

VUELTAS Y AMARRES DEL SUELO Y LA HISTORIA O POR QUÉ LAS FORMAS DEL MUNDO NOS MUESTRAN LA FORMA DEL TIEMPO

Luis Alberto Suárez Guava

Professor Assistente na Universidade de Caldas - Colômbia

<https://orcid.org/0000-0002-0432-8674>

E-mail: lasgud@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ● ●

RESUMEN

Este artículo pone lado a lado un conjunto de enseñanzas indígenas y campesinas referidas a los modos de crecimiento de la vida a ras del suelo. Plantea que la forma de tiempo es la forma del crecimiento del suelo y desde el suelo: el tiempo y el suelo ocurren en vueltas y en amarres. Cuando se cuenta la historia, cuando se cuida la vida y cuando se asegura la forma del mundo, es notoria la interpenetración de la historia y el suelo. El ensayo está compuesto por seis vueltas que muestran los modos de contar y curar, de crecer y narrar, de bailar y luchar, de anudar y sostener al mundo.

Palabras clave: Tiempo; Historia; Crecimiento; Antropología de la vida; Suelo.

RESUMO

Este artigo coloca lado a lado um conjunto de ensinamentos indígenas e camponeses sobre as formas como a vida cresce ao nível do solo. Defende que a forma do tempo é a forma do crescimento do e a partir do solo: o tempo e o solo ocorrem em voltas e reviravoltas e em amarras. Quando a história é contada, quando a vida é alimentada e quando a forma do mundo é assegurada, a interpenetração da história e do solo é visível. O ensaio é composto por seis voltas que mostram as formas de contar e curar, de crescer e narrar, de dançar e lutar, de dar nós e segurar o mundo.

Palavras- chave: Tempo; História; Crescimento; Antropologia da vida; Solo.

67

ABSTRACT

This article puts side by side a set of indigenous and peasant teachings referring to the modes of growth of life at ground level. It posits that the form of time is the form of the growth of the soil and from the soil: time and soil occur in turns and in moorings. When the story is told, when life is tended and when the shape of the world is secured, the interpenetration of story and soil is noticeable. The essay is composed of six turns that show the ways of telling and healing, of growing and narrating, of dancing and fighting, of knotting and holding the world.

Keywords: Time; History; Growth; Anthropology of life; Soil.

Cuando indígenas y campesinos de diferentes partes de Colombia cuentan la historia, ésta siempre está constituida por vueltas¹. No parece importante la distinción entre una historia humana de larguísima duración y las pequeñas historias en las que se desenvuelven nuestras vidas, aunque esta distinción puede ocurrir. Mucho menos importante es distinguir historias puramente humanas de historias casi exclusivamente geológicas o meteorológicas porque lo que pasa en el suelo así como lo que pasa en el aire, siempre se cuenta como hecho en vueltas.

Cerros, ríos, valles, erupciones volcánicas, lagunas, derrumbamientos, neblinas, terremotos, aguaceros, arco iris o borrascas se revelan como personas y se imponen sobre las vidas humanas al tiempo que pueden ser objeto de intervenciones violentas o presas de seducciones generadoras o terribles. Son transformadores y son transformados y cada transformación es una vuelta.

En las cordilleras de Colombia son llamadas vuelta cada una de las torsiones en el crecimiento de plantas como el frijol y se entiende que de esa manera, dando vueltas, es como la planta consigue amarrar (o prender), crecer y, luego, cargar. También son vueltas los recodos de los caminos, de las carreteras, de las quebradas y de los ríos. Y también se dice que en donde el agua se empoza, ella misma da vueltas. En casi todos los ríos y en muchas lagunas hay remolinos profundos que pueden ser fatales. Las pequeñas tareas que es necesario acometer para darle continuidad a la vida también son llamadas vueltas. La borrachera y la chuma, que son efectos de la fuerza de plantas poderosas, hacen que el mundo dé vueltas en derredor nuestro. Una gran vuelta es lo que le ocurre al chumado. Los movimientos rítmicos y reiterados del trabajo, el baile o la pelea tienen como unidad mínima la vuelta.

La vuelta es algo que le sucede a un material, a un proceso o a una cosa que fluye. La conciencia indígena y campesina nota estos procesos de fluidez en el aire, el suelo, las plantas, los procesos de producción, el crecimiento de los seres vivos y la narración que da cuenta del movimiento de la vida en la corta y en la larga duración. Todo lo que se repite, incluso si lo hace a una distancia enorme, se repite en vueltas. También los turnos en una secuencia de cargos son vueltas. En el tiempo, la gente sabía lo dice, vuelven a pasar las mismas cosas, pero diferentes. En general, son vueltas todas las torsiones, las curvas, las sinuosidades, las ondulaciones, cada gran estremecimiento, cada turno en una secuencia ordenada, las inversiones de un movimiento, los reflejos, los anudamientos, las inversiones de adentro hacia afuera y los procesos de afuera hacia adentro.

En el suelo y en la atmósfera los remolinos son la forma del movimiento, del crecimiento y del enrollamiento (Ingold 2018): y los remolinos son vueltas y revueltas. Probablemente estar vivo consista en el esfuerzo por mantener un remolino dando vueltas durante tanto tiempo como sea posible. Es como mantener un baile en donde todos hacen su parte durante un tiempo dejando a los que recién llegan dar las vueltas que alcancen. Este texto es parte de las vueltas que me corresponden.

Cada vez que ocurre una vuelta la historia está haciéndose: el tiempo se acelera y un nuevo acontecimiento le da continuidad a la vida que se extiende a partir de ella en pos de la siguiente.

Primera vuelta: cuti

Elizabeth Kramer encontrou en la década de 1980 que los curanderos quechua-hablantes de Lima (Perú) entendían la brujería como enredo, nudo o maraña desordenada y que su trabajo era propiciar en los pacientes una narrativa ordenada. El “enriedo” fue dibujado así para la antropóloga.

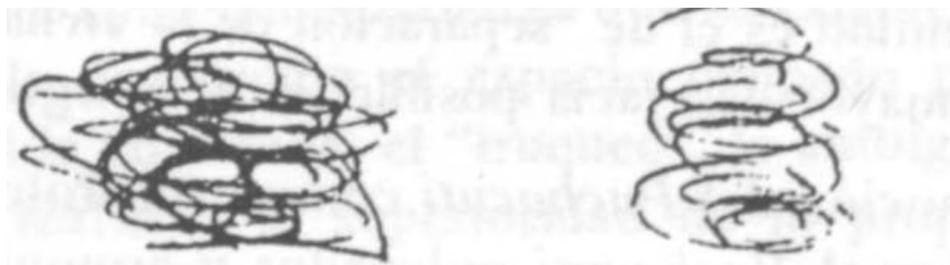


Imagen 1 - 'El daño' o 'brujería'. Fonte: Kreimer, 1993: 101.

A partir del “enriedo”, la curación consiste en propiciar en el paciente una narración. Como cuando se desenreda una madeja revuelta, se ha de encontrar una punta y desanudando lentamente, podemos ver que el hilo puede recuperarse; así, siguiendo los sucesos, logramos disponerlos en un orden que devuelve la cordura. Seis vueltas dibuja la antropóloga cuando logra, siguiendo y rehaciendo la forma de la enfermedad, dibujar la curación:

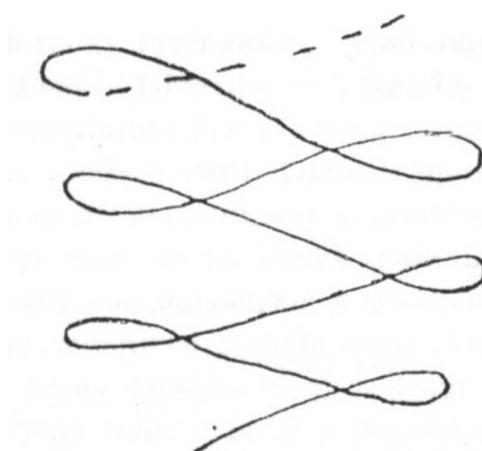


Imagen 2 - El Modelo Pachacuti. Fonte: Kreimer, 1993: 98.

En este esquema hay una historia bien contada. Las curaciones chamánicas del suroccidente andino hacen barridos del aire alrededor del cuerpo en el supuesto de que la enfermedad se le pega enredándolo. Una persona enferma es víctima de un amarre. La curación desamarra produciendo una buena narración; una buena narración desamarra la enfermedad. Las escatológicas curaciones con yagé descritas por Taussig (2002) también buscan que los pacientes logren articular la historia siguiendo las señales que dejan las pintas del yagé. Esas pintas pueden entenderse como una limpieza del cuerpo, como una veta de sangre nueva, como una visión de colores entretejidos y como una buena narración de la enfermedad: todo esto, que en el yagé es una sola oleada de sustancia e historia, es curativo y

es curación. En un sentido muy material, las narraciones son aires atrapados como nudos que salen del cuerpo enfermo: enfermedades que logran decirse².

La forma de la enfermedad es la forma de la curación. Kreimer explica que cuti es a la vez “una plantita en forma de espiral que en sus rituales representa el retomar la energía de la Pacha”, pero también “el símbolo del mal que aqueja a sus pacientes, que los enferma (Kreimer, 2003: 98).

Al comienzo de este siglo, en un trabajo de campo con indígenas ingas en Bogotá, una etnia quechua-hablante, originaria del Valle de Sibundoy en el sur andino de Colombia, encontré el mismo fenómeno. Buscaba, posicionándome en las controversias de la época, demostrar la identidad cultural de los ingas por su concepción del tiempo. Mis maestros indígenas nunca me contaron los eventos de una seguidilla de sucesos en la narración lineal que yo entonces consideraba la forma objetiva del tiempo y la historia. Iban y volvían entre los sucesos interrumpiendo la línea recta que yo esperaba con el uso de fórmulas como “Bueno”, “Esas horas”, “Elai” o “Vuelta”, luego de las cuales continuaban contando algo que había ocurrido antes o después de lo que venían contando (ver Suárez 2003). Mi conclusión fue que contaban las historias devolviéndose o dando vueltas.

Carlos Jacanamijoy (1993) estudió las figuras del chumbe, la faja tejida que usan las mujeres para abrigarse el vientre y los chamanes para abrigarse la cabeza. Un chumbe puede medir entre dos y ocho centímetros de ancho y hasta cinco metros de largo. Cuando abrigan el cuerpo de la gente lo hacen como faja, dándole muchas vueltas a una parte del cuerpo. Cuando se almacenan, los chumbes se guardan mediante un movimiento entre los dedos pulgar y meñique, haciendo una especie de ocho acostado o signo infinito, que reproduce las vueltas del modelo que dibujó Kreimer (ver imagen 2). Es como si la vida y el pensamiento fueran una misma forma de contención y de contenedores a punto de un desbordamiento que necesariamente ocurrirá. Un acuerdo que hay entre quienes lo han estudiado es que los chumbes cuentan historias. Entre las muchas figuras que explica Jacanamijoy, hay una llamada “Kutei” (en adelante cuti), que se traduce devuélvase o vuelta.



Imagen 3 - Cuti en un chumbe de la finada Rosa Jajoy.

Cuti, dice el artista indígena, se usa “como un signo de puntuación” para hacer pausas en la historia que está contando el chumbe. Cuando aparece, la narración da la vuelta o se devuelve. De modo que cuando mis maestros se devolvían, lo hacían siguiendo un imperativo narrativo que se les imponía como la manera adecuada. Y esa manera era la forma del tiempo: uno que da vueltas como un chumbe guardado o como un chumbe siendo tejido. La tejedora de chumbes Rosa Jajoy me explicó en 2001 que la vuelta o el ciclo es también la forma correcta de tejer cada figura de un chumbe. Al ser todas figuras simétricas, el tejido de cada una implica seguir un orden que eventualmente se devuelve de forma inversa. De lo contrario la figura se pierde. Lo mismo ocurre con la narración y por eso cuti se usa como un signo de puntuación que tendrá que ocurrir varias veces en una misma narración.

Algunos años después Doris Mutumbajoy (2007) mostró una variación de esa misma figura, ahora como medicina tradicional: de nuevo, la forma adecuada de contar los hechos y desembrujarse, sigue el modelo de un chumbe tejiéndose, que es el de un chumbe contando la historia.

En ese entonces consideré la vuelta o la curva del relato como un imperativo fundamentalmente narrativo y la narración como un modo de comprensión de la vida. Para mí, lo que había en esta forma de contar era una elaboración cultural del tiempo: una forma entre otras posibles. Ponía entre comillas el conocimiento indígena, sin aceptarlo como enseñanza. Lo estaba coleccionando como mera información: una forma de la cultura.

Segunda vuelta: modos de crecer y modos de narrar

71

Mis pequeños hallazgos viviendo con los ingas no eran novedosos. El trabajo de Luis Guillermo Vasco junto al Comité de Historia del pueblo misak en los Andes colombianos había llegado a afirmaciones más atrevidas en una indagación que se había originado en los años 1970 y cuyos textos, ahora clásicos de nuestra antropología, se empezaron a publicar en los años 1990. Según Luis Guillermo Vasco (1991: 20), “la concepción histórica indígena... permite encontrar los hilos que atan lo que ha ocurrido y lo que está ocurriendo con lo que va a suceder mañana”, gracias a que el pasado está delante y el futuro viene detrás. En la comprensión indígena la historia está en el suelo y es un camino que ha de ser recorrido, de modo que los que estuvieron antes van adelante y el camino que hicieron es lo que podemos ver, y el futuro, que no podemos ver, se desenrolla desde atrás (Aranda, Dagua y Vasco 1993). El devenir se presenta como un hilo: y lo que podemos hacer los humanos es hilarlo, tejerlo, atarlo o anudarlo.

Según Dagua, Aranda y Vasco (1998: 54), los misak saben que “El tiempo va y vuelve, pasa y vuelve, pasa y vuelve. Y, en medio de todo, todo crece”. Crecer es posible gracias a las vueltas y al pasar del tiempo. Del mismo modo, se comprende que la historia es la trama gracias a la que las cosas crecen, pero no es una trama solamente narrativa, es un hilo atado que se puede ver y se puede reparar (1998: 56).

... los antiguos no se han ido para siempre, su hilo sigue atado al centro, que está aquí y ahora, en el territorio y en la vida actuales. Una vez cada año, en la época de las ofrendas, enrollan su hilo y vuelven para acompañar a los de hoy, para comer las comidas que se les ofrecen y traer las lluvias que harán germinar las semillas recién sembradas.

Las vidas humanas, como todas las otras vidas, están ocurriendo en hilos que se

enrollan y se desenrollan, de modo que la vuelta de los antepasados es un enrollamiento. La vuelta de los antepasados en la Colombia indígena y campesina ocurre en los primerísimos días de noviembre, que es también cuando se esperan las lluvias, de modo que en general se asocia la presencia de los antepasados con la temporada de invierno. Este proceso constante de enrollar y desenrollar es “un caracol que camina”. Se cuenta así porque así es la vida y así es la historia.

Tal como es la historia, así se la habla. El hablarla va y vuelve, siempre al mismo punto pero a un lugar distinto, da vueltas una y otra vez sobre sí mismo, desenrollando, luego vuelve al centro, al origen. Cada vez que recae sobre el mismo tema, sobre idéntico acontecer, amplía, aporta nueva información, un nuevo análisis o una profundización del anterior. Cada vez que el relato vuelve a hablar lo mismo, sabemos algo nuevo, entendemos de un modo más agudo el carácter de los hechos [...]. (1998: 60).

Este modo de contar, como hemos visto, es parte de lo que se espera de una buena narración o, mejor, de como ha debido ocurrir la historia. Pero la historia no está concluida y se debe rehacer día a día. Lo mismo pasa con el mundo que esa misma historia ha hecho. La historia no solo se narra sino que se hace y en ese mismo movimiento el mundo crece y se hace.

Lo que para la historia es narración, para el suelo es crecimiento. Seguir las sendas del crecimiento es seguir la historia. No sólo porque en cada vez que algo se vuelve a narrar esa historia crece sino también, ni porque al narrarla de nuevo vuelva a pasar, sino además porque las mismas series de eventos volverán a ocurrir cada que algo crezca, sea una planta de ahuyama o un río. Pero aclaremos que este no es el mismo crecimiento monstruoso de la especulación financiera, sino un crecimiento desde el suelo que alcanza para la vida.

72

Tercera vuelta: el baile y la lucha que hacen al mundo

Doumer Mamián (2004) tiene el más completo estudio de la vida de los indígenas pastos, del departamento de Nariño en los límites de Colombia con Ecuador. La persistencia del pensamiento andino caracterizado por los principios de reciprocidad, complementariedad y oposición es su argumento central. Su clásico estudio, que vincula la danza con la creación del tiempo y el espacio (2004), encontró una historia repetida y sabida como cierta según la cual el Nudo de los Pastos, el lugar en donde se divide en tres ramales la cordillera de los Andes, es el producto parcial de una serie de contiendas entre dos entidades. Una de abajo y otra de arriba, una blanca y la otra negra, una fría y la otra caliente, una de adentro y otra de afuera; a veces aparecen como dos perdices, otras como dos tigres, otras como dos brujas, otras como dos caciques, otras como un viejo y una vieja, otras como dos brujos poderosos (el Chispas y el Guangas).

Con una profunda conciencia de la geografía de la región, la historia indígena explica las variaciones del clima, la distribución del oro y el agua, de la nieve y los cultivos posibles y los cambios atmosféricos y meteorológicos como el resultado parcial de esa batalla ordenadora y reordenadora. Las entidades en contienda, así como la contienda misma, constituyen al mundo (Mamián 2004: 27).

Esa contienda, que unas veces es pelea y otras veces es baile, es también una apuesta. Así la cuenta una de las fuentes de Mamián (2004: 29):

Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltear la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuela la riqueza... Sabía decir mi papá que dezekue allí se pusieron, pues, verá. No me acuerdo si es el viejo o la vieja, se pusieron allí y dijeron dónde quería quedar. Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra voltiaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués, para abajo. Pero entonces allí como quesque fue de que la... vieja voltió la cara para abajo y el hombre voltió la cara para acá. Cuando desque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno., ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltió la cara para abajo. Ella no se dio cuenta, sino es que se dio cuenta cuando la cara voltió para abajo, cuando dijeron ya! dijeron entreambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo. Entonces que dijo que el que voltiara la cara para acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua si voltear la mujer la cara para acá, y que no voltió la cara para acá; la mujer voltió la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se voltió ella la cara negra, ella. Por eso es que quedó la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedó la cara para acá, él sí salió para acá, porque para acá no había agua. En cambio la que quedó para abajo, la vieja esa, ya no pudo pasar porque se llenó el mar de agua... Y en realidad, yendo del lado de abajo se la ve la cara, se la ve la boca, la boca grande se la ve; la nariz se la ve; el sombrero grande, faldudo, copetón para arriba, y la faldota se ve. De acá es que no se ve mucho pero de abajo sí se ve bonito eso...

Es una serie de apuestas que involucran vueltas y acomodamientos bailados del cuerpo de las viejas que reorganizan al mundo. Lo mismo, pero con crecientes de piedras y terremotos involucrados, se cuenta del enfrentamiento entre el Chispas y el Guangas. Veamos (: 31):

Ese es el encanto del Chispas con el Guangas... Porque ha habido un encanto, del uno y del otro. Ha habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... Que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río por acá por Guamuez. Pero que entonces, el Guangas que venía de allá de Mallama que había estado para voltear el río. Entonces que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpió el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto vuelto tigres. Así lucharon, pero no se sabe que cuál es que ganó; eso sí, la tierra dezekue se arrebozaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso de ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbacoas, había sido para acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Qué ricos fuéramos si se hubiera volteado para acá lo que conforme es Barbacoas...

El mundo no está terminado, sigue siendo producido por el baile que da vueltas y no termina de hacerlo. La contienda bailada y pausada se puede ver en lugares críticos. Uno de ellos, el abismo de la Virgen de las Lajas, en donde San Miguel Arcángel los pisa. Mi maestro, don Julio Paguay, me mostró cómo la cara de uno mira hacia arriba del cañón del río Guátiaira mientras que el otro mira hacia abajo, hacia el guaico. Aunque lo que sobresale en la distancia es el ángel, los mayores saben reconocer en la acumulación de piedras a los dos dragones confundidos en un abrazo por ahora congelado. Y saben que ese abrazo puede verse también en el Dedo de Dios o Cerro Gualcalá, pero también que producto de su pelea se han formado los altos cerros que escupen azufre y de donde salieron las gentes de cada lugar, y los cañones profundos por donde los ríos siguen horadando el suelo.

También saben que la contienda dejó huellas en el aire y sigue ocurriendo en la atmósfera cuando los ventarrones de aires fríos y calientes que azotan el altiplano entre agosto y diciembre y se arremolinan en borrascas tremendas unas veces y luego se ven en los veranos de enero que llegan con heladas inclementes en la madrugada. La mamita Rosa Taramuel sabe reconocer las nubes guaicosas que rodean el cerro Cumbal y saben enfrentarse

con el viento para llegar a la cima del cerro y traer la lluvia. En sus historias, ocurren juntos y enredados los hechos de un pasado innumerable y los personajes de ese entonces volviendo a suceder en cosas tan simples y tan vitales como las lluvias; su nieta, la antropóloga Janneth Taimal (2020: 54) lo cuenta bellamente:

La mamita Rosa conversa que hay un viento grande, que cuando anda hace voltiar las nubes del parmo, las conduce hasta la entrada del sector Güel y hace llover. Hay otro viento grande, que viene del guaico, desde la vereda San Martín para encontrarse con el viento grande de lo frío que también trae la lluvia. Todos los otros vientos son chiquitos, esos se encargan de enfriar nuestras mejillas y envolvernos mientras caminamos. La pelea la enchuran y desenchuran, lo cual quiere decir que dando vueltas van haciendo el tiempo... Por dentro del valle por donde baja el Río Negro que viene del cerro Cumbal y va encontrarse con el río Blanco de San Martín van saliendo las guaraperas. Ahí se siente como se corren del trajín que les da el viento. El viento las hace correr lejísimos y las guaicosas se dispersan y cogen río abajo. Cuando las guaicosas logran vencer al viento grande, traen aguaceros y cuando no están bravas deja de llover por algunos días. La mamita Rosa asegura que las Guaicosas, es decir las neblinas, salen de las viejas que un día fueron cacicas.

Ese camino y esa nueva contienda se ve también, con la misma forma, en las vueltas del río. En el aire se ven las formas de la tierra y vuelta, en la tierra se ven las formas del aire. Pero las formas del aire son las mismas formas de las viejas que se enfrentan de nuevo como efectos atmosféricos.

La narrativa cosmológica de los pastos señala que además de vueltas en la historia que nos contamos y en el suelo que nos sostiene, también son necesarias las vueltas de los danzantes o de los contendientes. Estas vueltas constituyentes del mundo, de un mundo que no termina de hacerse, son la base de una narración que es la inmensa contienda o el inmenso baile del Chispas y el Guangas. La narración está hecha de acontecimientos críticos (vueltas) que son los momentos definitorios de cada contienda/baile. Como si la larga historia del mundo fuera una fiesta tremenda y en cada remezón se diera la vuelta.

El baile que es lucha y que en su involucramiento hace la historia también ha ocurrido en la corta duración. Durante las recuperaciones de tierra de las décadas de 1980 y 1990 en el altiplano nariñense, se vieron otra vez las vueltas del aire y de la tierra.

Cuarta vuelta: desenrollar la historia

En 1987 los miembros del Cabildo Indígena de Guachucal, también en el Nudo de los Pastos, lograron por fin tener en sus manos los títulos coloniales. Sabían de su existencia por rumores que no se confirmaron sino hasta enero de ese año, cuando tomaron posesión. Ningún indígena intentó leer los títulos durante décadas hasta ese miércoles santo, según la antropóloga indígena Yorely Quiguntar Cuatín (comunicación personal). El mismo el taita Laureano Inampué Cuatín lo contó así en una grabación del trece de octubre de 1992 para la serie *Travesías*, dirigida por Alfredo Molano:

La tradición de la comunidad se basa en la historia de los mayores, de los tatarabuelos, abuelos, bisabuelos, y de las luchas que han dado por defender al cabildo, por defender la tierra. También en el *Título* [las escrituras], el Título ha sido, digamos, como un punto de partida importantísimo de que ahí está escrito y es el título de los mayores gobernadores... es que me acuerdo, lo guardaban. Es decir, lo entregaban a diez personas como testigos de los más fiables de la comunidad. El gobernador saliente al otro le entregaba ahí enrollado. El lo guardaba bien y lo llevaba. No lo mostraba ni a la esposa, ni a los hijos, ni a nadie. Y lo guardaba de

una manera que era secreta. Porque ellos tenían miedo que algún blanco o algún mestizo vaya y lo asalte o vaya y lo engañe o vaya y lo amenace y le haga entregar ese título. *Y él sabía que ahí está la fuerza de la comunidad, del cabildo y de las tierras.* Porque si no, perdieron. Los indios quedábamos en la calle, decían. Él sabía que *ahí estaba esa fuerza.* Entonces veía su título como el amparo de la defensa donde se podía empezar a defender la comunidad.

Entonces nosotros lo abrimos ya cuando entramos al cabildo. Y no leíamos nada. Y nos reíamos. Decíamos, qué será esto. ¡No se ve nada! Entonces una vez leyendo nos quedamos en un sol. Y cuando fue como aclarando. Y estaban llenos de húmedos y todo. ¡Y deshaciéndose algunas páginas el papel! Entonces calentándolo calentándolo... ¡Y aparecieron las letras! Se pueden leer ahora perfectamente.

Dice una frase bien clara. *Por más título claro y jurídico y los límites estén claros, mientras no se lo defiende, no será válido.* Por más que tenga diez firmas, catorce sellos del Rey, del Virrey y del Libertador de la colonia del Presidente, no va a servir si lo deja abandonado. Porque se le meten otros. *Pero si ese título además de tener esos sellos hay defensa, hay control, hay rodeo, porque eso es querer la tierra.*

Las luchas indígenas crecen bien gracias a la confluencia de la historia y los lugares o a que los lugares y la historia se hacen juntos. Antes que la tierra o los documentos, los indios heredan las luchas. Es la conciencia de esas luchas lo que hace a las comunidades. Ser indio, primero, es llevar una lucha. Esa lucha en su modo más simple no defiende la propiedad, defiende a la tierra. El Título, explica el taita, no es la lucha, es el punto de partida. Gracias a que esa lucha se ha llevado adelante existen los Títulos. Las luchas se llevaron de forma tan secreta que las generaciones del siglo XX estaban a punto de olvidar que se dieron. Los cabildantes guardaban los títulos enrollados y no los mostraban a nadie por temor a ser engañados. En Aldana, a la antropóloga Laura Guzmán le mostraron una escritura vieja de una finca, la tenían enrollada dentro de un juco de guadua³. Ese enrollamiento guardaba “la fuerza de las comunidades, de los cabildos y de las tierras”.

Para poder hacer conciencia de esa fuerza era necesario desenrollar los títulos, y entonces desenrollaron la historia. Cuando lo hicieron, los cabildantes no pudieron leer nada. Debieron haberse totiado de la risa y haber hecho chistes. Pero entonces ocurrió la cosa más humilde y más sublime. Salió el sol y las letras empezaron a aparecer. No fue sólo que quisieran desenrollar los documentos, sino que el sol saliera y calentara la tierra. También que se aclarara el día y que la humedad cediera y dejara de ocultar lo que hasta entonces permanecía secreto. Una vez secos los papeles centenarios, las letras se dejaron leer. La tierra, el sol y la anuencia del aire, hicieron su parte.

Y esa parte dio todo el ánimo, también inspirado por las luchas de Cumbal. El taita Laureano Inampué recordaba con emoción la incontenible fuerza con la que los indios de Cumbal bajaron por ese cerro al Llano de Piedras y lo ocuparon. Con el rodeo se defiende la tierra. Rubiela Quiguntar, sobrina del taita, recuerda que no bastaba con leer los linderos registrados en la escritura y entonces fue necesario rodear: caminar el contorno del resguardo. Charfuelán et. al (2021: 58-59) lo transcribieron así:

El tío Laureno nos llevó. Había tenido las escrituras y nos iba llevando. Por aquí iba leyendo y por tal parte hacia un pare, sacaba su escritura y aquí tal parte, salgamos. Cogido las escrituras andaba y [decía]: Vamos por donde nos corresponde para ir a la recuperación. Qué vamos ir a la tonta y a la ciega, esto es nuestro. Esto es nuestro. (Comunera Rubiela Quiguntar, testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño 2020).

La voluntad de los títulos, una voluntad ganada por los indios salidos de la tierra, le da

vuelta al mundo. Estos eventos sublimes fueron posibles gracias al trabajo que hizo la posesión de la tierra.

En Cumbal las recuperaciones de la tierra se sellaban con la apertura de zanjas en medio de las tierras apropiadas por los terratenientes. Con estas zanjas, descritas por Joanne Rappaport (2005) con sorpresa por su gran tamaño (de hasta tres metros de profundidad por dos y medio de ancho), se recuperaron la tierra y la historia. Rappaport explica que muchas zanjas fueron los linderos de los resguardos coloniales. Y que aún a finales del siglo XX eran parte de la memoria comunal gracias a que el trabajo que las hace posibles siempre es trabajo en minga (: 138).

Las zanjas son mucho más: las luchas de los recuperadores se volvieron zanjas o, como argumenta Rappaport (: 143), “el proceso de cavar una zanja es en sí mismo una actividad histórica”. Las zanjas son ahora la lucha que se ve y por donde se puede caminar y caminarlas es perpetuar la lucha. La antropóloga Claudia Charfuelán (2022) explica que las recuperaciones de la Hacienda El Corzo en Guachucal, procediendo de modo contrario, taparon unas zanjas previas para allanar el terreno y permitir el paso de la gente y el ganado. Y aún se le llama zanja al terreno plano en donde estuvo la zanja. Abierta en principio por el trabajo y cerrada luego para permitir el trabajo de los indios, esta zanja sigue siendo un producto material de la lucha; la historia hecha en el suelo o el suelo contando la historia. Y las luchas, como recuerdan todas las personas, fueron trabajosas.

Las zanjas son caminos de aire y agua de donde salen los males del monte y la cura para los males del monte (Rivera 2010). Los males del monte se manifiestan como distintos tipos de aire, pero vienen a ser emanaciones subterráneas con fuerza: suelen afectar, mediante invasiones del cuerpo y pérdidas de la voluntad y la memoria, a los zurriones humanos y no humanos (Ortega 2020; Quiguntar 2020; Reina 2010). Entonces es la tierra la que posee a los indios.

Esto lo recuerdan en las ceremonias de posesión mediante las cuales se hace entrega de los nuevos terrenos recuperados (ver Charfuelán 2022, 2024). Lo usual es que en esas largas ceremonias a medio camino entre lo jurídico, lo económico y lo profundamente religioso toda la gente esté borracha y circunspecta. Otra forma de verlo es que la gente está profundamente atravesada por el sentimiento puro que provee el chapil. Todos los asistentes deben guardar una quietud religiosa. Todas las intervenciones son altamente estereotipadas debido a la naturaleza tremenda del evento que está ocurriendo, que tiene un humor al borde de lo escatológico. Quien va a recibir tierra debe rodar por el suelo mientras el encargado por el cabildo, que generalmente es el alcalde, le da tres fuetazos con un perrero o con un fute antiguo de cuero bien seco. Debe pegarles de tal manera que los latigazos se queden marcados en la espalda o en las nalgas del beneficiado o la beneficiada. Muchas de las personas beneficiadas por la posesión terminan soltando lágrimas de dolor. “Para que la trabaje, la usufructe, de acuerdo a nuestros usos y costumbres”, le dice a cada persona pegándole cada vez un latigazo. Luego de rodar tres veces por la tierra la persona beneficiada debe coger un puñado de tierra o de hojarasca y echársela encima de la cabeza y de los hombros y después ir y arrodillarse delante del bastón de mando que el gobernador ha hincado en la tierra y debe besarlo agradecido, humilde y humillado y decir el bendito.

Durante las posesiones se muestra la vida de la tierra y la voluntad de la tierra, de la cual las vidas humanas son uno entre muchos otros resultados. Las posesiones son otro momento crítico en el cual es notorio que los humanos no somos más que suelo levantado,

inflado e insuflado de ânimo durante unos cuantos años, un instante en la vida del suelo.

Las antropólogas indígenas Claudia Charfuelán, Carolina Ortega, Yorely Quiguntar y Janneth Taimal (2021) vinculan el derecho, o hacer las cosas al derecho, con el trabajo de la tierra. La recuperación de la tierra se mantiene mediante el rodeo: la tarea siempre inacabada de recorrer los terrenos para advertir el trabajo que se ha hecho y el que hay que hacer (ver Anzola 2020). Al rodear la tierra, se la trabaja y se toma posesión. Tomar posesión mediante el trabajo es lo que se hizo para recuperar la tierra, pero es lo que se hace para seguir llevando la vida como gente de la tierra.

Esto vincula dos acepciones de la noción de lucha que no han sido visibles para muchos analistas: las luchas no solamente suponen la movilización necesaria para los levantamientos desde la tierra, sino que son también los trabajos diarios a la altura del suelo que mantienen los resultados de las otras luchas. La narración de don Julio Paguay de las recuperaciones fue transcrita por Danilo Palacios (2013) así:

Fuimos. Fuimos hartos. Eso, ya cuando noche caíamos: palas, cutes, cutes palas, machetes, palendras, todo. Ya en la madrugada nos íbamos a meter. Ya las mujeres llevaban el café, la maicena, el pan. Nosotros, pues, ahí queditos nos quedábamos por la vereda, oscuro que estaba todavía, porque eso al pueblo no se podía bajar.

Sabíamos entrar de noche. Y cuando estuvo aclarando, ya estuvo. Ha de'ber sido las dos de la mañana: cuando estuvo aclarando estuvimos acabando de zanjar debajo del pueblo. Y haga ranchos y haga ranchos. Tocaba levantar ranchos con adobe. Ahí, pues, sabía ser minga. Cuando zanjaban se volteaba un adobe y hacía rancho. Y encima alguna paja de esa que se bajaba de arriba, de los páramos. Zanjábamos, pues, con los cutes. Ligerito, ligerito tocaba. Sabía ser ligerito el zanjamento. Zanja larga sabía ser, toda la madrugada.

Y era de entrar a zanjar; seguir guachando, seguir sembrando. Duro, duro trabajábamos la tierra. Chumados: siempre tocaba chumar. Eso había chapil por todo lado y como era minga, se repartía. Metíamos caballos y ahí le echábamos candela a todo. Tocaba, eso sí decirles a los sirvientes que se fueran que le íbamos a prender fuego a la casa. Luego, pues, sabía caer el ejército que nos mandaban. Ahí, pues, las señoras sabían traer piedras en las polleras y nosotros a darnos duro, era. Bravísimas sabían ser esas peleas. Pero, ¡ahh, eso qué! Y vuelta, vuelta y vuelta: ¡darles haciendo flecos los alambrados y todo! Vueltiando la tierra: puro guachazo, era. Vueltiando la tierra para recuperarla, sabía ser.

Don Julio Paguay recuerda el trabajo que producía de la noche a la mañana zanjas y tierras cultivadas. Un trabajo que voltea la tierra, como han señalado otros investigadores (Guzmán y Martínez 2019, Clavijo 2012, 2018, Palacios 2013, Perugache 2015, Reina 2010). Esa vuelta es un cambio en el orden del mundo.

Pero, entonces, los taitas eran de más antes, luego hemos quedado los renacientes. Y ya nos metimos en minga. Por eso era de trabajar. Como éramos hartísimos, unos hacían ranchos, otros sacaban el adobe, otros hacían la zanja; ya llegaba el arado, guachaban y guachaban. Tocaba comenzar a sembrar, porque esa tierra era buena y no estaba sembrada. Sólo había animales. Nosotros, pues, también metimos unos puercos, cuyes, vacas y toros, donde se podía. Y fuimos sacando los animales de ellos. Y la yunta entraba con los toros adelante. Y el chapil para la fuerza. Tonces, así no se cansaba porque eso era bravo, y tome su papita, tome su pedazo de carne y siga. Siga, y tome chapil. Así quitaba el nervio. Y era minga, minga de zanjamento: tonces, se cortaba un adobe, ahondando en la zanja, y se lo ponía igual con la yerba abajo, uno sobre otro. Toda la maleza seca se va arrejuntando para quemarse y queda ceniza. Y es de dejar que la misma fuerza de la tierra la vaya sentando. Y la fuerza no faltaba: galones de chapil. Una copa en la boca y dele a trabajar. Eche cuento y chapil. Para recuperar, era de zanjar de noche. Tonces, todos trabajaban: a uno le colaboran con algo y vuelta toca volver el brazo. Siempre hay que volver el brazo (en Palacios, 2013).

Se recupera haciendo zanjas, arando, guachando, sembrando: dándole vuelta a la tierra. Pero también “dejaban voltiando” las cosas de los hacendados para convencerlos de venderle al Incora⁴. Charfuelán et al. (2021: 81-82) transcriben uno de tantos testimonios así:

Conversa doña Luz Termal que a las diez de la noche salían de la casa, cargando la herramienta y bien cubiertos. Llegaban a las haciendas y dejaban destruyendo todo. “Ya se sabía qué hacer. Llegábamos y voltiábamos todo lo que encontrábamos con el azadón. Y dele toda la noche. Acabamos y vuelta para la casa. A las cinco de la mañana ya teníamos que llegar. Sin resuello se corría” (comunera Luz Termal, testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño, 2020).

Las recuperaciones se hicieron como posesiones que mostraban trabajo. La tierra se recupera con el trabajo y se mantiene como cosa propia trabajándola, sacando de ella el sustento. Y tomando chapil (aguardiente artesanal) y echando cuentos (contando historias que fueron en este o en otro mundo). La recuperación fue también una fiesta: un baile que es lucha.

Las zanjas continúan siendo muestras del trabajo que ha hecho posibles las recuperaciones y señas del trabajo por hacer. Como explica Laura Guzmán (comunicación personal) la tierra se recuperó trabajando, para seguir trabajando toda una vida. No fue un esfuerzo de una noche, sino de meses primero y luego años de cuidar y trabajar y zanjar, vivir en los ranchos hechos de la misma tierra recuperada, techados con las ramas del lugar.

La historia está hecha y es necesario volver a darle vuelta, es necesario rodearla otra vez para seguir haciéndola. Y si no lo hacemos, ella igual volverá a ocurrir como gran derrumbamiento y avalancha. Los misak, en el Cauca colombiano, saben que las grandes guaicadas que bajan desde los páramos son la ocasión de que vuelvan los Pishau, los antiguas (Aranda, Dagua y Vasco 1998: 46):

Los Pishau vinieron en los derrumbes, llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras, encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia; en la superficie venía la palizada, las ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados.

Tanto la historia de los Pishau misaks como las del enfrentamiento que es baile refieren eventos tremendos gracias a los cuales el mundo toma forma. La historia de larga duración, tanto como la cotidiana del día a día, ocurren en vueltas, pero en la primera las vueltas son cataclísmicas. El suelo, siempre en formación, también se ha constituido por vueltas gracias a los crecimientos y a los derrumbamientos que han hecho al mundo.

Hay otro lugar de este país en donde el mundo amenaza con derrumbarse.

Quinta vuelta: seguridad con la tierra

En el norte de Colombia el modo indígena de reconstituir el orden del mundo es haciendo una seguridad. La literatura antropológica, desde comienzos del siglo XX, ha registrado que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se presentan como los mantenedores del orden universal. Los mamons están obligados a mantener el equilibrio de la Madre Tierra porque saben que el fin del mundo es inevitable. Esa catástrofe final es narrada

como un gran derrumbe, una gran avalancha, un gran huracán, una gran conflagración o una gran inundación. La debacle empezará por un desorden en el sol. Derrumbes y avalanchas terminarán en la "línea negra" e inundaciones y conflagraciones empezarán en la línea negra.

La línea negra es un recorrido de lugares de seguridad y una inmensa seguridad. No es una representación ni es símbolo de algo más que ella misma: es trabajo puro que amarra al mundo. Es un amarre que, como todos, rodea y da vueltas, asegurando con un hilo.

Según Reichel-Dolmatoff (1985: 85) los kogi llaman ley de la Madre a un "ciclo de sembrar, nacer, madurar, morir y renacer". La obligación de los hermanos mayores, los kogi, es respetar la ley de origen. Esta es la ley de conformación del mundo y obliga al cuidado de que todo se reproduzca en Sé: como en el origen y como debe ser. El orden de Sé es apreciable en la vida de una mata de ahuyama. Reichel-Dolmatoff lo explicó así (1985 [1952]: 86-87):

Cuando nació de la Madre, la tribu Kogi, fue como si naciera una "mata de ahuyama". Primero había un solo tronco. De él nacieron ramas y en ellas se formaron frutos. Luego nuevos retoños y nuevas ramas nacieron, nuevos frutos maduraron, extendiéndose así la mata por todos lados y ramificándose más y más, según la "Ley de la Madre". Unas murieron pero en su lugar nacieron nuevas. Otras se secaron pero otras crecieron fuertes y sanas, llevando frutos en abundancia. A medida que pasó el tiempo, las frutas ya estuvieron más y más alejadas de su origen, pero siempre quedando unidas con la Madre porque ella fue el primer tronco del cual todos habían salido. Así, desde la aparición de Sintána, el primer hombre, hasta la actualidad, cada individuo vivo o muerto, cada antepasado, cada niño que nace, tiene su puesto en esta gran red que forma un inmenso árbol genealógico [...]. De igual modo nacieron las piedras, las plantas, el agua, las enfermedades, las ceremonias, los vientos y las nubes. Muchos o casi todos los primeros Hijos e Hijas de la Madre son también Padres y Madres y como tales son "Dueños" de su descendencia particular [...]. Agua y sol, yuca y zarigüeya, piedra y nube son una familia, son parientes entre sí y parientes de cada familia e individuo. La Madre es esencialmente buena... Pero a veces la Madre se enoja [...]. Hay que observar la "Ley de la Madre" en su sentido de norma de conducta.

79

La mata de ahuyama ayuda a entender la lógica de la ley de origen y la consustancialidad de las cosas existentes, constituidas en Sé y de Sé. Las cosas que crecen fuertes son las que quedan y se vuelven padres o madres. Las cosas que crecen lo hacen porque, aunque estén lejos, siguen creciendo desde la madre y como la madre. La madre viene a ser crecimiento y fortaleza. No un principio de ella o una personificación del crecimiento y la fortaleza sino el crecimiento y la fortaleza ocurriendo.

No es posible plantearlo de manera más sencilla y más cierta que como lo explican los mamos. Contra el argumento de Reichel-Dolmatoff, no hay elementos simbólicos en la comprensión kogui. Se trata más bien de un esfuerzo por mostrar la forma más general de la vida acudiendo a una línea de vida en donde se advierte que frutos lejanos de la misma planta siguen siendo sus frutos: de otra manera muestran que la misma vida que acarrear las plantas la acarreamos nosotros. La mata de ahuyama muestra cómo ha sido posible la vida, mostrando parentescos no evidentes. La vida es un crecimiento de líneas en proceso, anudamientos que crecen en frutos, muertes y nacimientos (ver Ingold 2018); una trama de parentescos visibles si les prestamos atención con humildad. Sólo desde el suelo podremos ver parientes en las piedras, la zarigüeya o la yuca.

Para Preuss las nociones cercanas a la madre son muestra de un principio lógico, y algo más. Interesado por los modos de hacer, no se satisfacía con la genérica apelación indígena a la Madre Universal (1993: 97-98). El etnólogo prusiano buscaba "un significado más general"

de Jaba Seshizha. Si Jaba es Madre y Sé se refiere al “primer estado de existencia invisible e infinita”, lo que nos queda por entender es *shizha*. Al respecto, explica (: 98) lo siguiente:

Shizha es hilo, tira, y se utiliza en palabras compuestas para señalar algo estirado, largo, como en abishizha, vena; ganukshizha, intestino; malashizha, cordón umbilical, de mala, ombligo. Un pene no es símbolo adecuado para la Madre Universal, pero sí para sus hijos, los mamás originales, y la alusión a la figura espectral de un Kalgushizha sin el prefijo Hava, madre, para el cual deberían valer todas las funciones religiosas, podría remitir a una personificación de una fuerza original, como en el Manitu de los alconquinos.

Es posible que Jaba Seshizha sea una “fuerza original” o una “causa eficiente”. Pero una fuerza no existe como cosa abstracta si no es aplicada y una causa eficiente debe causar en alguna dirección y de alguna forma. En mi opinión, se trata de una forma elemental de las relaciones espaciales (no tanto una línea como un hilo del tejido siendo tejido) y un modo de tejer, ligar o amarrar.

Preuss (: 130) explica así la raíz *Shi*:

se utiliza en muchas expresiones para designar una ligadura mágica. En el bautizo se dice: “como un medio mágico yo ordeno, instalo, ligo, nueve hilos, al recién nacido”, quiere decir yo ligo al recién nacido con nueve hilos a la tierra para que no se muera. Cuando Niualue se hallaba en peligro porque el árbol en el que se había refugiado amenazaba con caerse: puso nueve hilos y lo aseguró así al cielo. Sintána “transformó” la estrella de la mañana que era de sexo masculino “en una muchacha” y la ató fuerte con hilos, quiere decir los transformó de manera mágica en una muchacha. El trueno kuishvanguí se llama en realidad kui shi vanguí, “la piedra que liga por medio de un hilo” relampagueando. El rayo shitzhá quiere decir “el que pone un hilo” o, mejor, “el que yace como hilo”, de shi, hilo, y de shihi, yacer, poner. El acto de aprender por parte de los aprendices de las casas ceremoniales se dice shitsihi, de shi y nihi, quiere decir literalmente “asegurar con un hilo” y así mismo “aprendió” la Muñkulú el canto, quiere decir lo amarró con hilo (de la raíz ma que se presenta en mangui, envolver; mashihí, abandonar, abahí, permanecer).

Esto nos ayuda primero a aclarar la etimología y luego a seguir el proceso. Empecemos por la pesquisa lógica. Las traducciones más o menos literales de Jaba Seshizha serían: 1) “La madre yace como un hilo” y 2) “La madre está amarrada, atada, ligada u ordenada”.

María del Rosario Ferro (2013: 10) explica cómo ocurre con los iku:

Un hilo que crece no es una mera idea. Es ahí, físicamente sentada en el centro demarcado por el mamu Kuncha, donde revivo la conexión: un hilo espiritual, “anugwe sia”, que está conectado al hilo material que sostengo entre las manos. Dicen los iku que es como hilar la historia en un huso, pues “esa historia ya está escrita”, en los lugares en donde se trabaja con los mamus.

La forma en que la Madre “fue conformando todo el mundo” fue hilando y luego amarrando o asegurando, todo en *Sé* y con *Sé*. Todas las “ligaduras mágicas” son actos ordenadores; desde el aprendizaje hasta el bautismo. La Madre trabajó en *Sé* para producir al mundo. Su trabajo primigenio hizo las primeras formas y las primeras técnicas. Ferro (2013: 10) nos cuenta cómo ocurre esto en la vida ordinaria.

Cuando una mujer hila, el material comienza a abrirse desde el centro del huso como si estuviera abarcando todo lo que se encuentra a su alrededor. Luego se devuelve de nuevo y así se va acumulando en torno al eje del instrumento. La mujer va estirando y recogiendo el material con un ritmo constante que siempre está ahí, acompañando las demás actividades de la gente.

La Madre no sólo hizo al mundo; se hizo a ella y de ese modo hizo las formas de hacer: creó el trabajo trabajando. No creó un mundo igual a sí mismo de una vez y para siempre, sino que hizo un mundo que necesita del trabajo porque en el mundo todo vive creciendo, anudándose o enredándose y derrumbándose. La madre hizo un mundo que necesita trabajo e hizo un trabajo que puede deshacerse y es necesario volver a hacerlo. La ley de origen se refiere al modo natural de crecimiento de la vida. Podríamos extender el uso de la noción de *madre*, como ocurre en contextos campesinos, incluyendo toda fuente, todo lugar de emergencia, toda acumulación desde la cual algo se extiende (la madre de la uña para referirnos al lugar desde donde ella se forma o de la madre del agua para nombrar la profundidad desde la cual se extiende un nacimiento).

La creación del mundo y el modo de cuidarlo son la enseñanza constante de la Madre. Es la creación de una obligación generadora. Es el origen de la responsabilidad que asumen los kogui y por extensión los iku, los wiwa y los kankuamo. Al estudiarlo como lógica, no advertimos las responsabilidades, que consisten en tareas. El modo del trabajo es claro: la Madre hace al mundo *asegurando con un hilo*, anudando.

La madre no es una existencia previa al trabajo y sus materiales. Ella es trabajo y producto del trabajo. No es una existencia antes de su actividad, emerge en su trabajo. La forma más simple de la producción es el hilo, de modo que la producción empieza por hilar. La materia prima de toda producción es el hilo. Pero la existencia primigenia del hilo supone dos técnicas: hilado y anudamiento.

Reichel-Dolmatoff (: 91), refiriéndose a “la simbología del tejido”, explica que la unión entre el hijo y la madre “se simboliza” a veces con pequeños trozos de hilo. Y afirma que “casi todas las ofrendas se envuelven en hilos de algodón, con el mismo sentido”. Dice que “toda continuidad rítmica, sean canciones, mitos, trabajos manuales o actividades sexuales se dice ‘va por un hilo’ y es ‘como una mata de ahuyama’. El tema mítico del hilo que baja del cielo o el de ‘amarrar’ personas pertenece al mismo ciclo de ideas” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1952]: 91).

Señalemos tres supuestos: 1) este modo de hacer necesita que todo lo que tiene continuidad rítmica suceda como un hilo 2) la continuidad rítmica se marca con nudos y 3) todo nudo implica una vuelta del hilo. Esto se explica en el modo de producir las famosas mochilas indígenas de la sierra. Cada una de ellas está compuesta por un plato y por una suma de “crecidos”, cada una de las vueltas de tejido que asciende desde la base de la mochila hasta ganar una altura determinada pero nunca concluida (ver Monzón, 2014).

Más allá de las ligaduras mágicas a las que se refiere Preuss, el hilo, el amarre y la vuelta son la forma y el modo de ser de la realidad: ocurren como suelo creciendo (o derrumbándose) y como historia; y tienen los mismos modos de crecer y de contarse. De nuevo, en el suelo crece lo que en la historia es narración y todo es tejido o está amarrado en un hilo que se enrolla y se desenrolla.

Sexta vuelta: es este mismo mundo, el mismo suelo y la misma historia

¿Qué, si no suelo, son las cosas que crecen? Todo lo que se extiende desde el suelo en crecimientos vivos y por lo tanto fugaces, es suelo. Y si llega a ser humus, seremos afortunados. Donna Haraway (2019) llama a humificar más que humanificar. Humificar podría ser el pariente raro de una antropología a ras del suelo (Suárez 2022) o de una

antropología que acompaña la vida en lo que la hace posible (Guzmán y Suárez 2022): en cualquier caso, la conciencia de que la vida es un levantamiento desde el suelo. La literatura del último cuarto del siglo pasado se refería a levantamientos de la tierra, para referirse a los movimientos sociales campesinos e indígenas.

En este texto he venido explorando, de la mano de quienes se han detenido a ras del suelo, cómo es ese crecimiento. Las primeras cinco vueltas exploran las formas del crecimiento como el correlato fundamental de las formas de contar la historia: la larga historia del mundo y la humilde historia de nuestras luchas diarias. Los maestros elegidos han sido siempre mujeres y hombres, indígenas y campesinos, cuyos modos de contar suelen quedarse por fuera del relato moderno. El gran relato moderno tiene grandísimas fallas de observación. Autoras y autores de renombre han señalado que una de ellas es operar según supuestos erróneos: la separación de cuerpo y espíritu, la separación de cultura y naturaleza, el supuesto de la linealidad orientada del tiempo, el privilegio del individuo y la subjetividad moderna como fuente del saber, la reflexión y el conocimiento, etc. Ante estas falencias algunas propuestas han llamado a descolonizar el pensamiento, pero con la enorme limitación de que no descolonizan las metodologías, mientras que otras propuestas han abrazado las ontologías múltiples, lo cual rima de modo incómodo con los multiversos de las sagas de superhéroes del cine.

Con todo, hay una casi unánime aceptación de que existen mundos diversos y estas noticias de historia, suelo y crecimiento que he contado antes parecen pertenecer a esos otros mundos culturales de los indígenas y los campesinos, prestos a la declaración patrimonial. La propuesta que tengo es diferente: ¿qué tal si esto que nos están diciendo hace parte del mismo mundo, el mismo suelo y la misma historia? ¿Qué si no se trata de significados diferentes ni de interpretaciones alternativas sino de una comprensión sensata de la vida? (ver Alzate y Suárez, 2024). No he pretendido comparar los saberes con la ciencia, porque es probable que lo que enseñan estos problemas de las vueltas de la historia y del crecimiento en vueltas no sean verdades tanto como enseñanzas o consejos. Más bien cuestiones de ética y enseñanzas de humildad.

Desde ese punto de vista sería más provechoso reconocer que como nuestros parientes, el frijol y la ahuyama, los humanos también somos suelo levantado que crece en vueltas. Pero no solo crece en vueltas. También contamos en vueltas. De otra manera ¿cómo podríamos amarrar argumentos o contarnos cosas?

Si la madre compuso este mundo como un tejido en vueltas o en crecidos, y haciendo así las cosas nos enseñó a cuidar de él, ¿cómo ha de ser el relato de la vida y de la historia que recomponga un mundo que nos sostenga a todas y a todos?

Es claro que esto no habría podido pensarse sin la lectura de *La vida de las líneas*, del antropólogo Tim Ingold. Es probable que la atención al modo de crecimiento de las líneas no sea la mayor ocupación de quienes hacemos antropología, pero sí de algunas de las sociedades que saben que la vida depende de lo que crece desde el suelo. Son muchas más que aquellas que he citado en este corto ensayo.

Ingold (2018: 90) explica que un hilo o una cuerda o una línea son creadas por un movimiento en espiral de la fibra que gira sobre sí misma gracias al huso, por ejemplo. La línea es hecha por vueltas envolventes y luego, como historia, se enrolla sobre sí misma y nos vincula a todo y a todos. Es eso lo que enseñan las tejedoras de chumbes, quienes operan con cuti como principio de trabajo, que es un principio de la vida. Es un signo de puntuación

vital. No sólo se trata de cómo se cuenta la vida, sino de cómo es posible la vida: cuti no marca finales que se dejan atrás (lo que ya pasó), olvidados o superados (como comprendemos la progresión del tiempo moderno), nos enseña que siempre habrá que dar la vuelta sea para mirar adelante a los que ya pasaron antes o atrás a los que están renaciendo (en el suroccidente llaman renacientes a los niños y a los jóvenes).

Al contrario, cuti mira de frente a los acontecimientos que ocurrieron, se sabe atado a ellos, comprende que crece a partir de ahí y que vida y crecimiento son repetición. No obstante, no hablamos de un culto al pasado para dejarlo intacto. Los pastos miran y miraron a los de adelante para recuperar la tierra: la historia se ha de rehacer, cambiarla para arreglarla. Cuti comprende que en el flujo de la vida hay fuerzas enfrentadas, que bailan y/o pelean y lo volverán a hacer. Así como causan el crecimiento provocan derrumbes, esa es una condición de existir en estas montañas que se elevan imponentes pese a la gravedad y a la erosión. Por eso es necesario el frágil esfuerzo de asegurar, amarrar, anudar, envolver, tratar de sostener lo que se sabe precario.

Los caminos de las cordilleras que ascienden serpenteantes están constituidos por vueltas: las curvas suelen ser llamadas vueltas o se dice que en ellas los caminos voltean. Por esto las vueltas son la misma cosa envolviéndose (parcialmente) sobre sí, son la misma línea o el mismo curso o el mismo proceso que para seguir siendo se da la vuelta: esta es la forma elemental de una reflexión (un reflejo, una vuelta). Por esto, para llegar a cualquier destino es necesario voltear con el camino tantas veces como este lo requiera. En estas cordilleras los caminos que suben o bajan, además, cuentan la historia, de modo que hay alto de los veintiunos, curva del diablo y curva del crimen, guardando acontecimientos de hace décadas o conservando nombres centenarios en los cerros y en las quebradas. Esas toponimias no son una curiosidad indígena, sino que son la muestra de que los lugares sí narran acontecimientos que vuelven al presente para quienes aprenden a mirarlos como cosas hechas en vueltas.

La vuelta le sucede a todas las cosas que están en proceso. Indígenas y campesinos notan la fluidez en las repeticiones, en las rimas y en el crecimiento. Pero también son vueltas las transformaciones, grandes y pequeñas. Por eso un cambio es también una vuelta. Y cuando los cataclismos ocurren en cada temporada invernal o en cada sequía, cuando el suelo se derrumba dejando al descubierto un viejo suelo, cuando las erupciones volcánicas hacen otro suelo, ha ocurrido una nueva vuelta.

No es una cosa buena para pensar, ni una metáfora dominante. Las vueltas son la forma de crecer del suelo y de contarse de la historia y, vuelta, son la forma de crecer de la historia y de contarse del suelo.

Notas

¹ Este ensayo prolonga una conversación, que dura ya más de veinte años, acerca del tiempo y las guacas (también llamadas wak'as) con mi compadre Carlos Páramo Bonilla (2009, 2023). Es una conversación sobre la antropología y la vida, cosas que para algunos de nosotros son una y la misma cosa, espléndida siempre, con brillos y derrumbes.

² En el suroccidente andino de Colombia los chumbes, esas fajas tejidas que abrigan el vientre de las mujeres y la cabeza de los chamanes, se almacenan siguiendo el mismo modelo. Es como si la vida y el pensamiento fueran una misma forma de contención y de contenedores a punto de un desbordamiento que necesariamente ocurrirá.

³ Un juco es un tubo con el cual, soplando, avivan las brasas del fogón que suelen usar los indígenas pastos en sus estufas de leña.

⁴ El Instituto Colombiano para Reforma Agraria que funcionó entre 1961 y 1994.

Referencias

Alzate, J. A. y Suárez Guava, L.A (2024). La Virgen de Las Lajas y los acuerdos materiales en este mismo mundo. En José Alejandro Alzate y Luis Alberto Suárez Giava (Eds.), *La mestiza nos llama. Estudios antropológicos en el Santuario de la Virgen de Las Lajas*. Ipiales: Diócesis de Ipiales.

Anzola, Juan Sebastián (2020 [2017]). *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Bogotá; Santander de Quilichao: Editorial Gente Nueva.

Aranda, Misael; Dagua Hurtado, Abelino; Vasco, Luis Guillermo (1998). *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.

Aranda, Misael; Dagua Hurtado, Abelino; Vasco, Luis Guillermo (1993). En el segundo día, la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. En François Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá. pp. 9-48.

Charfuelán, Claudia (2022). *Desempeños: posesiones del cargo y posesiones de tierra en el resguardo de Guachucal, pueblo de los pastos*. (Trabajo de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).

Charfuelán, Claudia (2024). “De empeños y desempeños”: Posesiones del cargo y de tierra en el Resguardo Indígena de Guachucal. *Revista de Antropología Y Sociología : Virajes*, 26(2), 226–251. <https://doi.org/10.17151/rasv.2024.26.2.10>

Charfuelán, Claudia; Ortega, Carolina; Quiguntar, Yoreli; Taimal, Janneth (2021). *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Clavijo Salas, Jaime (2012). *Las vueltas que da la vida: El cute; una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Clavijo Salas, Jaime (2018). *Cada cosa tiene su propio tiempo: cosechando cotidianos a través del trabajo con la tierra una etnografía en Cotagaita*. (Tesis de Maestría en antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Ferro, María del Rosario (2013). *Makruma. El don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Guzmán Peñuela, Laura y Martínez Quijano Natalia (2019). Entrar y salir de la tierra. Eventos y lugares de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano. En Luis Alberto Suárez Guava, Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Guzmán Peñuela, Laura y Suárez Guava, Luis Alberto (2022). Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica. Revista Colombiana De Antropología, 58(1), 175–193. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1992>

Ingold, Tim (2018). La vida de las líneas (Trad. A. Stevenson). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Jacanamijoy Tisoy, Benjamín (1993). Chumbe. Arte Inga. Santafé de Bogotá: Ministerio de Gobierno. Dirección General de Asuntos Indígenas.

Kreimer, Elizabeth (1993). “Un proyecto de salud... pero, para quién”. En, Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Reflexiones sobre el Sujeto Social, C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay, comps. y eds., coedición del Instituto Colombiano de Cultura y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli.

Mamián Guzmán, Dumer (2004). Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder. Ediciones UNARIÑO.

Molano, Alfredo [director] | Amaya, Alberto [productor] | Molano, Rafael [productor ejecutivo]. Pregrabados Mundo indígena, Laureano Inampué] octubre 13 de 1992.

Monzón, Sara (2014). Mujeres tejedoras de alimento: la mochila arhuaca como contenedora del pensamiento iku. Tesis de pregrado para optar al título de antropóloga. Universidad Externado de Colombia: Sin publicar.

Morales Thomas, Patrick (2011). Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mutumbajoy, Doris (2007). El chumbi: pensamiento y representación simbólica inga. Katharsis. Revista Literaria del Putumayo, 2: 15-21.

Palacios Palacios, Danilo (2013). Somos indios revueltos. Lógica de las recuperaciones en el sur andino. Una historia etnográfica. Revista Mopa-Mopa, Instituto Andino de Artes Populares-Iadap, (22), 88-107.

Palacios Palacios, Danilo (2014). Rezaban la aurora. Relatos del sur de Nariño. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Páramo Bonilla, Carlos (2009). Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Páramo Bonilla, Carlos (2023). Wakas y temblores. Terror indígena en La Gran Revuelta andina (1780-1783). Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Nacional de Colombia.

Preuss, Konrad Theodor (1993). Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Parte I. Santa Fe de Bogotá: Colcultura.

Rappaport, Joanne (2005 [1994]). Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina. Traducción de Cristóbal Landázuri. Bogotá: ICANH.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1985) Los kogi vol. II. Bogotá: Procultura.

Rivera Morato, María del Pilar (2010). Entre el viento el monte y la cocha: El mal aire y los espíritus del monte en el resguardo indígena de Pastás. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Suárez Guava, Luis Alberto (2003). El tiempo entre los inga de Bogotá: una experiencia etnográfica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Suárez Guava, Luis Alberto (2022). “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Taussig, Michael (2002 [1987]). Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre terror y curación. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.

Taylor, Gérald trad. (2008 [1987]). Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Vasco, Luis Guillermo (1991). El tiempo y la historia entre los indígenas embera. Publicado en Magazín Dominical de El Espectador, N° 433, 11 de agosto de 1991, p. 20.