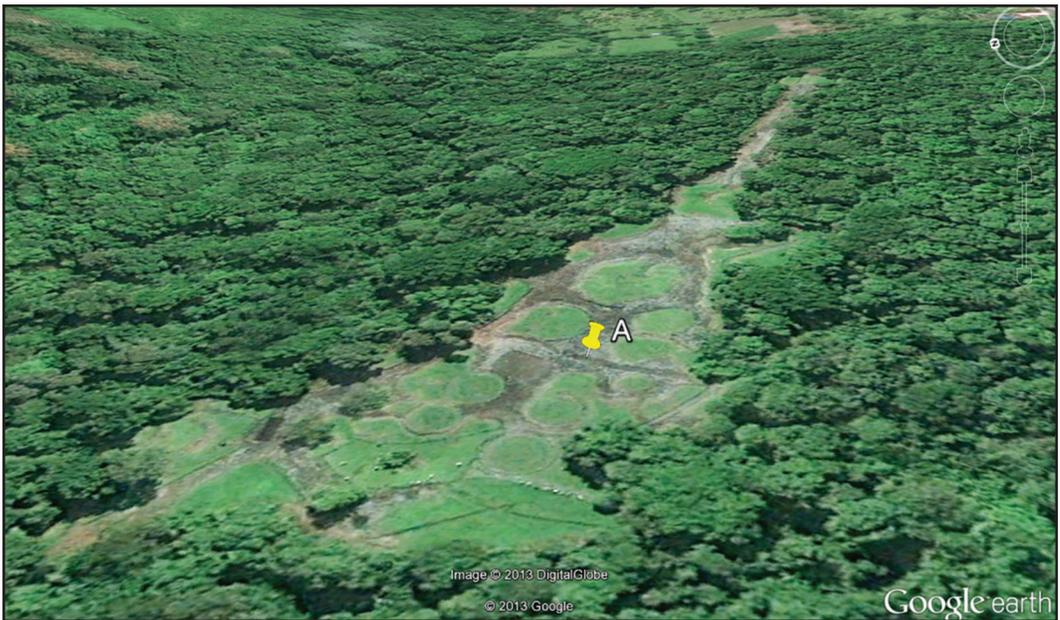
Ivar Zapp and the Diquis Delta

I.C. (RIGHT) THE LINES OF SPHERES E AND F projected from the Palmar Sur site in the Diquis Delta lead directly to Cocos Island, the Galapagos Islands, and then to Easter Island.



I.D. (BELOW) NAVIGATIONAL DIRECTIONAL LINES OF THE SPHERES OF COSTA RICA (adjusted to fit a flat map). In the Pacific, land comprises less than one-tenth of one percent of the total area. The probability that each implied line would strike an important island group by chance was incredibly remote. That the implied lines would also point directly toward known megalithic sites such as Easter Island, Stonehenge, Malta, and the Great Pyramid in Egypt were beyond any chance probability. Ivar then knew he had made the first step toward an important discovery.





ARRIBA: Teruna, Santa Marta. ABAJO: Monumento Guayabo, Costa Rica.
FUENTE: Google Earth & Google Maps.

universidades. Tal es el caso del Monumento Nacional Guayabo de Costa Rica, que a diferencia de las esferas del Delta de Diquís, encierra información similar a la que se puede encontrar en la llamada Ciudad Perdida en la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia (Terunna), como si estuviésemos hablando de códigos simultáneos de orden visual, funcional y simbólico.

En este caso quiero hacer referencia al sistema de manejo de aguas de Guayabo: un acueducto antiguo, de gran complejidad de ingeniería, que fue originalmente diseñado para abastecer este asentamiento. El tanque de almacenamiento sigue en funcionamiento hasta nuestros días; localmente existe la creencia de que más allá de su función práctica, estos acueductos tenían otros usos, sirviendo de espejos de agua para poder estudiar las estrellas y por ende los territorios de movilización. El reflejo del cielo servía como ruta para las diferentes actividades y conocimientos relacionados a los movimientos lunares, similar a lo que se puede observar en Terunna —donde se encuentra una

155 piedra con una especie de

mapa de estrellas grabado en su superficie. Estos dos ejemplos del reflejo del cielo en los centros ceremoniales, desde el espejo de agua hasta el mapa de estrellas en la piedra, permiten especular sobre un sistema muy preciso de lectura de conocimientos científicos relacionados a la astronomía. La idea del reflejo como sistema de lectura es importante porque nos acerca a un análisis más profundo de dos contextos paralelos y alineados con sistemas matemáticos y de geometría sagrada. El reflejo implica la simetría, la manera de concebir dos mundos paralelos, organizados por elementos simbólicos sencillos pero complejos.

El reflejo está inmerso en la estructura arquitectónica de las diferentes viviendas, templos y espacios ceremoniales. En la cultura Kogui la figura cónica concentra un vínculo simétrico entre formas inversas, una material y otra simbólica. La estructura geométrica enumera los diferentes niveles y planos de la vida. Este punto permite poner en comparación otros elementos constructivos de un código estructural del espacio de vivienda relacionado al círculo sagrado. La



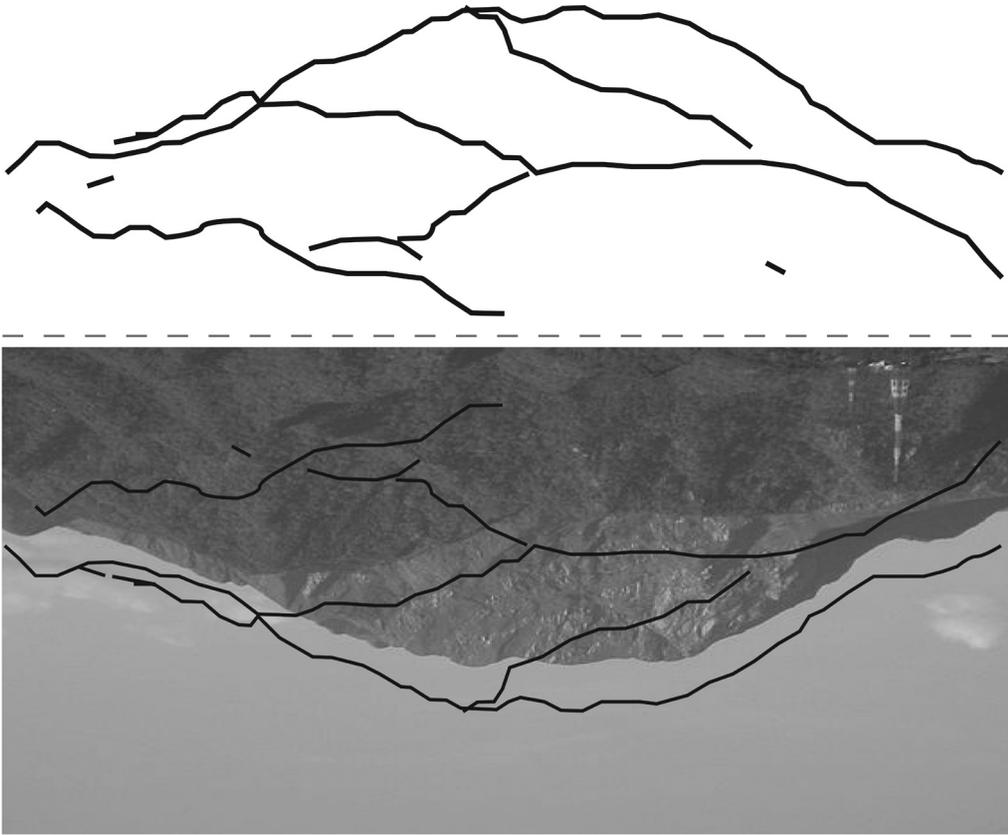
IMÁGENES: Tanques de almacenamiento, Monumento Guayabo, Costa Rica.

FUENTE: Google Earth & Google Maps.

P. 157: Foto, Gonzalo Angarita.

ESPEJOS DE AGUA





“Esa información no pudo haber llegado por migrantes, o marineros desviados por las corrientes. Sólo pudo haber llegado por navegantes y astrónomos que trabajaban bajo un único sistema matemático y que reportaban regularmente sus observaciones a una universidad cósmica central. Esa universidad tenía que ser un centro de las rutas marítimas del mundo”.¹

Apuntes y dibujos digitales de Christian Salablanca.

P. 160-161: *El círculo mágico, Geometría Sagrada en Ciudad Perdida*. Manuela Manzano Vega.
Trabajo Final de Graduación, Universidad Politécnica de Madrid.

casa cósmica de la cultura Bribri de Costa Rica, que posee un diseño de figura cónica que representa la cosmogénesis del mundo, muestra elementos muy similares a la Kansamaría Kogui.

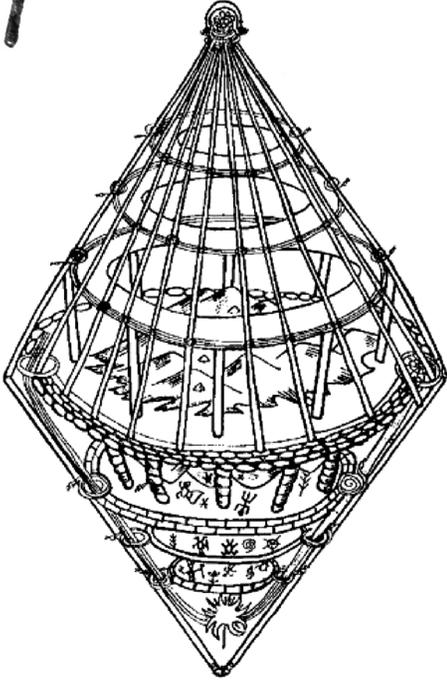
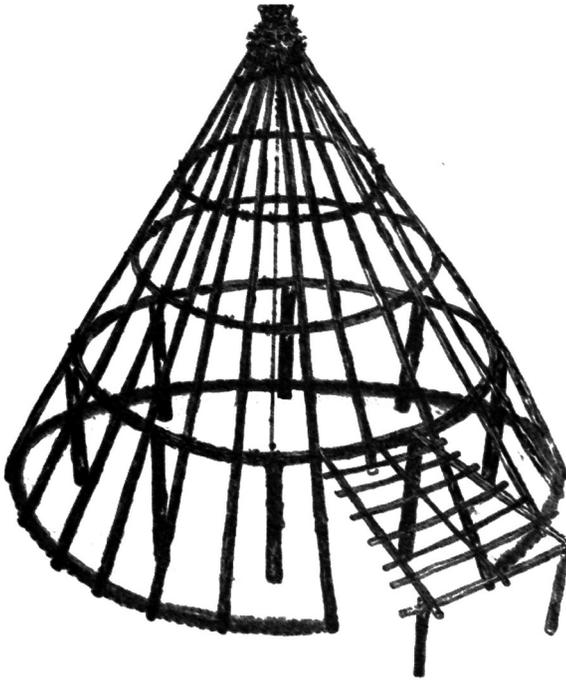
“(…) ningún arqueólogo parecía cuestionar en qué consistían las ceremonias que supuestamente se celebraban en los “centros ceremoniales” excepto para hacer eco a las iglesias católicas, que insistían que la razón de su particular construcción respondía a la realización de ritos paganos de sacrificio. Ivar Zapp se dio cuenta que las ‘ceremonias religiosas’ atribuidas por los arqueólogos a los sacerdotes y sus ‘centros ceremoniales’ pudieron ser más bien una forma práctica de ‘universidad’ en la que se enseñaba astronomía, navegación con los astros, arquitectura y otras ciencias”.²

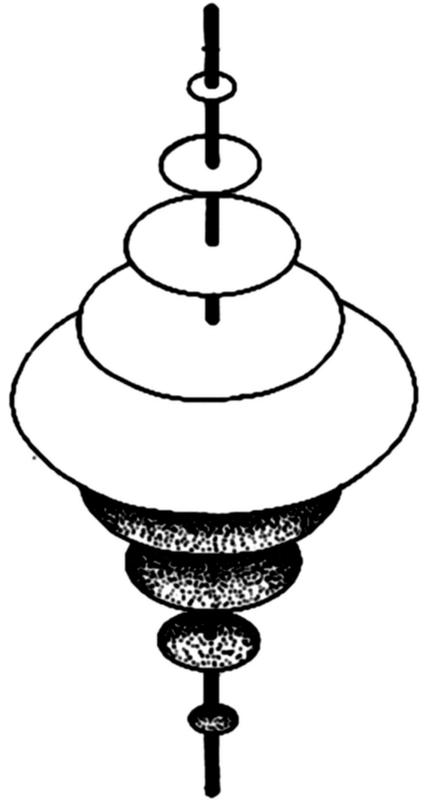
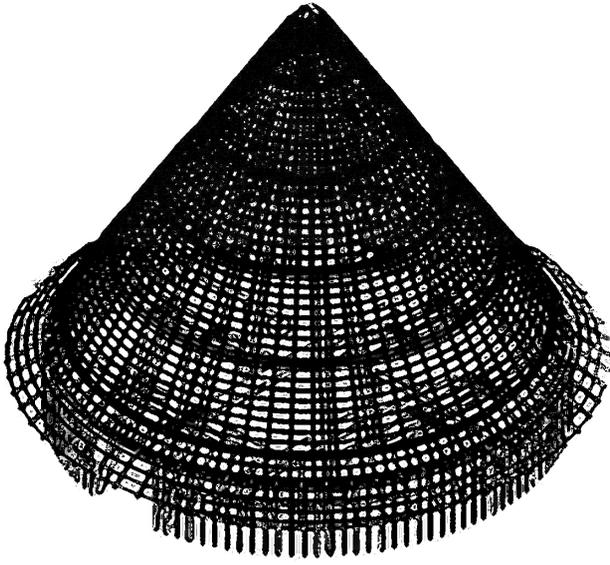
La forma como se fabrican estas arquitecturas tiene la particularidad de funcionar como modelo de aprendizaje de elementos simbólicos; los procesos de producción permiten desarrollar metodologías de enseñanza en el transcurso de su levantamiento. La construcción se inicia a partir de un eje principal que es clavado sobre la tierra; con un cordón se traza el diámetro de trabajo.

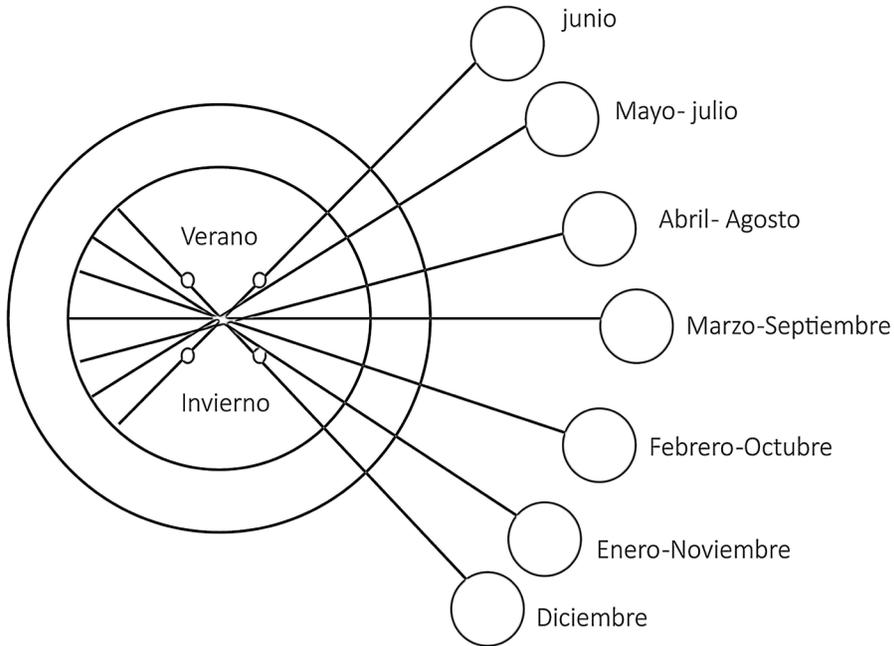
Este primer paso es una traducción material que ejemplifica la creación del mundo. Una acción que une los planos del mundo y el inframundo, proceso “ritual” de construcción como modelo pedagógico que mantiene vivos muchos de los significados e historias de los antiguos Tayronas, o los Huetares y Bribris de Costa Rica.

El método de enseñanza del conocimiento a partir de estas manifestaciones constructivas genera muchas interpretaciones de uso de estas arquitecturas. El diseño radial y concéntrico de las viviendas y templos recoge una serie de patrones funcionales con propósitos meteorológicos, especie de herramientas de calendarios lunares. Las viviendas y templos tienen una zona (en algunos casos dos) por la que se puede ingresar. Esta particularidad de los distintos espacios para entrar y salir responde a un diseño pensado en el día y la noche. De igual manera, su sistema radial se puede leer como un calendario y proporciona información para los diferentes procesos de la vida.

Si la complejidad arquitectónica está basada en las formas que proporcionan







el conocimiento de la vida, el diseño urbanístico está pensado para reafirmar muchas de las enseñanzas de los mitos e historias que se narran en sus construcciones. Los asentamientos poblacionales cuentan con una particularidad en lo que respecta a su ubicación geográfica: están situados dentro de un perímetro que se alimenta de los nacimientos de agua, es decir, las líneas

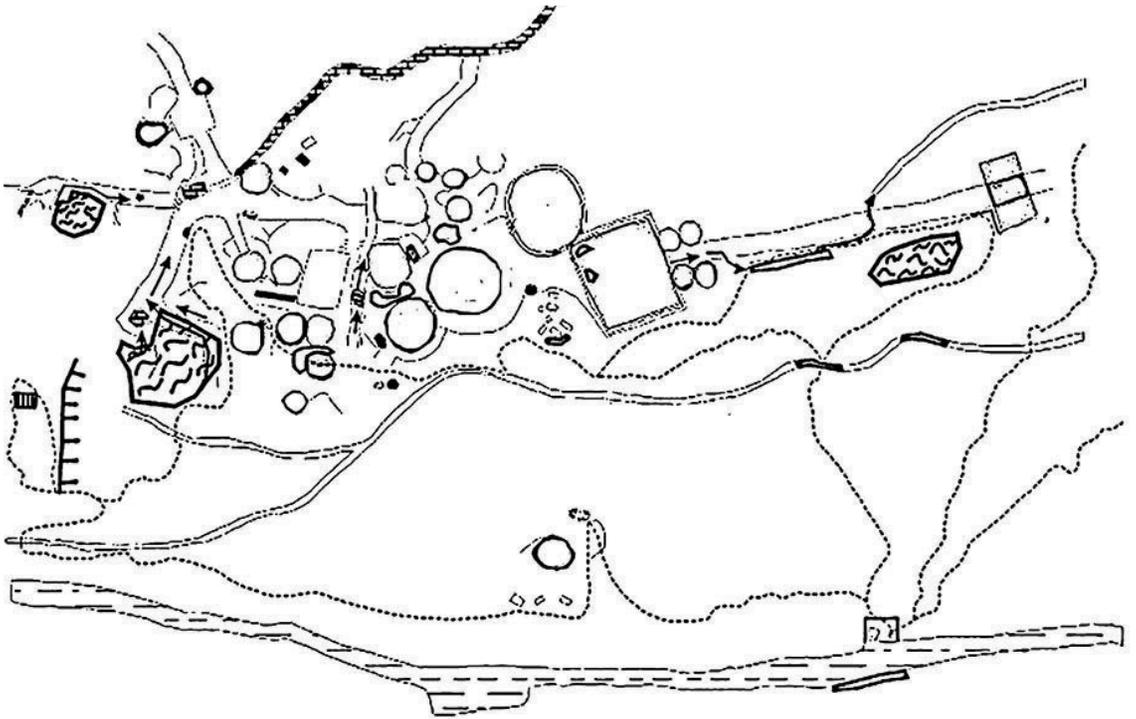
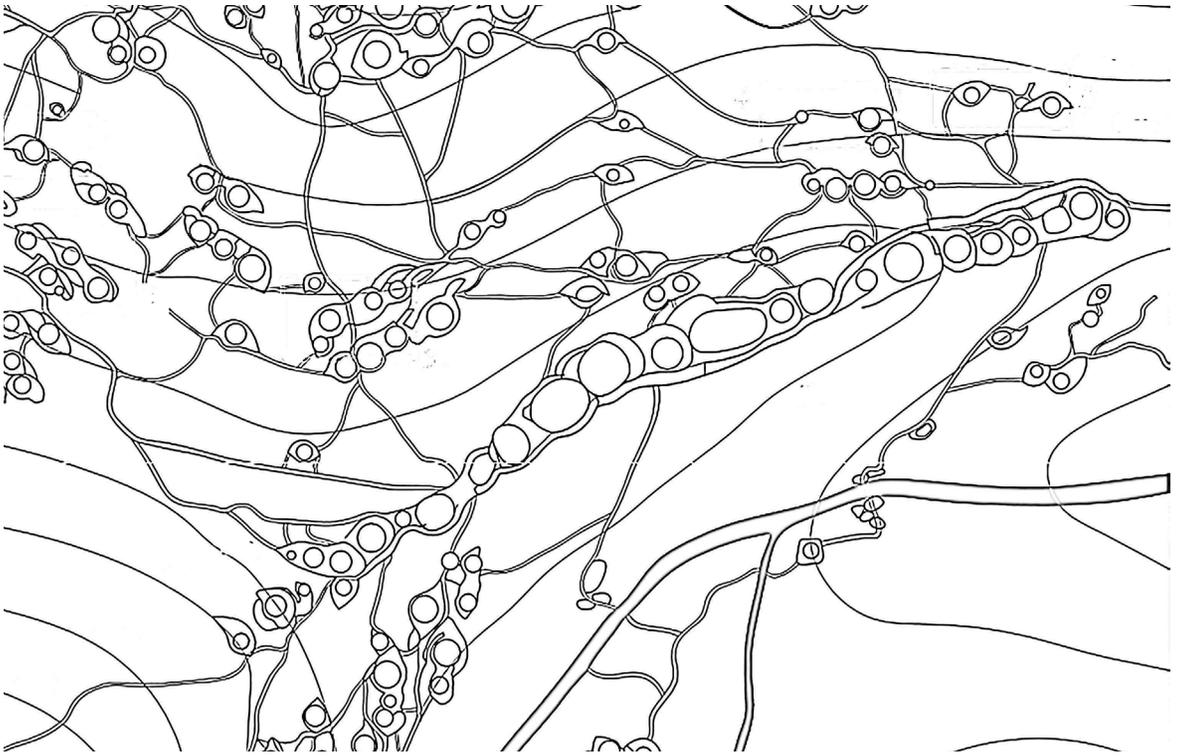
costeras y las que componen los ríos y quebradas, formando un esquema de montaña. Pensar en un espejo de agua tiene una gran importancia si se entiende que la cosmogonía de estos pueblos (que pudieron funcionar de manera paralela o simultánea) generó una distribución urbanística localizada en sitios que se desempeñaron como puntos intermedios entre los bosques o montañas de gran

altura y las zonas costeras, y esta localización fue una estrategia para garantizar el funcionamiento de los modos de vida y espiritualidad con gran dependencia al agua.

El diseño de las terrazas de estos asentamientos puede ser un misterio en cuanto su forma de construcción y temporalidad. Sin embargo, la modulación de las terrazas y la topología del territorio muestran que, si bien su funcionamiento respondía a las cuestiones prácticas como las necesidades de agua, los cultivos y los ciclos naturales, la distribución de cada área estaba organizada según movimientos estelares. Pensar en estos dos sitios como simultáneos abre la posibilidad de la hipótesis sobre un conocimiento complejo y compartido relacionado a los códigos de la arquitectura y lo urbanístico. Pero estos lugares, más allá de ser centros de trabajo

espiritual, fueron concebidos y estructurados para la enseñanza espiritual ligada a lo cotidiano. Aunque actualmente el contacto entre Terunna y Guayabo es cada vez más distante, el valor del conocimiento sigue estando concentrado en las estructuras que hoy se miran como sitios arqueológicos que aún están en investigación para develar claves del pasado. Sin embargo, al entender a estos centros en el contexto de las culturas vivas que habitan la Sierra podemos considerar que las poblaciones locales siguen mirando estos lugares como espacios de enseñanza, estructuras aún funcionales que mantienen viva una cultura.

1 Ivar Zapp & George Erikson, *Atlantis en América: Navegantes del Mundo Antiguo (1998)*.
2 Op. cit.





EL CASCABEL DEL CHAMÁN ES UN ACELERADOR DE PARTÍCULAS

Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro,
realizada por Renato Sztutman, Silvana
Nascimento y Stelio Marras

¿Cómo fue posible pasar de las manifestaciones particulares registradas por las etnografías recientes a la construcción de un modelo genérico del “perspectivismo amerindio”?

(...) Mi interés era identificar en diferentes culturas indígenas elementos que me permitiesen construir un “modelo”, ideal en cierto sentido, en el cual el contraste con el naturalismo característico de la modernidad europea quedase muy en evidencia. Obviamente, este modelo se aleja en mayor o menor medida de todas las realidades etnográficas que lo inspiraron. Por ejemplo, los Araweté no formulan la idea, hasta donde yo sé, de que ciertas especies de animales perciben el mundo de un

modo diferente al nuestro. Sea como sea, el fenómeno que Tânia Stolze Lima encontró entre los yudjá (sería más correcto decir: la fenomenología de los yudjá que Tânia supo captar) era muy común en el Amazonas, aun cuando la inmensa mayoría de los etnógrafos no hubiesen sacado grandes consecuencias de este hecho.

Yo tenía la impresión de que se podía divisar un vasto paisaje, no sólo amazónico, sino panamericano, donde se asociaban el chamanismo y el perspectivismo. Era posible, además, percibir que el tema mítico de la separación entre humanos y no humanos, esto es, entre “cultura” y “naturaleza”, para usar la jerga consagrada, no significaba, en el caso indígena, lo

mismo que en nuestra mitología evolucionista. La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología es lo contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: “todo el mundo” es animal, sólo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. Y “ese es el punto”, como se dice en inglés. En las mitologías indígenas, muy por el contrario, todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, “antropológicos”, es decir, se comunican con (y como) los humanos. Todo esto converge con la actitud que se acostumbra llamar “animismo”, la presuposición o intuición pre conceptual (el plano de inmanencia, diría Deleuze) de que el fondo universal de la

realidad es el espíritu.

¿Podrías darnos un ejemplo de cómo opera el pensamiento perspectivista en la vida cotidiana de los grupos indígenas?

Hay un ejemplo que muestra bien la actualidad y la pregnancia del motivo perspectivista. Allá por 1996 murió el hijo de Raoni, líder de los Kayapó Metuktire, creo que en la aldea de los Kamayurá del Alto Xingu, donde se encontraba en tratamiento chamánico. Había sido enviado por la familia para ser tratado por los chamanes del lugar. El joven murió, según los médicos blancos, de un ataque epiléptico. Algún tiempo antes, en una crisis, este joven había matado a dos indios (no me acuerdo si en su propia aldea, donde había ido a pasar un tiempo, entre las diferentes fases de la cura chamánica, o en la misma aldea Kamayurá). No pasó mucho tiempo hasta que murió. La muerte de este muchacho entre los Kamayurá fue noticia en Folha de São Paulo, que publicó un reportaje sobre el clima de tensión intergrupala suscitado por el hecho, con los Kayapó acusando a los Kamayurá de hechicería. Parece que se

empezó a hablar hasta de guerra entre los dos grupos, y esto inició una paranoia generalizada. Folha, teniendo conocimiento quién sabe cómo de todo esto, mandó a un periodista a hacer una nota.

Pocas semanas después, Megaron Metuktire que era entonces el Director del Parque del Xingu (y sobrino uterino de Raoni), resolvió escribir una carta a Folha diciendo que no era correcto lo que había escrito el periodista, y que los Kamayurá eran de verdad hechiceros.

Me parece fascinante esto de las acusaciones de hechicería entre grupos indígenas del Xingu, ventiladas en cartas a la redacción de Folha, diario fascinado con lo moderno. Pienso que este tipo de cambios, de modernización, de posmodernización, de globalización, no indican que los indios estén “volviéndose blancos” o que no haya más discontinuidades entre los mundos indígenas y el “mundo global” (que a lo mejor por ahora sería mejor llamar “mundo de los Estados Unidos”). Las diferencias no se terminaron, lo que sucede ahora es que se volvieron mensurables, porque cohabitan en un

mismo espacio: la verdad es que aumentaron su potencial diferenciante. En el mismo diario puedes leer las perogrulladas de [José] Sarney, la astucia de un megaempresario discurrendo sobre las propiedades milagrosas de la privatización, un científico intentando explicar el Big Bang a las masas... ¡Y a Megaron acusando a los Kamayurá de hechiceros! Todo en el mismo plano, todo en la misma Folha. Bruno Latour, en su *Nunca fuimos modernos*, insiste con mucha pertinencia sobre este fenómeno.

Entonces, Megaron argumentaba en su carta: “El muchacho murió porque fue hechizado por los Kamayurá. Es verdad que él mató dos a personas antes de morir, pero eso fue porque pensó que estaba matando animales; los pajés Kamayurá le dieron un cigarro y él creyó que estaba matando animales. Cuando volvió en sí, vio que eran humanos y se puso muy triste”. Esta es una explicación que recurre al argumento perspectivista, eso de ver una persona como animal. Puesto que si una persona comienza a ver a otros seres humanos como no humanos, es

porque en verdad ya no es humana: esto significa que esta persona está muy enferma, “volviéndose otra”, y necesita de tratamiento chamánico. Por su parte, Megaron dice: fueron los chamanes Kamayurá los que hechizaron al joven y lo deshumanizaron, haciéndolo ver a los humanos como animales, es decir, haciéndolo comportarse a él mismo como a un animal feroz. Pues una de las “tesis” del perspectivismo es que los animales no nos ven como humanos y sí como animales. Y, por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros nos vemos, es decir, como humanos. Es así que puede verse que el perspectivismo no sólo está bien vivo, sino que puede ser utilizado en palpitantes argumentos políticos.

¿En qué medida este modelo perspectivista puede extenderse a todos los grupos amerindios, teniendo en cuenta las profundas diferencias existentes entre ellos? ¿Cómo hacemos para hablar de perspectivismo, por ejemplo, en pueblos Jê, que no tienen en el chamanismo una práctica corriente?

¡Acabamos de ver justamente a un miembro de un grupo Jê, los Mentuktire, recurriendo a un argumento de este tipo! De cualquier modo, aún cuando entre los pueblos centro brasileños no se diga, en general, que los animales actuales son humanos, o que cada animal ve las cosas de un cierto modo, etc. (la etnografía Jê es al respecto aparentemente menos rica que otras), la mitología de esos pueblos, como la de todos los amerindios, afirma que en el comienzo de los tiempos animales y humanos eran una sola cosa (mejor dicho, una “sola cosa” múltiple: continua y heterogénea a un mismo tiempo), y que los animales son ex humanos, no que los humanos son ex animales. Esta humanidad pretérita de los animales nunca es olvidada porque nunca fue totalmente disipada, permanece ahí como un inquietante potencial, así como nuestra animalidad “pasada” permanece pulsando bajo las capas de barniz civilizador. Más allá de esto, no es necesario tener chamanes para vivir en una cosmología chamánica. (Recuerden que los Metuktire estaban usando los chamanes de los Kamayurá).

La idea de que los animales

son personas, común a muchas cosmologías indígenas (quizás no a todas, por lo menos si la idea es planteada en estos términos simplistas), no significa que estos indios estén afirmando que los animales son personas como nosotros. Todo el mundo en su sano juicio, y el de los indios es tan o más sano que el nuestro, “sabe” que el animal es animal y que la persona es persona. Como dice en algún lugar Derrida, hasta los animales lo saben. Pero bajo ciertos puntos de vista, en determinados contextos, para los indios tiene todo el sentido decir que algunos animales son persona. ¿Qué significa esto? Cuando encuentras en una etnografía una afirmación del tipo “Los Fulanos dicen que los jaguares son personas”, es necesario tener claro que la proposición “los jaguares son personas” no es idéntica a una proposición trivial o analítica del tipo “las pirañas son peces” (esto es: “piraña” es el nombre de un tipo de pez). Los jaguares son personas pero también son jaguares, mientras las pirañas no son peces y también pirañas... Los jaguares son efectivamente jaguares, pero

humano. Por el contrario, cuando decís “las pirañas son peces” no estás diciendo que tienen un lado oculto que es ser pez. Cuando los indios dicen que “los jaguares son personas”, esto nos dice algo sobre el concepto de jaguar y también sobre el concepto de “persona”. Los jaguares son personas porque, al mismo tiempo, la jaguaridad es una potencialidad de las personas, y en particular de las personas humanas.

Y, además, no nos tiene que extrañar tanto una idea como “los animales son personas”. Hay varios contextos importantes en nuestra cultura en los cuales la proposición inversa, “los seres humanos son animales”, es tomada como perfectamente evidente. ¿No es esto lo que decimos o suponemos cuando hablamos desde el punto de vista de la medicina, de la biología, de la zoología, etc.? Y al mismo tiempo, considerar que los humanos son animales no nos lleva necesariamente a tratar a nuestro vecino o colega como trataríamos a un buey, un abadejo, un buitre, un yacaré. Del mismo modo, considerar que los jaguares son personas no significa que si un indio encuentra un jaguar en la selva va necesariamente a tratarlo como se

trata a un cuñado humano. Todo depende de cómo lo trate el jaguar... y al cuñado.

¿Qué querés decir exactamente cuando afirmás que el perspectivismo no es un relativismo?

Fue en un diálogo con Tânia que surgió esta cuestión de que el perspectivismo amerindio tendría algo que ver con el relativismo occidental, que sería una especie de relativismo. A mí me parecía que no era relativismo y sí otra cosa diferente. El perspectivismo no es una forma de relativismo. Sería un relativismo, por ejemplo, si los indios dijeran (cosa que no hacen) que para los cerdos todas las otras especies son en el fondo cerdos aún cuando parezcan los humanos, jaguares, yacarés, etcétera. No es esto lo que están diciendo los indios. Ellos dicen que los cerdos son en el fondo humanos; los cerdos no consideran que en el fondo los humanos son cerdos. Cuando digo que el punto de vista humano es siempre el punto de vista de la referencia quiero decir que todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá

a sí mismo como humano... incluso nosotros.

¿Qué pensás, como buen estructuralista, de los caminos recorridos por la antropología post-Lévi-Strauss?

Mi impresión es que el estructuralismo fue el último gran esfuerzo hecho por la antropología para encontrar, como ya habían probado varias otras corrientes antes, una mediación entre lo universal y lo particular, lo estructural y lo histórico. Hoy vemos una divergencia cada vez más grande de estas dos perspectivas, hasta parece que corren el riesgo de volverse incomunicables. Es como si la herencia de la antropología clásica hubiese sido partida al medio (pero, como se sabe, nunca se divide nada exactamente al medio): los universales fueron incorporados por la psicología; los particulares, por la historia. Es como si hoy la antropología no pudiese pretender ser más que una suma contingente de psicología e historia, como si ya no tuviese más un objeto propio. Así se pierde, a mi modo de ver, la dimensión propia de la realidad del objeto antropológico: una realidad colectiva

(es decir, relacional) y que posee una propensión a la estabilidad transcontextual de la forma (o que manifiesta la transformabilidad continua de las relaciones, que es lo mismo pero dicho más enroscado). Y eso me parece que es una cosa que es necesario recuperar. Creo que la antropología debe escapar de la división para reivindicar con vehemencia su derecho indiviso al “mundo del medio”, el mundo de las relaciones sociales.

Teniendo en cuenta esta especificidad, ¿cómo pensás la diferencia entre antropología y sociología?

La antropología es el estudio de las relaciones sociales desde un punto de vista que no se encuentra deliberadamente dominado por la experiencia y la doctrina occidental de las relaciones sociales. Intenta pensar la vida social sin apoyarse exclusivamente en esa herencia cultural. Si se quiere, la antropología se distingue en que presta atención a lo que las otras sociedades tienen para decir sobre las relaciones sociales, y no parte (solamente) de lo que tiene nuestra sociedad para decir, e intenta ver cómo es que eso que decimos acá

funciona allá. Se trata de intentar dialogar en serio. Tratar a las otras culturas, no como objetos de nuestra teoría de las relaciones sociales, sino como posibles interlocutores de una teoría más general de las relaciones sociales. Para mí, si hay alguna diferencia entre antropología y sociología, es ésta: el objeto del discurso antropológico tiende a estar en el mismo plano epistemológico que el sujeto de dicho discurso.

¿Cómo es posible para la antropología escapar del objetivismo hegemónico en el pensamiento occidental, ese pensamiento domesticado?

Los modernos sabemos, los que leyeron a Kant saben (y todos lo leímos), que el acto de conocer es constitutivo del objeto de conocimiento. Pero nuestro ideal de Ciencia se guía justamente por el valor de la objetividad: debemos ser capaces de especificar la parte subjetiva que entra en la visión del objeto y no confundir eso con la cosa en sí. Conocer, para nosotros, es des-subjetivar tanto como sea posible. Uno conoce bien algo cuando es capaz de verlo desde fuera, como un “objeto”. Esto

incluye al “sujeto”: el psicoanálisis es un caso límite de este ideal occidental de objetivación máxima, aplicado a la propia subjetividad. Según nuestra vulgata epistémica, un día la Ciencia será capaz de describir todo lo real en un lenguaje íntegramente objetivo, sin restos. O sea, para nosotros la buena interpretación de lo real es aquella en la cual se es capaz de reducir la intencionalidad del objeto a cero. Del objeto y del ambiente: el control de la “intencionalidad ambiente” es crucial.

Sabemos que las ciencias sociales, en la ideología oficial, son ciencias provisorias, precarias, de segunda clase. Toda ciencia debe mirarse en el espejo de la física. Esto significa: guiarse por la presuposición de que cuantas menos intencionalidades se le atribuyan al objeto, más se lo conoce. Cuanto más se es capaz de interpretar el comportamiento humano (o animal) en términos, digamos, de estados energéticos de una red neuronal, y no en términos de creencias, deseos, intenciones, más se está conociendo el comportamiento. O sea, cuanto yo más desanimizo el mundo, más lo conozco. Conocer es

desanimizar, retirar subjetividad del mundo e, idealmente, hasta de mí mismo. A decir verdad, para el materialismo científico oficial, nosotros todavía somos animistas porque creemos que los seres humanos tienen alma. Ya no somos tan animistas como los indios, que creen que los animales, las plantas, hasta incluso las piedras, también tienen alma. Pero si continuamos progresando, seremos capaces de acceder a un mundo donde “no vamos a necesitar más de esta hipótesis”, ni siquiera para los seres humanos. Todo podrá ser descrito en el lenguaje de la física y ya no más de la intención. Ésta es la ideología corriente, que está en la universidad, que está en el CNPQ (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), que está en la vieja distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales, que está en la distribución diferenciada de presupuesto y de prestigio. No estoy diciendo que éste sea el único modelo vigente en nuestra sociedad. Está claro que no lo es. Pero es el modelo dominante.

En contrapartida al esquema occidental, ¿qué mueve a las epistemologías indígenas?

Yo diría que lo que mueve el pensamiento de los chamanes, que son los científicos de los indios, es lo contrario. Conocer bien alguna cosa es ser capaz de atribuir el máximo de intencionalidad a lo que se está conociendo. Cuanto más soy capaz de atribuir intencionalidad a un objeto, más lo conozco. El “buen conocimiento” es aquel capaz de interpretar todos los eventos del mundo como si fuesen acciones, como si fuesen resultados de algún tipo de intencionalidad. (Tomemos nota: si todo hecho es una acción de alguien, todo objeto es un artefacto de alguien). Para nosotros, explicar es reducir la intencionalidad de lo conocido. Para ellos, explicar es profundizar la intencionalidad del que estoy conociendo, es decir, determinar el “objeto” de conocimiento como un “sujeto”.

Hasta en nuestro sentido común el modelo occidental que describe es dominante.

Exactamente. “Seamos objetivos”. ¿Seamos objetivos? ¡No! Seamos subjetivos, diría un chamán, o no vamos a entender nada. Bien, estos ideales epistemológicos implican, respectivamente, ganancias y pérdidas de cada lado. Hay

algunas ventajas en subjetivar “todo” lo que pasa frente nuestro, como también hay ciertas pérdidas. Son elecciones culturales básicas.

¿Qué lugares quedarían en nuestra sociedad para un conocimiento menos objetivo y más intencional?

Está claro que hay una serie de ideales alternativos, pero son, evidentemente, casos dominados, subalternos, o válidos sólo para dimensiones bien circunscritas, reducidas, del real; que se ve ontológicamente dualizado: nadie predica, o por lo menos nadie lo toma muy en serio si alguna vez alguien lo predicó, que la Verstehen (la comprensión intersubjetiva) debe incluir a las plantas, a las piedras, a las moléculas y a los quarks... Esto no sería científico. El ideal de subjetividad que pienso que es constitutivo del chamanismo como epistemología indígena, se encuentra, en nuestra civilización, encerrado en lo que Lévi-Strauss llamaba parte natural o reserva ecológica dentro de los dominios del pensamiento domesticado: el arte. En Occidente es como si el pensamiento salvaje hubiese sido oficialmente confinado

a la prisión de lujo que es el mundo del arte. Fuera de ahí es clandestino o “alternativo”. Para nosotros el arte es un contexto de fantasía, en los múltiples (e incluso peyorativos) sentidos que podría tener esta expresión: el artista, el inconsciente, el sueño, las emociones, la estética... El arte es una “experiencia” sólo en el sentido metafórico. Puede ser hasta emocionalmente superior, pero no es epistemológicamente superior a nada, ni siquiera al “sentido práctico” cotidiano. Epistemológicamente superior es el conocimiento científico: es él quien manda. El arte no es ciencia y está todo dicho. Es justamente esta distinción la que parece no tener ningún sentido en lo que estoy llamando epistemología chamánica, que es una epistemología estética. O estético-política, en la medida en que ella procede por atribución de subjetividad o “agencia” a las llamadas cosas. Quizás la metáfora material más evidente de este proceso de subjetivación del objeto sea una escultura. Lo que está haciendo el chamán es más o menos eso: esculpiendo sujetos en las piedras, esculpiendo conceptualmente una forma

humana, esto es, sustrayendo de la piedra todo aquello que no deja ver la “forma” humana ahí contenida. Los filósofos acostumbran usar la palabra “antropomorfismo” como censura. Yo, por el contrario, encuentro al antropomorfismo un gesto intelectual fascinante.

¿Cómo ves en la actualidad los estudios en antropología urbana?

Categorías sub-disciplinarias del tipo “antropología urbana” me parecen poco útiles. No tengo nada contra estudiar en las ciudades. Sólo que no me gusta la expresión antropología urbana, como no me gustaría la antropología rural, silvestre, montañosa, costera, submarina. Pero no creo que ustedes estén pensando en antropología urbana en el sentido de los estudios —no es necesario aclarar que perfectamente legítimos y obviamente importantísimos— de los contextos sociales de las grandes aglomeraciones humanas. Se refieren, supongo, a la llamada “antropología de las sociedades complejas”, de las llamadas sociedades nacionales de tradición cultural europea (o euroasiática). Buena parte de lo que

la antropología hizo al aplicarse a las sociedades de tradición cultural occidental y de organización política estatal centralizada, se limitaba a proyectar los conceptos y el tipo mismo de objeto característico de la antropología clásica al contexto urbano. Eso no fue muy lejos, porque para hacer una verdadera proyección tendría que haber sido una proyección en el sentido geométrico de la palabra: lo que se tiene que preservar son las relaciones, no los términos. Entonces, el “equivalente” del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candomblé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas.

Esto no quiere decir que no debamos estudiar el candomblé o el neochamanismo, ya que está claro que sí debemos hacerlo. Lo que estoy diciendo es, simplemente, que una verdadera traducción de la antropología de las sociedades de tradición no occidental a una antropología de las

sociedades occidentales, debería preservar ciertas relaciones funcionales internas, y no sólo, o principalmente, ciertas continuidades temáticas e históricas. No estoy diciendo, insisto, que no se deba estudiar parentesco, candomblé, chamanismo urbano, pequeños grupos, interacciones cara a cara... Lo que estoy diciendo es que una antropología urbana que “hiciera lo mismo” que hace la etnografía indígena (suponiendo que esto fuese algo deseable, lo cual no es obvio) estaría (o está) estudiando los laboratorios de física, las multinacionales del sector farmacéutico, las nuevas tecnologías reproductivas, las grandes corrientes de pensamiento en las universidades, la producción del discurso jurídico, político, etc.

Entonces ¿qué tipo de producción calificarías como digna del título de “antropología de las sociedades complejas”?

Quedándonos sólo con los nombres extranjeros, evocaría autores tan diferentes como Louis Dumont, Michel Foucault, Bruno Latour o Marilyn Strathern. Yo vería el trabajo de Foucault como más representativo de una auténtica

antropología de las sociedades complejas que, por ejemplo, el estudio de Raymond Firth sobre el parentesco en Londres. Sólo recientemente la antropología descubrió toda una nueva área de “antropologicidad” de las sociedades complejas que hasta entonces era reserva cautiva de epistemólogos, sociólogos, politólogos e historiadores de las ideas. Nos contentábamos con lo marginal, con lo no oficial, lo privado, lo familiar, lo doméstico, lo alternativo. Se hacía antropología del candomblé, pero no había una antropología seria del catolicismo. Está claro que es más fácil –y fue absolutamente necesario–, en un primer momento, transportar lo que aprendemos en los estudios de religión africana a los estudios sobre candomblé. Pero no estuvimos preservando las relaciones, sólo los términos. El segundo momento, ahora, es percatarse de que hay más cosas que hacer que transportar términos. Puedes transportar relaciones, y lo que vas a estar haciendo es crear conceptos, algo que a la antropología de las sociedades complejas le llevó algún tiempo hasta que

177 estuvo en condiciones de

hacerlo. Hasta hace muy poco, la antropología estaba muy marcada por los conceptos producidos en su contexto clásico: reciprocidad, hechicería, maná, intercambio, tótem, tabú. Entonces los antropólogos de las sociedades complejas buscaban el maná acá, el totemismo allá... Todo bien, pero me parece que da para ir más lejos: de hecho estamos empezando a hacer antropología simétrica, que es antropologizar el “centro” y no sólo la “periferia” de nuestra cultura. El centro de nuestra cultura es el estado constitucional, es la ciencia, es el cristianismo. Ser capaz de estudiar estos objetos es una conquista socio-cultural reciente de la antropología. La antropología de las sociedades complejas tuvo el inestimable mérito de mostrar que lo periférico y lo marginal eran parte constitutiva de la realidad socio-cultural del mundo urbano moderno, desmontando así la auto-imagen de Occidente como imperio de la razón y del estado, del derecho y del mercado. Pero el paso siguiente es analizar esas realidades más o menos imaginarias que, en un inicio, sólo nos propusimos deslegitimar. Ya no me parece tan necesario (puedo

estar muy equivocado en esto) deslegitimar, o sólo deslegitimar esas máquinas de pesadillas; ahora lo que es necesario es estudiar minuciosamente su funcionamiento. Algo que quizás sólo se haya vuelto posible en nuestra posmodernidad tardía cuando Razón, estado, derecho y mercado comienzan, justamente, a dejar de funcionar tan bien, o por lo menos a no convencer tan bien a tanta gente de que son objetos universales eternos.

¿Creés que tu obra puede contribuir a una antropología de la sociedad brasileña?

No estoy demasiado familiarizado con la antropología de la sociedad brasileña. Fui a hacer etnología para huir de la sociedad brasileña, ese objeto supuestamente obligatorio de todo cientista social de Brasil. Como ciudadano, soy brasileño y no tengo objeciones. O mejor dicho, para decir la verdad, frecuentemente me encuentro sintiendo una gran vergüenza de serlo: no faltan motivos tanto pasados como presentes, históricos como cotidianos para sentirlo. Pero siempre recuerdo que si fuese natural de cualquier otro país, tendría motivos tan buenos

o todavía mejores para sentir vergüenza, y es eso lo que me lleva a no tener realmente objeciones al hecho de ser brasileño. Porque en última instancia, qué importa. Ser humano ante los demás seres vivientes ya es bastante complicado. Lo que no quiere decir que la conciencia de ser brasileño no me movilice éticamente, no me interpele políticamente, ni me haga experimentar la mixtura ambivalente de sentimientos y de disposiciones asociada a cualquier pertenencia objetiva.

Me quedo pensando que a lo mejor es en eso que consiste el sentimiento de pertenecer a una nación: tener todos motivos propios para avergonzarse, tan propios (o todavía más) que los siempre recordados motivos de enorgullecerse. Eso cuando los referidos “motivos” no son, como sospecho que casi siempre son, los mismos motivos. Todo orgullo confiesa una vergüenza. Y toda vergüenza reclama su pago. Y toda vergüenza clama por ser (a)pagada.

Después de todo, soy brasileño y todo eso. Son raras las veces en que pienso en esto; y cuando lo hago, algunas veces lo encuentro hasta bueno. Como bien dijo Tom

Jobim, de regreso a Río después de años viviendo en los Estados Unidos: “allá afuera está bueno, pero es una mierda; acá es una mierda pero está bueno...”. Gran verdad. De cualquier modo, como investigador no creo estar obligado a tener como objeto la llamada “realidad brasileña”, esa curiosa e intraducible noción. No se exige eso a los matemáticos o a los físicos. Los físicos brasileños no están estudiando la “realidad brasileña”. Están estudiando, a no ser que me equivoque (yo o ellos), sólo la realidad. ¿Por qué un cientista social brasileño no puede hacer lo mismo? Brasil es una circunstancia para mí, no es un objeto. Entiendo que, sobre todo para los pueblos que estudio, Brasil es una circunstancia y no su condición fundante.

¿Y el compromiso en relación a las sociedades indígenas que estudiás?

Eso es otra historia. Creo que “Brasil” (entiéndase el estado y las clases dominantes) siempre se comportó de manera innoble frente a los pueblos indígenas. Elegí estudiar a los indios. Pero mi “compromiso” con estos pueblos que estudio

no es un “compromiso político” sino un hecho biográfico, una consecuencia de mi vocación y carrera profesionales. No hago de mi “compromiso” con los indios ni la causa, ni el objeto, ni la justificación de mi investigación; no es ninguna de esas cosas: es la condición de mi trabajo, que acepto y que nunca me pesó. Tengo una gran desconfianza en las justificaciones políticas de las investigaciones. No me parece una cosa muy noble justificarse apelando, en general ostentadamente, a la importancia política de lo que se está haciendo. Los peligros de la auto complacencia son enormes (de nuevo: todo orgullo es una vergüenza). He visto tantas veces eso del “compromiso político” usado como una especie de tranquilizante epistemológico... No siento la menor simpatía por eso. Los encuentro muy buenos a los tranquilizantes; pero cuando se trata del pensamiento, prefiero los inquietantes.

Tomado de *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Cortesía del autor, UBU editores, São Paulo y Tinta Limón, Buenos Aires.

Eduardo Viveiros de Castro, etnólogo brasileño. Postdoctor en antropología de la universidad de París X.

EQUIPO FLORA

ADRIANA HURTADO RIVAS
Directora ejecutiva

JOSÉ ROCA
Director artístico

GONZALO ANGARITA
Productor

LILIANA DÍAZ
Logística

MARÍA LUISA GUEVARA
Práctica profesional

VOLUNTARIADOS
Y PASANTÍAS
Daniel Santos
Juliana Rivera Aristizabal

COMITÉ ASESOR
Alejandro Martín
Carmen María Jaramillo
† Francisco Sánchez
Guillermo Santos
Marina Valencia
Mauricio Nieto

BENEFACTORES 2020
Artista X Artista/The Jorge M.
Pérez Family Foundation
Luis Javier Castro
Pablo Echeverri y Catalina Acevedo
Allan Hennings y
Francesca Bellini Joseph
Erica Roberts
Mondriaan Fonds

CONVENIOS Y
COLABORACIONES 2020
Fundación Jumex Arte Contemporáneo
Thyssen-Bornemisza Art Contemporary
Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá

BENEFACTORES 2012-2020
Acción Cultural Española
AFD Agencia Francesa de Desarrollo
ARTBO/Cámara de Comercio de Bogotá
Diana Barco
Katherine Bar-On
Graeme Briggs/Asiaciti Trust
British Council
Casa del Lago, UNAM
CONARTE
Diego Costa Peuser/PINTA/PARC
Crepes & Waffles
Davidoff Art Initiative
Isaac Dyner y Clemencia Echeverri
Felipe Echeverri

Elisa Estrada
Fondation Montblanc de la Culture
Fondo Acción
Fundación AMA
Fundación Fraternidad Medellín
Fundação Calouste Gulbenkian
Galería Gabriela Mistral
Grupo Éxito
ICCO/SP Arte
Institut Français
Mario Legorburu Exequiel Lira/UDP
Juanita Madriñán
Guillermo Navone
ProHelvetia

Omar Rincón
SAHA Supporting Contemporary
Art from Turkey
Consuelo Scarpetta
Lilly Scarpetta
Esther Seinjet

Movimientos es un programa de FLORA ars+natura consistente en una salida de campo seguida de una residencia artística en la sede de FLORA en Bogotá, culminando en una exposición colectiva. Realizamos el viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta (el corazón del mundo para las comunidades indígenas que viven allí desde tiempos inmemoriales), pero la pandemia de Coronavirus dejó trunca la siguiente etapa del proceso. Esta publicación reúne pensamientos, palabras, obras y relaciones que surgieron de la interacción de los artistas con este contexto tan potente y con los demás participantes, y de las discusiones virtuales posteriores.



ARTEFLORA.ORG

CON EL APOYO

✧ FUNDACIÓN JUMEX
ARTE CONTEMPORÁNEO

CIRCULACIÓN GRATUITA

Movimientos es un programa de FLORA ars+natura consistente en una salida de campo seguida de una residencia artística en la sede de FLORA en Bogotá, culminando en una exposición colectiva. Realizamos el viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta (el corazón del mundo para las comunidades indígenas que viven allí desde tiempos inmemoriales), pero la pandemia de Coronavirus dejó trunca la siguiente etapa del proceso. Esta publicación reúne pensamientos, palabras, obras y relaciones que surgieron de la interacción de los artistas con este contexto tan potente y con los demás participantes, y de las discusiones virtuales posteriores.



ARTEFLORA.ORG

CON EL APOYO

✧ FUNDACIÓN JUMEX
ARTE CONTEMPORÁNEO

CIRCULACIÓN GRATUITA

ASH · AYO · AYU ·
AYLLUS · EBEE ·
HAYA · HAYO ·
HIBI · HIBIA ·
HIBIO · HIBIANGA ·
IPADO · IPADÚ ·
JAYO · JI-BBI ·
JIBINA · JIPI ·
JI-PIA · JIBBIAE ·
JIBIE · KETSCHUA ·
KUKA · KUKKA ·
MAASE · NAASE ·
OHAYU · PATOS ·
YAAT · YPADU

EL JARDINERO

WILSON DÍAZ

El árbol de la coca procede de una semilla que echa tal árbol, cada tres meses y medio el árbol da esta frutilla y esto es una maravilla muy grande, de las mayores que en el mundo se conocen, pues hasta hoy no se lee ni se ha visto cosa semejante, que ningún árbol dé en catorce meses cuatro frutos. Este árbol es un árbol mediano y a la vista es muy agradable por su verdura.

Siembra y cultivo a partir de semillas. ¶ Recolecte las semillas maduras, de un rojo intenso, y póngalas al sol por tres o cuatro días y luego proceda a la siembra. ¶ Cubra la parte inferior de la bandeja o recipiente de siembra con trozos de tiestos y llénela con mezcla para siembra hasta una distancia de un centímetro aproximadamente del borde. Nivele la mezcla. Si la mezcla es muy suelta compáctela suavemente, no lo haga si la tierra es del tipo turba. Riegue a fondo la mezcla y déjela drenar antes de sembrar. ¶ Siembre poca semilla y uniformemente. Cubra la semilla con una capa de mezcla de aproximadamente su mismo espesor. ¶ Cubra la bandeja de siembra con una lámina de cristal para retener la humedad. Seque diariamente el agua de condensación de la cara inferior del cristal y riegue las semillas cuando sea necesario con un pulverizador fino. Manténgalas fuera de la luz solar cubriéndolas con papel periódico hasta que aparezcan las plántulas. Entonces déjelas a plena luz (pero no

directamente bajo el sol). ¶ Quite el cristal pocos días después de la germinación. ¶ Cuando sean lo suficientemente grandes como para manipularlas sin que sufran daños, trasplante las plántulas en bolsas individuales, pequeñas materas o materas colectivas. Riegue a fondo. ¶ Las plántulas si las traslada a un recipiente colectivo no deben estar amontonadas; plántelas con una separación mínima de 6 centímetros. Déjelas crecer con calor y buena luz para que sean jóvenes plantas robustas. Entonces trasplántelas a su lugar definitivo. ¶ Nota: En Colombia se encuentran dos clases de plantas de coca, una que se reproduce por semilla y se conoce popularmente como “Pajarita”, y otra que se reproduce por esqueje y se conoce popularmente como “Peruana”. La Pajarita es superior como planta ornamental a La Peruana por su magnífico color verde, La Peruana es de un verde oscuro y opaco.

Wilson Díaz, *El Jardinero*, 2004. Jump Ship Rat, Biental de Liverpool

ERYTHROXYLON NOVOGRANATENSE

HAYO, JAYO, MAASE, JI
-PIA, HIBIA, HIBIANGA,
JIBBIAE, HIBI, HIBIO, JI
-BBI, EBEE, JIPI, JIBIE,
IPADO, IPADU, YPADU,
COCA, KUKKA.

Wilson Díaz

Nombre colonial y nombres indígenas de la planta de coca, (díptico)
2004-14. Semilla de coca triturada sobre papel.
Cortesía del artista y galería Instituto de Visión.



Nadín Ospina
Masticador, 1999
Cerámica

LA COCA, PLANTA DEL FUTURO: UN TEXTO DEL SIGLO XVIII

JORGE ORLANDO MELO

La coca, una planta consumida durante siglos por algunos indígenas suramericanos, fue descrita por los primeros europeos que vinieron a América: Vespucio habló, en cartas anteriores a 1504, de unas hojas que los indios de las costas de Venezuela masticaban y Gonzalo Fernández de Oviedo, hacia 1535, reportó una hierba conocida como hayo, coca o yaat, que los indios usaban para quitarse la sed y el cansancio. ¶ La coca, usada probablemente en forma excepcional en las culturas precolombinas —en rituales, para la guerra, o las largas marchas— se generalizó por obra y gracia de los españoles, que la promovieron y la convirtieron en uno de los productos más importantes del virreynato del Perú. Ante la caída en la calidad de la alimentación de los indígenas provocada por la conquista española y el desplazamiento de la productiva agricultura local por la ganadería, se convirtió en un paliativo ante la creciente desnutrición de los trabajadores indígenas. Y aunque muchas veces sacerdotes y funcionarios trataron de

lograr su prohibición, considerando que servía para mantener idolatrías o promover conductas condenables, el peso del dinero fue más fuerte y nunca se prohibió. ¶ En nuestro país, su tráfico libre se mantuvo, aunque ya lo habíamos olvidado, hasta 1938. A pesar de las calidades atribuidas a la coca —desde los efectos contra el cansancio y el hambre, hasta hacer olvidar sus desgracias a los desdichados— no tuvo el éxito del tabaco o el chocolate entre los consumidores europeos. El médico Nicolás Monardes llevó las hojas a Europa en 1580, pero no parecen haber causado ninguna impresión: no es raro que en el viaje hubieran perdido su eficacia. Y a pesar de su importancia económica, no fue sometida a estudios cuidadosos hasta el siglo XVIII, cuando los productos naturales americanos comenzaron a someterse a un análisis descriptivo que buscaba clasificar las plantas según los nuevos criterios de la botánica de Jussieu, Linneo y estudiar su posible utilidad. Los más conocidos son tal vez el botánico Hipólito Ruiz López, quien incluyó un

dibujo de la planta en *La Flora Peruvi-ana* de 1788, y el médico peruano Hipolito Unanúe, quien en 1794 publicó *La disertación sobre el cultivo, comercio y las virtudes de la famosa planta del Perú nombrada coca*, en la que le atribuía efectos curativos y analgésicos contra cólicos, asma y reumatismos. Unanúe citaba, entre los autores que habían estudiado la coca, al catalán Antonio Julián, de quien publicamos un breve extracto sobre este tema. ¶ Antonio Julián fue un jesuita que vino al Nuevo Reino de Granada en 1749, para iniciar una misión y convertir a los Guajiros. Aunque la misión no se fundó, Julián recorrió la zona varias veces, antes de trasladarse en 1759 a Bogotá, donde fue profesor de la Javeriana hasta 1767 cuando fue expulsado con todos los demás miembros de su orden. Julián se fue a Roma, como la mayoría de ellos, y se dedicó al estudio y la escritura hasta su muerte en 1790. Era bastante creativo: defendió la tesis de que el paraíso terrenal estaba en América y que Jesucristo había venido a predicar el cristianismo aquí, en los días que siguieron a su resurrección. Su libro *La Monarquía del Diablo...* fue publicado en italiano, en Roma en 1790 y reeditado hace algunos años. En 1787 publicó en Madrid *La Perla de la América*, un libro en elogio de Santa Marta que ha sido ya reeditado tres veces: 1854, 1951 y 1980. *La Perla de la América: provincia de Santa Marta* hace parte de esos libros del siglo

XVIII en los que los españoles, y sobre todo los jesuitas, se dedicaron a defender a su nación de los ataques de historiadores y escritores como Raynal o Robertson, y a sugerir, apoyándose en escritores ilustrados como Campomanes, medidas para promover el avance económico de los dominios españoles. ¶ El libro ofrece detalladas descripciones de la región samaria, en especial de sus tribus indígenas, pero uno de sus intereses es presentar los productos que puedan convertirse en objeto de comercio con Europa. La lista es amplia: tabacos y añiles, azúcares y panelas, perlas y nácar, palo del Brasil de Valledupar, cueros y loros de la Sierra Nevada, oro, plata y piedras preciosas, algodones, hamacas guajiras, bálsamos, gomas, aceites, cacao, carey, tamarindos, vainilla y canela, quinas, maderas y plantas medicinales, bagres, cachamas y bonitos, animales tropicales y pajaros curiosos. Pero, sobretodo, el producto que si la corte española prueba y aprueba, podrá desplazar al té, el café, y cargar las naves de Santa Marta a Europa: “la célebre yerba del hayo o coca... que se cultiva en la provincia de Santa Marta”. No le faltó visión.

Jorge Orlando Melo, historiador, profesor universitario y periodista colombiano.
Revista Credencial Historia N. 158.
Cortesía del autor y Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá

DISCURSO VII.

Demuestranse las virtudes del Hayo, mas apreciables que las del te, cafe, y mate de Paraguay.

§. I.

EStoy admirado sumamente de que en Europa no se haga uso ninguno del Hayo, quando tanto se hace del te, y cafe. A tres causas lo atribuyo. Sea la primera la ignorancia de las virtudes excelentes del Hayo, y no haber habido hombre curioso que las descubra para el bien público. La segunda es el no ser la nacion Española tan ambiciosa de introducir últimas modas en otras naciones, como paciente en admitir las ajenas. La tercera, porque las naciones extranjeras tienen mas lucro y ventajas en promover el uso del te y cafe, que no el del Hayo, fruto de los dominios del Rey de España. La quarta, aun podemos añadir, y sea el que no ha llegado todavia el humor, y tiempo de hacer moda el tomar Hayo. Mas puede ser que al Hayo, como á las demas cosas, llegue su tiempo, y que con las noticias que voy á dar de sus admirables virtudes y efectos, se introduzga la moda no vana, no inutil, no perniciosa á las casas y personas, como otras que vienen de allende, sino moda sana, utilisima, provechosisima á la salud, al vigor y fuerza del cuerpo, y larga prospera conservacion del individuo.

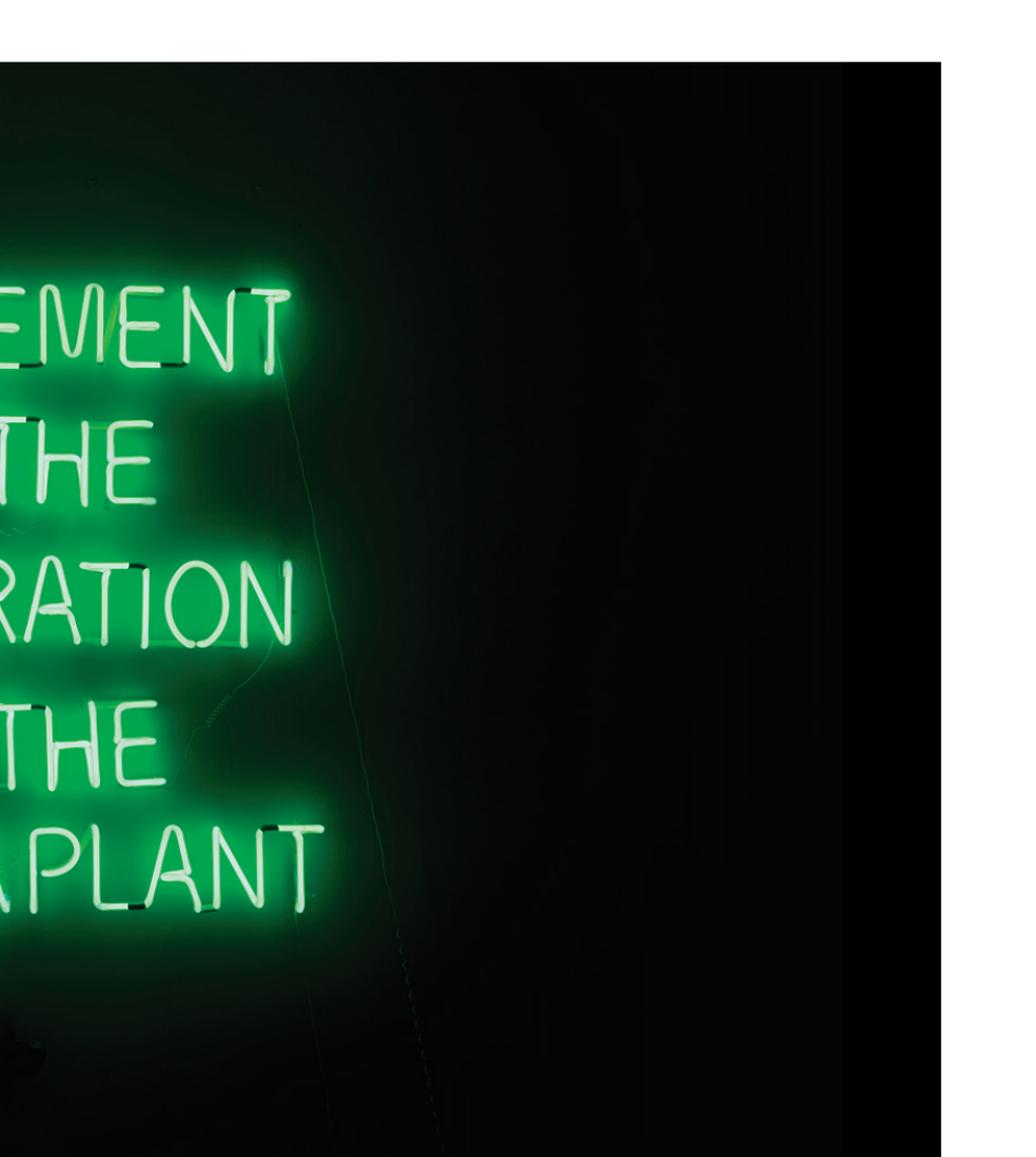
§. II.

El Ilustrisimo Señor Piedrait, Obispo de Santa Marta, dice asi: (1) „ El jugo del Hayo es de tanto vigor

„ y

(1) Cap. 3. de su Hist. Gen.

MOVE
OF
LIBER
OF
COCA



EMENT
THE
RATION
THE
PLANT

Wilson Díaz
Movement of the Liberation of the Coca Plant, 2012-14.
Neón.



Miguel Ángel Rojas
Broadway, 2007.
Hojas de coca sobre pared.



NDEZ
LOHAN
★R. FASSE
DO. RAYONE ★
EL LUCKY

S. VICIOUS ★ E. VAN HALEN
TORELLI
★S. FASSE ★S. FREUD
★TURNER CHET SWER ★H. PROTEN
CAREMUELIS TRUCK PATRICK
S. GRANDE PICÓR FERRO

★J. JOPUN
★J. SILL
★P. GRAF
★K. PASSELE H. THOMP
★EL. HAVEL
★ORIONTO
★CAU
★OCHENT

KEROU
★F. BARRE
★H. PAND
★EL. PANCO





En la parte superior del muro están escritos, con recortes de hoja de coca, los nombres de consumidores de cocaína, casi todos figuras de la cultura y el espectáculo; en la parte inferior, en recortes de dólares, los nombres o alias de narcotraficantes. El consumo se asocia al glamour, mientras que la producción es demonizada: acá se ponen los muertos, de acá son los mafiosos (desconociendo que a mayor distancia del lugar de producción, mayores los beneficios). En el centro, la realidad del territorio: los campesinos tumban selva para plantar hoja de coca, el único cultivo por el que reciben un pago razonable; por su parte el gobierno, cediendo a la presión internacional, fumiga con defoliantes los cultivos ilícitos, y el veneno mata los cultivos de subsistencia y envenena las fuentes de agua. Este paisaje desértico es una de las víctimas colaterales de la violencia generada por la producción de la coca y sus derivados, la represión al cultivo y al tráfico y las luchas internas para controlar el negocio

Miguel Ángel Rojas

El camino corto, 2012.

Hoja de coca y dólares sobre muro, jardín de piedras, mambe de coca.

Vista de la instalación en el Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.





MEDELLIN
NEW YORK

Miguel Ángel Rojas
Medellín - New York, 2006.
Hojas de coca y dólares sobre papel.



**LECTURAS
BOTÁNICAS:
ERYTHROXYLUM
COCA DE XIMENA
GARRIDO-LECCA**

CLAIRE JAUREGUY

En Perú, sabemos que la hoja de coca es irreductible al narcotráfico; sin embargo, sus usos tradicionales se mantienen en una dimensión cultural más cercana a la informalidad cuando la especie vegetal logra vencer la demonización atribuida desde distintos poderes por casi cinco siglos. Resiste en espacios heterogéneos muy delimitados, como las prácticas rituales de la zona andina, donde se le atribuyen una serie de facultades sobrenaturales desde tiempos

precolombinos. ¶ (...) Me permito una digresión sobre algunos de los contextos controversiales más recientes en los que se ha visto el uso de la hoja de coca. El jugador Paolo Guerrero, el capitán de la selección nacional peruana, dio positivo en las pruebas antidoping, en el 2017, en el marco de las Eliminatorias a la Copa Mundial de Fútbol Rusia 2018, lo cual supuso su ausencia como castigo: nos quedábamos sin nuestro goleador a punto de poder cumplir la hazaña tras treinta años de intentos fallidos. Esa historia está llena de detalles que a la sazón no son relevantes, más que para preguntarnos si la defensa que cientos de hinchas hicieron, incluso en manifestaciones en espacios públicos, incluía la defensa de determinados usos culturales de la planta. Y se vuelve aún más interesante cuando uno de los argumentos usados por los abogados del futbolista, con apoyo científico, se apoya en evidencias forenses basadas en estudios realizados a tres momias incas. Cientos de años después, sus cuerpos contenían benzoilecgonina, la misma sustancia detectada en la orina del capitán peruano. Una historia de la vida cotidiana de los peruanos en el siglo XXI que

muestra la complejidad de nuestras problemáticas culturales, sociales y económicas, de las que el fútbol pone en evidencia. ¶ Muy lejos de las canchas –palabra quechua que utilizamos en los países andinos para los campos de juego–, las alternancias entre los usos, consumos y significados de la hoja de coca son algunos de los temas que aborda la exposición *Lecturas Botánicas*. La artista pone en el centro de nuestra atención a la planta nativa: suprimidos sus contextos conflictivos, la circunscribe en un proceso esquematizado en donde no solo logra cultivarla y asegurar su desarrollo, sino que nos acerca a aspectos culturales de carácter sagrado que, aún hoy, mantiene la coca.

Claire Jaureguy, consultora en curaduría, museos y patrimonio cultural del Ministerio de Cultura del Perú. Vive y trabaja en Lima.

Extracto de la entrevista de Claire Jaureguy. Cortesía de las autoras y Artishock

P.16. Ximena Garrido-Lecca

Lecturas Botánicas: Erythroxylum coca, 2019.

Vista de la instalación en Proyecto AMIL, Lima, 2019.

Foto: Juan Pablo Murrugarra. Cortesía de la artista y Proyecto AMIL.





Carlos Uribe
Horizontes 1999, 1999.
Intervención en impresión digital.

HORIZONTES

JUAN LUIS MEJÍA

Hace cien años, al coincidir con la conmemoración del primer centenario de la independencia de Antioquia, Francisco Antonio Cano pintó la que sería su obra emblemática: *Horizontes*. Dice la tradición oral que el cuadro fue rifado en Bogotá y la fortuna señaló al entonces presidente de la República Carlos E. Restrepo. Haciendo gala de su pulcritud republicana, el primer mandatario rehusó recibir la obra, que fue rifada por segunda vez. La suerte estaba ensañada con Carlos E., quien de nuevo resultó ganador. Durante toda la vida, el cuadro acompañó al expresidente y luego a sus herederas. Hoy, gracias a la generosidad de sus descendientes, se exhibe de manera preferencial en el Museo de Antioquia. ¶ En los años en que fue pintado *Horizontes* ya la euforia migratoria antioqueña hacia las tierras del sur había cesado y, por el contrario, Medellín empezaba a atraer a las familias campesinas que veían en la industrialización creciente la posibilidad de un trabajo. Sin embargo, en *Horizontes*, Cano pretendía dejar testimonio de ese fenómeno colectivo sin antecedentes en la historia nacional. La obra representa una pareja con un niño de brazos que hace un alto en el camino para contemplar las tierras en las que

habrá de asentarse, el futuro que le espera. ¶ El hombre, de sombrero de caña, señala con su mano izquierda el horizonte —algunos investigadores han querido ver en aquel gesto, un homenaje que el artista de Yarumal hace a la mano creadora de Dios, pintada por Miguel Ángel en la capilla Sixtina—. ¶ En la mano derecha porta “el hacha que mis mayores me dejaron por herencia”. La mujer contempla el amplio paisaje que le señala su pareja y hasta el pequeño niño desde el regazo intenta mirar las tierras donde la familia encontrará su futuro. ¶ En vísperas de la conmemoración del segundo centenario de nuestra independencia surge una pregunta: si hoy se fuera a pintar *Horizontes*, ¿qué se representaría? ¶ Hace unos años, el artista Carlos Uribe realizó una relectura de la obra de Cano en la que el colono ya no señala la tierra prometida, sino una avioneta que descarga glifosato sobre un cultivo ilícito. Otra de las imágenes del nuevo Horizonte podría ser una foto en Polaroid, tomada por un fotógrafo de ocasión, en algún aeropuerto. En la desteñida y borrosa fotografía, aparece una multitudinaria familia que, con llanto, acude a despedir a uno de sus integrantes que parte en busca del sueño americano o de la ahora



El desplazamiento de la comunidad de Vallecito, ubicado en las estribaciones de la serranía de San Lucas en San Pablo sur de Bolívar, se dio por las amenazas, saqueo e incendio de algunas viviendas a manos de paramilitares de las AUC.

Fotografía, Jesús Abad Colorado
Julio del año 2000.

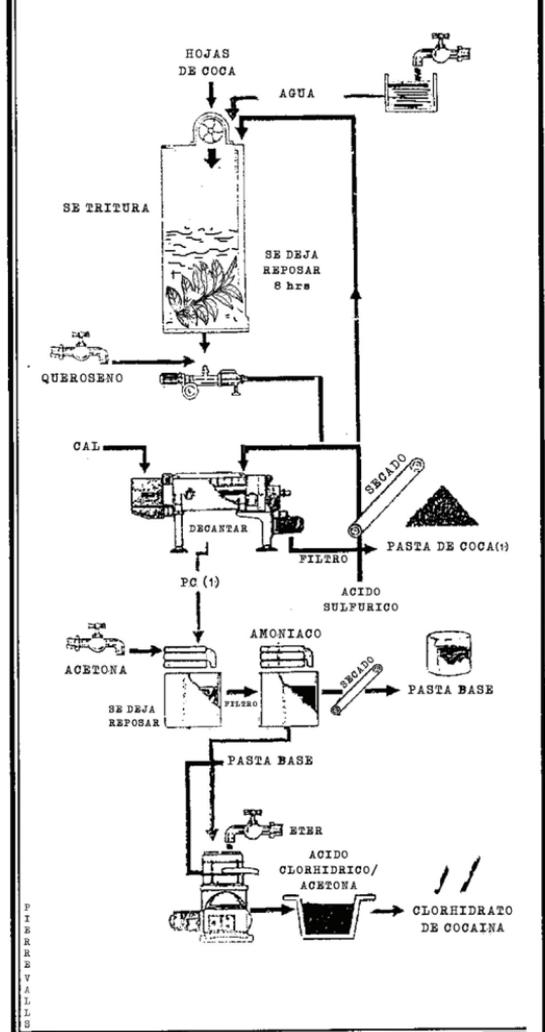
frustrada ilusión española.

Más dramático puede ser el negro horizonte que durante los últimos años ha captado la lente de Jesús Abad Colorado. La imagen la puede resumir la foto de una mujer negra, calzada de botas pantaneras, montada en una escuálida yegua blanca, en la cual acomoda un inverosímil racimo de niños. En medio del fangoso camino, el fotógrafo se topa con esa familia que huye, ya sin marido ni padre, y en cuyos ojos lleva grabado el terror que acaban de vivir en el suelo nativo. Podría también servir como testimonio de los nuevos horizontes, un certificado de la Personería de Medellín en el que consta que quien

porta el documento es una de las 9.941 personas que en el último año sufrió desplazamiento intraurbano, debido a la violencia que, de nuevo, se ensaña con aquellos que parece no gozarán jamás de la paz sobre la tierra. ¶ Algo ha cambiado del centenario al bicentenario: de la exaltación del colono pasamos a la indiferencia ante el desplazado.

Juan Luis Mejía, rector de la Universidad EAFIT, Medellín. Se ha desempeñado como Ministro de Cultura, director de la Cámara Colombiana del Libro y de la Biblioteca Nacional.

TUTORIAL: COCINA DE COCAINA



BAGULHO · BASE · BASUCO · BIG
BLOKE · BIG FLAKE · BLANCA ·
BLANCANIEVES · BOCINA ·
BRANQUINHA · C · CABELLO ·
CHARLIE · CHARLY · COCA ·
COIS · CONO DE NIEVE · COPO
DE NIEVE · CRACK · DAMA ·
DAMA BLANCA · DIABLITO ·
DIABLO · DULCE · ESCAMA ·
ESNORTE · ESTORNUDO ·
FARINHA · FRULA · GRIETA ·
GRIPE COLOMBIANA · FAFA ·
FARFA · FARLOPA · FUÁ ·
HEAVEN DUST · KABOUTER ·
POST · LALA · LOS COPOS DE
BERNIE · MARDITA · MARVADA ·
MOJO · MERCA · MOSQUITO
BLANCO · MUJER · NIEVE ·
PADÊ · PALA · PAPEL · PAPUSA ·
PARAÍSO · PASEO EN TRINEO ·
PERICA · PERICO · PERLA ·
PIEDRA · PO · POLVO · POLVO
BLANCO · POLVO DE ORO ·
RAYA · SNEEUW · SOS · SOSSA ·
TALCO · TECO · TEMA · TIRITO ·
WIT · YEYO

