

ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA CEREMONIA DE INICIACIÓN AL
CONSUMORITUAL DE LA HOJA DE COCA EN LA CULTURA IKA

GONZALO RAMÍREZ GÓMEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE IDIOMAS
MAESTRÍA EN SEMIÓTICA
BUCARAMANGA

2011

ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA CEREMONIA DE INICIACIÓN AL
CONSUMO RITUAL DE LA HOJA DE COCA EN LA CULTURA IKA

GONZALO RAMÍREZ GÓMEZ

Tesis de grado presentado como requisito para optar al título de
Magister en Semiótica

Director

DR. JOSÉ HORACIO ROSALES CUEVA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE HUMANIDADES

ESCUELA DE IDIOMAS

MAESTRÍA EN SEMIÓTICA

BUCARAMANGA

2011

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	12
1. EL RITUAL DEL CONSUMO DE LA HOJA DE COCA EN LA COMUNIDAD IKA DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....	20
1.1. La cultura ika	20
1.2. La ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca como objeto de investigación	26
1.3. Precisiones sobre el entorno sociocultural de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca en la cultura ika	27
1.3.1. Los pueblos originarios y la cultura ika.....	27
1.3.2. Territorio ika	32
1.3.3. El ritual como objeto de análisis científico.....	36
1.3.4. El ritual del consumo de coca.....	40
1.4. Elementos conceptuales sobre el cuerpo y las prótesis. El poporo.....	44
1.4.1. Estudio de los objetos desde el diseño industrial	46
1.4.1.1. Precursores	46
1.4.1.2. Etapa pre-semiótica	47
1.4.1.3. Etapa translingüística	49
1.4.1.4. Etapa semiótica	53
1.5. Diseño de la investigación semiótica sobre el uso de objetos en el ritual de consumo de coca en la cultura ika	58
1.5.1. Recolección de la información.....	58
1.5.2. Propuesta para el análisis semiótico de datos	64
2. EL RITUAL DEL POPOREO Y SEMIÓTICA DE LOS OBJETOS RITUALES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA IKA	67
2.1. La predicación sobre el ritual del poporeo	67
2.1.1. La ceremonia de iniciación al consumo de la hoja de coca.....	73
2.1.2. El poporo y otros objetos del poporeo	77
2.1.3. La mochila	83
2.2. El despliegue semionarrativo en la predicación sobre el consumo de la hoja de coca	86
2.2.1. Análisis de la secuencia la elección de los mamos.....	86
2.2.1.1. Elementos figurativos.....	90
2.2.1.2. Estructuras semionarrativas	104

2.2.1.3. Estructuras semánticas fundamentales	122
2.2.2. Análisis de la secuencia <i>la ceremonia de iniciación</i> al consumo ritual de la hoja de coca	125
2.2.2.1. Estructuras figurativas	128
2.3. Los objetos. Materialidad, elaboración y funciones de la mochila y el poporo en el desarrollo del ritual	134
2.3.1. La mochila y el ritmo del tejido	141
2.3.2. La representación del poporo en la mochila tejida	144
2.4. Dimensión actancial en el ritual del consumo de coca	149
2.4.1. La pasión de la espera	161
2.4.1.1. Espera fiduciaria	163
2.4.1.2. La construcción del simulacro	164
2.4.2. La programación	165
2.4.3. Análisis del programa narrativo de la elaboración de cal	167
2.5. El sistema axiológico y los objetos del ritual	169
3. CONCLUSIONES. LOS OBJETOS, MATERIALIDAD Y SEMIOTIZACIÓN COMO PRÁCTICA CULTURAL	175
BLIOGRAFÍA	182
ANEXOS	190

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Prótesis usadas en el consumo de la hoja de coca. Según Eco.	46
Tabla 2. Esquema de las funciones de los productos industriales por: B. Löbach.	49
Tabla 3. Caracterización de los informantes.	64
Tabla 4. Objetos que funcionan como contenedor en el ritual del poporeo.	76
Tabla 5. Etapas de la ceremonia de iniciación o ritual englobante.	77
Tabla 6. Objetos contenedores y sus respectivos contenidos utilizados en el ritual del poporeo.	83
Tabla 7. Clasificación y denominación de la mochila ika.	85
Tabla 8. Recorrido generativo e interpretativo del texto.	91
Tabla 9. Actores de la secuencia <i>cómo se elige a los mamos</i>	93
Tabla 10. Espacios de la secuencia <i>cómo se elige a los mamos</i>	95
Tabla 11. Planos de existencia ika: el mundo material y el espiritual.	97
Tabla 12. Tiempos de la secuencia "cómo se elige a los mamos".	98
Tabla 13. Acciones rituales, actores, espacios y tiempos.	100
Tabla 14. Tiempo crónico: escalas estativa, directiva y mensurativa.	102
Tabla 15. Estructuras figurativas: actores, espacios, tiempos, en la secuencia de la elección de los mamos.	103
Tabla 16. Esquema del programa narrativo base para el mamo adulto: legar a la comunidad un nuevo mamo.	107
Tabla 17. Esquema del programa narrativo base para el mamo adulto: Escoger al niño mamo.	108
Tabla 18. Programa narrativo base para el niño: convertirse en mamo.	109
Tabla 19. Esquema del programa narrativo base para la comunidad: <i>ayudar al niño aprendiz</i>	110
Tabla 20. Esquema narrativo planteado por Courtés.	111
Tabla 21. Formulación simbólica del PNB: <i>enseñar al niño mamo</i>	112
Tabla 22. Esquema narrativo para el actor niño mamo en la secuencia de la elección de los mamos.	115
Tabla 23. Acciones desarrolladas por el mamo adulto en la secuencia de elección de los mamos.	116
Tabla 24. Modalidades para el actor niño mamo en la secuencia de elección de los mamos.	118
Tabla 25. Modalidades deónticas.	118
Tabla 26. Modalidades del deber-ser.	119
Tabla 27. Modalidades del poder-hacer.	119
Tabla 28. Formulación simbólica de la manipulación en el PNB: enseñar al niño mamo.	120
Tabla 29. Modalidades del hacer-hacer.	121
Tabla 30. Modalidades para el actor mamo adulto en la secuencia de elección de los mamos.	121
Tabla 31. Cuadrado semiótico de la secuencia la elección de los mamos.	125
Tabla 32. Esquema general del análisis de la ceremonia de iniciación.	127

Tabla 33. Rastreo de los actores en la secuencia <i>la ceremonia de iniciación</i>	129
Tabla 34. Esquema espacial del ritual englobante.	130
Tabla 35. Relación espacio temporal y acciones de la ceremonia de entrega del poporo.	132
Tabla 36. Fases de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca.	134
Tabla 37. Objetos que funcionan como contenedor en el ritual del poporeo.	134
Tabla 38. Proceso de preparación del hayo.	137
Tabla 39. Consumibles en el ritual del poporeo.	138
Tabla 40. Relaciones entre objetos y contenidos.	139
Tabla 41. Relación de objetos ika y significado según las relaciones de color planteadas por Víctor Turner.	139
Tabla 42. Contenedores de primer y segundo orden.	140
Tabla 43. Procesos de elaboración de los contenedores de primer y segundo orden. ..	141
Tabla 44. Dos tipos de trama en el tejido de la mochila ika.	141
Tabla 45. Efectos visuales y de textura del tejido (trama y figuras por efectos cromáticos).	143
Tabla 46. Secuencia de las puntadas en el tejido recurrente en la mochila ika.	144
Tabla 47. Segmentación en cuatro cuadrantes de la imagen del poporo en la mochila.	145
Tabla 48. Comparación de la representación del poporo en la mochila con fotografías del mismo.	146
Tabla 49. Reconocimiento de la simetría del poporo trazado en la mochila.	148
Tabla 50. Oposición entre figura y fondo del poporo representado en la mochila ika.	149
Tabla 51. Esquema narrativo para el joven teti en el ritual englobante.	150
Tabla 52. El rito de paso y su relación con el ritual englobante.	152
Tabla 53. Modalidades para el actor joven teti en el ritual englobante.	155
Tabla 54. Modalidades actor "el mamo" en el ritual englobante.	157
Tabla 55. Modalidades para el actor "la comunidad" en el ritual englobante.	159
Tabla 56. Modalidades para el actor "la naturaleza" en el ritual englobante.	161
Tabla 57. La programación.	166
Tabla 58. La programación y objetos rituales.	167
Tabla 59. Axiologización de la categoría euforia/disforia.	170
Tabla 60. Niveles isotópicos del ritual del consumo de la hoja de coca.	174
Tabla 61. Esquema tensivo sagrado/profano.	177

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1.....	190
Entrevista a Adriano Torres.....	190
ANEXO 2.....	2022
Entrevista a Jorge Correa.....	2022

RESUMEN

TÍTULO: ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA CEREMONIA DE INICIACIÓN AL CONSUMO RITUAL DE LA HOJA DE COCA EN LA CULTURA IKA*

AUTOR: GONZALO RAMÍREZ GÓMEZ**

PALABRAS CLAVE: Semiótica, ritual, actante, coca, poporo, ika, arhuaco.

DESCRIPCIÓN

Por medio de este estudio se pretende analizar la interrelación de los objetos utilizados en lo que Jacques Fontanille denomina una práctica cultural, específicamente del poporo o contenedor, utilizado en el ritual del poporeo ó consumo ritual de la hoja de coca en la comunidad indígena ika, que habita actualmente la vertiente meridional de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia; el trabajo propone el análisis semiótico del objeto como constituyente de un sistema semiótico y su propósito es conocer las operaciones de construcción de sentido que se generan en la práctica ritual.

El análisis semiótico de los objetos rituales de la cultura ika tiene un valor sociocultural que radica en analizar, para valorar, aspectos de una forma de vida ancestral colombiana en tensión con la cultura occidental. El estudio de las prácticas culturales de la cultura ika y de las relaciones de esta con el entorno natural, los fenómenos de contacto y la lucha por la preservación de elementos identitarios de la comunidad no solo configura un complejo universo de significación, sino que abre horizontes de comprensión de la diversidad de formas de vida que hacen parte de las complejas dinámicas, muchas veces ignoradas y marginadas, de una cultura colombiana que se autodenomina multicultural e incluyente.

Trabajo de Grado

** Escuela de idiomas, Maestría en Semiótica, director: Dr. José Horacio Rosales Cueva.

ABSTRACT

TÍTULO: SEMIOTIC ANALYSIS OF THE INITIATION CEREMONY CONSUMPTION OF RITUAL IN COCA CULTURE IKA*

AUTHOR: GONZALO RAMÍREZ GÓMEZ**

KEY WORDS: semiotics, ritual, actant, coca, poporo, ika, arhuaco.

DESCRIPTION

Through this study is to analyze the relationship of the objects used in what Jacques Fontanille called a cultural practice, specifically poporo or container used in the ritual of poporeo or ritual consumption of the coca leaf in the indigenous community ika, currently inhabiting the southern slope of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, the paper proposes the semiotic analysis of the object as a constituent of a semiotic system and its purpose is to understand the meaning-building operations generated in ritual practice.

Semiotic analysis of the ritual objects of culture has a value ika socio-cultural is to analyze, to evaluate aspects of a Colombian ancestral way of life in tension with Western culture. The study of cultural practices ika culture and relations of this with the natural environment, the phenomena of contact and the struggle to preserve identity elements of the community not only sets a complex universe of meaning, it opens horizons understanding of the diversity of life forms that are part of the complex dynamics often ignored and marginalized, a Colombian culture that calls itself multicultural and inclusive.

Degree research paper

** School of idioms, magister in semiotic, director: Dr. José Horacio Rosales Cueva

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación se desarrolló en el seno del grupo de Investigación de Cultura y Narración en Colombia (CUYNACO), de la Maestría en Semiótica de la Universidad Industrial de Santander, y se inscribe específicamente en la línea de *Semiótica, lenguajes y cultura* que recoge el análisis de diversas prácticas culturales colombianas en tres vertientes: semiótica y arte, semiótica y discursos sobre la cultura colombiana, semiótica y prácticas culturales cotidianas.

La maestría en semiótica es un programa de formación de investigadores del problema de la organización del sentido en prácticas significantes¹; se dirige a un amplio espectro de profesionales de distintos campos del estudio de la significación en fenómenos culturales; su objeto principal es abordar analítica y críticamente diferentes perspectivas teóricas y metodológicas alrededor de la organización de los efectos de sentido, todo ello enmarcado dentro de las líneas y grupos de investigación del programa².

La semiótica se ha definido lo mismo como una teoría general de los signos que como el estudio de la significación y en un plano más general como el estudio de los procesos de comunicación. La génesis de la disciplina que se ocupa de la significación se inicia con los trabajos de Ferdinand De Saussure, que bajo el nombre de semiología inauguró la tradición francófona del estudio de los sistemas de signos; por otro lado, y de forma paralela, el filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce, abordó las mismas cuestiones de manera diferente y denominó semiótica a la disciplina que se ocupaba de los signos no verbales; en síntesis semiótica y semiología son términos que se usan como sinónimos, aun-

1 Maestría en semiótica UIS. [En línea] <http://www.uis.edu.co/webUIS/es/academia/facultades/cienciasHumanas/escuelas/idiomas/programasAcademicos/maestriaSemiologica/perfilEgresado.jsp> (recuperado 6 de abril de 2011).

2 Maestría en semiótica. [En línea] http://semiouis.blogspot.com/2007/12/maestra-en-semitica_17.html#more (recuperado 6 de abril de 2011).

que es preferible, en la actualidad, el empleo de semiótica como disciplina de los procesos de producción de sentido de los conjuntos significantes.

Volviendo a los planteamientos de Ferdinand de Saussure, partiendo de la definición consignada en su *Curso de lingüística general*, donde afirma que “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social, nosotros la llamaremos semiología. [...] Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan”³; Saussure define el signo lingüístico como una entidad de dos caras, una de las caras se entiende como el significante descrito como una “imagen acústica” o la “expresión”, y la otra cara corresponde al significado definido como el “contenido” del significante. Esta definición, que estableció las bases para el inicio de la mayoría de los estudios semióticos, es incompleta e insuficiente ya que centra su atención únicamente en el signo aislado, reiteremos, como lo afirma Eco, que para Saussure el signo es la unión de un significado con un significante y por ello, si la semiótica fuera la ciencia que estudia los signos, quedarían excluidos de este campo muchos fenómenos que actualmente se llaman “semióticos” o que son de la competencia de la semiótica.⁴

Por su parte, Peirce definió la semiótica como la naturaleza esencial de cualquier clase posible de semiosis y a esta como una acción, una cooperación de tres sujetos, un signo, su objeto y su interpretante. Opuesto al planteamiento diádico del signo saussureano, Peirce plantea el signo como una triada compuesta por el “representamen que es la parte sensible, física que percibimos; el objeto es aquello que los elementos físicos representan; y el interpretante es el sentido, el significado, lo que el representamen dice de su objeto al destinatario”⁵. Es decir, el representamen es la imagen sonora o visual del signo; “así, por

³DE SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1978, pág. 43.

⁴ECO, Umberto. *La estructura ausente, Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen, 1974, pág. 18.

⁵GONGORA, Álvaro. *Signos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001, pág. 46.

ejemplo, signos como *house*, *maison*, casa son el mismo representamen;⁶ este concepto de representamen puede equipararse con el de *significante* de la teoría saussuriana; por otro lado, “el interpretante es el concepto que ‘traduce’,⁷ en el mismo sentido pero más desarrollado, el aspecto que el signo representa del objeto.”⁸ El concepto de interpretante o la imagen mental asociada, es análogo al de *significado* expresado por De Saussure. En síntesis, la formulación de signo expresada por De Saussure en forma de diada: significante/significado excluye quien instauro el significado, limitando la posibilidad de que un mismo significante pueda ser asumido con diferentes significados, conforme quien interprete; cuestión claramente establecida en el modelo triádico peirciano.

De la misma manera, Peirce extendió la estructura triádica del signo a otros conceptos teóricos tales como la inducción, deducción, abducción, o la clasificación de los signos en ícono, índice, símbolo, entre otras diversas taxonomías; también al concepto de ideoscopia⁹, es decir, categorías o modos de ser determinados como primeridad o cualidad en sí misma, segundidad o hecho existente y la terceridad a la que pertenece los signos, en los que se relacionan tres cosas: el objeto, el signo interpretado y el signo mismo o representamen¹⁰. La tríada de categorías: primeridad, segundidad y terceridad son el eje principal del pensamiento peirceano, con las cuales el filósofo americano explica la ciencia, la fenomenología, la realidad, el pensamiento y la experiencia. “Las categorías tal y como Peirce las concibe no organizan los fenómenos sino que se refieren a aspectos presentes en todos ellos: son condiciones de inteligibilidad por las cua-

⁶ RESTREPO, Mariluz. Ser-signo-interpretante. Filosofía de la representación de Charles S. Peirce. Bogotá: Ducal, 1993, pág. 121.

⁷ Ibíd., 123. “Esta representación mediadora puede llamarse interpretante, porque hace el papel de un intérprete que dice que un extranjero dice lo mismo que lo que él está diciendo.”

⁸ Ibíd., 124.

⁹ VON DER WALDE, Lillian. Aproximación a la semiótica de Charles S. Peirce. En: Acciones textuales, revista de teoría y análisis. No. 2, julio-noviembre de 1990, pág. 95. La ideoscopia consiste en determinar “las ideas que pertenecen a la experiencia ordinaria o que surgen naturalmente en relación con la vida ordinaria, en alguna de estas tres clases: primeridad, segundidad y terceridad.

¹⁰ Cf. KARAM, Tanius. Introducción a la semiótica. [En línea]. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/esp/n_aab_lec_3.asp?id_llico=18&index=0 (página consultada el 1 de septiembre de 2011).

les las cosas pueden ser distinguidas y conocidas.”¹¹

A partir de estos planteamientos del estudio del signo como elemento aislado, la semiótica traslada su objeto de investigación a la descripción de las condiciones de producción y comprensión del sentido; dentro de este contexto, los signos no constituyen el objeto mismo de la semiótica: son unidades de superficie a partir de las cuales hay que descubrir el juego de las significaciones subyacentes¹², es así como, la semiótica del discurso considera la significación como la globalidad de efectos de sentido en un conjunto signifiante producido por un acto de enunciación, tales efectos no pueden ser reducidos a la significación local, la del signo o unidades que la componen¹³. Desde esta perspectiva, la semiótica es una teoría que estudia los sistemas y los procesos de significación en una práctica cultural, que se “define por el campo de investigación al que pertenece: los lenguajes –todos los lenguajes- y las prácticas significantes, que son esencialmente prácticas sociales”¹⁴.

La semiótica actual considera la significación como un proceso intrínseco en el discurso en acto, según Fontanille, la significación es la reunión de al menos un plano de la expresión y un plano del contenido; dentro de este contexto, y desde el punto de vista del discurso como unidad la significación se produce en el recorrido del contenido a la expresión, llamado recorrido generativo; es decir, de las estructuras más abstractas a las organizaciones más concretas, próximas al mundo natural¹⁵.

El análisis semiótico de los textos parte del principio según el cual todo discurso es un proceso de significación a cargo de una enunciación y no un ensamblaje

¹¹BARRENA, Sara. y NUBIOLA, Jaime. Charles Sanders Peirce, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. [En línea]. Disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html> (página consultada el 20 de octubre de 2011).

¹²FLOCH, Jean Marie. *Semiótica marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias*. Buenos Aires: Paidós, 1993, pág. 23.

¹³Cf. FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima, 2001, pág. 25.

¹⁴FLOCH, op. cit., pág. 23.

¹⁵FONTANILLE, op. cit., pág. 78.

de signos¹⁶, es decir, a la semiótica se interesa por prácticas complejas, en un horizonte cultural desde el cual pueden ser comprendidas, y no de signos aislados. Desde esta perspectiva, la semiótica de la cultura estudia la producción social de sentido como fenómeno comunicativo y significativo al interior de prácticas culturales; por lo tanto es determinante su aporte para comprender la naturaleza compleja de la cultura indígena dentro de la cual se desarrolla el ritual del consumo de la hoja de coca, que funciona como un mecanismo para preservarla memoria común de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, su tradición y su forma de vida que permite captar la globalidad de una práctica significativa en relación con las relaciones axiológicas propias de un individuo o de una cultura entera.”¹⁷

La presente investigación expone el análisis semiótico del ritual del consumo de la hoja de coca en la comunidad indígena ika¹⁸, cuyo territorio se extiende a lo largo de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Por medio de este estudio se pretende analizar la interrelación de los objetos utilizados en lo que Jacques Fontanille denomina una práctica cultural, específicamente el uso del “poporo” o contenedor elaborado con materiales naturales, y cómo estos objetos constitu-

¹⁶Cf. FONTANILLE, Jacques. Semiótica de los textos y de los discursos (método de análisis) tomado de MUCCHIELLI Alex. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. Paris: Armand Colin, 2 ed. 2004.

¹⁷ FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, pág. 212, 2004.

¹⁸ ARHUACO, nombre alterno: *ijka, bintukua, ika, arhuaco*, es el nombre dado a la cultura y al habitante de las cuencas altas de los ríos Aracataca, Fundación y Ariguaní en la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en jurisdicción de los departamentos de Cesar, La Guajira y Magdalena; ocupan también las zonas aledañas al límite inferior de su resguardo, en los ríos Palomino y Don Diego en la vertiente norte y en la vertiente sur oriental, las cuencas altas de los ríos Azúcarbuena y Guatapurí. Comparten una parte del territorio con los Kogui y Wiwa. Su población es de 14.799 personas y su lengua pertenece a la familia lingüística Chibcha. El término Arhuaco, como se les ha llamado generalmente a los ika, fue acuñado por los españoles para denominar a la región situada en la vertiente sur del macizo, diferenciándola de otras provincias como la Tairona y Chimila. El término se generalizó a todos los indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta que sobrevivieron a la conquista hasta el siglo XIX. A pesar que el término colonial arhuaco es en alguna medida correcto, en cuanto que apunta hacia una orientación cultural común a todos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, hay demasiadas diferencias significativas entre ellos que no pueden ser ignoradas y el ejemplo notorio de tales diferencias es el lingüístico, en cuanto que cada uno de los tres grupos (Kogui, Ika y Wiwa) habla una lengua distinta que no es mutuamente inteligible. URIBE, Carlos Alberto. *Nosotros los hermanos mayores: Continuidad y cambio entre los Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1990, pág.81.

yen un sistema semiótico como correlato de la acción ritual.

El análisis semiótico del consumo ritual de la hoja de coca en la comunidad ika de la Sierra Nevada de Santa Marta tiene un valor sociocultural que radica en analizar, para valorar, aspectos de una forma de vida ancestral colombiana en tensión con la cultura occidental. El estudio de las prácticas culturales de la cultura ika y de las relaciones de esta con el entorno natural, los fenómenos de contacto y la lucha por la preservación de elementos identitarios de la comunidad no solo configura un complejo universo de significación, sino que abre horizontes de comprensión de la diversidad de formas de vida que hacen parte de las complejas dinámicas, muchas veces ignoradas y marginadas, de una cultura colombiana que se autodenomina multicultural e incluyente.

Con estos antecedentes, este estudio se planteó como objetivo hacer aportes dentro del marco de la investigación académica, llevando a cabo un proceso sistemático y organizado cuya meta fue responder a interrogantes relativos a la forma cómo se interrelacionan los objetos en la práctica semiótica ritual. Por lo tanto, este trabajo se desarrolló bajo los lineamientos de la investigación cualitativa que, en su ejecución, exigió elaborar un panorama general del lugar y de las situaciones a las que el investigador se enfrentó; así, fue necesario trazar de antemano un acercamiento al entorno geográfico, socioeconómico e histórico cultural de la cultura ika. Luego, para lograr una aproximación efectiva al fenómeno del ritual del poporeo en la cultura ika, se tomó como punto de partida la revisión documental inicial, que posibilitó un acercamiento previo a la realidad que se propuso comprender; a partir de estas premisas, se implementó una estrategia de aproximación a la situación de producción, respaldada en el método de investigación etnográfico, que incluyó el desplazamiento del investigador al territorio ika para recoger datos gráficos, fotografías, video y entrevistas con informantes clave. Los datos obtenidos son considerados como elementos de un discurso sobre el ritual del consumo de la hoja de coca en la cultura ika, y posteriormente se hace un análisis semiótico de ellos para comprender y

describir el funcionamiento de los objetos rituales y cómo ellos encarnan o son figuraciones de construcciones axiológicas en el seno de la forma de vida de esta comunidad.

El resultado de esta investigación se expone en los capítulos que siguen; en el primero de ellos se presenta el problema de investigación situado en el entorno cultural, así como los objetivos, la justificación y la metodología de trabajo. El problema se centra en el funcionamiento del objeto en la práctica ritual del consumo de la hoja de coca en la cultura ika y el reconocimiento de las axiologías presentes en ésta práctica cultural. Así mismo, se ubica el universo sociocultural y geográfico en donde se desarrolla el fenómeno del ritual, los antecedentes históricos de la comunidad indígena, las características de los habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta, su cosmovisión, forma de vida y la manera como se predica el ritual. También, se expone la metodología que se empleó para la obtención del corpus y un acercamiento a la caracterización de los informantes clave y los colaboradores de la presente investigación.

En el segundo capítulo se aborda el análisis del corpus, que gira en torno a dos rituales uno englobante y el otro englobado; el primero corresponde a la iniciación en el consumo ritual de la hoja de coca, en donde el sujeto adquiere las competencias necesarias para ejecutar el rito y procede a la fabricación autorizada de los objetos que poseerá para recrear el ritual cotidiano; al mismo tiempo, se aborda el ritual englobado o la práctica cotidiana del consumo de la hoja de coca.

También se exponen los niveles de análisis, la organización y categorización del corpus sometido a análisis (los datos recolectados), la descripción de la relación de la materialidad y semiotización de los objetos en la estructura del ritual y las convergencias de los análisis realizados en la caracterización de las axiologías entrañadas en los objetos (poporo y mochila) y su empleo en la vida comunitaria ika. Posteriormente, en las conclusiones, se presentan los retos y problemas

para futuras investigaciones. Así, todo el proceso se orienta a alcanzar el propósito del estudio, que consiste en conocer las operaciones de construcción de sentido que se generan al interior de la práctica ritual del consumo de la hoja de coca y cómo la organización socioculturalmente situada de este fenómeno corresponde a las dimensiones semionarrativa, pasional y axiológica que determinan tanto el diseño o configuración, así como el uso de los objetos.

En el escrutinio de estas prácticas culturales se presentaron situaciones limitantes para la realización de la investigación, derivadas del choque con la cultura indígena, sus tradiciones y forma de vida con la cultura occidental encarnada en el investigador; entre ellos, el estigma generado por la asociación de la hoja de coca a la cocaína y la aparición de actores del conflicto armado en los resguardos indígenas. Al mismo tiempo, fue matriz de dificultades la serie de problemas que representó la aproximación al territorio ika ubicado en la inaccesible geografía de la Sierra Nevada de Santa Marta, el abandono estatal que ha sumido en el aislamiento a las poblaciones indígenas, la falta de carreteras, servicios públicos básicos como agua potable, electricidad, o cualquier tipo de comunicación telefónica y medios electrónicos inexistentes. Esto hizo difícil el trabajo de campo del investigador. Otro factor decisivo en el momento de enfrentar la investigación radicó en la desconfianza del indígena frente al trato con el “blanco”¹⁹, el rechazo del habitante de la sierra a hablar con extraños y su rechazo a los registros fotográficos y de video. En parte, estas dificultades se superaron gracias a la colaboración de varias personas que propiciaron situaciones de confianza y acercamiento con los habitantes de la cultura ika.

¹⁹ El *blanco*: persona blanca, *bunachi* o hermanito menor, son términos usados por los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta para referirse al hombre perteneciente a la cultura occidental, al blanco-mestizo o al colonizador de sus territorios.

1. EL RITUAL DEL CONSUMO DE LA HOJA DE COCA EN LA COMUNIDAD IKA DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

1.1. LA CULTURA IKA

La comunidad ika es una sociedad establecida en la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, en un territorio compartido por otras etnias con las cuales interactúa en una compleja red social; además del territorio, estos grupos comparten algunos aspectos culturales tales como el consumo de la hoja de coca, el uso del poporo, la figura autoritaria preponderante del mamo o jefe ritual en las actividades memorables para la comunidad, los ika son una comunidad dentro de otra más grande, los indios serranos; sin embargo, los ika no tienen una lengua común con sus vecinos los kankuamos, los koguis, y los wiwas. Los arhuacos o ika han establecido vínculos complejos con otras comunidades fuera del resguardo indígena en el que habitan, por ejemplo: mantienen una línea comercial con los municipios cercanos, sus productos artesanales son valorados dentro y fuera del país, pero al mismo tiempo, han sufrido el acoso y la violenta irrupción en su territorio de los actores armados del conflicto colombiano.

Estos amplios vínculos establecidos por la comunidad ika han propiciado una heterogeneidad y participación de sus integrantes en todos los estadios culturales del país, muestra de esto es la participación de los arhuacos en el escenario social y político nacional, con representación en el consejo de Valledupar y Bogotá; cabe señalar como algunos objetos ika han pasado a ser estandartes de la cultura colombiana, por ejemplo: la mochila tejida, el poporo, además, la difusión de sus creencias y rituales a lo largo del territorio nacional.

Según Phil Bartle,²⁰ es posible caracterizar una comunidad a través de sus di-

²⁰BARTLE, Phil. ¿Qué es comunidad?, una descripción sociológica. [En línea]. Disponible en: [http:// www.scn.org/mpfc/whats.htm](http://www.scn.org/mpfc/whats.htm) (página consultada el 21 de junio de 2011).

mensiones culturales, estas categorías analíticas las podemos evidenciar en la sociedad ika de la siguiente manera: la dimensión tecnológica de la cultura, hace referencia a la importancia que le dan los habitantes ika a los aspectos fundamentales de su cultura, tales como la lengua, la tradición del contacto con la naturaleza y la no explotación de los recursos naturales más allá de sus necesidades básicas, al igual que, a la construcción tradicional de sus viviendas y objetos de uso diario para las labores agrícolas y rituales; sin embargo, los habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta han accedido en los últimos años a las nuevas tecnologías de comunicación, muestra de esto es la difusión que hacen de su cultura y sus costumbres en internet, el uso de la telefonía celular, e incluso a los servicios públicos básicos como la energía eléctrica.

La dimensión económica de la cultura ika está determinada más que por el dinero, por el intercambio de los bienes básicos que no se producen en la Sierra Nevada, tales como cereales, granos y carnes; no obstante, los arhuacos establecieron tiempo atrás el cultivo y comercio del café que es vendido en el municipio de Pueblo Bello, incluso algunas familias han incursionado en el negocio del “café de la Sierra” como producto de exportación. En cuanto a la dimensión política, la comunidad arhuaca está sustentada en el cabildo indígena que dicta las normas de convivencia y determina los lineamientos de autoridad que deben seguir los habitantes del resguardo; de otro lado, la organización arhuaca está determinada por la autoridad ancestral de los mamos, figura determinante en las actividades diarias de la comunidad; finalmente, la dimensión perceptual y de creencias, está determinada por las ideas acerca del orden universal que perviven en la cultura ika, esta es una dimensión conceptual y de creencias, pero también es una estructura de ideas que los indígenas tienen sobre la creación de la naturaleza, del mundo que le rodea, de la centralidad de la Sierra Nevada de Santa Marta como eje del universo, del papel del arhuaco en el mundo, de la naturaleza del tiempo, de las acciones y comportamientos rituales.

En ésta última dimensión cultural ubicamos la práctica del consumo de la hoja

de coca, práctica cultural que tiene profundos valores sociales y comunitarios y es una parte importante del desarrollo social del ciudadano ika; en este orden de ideas, el consumo de la hoja de coca no debe confundirse con la adicción a la cocaína²¹; la primera es una actividad ritual desarrollada al interior de una cultura específica colombiana, que hace parte de la forma de interpretar el mundo y que refuerza la memoria colectiva y la integración de la sociedad ika. Al respecto, conviene decir que la hoja de coca se consume mezclada con sustancias alcalinas que

Facilitan la extracción de los alcaloides de la hoja de coca, esto ocurre a expensas de que la cocaína se degrada y que el producto terminal del proceso de hidrólisis y metabolismo del bolo de coca es la ecgonina; la cual es aproximadamente 80 veces menos tóxica que la cocaína que tiene poco o ningún efecto en el sistema nervioso simpático, no tiene propiedades anestésicas ni eufóricas.²²

Por lo tanto la distinción que se ha hecho y debe hacerse entre cocaísmo (consumo de la hoja de coca) y cocainismo (adicción a la cocaína) está comprobada farmacológicamente. Una vez hecha esta precisión señalaremos, que el consumo de la hoja de coca es una práctica ancestral viva en Colombia y los países andinos, que expresa una forma de intelección del mundo y la forma de vida de una comunidad humana.

Mascar la hoja de coca, "hacchar" o "picchar" en Perú, "acullicar" en Bolivia ayuda a resistir las largas jornadas en el campo a varios miles de metros sobre el mar. Compartir, intercambiar, regalar y recibir hojas de coca son actos sociales que forman parte de una cultura y de una forma de relacionarse y de

²¹ "La cocaína es el alcaloide concentrado que se extrae del arbusto de coca. El proceso de extracción de este alcaloide es complejo y largo, y entraña el uso de varios productos químicos e importantes cantidades de hojas de coca (más de 100 kilos). No resulta económicamente viable extraer cocaína de hojas de coca secadas al sol, mate de coca o harina de coca en los mercados donde su consumo es legal en la región andina". IDPC. Es hora de reparar un error histórico: El IDPC insta a todos los países a no presentar objeciones a la propuesta de Bolivia para eliminar la prohibición que pesa sobre la masticación de la hoja de coca. [En línea]. Disponible en: http://www.ciddh.com/es/imagenes/IDPC_advocacy_note_Bolivia_proposal_on_coca_leaf_c_hewing_SPA.pdf (página consultada el 16 de junio de 2010).

²² BERMÚDEZ ROTHE, Beatriz. Uso Tradicional de la Coca entre los Indígenas de América. [En línea]. Disponible en: http://www.ciddh.com/es/articulos.php?id_cat_articulo=cat_200911231149372476040019769&id_articulo=art_201102031429133570380044776 (página consultada el 5 de septiembre de 2011).

encontrarse con la gente en los Andes. Y el factor que más cuesta entender en Occidente: la coca es una planta sagrada. Con ella la cultura andina agradece a su madre, la Pacha (Tierra), y se comunica con sus ancestros y con sus maestros guías, los Apus (montañas sagradas). Su consumo es la comunión con lo sagrado, sacraliza las vivencias cotidianas y el entorno.²³

La expansión de los cultivos ilícitos en territorio indígena ha generado más confusión aún entre los términos coca y cocaína, los traficantes han aprovechado ciertos elementos decisivos para permear los territorios indígenas con plantaciones ilícitas, los factores que más han influido son: el uso tradicional de la hoja de coca por parte de las comunidades indígenas colombianas, el conocimiento ancestral de los procesos de cultivo de la planta; la condición estratégica de las tierras ocupadas por los indígenas ubicadas en zonas alejadas, de difícil acceso; la casi nula presencia estatal y la situación de pobreza que ha sido aprovechada por los narcotraficantes para establecer sus cultivos en los resguardos indígenas, con la consecuente conflicto armado que conllevan estas actividades, además, con los cultivos ilícitos llegaron a las comunidades nuevos problemas como la invasión territorial por parte de los colonos y cultivadores de coca y amapola, la deforestación, la degradación de los recursos naturales, la desorganización de las comunidades, el descontrol de la juventud²⁴ y la incursión de grupos armados que obligaron a las comunidades al cultivo ilegal de la coca, práctica que agudizó el conflicto social, ambiental y armado al interior de los resguardos indígenas.

Los ika son un pueblo de habla y de conducta cultural diversa, la preservación de su lengua, sus costumbres, su vestido tradicional y sus rituales representa uno de los máximos logros alcanzados por el pueblo arhuaco a través de su proceso histórico; al respecto Sifuentes de la Cruz explicita

²³Coca y soberanía. [En línea]. Disponible en: <http://www.cocasoberania.org/docPropLeyes/exposicion%20de%20motivos%5B1%5D.%20Colombia.pdf> (página consultada el 10 de abril de 2011).

²⁴CORTES LOMBANA, Pedro. Relación del conflicto armado en Colombia con el desplazamiento y la resistencia indígena. En: ZAMBRANO, Carlos Vladimir. (Editor) Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003, pág. 239-247.

Lenguas y culturas son realidades que se implican de manera mutua: la extinción de una es también la extinción de la otra, de allí que es necesario evitar que ninguna lengua ni cultura específica de cualquier área de la tierra se vea amenazada por la extinción que convierte en nada a una experiencia humana irrepetible e insustituible, milenaria en existencia, cuya muerte empobrece a la humanidad tanto como la peor desgracia, pues minimiza la posibilidad de una interculturalidad más rica, que depende de la diversidad de sus componentes.²⁵

La cultura ika hace parte del fenómeno multicultural colombiano marcado por la existencia de una multitud de grupos culturales en un mismo contexto, es sabido por ejemplo, que en la Sierra Nevada de Santa Marta conviven cuatro etnias diferenciadas por la lengua, pero, que comparten variados rasgos culturales, tradiciones, territorio y la organización política y social en marco general de la cultura caribe.

Dentro de los esfuerzos de la comunidad ika por mantener su diversidad cultural, figura el establecimiento del colegio ika bilingüe en la población de Nabusímake; a partir del conflicto social generado por la irrupción de los curas capuchinos en el territorio arhuaco y su expulsión en la década de los 80, la sociedad ika empezó a generar espacios para un sistema educativo autóctono, que desde su realidad multicultural llevara las riendas de la educación de sus miembros; cabe señalar, que la resistencia ika se ha concebido como una oposición a la tendencia presente en las sociedades modernas hacia la unificación y la universalización cultural, que pretende proteger la variedad cultural, al tiempo que se centra sobre las frecuentes relaciones de desigualdad de las minorías respecto a las culturas mayoritarias.²⁶

En este marco de ideas el multiculturalismo se concibe como un fenómeno que

²⁵ SIFUENTES DE LA CRUZ, Luis. Multiculturalidad, identidad y globalización. [En línea]. Disponible en: <http://www.une.edu.pe/dev/Multiculturalidad.pdf> (página consultada el 15 de septiembre de 2011).

²⁶ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. Sobre los sentidos de “multiculturalismo” e “interculturalismo” [En línea]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/461/46130212.pdf> (página consultada el 10 de septiembre de 2011).

señala la existencia y convivencia de varios grupos culturales en un territorio, en palabras del lingüista Juan Carlos Godenzzi, el multiculturalismo

Se ha concebido como una oposición a la tendencia presente en las sociedades modernas hacia la unificación y la universalización cultural, que celebra y pretende proteger la variedad cultural, al tiempo que se centra sobre las frecuentes relaciones de desigualdad de las minorías respecto a las culturas mayoritarias.²⁷

Dentro de este modelo de organización social se afirma la posibilidad de vivir armoniosamente entre grupos o comunidades étnicas que sean cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes; el multiculturalismo como expresión del pluralismo cultural, promueve la no discriminación por razones de raza o cultura, y funda sus bases en los siguientes principios: 1) Aceptación de las diferencias culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas o raciales y su valoración positiva. 2) Defensa y reivindicación explícita del derecho a la diferencia, el derecho a ser distinto en valores, creencias, adscripción étnica, etc. 3) Reconocimiento general de la igualdad de derechos y deberes, elemento esencial en todo pluralismo.²⁸

En síntesis, se considera la práctica de la interculturalidad como estrategia positiva de relación humana con miras a un desenvolvimiento armónico y creativo de las sociedades humanas, más aún, determinante en la conservación de la diversidad cultural, la aceptación y valoración de las diferencias.²⁹

²⁷GODENZZI, Juan Carlos. La multiculturalidad. [En línea]. Disponible en: <http://www.fongdcam.org/manuales/educacionintercultural/datos/docs/ArticulyDocumentos/Clarificacion%20de%20conceptos/culMultIntr/MULTICULTURALIDAD%20INTERCULTURALIDAD%20T9.pdf> (página consultada el 16 de junio de 2011).

²⁸JIMÉNEZ, Carlos y MALGESINI, Graciela. Guía de conceptos sobre migraciones racismo e interculturalidad. Madrid: La cueva del oso, 1997. [En línea]. Disponible en: http://www.bantaba.ehu.es/formarse/ficheros/view/Exposici%C3%B3n_2_Sesi%C3%B3n_1.pdf?revision_id=34450&package_id=34415 (página consultada el 16 de junio de 2011).

²⁹Cf. SIFUENTES DE LA CRUZ, op. cit.

1.2. LA CEREMONIA DE INICIACIÓN AL CONSUMO RITUAL DE LA HOJA DE COCA COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN

Dentro de este contexto, el presente trabajo de investigación se orienta al análisis de una práctica cultural colombiana, específicamente de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca en la cultura ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, particularmente del empleo de los objetos rituales y de los contenidos consumibles que se emplean en esta práctica. Todo lo dicho hasta ahora, nos lleva a la pregunta sobre cómo se interrelacionan los objetos que confluyen en la práctica semiótica ritual del consumo de coca en la cultura ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, de modo que ellos sean considerados como mediadores de sistemas de valores propios a este universo sociocultural. Estos planteamientos remiten al alcance de ciertos objetivos. Para ello, se debe:

- Describir y explicar desde la perspectiva semiótica, la manera como se genera la significación en la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca.
- Establecer conjuntos de elementos que nos permitan identificar las prácticas rituales ika como prácticas culturales y su relación con el entorno social de los individuos.
- Analizar en el corpus aportado por los informantes las dimensiones: figurativa, semionarrativa, pasional y profunda de la práctica del consumo de la hoja de coca.
- Conocer las operaciones de construcción de sentido que se generan en la práctica ritual del consumo de la hoja de coca, a partir de los objetos utilizados para tal fin, específicamente el poporo y la mochila tejida ika.
- Identificar elementos axiológicos presentes en la ceremonia ritual de iniciación a la práctica ritual del consumo de la hoja de coca.

Dicho esto, es pertinente puntualizar que dentro de los objetivos de esta investigación no está contemplado abordar los efectos físicos o psicológicos del consumo de la coca, ni los problemas asociados a los cultivos ilícitos, el consumo o

tráfico de cocaína. Queda por aclarar que tampoco nos corresponde examinar en este estudio otros rituales conexos al consumo de la hoja de coca en la cultura arhuaca; todo lo dicho hasta ahora, nos lleva a explicitar que este trabajo se centra exclusivamente en el ritual del consumo de la hoja de coca, específicamente en la ceremonia de iniciación y en los objetos rituales que giran en torno a esta práctica cultural, el empleo y la significación de ellos en el ámbito de lo ritual y axiológico; así como también, en los contenidos consumibles (hoja de coca, tabaco y cal) que se usan en el ritual del poporeo.

La investigación que aquí se presenta se enfoca específicamente en la relevancia de analizar el ritual del consumo de la hoja de coca, para comprender el sistema de objetos desde la intelección de un horizonte cultural. El estudio del ritual del poporeo permite conocer y explorar la visión cultural ika, sus creencias, forma de percibir, entender e interpretar el mundo natural en el que se desarrolla su colectividad; con estas premisas, esta investigación se centró en los fenómenos y dispositivos culturales que generan el sentido en el ritual del poporeo en la comunidad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Precisa advertir que este tipo de análisis tiene un valor cultural y social valedero, precisamente porque permite mostrar cómo vive el pueblo ika, entender sus costumbres, su entorno y develar sus valores, creencias y cosmovisión; acervo cultural común que de cierta manera nos remite a la riqueza de nuestros orígenes y la expresión plural de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

1.3. PRECISIONES SOBRE EL ENTORNO SOCIOCULTURAL DE LA CEREMONIA DE INICIACIÓN AL CONSUMO RITUAL DE LA HOJA DE COCA EN LA CULTURA IKA

1.3.1. Los pueblos originarios y la cultura ika

Antes de la llegada del hombre europeo el continente americano estuvo habitado por sociedades indígenas de diversos grados de estructuración social y cultural; es aceptado que el primer poblamiento del continente tuvo lugar antes de acabar el pleistoceno, el periodo geológico anterior al presente “los restos halla-

dos indican que el poblamiento ocurrió durante los distintos estadios del último periodo glacial (que comenzó hace 70.000 años);”³⁰sin embargo, la antigüedad de la ocupación americana de los pueblos originarios es todavía tema de estudio e investigación, no obstante, se ha aceptado para América un poblamiento cuyas evidencias arqueológicas se remontan a 30.000 años antes del presente (AP)³¹.

Los pueblos originarios llegaron al territorio americano del norte y del sur del continente, de migraciones oceánicas promovidas por los cambios climáticos de la última glaciación, sin embargo, no existe un consenso científico sobre el momento exacto de las primeras migraciones o la procedencia exacta del hombre americano, así, se han planteado diversas teorías de cómo y en qué momento llegaron los primeros pobladores a América; unas hipótesis señalan que los pueblos más antiguos ingresaron por el norte del continente provenientes de Siberia, cruzando el estrecho de Bering en la última glaciación hace aproximadamente 14.000 años, no obstante, otras teorías apuntan a que el hombre migró desde la polinesia y se asentó en Sur América hace aproximadamente 100.000 años (AP).³²

Según el Atlas básico de historia de Colombia³³, el hombre arribó al territorio que hoy se conoce como Colombia entre el 15.000 y el 10.000 AP, estos primeros habitantes desarrollaron sistemas de vida móvil basados en la caza y la recolección; la evidencia indica que alrededor del 3.000 AP los grupos cazadores-recolectores ocuparon la sabana de Bogotá, al mismo tiempo, se desarrolló la agricultura de la yuca en la costa atlántica y del maíz en la sabana; aproximadamente en 1590 AP se establecen las primeras sociedades agrícolas estables,

³⁰CARRASCO, Pedro. América indígena. En: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. (Editor) Historia de América Latina, 1. Madrid: Alianza, 1985, pág.15.

³¹DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. [En línea]. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4428.pdf> (página consultada el 16 de junio de 2010).

³²DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA, op. cit.

³³ VALDERRAMA, Carlos. Atlas básico de historia de Colombia. [En línea]. Disponible en: <http://www.barepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero-dic1993/hatlas.htm> (página consultada el 20 de junio de 2010).

más tarde, en el 600 se tiene certeza de la aparición de las culturas muisca y tairona, de esta última son descendientes directos las cuatro etnias que actualmente habitan la Sierra Nevada de Santa Marta: kankuamos, koguis, wiwas y los ika.

La historia de los indígenas ika se remonta a la época de la conquista, cuando la incursión española en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta diezmó a los llamados indígenas tairona, allí, “en el año 1599, don Juan Guiral Velón, gobernador y capitán general de la provincia de Santa Marta, salió desde la capital samaria a la cabeza de un ejército de colonos”³⁴, que resultaría victorioso y llevaría a cabo una represalia brutal en contra de los líderes indígenas capturados. En 1600 desaparece para siempre el rastro de la civilización indígena tairona, pero su cultura pervive, según Carlos Uribe, en los grupos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta de hoy en día, especialmente en los koguis que preservan las viejas creencias taironas y practican los mismos rituales religiosos. Por lo tanto, una vez culminadas las campañas de pacificación de las provincias que habitaban el territorio de la Sierra Nevada, los indígenas se refugiaron en las montañas más inaccesibles de la Sierra Nevada donde reorganizaron sus vidas y se aferraron a sus costumbres propias, la precaria situación de Santa Marta durante el período colonial permitió a los sobrevivientes un relativo aislamiento territorial que propició su proceso de reconstitución étnica, los indígenas adoptaron nuevos patrones de subsistencia y residencia en función de su ubicación en zonas mucho más pendientes que las ocupadas por los españoles años atrás, “ciertas partes de macizo serrano se convirtieron en regiones de refugio, situadas más allá de las fronteras de colonización cultural, los nativos [...] se convirtieron en los ancestros de los indígenas de hoy.”³⁵

Se calcula que la población indígena en América antes de la llegada de Cristóbal Colón llegaba a los 100 millones de habitantes ubicados en el territorio que hoy

³⁴ URIBE, Carlos Alberto. Nosotros los hermanos mayores: Continuidad y cambio entre los Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad de los Andes, 1990, pág.47.

³⁵URIBE, op. cit., pág. 52.

es Canadá hasta Argentina; luego, en el siglo XVI con la entrada del hombre europeo al continente americano, la población indígena se redujo al punto de la desaparición de la gran mayoría de los pueblos junto con sus tradiciones y cultura. El exterminio físico del aborígen debido a los trabajos forzados a que fue sometido, a la exposición a enfermedades desconocidas que entraron en el continente con el conquistador, a la persecución y expropiación de sus tierras, llevó a la catástrofe demográfica que caracterizó los siglos XVI y XVII. Las cifras de las visitas a las encomiendas por parte de funcionarios españoles ejemplifican este proceso de disminución; así, para la provincia de Tunja los tributarios descendieron de 53.465 a 8.610, en la provincia de Pamplona de 31.855 a 4.526, en Cartago de 4.573 a 119 y en Pasto de 22.857 a 6.938.³⁶

En la actualidad Colombia ocupa un lugar mediano en cuanto al volumen de población indígena, “en relación con el número de grupos étnicos identificados en América ocupa el tercer lugar después de Brasil y México.”³⁷ Colombia en su territorio de 1.141.748 kilómetros cuadrados de extensión alberga una población aproximada de 800.000 personas indígenas, que corresponde al 2% del total de la población de 44.000.000 según datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) publicados en el censo realizado en el año 2005; los principales asentamientos indígenas se localizan en la Amazonía, la Orinoquía, el litoral pacífico, la península de la Guajira, el departamento del Cauca y la Sierra Nevada de Santa Marta.

La Sierra Nevada de Santa Marta se ubica entre los departamentos de Magdalena, La Guajira y el Cesar, en un vasto territorio de aproximada de 17.000 km² lo comparten cuatro grandes etnias: los Kankuamos, los Koguis, los wiwas y los ika o Arhuacos. Según el Departamento Nacional de Planeación de Colombia (DNP), los ika son un grupo compuesto por 14.799 personas que habitan en un área de 195.900 hectáreas. El término arhuaco, con el que se les ha llamado generalmente a los ika, fue acuñado por los españoles; al respecto, el antropólogo

³⁶ VALDERRAMA, op. cit., pág. 92.

³⁷ VALDERRAMA, op. cit., pág. 30.

Carlos Uribe relata, en su libro “Geografía humana de Colombia”, cómo luego de las campañas de pacificación las áreas indígenas que quedaron por fuera de la colonización española fueron asignadas a diversas comunidades, por ejemplo la península se estableció como el territorio de los guajiros y “la Sierra Nevada quedó para los arhuacos, como se empezó a llamar desde el siglo XVII a todos los indios serranos sin distinción.”³⁸

Más tarde, en el siglo XVI se crea la figura del resguardo, que es una institución legal y sociopolítica de origen colonial y de carácter especial, conformada por una comunidad indígena que, con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste; aunque en los documentos se reconoce el derecho a la tierra de los aborígenes en la práctica no es así, y los resguardos prácticamente se desintegran en los albores del Siglo XIX para dar paso al latifundio.³⁹ Luego, en el siglo XX a principio de los años ochenta se instituye nuevamente el resguardo como política de Estado sobre las tierras tradicionalmente ocupada por los pueblos indígenas, decisiones que fueron reafirmadas en la Constitución Política Colombiana de 1991 al establecer que las tierras de resguardo son de propiedad colectiva, no enajenable, imprescriptible e inembargable (artículos 63 y 329 de la Constitución Política de Colombia).⁴⁰

A pesar de que la Constitución Política de 1991 introdujo un carácter multicultural y una visión de respeto a la diversidad étnica, el indígena se enfrenta en la práctica a múltiples problemas derivados del no reconocimiento de ésta diversidad, puesto que las comunidades indígenas padecen un acceso limitado a la educación, la salud, y la protección estatal que proclama nuestra carta magna. Según la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la marginalidad, el rechazo y la indiferencia de la sociedad ha excluido a los pueblos indígenas de la participación política y los ha llevado a enfrentar la problemática generada en torno al tráfico de drogas; por otro lado, los indígenas han sido

³⁸URIBE, op. cit.

³⁹DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA. op.cit., pág.110.

⁴⁰ Ibíd., 111.

víctimas de la guerra y el desplazamiento forzado de sus tierras, tal como lo muestra el estudio sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia, realizado por Amnistía Internacional “en 2009 murieron al menos 114 hombres, mujeres, niños y niñas indígenas, y miles fueron desplazados internamente, la mayoría a causa del conflicto.”⁴¹

1.3.2. Territorio ika

La división de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior registra un total de 567 resguardos en el territorio nacional, con una extensión aproximada de 36.500.416 hectáreas, que albergan a una población cercana a los 800.271 personas, 67.503 familias.⁴²El resguardo ika se encuentra ubicado en los valles altos de los ríos Piedras, San Sebastián de Rábago, Chichicua, Ariguaní y Guatapurí, en un área reconocida por el estado como propiedad colectiva.⁴³ Su principal asentamiento fue fundado por los españoles con el nombre de “San Sebastián de Rábago, en quizás el valle intermontano más extenso de todo el macizo; hoy en día, con el nombre de Nabusímake⁴⁴se ha convertido en la capital de la nación arhuaca (ika).”⁴⁵

⁴¹AMNISTIAINTERNACIONAL. La lucha por la supervivencia y la dignidad. Abusos contra los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia, en: www.colombia.indymedia.org [En línea]. Disponible en: http://colombia.indymedia.org/uploads/2010/02/informe_ai_ind_genas_colombia_2010.pdf (página consultada el 15 de junio de 2010).

⁴²DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA, op.cit., pág.111.

⁴³LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA, define los resguardos indígenas como propiedad colectiva en los siguientes incisos: Artículo 63. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Artículo 329.2. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

⁴⁴Nabusímake:(s.) Voz indígena arhuaca. Corregimiento del Municipio de Valledupar ubicado en la Sierra Nevada. Llámase también San Sebastián de Rábago, nombre dado por los españoles que se ha ido olvidando para dar paso a la voz indígena (Nabusímake o Nabusímaque), que es más auténtica y sonora. Está situada en una ladera de la Sierra y es la última población que existe antes del ascenso a los picos del Nevado.

ARAUJO NOGUERA, Consuelo. Lexicon del Valle de Upar, en: www.banrepcultural.org[En línea]. Disponible en:<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/modosycostumbres/lexicon/abrevi23.htm>(página consultada el 12 de abril de 2011).

⁴⁵ URIBE, Carlos Alberto. op.cit.

La Sierra Nevada de Santa Marta ha dado cobijo a la población ika luego del desplazamiento que ha sufrido desde la llegada del europeo; este aislamiento territorial le ha permitido conservar sus costumbres, su cosmovisión, su pensamiento y su cultura ancestral. Al respecto, hay que decir que la tierra es sagrada para el indígena y uno de sus baluartes para construir su cultura, así, “el derecho a las tierras ancestrales es vital para los indígenas de Colombia, al igual que para los de otros lugares. Es un elemento esencial de su sentido de identidad, sustento y modo de vida, y es decisivo para su futuro.”⁴⁶ Además, conviene decir que los ika son un pueblo profundamente espiritual y conocedor de su propia filosofía, que organiza su sociedad teniendo como guía espiritual al mamo, adivino y jefe ritual.

La Sierra Nevada de Santa Marta es el corazón del mundo para las comunidades que habitan en ella, es una rica zona que posee todos los pisos térmicos, desde las nieves perpetuas al mar que rompe en el territorio tairona; esta diversidad de climas ha favorecido una agricultura variada y extensa, este territorio es también una fuente de riqueza hídrica incomparable, los afluentes que nacen en la sierra abastece los sembrados y la ganadería del valle que impulsan la economía de los tres departamentos en los que se proyecta su territorio. Las principales actividades económicas del ika las constituyen la ganadería lanar y la agricultura, específicamente el cultivo del café; el intercambio comercial se lleva a cabo en el municipio de Pueblo Bello departamento del Cesar, en los límites del resguardo arhuaco; la economía de Pueblo Bello está basada en la agricultura, en la cual el cultivo del café ocupa un renglón preferencial siendo el primer productor de la región Caribe de Colombia.

Desde Valledupar por vía terrestre se llega a territorio arhuaco, pasando por el municipio de Pueblo Bello, ubicado a una altitud de 1200 msnm y con una tem-

⁴⁶AMNISTIA INTERNACIONAL. La lucha por la supervivencia y la dignidad. Abusos contra los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia, en: www.colombia.indymedia.org [En línea]. Disponible en: http://colombia.indymedia.org/uploads/2010/02/informe_ai_ind_genas_colombia_2010.pdf (página consultada el 15 de junio de 2010).

peratura promedio de 22°C; enclavado la región ika, Pueblo Bello es el epicentro comercial de la región, su población corresponde mestizos, indígenas y colonos que llegaron de diferentes partes del país desde este municipio se accede al resguardo ika de dos formas, la tradicional, en lomo de mula, en un recorrido de cuatro horas hasta el asentamiento llamado la Caja, o por la otra vertiente, en transporte terrestre, por carretera destapada, en un recorrido de una hora y veinte minutos hasta Nabusímake, la capital ika. Esta población es el eje del gobierno y sitio de reunión del cabildo ika, también es el centro etnoeducativo de la Sierra; allí, en un antiguo orfanato capuchino funciona el único colegio indígena de la región.

En toda la extensión del resguardo no se cuenta con agua potable, los servicios públicos son inexistentes, no se dispone de redes eléctricas o generadores; por consiguiente, el acceso a los medios de comunicación como la radio la televisión y las comunicaciones celulares o el internet es casi nulo. Esta situación obedece en gran medida al abandono institucional de estas comunidades, pero también a disposiciones del cabildo que, en su calidad de autoridad indígena reconocida, se ha opuesto a todo tipo de intervención tecnológica proveniente de la “civilización”, tal como la construcción de carreteras en su territorio o el tendido de redes eléctricas, argumentando que detrás de estos procesos siempre viene la destrucción del entorno, la colonización del territorio y el desplazamiento, situación que ha vivido el indígena a lo largo de su historia y que lo ha obligado a desplazarse a las zonas más alejadas en la montaña para conservar su unidad y acervo cultural. La convivencia con la naturaleza y su entorno agreste ha creado del indígena ika un sentimiento de desconfianza ante las intenciones del “blanco” y los ofrecimientos del estado.

La exclusión social y estatal es otro de los grandes problemas que ha afectado a las comunidades indígenas; dentro de sus territorios el indígena ha tratado de mantener la cohesión social y sus costumbres atávicas, pero en la cotidianidad se enfrenta a la presión de diversos actores como el narcotráfico, que ha usur-

pado sus tierras y usado al indígena para trabajar en cultivos ilícitos; los grupos armados al margen de la ley que por vía del desplazamiento forzado han arrebatado la tierra a los indígenas y los ha puesto en medio de un conflicto en el cual el habitante nativo no tiene injerencia alguna; incluso el Estado mismo ha desconocido derechos colectivos adquiridos por estas comunidades y ha promulgado leyes que afectan la calidad de vida del indígena como la Ley Forestal y el código minero, estas normatividades “establecen que si los pueblos indígenas no explotan los bosques y el subsuelo, el Gobierno se abroga el derecho de entregar en concesión la explotación a empresarios nacionales o extranjeros.”⁴⁷ Más aún, estas leyes permitieron la entrada de multinacionales que dieron marcha a proyectos a gran escala para explotar los recursos hídricos, ambientales y agroindustriales dentro de los resguardos indígenas; este tipo de proyectos han generado el rechazo de las autoridades indígenas que ven cómo, con anuencia del estado, es atacada su riqueza cultural y la protección de su territorio ancestral, en la actualidad a pesar de que los mecanismos son nuevos, “la exclusión y el objetivo estatal de reducir la diversidad a la homogeneidad permanecen, siendo el reconocimiento de la diversidad producto de las luchas de los grupos excluidos.”⁴⁸

La comunidad ika padeció una situación puntual de exclusión en el momento en que el estado otorgó la educación del indígena a las misiones capuchinas. En la década de los setentas, los capuchinos construyeron el orfanato de San José de Rábago y en el cual atropellaron la cultura ika, imponiendo trabajos obligatorios, prohibiendo el uso del vestido tradicional y de la lengua originaria, so pena de castigo físico; esta situación llevó al conflicto que desencadenó en la toma pacífica del colegio por parte de más de mil arhuacos que presionaron y

⁴⁷AGENCIA DE PRENSA IPC. Los indígenas en Antioquia: entre la exclusión y la resistencia. [En línea]. Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2007/08/70658.php> (página consultada el 18 de junio de 2010).

⁴⁸BORDA NIÑO, A. Carolina y MEJÍA MONTALVO, Darío J. Participación política y pobreza de las comunidades indígenas de Colombia. El caso de los pueblos Zenú y Mekaná., en: Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares. [En línea]. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/crop/indige/S1C2NinoMontalvo.pdf> (página consultada el 16 de junio de 2010).

lograron la salida de los capuchinos; la comunidad finalmente tomó posesión de las instalaciones del internado. A la fecha, funciona en la edificación el colegio indígena que sigue los lineamientos de la etnoeducación, con profesores pertenecientes en su mayoría a la comunidad ika. Cabe mencionar que gracias a los programas del gobierno, los indígenas han accedido a becas de estudio en universidades dentro y fuera del país; curiosamente al igual que otros profesionales que estudian en el extranjero son pocos los indígenas que retornan a su territorio para replicar sus conocimientos.

1.3.3. El ritual como objeto de análisis científico

Los estudios sobre el ritual se han abordado desde distintas disciplinas sociales; la antropología, la etnografía y la sociología han dedicado sus esfuerzos a explicar estos fenómenos; ciertamente, la antropología ocupa un lugar destacado en esta búsqueda de modelos explicativos para el fenómeno del ritual; es así que sus principales vertientes y teóricos han abordado el problema: Lévi-Strauss en sus trabajos de antropología estructural,⁴⁹ Bronislaw Malinowski en “Magia, ciencia y religión,”⁵⁰ la antropología simbólica de Víctor Turner desarrollada en su trabajo “La selva de los símbolos,”⁵¹ y el estudio de Clifford Geertz en “La Interpretación de las culturas,”⁵² de este modo, el ritual ha sido estudiado fundamentalmente por la antropología, pero también por la psicología y el conjunto de las ciencias humanas como un fenómeno social y cultural inherente al desarrollo humano, inserto desde las comunidades tribales hasta los ámbitos tecnológicos y las redes sociales.

El ritual es una serie de acciones realizadas por su valor simbólico, reguladas por condicionamientos sociales, por una idea o creencia. Los ritos convalidan la estructura social y promueven la resolución de problemas personales y sociales al facilitar la manifestación de ideologías, valores, y normas. De una forma

⁴⁹LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropología estructural. Barcelona: Paidós, 1995.

⁵⁰MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, ciencia y religión. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

⁵¹TURNER, Victor. La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI, 1990.

⁵²GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 2005.

más amplia, el ritual es una serie de comportamientos repetitivos y estereotipados, basados en la creencia, que permiten regular el funcionamiento social y familiar, transmitir la cultura y los valores de una generación a otra. A partir de esto, puede afirmarse que el ritual es una práctica social que permite conservar la unión de los miembros de la comunidad por intermedio de un sistema de valores propios que son actualizados en cada realización ritual y que convergen en estructuras cognitivas sobre el mundo, lo que permite, además, preservar la memoria de un grupo o sociedad. Desde este punto de vista, los rituales no solo son eventos ancestrales mágicos o religiosos, sino a prácticas cotidianas como el saludo, las despedidas o la fiesta de navidad y año nuevo, etc., que enmarcan las acciones dentro de unas reglas de comportamiento intersubjetivo.

El estudio del ritual en Colombia al igual que en muchas partes del mundo, se ha desarrollado bajo la perspectiva antropológica, con diferentes ópticas enfocadas a temas tan diversos como el arte, la imagen, las relaciones sociales o el ritual indígena. Podemos señalar una gran variedad de estudios, tales como: “muerte comida y ritual,”⁵³ donde se aborda la problemática del ritual fúnebre, los elementos constitutivos de éste y la relación ritual de los alimentos. En “Del ritual a la imagen del arte en el Caribe a finales del siglo XX,”⁵⁴ se explora la relación simbólica de la imagen, el arte y la memoria cultural, “Rito y símbolo: Antropo-semiótica del velorio en Maracaibo,”⁵⁵ trabajo que hace un inventario y una interpretación de los principales símbolos utilizados en el ritual del velorio en la ciudad de Maracaibo, Venezuela, “Semiótica del rito: Halloween en una comunidad norteamericana,”⁵⁶ en el cual el autor identifica procesos semióticos

⁵³DELGADO SALAZAR, Ramiro. Muerte, comida y ritual, en: www.manizales.unal.edu.co/, [En línea]. Disponible en: <http://www.manizales.unal.edu.co/modules/ununesco/admin/archivos/muerte,comidayritual.pdf> (página consultada el 10 de junio de 2010).

⁵⁴ LEOTTEAU, Fabián. Del ritual a la imagen del arte en el Caribe a finales del siglo XX, en: memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe. [En línea]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/855/85540819.pdf> (página consultada el 15 de julio de 2010).

⁵⁵ FINOL, José Enrique. Rito y símbolo: Antropo-semiótica del velorio en Maracaibo. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/310/31004502.pdf> (página consultada el 16 de junio de 2011).

⁵⁶ FINOL, José Enrique. Semiótica del rito: Halloween en una comunidad norteamericana. [En línea]. Disponible en: http://www.joseenriquefinol.com/index.php?option=com_content&task=view&id=Itemid=5 (página consultada el 16 de junio de 2011).

que rigen el ritual de Halloween, “El lugar del rito en la semiótica del espectáculo,⁵⁷ estudio de dos propuestas complementarias referidas al rito en el marco de la semiótica cultural.

Desde otra perspectiva, en la Maestría en Semiótica de la Universidad Industrial de Santander (UIS) se ha estudiado el fenómeno del ritual; las investigaciones se han centrado en torno al ritual fúnebre y teatral, se puede señalar el trabajo de grado de José Aníbal Ortiz, “Análisis semiótico del ritual de enterramiento practicado por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga,”⁵⁸ y “El ritual del velorio en la comunidad de San Antonio, departamento de sucre, como objeto semiótico,”⁵⁹ tesis presentada por Amaury José Rodríguez. En estos dos trabajos, desarrollados desde ópticas diferentes y lugares distintos, se abordan las formas o mecanismos de la producción de la significación en el ritual fúnebre, uno urbano (Bucaramanga) y otro en poblaciones de talante más cercano a lo rural. En concordancia, la investigación de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca en la cultura ika pretende continuar en ésta dirección de estudio del ritual como objeto semiótico, específicamente en el estudio de prácticas culturales colombianas.

Con estos antecedentes, esta investigación abordó el estudio del ritual bajo los lineamientos del paradigma cualitativo, para construir su objeto de estudio ligado a la discusión de la cultura; de tal forma, esta investigación semiótica del ritual del consumo de la hoja de coca integró a otras disciplinas, tales como el diseño industrial en cuanto a teoría encargada del estudio y resolución de problemas en torno a los objetos; de igual forma, incorporó la etnografía como

<http://132.248.35.1/cultura/2003/modulo%202/Lectura.2b.html> (página consultada el 16 de junio de 2011).

⁵⁷ SONESSON, Göran. El lugar del rito en la semiótica del espectáculo. [En línea]. Disponible en: <http://132.248.35.1/cultura/2003/modulo%202/Lectura.2b.html> (página consultada el 16 de junio de 2011).

⁵⁸ ORTIZ MANRIQUE, José Aníbal. Análisis semiótico del ritual de enterramiento practicado por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2006.

⁵⁹ RODRÍGUEZ WILCHES, Amaury José. El ritual del velorio en la comunidad de San Antonio, departamento de sucre, como objeto semiótico. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2009.

herramienta para la caracterización e interpretación de pautas de socialización, la construcción de valores, el desarrollo y las expresiones de la competencia cultural, el desarrollo y la comprensión de las reglas de interacción de la cultura ika.⁶⁰

El estudio cultural se ha desarrollado como un esfuerzo multidisciplinar que busca, entre otros aspectos, la reconstrucción de la memoria histórica, la búsqueda consciente de los grupos humanos por conocer su pasado, valorándolo y tratándolo con especial respeto, evitando la invisibilización⁶¹ cultural. Luego, el estudio de las prácticas culturales integra varios campos del saber cómo la antropología, la historia y la semiótica; conviene, en este punto afirmar, siguiendo a Jean Marie Floch, que “la posición de la semiótica es la que permite una interdisciplinariedad real y eficaz, es decir, una articulación reflexiva entre varias disciplinas, cada una de las cuales posee su propia problemática y, por ello, su propio objeto.”⁶²

En este marco de ideas, este proyecto investigativo abordó desde la perspectiva semiótica un elemento propio de la cultura colombiana particularmente de la cultura indígena ika; es en este contexto, es donde el ritual del consumo de la hoja de coca adquiere relevancia y se configura como un elemento cultural determinante en la consolidación de los procesos identitarios de los pueblos serranos; es así, como el presente trabajo de investigación se orientó al análisis semiótico de una práctica cultural colombiana, denominada por los informantes

⁶⁰ SANDOVAL, Carlos. Investigación cualitativa. Programa de investigación en teoría, métodos y técnicas de investigación social. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES), 1996, pág. 61.

⁶¹Invisibilización es un concepto ampliamente utilizado en las ciencias sociales para designar una serie de mecanismos culturales que lleva a omitir o a no ver (percibir, abordar, hacer visible como conocimiento) la presencia de determinado fenómeno, aspecto de un fenómeno o a actores de grupo social (también a un grupo social completo). Los procesos de invisibilización afectan particularmente a grupos sociales sujetos a relaciones de dominación como las mujeres, las minorías, los pueblos no europeos, las personas que no tienen la piel clara y los grupos sociales que los componen, etc. Los procesos de invisibilización suelen estar íntimamente relacionados con el ejercicio del poder, especialmente en procesos destinados a imponer la superioridad de un grupo social sobre otro.

⁶²FLOCH, op. cit., pág. 32.

clave como “la ceremonia de iniciación” al consumo ritual de la hoja de coca en la cultura ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, dentro de este contexto se destaca el empleo de los objetos rituales y de los contenidos consumibles que se emplean en esta práctica.

De esta forma, este estudio integró en su metodología la investigación etnográfica cualitativa, que pretende conjugar los puntos de vista recogidos en las entrevistas a los informantes clave y la observación del ritual por parte del investigador; estas dos perspectivas se articulan para producir una delimitación del sistema de objetos que confluyen en la práctica semiótica.

1.3.4. El ritual del consumo de coca

Para el indígena ika el ritual del consumo de la hoja de coca es un evento fundamental en su forma de ver el mundo; es un acto personal, una forma de comunicación interna, de reflexión, de pensar y percibir su entorno; pero, también es una forma de mediación que genera un ambiente propicio para la comunicación entre iguales.

Aquí conviene detenerse un momento a fin de explicar el funcionamiento del ritual del consumo de la hoja de coca; primero tenemos un ritual memorable, ceremonia o rito de paso⁶³ en el cual los jóvenes ika se someten a una serie ordenada de acciones que los llevan a recibir de parte del mamó los permisos para consumir la coca, los objetos contenedores tales como el poporo, y los contenidos consumibles, es decir, el hayo-coca, el tabaco y la cal marina. El ritual me-

⁶³Según el antropólogo Arnold Van Gennep, los ritos de paso son secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro. Este tipo de ritos se descomponen en ritos preliminares (separación), liminares (ritos de margen) y posliminares (ritos de agregación). Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo en el embarazo, el noviazgo, la iniciación, o reducirse a un mínimo en la adopción, el segundo parto, el nuevo casamiento, el paso de la segunda a la tercera clase de edad, etc. Cf. VAN GENNEP, Arnold. Los ritos de paso. Madrid: Alianza, 2008, pág. 25.

morale (o de paso) empieza con la decisión de los padres de solicitar el permiso para el consumo de la hoja de coca, en esta etapa llamada por los informantes “la presentación” el joven teti es llevado ante el mamo para que el jefe ritual inicie la preparación del joven aprendiz; luego, el mamo ejecuta la “ceremonia de iniciación” en la cual el joven aprende a procesar la coca, la cal y el tabaco; finalmente, el teti recibe la autorización y los objetos rituales para consumir la hoja de coca. Cabe señalar, que luego de la ceremonia de iniciación los indígenas ika poporea habitualmente, es decir, consumen la hoja de coca mezclada con la cal marina que llevan en el poporo o calabazo. Así, luego de la ceremonia de iniciación en el consumo de la coca, el poporear es un ritual breve que hace parte de la vida cotidiana de la comunidad arhuaca.

Como se ve, el consumo de la hoja de coca es un acto cotidiano y repetitivo en el día a día del indígena, se da en diferentes ámbitos y situaciones. Podemos describir el acto ritual así: el teti⁶⁴mezcla en su boca tres elementos: la hoja de coca tostada o hayo, cal marina y pasta de tabaco denominado jwa; cada uno de estos elementos lo lleva consigo en diferentes contenedores: la hoja de coca en la mochila que ha sido tejida por su esposa; la cal marina, en el poporo, que es un recipiente elaborado con el fruto del totumo; y el tabaco o jwa, lo lleva en un contenedor de origen natural llamado jwämisi. El teti utiliza una vara denominada sokulum para extraer la cal marina del poporo, al depositarlo en boca el sokulum queda impregnado de saliva y extracto de la hoja de coca, esta vara es frotada en la parte superior del poporo depositando la mezcla que al secarse produce la formación calcárea característica del poporo.

En la práctica cultural del consumo de la hoja de coca participa un sistema de al menos seis objetos rituales, los cuales provienen de diferentes ámbitos naturales y con respecto de los cuales se practican diversos procesos de recolección, cocción, secado y cocido, de modo que constituyen elementos pertinentes en una práctica semiótica con sentidos precisos, consensuados y determinantes de la

⁶⁴ Teti: El término teti es traducido al español por los informantes por “persona”, “gente” perteneciente a la comunidad ika por oposición al hombre de la cultura occidental.

actividad del sujeto. “Poporear”, consiste en la extracción y consumo de los alcaloides contenidos en la hoja de coca, para lo cual el ika utiliza el poporo, la hoja de coca, la mochila, la cal y el jwa o extracto de tabaco.

El consumo de la hoja de coca es una práctica atávica extendida por toda América desde Argentina hasta los andes colombianos, en los registros queda claro que la coca se consumía por toda la costa caribe de América del Sur antes del arribo de los europeos a tierras americanas, y aún hoy en día se sigue haciendo con muy pocas variaciones en su preparación.

Entre los más tempranos informes sobre el tabaco en el Nuevo Mundo está uno de Américo Vespucio, quien menciona lo que parece haber sido masticación de tobacco con cal que observó en cierta isla costera cerca de Sudamérica; esta isla ha sido distintamente identificada con la isla Margarita, la península Guajira, la península Paria, e incluso la isla Marajó en la boca del Amazonas. Vespucio tampoco identificó la planta que los indígenas mascaban; por lo tanto es posible que la planta en cuestión haya sido otra — específicamente coca.⁶⁵

El consumo de la hoja de coca es habitual en una gran variedad de pueblos indígenas colombianos, según Bermúdez Rothe⁶⁶, es una práctica común en los kogui y los ika que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta; señalemos en pocas palabras la semejanza de los comportamientos rituales de las dos culturas serranas, evidenciado en la siguiente descripción que hace el autor.

Los kogí e ijka de la Sierra Nevada de Santa Marta acostumbran llevar colgado al cuello su bolsito tejido de lana con adornos de colores llamadas gigra, en la que llevan las hojas de coca y un calabacito con polvos de cal llamado mambero; el hombre se encarga de la preparación del terreno y de la siembra, mientras que la mujer -a la que le es prohibido su consumo- se ocupa del cuidado de la planta y de la recolección de las hojas. Al joven kogí le es permitido consumir coca por primera vez durante la ceremonia de su iniciación a la vida de adulto. Es la única manera de entrar y pertenecer al mundo kogí. Durante esta ceremonia, el mama (máxima autoridad política y religiosa) entrega al iniciado la coca y el poporo con la cal, el cual representa a una mujer. El

⁶⁵WILBERT, Johannes. El significado cultural del uso del tabaco en sudamérica. [En línea]. Disponible en: <http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/wilbert1.pdf>, pág. 5 (página actualizada el 29 de agosto de 2011).

⁶⁶BERMÚDEZ ROTHE, op. cit.

joven, simbólicamente, se "casa" con esta "mujer". El palito de madera con el que perfora el poporo, como si se tratara de una desfloración, y que luego usará para sacar la cal del mismo, representa el órgano sexual masculino. La introducción del palito al poporo y los movimientos de frotación alrededor de su abertura, lo interpretan como un coito.⁶⁷

Como ya lo señalamos, el consumo de la hoja de coca es común en los pueblos indígenas que habitan la región andina; subrayaremos aún, la transculturalidad que se constata en las prácticas rituales de estos grupos que elaboran objetos similares para la preservación de los contenidos consumibles, más aún, la denominación de estos artefactos en diferentes culturas y países es casi idéntica, por ejemplo, en Colombia se denomina poporo al calabazo que contiene la cal, mientras que, en Venezuela el mismo objeto es llamado coporo.

Los indios de la cordillera de Mérida tostaban y molían las hojas de coca y le incorporaban cal hecha de conchas de caracoles terrestres, la cual guardaban en pequeños calabacitos que elaboraban de la variedad más pequeña del Crecentia cujete, que siempre llevaban con ellos y al que llamaban cuca y en otras zonas coporo o cajeta. Aunque su uso es bastante generalizado entre los adultos de ambos sexos, las mujeres jóvenes tienen prohibido consumirla ya que según sus creencias esto las esteriliza.⁶⁸

Creemos haber dicho lo suficiente sobre el consumo de la coca en los pueblos indígenas de América, Conviene, sin embargo advertir que el ritual del consumo de la hoja de coca corresponde a una lógica organizativa de la cultura ika, es decir, estas acciones ritualizadas por la cultural arhuaca están reguladas de cierto modo por el sentido común, y expresan una forma de vida y de interpretar el mundo natural del indígena, es así como, "las manifestaciones del sentido común expresan, entonces, el modo de sentir de la colectividad, lo aceptable en términos de reglas de conducta y algunas de las estructuras para categorizar y entender el mundo."⁶⁹

Desde este punto de vista, la forma como el ritual del consumo de la hoja de

⁶⁷ Ibíd.

⁶⁸ Ibíd.

⁶⁹ ROSALES, Horacio. El sentido común. [En línea] disponible en: www.semiousis.blogspot.com/2008/05/el-sentido-comn.html (página consultada el 15 de septiembre de 2011).

coca se desarrolla en la Sierra Nevada de Santa Marta, y particularmente en la comunidad arhuaca, manifiesta la manera como esta sociedad concibe su cosmogonía basada en prácticas sincréticas elaboradas a través del tiempo, es así, como los indígenas pertenecientes a este grupo legitiman sus rituales, su vestido, sus costumbres y su cultura; de esta manera, expresan su forma de vida y su sentido común.

La práctica cultural del consumo de la hoja de coca en comunidad ika, se presenta como la reunión de al menos dos rituales principales, uno de orden macro estructural o englobante que corresponde a tres etapas definidas así: la presentación ante el mamo o jefe ritual, en la cual los padres del joven teti deciden que es el momento adecuado para que reciba los permisos y los elementos necesarios para empezar a consumir la hoja de coca; una segunda etapa en la cual el joven ika se somete a una ceremonia de iniciación en la cual adquiere las competencias necesarias para ejecutar el ritual, es decir, aprende a preparar los comestibles: la hoja de coca o hayo, la cal marina y el tabaco o jwa, también, en esta etapa recibe los objetos necesarios para ejecutar el del poporeo (poporo, jwämisi); finalmente, una tercera etapa en la que superada las pruebas, el mamo le entrega los permisos rituales para consumir la hoja de coca. El segundo evento lo denominamos ritual microestructural que corresponde a la repetición cotidiana del consumo de la hoja de coca, y al uso repetitivo del sokulum sobre el poporo. En ambos rituales intervienen los mismos objetos, pero el ritual macroestructural nos señala el origen y confección de los contenedores y el ritual habitual nos permite comprender el funcionamiento de ellos en la práctica cotidiana del ritual de consumo de la hoja de coca.

1.4. ELEMENTOS CONCEPTUALES SOBRE EL CUERPO Y LAS PRÓTESIS. EL POPORO

Como se ha dicho, en el ritual que nos ocupa confluye un sistema de objetos contenedores que el indígena ika manipula para consumir las hojas de coca; nos

centramos taxativamente en el poporo⁷⁰o contenedor de la cal, utilizado como ya vimos por las culturas consumidoras de coca; el poporo es el objeto más representativo de la cultura arhuaca, y por extensión símbolo de la cultura colombiana.

Desde el punto de vista de la relación del cuerpo que crea y usa prótesis, Eco⁷¹ propone una clasificación de los objetos que retomamos aquí; según el semiotista italiano, una prótesis magnificante son éstas hacen algo que quizás hemos soñado hacer con nuestro cuerpo, sin conseguirlo jamás: como el telescopio, el microscopio, pero también jarras y botella, cestos y sacos, el huso, y ciertamente el trineo la rueda, es decir, el poporo, el jwämisi y la mochila tejida, en su calidad de contenedores funcionan como prótesis magnificante; por otro lado, Eco define así las prótesis extensivas: que prolongan la acción natural del cuerpo: como los megáfonos, los zancos, las lupas, pero también ciertos objetos que no solemos considerar extensiones de nuestro cuerpo, como los palillos chinos, las pinzas, los zapatos, la ropa en general, escudillas y cucharas que sustituyen y mejoran la acción de la mano que intenta recoger y llevar a la boca un líquido; es así, como dentro de esta categoría listamos el sokulum, o la vara con la que el indígena ika extiende el radio de su cuerpo e introduce la pajilla en el poporo para extraer la cal que consume junto con la hoja de coca. En el siguiente cuadro presentamos los objetos usados en el ritual del consumo de la hoja de coca en su función de prótesis extensivas y magnificantes del cuerpo.

⁷⁰El poporo ha sido un objeto central en la cosmogonía de los pueblos indígenas colombianos; se han encontrado representaciones del poporo en cerámica, hueso, madera y oro. Muestra representativa de la centralidad del poporo es la tradición orfebre indígena que ha legado una infinidad de piezas que representan poporos para consumir la hoja de coca, el más conocido, el poporo Quimbaya fue la pieza fundacional del Museo del Oro de Colombia. La imagen del poporo se ha utilizado como logotipo del Museo de Oro de Colombia y para la impresión de papel moneda colombiana. Como símbolo de nuestra cultura, el presidente de la república de Colombia, Andrés Pastrana (1998-2002), regaló una réplica de oro del poporo Quimbaya al papa Juan pablo II en audiencia celebrada en el Vaticano en marzo de 1999.

⁷¹Cf. ECO, Umberto. Kant y el ornitorrinco. Barcelona: Lumen, 1999, pág. 420-421.

PRÓTESIS USADAS EN EL CONSUMO DE LA COCA	
PRÓTESIS MAGNIFICANTE	PRÓTESIS EXTENSIVA
Poporo Jwāmisi Mochila	Sokulum

Tabla 1. Prótesis usadas en el consumo de la hoja de coca. Según Eco.⁷²

1.4.1. Estudio de los objetos desde el diseño industrial⁷³

1.4.1.1. Precursores⁷⁴

Walter Gropius trabajó en la Bauhaus de Weimar (Alemania), allí sentó las bases normativas y patrones de lo que hoy conocemos como diseño industrial y gráfico; puede decirse que antes de la existencia de la Bauhaus estas dos profesiones no existían tal y como fueron concebidas dentro de esta escuela. Sin duda la escuela estableció los fundamentos académicos sobre los cuales se basaría en gran medida una de las tendencias más predominantes de la nueva arquitectura moderna, incorporando una nueva estética que abarcaría todos los ámbitos de la vida cotidiana.

La arquitectura alemana contemporánea fijó sus tendencias principales en los primeros treinta años del vigésimo siglo. Las influencias más fuertes vinieron de Weimar y Dessau, donde la escuela de Bauhaus fue fundada en 1919. Bajo dirección de Walter Gropius (1883-1969) y Ludwig Mies van der Rohe (1886-1969), la Bauhaus fundó un nuevo estilo; hoy las obras maestras de su síntesis de la arquitectura, de la tecnología y de la funcionalidad se pueden encontrar en todo el mundo.

En la Bauhaus, se enseñaba a los estudiantes a utilizar materiales modernos e

⁷² Ibíd. Prótesis: Habitualmente denominamos prótesis a un aparato que sustituye un órgano que falta, pero en sentido lato, es prótesis cualquier aparato que extienda el radio de acción de un órgano.

⁷³ ESPINEL, Francisco y RAMÍREZ, Gonzalo. La semiótica en el estudio de los objetos de diseño. Artículo no publicado, 2010.

⁷⁴ CID, Alfredo. El estudio de los objetos y la semiótica. En: Revista Cuicuilco, mayo-agosto. volumen 9 No. 25, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

innovadores para crear edificios, muebles y objetos originales y funcionales; allí, laboró el arquitecto, diseñador y pintor Charles Jeanneret-Gris, más conocido como Le Corbusier, otro de los pioneros de la escuela y uno de los principales teóricos de la arquitectura y el diseño, es considerado uno de los más claros exponentes del Movimiento Moderno en la arquitectura; Le Corbusier es conocido por su definición de la vivienda como la “máquina para vivir”; el énfasis de su arquitectura no estaba solo sólo en el componente funcional de la vivienda, sino que esta funcionalidad debe estar destinada al *vivir*, comprendiéndose esto último desde un punto de vista metafísico.

1.4.1.2. *Etapa pre-semiótica*

En esta etapa se han considerado medios no propiamente semióticos que hicieron posible los primeros acercamientos al estudio de los objetos de uso como tal, en ámbitos sociales y de su significación. De esta manera se abre un panorama en el cual la conceptualización del objeto de uso, y en particular de la categoría de entorno objetual se hace estimable y relevante para la comprensión de factores culturales sensibles, vitales y cognitivos de los individuos en un momento y lugar determinado; panorama que pudo ser aprovechado por los analistas sociales para la comprensión de la imagen de la vida cotidiana del individuo contemporáneo.

Las distinciones semióticas de la configuración de los objetos han dado lugar a analogías estructurales con la gramática del lenguaje a fin de establecer una cierta teoría de la clasificación de los objetos por sus componentes sintácticos. Es así como Abraham Moles propone la utilidad y relevancia entre el sistema denotativo y el sistema estético para comprender la singularidad del objeto de uso como mensaje, en la medida en que permite superar el enfoque fenomenológico restringido a una afirmación de los rasgos de la función operativa y a la vez mostrar la multiplicidad de características estéticas y creativas que rodean la proyección y adaptación del objeto de uso en el entorno cultural, “el cam-

po estético o connotativo de la entidad, se antepone a su 'significación', expresada en su función utilitaria en sentido convencional, la simbolización aventaja a la significación funcional inmediata."⁷⁵

En conclusión, las particularidades del objeto-signo pueden ser extendidas, guardando la singularidad del caso, a todos los objetos que abundan en nuestra civilización industrial. En esta medida podemos comprender que el objeto es siempre vector de comunicaciones, es decir, en palabras de Moles, el objeto-signo representa al mismo tiempo la concretización de un gran número de acciones del hombre en la sociedad y se inscribe en la categoría de los mensajes que el medio social envía al individuo o, recíprocamente, que éste aporta a la sociedad global.⁷⁶

Por otra parte, cabe señalar que al objeto de uso le es connatural un 'simbolismo' que corresponde, según Moles a "aquella propiedad por la que el objeto es abocado y aun destinado desde su proyectación a 'significar su función' de un modo evidente a través de la semantización de un elemento plástico capaz de poner de relieve el género de la figuratividad que de vez en cuando sirve para indicarnos la función característica del objeto."⁷⁷El simbolismo no remite sólo a los elementos semánticos que denotan la función, sino también a aquellos que posibilitan su identificación, reproducción y transformación en el mundo cultural. De esta forma y de acuerdo con lo explicado por Bernd Löbach⁷⁸, las funciones de los productos industriales corresponden a todas aquellas presencias esenciales que establecen la relación entre el hombre y el objeto; para ilustrar esto se presenta el siguiente esquema:

⁷⁵ MOLES, Abraham. Los objetos. Comunicaciones. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1971, pág. 18

⁷⁶ *Ibíd.*, 10.

⁷⁷ DORFLES, Gillo. El diseño industrial y su estética. Barcelona: Labor, 1973. pág. 48.

⁷⁸ LÖBACH, Bernd. Diseño Industrial. Bases para la configuración de los productos industriales. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.

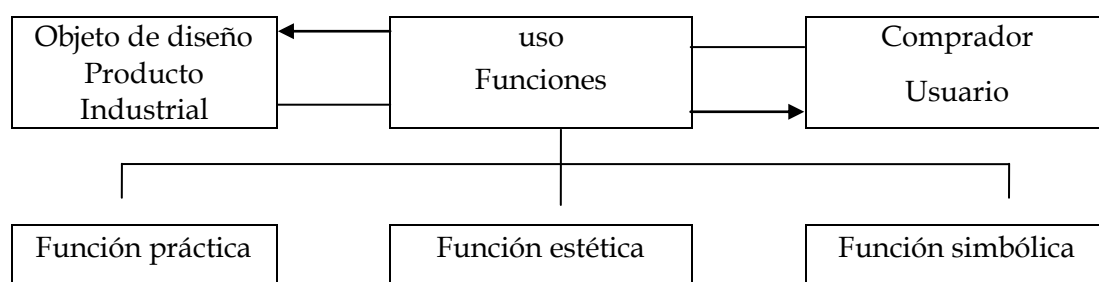


Tabla 2. Esquema de las funciones de los productos industriales por: B. Löbach.

Estas funciones son estructuradas por el diseñador y el fabricante del producto de manera conjunta; ambas partes disponen del objeto a través de un diálogo fluido interrelacionando las funciones para obtener una óptima satisfacción de la necesidad de los usuarios.

En cuanto a la función simbólica, se establece que ésta es determinada por aspectos sociales, espirituales y psíquicos de uso, y es lograda a cabalidad cuando la percepción del objeto por parte del usuario genera en él remembranzas de experiencias y sensaciones ya vividas. Así mismo esta configuración simbólica se ve más relacionada con los aspectos formal-estéticos del producto que con los aspectos funcionales y prácticos del mismo, es decir, “la base de la función simbólica es la función estética del producto, que por medio de los elementos estéticos, forma, color y superficie, proporciona el material para la asociación de ideas con otros ámbitos vitales.”⁷⁹

1.4.1.3. *Etapa translingüística*

Al tomar modelos lingüísticos para acercarlos al estudio del objeto se buscaba encontrar las analogías que lo consideran capaz de construir un lenguaje estructurado gracias a su posibilidad de comunicar, es decir, el objeto se observa en unión con el lenguaje en donde el primero no puede prescindir del segundo para que a partir de la función mediadora del lenguaje pueda tener acceso al significado.

⁷⁹ *Ibíd.*, 62.

Dentro de esta etapa podemos destacar a Roland Barthes, quien considera como signos y mensajes a la imagen, la publicidad, la fotografía, la moda, y como de mayor relevancia: el objeto. Barthes se basa en los elementos descritos por Saussure, pero su búsqueda de conocimiento cambia de dirección: por una parte Saussure se pregunta ¿de qué manera dan los hombres sentido a los sonidos fónicos?, mientras que Barthes se interroga ¿de qué forma dan los hombres sentido a las cosas que no son sonidos?⁸⁰ Esta última interrogación busca dilucidar cómo se genera el sentido que el hombre da al objeto, y a partir de ello, pretende construir un sistema semántico de los objetos.

De manera que, el sentido dado por el hombre al signo es descrito como la interpretación hecha de una lectura; el ser humano lee, interpreta los signos, pero esta lectura se ve mediada por la cultura, los valores, la ideología, por la moral, por todas aquellos aspectos que determinan al ser social. Esta propuesta de un sistema semántico de los objetos en ese momento resultaba incipiente, ya que como lo expone Barthes, “jamás nos encontraremos con objetos significantes en estado puro,”⁸¹ todo en el mundo está permeado de una u otra forma por el lenguaje, el objeto es una forma material que se vale del lenguaje para comunicar ya sea a través de la publicidad, a manera de catálogo o como señal indicativa el lenguaje interviene en el objeto, se mezcla con él, generando así diversas interpretaciones del mismo.

En este contexto, al objeto se le otorga una connotación tecnológica que es la de cumplir con la función para la cual fue construido; sin embargo, siempre concurre un sentido más allá del uso; más aún, el objeto es función y signo, por una parte tiene una función práctica en la realidad humana y por otra una función simbólica, es decir, como signo el objeto es un mediador entre el mundo y el hombre, comunica, simboliza y adquiere sentido dentro de la cultura en la cual se encuentra situado. Entonces, el sentido transforma al objeto en un elemento

⁸⁰BARTHES, Roland. La aventura semiológica. Buenos Aires: Paidós, 1993. p. 245-255.

⁸¹Ibíd., 246.

significante dentro de un conjunto de situaciones sociales, le concede un lugar en la historia, en el tiempo, lo hace partícipe de ese momento y sólo puede ser entendido de esa forma en relación con los otros elementos de esa escena, en síntesis, “el sentido desactiva al objeto, lo vuelve intransitivo, le asigna un lugar establecido, en lo que se podría llamar un cuadro vivo del imaginario humano.”⁸²

Finalmente, Barthes⁸³ se acerca un poco más al estudio de los objetos mediante su análisis de la moda como sistema de signos; se destaca entre otros, el aparte referido a la joyería y la bisutería al explicar cómo la joya ha cambiado como signo perdiendo sus connotaciones de poder económico y social, y se ha convertido en bisutería sugiriendo una democratización e igualdad, cuando señala cómo la joya se transformó, cómo dejó atrás su inhumanidad y transformó su poder de significación en elemento dictador del sentido en la moda y el estilo. De esta manera hace cierta la joya como signo, llena de significados y sentidos dados por usuarios y observadores, para demostrar su carácter social y su interpretación como signo.

Otro de los autores que aporta interesantes planteamientos en esta etapa es Jean Baudrillard,⁸⁴ quien examina a los objetos como signos o entidades jerarquizadas dentro de un espacio. Analiza cómo los objetos muebles, en el caso de los ambientes físicos, están organizados o dispuestos, no precisamente por su practicidad sino por una serie de concepciones culturales, adquiriendo significados y actuando sobre las relaciones humanas establecidas en dichos espacios, “los muebles y los objetos tienen como función, en primer lugar, personificar las relaciones humanas, poblar el espacio que comparten y poseer un alma.”⁸⁵ Por otra parte, afirma que los objetos siempre han llevado la huella de la presencia humana, pero ahora no son sus funciones primarias las que se imponen sino las

⁸²Ibíd., 254.

⁸³BARTHES, Roland. El sistema de la moda y otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 63-70.

⁸⁴BAUDRILLARD, Jean. El sistema de los objetos. México: Siglo XXI, 1969.

⁸⁵Ibíd., 14.

superestructuras las que se dejan sentir. Así, el objeto automatizado representa a la conciencia humana en su autonomía, su voluntad de control y dominio. Esta tesis la ilustra con el ejemplo del automóvil, al considerarlo como un signo de poder, de refugio, una proyección fálica y narcisista, que reúne “la abstracción de todo fin práctico en la velocidad, el prestigio, la connotación formal, la connotación técnica, la diferenciación forzada, la inversión apasionada y la proyección fantasmagórica.”⁸⁶

Otro punto de referencia en esta etapa la constituye la teoría comunicativa del producto, la cual sirvió inicialmente para el análisis de las funciones de los objetos; esta teoría fue precedida por la escuela semántica de la estética cuyos representantes fueron, principalmente, la filósofa norteamericana Susanne Langer y el semiólogo Charles Morris. Langer⁸⁷ aporta a la teoría del lenguaje del producto la diferencia entre señal y símbolo con relación al objeto; la primera es vista como una situación que hace referencia al objeto, que a la vez invita al sujeto a ejercer una acción sobre la entidad; por otra parte, el segundo va más allá del objeto, es un signo indirecto que remite a ideas y conceptos convencionalizados dentro de los grupos sociales, “estas ideas son fruto de acuerdos y construyen las expresiones y manifestaciones culturales de los pueblos.”⁸⁸

Es importante señalar aquí a Gui Bonsiepe, como uno de los grandes referentes teóricos del diseño industrial; Bonsiepe desarrolló sus estudios y luego fue profesor en la HFG (Hochschule Für Gestaltung) en Ulm, Alemania, Introdujo la idea del diseño proyectual y el diseño hecho desde la periferia. Bonsiepe afirma que no existe una *teoría del diseño* como tal, sino un *discurso del diseño*; es decir, el diseño no cuenta con un cuerpo teórico propio, sino que toma prestadas teorías de otras disciplinas como la lingüística, la semiótica y las adapta al contexto del diseño. Estos planteamientos los desarrolla en sus libros “las siete columnas del

⁸⁶Ibíd., 74.

⁸⁷ LANGER, Susanne. *Philosophy in a New York. A study in the symbolism of reason, rite and art.* London: Harvard University Press, 1942.

⁸⁸BÜRDEK, Bernhard. *Diseño. Historia, teoría y práctica del diseño industrial.* Barcelona: Gustavo Gili, 1994.

diseño” y “Del objeto a la interfase”; en esta misma línea encontramos al Philippe Boudon, que en su ensayo acerca del diseño y el espacio arquitectónico, “Ensayo de una epistemología de la arquitectura,”⁸⁹ nos plantea el problema principal de la arquitecturología: la relación de un espacio abstracto con uno sensible desde el punto de vista del pensamiento deconstructivista.

1.4.1.4. *Etapas semióticas*

El estructuralismo barthiano instaló los cimientos metodológicos de la perspectiva semio-lingüística, así como su sistema del lenguaje comunicativo y sus significaciones desde la discursividad; por otra parte, la semiología europea a diferencia de la semiótica norteamericana se va a centrar en la clarificación de las reglas actuantes en la práctica comunicativa, diferenciándose en la acentuación de lo lingüístico o de los elementos lógicos.

La semiología de origen europeo es la que con mayor frecuencia ha sido aprovechada para delimitar los sistemas de codificación de la producción de signos sociales; muestra de esto lo da el autor italiano Umberto Eco, con su libro precursor *Apocalípticos e integrados*, donde repasa a la luz de una nueva metodología una serie de fenómenos de la cultura de masas tales como, el comic, el mito de Superman, el kitsch y en general, los contenidos que se ‘ocultan’ bajo las categorías simbólicas del discurso masivo. Umberto Eco, Julia Kristeva, F. Rossi-Landi y Eliseo Verón, entre otros, corresponden a autores e investigadores relevantes, quienes considerarán la clarificación semiótica como el estudio del cuerpo de reglas que determinan la organización y el funcionamiento de imágenes y conceptos en la sociedad actual, considerando ese sistema de reglas como la ideología, la cual en tanto concepto se alcanza en el nivel de la significación.

⁸⁹BOUDON, Philippe. El espacio en el pensamiento, Acerca del espacio arquitectónico: Ensayo de una epistemología de la arquitectura, [En línea] disponible en: <http://journal3.net/spip.php?article174> (página consultada el 13 noviembre de 2010).

Para los semiólogos citados, el nivel de significación, que corresponde a los planos connotativos y denotativos de los medios significantes, las operaciones y modalidades en los que se articulan las producciones comunicativas posibilitan localizar el inconsciente social que absorbe las formas ideológicas; en consecuencia, las reglas del discurso cultural-comunicativo son, asimismo, las reglas del inconsciente. Como observó Eco: "la semiología nos muestra el ámbito de las ideologías ordenado en códigos dentro del universo de los signos"; es en este sentido, que la semiosis social es el instrumento de investigación más pertinente para determinar las unidades significativas elementales del orden discursivo.

Dentro de este marco de ideas, se destacan autores como Hans Gugelot, quien abrió la puerta al sistema de diseño y por lo tanto contribuyó a la creación de una imagen totalmente nueva que influyó de manera decisiva en las ideas del diseño en el contexto tecnológico del periodo de la posguerra en el año 1920; Gugelot nunca consideró la estética, mostró especial antipatía contra el concepto de estilo y sintió el descontento cada vez mayor por el hecho de que ciertos detalles formales fueron distorsionados y concebidos como reglas formales. Entre 1954 y 1965, dirigió el "Grupo de Desarrollo 2" de la Escuela de Ulm, que había sido fundada un año antes, en esta institución, enseñó y promovió la *abordagem* modernista de función "sobre la forma" en el mundo del diseño; en consecuencia, Gugelot hizo oposición al que es conocido como el "*Detroit styling*" (estilo de Detroit) y los principios de Raymond Loewy del "*Facelifting*" o *styling*; ciertamente, Hans Gugelot percibió que un buen diseño no debe ser sólo un medio para aumentar las ventas, pero sí una necesidad cultural.

Registrados esto, reseñamos al arquitecto y diseñador italiano Ettore Sottsass, quien se constituye como otro de los autores importantes en esta etapa; Sottsass comenzó su carrera en Milán, en 1947, y desde entonces se involucró en la experimentación de nuevas posibilidades en una gran variedad de campos de creación, tales como la arquitectura el diseño industrial y gráfico; Sottsass, participó

en el movimiento “arte concreta” diseñando objetos para importantes firmas italianas, como las máquinas de escribir y las computadoras Olivetti, así como para la fábrica de muebles Knoll de Milán, en los años setenta se interesó por la arquitectura radical, proyectó viviendas populares, y con otros reconocidos diseñadores italianos, fundó Global Tools, una escuela basada en la libre creatividad individual, finalmente, participó en la creación del grupo Memphis, que se mostró muy activo en el ámbito de la decoración y el diseño de objetos.

Por otra parte, también se han considerado las contribuciones de Lorenzo Vilches, para quien la imagen es un texto y que, por tanto, se lee,⁹⁰ en este campo, lo que le interesa al autor es descubrir la mediación cultural y, por lo tanto, artificial que existe tanto en la producción como en la percepción de las imágenes y llegar de este modo más allá de la teoría del iconismo. En su propuesta, el texto apunta a una teoría de la imagen formulada en dos aspectos: teoría de la percepción/teoría semiótica; de aquí que la hipótesis de la lectura de la imagen se desgrane en una serie de conceptos y sistemas cuyo fin último es explicar qué hace la imagen con su receptor y qué hace éste con ella. Vilches, combina un enfoque teórico crítico, basado en la semiótica⁹¹ y el análisis de los discursos sociales, con proyectos de investigación y desarrollo (I+D+I), prestando especial atención a las políticas de promoción de las competencias mediáticas, la regulación del servicio público audiovisual y de la cooperación en materia de TIC y medios de comunicación; adentrándose, en la televisión educativa y cultural, los discursos mediáticos (periodismo, publicidad, y comunicación política), la relación entre comunicación, educación, ciudadanía y la competencia mediática.

De otro lado, la semiótica parisina representada por Jacques Fontanille plantea que la semiótica de las culturas se basa en una jerarquía y un recorrido de integración de los niveles de pertinencia semiótica, ésta trata de buscar la continuidad entre la semiótica modal y actancial y la semiótica de lo continuo. En el

⁹⁰VILCHES, Lorenzo. La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión. Barcelona: Paidós, 1985.

⁹¹PÉREZ, José Manuel. La semiótica de la publicidad. Barcelona: Mitre, 1982.

análisis del plano del contenido son conocidos los “niveles de pertinencia” analizables en estructuras elementales, actanciales y narrativas; en cambio, referente a los niveles pertinentes del plano de la expresión no hay nada claro.

Para buscar estos niveles Fontanille plantea apoyarse en los modos de lo sensible, la aparición fenomenal y la esquematización en las formas semióticas, pero esto no es suficiente para definir los niveles de análisis y la jerarquía de los objetos semióticos constitutivos de una cultura. La posible solución estaría en hallar bajo qué condiciones a partir de la “aparición del fenómeno”, que pueden transformar los niveles de la experiencia en niveles pertinentes para el análisis semiótico: “aparición” del fenómeno → niveles de la experiencia → niveles pertinentes del análisis semiótico.

El paso de la semiótica del signo (que tiene por unidad expresiva es el signo) a la semiótica del texto, cuya unidad son los “conjuntos significantes”, en términos de la experiencia, en el primer caso se selecciona se segmenta y se identifican las figuras, mientras en la semiótica del texto intenta captar la totalidad bajo la forma material de datos textuales.

De estos dos niveles de experiencia derivan dos tipos de entidades pertinentes:

1. La experiencia figurativa de la que se extraen los signos y la experiencia textual de la que se extraen los enunciados, el segundo incluye al primero. En suma, los elementos sensibles y materiales de la imagen solo son pertinentes en el momento de su integración en “texto enunciado”.

Fontanille, continua con la presentación de otros tres niveles de la experiencia: el nivel de los objetos, el nivel de las situaciones y el de las formas de vida; el nivel de los objetos es una instancia intermedia entre los textos y las situaciones, específicamente los objetos-soporte permiten a los textos e imágenes jugar un papel en las situaciones y actuar como instancias enunciativas. Las formas de vida funciona como una instancia englobante que recoge las continuidades e

identidades de las situaciones reagrupadas en series, las formas de vida forman las configuraciones pertinentes para la caracterización de las culturas.

Fontanille, plantea una semiótica de los objetos que debe ir más allá de los objetos-soporte hasta el “entorno”, es decir, incluir a los espectadores potenciales, sus expectativas, competencias modales y pasionales, en otras palabras el conjunto de la situación semiótica que le permite al objeto funcionar según las reglas de su género. De otro lado el nivel de las prácticas funciona como una interfase entre el nivel de los objetos y el nivel de las situaciones; la experiencia de los objetos es la de los “cuerpos materiales” y la experiencia de los cuerpos-objetos son formas de expresión: sintáctica local superficial o soporte de los “textos” y sintáctica global, que les permite jugar un rol actancial o modal.

Una *situación semiótica* es una configuración heterogénea que reúne todos los elementos necesarios para la producción y la interpretación de la significación de una interacción comunicativa; al respecto Éric Landowski definió la semiótica de las situaciones como el resultado de una “semiotización del contexto” y propone considerar la armazón modal de las interacciones como el núcleo organizador de las situaciones semióticas. Por otra parte Fontanille propone completar esta propuesta en dos direcciones: el sentido de la generalización: según el cual los elementos contextuales del nivel precedente serán “semiotizados” y el sentido de la especificación: donde otros elementos se incorporan al núcleo actancial y modal para ser articulados.

La situación semiótica está organizada en dos dimensiones principales:

1. La situación de comunicación, que constituye la dimensión predicativa de la situación (situación-escena), que se obtiene de la conversión de una experiencia práctica en dispositivo de la expresión semiótica. Lo que se llama generalmente una “situación de la comunicación” no es otra cosa que una práctica entre otras que se caracteriza frecuentemente por la preponderancia

del texto-enunciado.

2. La situación-coyuntura, que constituye la dimensión estratégica (situación-estrategia), resulta de la conversión en dispositivo de la expresión de una experiencia de coyuntura y de ajuste entre escenas o entre prácticas.

Fontanille plantea el principio de integración definido como la esquematización en un nivel dado, de las propiedades materiales y sensibles que fueron miradas como no relevantes en el nivel precedente; pero esta presentación por las etapas oculta un hecho obvio: en el primer nivel de experiencia todo el material y características sensibles están ya presentes, toda la unidad, en un conglomerado que corresponde a la *materia de la expresión* y se puede considerar que estas instancias materiales y sensibles seleccionadas por su correlación con las instancias formales, constituyen la *sustancia de la expresión*.

En general, en cada nivel el análisis considera la heterogeneidad de los datos que se tienen en cuenta y convierte esta unidad heterogénea en “*unidad del significado*”; así, el texto, la imagen, el objeto de la escritura, el panel de exhibición, la escena predicativa del uso de un objeto o una imagen, son tratados como “conjuntos significantes” del cual se puede proponer una descripción actancial, modal, pasional, figurativa y enunciativa, cualquiera que sea el nivel de pertinencia donde se ubique.

1.5. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN SEMIÓTICA SOBRE EL USO DE OBJETOS EN EL RITUAL DE CONSUMO DE COCA EN LA CULTURA IKA

1.5.1. Recolección de la información

Para lograr una aproximación efectiva al fenómeno del ritual del poporeo en la cultura ika, se tomó como punto de partida la revisión documental que permitió un acercamiento previo a la realidad que se pretendía abordar; esto permitió la comprensión inicial de los fenómenos culturales y sociales que se desarrollan en el territorio habitado por los ika. La estrategia de aproximación a la si-

tuación de producción se inició con informantes que viven en la ciudad de Bucaramanga y de esta forma se obtuvo información preliminar sobre el ritual del consumo de la hoja de coca, la cultura ika, las costumbres y la forma de llegar a las poblaciones ubicadas en la Sierra Nevada de Santa Marta; estos acercamientos forjaron la creación de puentes entre el investigador y una comunidad reacia al contacto directo con *el blanco*.

El trabajo de investigación cualitativa requiere realizar un panorama general del lugar y las situaciones a las que el investigador se va a enfrentar, dado que el territorio que ocupa la cultura indígena ika se encuentra en la Sierra Nevada de Santa Marta, una geografía agreste y de difícil acceso. Por ello, fue necesario evaluar la estrategia de acercamiento al espacio geográfico, socioeconómico e histórico cultural de la comunidad; para ello, fue necesario determinar los lugares y las rutas de llegada al territorio, las personas y las jerarquías sociales presentes en la cultura, la forma de entrar en contacto con los informantes, y la conveniencia de realizar entrevistas y registros gráficos.

De esta forma, este estudio integró en su metodología la investigación etnográfica cualitativa, para conjugar los puntos de vista recogidos en las entrevistas a los informantes clave y la observación del ritual por parte del investigador; estas dos perspectivas se articulan para producir una delimitación del sistema de objetos que confluyen en la práctica semiótica. Aquí es importante señalar que el análisis investigativo parte de los relatos enunciados por los habitantes de la cultura ika, que consideramos como las fuentes primarias de este estudio que se apoya en el enfoque etnográfico y que considera “como conceptos fundamentales, los de ‘informante clave’ y ‘observación participante,’”⁹² estrategias que la investigación implementó como medio de aproximación a la situación de producción.

⁹² SANDOVAL, op. cit., pág. 62.

Habría que decir también que el análisis semiótico del ritual del consumo de la hoja de coca toma como base lo predicado por los informantes clave, es decir la representación discursiva de la práctica cultural, no el ritual en sí mismo. A través de tales predicaciones se tiene una mejor perspectiva sobre la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca; al origen, elaboración y empleo de los objetos rituales, así como, a los contenidos consumibles que se elaboran al interior de la práctica.

En concordancia, los informantes fueron la base fundamental de la investigación, por razones metodológicas que facilitaran obtener información desde diferentes esferas culturales, se seleccionó un grupo de personas que sirvieron como fuente primaria de información teniendo como criterio que pertenecieran a la cultura ika, que conservaran sus tradiciones y que por diversos motivos no habitaran en el territorio arhuaco; por dichas razones, se entrevistó a Adriano Torres, indígena nacido en la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la población de Donachüi; el señor Torres, actualmente estudia literatura en lengua castellana en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá.

Del mismo modo, la investigación integró la visión de informantes blancos que han sido aceptados en la comunidad ika, que comparten su cultura conocen y practican sus rituales; de acuerdo a esto, se entrevistó al señor Jorge Correa Cala, nacido en Bogotá, médico veterinario egresado de la Universidad Nacional de Colombia. Es importante resaltar que el señor Correa ha vivido en el territorio ika, está casado con una mujer de ésta comunidad, conoce y asume sus rituales. Su esposa, Osiris Zalabata nació en 1973 en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el territorio ika llamado Jeurwa o la Caja, su padre Pedro Zalabata Torres es mambo de la comunidad y actualmente reside dentro del territorio del resguardo en el sitio conocido como el Cañón; el señor Pedro es mulato y su esposa Consulación Torres Chaparro es indígena nacida en el sector de los Nevados en la Sierra Nevada de Santa Marta. Debo agregar que los hijos de la fa-

milia Zalabata Torres fueron educados, por un lado, bajo las costumbres y tradiciones de la cultura ika, y de otro lado, recibieron formación en el sistema educativo colombiano, por ejemplo, Osiris Zalabata estudió administración de empresas en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

Con la ayuda de la familia Correa-Zalabata, en los primeros días de enero de 2010 se acordó realizar un primer desplazamiento al territorio del resguardo ika en la Sierra Nevada de Santa Marta, que tuvo como objetivo la caracterización de las condiciones del entorno geográfico y social, la búsqueda y descripción de las interacciones entre los indígenas, los colonos y la aproximación al fenómeno del ritual del consumo de la hoja de coca; en este primer acercamiento a la situación de producción del fenómeno que se investiga, se presentaron algunas dificultades consecuencia de las determinaciones que en ese momento tomó el cabildo indígena en cuanto al acceso de blancos a su territorio.

Las razones esgrimidas por los informantes de la familia Correa-Zalabata giraban precisamente en el carácter reservado del indígena y de la resistencia que genera el hecho de verse involucrado en un estudio o entrevista; entonces, la estrategia de acercamiento al fenómeno de estudio se hizo por medio del registro y la observación no participante; hay otro aspecto para resaltar, la riqueza cultural que se vive en el viaje por el territorio ika, desde Valledupar, pasando por Pueblo Bello, el cañón, Jeurwa y Nabusímake; en esta primera experiencia, además del conocimiento del territorio y de las costumbres, se creó un lazo de amistad determinante para la consecución de los objetivos del trabajo, es oportuno señalar que la investigación dependió de su éxito de las relaciones que logró construir el investigador con los sujetos y con el grupo humano a que se enfrentó, de esta forma se logró el acceso al mundo cultural y personal de la comunidad en la cual se realizó el trabajo.⁹³

En estos términos, se logró el acercamiento a las personas que luego sirvieron

⁹³ *Ibíd.*, 133.

como ayudantes e informantes clave, en Valledupar se contactó con la señora Yuneidy villazon Zalabata, nacida el 22 mayo de 1983 en Jeurwa, hija de Denis Zalabata; la señora Villazon estudió periodismo en la Universidad Nacional de Colombia, actualmente trabaja con la Confederación Indígena Tairona en el Resguardo Indígena Arhuaco en el Proyecto de Conservación de la Tradición Indígena, su trabajo gira en torno al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta que es compartido por cuatro etnias.

En la región del Cañón, se entrevistó al señor Pedro Zalabata Torres, nació en 1935 en Pueblo Bello en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, fue elegido desde niño para ser mamo, adivino o jefe ritual; cabe señalar que, en la comunidad ika el mamo es el encargado de realizar todas las actividades rituales, por ejemplo, la siembra del hayo o coca, oficiar en las ceremonias del matrimonio, bautizo, construcción de viviendas, los pagamentos, adivinar y otorgar los permisos para realizar actividades tales como la recolección del hayo o celebrar el ritual de la entrega del poporo.

En otro de los sitios visitados, la región de la caja ubicada en la vereda de Jeurwa, se estableció contacto con el señor Nefer Zalabata; el señor Zalabata nació en 1970 en la Sierra Nevada de Santa Marta es ingeniero agrónomo egresado de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, casado con la señora Toña tiene dos hijos; actualmente el señor Nefer trabaja como profesor el colegio indígena en Nabusímake; el colegio es una antigua construcción hecha por los curas capuchinos que llegaron a la Sierra Nevada de Santa Marta en 1930. En la década de los ochenta el colegio pasó a ser propiedad de la comunidad ika, de esta forma el enfoque de la educación giró en torno al rescate de la cultura y tradición de la comunidad; cabe anotar, que el colegio funciona como internado a estudiantes que provienen de lugares distantes de la región.

En la población de Jeurwa se entrevistó al señor Germán Zalabata Torres, antiguo miembro del cabildo indígena es considerado representante de la autoridad

en el territorio ika; también se habló con el señor Seyukwin Zalabata, la señora Consulación Torres, la señora Maileth Izquierdo, la señora Alexis Arias y Pedro Ramón Zalabata Torres “Compañero”, que aportaron sus valiosas vivencias a éste proceso de documentación.

En suma, se accedió a diversas visiones de los mismos fenómenos que se caracterizaron y al mismo tiempo se exploraron los aspectos en los cuales estos grupos se diferencian y se encuentran. Por ejemplo, una de estas diferencias es el uso de la lengua y el vestido tradicional que están directamente relacionados con el territorio en que habitan los informantes, pues a medida que el ika se aleja del territorio pierde la lengua y el uso del vestido tradicional. A partir de este esquema en el que la tradición cultural es más fuerte a medida que el territorio es más inaccesible se plantea una dificultad en el momento de hacer registros con informantes ika que conserven sus costumbres y tradiciones en los altos territorios sagrados de la Sierra Nevada. El siguiente cuadro comparativo presenta la caracterización de los informantes clave.

Informante	Edad	Sexo	Nivel educativo	Ocupación
Jorge Correa	38	M	Universitario	Veterinario
Osiris Zalabata	38	F	Universitario	Artesana
Adriano Torres	25	M	Universitario	Estudiante
Yuneidy villazón Zalabata,	30	F	Universitario	Periodista
NeferZalabata	40	M	Universitario	Agrónomo
Arukin	28	M	Universitario	Estudiante
Denis Zalabata	48	F	Universitario	Profesora
Seyukwin Zalabata	40	M	Medio	Agricultor
Maileth Izquierdo	32	F	Medio	Ama de casa
Alexis Arias	29	F	Medio	Ama de casa
Germán Zalabata Torres	50	M	Primaria	Cabildante
Pedro Zalabata Torres	85	M	-	Mamo
Cuqui Zalabata Torres	28	M	-	Agricultor
Consulación Torres	78	F	-	Artesana

Informante	Edad	Sexo	Nivel educativo	Ocupación
Pedro Ramón Zalabata Torres "Compañero"	28	M	-	Agricultor

Tabla 3. Caracterización de los informantes.

1.5.2. Propuesta para el análisis semiótico de datos

Abordar el ritual del consumo de la hoja de coca desde la interpretación semiótica requiere precisar, primero, que a la semiótica le interesa el ritual configurado como una práctica cultural inscrita en una cultura indígena colombiana que valora y produce una imagen del mundo a través de sus costumbres que ayudan a construir y reconstruir su identidad, memoria y arraigo; de esta manera, el ritual alimenticio del consumo de la hoja de coca se constituye como un objeto de sentido que manifiesta el orden cultural, axiológico y pasional presente en la cultura arhuaca.

En esta línea de argumentación, esta investigación semiótica asume el ritual como un discurso o proceso semiótico visto como un todo de significación constituido por niveles⁹⁴, los cuales dependen uno del otro y se jerarquizan de acuerdo al siguiente orden: nivel figurativo, temático, axiológico y pasional; de esta manera, se evidencia la forma en que se articula el sentido al interior del ritual del consumo de la hoja de coca. Tal como lo señalamos, la perspectiva semiótica asume el ritual como una narración y establece su campo de análisis a partir de lo enunciado por los informantes clave; desde este punto de vista, es pertinente señalar que sobre esta enunciación se desarrolló la presente investigación, y por estas razones este estudio no aborda el consumo de la coca como fenómeno social, o las implicaciones, psicológicas, socioeconómicas o éticas que se deriven del ritual alimenticio.

De acuerdo a los antecedentes mencionados, el segundo capítulo de esta investigación, aborda al análisis del ritual del consumo de la hoja de coca, entendido

⁹⁴ GREIMAS, Algirdas y COURTÉS, Joseph. Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Madrid: Gredos, 1990, pág. 126.

éste, como una manifestación o práctica significativa inscrita en la comunidad ika de la Sierra Nevada de Santa Marta; en este espacio se desarrollan diversas interacciones entre los individuos pertenecientes a esta etnia, con su entorno natural, su cultura y cosmogonía mediada por acciones ritualizadas alrededor de la hoja de coca; dichas interacciones se expresan como la manifestación de ciertas estrategias significantes desarrolladas al interior de la cultura arhuaca.

Para conseguir estas metas, esta investigación recurrió a los lineamientos de la semiótica narrativa de la Escuela de París, la semiótica de las pasiones, el análisis de la imagen, la textura y el color propuestos por el grupo μ , así como también, del estudio gestáltico de la percepción; así mismo este trabajo se apoyó, en el análisis objetual y los conceptos sobre el objeto construidos desde el diseño industrial, la antropología y la investigación etnográfica ligada a la cultura.

De esta forma, esta investigación se desarrolló fundamentalmente a partir de las entrevistas en profundidad realizadas en diversos encuentros entre el investigador y los informantes clave Jorge Correa y Adriano Torres, encuentros dirigidos hacia la comprensión de las experiencias y situaciones vividas al interior de la cultura ika; en el caso particular del señor Correa, se indagó la manera en que hizo contacto con una cultura extraña y la forma en que adoptó las costumbres y tradiciones del pueblo arhuaco.

Es necesario recalcar, que el investigador además de las mencionadas entrevistas, echo mano de las notas, imágenes y videos tomados en el trabajo de campo realizado en la Sierra Nevada de Santa Marta, específicamente, en los territorios de La Caja y Nabusímake, material de apoyo al corpus investigativo que contribuyó a situar el objeto de estudio.

Por razones metodológicas, el corpus fue fraccionado en secuencias determinantes en el desarrollo del ritual del consumo de la hoja de coca, es así, como en un primer momento se aborda el análisis de la secuencia denominada “la elec-

ción de los mamos”, en la cual se muestra el relato enunciado por los informantes respecto a la manera como un niño de la comunidad ika es elegido desde su nacimiento para ser educado en la tradición arhuaca, el texto refiere a un proceso formativo que dura aproximadamente 18 años, al final del cual, el niño puede ejercer como mamo o jefe ritual en su propia comunidad; en esta secuencia, se estudia el recorrido interpretativo del texto, bajo este punto de vista, el análisis semiótico empieza con las estructuras figurativas, subdivididas en actores, espacios y tiempos; luego continua con las estructuras narrativas y temáticas, después se tratan las estructuras actanciales y finalmente nos ocupamos de las estructuras semánticas fundamentales, el sistema axiológico y pasional de la cultura antes nombrada.

Siguiendo este orden, y con las mismas bases metodológicas se detalla la secuencia llamada “la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca”, en este punto resaltaremos que el presente trabajo plantea, desde la perspectiva semiótica, el análisis de los objetos utilizados en la práctica cultural conocida como “poporeo”, o consumo ritual de la hoja de coca, el propósito en este apartado es conocer las operaciones de construcción de sentido que se generan específicamente alrededor del poporo y la mochila tejida ika.

2. EL RITUAL DEL POPOREO Y SEMIÓTICA DE LOS OBJETOS RITUALES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA IKA

2.1. LA PREDICACIÓN SOBRE EL RITUAL DEL POPOREO

El ritual es una práctica semiótica compleja, una serie de acciones significantes realizadas por su valor simbólico y efecto pragmático, reguladas por condicionamientos sociales y que derivan de una visión de mundo construida históricamente en la vida colectiva. Los ritos convalidan la estructura social y promueven la resolución de problemas personales y sociales al facilitar la manifestación de ideologías, valores, y normas, así como la estabilización del sentido común o del orden de las cosas “como deben ser”. Desde este punto de vista, los rituales no solo son solo los eventos ancestrales, mágicos o religiosos, sino que comprenden también las prácticas cotidianas como el saludo, las despedidas o la fiestas anuales, que enmarcan a cada persona en reglas de interacción intersubjetiva para el reconocimiento y aceptación recíproca de los miembros de la comunidad.

Al llegar a este punto hemos de mencionar nuevamente que el corpus de esta investigación está conformado por relatos recogidos por medio de entrevistas a los informantes clave, en su mayoría habitantes del resguardo ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, pero también a personas relacionadas de una u otra forma con la cultura arhuaca, su forma de vida, su cultura y sus tradiciones. En estos relatos recogidos, los informantes describieron los dos rituales que le atañen a esta investigación; en un primer momento narran lo que hemos llamado “el ritual marco” o ceremonia de iniciación, en la cual el aprendiz o joven teti es presentado ante el mamo o jefe ritual para obtener los permisos necesarios que le permiten usar los objetos rituales: el poporo, el sokulum y el jwa, pero también, el permiso para consumir la hoja de coca, la cal y el tabaco. A continuación, se predica sobre la ceremonia de iniciación en el consumo de la hoja de coca o ritual del poporeo.

Entre los ika prevalece la idea, común en otros pueblos andinos, de que nada funcionará sin la hoja de coca: el mamo pierde su poder de curación, el teti no puede arar la tierra, el pueblo olvida el poder de la palabra y no se puede poporear para crear los espacios de reflexión en los cuales el ika piensa el mundo, sin la coca no se puede conjugar la unión entre lo natural y lo espiritual o cómo lo dice el teti: caminar en el puente tendido entre la madre naturaleza y las estrellas; cabe señalar que el valor mágico de la coca reside en el prototipo celeste de la planta, es decir, la coca toma su fuerza del hecho de ser usada por primera vez por un dios.

Cuando uno entra ya a una pubertad, cuando ya uno se desarrolló, le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas para nosotros, el hayo como tales muy sagrada para nosotros porque es interpretada como el conocimiento como la palabra, sin ella no habría diálogo, es el conocimiento que nos da la naturaleza para poder dialogar con la misma naturaleza, con los seres espirituales que están a nuestro alrededor y allí el hayo está representado espiritualmente también.

Uno debe cumplir cierta edad o entrar a la pubertad para tener acceso al uso de hayo, por poner un ejemplo yo lo recibí de 13 años, porque si lo hago antes eso me significa tener problemas en la vida, entonces para evitar eso uno debe acudir al mamo, el mamo es como el cacique que tiene todo el conocimiento espiritual y el poder espiritual de toda esta parte, es el que certifica u orienta el trabajo para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo, sin su permiso no lo puedo hacer, si la hago antes se tendrá muchas enfermedades muchos problemas sociales, personales, bueno todos los problemas que uno pueda imaginar, entonces es por eso que yo debo tener permiso especial para eso para el uso de ella (coca), cuando el mamo usa el hayo, es como el puente de comunicación entre lo material y lo espiritual, digamos un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual que debe hacer le falta fuerza para hacer ese trabajo, entonces es la fuerza y el conocimiento que le da al mamo. El poporo es igual, el poporo para nosotros es sagrado, porque igual allí reposa todo el pensamiento que uno va dando en el momento de usarlo y también requiere de ciertos rituales ciertas ceremonias para poder usarlo.⁹⁵

Según la mitología ika, en los picos más altos de la Sierra Nevada de Santa Marta habitan los padres y madres ancestrales, estos seres existen solo espiritualmente y no necesitan consumir ningún alimento distinto al hayo (la coca) y la cal obtenida de las conchas marinas que consumen extrayéndola del poporo,

⁹⁵Entrevista a Adriano Torres, Bucaramanga, 15 de noviembre de 2010.

entonces, para el indígena de la Sierra Nevada el uso de estos objetos tiene un origen sacro, que expresado en palabras arhuacas nos refieren al vínculo espiritual de los objetos con la naturaleza y con los padres ancestrales creadores del mundo.

En un principio el poporo se lo dan a uno como compañera, para nosotros simboliza la mujer, simboliza la vagina, de allí nace todo el conocimiento del poporo, desde el momento en que a mí me autorizan ya me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada ya tengo una compañera espiritual ya estoy casado espiritualmente con una niña que es el poporo, entonces cuando el mamo me autoriza utilizarlo yo ya soy una persona que espiritualmente ya estoy casado y eso no significa que tenga que desordenarme, hay que guardar mucha disciplina en el momento que a uno le dan este permiso, yo no puedo andar jugando con el poporo, con el hayo, cada elemento tiene su interpretación individual y su historia su mitología, el mito del poporo, el mito del hayo, entonces allí uno debe guardar mucha disciplina al iniciar el uso de esos elementos.⁹⁶

En la cultura ika el mamo es el jefe ritual, la autoridad máxima que administra el poder de autorizar el uso de los objetos rituales para el consumo de la hoja de coca, también, es el encargado de realizar los ritos de bautismo, matrimonio, construcción de viviendas, sanación de enfermos, autorizar la siembra y recolección de la coca; podemos afirmar, que su autoridad proviene del mito creacional arhuaco en el cual se afirma que los primeros padres Niankua y Serankuase convirtieron en los primeros mamos principales, es así como, crearon el mundo y repartieron las semillas de las plantas para que su pueblo sobreviviera, distribuyeron las riquezas y la tierra dándole a los arhuacos la Sierra Nevada de Santa Marta para que guardaran sus leyes naturales.

Para la mayoría de los jóvenes es el papá que se encargan de ir a donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo, digamos la mamá y el papá van donde el mamo van a un cancorea que es como el templo donde están los mamos siempre ubicados, van allá los padres del joven entonces ellos hablan con el mamo, el mamo nunca se va a negar a entregarle al joven el poporo porque es un deber de todo joven usar esto, entonces cuando va allá son 4 noches y 4 días sin dormir de sanación, de rituales de saneamiento espiritual de la naturaleza, es ese momento si a mí no me han dado permiso espiritual para arrancar una mata de coca una mata de hayo, el mamo se en-

⁹⁶ Ibíd.

carga de hacer esa ceremonia a nivel espiritual para que yo pueda quitarle una hoja a esa planta, o recogerla o usarla, igual pasa con el poporo.⁹⁷

Ahora bien: vayamos a otra perspectiva sobre el mismo evento suministrada por otro de los informantes clave, cabe señalar, que Jorge Correa nació en Bogotá y se tituló médico veterinario en la Universidad Nacional de Colombia, creemos que con estas indicaciones, se entiende la manera cómo Jorge concibe el mundo ritual de la cultura ika, lo interpreta y lo narra a través de otros referentes culturales propios del hombre occidental; sin embargo, el señor Correa evidencia en su narración el lazo estrecho que lo une a la comunidad de la Sierra Nevada de Santa Marta, el profundo conocimiento y respeto por el pueblo arhuaco, proveniente de su experiencia y convivencia por varios años en el resguardo ika, de sus vivencias en el resguardo indígena y de pertenecer junto con su familia a la sociedad ika.

El papa le dice al mamó que quiere que le dé el poporo al hijo, pienso que ya tiene que ser responsable, entonces envía al muchacho donde el mamó y hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo, hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco, a enseñarle a arreglar el sokulum (el palito) a poporear, porque si no sabe el mamó es el que le enseña, y es un proceso el que se hace en las cancoreas (casa ritual) en los sitios sagrados, donde le enseñan a los muchachos, lo primero, para qué es el poporo, cómo se usa, sin embargo en ese primer contacto así me pasó a mí, no sentí nada, pensé que era un objeto cualquiera, como una cuchara, como los zapatos, un pantalón, sin embargo a medida que uno lo empieza a usar le empieza a encontrar un sentido, le encuentra cierto sentido que antes no le veía, y ese sentido es difícil de expresar en palabras, porque es una cuestión íntima y personal que es muy difícil expresar en palabras, la mejor manera de expresarlo sería que usted poporeara, así usted dice ah así era esto así, como hoy en día pasa que si uno habla con un tetti, podemos hablar del poporo y los dos entendemos de lo que estamos hablando, y a veces si uno lo expresa sin que el otro lo haya hecho, pareciera que fuera algo sin sentido, algo fatuo o sin razón hasta tonto, como cuando uno le dice a alguien que fuma, eso no tiene sentido, aunque eso lleva todo un ritual desde el mismo inicio cuando se prende el cigarrillo, en la porción que se aprieta el cigarrillo todo esto tiene un significado que es propio del fumador, pero entre fumadores uno entiende ese lenguaje.⁹⁸

⁹⁷Ibíd.

⁹⁸ Entrevista a Jorge Correa, Bucaramanga, 18 de diciembre de 2010.

Continuaremos la exploración del ritual con el relato de Adriano Torres, otro de los informantes ika que cuenta sus vivencias en la ceremonia de iniciación en la que participó para obtener los permisos para acceder al uso del poporo y al consumo de la hoja de coca; como el señor Torres señala, es significativa la importancia que tiene la participación de la comunidad en los rituales ika, la interacción del aprendiz y las personas que lo acompañan, lo observan y lo juzgan en su recorrido a través del ritual.

Uno en el momento cuando va donde el mamo hay mucha gente que lo acompaña, y allí cuando uno entra está en un estado de prueba, nunca le van a decir haga así o haga esto, compórtese de tal manera que la gente lo está mirando y eso es una prueba que se le está haciendo a usted, la gente es muy reservada en ese sentido, la gente llega donde uno está con el mamo y se sienta alrededor, se hace una fogata grande y allí la gente está observando cómo se comporta, como camina, como utiliza el poporo en ese momento, si reparte algo a la gente que está ahí, que hace, bueno un montón de cosas que a uno le están observando allí, entonces si yo no estoy en el sitio que el mamo me dice, yo me muevo me levanto me voy para allá no estoy quieto significa que mi comportamiento no va ser bueno de ahí en adelante, si yo no saludo a la gente y no le doy hayo a la gente que vino a acompañarme eso significa que yo voy a ser muy mezquino, entonces para no ser así yo debo estar compartiendo con toda la gente que me están acompañando en ese momento, digamos son pruebas escondidas que le hacen a uno, entonces cuando hay gente que no lleva como es debido esa parte es porque algo espiritualmente no anda bien, si yo me muevo de un lado para el otro siento que me canso, significa que yo no me he confesado bien para hacer un saneamiento espiritual, en ese momento el joven debe ser confesado otra vez.⁹⁹

Dentro de este marco ha de considerarse el relato que hace el informante Jorge Correa sobre la ceremonia de iniciación, desde su perspectiva, el ritual ika es una serie de acciones que se asemejan a los rituales cristianos, en los cuales se imbrican elaborados ritos de purificación y oración, peticiones y permisos que le permiten acceder al consumo de coca; conviene, sin embargo señalar que el punto de vista del señor Correa se tipifica como el relato del hombre occidental con educación universitaria que a través de la convivencia en el resguardo indígena ika ha accedido a su cultura y ha adoptado sus costumbres. Cabe concluir, que el relato de los informantes acerca del ritual de iniciación en el consumo de

⁹⁹ TORRES, op. cit.

la hoja de coca se entrecruza y se encuentra, narrando con diferentes términos las mismas acciones rituales.

Para entregar el poporo hay que hacer un pago, entonces el papá lo presenta ante el mamo, antes lo entregaban al momento de casarse, porque también representa la mujer de uno, así todas las cosas en el mundo arhuaco hasta el dibujo en la mochila, todo significa no por el dibujo sino de quien viene, quien habla de su significado, por ejemplo el dibujo de la mochila, si usted le pregunta a una tejedora por el dibujo que está allá para ella puede significar “pensamiento de hombre”, pero si le pregunto a un mamo él tiene una historia de ese dibujo y el hablar del dibujo de otra manera, para diferentes niveles de conocimiento ese dibujo tiene miles de interpretaciones, no es lo mismo como piensa un joven, un mamo, una güati,¹⁰⁰ un mestizo; el dibujo está inmerso en la cultura pero la explicación de cada persona es propia está de acuerdo a su nivel de conocimiento, a su complejidad en el pensamiento, generalmente uno no entiende a los mamos, porque están en otra dimensión y muchas de las palabras que usan son solo de uso de ellos, porque están hablando en otro sentido. Entonces antes se lo entregaban a los que tenían mujer como un símbolo de intimidad, el poporo es de uno es propio de cada hombre, uno ni lo presta ni lo regala, como el pensamiento, no se presta ni se regala, es personal, es de uno entonces el poporo es de y uno lo carga en su mochila, la que le da la mujer, porque uno lleva tejido (grabado) en la mochila, el pensamiento de la mujer, donde uno vaya él va en la mochila, un poporo sin mochila no es poporo, es inimaginable en poporo que no tenga mochila, el poporo se guarda en la intimidad de la mochila.¹⁰¹

Como ya lo indicamos, en la sociedad ika el mamo es el administrador de todos los asuntos rituales, más aún, su poder es preponderante en todas las acciones que se relacionen con la hoja de coca: con su siembra, recolección, consumo y en un espectro más amplio con el ritual del poporeo; recordemos que en el mito arhuaco el hayo es un tesoro que los ika deben preservar; ciertamente, todos los asuntos referidos a la hoja de coca deben estar mediados por el permiso ritual del mamo.

Se hace una limpieza espiritual el mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso sí ha tenido encuentros sexuales con las mujeres límpielas, digamos después de una ceremonia usted queda limpio puro espiritualmente, entonces un poco de pasos: limpieza, oración digámoslo concentración, de petición y al final le entregan a uno como el permiso para poporear. Y eso todo sucede dentro de la cancorea, ósea se encierran allá del día y medio, puedo

¹⁰⁰Güati: El término güati es traducido al español por los informantes por “mujer”, perteneciente a la comunidad ika por oposición a la mujer de la cultura occidental. Opuesto a teti.

¹⁰¹CORREA, op. cit.

digámoslo que es un encierro donde uno se concentra allá lo mismo para co-
ger hayo, las niñas por ejemplo cuando están chiquitas 8 o 9 años cuando ya
pueden hacer oficio, entonces el mamo les hace una ceremonia para tener
permiso para poder coger el hayo, el hayo tampoco lo puedo coger cualquie-
ra.¹⁰²

2.1.1. La ceremonia de iniciación al consumo de la hoja de coca

Recapitulemos brevemente sobre los dos rituales que nos hemos ocupado en las
páginas precedentes, primero nos dedicamos a revisar los relatos en los cuales
los informantes describían el ritual marco o ceremonia de iniciación en el con-
sumo de la hoja de coca; prosiguiendo con el tema nos ocuparemos ahora del
“ritual cotidiano” o poporeo, que consiste en la práctica habitual del consumo
de la hoja de coca; recordemos que el joven teti perteneciente a la cultura ika
primero obtiene los permisos rituales para usar los objetos asociados al poporeo
y luego, consume la hoja de coca como una práctica habitual o cotidiana. Los
relatos a continuación, constituyen la prédica sobre el “ritual cotidiano” o
práctica habitual del consumo de la hoja de coca, también llamado poporeo.

En mi caso con la izquierda sostengo el calabazo el poporo, y con la derecha
sostengo el sokulum que el palito con el cual voy a frotar la saliva mezclada
con el hayo encima del poporo, y tengo la boca ocupada, entonces cuando es-
toy poporeando no puedo bailar, ni cocinar, jugar, no puedo escribir, no
puedo hacer nada con las manos, más bien puedo observar o entablar una
conversación esto porque estoy ocupado, con las manos ocupadas y eso hace
que no pueda hacer otra cosa, yo lo veo así de simple como blanco, no sé
cómo lo verá el indio, cuando yo veo que las dos manos mías están ocupa-
das, no puedo hacer nada cuando tengo el poporo, no puedo hacer por
ejemplo no puedo hacer lo que usted está haciendo con las manos o colocarse
las manos en la nariz, frotarse las manos en las piernas o frotar los dedos sí,
que son actitudes que a veces uno hace como parte del lenguaje corpóreo
cundo está hablando, ¡cuando uno está poporeando esta poporeando! y las
manos no las utiliza para corporalizar el lenguaje o la comunicación, esa par-
te es muy impactante como la estoy viendo, como habla el costeño que habla
manoteando o el santandereano, porque parte de la expresión de una idea
uno se ayuda con el cuerpo para expresarla en su totalidad a veces las pala-
bras no le alcanzan y con el gesto corporal complementa y se hace entender.

Entonces es muy curioso por ejemplo entre los “tetis” que están hablando o
poporeando normalmente no se miran, o cada uno está mirando para un la-
do diferente o porque cada uno se concentra en su poporo, sin embargo to-
dos están concentrados en lo que se está hablando, así nadie hable, todos en

¹⁰² CORREA, op. cit.

ese mismo instante, están pensando en lo que todos están pensando, y lo otro es que el poporo evita el ademán el gesto corporal, el gesto no se vuelve un distractor de la comunicación, sencillamente se presta mucha atención a las palabras, porque el poporo no deja que uno se exprese de otra manera, está concentrado dándole al palito encima del calabazo, y digámoslo que en ese sentido de alguna manera concentra toda su atención su fuerza ahí, es muy curioso que cuando yo empecé a poporear me decían los mamos y la gente de allá, me decían que el indio no tenía libros, libros de papel, que él no necesitaba escribir en papel, que escribían en la piedra (pero yo me preguntaba como así escribir en piedra si eso no es lógico) entonces me decían que si que el indio escribía en su poporo, todo su pensamiento lo va haciendo piedra y lo va concretando en el enchape lo va enchapando y lo va volviendo piedra es una mezcla de cal y saliva, con el sumo del hayo con la envira o jwa que es lo mismo, y eso va armando este material duro encima del calabazo, por eso dicen los mamos que el pensamiento de uno está metido ahí, ese es el pensamiento de uno que está grabado en piedra, no como el blanco que graba en libros y los libros se queman y se pierde su pensamiento, el pensamiento del teti está en la piedra está guardado y nadie puede quemar la piedra, el pensamiento está bien guardado.

Entonces yo por ejemplo poporeo aquí solo y eso a veces siento que le falta algo de la esencia del poporo, si porque el poporo en últimas es también para comunicarse con los demás, cuando uno poporea se está comunicando con otro entonces es una disculpa porque cuando usted se encuentra a una persona en el camino, ve a un indio en el camino, pues hay un detenimiento del andar si es alguien conocido se para le da hayo y uno habla un momentico, y si le tiene más confianza, detiene su caminar y se pone a poporear y a hablar de que hubo como le ha ido, y si está en la casa se pone a hablar poporeando con la gente, y entonces como usted está ocupado usted no siente que está perdiendo el tiempo, porque ese es el lio que tenemos en esta sociedad consideramos que el hablar que el charlar con el otro es una perdedera de tiempo, porque no representan ningún beneficio económico nada, en cambio para el teti es más importante hablar que hacer comunicarse que trabajar, entonces pueden durar charlando fácilmente medio día y ya, lo que importa no es trabajar y ganar si no vivir bien, conocerse en el hablar y el comunicarse uno se conoce con los demás entiende como el otro piensa que quiere, y es muy curioso dentro de la comunidad cuando uno tiene algo de confianza buscan siempre saber que es uno, como es uno lo que uno piensa en determinado caso, todo el tiempo le están preguntando, y el poporo en la mochila posibilita que usted esté haciendo algo físico y no siente que está perdiendo el tiempo así dure medio día poporeando y hablando miércoles pero usted no siente que esté perdiendo el tiempo.¹⁰³

Consignada la enunciación hecha por los informantes ika respecto al ritual del consumo de la hoja de coca, presentamos el siguiente esquema que muestra la secuencia del ritual y marca la presencia de cada uno de los objetos utilizados

¹⁰³ Ibíd.

en la práctica cultural del consumo de la coca, nos referimos al poporo, la mochila y la hoja de coca; de esta forma se expone la relación de las figuras del discurso (la presentación, la ceremonia, el pago) y los objetos con las acciones rituales recurrentes: permiso, autorización, sanción, sobre las que se centra la atención esta investigación.

RITUAL 1			
ETAPA	ACCIONES	FIGURAS	OBJETOS
Presentarse al mamo.	<i>Entonces el papá lo presenta ante el mamo, antes lo entregaban al momento de casarse, porque también representa la mujer de uno. El papá le dice al mamo que quiere que le dé el poporo al hijo</i>	Presentación	Poporo
Ceremonia de iniciación	<i>Son 4 noches y 4 días sin dormir de sanción, de rituales de saneamiento espiritual de la naturaleza. El mamo se encarga de hacer esa ceremonia a nivel espiritual para que yo pueda quitarle una hoja a esa planta, o recogerla o usarla, igual pasa con el poporo. Se hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo, hacer la harina para el poporo, a enseñarle a arreglar el sokulum (el palito) a poporear, porque si no sabe el mamo es el que le enseña, y es un proceso el que se hace en las cancoreas(casa ritual) en los sitios sagrados</i>	Ceremonia	Poporo, hayo, coca, sokulum, calharina
Pagamento	<i>Para eso hay que hacer un pago, entonces el papá lo presenta ante el mamo, antes lo entregaban al momento de casarse, porque también representa la mujer de uno. Se hace una limpieza espiritual el mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso si ha tenido encuentro sexuales con las mujeres límpielas, digamos después de una ceremonia usted queda limpio puro espiritualmente</i>	Pagamento	
Permiso para el consumo hayo	<i>Le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas. Sin su permiso [del mamo] no lo puedo hacer. Debo tener permiso especial para eso para el uso de</i>	Permiso, autorización	Hayo-coca.

RITUAL 1			
ETAPA	ACCIONES	FIGURAS	OBJETOS
	<i>ella [coca]. Desde el momento en que a mí me autorizan ya me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada. No lo puedo hacer si a mí no me han dado permiso espiritual para arrancar una mata de coca</i>		
Permiso para el poporo	<i>Se da el poporo a un hombre cuando el mamo o la comunidad siente que esa persona o ese muchacho ya es un adulto. El poporo es de uno es propio de cada hombre, uno ni lo presta ni lo regala, como el pensamiento, no se presta ni se regala, es personal. El poporo para nosotros es sagrado y requiere de ciertos rituales de ciertas ceremonias para poder usarlo</i>	Permiso para el poporo	Poporo
Uso de la mochila	<i>Uno lo carga el poporo en su mochila, la que le da la mujer, porque uno lleva tejido (grabado) en la mochila, el pensamiento de la mujer, donde uno vaya él va en la mochila. Un poporo sin mochila no es poporo, es inimaginable en poporo que no tenga mochila, el poporo se guarda en la intimidad de la mochila</i>	Regalo de la mochila	Mochila

Tabla 4. Objetos que funcionan como contenedor en el ritual del poporeo.

De acuerdo a lo evidenciado en el corpus, la ceremonia de iniciación al consumo de la hoja de coca puede articularse en cuatro etapas a saber: la primera etapa está marcada por la presentación que hacen el joven teti ante el mamo, en esta fase se realiza el pago o confesión de pecados, luego de esto el joven se retira a la cancorea o casa ritual; la segunda etapa el aprendiz realiza una serie de oraciones dentro de la cancorea, en esta etapa de pruebas, el aprendiz realiza el saludo ceremonial (que en la cultura ika se hace con el intercambio de hojas de coca) a las personas que lo acompañan; la fase tres está marcada por el aprendizaje de las técnicas de elaboración de los objetos y la preparación de los elementos que se consumen en el ritual (coca, cal y tabaco); finalmente, en la cuarta etapa el mamo o jefe ritual otorga al teti los permisos para recoger, procesar, elaborar y consumir la hoja de coca. La secuencia de las cuatro etapas, se establece entonces como sigue:

		Ceremonia de iniciación		Objetos asociados
Primera etapa	Presentarse al mamo	<i>Pagamento</i>	Retiro en la can-curea	Hayo-coca Hayo, soku-lum, jwa. Poporo, Hayo, cal marina.
Segunda etapa	Oración	<i>Pruebas</i>	Saludo	
Tercera etapa	Aprender a tostar el hayo	<i>Aprender a elaborar el sokulum.</i>	Aprender a elaborar la cal y el jwa	
Cuarta etapa	Obtener permiso para recoger tostar y consumir el hayo	<i>Recibir el permiso para usar el poporo.</i>	Recibir el permiso para elaborar la cal de conchas marinas	

Tabla 5. Etapas de la ceremonia de iniciación o ritual englobante.

2.1.2. El poporo y otros objetos del poporeo

Con fines alimenticios asociados a las creencias religiosas, “poporear” es un ritual ancestral y cotidiano que, en las culturas colombianas, consiste en la extracción y consumo de los alcaloides contenidos en la hoja de coca, para lo cual el ika utiliza al menos tres objetos que funcionan como contenedores de diferentes contenidos: el poporo contenedor de la cal, la mochila que contiene la hoja de coca, y el jwämisi que contiene extracto de tabaco. Para realizar esta práctica, el jefe ritual otorga el permiso de consumir la hoja de coca al joven varón ika; esta connivencia es el símbolo del paso de la infancia a la adultez. A partir del rito de paso, se considera al joven hombre como teti, como un miembro de la comunidad con responsabilidades y derechos. En palabras de Van Gennep,¹⁰⁴ aquí se configura un rito de paso o “transición” que se caracterizan por tres fases, a saber: la separación, el limen y la agregación, que son fases que determinan las competencias y definición identitaria del sujeto en el universo sociolectal. Al mismo tiempo, con la entrega del poporo, se da permiso al sujeto para el

¹⁰⁴GENNEP, Arnold van. Los ritos de paso. Madrid: Taurus, 1986.

consumo de la hoja sagrada de coca o la práctica del poporeo, donde confluyen objetos que se interrelacionan construyendo “un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social.”¹⁰⁵

La importancia de los objetos en el ritual del poporeo obedece a la mediación que establecen estos entre el ika y la naturaleza, más aún, es el vínculo que une lo material con lo espiritual; es necesario recalcar, tal como lo señalan los informantes que cada objeto usado en el ritual es construido o elaborado minuciosamente a partir de elementos naturales específicos: examinemos brevemente cada uno de los elementos (objetos) del ritual del consumo de la hoja de coca; como primer elemento nos referiremos al poporo que es el contenedor o recipiente elaborado a partir del fruto del totumo (*crescentiacujete*).

Esto lo utilizamos los 4 comunidades indígenas de la Sierra como lo son los koguis, Cancuamos, Arsarios y nosotros los arahuacos; somos los 4 pueblos que mitológicamente les fue dejado el poporo para usarlo, pero actualmente uno ve digamos los blancos, los muisca que culturalmente uno no sabe si a ellos les fue dejado esto, no hay problema si les fue dejado siempre y cuando lo utilicen con su debido respeto, pero digamos ya tradicionalmente solo les fue dejado a las 4 comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que no para todos es el mismo poporo digamos de la misma forma del poporo, dicen que para el arahuaco tiene una forma un tamaño y para los demás tiene otra y así muchas cosas les fue dejado a cada pueblo y obviamente a los bunachis que son los blancos le fue dejado otras.¹⁰⁶

El poporo se confecciona perforando el fruto por la parte superior para sustraer las semillas y luego se seca al sol, se usa como contenedor de la cal que el ika consume extrayéndola del calabazo por medio de una vara de madera llamada sokulum.

El poporo nunca va solo, lo acompaña la vara o sokulum que simboliza al hombre, aquí está la unión del hombre y la mujer, significa que cuando yo la utilizo simplemente estoy conectándome a la naturaleza, hablando con una compañera espiritual que yo tengo, cuando no se le da buen uso ya sabemos que nos trae muchos inconvenientes en el futuro.¹⁰⁷

¹⁰⁵GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las culturas, Barcelona: Gedisa, 2005, pág.133.

¹⁰⁶ TORRES, op. cit.

¹⁰⁷ Ibíd.

De otro lado, la hoja de coca, hayo en lengua ika, es sagrada para los indígenas. En su cosmovisión la coca es una mujer guía, dadora de la vida, del agua la tierra y el alimento, portadora de poderes mágicos la coca fue entregada por la madre Java con ciertas recomendaciones como cuidarla y no entregarla a los blancos, bunachis o hermanitos menores como los llama el arhuaco.

Para las comunidades indígenas el hayo es la mamá de todas las plantas, espiritualmente hablando, ella es la que sostiene el mundo espiritual de las plantas, por encima de ella no hay otra, ella es la principal, y a diferencia de otras plantas que son alucinógenas como el yopo, el yagé, la ayahuasca, el peyote, la marihuana, la mandrágora, la coca no es alucinógena, es una planta de poder sutil.¹⁰⁸

El proceso de obtención de la hoja de coca empieza con la siembra de la primera planta por parte del mamo o jefe ritual-chamán que la bendice y señala por medio de una roca. Cuando la planta madura se recogen las hojas cuidando de no dañar las ramas de la planta, esta actividad es realizada exclusivamente por mujeres que previamente han obtenido del mamo el permiso para hacerlo; luego, se continúa el proceso separando las semillas de la hoja para ser tostada o deshidratada al fuego, los elementos que se utilizan para este proceso de cocción son bendecidos por el mamo. Finalmente, la hoja tostada proveniente del cultivo sagrado puede consumirse en el ritual del poporeo.

Es la planta que se usa para yo pienso igual que el poporo para todas las ceremonias que existen que se hacen, sin hayo no se puede hacer ninguna ceremonia, el hayo es el que piensa en ultimas, el mamo no puede adivinar si no tiene hayo, y el hayo tiene que ser cultivado por el mamo pidiendo permiso a la naturaleza, porque mucha gente lo va a usar para pensar, hasta el hayoculum, que es el sumo que queda de mascar el hayo, eso ya quedo impregnado de uno y de su pensamiento, que hasta eso tampoco se puede botar en la basura, hay que botarlo en un árbol, en un lugar de uno, que no se puede botar en cualquier lado porque es como si se botara por ahí el pensamiento de uno, y si se desconcha el poporo eso también hace parte del pensamiento de uno, entonces el hayo es la planta que posibilita todo lo demás, es la mamá, entonces en la comunidad el hayo es lo más importante y todo se hace con hayo, porque el hayo es el intermediario espiritual, sin hayo no

¹⁰⁸ CORREA, op. cit.

se puede poporear, no se podría pensar.”¹⁰⁹

Otro de los componentes básicos en el poporeo es la cal, que se obtiene de conchas marinas recolectadas en las playas del mar Caribe de la Sierra Nevada de Santa Marta. Para elaborar la cal se construye un horno en un sitio elegido por el mamo, allí se colocan capas intercaladas de madera de caña y conchas marinas, las maderas se encienden hasta que se consumen totalmente, cociendo las conchas marinas, luego, las conchas cristalizadas se hierven en agua a la que se le agrega la planta llamada moruchu; el proceso termina con la pulverización de las conchas y la obtención del polvo fino de la cal.

Digamos que la mezcla de la cal, no es una cal que venden por ahí si no es se hace de una concha de mar, la concha de mar se tuesta, uno corta un poco de palos arma capas de eso y allí la pone a quemar un tiempo determinado uno sopla se prende llama y lo va soplando todo el tiempo y cuando todo eso quema, queda blanco la concha de mar y entonces uno lo lava con agua caliente, y lo echa de nuevo a la olla (debe ser en olla de barro), pero últimamente la gente lo hace en olla de aluminio pues no tiene problema, uno la echa allí y la pone a fuego lento y en 10 o 15 minutos ya está la cal formada, entonces esa es la calque se saca de la concha de mar y lo que yo hago es echarme un poco de hoja a la boca de hayo y el sumo que suelta el hayo junto con la miel del tabaco, es lo que yo saco de acá y lo mezclo con todo ese sumo para formar la capa.¹¹⁰

La cal proporciona una variedad gustativa y ayuda a la extracción de los alcaloides de la hoja de coca, también, es un componente fundamental en la costra calcárea o “enchape” que se forma en el cuello del poporo:

La cal ayuda a extraer el zumo de la hoja, la pone un poco más dulzona, y viéndolo de otra manera cuando uno poporea es como si se usaran todas las cosas del mundo, utiliza el calabazo, el palo de sokulum, y usa conchas del mar, entonces uno utiliza el mar, y el hayo la tierra y hasta el sokulum, que está dirigido hacia arriba y esta uno conectado con el universo, sin cal no se puede poporear, no se podría formar la concha.¹¹¹

A los anteriores elementos del ritual los complementa el jwämisi que es un con-

¹⁰⁹ CORREA, op. cit.

¹¹⁰ TORRES, op. cit.

¹¹¹ CORREA, op. cit.

tenedor elaborado a partir del fruto de una variedad del bejuco de totumo, su función es servir de recipiente para la esencia o extracto de tabaco que consume el teti junto con la hoja de coca y la cal:

El uso del tabaco es igual, es una planta muy sagrada muy poderosa también a nivel espiritual, para que uno tenga acceso a un conocimiento en el momento que uno quiera adquirir el conocimiento, por eso esa planta es tan fuerte que puede matar a una serpiente venenosa, ella es protectora de uno mientras la usa.¹¹²

El extracto de tabaco es obtenido a través de la cocción repetitiva de las hojas del tabaco, llamado jwa en lengua ika; al igual que la cal, el tabaco se mezcla directamente en la boca con la hoja de coca para crear diversas sensaciones en el paladar.

Desde mi punto de vista el tabaco es una planta ritual en América, uno ve los indios del amazona mezclan la coca con el tabaco, muestran toda la significación que tiene el tabaco, las culturas por ejemplo del mar Caribe, como los acomodaron los africanos y toda esa veneración que le tienen al tabaco y toda la ritualización que tienen con el tabaco entonces también es una planta de poder de ritual que tiene su valor.¹¹³

Aquí he de referirme también al sokulum o vara que el indígena ika utiliza para extraer la cal del poporo en el ritual del consumo de la hoja de coca, tal como lo señalan los informantes cada objeto usado en el ritual es construido o elaborado minuciosamente a partir de elementos naturales específicos:

Hay una planta que allá le llama sokulum de la que yo saco el palo, cada cosa tiene una interpretación cultural y a nivel espiritual, digamos el hayo en el momento de recibirlo a uno le cuentan la mitología del hayo, porque el hayo lo utilizan el hombre y no la mujer y porque el poporo simboliza la mujer y no el hombre porque el sokulum es el hombre y no puede ser otro palo, y no otro elemento si otra rama de otro árbol, entonces es por esa misma visión cultural que tienen, donde cuentan que este árbol fue un hombre en la que siempre estuvo digamos enamorado del poporo, era un árbol que así se llamaba el sokulum.¹¹⁴

¹¹² TORRES, op. cit.

¹¹³ CORREA, op. cit.

¹¹⁴ TORRES, op. cit.

Acudimos a estos ejemplos para señalar el carácter dual del poporo, por un lado los relatos vinculan al poporo con la mujer, como símbolo de fertilidad y en sentido más amplio con la madre naturaleza y la tierra, sin embargo, el poporo se complementa y funciona gracias al sokulum o vara “del árbol macho” con la que se extrae la cal contenida en el poporo, así, se constituye en un sistema ambivalente masculino-femenino, dualidad macho hembra y la unión cielo-tierra.

El sokulum fue un árbol macho que siempre estuvo enamorada del poporo, desde lo espiritual desde la creación siempre fue una niña, entonces ellos se casaron por eso significa que es la unión del hombre y la mujer, ya como más relacionado con el mundo material en la que se une el hombre y la mujer, por eso no puede ser otro palo, a veces el sokulum es de color negro o es mitad blanco y mitad negro, entonces ese es el sentido de usar este palo todo el tiempo este es el palo especial para el poporo.¹¹⁵

En síntesis, el indígena ika utiliza en el ritual del consumo de la hoja de coca tres objetos que funcionan como contenedores de los contenidos consumibles, a saber: el poporo o calabazo que guarda la cal obtenida de las conchas marinas, la cual es extraída y consumida por el arhuaco con la ayuda de la vara o sokulum; el jwämisio contenedor del extracto de tabaco que el ika mezcla en la boca junto con la cal y la hoja de coca; finalmente, destacamos la mochila tejida que contiene la hoja de coca o hayo. La clasificación de los contenedores y los respectivos contenidos usados en el ritual se presenta de la manera siguiente:

¹¹⁵ *Ibíd.*

POPORO SOKULUM		JWÄMISI	MOCHILA
			
Nom-bre:	Poporo y soku-lum	Jwämisi	Tutu
Uso:	Contenedor de la cal	Contenedor del tabaco o jwa	Contenedor del hayo y del poporo
Cal		Tabaco	Coca
			
Nom-bre:	Cal	Jwa	Hayo
Uso:	Consumible	Consumible tabaco	Coca-alcaloide

Tabla 6. Objetos contenedores y sus respectivos contenidos utilizados en el ritual del poporeo.

2.1.3. La mochila

La mochila contiene todos los objetos necesarios para el ritual del poporeo, el poporo-sokulum, el ziju, el jwamisi; todos estos contenedores de los consumibles que se usan en el ritual, el poporo contiene cal marina, el ziju contiene la coca y el jwamisi contiene tabaco. Por otra parte la mochila tejida es grabada con dibujos que representan el pensamiento de la mujer ika y reflejan la cosmogonía arhuaca; el respeto por la naturaleza, los padres creadores y la creación de mundo, son motivos tradicionales tejidos en las mochilas. A pesar de que la

mochila sirve de contenedor para diversos objetos, el arhuaco privilegia su rol como funda del poporo enunciándolo así “donde uno vaya él [el poporo] va en la mochila, un poporo sin mochila no es poporo. Es inimaginable en poporo que no tenga mochila, el poporo se guarda en la intimidad de la mochila.”

Como es sabido la mochila es el objeto más representativo de la cultura arhuaca, tradicionalmente la mochila es tejida por las mujeres indígenas o güatis para una persona en especial y con un propósito específico; dependiendo del tipo de tejido la mochila es usada como funda de protección para el poporo o para contener la hoja de coca que va a consumir; al mismo tiempo, la mochila más pequeña se utiliza para intercambio de hojas de coca que el indígena ofrece a modo de saludo:

En esta mochila yo echo hayo ahí para saludar a la gente a cualquier persona que utilice el hayo, para uno intercambiar un poco de hoja significa el recibimiento, el cariño a otra persona que viene a visitar, es una forma de cortesía en saludo, allá no se dan besos no se dan abrazos, porque es un mundo digamos diferente al que uno ve en ciudades.¹¹⁶

Entonces, la mochila funciona como un mediador de prácticas culturales que incluyen elaboradas formas de lenguaje proxémico y kinésico y sirven para regular la interacción entre individuos y su realización como ser social.

Entonces esta es una mochila en la que llevo el hayo, y es la mochila exclusiva para el poporo y para el hayo de saludar a la gente, hay otra mochila más pequeña en la cual yo hecho un hayo especial para mi pues si yo quiero le puedo regalar a otra persona que la utiliza, pero es una mochila especial que yo tengo solo para mí; entonces, esta es la mochila exclusiva para el poporo y la otra que es más grande yo puedo echar todo lo que yo quiera. El poporo no se lo puedo prestar a otra persona ese es personal, como hablan por ahí es intransferible, es mi compañera entonces yo debo ser celoso con ella yo no se lo puedo prestar a nadie.¹¹⁷

La elaboración de la mochila empieza con el esquila de la oveja, la lana obtenida se limpia, se seca y selecciona para transformarla por intermedio del huso en

¹¹⁶ TORRES, op. cit.

¹¹⁷ TORRES, op. cit.

finos hilos listos para el tejido. La mochila es elaborada por la mujer pensando en determinado hombre, su esposo o parientes cercanos: su padre hermanos o tíos, la mujer elabora un dibujo tramado en la mochila, en palabras de las güatis su pensamiento queda plasmado en el diseño de la mochila; así el teti al portar la mochila es acompañado por el pensamiento de su esposa “En el pensamiento ika el tejido representa la creación del mundo y la multiplicación de los seres de la naturaleza. En la mochila se va marcando todo el pensamiento y en el tejido se puede ver la clase de persona.¹¹⁸

Mochila		Mochila		Mochila	
					
Nombre:	Tutugawu	Nombre:	Joburumusi	Nombre:	Ziju
Uso:	Personal	Uso:	Poporo	Uso:	Hayo
					
Nombre:	Zagusututu	Nombre:	Imukunututu	Nombre:	Makurumatutu
Uso:	Múltiple	Uso:	Comida	Uso:	Regalo

Tabla 7. Clasificación y denominación de la mochila ika.

No cabe duda, que para el ika la hoja de coca es sagrada y crea todo un juego de significaciones que domina la cosmovisión de su cultura; en el orden social ar-

¹¹⁸ URIBE, Graciela. Ensañando la tradición, programa de educación estética comunidad Arhuaca. Medellín: Universidad de Antioquia, 1998, pág. 2.

huaco, es el mamo quien utiliza la coca para adivinar, para bendecir una casa o para hacer el pagamento limpieza espiritual, en síntesis, el mamo conjura todo el poder de la planta y administra su uso y consumo. De esta forma, es el jefe ritual quien otorga el permiso de consumir la hoja de coca al joven varón ika, y lo hace como símbolo de su paso a la adultez, esta transformación en palabras de Van Gennep se configura como un rito de paso o «transición» que se caracterizan por tres fases, a saber: separación, limen y agregación. Al mismo tiempo, con la entrega del poporo se da el permiso para el consumo de la hoja sagrada de coca o ritual del poporeo, en esta práctica cultural confluyen una serie de objetos que se interrelacionan construyendo “un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración cial.”¹¹⁹En suma, poporear consiste en la extracción y consumo de los alcaloides contenidos en la hoja de coca, para lo cual el ika utiliza el poporo, la hoja de coca, la mochila, la cal y el jwamisi: contenedor del extracto de tabaco; de esta forma, en esta práctica cultural actúa un sistema de seis objetos, los cuales provienen de diferentes ámbitos.

2.2. EL DESPLIEGUE SEMIONARRATIVO EN LA PREDICACIÓN SOBRE EL CONSUMO DE LA HOJA DE COCA

2.2.1. Análisis de la secuencia la elección de los mamos

Llegado a este punto examinaremos el texto sobre *la elección de los mamos*, este análisis nos servirá como preámbulo para abordar el estudio de la ceremonia ritual de iniciación en el consumo de la hoja de coca; nuestro propósito es mostrar la figura central del mamo en la vida comunitaria ika, su papel determinante en los actos sociales tradicionales como: casamientos, bautizos, sanación, consejo, adivinación y administración de permisos rituales.

En las siguientes líneas el informante ika Adriano Torres narra la forma en que el mamo elige ya antes de nacer al niño que se educará y convertirá en mamo

¹¹⁹GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 2005, pág. 133.

para el servicio de la sociedad ika; en este proceso se involucra de una u otra forma a toda la comunidad, observemos cómo, sus integrantes deben realizar labores de ayuda y sostenimiento para el mamo, además, velar por la salud y el bienestar del futuro niño mamo.

Digamos para ser mamo no todo el mundo está con ese don, ese poder esa energía espiritual para ser mamo, por ejemplo muchas veces los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento, porque se dicen que ellos vienen ya con ese don de hacer cumplir o pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual, entonces ahí lo escoge el mamo que adivina, consulta a nivel espiritual y ver si ese niño debe ser para mamo o no, y si no ya no hay problema hay otras formas de cumplimiento a nivel espiritual. Ya desde que el niño consultado por el mamo dice que debe ser mamo no se le da sal, nunca se le va a dar sal, ya cuando ellos empiezan a caminar por ahí a los 4 ó 5 años ya queda al cuidado del mamo, el mamo que le va a enseñar y ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando, y todo el tiempo esa formación que se le está haciendo al niño es oral únicamente nunca va ser escrita y así ya empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer el mundo espiritual y como comunicarse; en un momento también hacen el papel de mamo pero digamos en una etapa donde el mamo ve que el niño es escuchado espiritualmente.

Entonces nunca come sal no todo tipo de alimento en bueno para ellos, digamos todos los animales que consumen sal no lo deben consumir los niños que están aprendiendo a mamo, por ejemplo el cerdo, la gallina, conejo bueno todos esos animales domésticos, ellos no pueden comer sal porque la sal obstaculiza todo el conocimiento que pueden adquirir el niño en su formación para mamo, entonces ellos nunca van a comer sal, siempre van a comer animales salvajes, animales de monte o si comen animales acuáticos van a ser animales de agua dulce, porque se supone que no tiene nada de sal en el cuerpo, ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancorea, que es una casa hecha de paja, toda cubierta de paja y es oscura por dentro y allá es donde el niño va a adquirir todo el conocimiento y casi no tiene el derecho a estar saliendo ni ser visto por mucha gente, va ser un lugar aparte donde ellos están, desde los 5 años están educando a los niños, les están enseñando para ser mamo, ya cuando el muchacho cumple 15, 18 o 20 años ya es un mamo porque ya está en la capacidad de ejercer trabajo de mamo a nivel de una comunidad, entonces para que el niño tenga más fuerza y más poder espiritual se debe casar, es obligatorio que el nuevo mamo se case ya que se ha formado durante tantos años sin comer sal; puede llegar a los 18 o 20 años viviendo con el mamo, obviamente que los papas y los hermanos van a visitarlo y le llevan comida, comida que ellos saben que deben comer y la gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo.

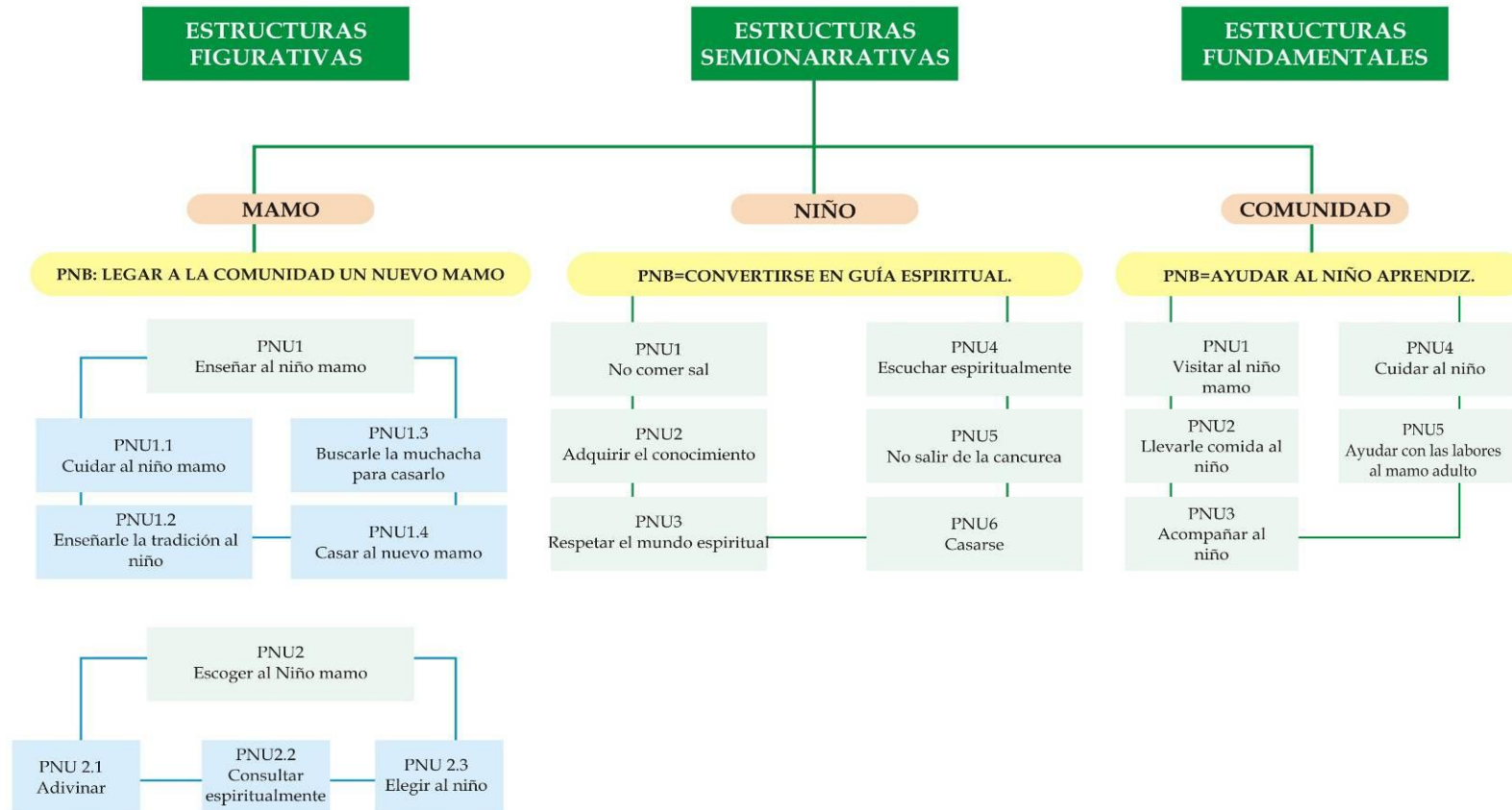
En particular le llevan leña, comida, lo acompañan, están con él y lo cuidan mucho en toda esa etapa del aprendizaje que el niño tiene, el niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho no es ajena al conocimiento que está

adquiriendo el niño en ese momento. Después cuando el mamo ve que ya es un mamo que ya puede ejercer un trabajo, es obligatorio casarlo el mamo mismo se encarga de buscarle la muchacha con quien se va a casar el nuevo mamo, ella también hace una consulta espiritual y lo casa y el matrimonio también demora mucho tiempo puede ser de 1 mes o más tiempo de acuerdo a lo que el mamo vea necesario, entonces ahí termina la etapa de aprendizaje del niño, ya en ese momento el niño puede comer sal ya se le autoriza comer sal, porque el ya no va estar aprendiendo cosas si no va a estar ejerciendo todo lo que aprendió en su niñez, en su adolescencia hasta el momento en que se case, ya de ahí se es un mamo muy reconocido en la comunidad.

Un mamo le complementa el trabajo al otro, digamos como una ayuda mutua entre todos, es algo que también da pie para que un mamo tenga también lo que tiene y un mamo nunca le va a cobrar a una persona por hacerle un trabajo pues de acuerdo al medio en que se encuentre pues me refiero a la Sierra, está la voluntad de la persona que acudió al mamo si le paga o si no, pero si la comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo, llevarle leña, llevarle hayo, porque el mamo no puede quedarse sin hayo ahí vuelvo y caigo en que el hayo es muy importante para el mamo, el mamo que no tenga el hayo no puede hacer el ritual, porque el hayo en la comunicación entre el mamo y los padres espirituales, la que yo decía que están representados en diferentes elementos.

Se evidencia que los enunciados obtenidos permiten analizar no solo el ritual del consumo de la hoja de coca y la iniciación a este proceso, el empleo de los objetos rituales como el poporo, el sokulum y la mochila; sino que permiten comprender otro ritual como el de la iniciación de una autoridad de la comunidad. A partir del análisis del ritual de conversión o de paso del niño aprendiz a mamo de su comunidad, se presenta la oportunidad de tratar el inicio al consumo de la hoja de coca a partir del proceso de reconocimiento, formación e iniciación del niño en este consumo, lo que da no sólo la posibilidad de comprender el ritual, el uso de los objetos, sino al ritual mismo en relación con la autoridad de la comunidad; lo que establece que los rituales y uso de objetos rituales en el consumo de la hoja de coca están fuertemente consolidados en la cultura al punto de ser obligatorios para todo ika, incluso los jefes rituales. Bajo este marco conceptual emprendemos el análisis semionarrativo de la secuencia *la elección de los mamo*. A modo de guía para el lector presentamos el mapa general de las etapas del análisis.

LA ELECCIÓN DE LOS MAMOS



2.2.1.1. Elementos figurativos

Tomemos como punto de partida la perspectiva del discurso, para enunciar que todo texto se presenta como un encadenamiento de magnitudes figurativas (figuras) desplegadas sobre itinerarios figurativos. Las figuras se definen como unidades de contenido reconocibles en un texto independientemente de las palabras con las que se expresen, este reconocimiento proviene de nuestra enciclopedia común, de nuestro saber y de nuestra práctica del lenguaje; así, podemos reconocer como elementos figurativos a los padres espirituales, el chamán, la cólera o los celos.¹²⁰ De acuerdo a Panier, las magnitudes figurativas

tienen una función descriptiva (referencial) gracias a lo cual los textos nos proporcionan la representación de un mundo (real o ficticio). Sin embargo, la semiótica se interesa en la función temática de las figuras; es decir, en la manera singular en que ellas son agenciadas en un texto dado, por el modo en que ellas son, en consecuencia, interpretadas.¹²¹

Como se indicó, es en este nivel estructural donde ubicamos los procedimientos constitutivos de la discursivización: actorialización, espacialización y temporalización¹²² que conduce a identificar y describir componentes fundamentales de la historia y a construir las primeras inferencias sobre los actores, espacios, tiempos y situaciones,¹²³ igualmente, desde esta perspectiva según Greimas y Courtés, se entiende por estructuras figurativas un encadenamiento isótopo de figuras correlativo a un tema dado.

A continuación exponemos la representación gráfica del recorrido interpretativo que tomamos como opción metodológica para nuestro análisis. Desde este

¹²⁰Cf. PANIER, Louis. *Análisis semiótico de un texto (ficha técnica)*. 2003. Traducción libre con fines educativos de Horacio Rosales. Universidad de Lyon <http://lesla.univlyon2.fr/IMG/pdf/doc-232.pdf>

¹²¹Ibíd.

¹²² GREIMAS, Algirdas y COURTÉS, Joseph. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1990, pág. 27.

¹²³ARÉVALO, Luis Fernando. Preguntas que invitan a leer desde una dimensión semiótica en educación básica. *Revista Enunciación* vol. 14, núm. 1 enero-junio de 2009.

punto de vista iniciamos el recorrido con las mencionadas estructuras figurativas, subdivididas en actores, espacios y tiempos; luego continuaremos con las estructuras narrativas y temáticas, después abordaremos las estructuras actanciales y finalmente nos ocuparemos de las estructuras semánticas fundamentales.

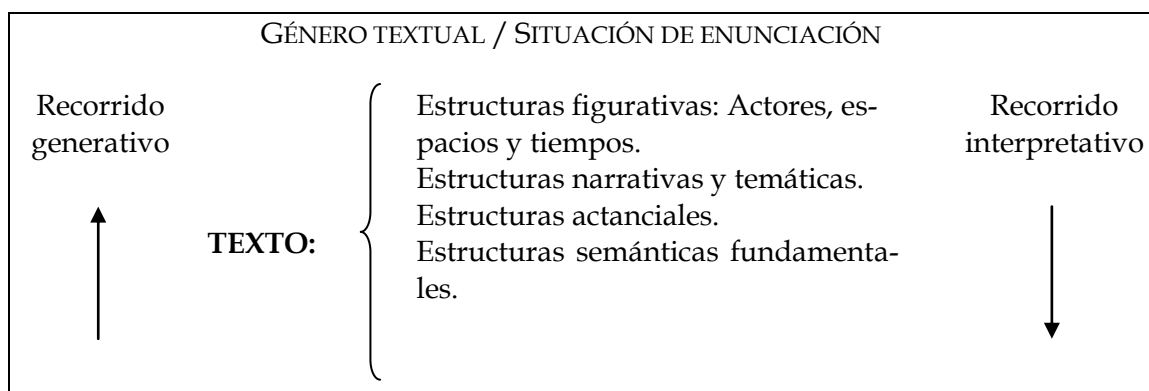


Tabla 8. Recorrido generativo e interpretativo del texto.

- Actores

Como se señaló anteriormente las magnitudes figurativas se clasifican en tres dimensiones: actorial, espacial y temporal del plano figurativo. Sin embargo, antes de abordar el análisis propiamente actancial, que corresponde al análisis de la acción relatada, nos ocuparemos de las categorías figurativas fundamentales: actores, espacio, tiempo. Para el análisis figurativo de la secuencia *la elección de los mamos* partiremos del análisis actorial, para ello nos ceñiremos a la definición propuesta por Greimas y Courtés en la que se afirma que el actores es una unidad léxica, de tipo nominal que, inscrita en los discursos, puede recibir –en el momento de su manifestación– vertimientos de sintaxis narrativa de superficie y de semántica discursiva.¹²⁴

Desde la perspectiva semiótica, los lexemas referentes a un nombre propio o común para configurarse como actores deben cumplir con las siguientes condiciones: tener un rol actancial, un rol temático, evidenciar transformaciones, y conservar rasgos figurativos que le permita reconocerse; es decir, el actor es

¹²⁴ GREIMAS, y COURTÉS, op. cit., pág. 27.

portador de un rol actancial y uno temático.¹²⁵ Podemos observar como en la secuencia la elección de los mamos se evidencia varias unidades léxicas nominales que constituyen los actores del texto, se identifican nueve actores principalmente antropomorfos, ubicados en diferentes niveles de jerarquía: padres celestiales, mamo, niños preparados para ser mamos y comunidad en general; en el siguiente cuadro se relacionan los actores de la secuencia y los apartes del texto en los que se hizo el rastreo.

ACTORES	RASTREO ISOTÓPICO
El enunciador (Adriano Torres)	<i>Digamos para ser mamo no todo el mundo está con ese don, ese poder esa energía espiritual para ser mamo.</i>
Niño mamo	<i>Por ejemplo muchas veces los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento, porque se dicen que ellos vienen ya con ese don de hacer cumplir o pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual. Ya cuando ellos empiezan a caminar por ahí a los 4 ó 5 años ya queda al cuidado del mamo.</i>
Mamo adulto	<i>Lo escoge el mamo que adivina, consulta a nivel espiritual y ver si ese niño debe ser para mamo o no, y si no ya no hay problema hay otras formas de cumplimiento a nivel espiritual. El mamo que le va a enseñar y ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando, y todo el tiempo esa formación que se le está haciendo al niño es oral únicamente nunca va ser escrita. Ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancorea, que es una casa hecha de paja, toda cubierta de paja y es oscura por dentro y allá es donde el niño va a adquirir todo el conocimiento y casi no tiene el derecho a estar saliendo ni ser visto por mucha gente.</i>
La comunidad, la gente, las personas.	<i>La gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo. Al niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho no es ajena al conocimiento que está adquiriendo el niño en ese momento.</i>
Los papás y los hermanos.	<i>Obviamente que los papas y los hermanos van a visitarlo y le llevan comida, comida que ellos saben que deben comer.</i>
La sal	<i>Ya desde que el niño consultado por el mamo dice que debe ser mamo no se le da sal, nunca se le va a dar sal. Entonces nunca come sal no todo tipo de alimento en bueno para ellos, digamos todos los animales que consumen sal no lo deben</i>

¹²⁵ *Ibíd.*, 28.

ACTORES	RASTREO ISOTÓPICO
	<i>consumir los niños que están aprendiendo a mamo. Ellos no pueden comer sal porque la sal obstaculiza todo el conocimiento que pueden adquirir el niño en su formación para mamo, entonces ellos nunca van a comer sal.</i>
Los padres Espirituales	<i>Porque el hayo permite la comunicación entre el mamo y los padres espirituales.</i>
El hayo	<i>El hayo es muy importante para el mamo, el mamo que no tenga el hayo no puede hacer el ritual.</i>
Los animales: salvajes o de monte	<i>Siempre van a comer animales salvajes, animales de monte o si comen animales acuáticos van a ser animales de agua dulce, porque se supone que no tiene nada de sal en el cuerpo.</i>

Tabla 9. Actores de la secuencia cómo se elige a los mamos.

Aquí vale la pena hacer una pequeña digresión sobre la relación natural de los actores con los planos material y espiritual que configuran el universo ika; esta relación es mediada por elementos naturales tales como el poporo, el tabaco y el hayo, ingrediente principal del ritual del poporeo que el mamo utiliza para relacionarse con la naturaleza, así, la hoja de coca se establece como un puente de comunicación entre los dos planos del universo arhuaco, esto se evidencia en el texto así: “el hayo como tal es muy sagrada para nosotros porque es interpretada como el conocimiento como la palabra, sin ella no habría diálogo, es el conocimiento que nos da la naturaleza para poder dialogar con la misma naturaleza, con los seres espirituales que están a nuestro alrededor y allí el hayo está representado espiritualmente también”. Habría que decir también que aspectos del mundo natural y el mundo espiritual son mediados de forma disfórica por elementos naturales, tal es el caso de la sal, que impide la adquisición de las competencias por parte del aprendiz de mamo y obstaculiza “el conocimiento ancestral” si es consumida antes del matrimonio

Por otro lado, los mamos se mueven a voluntad por los planos del universo ika, el mamo adulto tiene el poder de adivinar, consultar, y hablar con los padres espirituales, facultad que no tiene ningún otro habitante de la comunidad ika; además, administra el gran poder de otorgar los permisos espirituales para consumir, recolectar y usar los elementos naturales; recordemos, que es el mamo

quien autoriza a los tetis el consumo de la hoja de coca, el tabaco y el uso del poporo.

- Espacios

Según lo expresado en los relatos de los informantes ika, se pueden ubicar tres espacios principales correlativos al desarrollo de la elección de los mamos: la Sierra, en donde se ubican globalmente las acciones, es decir, en ese espacio general se distribuyen otros lugares importantes en el desarrollo de la acción, en la sierra se ubica el monte, del cual el arhuaco toma los alimentos para el niño mamo; allí, también se encuentra la finca del mamo y la cancorea, definido este último espacio como el lugar en el cual se educa al niño mamo.

Recordemos que, para Greimas y Courtés el espacio es el lugar de la manifestación del conjunto de las cualidades sensibles del mundo,¹²⁶ entonces, es necesario recalcar que en la secuencia de la elección de los mamos los espacios son determinados por los actores que allí interactúan, es decir, el espacio se constituye como un *espacio espiritual* generado entre el aquí y el allá. A partir de estas premisas, el enunciatario es invitado a tomar como espacio de referencia esos dos niveles que se enuncian (espiritual y material) siendo el mamo quien establece el lazo entre ellos; por consiguiente, el espacio espiritual en el cual se encuentran los “seres espirituales” se configura como un espacio eufórico al cual anhelan acceder el mamo y su aprendiz.

Los espacios referenciados en la secuencia de *la elección de los mamos* se pueden dividir en tres principales: *espacio material* donde vive el mamo adulto, el niño mamo y la comunidad, este se configura como englobante de otros espacios, tales como, la Sierra Nevada de Santa Marta, donde se encuentra a su vez el monte, la finca del mamo y la cancorea; por otro lado tenemos el *espacio espiritual*, lugar en cual se ubica el actor *los padres espirituales* y el niño mamo antes de

¹²⁶ Ibíd., 60.

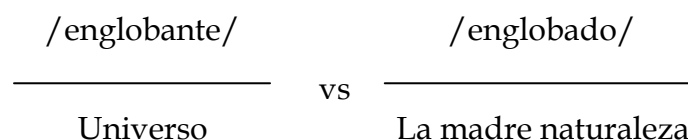
nacer, este espacio se evidencia en el texto así: “el niño mamo [...] empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer el mundo espiritual.” finalmente, podemos suponer un tercer gran espacio determinado como “el puente de comunicación” entre los espacios material y espiritual, este espacio se genera cuando el mamo adulto usa el hayo para adivinar o consultar si el niño va a ser mamo. En la siguiente tabla anotamos los espacios rastreados en la secuencia, se establece entonces como sigue:

Espacios	Rastreo isotópico
La Sierra	<i>Un mamo nunca le va a cobrar a una persona por hacerle un trabajo pues de acuerdo al medio en que se encuentre pues me refiero a la Sierra.</i>
Cancurea	<i>Ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancu-rea, que es una casa hecha de paja, toda cubierta de paja y es oscura por dentro y allá es donde el niño va a adquirir todo el conocimiento.</i>
La finca del mamo.	<i>Pero sí, la comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo, llevarle leña, llevarle hayo.</i>
Espacio espiritual	<i>Para pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual. Generado entre lo material y lo espiritual (el aquí y el allá). Empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer el mundo espiritual.</i>
El monte	<i>Animales de monte o si comen animales acuáticos van a ser animales de agua dulce.</i>
Afuera de la Cancurea	<i>Están en la cancu-rea (...) y casi no tiene el derecho a estar saliendo ni ser visto por mucha gente.</i>
Puente de comunicación	<i>Cuando el mamo usa el hayo, es como el puente de comunicación entre lo material y lo espiritual, digamos un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual.</i>

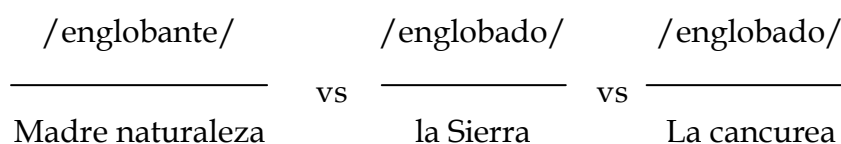
Tabla 10. Espacios de la secuencia cómo se elige a los mamos.

Desde el plano de la enunciación enunciativa se identifican dos categorías espaciales: una que pertenece a la realidad y que se puede ejemplificar con lugares concretos como la Sierra Nevada de Santa Marta, el monte y la finca del mamo; otra que alude a los espacios espirituales en donde el enunciador ubica a los seres supremos y de donde viene ese ser espiritual que se convertirá en mamo.

Es significativa la importancia que tiene el territorio en la cosmovisión del pueblo ika, la Sierra Nevada de Santa Marta es el corazón del mundo y sus habitantes fueron creados para cuidar la madre naturaleza y mantener el equilibrio del universo, en el texto se enuncia que “cada cosa que existe en el **planeta** tiene su representación exacta en la **sierra espiritual**, o sea que hay cerro para los aviones, para las leyes, para los libros, los abogados, un cerro para el poporo, para la mochila y para el blanco”, a partir de estas apreciaciones se construye la categoría sémica /englobado/vs/englobante/ que nos muestra la siguiente delimitación espacial



Dentro de este contexto se considera a la Sierra Nevada de Santa Marta como un espacio englobado dentro de otro más abarcador que corresponde a la naturaleza, a la vez la sierra espiritual engloba a la casa ritual o cancorea así: /universo/la naturaleza/la Sierra/la cancorea/. De otro lado, esta categoría permite comprobar el registro de desplazamiento del actor *niño mamo* del espacio englobante de la sierra al espacio englobado de la cancorea, en donde va a recibir la instrucción para convertirse en jefe ritual de su comunidad, es en la cancorea en donde el niño adquiere las competencias necesarias para administrar el poder que los mamos le confieren a los objetos sagrados como el poporo, el jwamisi y la mochila. De esta manera se esquematiza lo dicho



Con el lexema la sierra *espiritual* se establece en el texto uno de los pilares fundamentales de la cosmogonía ika, el establecimiento de dos planos de existencia: el mundo o plano material y el plano espiritual; en estos dos espacios se

mueven los actores de la secuencia y se expresa en el corpus así: “el niño [...] empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer y a comunicarse con el **mundo espiritual**.” Por otra parte la hoja de coca es el elemento que posibilita la comunicación de los actores del mundo natural con los actores del mundo espiritual, el hayo crea un tercer espacio en el universo ika, tiende un puente entre los dos mundos el “**hayo** es muy importante para el mamo, el mamo que no tenga el hayo no puede hacer el ritual, porque el hayo es la comunicación entre el mamo y los **padres espirituales**.” En el siguiente gráfico se esquematizan los espacios constitutivos del universo ika.



Tabla 11. Planos de existencia ika: el mundo material y el espiritual.

- El tiempo

Continuaremos la exploración del relato con el estudio del tiempo, recapitulemos brevemente sobre este aspecto fundamental que junto con los actores y los espacios constituyen las estructuras figurativas del texto; procedemos ahora a presentar en el siguiente cuadro el rastreo del tiempo en la secuencia de “la elección de los mamos”.

Tiempos Rastreo isotópico
<i>Los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento.</i>
<i>Cuando ellos empiezan a caminar por ahí a los 4 ó 5 años ya queda al cuidado del mamo.</i>
<i>el mamo que le va a enseñar y ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando,</i>
<i>Desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando.</i>
<i>Nunca come sal no todo tipo de alimento en bueno para ellos, nunca van a comer sal,</i>
<i>Ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancorea.</i>
<i>Desde los 5 años están educando a los niños, les están enseñando para ser mamo.</i>
<i>Ya cuando el muchacho cumple 15, 18 o 20 años ya es un mamo porque ya está en la capacidad de ejercer trabajo de mamo a nivel de una comunidad.</i>
<i>Es obligatorio que el nuevo mamo se case ya que se ha formado durante tantos años sin comer sal; puede llegar a los 18 o 20 años viviendo con el mamo.</i>
<i>En toda esa etapa del aprendizaje que el niño tiene, el niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho.</i>
<i>El matrimonio también demora mucho tiempo puede ser de 1 mes o más tiempo de acuerdo a lo que el mamo vea necesario.</i>
<i>Entonces ahí termina la etapa de aprendizaje del niño, ya en ese momento el niño puede comer sal ya se le autoriza comer sal, porque el ya no va estar aprendiendo cosas si no va a estar ejerciendo todo lo que aprendió en su niñez.</i>

Tabla 12. Tiempos de la secuencia "cómo se elige a los mamos".

Las acciones rituales de la cultura ika que se enuncian a continuación se relacionan entre sí de diversas formas; primero como un encadenamiento de acciones y desarrollo de competencias por parte del ika, para obtener los permisos necesarios para utilizar los objetos rituales y consumir la hoja de coca. En la primera fase el mamo lleva cabo el ritual de adivinación para saber si el niño se convertirá en chamán, con esta acción se establece la comunicación entre los espacios naturales de la Sierra con el espacio espiritual de los padres espirituales.

En la concepción de la cultura ika el tiempo es cíclico, según esto todas las acciones que vivimos ahora ya fueron vividas antes, los ika sostienen una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal para lo cual realizan purificaciones periódicas. Esta visión del tiempo es compartida por otros pueblos indígenas tal como lo afirma Mircea Eliade en su concepto de la *regeneración*

*periódica del tiempo*¹²⁷, este concepto es repetitivo en la cultura arhuaca que lo enuncia así a través de los informantes: “mientras ese día [fin de año] los mamos más poderosos hacen un pago de final y principio de año porque saben que todo el mundo en ese momento está pensando bien de las cosas.”

Retomando lo antes dicho, el niño que no ha nacido puede comunicarle al mamo su predestinación, luego a los 4 años empieza su periodo de educación, en la cual abandona la casa materna en la Sierra para vivir en la canchura del mamo, este proceso se prolonga por 15 a 20 años al final de los cuales el joven puede ejercer como jefe ritual de su comunidad. Durante todo el proceso educativo se mantiene la prohibición de comer sal, que termina cuando el joven cumple el ritual de paso y se convierte en chamán.

En estas fases se constata que la cultura ika el tiempo de hacer las cosas está determinado por una relación con la naturaleza. De este modo, los arhuacos interactúan con su entorno y mantienen una relación armónica, aparentemente no contradictoria, como todo en la naturaleza. Luego de estas fases el indígena puede usar los objetos rituales y la hoja de coca; en las culturas serranas se evidencia por medio del ritual alimentario, la conexión del hombre con la naturaleza, es en esta búsqueda de convivencia armónica en la que estriba la sabiduría de la cultura ika. En el siguiente cuadro se presenta la relación de acciones rituales, actores, espacios y tiempos.

¹²⁷ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaya, 1994, pág. 55.

Acciones rituales	ADIVINAR			EDUCACIÓN		
	Actores	Espacio	Tiempo	Duración	Espacio	Tiempo
MAMO	Natural	-	-	Cancurea	-	18 a 20 años
NIÑO	Espiritual	Antes de nacer	-	Cancurea	Edad: 4 años	18 a 20 años
Acciones rituales	COMER SAL			CASAMIENTO		
	Actores	Espacio	Tiempo	Duración	Espacio	Tiempo
MAMO	Sierra	Después de casado	18 a 20 años	Sierra	Edad: 18 a 20 A.	1 mes
NIÑO	Sierra	Después de casado	18 a 20 años	Sierra	Edad: 18 a 20 A.	1 mes
Acciones rituales	POPOREAR			CEREMONIA INICIACIÓN		
	Actores	Espacio	Tiempo	Duración	Espacio	Tiempo
MAMO	Natural-espiritual	Adoles-cencia	Ritual repetiti-vo	Cancurea	Adoles-cencia	3 días
NIÑO	Natural-espiritual	Adoles-cencia	Ritual repetiti-vo	Cancurea	Adoles-cencia	3 días

Tabla 13. Acciones rituales, actores, espacios y tiempos.

Conviene, sin embargo advertir que en este análisis del tiempo en la mencionada secuencia, se seguirá la perspectiva trazada por Arévalo Viveros¹²⁸ en la cual afirma que el tiempo expresado en el discurso se puede clasificar en “físico”, “crónico” y “lingüístico”. El tiempo crónico permite explicitar escalas “estativas”, “directivas” y “mensurativas”, y la lectura del tiempo lingüístico admite distinguir cuatro tipos de narraciones, “ulteriores”, “anteriores”, “simultáneas” e “intercaladas”. Pero, en todos los casos, se trata de figuraciones del tiempo con una materialidad semiótica que lo representa (en este caso, lingüística); de manera que en este análisis se distinguirán y se ocupará del tiempo de la narración, mas no del de la escritura o de la lectura. Lo anterior, debido a que sólo el

¹²⁸ARÉVALO, op. cit., pág. 85.

primero hace parte de la estructura textual.”¹²⁹

Tiempo lingüístico. En este apartado, podemos señalar que relato se enuncia en tiempo **presente** que da lugar a una narración **simultánea** pues el narrador que relata aquí y ahora se ubica en el mismo tiempo de la historia. Esto se evidencia a través de las formas verbales: [...] lo **escoge** el mamo [...], [...] **adivina**, **consulta** a nivel espiritual [...], [...] cuando ellos **empiezan** a caminar [...], [...] **termina** la etapa de aprendizaje [...], [...] lo **cuidan** mucho. El tiempo lingüístico se enmarca dentro del presente, hecho que produce la concordancia entre el tiempo de ubicación del narrador y el tiempo del relato, es decir, el narrador cuenta la historia en el momento en que se desarrolla; este tipo de narración según Serrano Orejuela,¹³⁰ se denomina simultánea.

Tiempo crónico. Podemos distinguir tres escalas en las cuales se divide el tiempo crónico: la escala estativa que establece los puntos cero en los que empieza una determinada acción o proceso; la escala directiva que establece un tiempo anterior y un tiempo posterior al mencionado punto cero; y finalmente, la escala mensurativa que hace visible las mediciones del tiempo.

¹²⁹ Ibíd., 85.

¹³⁰SERRANO OREJUELA, Eduardo. De sobremesa lecturas críticas. 1996, pág. 18. [En línea] disponible en: http://books.google.com/books?id=8Hed5W3PwVgC&pg=PA18&lpg=PA18&dq=Serrano+Orejuela,+1996+narraci%C3%B3n+simult%C3%A1nea&source=bl&ots=zpQV-GACxk&sig=U0g3HbY8Yye_IsR8t6xrqpB91hw&hl=en&ei=bJ-gTqX2Ec65tgfo9JybBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CB0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false (página consultada el 20 de octubre de 2011).

Tiempo crónico	
Escala Estativa	Punto cero: <i>Los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento.</i>
Escala Directiva	Antes: <i>porque se dicen que ellos vienen ya con ese don de hacer cumplir o pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual.</i> Después: <i>entonces ahí termina la etapa de aprendizaje del niño, ya en ese momento el niño puede comer sal ya se le autoriza comer sal, porque el ya no va estar aprendiendo cosas si no va a estar ejerciendo todo lo que aprendió en su niñez, en su adolescencia hasta el momento en que se case, ya de ahí se es un mamo muy reconocido en la comunidad.</i> <i>El proceso de aprendizaje para llegar a ser un mamo se lleva a cabo en un intervalo que puede ir desde el nacimiento hasta aproximadamente los 18 o 20 años, pero en realidad el hecho final que concreta con el matrimonio.</i>
Escala mensurativa	Marcadores de tiempo: · Desde el nacimiento · Cuando aprende a caminar (4- 5 años) · Desde los 5 años (les están enseñando a ser mamos) hasta los 18 o 20 años · Tiempo de preparación para el matrimonio: 1 mes o más · Niñez · Adolescencia

Tabla 14. Tiempo crónico: escalas estativa, directiva y mensurativa.

Queremos concluir este apartado dedicado a las estructuras figurativas del texto con el siguiente cuadro que muestra las tres fases del proceso de la elección de los mamos en la comunidad ika; primero, se presenta la fase en la cual el mamo adivina si el niño, que aún no ha nacido, se convertirá en mamo; en la segunda fase durativa, el niño es educado para poder ejercer su labor como mamo, quisiera señalar una característica de este proceso que ocurre dentro de la casa ritual y que consiste en impedir que el niño salga de la cancorea durante aproximadamente 13 años; finalmente, se presenta la fase terminativa, en la cual el mamo recibe a una mujer en matrimonio, este ritual tiene una duración aproximada de un mes y permite que el joven mamo coma sal y ejercer como mamo en propiedad.

FIGURAS		FASE INCOATIVA	FASE DURATIVA	FASE TERMINATIVA
Acción		<i>El mamo adivina si el niño va a ser un mamo</i>	<i>El niño es educado por el mamo</i>	<i>El matrimonio</i>
Espacialidad		<i>En la Sierra</i>	<i>Dentro de la can-curea</i>	<i>Fuera de la cancu-rea, Sierra.</i>
Tiempos		<i>Antes de nacer</i>	<i>De los 5 a los 18 años</i>	<i>Un mes.</i>
Actores	Mamo	<i>Adivina</i>	<i>Educa</i>	<i>Realiza la ceremo-nia</i>
	Niño mamo	<i>Es elegido</i>	<i>Es educado</i>	<i>Es casado</i>

Tabla 15. Estructuras figurativas: actores, espacios, tiempos, en la secuencia de la elección de los mamos.

Recapitulemos: la temporalidad en la secuencia la *elección de los mamos* se presenta en el corpus así: “antes de nacer se elige al niño mamo”, el deíctico *antes* presupone el despliegue implícito de la categoría: *antes vs durante vs después*, de esta forma, *durante*, se configura como el presente imaginario del relato y *después*, como la fase en la cual termina la preparación para mamo. Por otra parte el desarrollo espacial se estructura a partir del verbo “están” que define el paso del niño del espacio englobante de la Sierra, al espacio englobado de la cancu-rea; luego de concluir la etapa de formación en la cancu-rea y contraer matrimonio, el niño regresa al espacio inicial denominado la sierra, pero ya transformado para ejercer como mamo en propiedad. Cabe señalar que la espacialización del discurso es relevante en la medida que no es una distribución hecha al azar a lo largo del texto, por el contrario, la espacialización relaciona a los actores discursivos, el mamo adulto y el niño mamo, con los espacios que utilizan y las acciones que llevan a cabo a lo largo de la secuencia.

Antes de continuar insistamos en que la construcción de estas tablas proviene del corpus aportado por los informantes clave, en este caso, por la entrevista hecha al señor Adriano Torres, indígena ika nacido en la región de Donachüü en

la Sierra Nevada de Santa Marta; el señor Torres es estudiante de licenciatura en español en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá, y como miembro de la cultura arhuaca participa activamente de los ritos de su comunidad, por esta razón obtuvo los permisos del mamo para la recolección, elaboración y consumo de la hoja de coca, lo cual lo convierte en una fuente primaria confiable para esta investigación.

2.2.1.2. *Estructuras semionarrativas*

En las páginas anteriores examinamos las estructuras figurativas en el texto y revisamos cómo los actores, espacios y tiempos generaban un encadenamiento isótopo basado en la asociación de las figuras propias del universo cultural ika; lo que nos interesa ahora es mostrar las estructuras semionarrativas, en las cuales “se develan las categorías actanciales encuadradas en los programas y esquemas narrativos, y se determinan las abstracciones temáticas subyacentes a las figuras.”¹³¹ Para empezar, en este apartado es fundamental el concepto de actante formulado en principio por Tesnière que lo define así: “los actantes son los seres o las cosas que, a cualquier título y de cualquier manera que sea, incluso a título de simple figurantes y de la manera más pasiva, participan en el proceso,”¹³² queda por aclarar, que bajo la óptica de la semiótica narrativa los actantes son las fuerzas y los roles necesarios para el cumplimiento de un proceso así, tenemos entre otros, a los actantes sujetos, anti-sujetos, objetos, destinadores, anti-destinadores, anti-destinatarios.¹³³

Por otra parte, el programa narrativo (PN) es un sintagma elemental de la sintaxis narrativa de superficie, constituido por un enunciado de hacer que rige un enunciado de estado; en síntesis, el programa narrativo debe ser interpretado como un cambio de estado efectuado por un sujeto (S₁) cualquiera que afecta a

¹³¹ARÉVALO, Luis Fernando. Los discursos del rock underground nacional: identidades y contrapoder. Análisis semiótico de la construcción de identidades discursivas y de manifestaciones de contrapoder en letras de canciones del rock underground de Colombia. s n. pág. 30.

¹³² GREIMAS, y COURTÉS, op. cit., pág. 23.

¹³³ Fontanille, op. cit., pág. 123.

un sujeto (S_2) cualquiera.¹³⁴El programa narrativo general, también llamado programa narrativo base, es esencialmente la búsqueda del valor último del recorrido, el PN base se desglosa en múltiples programas narrativos de uso que están vinculados a la complejidad de la tarea por cumplir, es decir, se tendrán tantos PN de uso como requiera la acción principal o PN base que ejecuta el sujeto, el PN de uso puede desarrollarse por el sujeto mismo, o por otros sujetos delegados del primero.¹³⁵

En la secuencia objeto de este análisis, se presentan múltiples programas narrativos base, tantos como acciones desarrolle cada actor en el relato; recordemos, siguiendo a Bertrand¹³⁶ citado por Arévalo Viveros, que los PNse entienden como estructuras sintácticas elementales que constituyen algoritmos de transformación de los enunciados narrativos,¹³⁷ es decir, el sujeto para llevar a cabo el recorrido total de su tarea (PNB) debe ejecutar una serie ordenada de pasos o programas narrativos de uso (PNU) que lo conducirán a culminar la tarea que se ha propuesto.

Retomando nuestra cuestión, en la secuencia de la elección de los mamos el sujeto mamo adulto ejecuta un PNB que consiste en legar o preparar a un niño para convertirlo en mamo para su comunidad; a su vez el niño realiza un PNB diferente, que consiste en realizar una serie de acciones que lo lleven a convertirse en un futuro mamo; por su parte, la comunidad es un actor plural que subsume a otros lexemas tales como: “los habitantes”, “las personas”, “la gente” de la aldea, los “padres del niño” y a los “hermanos” del niño mamo, ejecuta otro PNB que consiste en ayudar al niño en todo lo necesario para convertirse efectivamente en mamo; a continuación, detallamos los recorridos de los actores.

Si el programa narrativo como un algoritmo o secuencia de acciones ordenadas

¹³⁴ GREIMAS, y COURTÉS, op. cit., pág. 320.

¹³⁵ *Ibíd.*, pág. 320-321.

¹³⁶ BERTRAND, Denis. *Précis de Sémiotique Littéraire*. París: Nathan, 2000.

¹³⁷ ARÉVALO, op. cit., pág. 32.

que ejecutan los sujetos de la narración, en la secuencia que nos ocupa se evidencian los programas narrativos de base y de uso para el sujeto “mamo adulto”. Señalemos el PNB: legar a la comunidad un nuevo mamo, que se subdivide en dos programas de uso así: PNU1=*Enseñar al niño mamo* y PNU2=*Escoger al niño mamo*.

Con respecto al primer punto mostraremos como este programa se fracciona en varios subprogramas de uso así: PNU1.1= *Cuidar al niño mamo*, evidenciado en la secuencia con las siguiente palabras: “por ahí a los 4 ó 5 años ya queda al cuidado del mamo”, a continuación el PNU1.2= *Enseñarle la tradición al niño*, que se muestra de la siguiente manera: “el mamo es el que le va a enseñar y ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando”, luego el PNU1.3= *Buscarle la muchacha para casarlo*, presentado de este modo: “es obligatorio casar al muchacho, el mamo mismo se encarga de buscarle la muchacha con quien se va a casar el nuevo mamo”, finalmente el PNU1.4= *Casar al nuevo mamo*, evidenciado de esta suerte: “[el mamo adulto] hace una consulta espiritual y lo casa y el matrimonio también demora mucho tiempo puede ser de 1 mes o más tiempo”. Es pertinente aclarar, que el acto del matrimonio en la cultura ika se establece como un ritual complejo en el cual el jefe espiritual toma parte activa no solo en la ejecución de éste, sino en la escogencia de la pareja del joven aprendiz; conviene sin embargo advertir que el ritual del matrimonio es una previsión para el futuro, no una acción que deba cumplirse inmediatamente después de la serie de programas precedentes que tienen como objeto, entre otros, el consumo de la hoja de coca. En el siguiente cuadro se muestra el esquema del programa narrativo ejecutado por el mamo adulto.

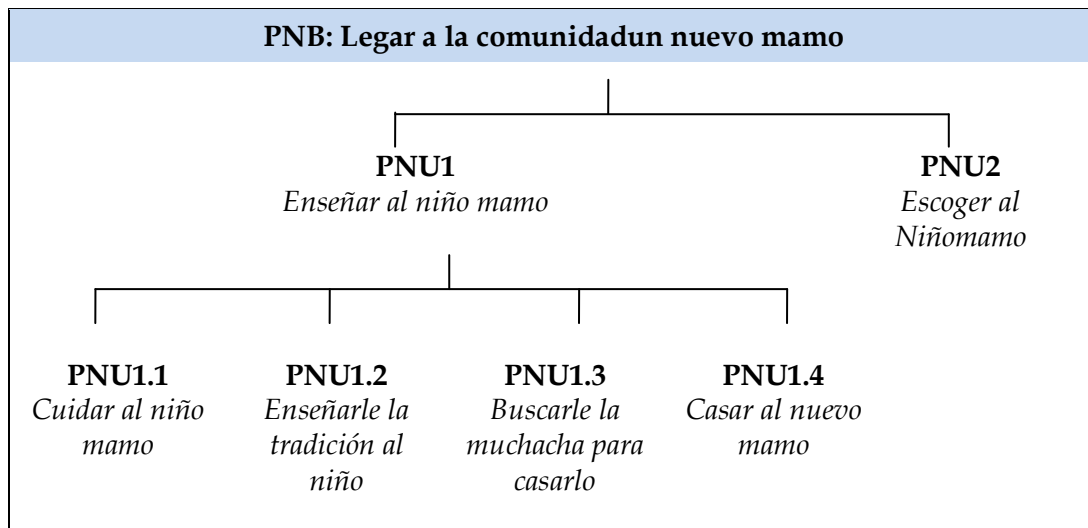


Tabla 16. Esquema del programa narrativo base para el mamo adulto: legar a la comunidad un nuevo mamo.

Por otro lado, tenemos el programa narrativo de uso para escoger al niño mamo, que hace parte de la programación que ejecuta el mamo adulto para legar un nuevo mamo a la comunidad, de esta forma el PNU2=*Escoger al niño mamo*, lo rastreamos en la narración con las siguientes palabras: “los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento, porque se dicen que ellos vienen ya con ese don de hacer cumplir o pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual, entonces ahí lo escoge el mamo que adivina, consulta a nivel espiritual y ver si ese niño debe ser para mamo o no”; ahora veamos cómo se evidencian los programas de uso así: PNU2.1= *Adivinar*, “el mamo adivina, (...) si ese niño debe ser para mamo.” PNU2.2= *Consultar espiritualmente*, “el mamo consulta a nivel espiritual y ver si ese niño debe ser para mamo o no”, PNU2.3= *elegir al niño*: “entonces ahí lo escoge [al niño] el mamo”; bajo estas líneas presentamos el esquema del programa.

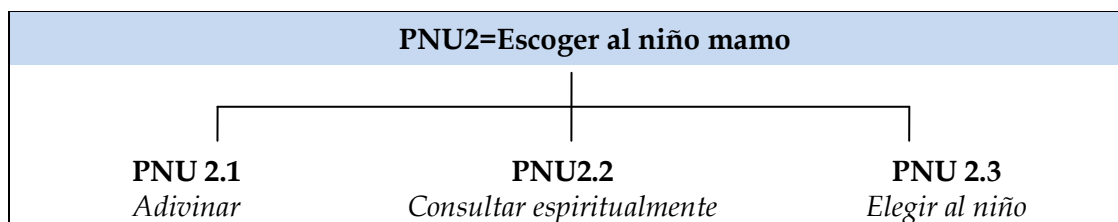


Tabla 17. Esquema del programa narrativo base para el mamo adulto: Escoger al niño mamo.

- Programa narrativo de base: para el niño mamo

Ahora veamos cómo se desarrolla el programa narrativo para el sujeto el sujeto niño mamo que debe ejecutar toda una serie de acciones para llegar a ser el guía de su comunidad. La programación es: PNBase=*Convertirse en mamo*; subdividido en el siguiente planteamiento: PNUso 1=*No comer sal*, evidenciado así: “Ya desde que el niño consultado por el mamo dice que debe ser mamo no se le da sal, nunca se le va a dar sal”; luego, el PNU2= *Adquirir el conocimiento de la ley*, está formulado de la siguiente manera en el discurso: “ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando, y todo el tiempo esa formación que se le está haciendo al niño es oral únicamente, nunca va ser escrita”. Después el PNU3= *Respetar el mundo espiritual*, mostrado como sigue: “y así ya empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer el mundo espiritual y como comunicarse”, a continuación el PNU4= *Escuchar espiritualmente*, constatado en las siguientes líneas: “en un momento también hacen el papel de mamo pero digamos en una etapa donde el mamo ve que el niño es escuchado espiritualmente”, después el PNU5= *No salir de la cancorea*, propuesto así: “ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancorea, que es una casa hecha de paja, toda cubierta de paja y es oscura por dentro y allá es donde el niño va a adquirir todo el conocimiento y casi no tiene el derecho a estar saliendo ni ser visto por mucha gente”, finalmente el PNU6= *Casarse*, mostrado de esta forma: “entonces para que el niño tenga más fuerza y más poder espiritual se debe casar”; como lo señalamos arriba, la consumación del matrimonio no es un acto que deba ejecutarse como condición

previa para el consumo de la hoja de coca, sin embargo, el matrimonio es una condición para que el joven actúe en propiedad como jefe ritual de su comunidad. A continuación esquematizamos el programa del niño mamo.

PNB=Convertirse en guía espiritual.					
PNU1 <i>No comer sal</i>	PNU2 <i>Adquirir el conocimiento de la ley</i>	PNU3 <i>Respetar el mundo espiritual</i>	PNU4 <i>Escuchar espi- ritualmente</i>	PNU5 <i>No salir de la can- curea</i>	PNU6 <i>Casarse</i>

Tabla 18. Programa narrativo base para el niño: convertirse en mamo.

- Programa narrativo base: para la comunidad

Concluamos este apartado dedicado a los esquemas que representan la programación de la secuencia ritualizada *la elección de los mamos* con la sistematización de las acciones del actor *la comunidad* que se resume en el PNBa-se=*Ayudar al niño mamo* que, a su vez, se escinde en los siguientes programas narrativos de uso rastreados en el texto y entrecomillados así:

- PNU1= *Visitar al niño mamo*, “los papas y los hermanos van a visitarlo [al niño]”.
- PNU2= *Llevarle comida al niño*, “le llevan comida [al niño], comida que ellos saben que deben comer y la gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo”.
- PNU3= *Acompañar al niño*, “en particular le llevan [al niño] leña, comida, lo acompañan”.
- PNU4= *Cuidar al niño*, “lo cuidan mucho en toda esa etapa del aprendizaje que el niño tiene, el niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho no es ajena al conocimiento que está adquiriendo el niño en ese momento”.

- PNU5= *Ayudar con las labores al mamo adulto*, “la comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo”.
- PNU6= *Llevarle hayo al mamo adulto*, “llevarle hayo, porque el mamo no puedo quedarse sin hayo ahí vuelvo y caigo en que el hayo es muy importante para el mamo”; en el esquema siguiente presentamos el despliegue del mencionado programa.

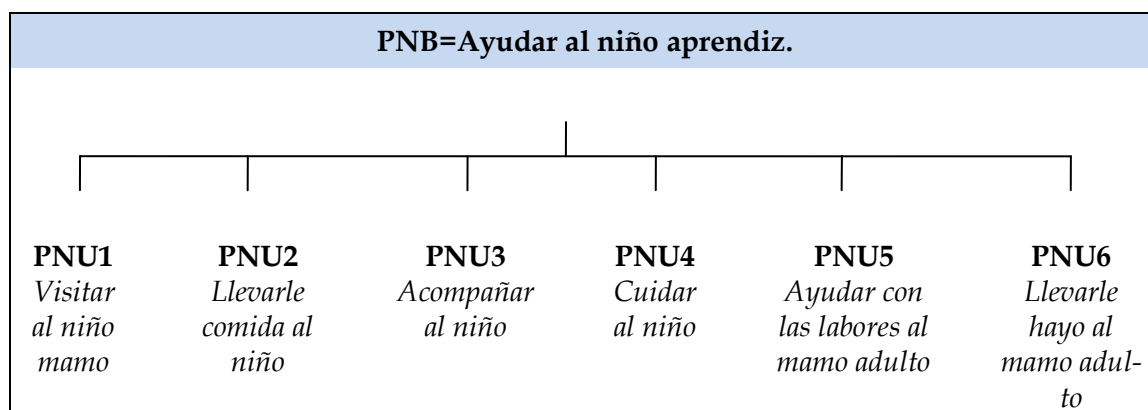


Tabla 19. Esquema del programa narrativo base para la comunidad: *ayudar al niño aprendiz*.

- Esquemas semionarrativos

El esquema narrativo canónico es un modelo de referencia con respecto al cual, las desviaciones, las expansiones, las localizaciones estratégicas pueden ser calculadas,¹³⁸ el esquema muestra las relaciones entre los procesos principales desarrollados en el programa narrativo; es decir, si se presupone un contrato entre el destinador y el destinatario, se presupone también un objeto, esto es, algo dotado de valor en las inmediaciones de un sistema de valores compartido. Respecto a este sistema axiológico el destinatario es movido a realizar el recorrido narrativo marcado por la manipulación, la acción y la sanción que es la fase final del contrato. En el siguiente gráfico se presenta el esquema narrativo planteado por Courtés, “las flechas indican el sentido de las presuposiciones, que aquí son todas unilaterales, mientras que la llave enfatiza la descomposi-

¹³⁸ GREIMAS, y COURTÉS, op. cit., pág. 278

ción en elementos constituyentes [acción=performance más competencia].”¹³⁹

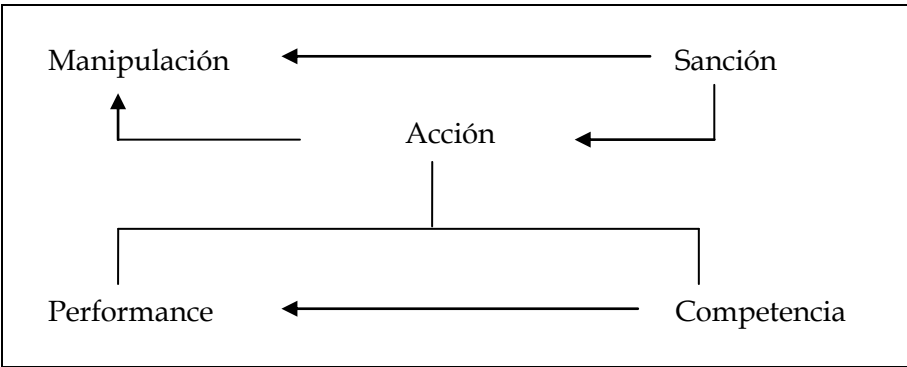


Tabla 20. Esquema narrativo planteado por Courtés.

De manera metodológica, hemos circunscrito nuestro análisis al programa narrativo base ejecutado por el sujeto *el mamo adulto*, que anteriormente señalamos como PNB=*Enseñar al niño mamo*; designaremos a partir de ahora como sujeto 1 (S_1) al mamo adulto el cual ejecuta la acción, el sujeto 2 (S_2) al niño mamo y al objeto de valor como (O_v) el conocimiento.

Se puede representar el programa narrativo de la siguiente manera: en un primer momento, el mamo, denominado sujeto 1, se encuentra conjunto al objeto de valor O_v , es decir, al conocimiento de la tradición, de la ley espiritual, del saber ser y saber sobre el ser mamo; en este primer momento el niño futuro mamo denominado sujeto 2, está disjunto del conocimiento necesario para convertirse efectivamente en mamo de su comunidad y se orienta hacia la búsqueda de su objeto de valor, este primer recorrido lo podemos esquematizar de la siguiente forma: $S_1 \rightarrow (S_1 \cap O \cup S_2)$. Antes de continuar, insistamos en las posiciones que ocupan los sujetos en el anterior recorrido, el S_1 : designado el mamo adulto, O : denominado el objeto de valor, S_2 : el niño mamo; resta señalar que los símbolos $\cap$ indica la conjunción del sujeto con el objeto de valor, y $\cup$ muestra el estado de disjunción del sujeto con respecto al objeto de valor *el conocimiento*.

¹³⁹COURTÉS, op. cit., pág.145

Lo que interesa ahora es mostrar el estado final del programa narrativo. Para empezar señalaremos que el mamo o sujeto 1 guarda la misma relación con el objeto de valor antes y después de la transformación, es decir, el jefe ritual actúa como mediador que favorece el aprendizaje, en este proceso de interacción el mamo adulto crea las condiciones necesarias para que el niño acceda al conocimiento. Sin embargo, el jefe ritual que actúa como donador sigue conservando el conocimiento, ciertamente los sujetos establecen una comunicación participativa en la cual el sujeto 1 no se disjunta del objeto de valor. Podemos decir, siguiendo a Courtés¹⁴⁰, que el mamo ofrece un don al niño, no solo de valores descriptivos, sino de valores modales, representados en la delegación del poder que va ejercer en la comunidad. La formulación simbólica del programa narrativo base=*enseñar al niño mamo* queda como sigue.

PN Base=Enseñar al niño mamo.		
Ht $[S_1 \rightarrow [(S_1 \cap O \cup S_2) \rightarrow [S_1 \cap O \cap S_2]]]$		
S_1 =Mamo adulto	S_2 = Niño mamo	O_v = Conocimiento

Tabla 21. Formulación simbólica del PNB: *enseñar al niño mamo*.

Según lo enunciado en el texto, antes del nacimiento del niño el chamán adivina que éste se convertirá en jefe ritual de su comunidad; con esta certeza, alrededor de los cuatro años el niño se da al cuidado del mamo adulto para iniciar el proceso de educación que lo llevará a convertirse en el guardián de los conocimientos y creencias de la comunidad ika; a partir de ese momento el niño recibe la enseñanza de la ley ancestral del pueblo arhuaco, aprende sobre la cosmogonía ika, la tradición de la hoja de coca, el poporo, el significado de los dibujos tejidos en la mochila, las ofrendas que se hacen a los cerros sagrados; le es inculcado como se certifica el uso del poporo, como usar el hayo para establecer un puente entre los mundos espiritual y material. Debe aclararse aquí que este

¹⁴⁰ COURTÉS, op. cit., pág. 135.

proceso educativo es selectivo, es decir, el mamo adulto es el mediador para un tipo de educación a la que solo tiene acceso el aprendiz, a este respecto el texto señala

el nivel del sentido que tiene la hoja de coca es ese, es el conocimiento, es la palabra lo que nos trasmite de este mundo material a lo espiritual y poder comunicarnos con él, pero para poder hacer eso yo debo ser un mamo, yo que no soy mamo no puedo interpretar un mensaje de un pájaro o un animal que me está avisando algo, o de un sueño o de algo que a mí me pasa. Entonces son los mamos que me hacen esa consulta a nivel espiritual y ellos si están en la capacidad de interpretar ese mensaje que la naturaleza misma les enseñó.¹⁴¹

En últimas, el niño recibe una educación que lo prepara para convertirse en jefe ritual de su comunidad, para officiar las ceremonias del bautizo y matrimonio; para interpretar los sueños, la naturaleza y comunicarse con el mundo espiritual. En este proceso continuo de aprendizaje el joven tiene la oportunidad en ciertas ocasiones de fungir como mamo encargado, sin embargo, solo después del matrimonio será reconocido como chamán de su comunidad.

- Proceso narrativo

La semiótica llama narratividad a la enunciación discursiva de una acción en la que los sujetos, según sus competencias (condiciones del hacer y del ser) actúan; recordemos que la acción es un proceso de transformación de estados y de pasiones. La semiótica bajo el término acción, comprende a la vez performance y competencia, como lo vimos en el esquema narrativo, estos dos términos están unidos por una relación de presuposición unilateral, es decir, toda performance presupone necesariamente una competencia correspondiente¹⁴²; en este marco conceptual, la performance se identifica como un primer acercamiento al acto humano.

Bajo estas premisas, definimos la performance como una transformación inter-

¹⁴¹TORRES, op. cit.

¹⁴² COURTÉS, op. cit., pág. 149

pretada como un “hacer-ser” que produce un nuevo estado de cosas;¹⁴³ por otro lado, la competencia en palabras de Courtés se identifica con el conjunto de todas las condiciones necesarias para la realización de la prueba, es decir, “lo que hace estar-ser”. En la secuencia que analizamos, el niño tiene que llevar a cabo una serie de pasos para acceder al conocimiento, estas acciones constituyen en sí un programa narrativo de búsqueda del *conocimiento*, su objeto de valor.

Representamos el programa narrativo de la búsqueda así: $S \cup O \rightarrow S \cap O$, donde S representa al sujeto o niño aprendiz; $\cup$ la disjunción y O el objeto de valor para este caso *el conocimiento*. El programa narrativo de base PNB, consiste en la atribución por parte del sujeto S_1 , del objeto de valor, O, al sujeto de estado. Esto puede expresarse $S_1 \rightarrow S_2 (S_2 \cap O)$, donde el lugar de S_1 es ocupado por el mamo, que se constituye como el destinador manipulador que hace-hacer al sujeto S_2 , niño mamo. Por otro lado, el niño no puede satisfacer el deseo de consumir sal ya que ésta bloquea el conocimiento, es decir, le impide conjuntarse con su objeto de deseo, si el niño cede y rompe la prohibición será sancionado negativamente por el mamo adulto y la comunidad. En suma, el niño cumple el rol de antisujeto y de esta manera un mismo actor ocupados roles actanciales diferentes configurando así su sincretismo actancial.

El hecho que un mismo actor ocupe dos casillas implica que es un sujeto en crisis o en proceso de construcción identitaria evidenciada en el texto así “ellos no pueden comer sal porque la sal obstaculiza todo el conocimiento que pueden adquirir el niño en su formación para mamo.” En este punto del análisis presentamos la sinopsis de los roles actanciales en la secuencia *la elección de los mamos*; el siguiente esquema narrativo¹⁴⁴ muestra las posiciones que ocupa cada actante.

¹⁴³ GREIMAS, y COURTÉS, op. cit., pág. 301.

¹⁴⁴Esquema narrativo: modelo ideológico de referencia en el que se puede distinguir segmentos autónomos de la sintaxis narrativa o los recorridos del sujeto destinatario, de los destinadores manipulador y judicador, del antisujeto y de los antidestinadores manipulador y judicador. ARÉVALO, Luis Fernando. Los discursos del rock underground nacional: identidades y con-

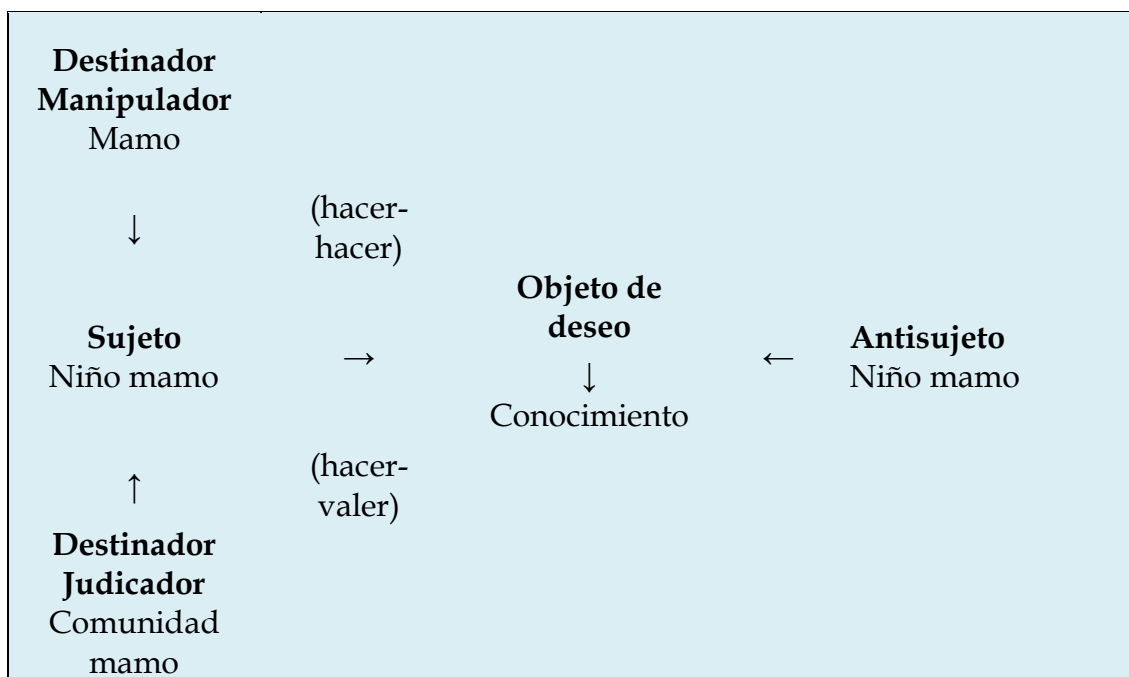


Tabla 22. Esquema narrativo para el actor niño mamo en la secuencia de la elección de los mamos.

En este punto es necesario recalcar que nuestro análisis central se desarrolla sobre la fase de iniciación del niño para convertirse en futuro mamo de su comunidad, es decir el recorrido del ritual de paso de la infancia a la adultez con la iniciación en el consumo de la hoja de coca. Cabe señalar que el programa narrativo del niño aprendiz se entrecruza con el programa del mamo adulto, el cual aparece como un actante de un programa en el que el sujeto es el niño que busca acceder a un conocimiento que lo sancione como consumidor de coca o como chamán; en el esquema siguiente se muestra el rastreo en el texto de las acciones de cada actor.

Mamo adulto	<i>Tiene el don de la adivinar y sanar.</i>
	<i>Tiene el poder de otorgar los permiso para la recolección, procesamiento y consumo de la hoja de coca</i>
	<i>Tiene energía espiritual</i>
	<i>Es escogido de nacimiento por otro jefe ritual que consulta a los padres espirituales para saber si está predestinado para ser mamo</i>
	<i>Hace cumplir o pagar la parte espiritual. Cada integrante de la cultura ika tiene que cumplir con su deber-espiritual, el jefe ritual impone la forma en que se pague este deber, por ejemplo con el pago y la oración. El jefe ritual vigila que los ika cumplan su deber espiritual</i>
	<i>Puente de equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual</i>
	<i>Adivina</i>
	<i>Consulta a nivel espiritual</i>
	<i>Sabe quién debe ser mamo</i>
	<i>Elije al niño mamo</i>
	<i>Enseña</i>
	<i>conoce la ley ancestral</i>
	<i>Forma oralmente al nuevo mamo</i>
	<i>Conoce cuando el niño es escuchado especialmente</i>
	<i>Busca la esposa del nuevo mamo</i>
	<i>Casa al nuevo mamo; el jefe ritual es el único que puede oficiar rituales como el bautizo, matrimonio u ofrendas fúnebres</i>

Tabla 23. Acciones desarrolladas por el mamo adulto en la secuencia de elección de los mamos.

- Competencia modal

Siguiendo a Courtés, la competencia modal es de naturaleza propiamente sintáctica: es la que hace posible el paso de la virtualización a la realización del programa narrativo y puede ser descrita como una organización jerárquica de modalidades; de manera que la modelización se define como la modificación de un predicado por otro predicado, esto nos lleva a afirmar que tanto la performance como la competencia deben considerarse como estructuras modales que se articulan en por lo menos cuatro modalidades así:¹⁴⁵

¹⁴⁵ COURTÉS, op. cit., pág. 151.

/querer/	/q/	/no querer/	/-q/
/deber/	/d/	/no deber/	/-d/
/poder/	/p/	/no poder/	/-p/
/saber/	/s/	/no saber/	/-s/

Registrado esto, retomaremos nuestro análisis rastreando la modalidad del /deber/ para el sujeto “el niño mamo” en la secuencia de *la elección de los mamos*; señalaremos, que el sujeto se configura como conjunto del deber en enunciados tales como “debe adquirir todo el conocimiento ancestral”, “debe estar todo el tiempo en el tempo”, “deben comer animales de monte y de agua dulce”; estas fases son necesarias para que el sujeto adquiriera las competencias necesarias para acceder a los objetos rituales que el aprendiz debe utilizar para sus funciones como jefe ritual, recordemos que sin el poporo y el hayo el mamo no puede adivinar, comunicarse con los padres espirituales o realizar los rituales de bautizo, casamiento etc.

Fijémonos ahora en la exploración de las modalidades del deber en corpus, la idea es señalar las conjunciones y disjunciones del sujeto modalizado por el deber, “**debe** estar al cuidado del mamo hasta que se convierta en mamo” y “**Debe** estar todo el tiempo en el tempo”, sin embargo es necesario aclarar que en el último inciso *no puede comer sal*, aunque en las figuras aparezca /puede/, entendamos que en este caso, el niño /no debe/, pero después del ritual, si puede. Es decir, el /poder/ está restringido por el /deber/, es el deber quien hace que antes del ritual el niño no-pueda (no puede por autorregulación por asumir responsablemente la norma social; pero después del ritual, sin ganar mayores atribuciones (salvo las simbólicas) sí puede, teniendo las mismas competencias, solo que el /deber/ ya no lo restringe.

Niño futuro mamo	S $\cap$ deber
	<i>Debe estar al cuidado del mamo hasta que se convierta en mamo</i>
	<i>Debe llevar a cabo su formación (conforme se ha estipulado)</i>
	<i>Debe adquirir todo el conocimiento ancestral</i>
	<i>Debe estar todo el tiempo en el tempo</i>
	<i>Deben comer animales de monte y de agua dulce</i>
	S $\cup$ deber
	<i>No debe consumir animales que consumen sal</i>
	<i>No debe ser visto por mucha gente</i>
	<i>No puede comer sal</i>

Tabla 24. Modalidades para el actor niño mamo en la secuencia de elección de los mamos.

En cuanto a la modalidad del /deber-hacer/ para el niño mamo, el sujeto es movido por una estructura modal deóntica que aparece cuando el enunciado modal teniendo como predicado al /deber/ determina y rige el enunciado de /hacer/, y se registra como un /deber-no hacer/, lexicalizado como “**prohibición**”, evidenciado en la secuencia de esta forma “entonces nunca come sal, y no todo tipo de alimento es bueno para ellos”, y “no tiene el derecho a estar saliendo [de la cancorea] ni ser visto por mucha gente.”

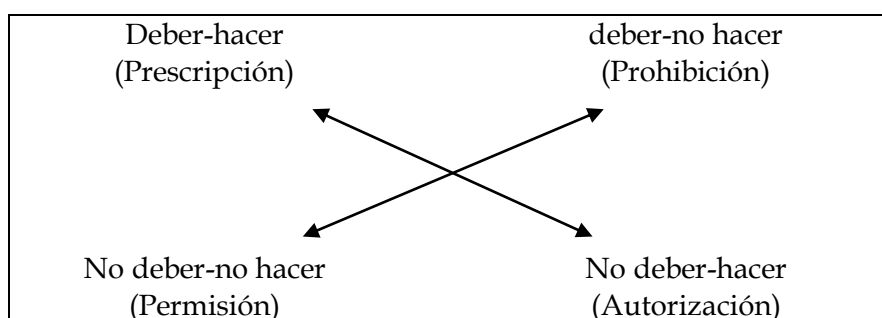


Tabla 25. Modalidades deónticas.

Examinamos ahora la modalidad del /deber-estar-ser/ recordemos que “el estar -ser es semióticamente definible en términos de **junción** (conjunción vs disjunción) entre sujeto y objeto.”¹⁴⁶ En el siguiente esquema se muestran las oposiciones categoriales del /**deber-estar-ser**/ lexicalizadas como necesidad, impo-

¹⁴⁶COURTÉS, op. cit., pág. 155.

sibilidad, posibilidad y contingencia. Estas categorías se presentan en la secuencia la *elección de los mamos* en forma de un /no deber -no ser/ lexicalizado como **posibilidad** y marcada en el corpus de la siguiente manera “entonces ahí lo escoge el mamo que adivina, consulta a nivel espiritual y ve si ese niño **debe ser** para mamo o no”. Se presenta la proyección en el cuadrado semiótico de las modalidades descritas.

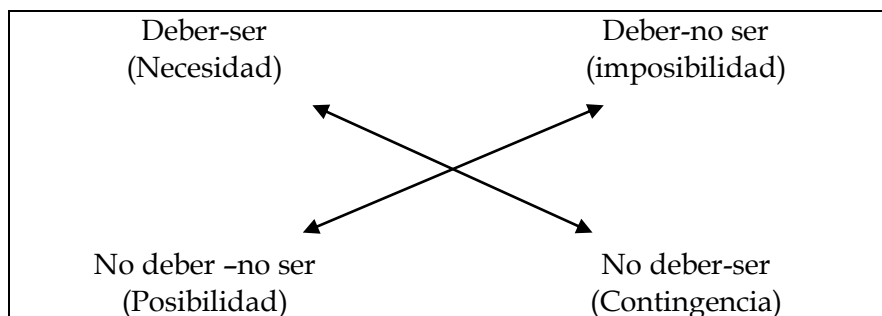


Tabla 26. Modalidades del deber-ser.

Lo que nos interesa ahora es mostrar la modalidad del /poder-hacer/ para el niño mamo; el recorrido del sujeto está marcado por un /no poder hacer/ lexicalizado como “**impotencia**”, presentado en el texto con las siguientes líneas “los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento porque se dicen que ellos vienen ya con ese don” y un /No poder-no hacer/, lexicalizado como “**obediencia**” y sumisión, registrado en la narración así “el niño tenga más fuerza y más poder espiritual se debe casar, es obligatorio que el nuevo mamo se case”.

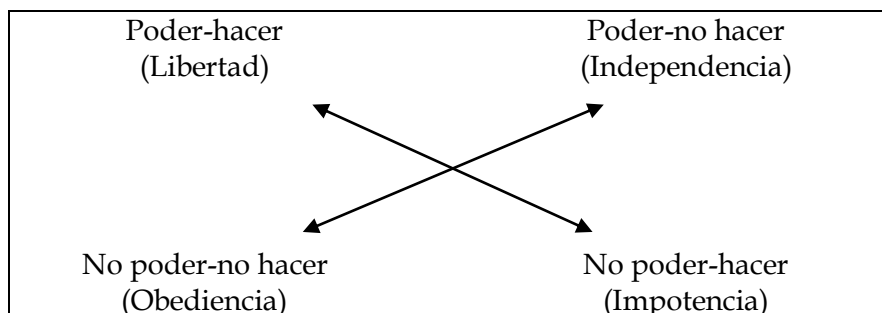


Tabla 27. Modalidades del poder-hacer.

- Manipulación

En su acepción semiótica (que excluye todo rasgo de orden psico-sociológico o moral) el término manipulación designa la relación factitiva (hacer-hacer) según la cual un enunciado de hacer rige otro enunciado de hacer.¹⁴⁷ Estas consideraciones llevan a plantear la siguiente formulación simbólica para la manipulación ejercida por el sujeto S_1 = Mamo adulto sobre el sujeto S_2 = Niño mamo, a propósito de la secuencia de la elección de los mamos.

PN Base=Enseñar al niño mamo.			
$H1[S_1 \rightarrow H2[S_2 \rightarrow (S_3 \cap O)]]$			
S_1 = Mamo adulto	S_2 = Niño mamo	S_3 =Niño mamo	O_v = Conocimiento

Tabla 28. Formulación simbólica de la manipulación en el PNB: enseñar al niño mamo.

Se trata en efecto, de una comunicación destinada a /hacer-saber/ en la que el mamo adulto se configura como el destinador-manipulador que promueve al niño mamo, constituido como el destinatario-manipulado, hacia una posición de carencia de libertad o un /**no poder-no hacer**/ ¹⁴⁸, hasta verse obligado a aceptar el contrato propuesto, de esta manera, el mamo adulto hace que el niño se conjunte con su objeto de deseo el conocimiento; del mismo modo el mamo ejerce su hacer persuasivo apoyándose sobre la modalidad del poder en la dimensión pragmática, proponiendo al niño mamo objetos positivos tales como el **poder** de ejercer como mamo y ser reconocido al interior de la comunidad ika, es decir, agrega un /querer-hacer/ para **aprehender** al niño mamo en una forma de vida compartida comunitariamente y que el niño debe integrar a su vida particular y a la cual el mismo niño debe continuar integrándose. Lo anterior es

¹⁴⁷Ibíd., 158.

¹⁴⁸Aquí la privación de la libertad consiste en la limitación del desplazamiento, salir de la casa ritual y el contacto con otros; esta privación tiene una función ritual, es una prueba de formación para que el sujeto logre ciertas competencias, pero no es una privación de libertad por castigo o violación de derechos del sujeto.

evidenciado en el texto de la siguiente forma: “ya de ahí se es un mamo muy reconocido en la comunidad.”

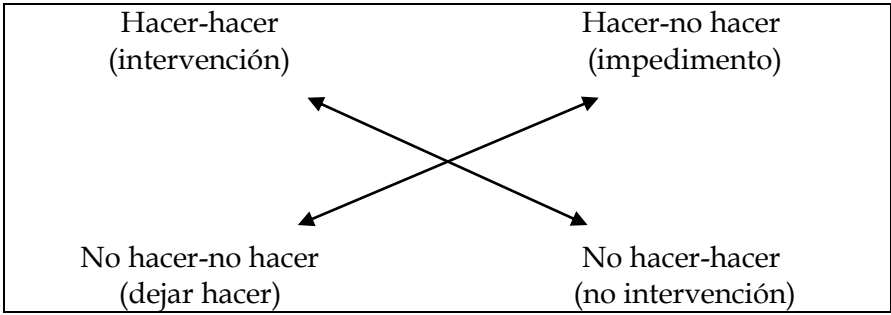


Tabla 29. Modalidades del hacer-hacer.

Mamo Adulto	S $\cap$ poder
	<i>Puede comunicar lo material y lo espiritual</i>
	<i>Puede adivinar</i>
	<i>Puede escoger el nuevo mamo</i>
	<i>Puede escoger la esposa del nuevo mamo</i>
	<i>No puede quedarse sin hayo</i>
	S $\cap$ saber
	<i>Conoce la ley ancestral</i>
	<i>Conoce cuando el niño es escuchado especialmente</i>
	<i>Sabe quién debe ser mamo</i>
	S $\cap$ deber
	<i>Debe hacer cumplir o pagar la parte espiritual</i>
	<i>Debe formar oralmente al nuevo mamo</i>
	<i>Debe hacer trabajos sin cobrar</i>
	<i>Debe casar a nuevo mamo</i>

Tabla 30. Modalidades para el actor mamo adulto en la secuencia de elección de los mamos.

- Sanción

La sanción es el último componente del esquema narrativo canónico, se presenta de dos maneras respecto a las dos dimensiones pragmática y cognoscitiva; entonces, la sanción pragmática es un juicio epistémico a cargo del destinador

judicador,¹⁴⁹ en la secuencia de análisis la comunidad ika emite un juicio sobre la conformidad de las acciones desarrolladas por el sujeto 1.

La comunidad encarga al jefe ritual de la educación del futuro mamo y se configura como la primera instancia de esta sanción que se extiende, dado su testimonio y evaluación, a una valoración dada socialmente; por esta razón el aprendiz es reconocido como chamán (que usa los objetos rituales y consume coca) por el resto de la sociedad, pues el evaluador-mamo, en este caso, es el que tiene esa función social, discursiva y pragmática.

De igual manera la comunidad sanciona el programa narrativo del niño y pone en relación las acciones del aprendiz con el sistema axiológico de los ika. Si efectivamente, los valores son marcados como positivos la comunidad retribuirá al mamo adulto con acciones concretas, tal como lo expresan los informantes en el corpus: “la comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar, si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo, llevarle leña, llevarle hayo.”

Por otro lado, la comunidad también emite un juicio epistémico del orden del /creer/ sobre la conformidad de la performance realizada por el sujeto 1 en relación con los datos del contrato previo; del mismo modo en el momento de la sanción es cuando la comunidad (destinador judicador) evalúa el recorrido narrativo del niño mamo (destinatario) respecto al sistema axiológico propuesto, decide si efectivamente el aprendiz está preparado para llevar las riendas espirituales de la comunidad, si es un sujeto competente para utilizar el hayo y los objetos rituales para adivinar, sanar y bendecir. En suma, si es un sujeto cualificado para ejercer la tarea para la cual fue destinado.

2.2.1.3. *Estructuras semánticas fundamentales*

¹⁴⁹ COURTÉS, op. cit., pág. 164.

Finalmente examinaremos otro nivel de representación, calificado como profundo, que se considera subterráneo en el discurso analizado; en este plano se hallan articulaciones poco numerosas, más simples y más globalizantes;¹⁵⁰ adviértase que, desde el punto de vista del recorrido interpretativo las estructuras complejas se constituyen a partir de estructuras más simples. En nuestro análisis hemos partido de las estructuras figurativas, pasando por las estructuras narrativas y las estructuras actanciales, para converger en las estructuras fundamentales; al llegar a este punto mostraremos la esquematización de las categorías semánticas proyectadas en el cuadrado semiótico.

Según los postulados teóricos de Courtés, el cuadrado semiótico es una presentación visual de la articulación de una categoría semántica tal y como puede ser obtenida del universo de un discurso dado, categoría que viene siendo como el corazón, el nivel más profundo,¹⁵¹ tal representación esquematiza un sistema de valores semánticos que se debe considerar como un sistema de valores, es decir, como un sistema axiológico para los sujetos de la cultura específica en la que se enuncia el discurso.¹⁵²

En el cuadrado semiótico se representan las principales oposiciones categoriales fundamentales en la secuencia *la elección de los mamos*, entre los cuatro términos /espiritual/, /material/, /no espiritual/ y /no material/ se establecen seis relaciones: dos relaciones de disyunción, pero también de conjunción ya que crean un eje (“espiritual” vs “material” y “no espiritual” vs “no material”; estas dos relaciones son llamadas contraria y subcontraria). Dos relaciones de implicación (“material” implica “no espiritual”, “no material” implica “espiritual”) y dos contradicciones, que son relaciones de exclusión recíproca (“espiritual” vs “no espiritual” y “material” vs “no material”).¹⁵³ En el cuadrado semiótico que

¹⁵⁰ COURTÉS, op. cit., pág. 198.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 221.

¹⁵² Cf. FONTANILLE, op. cit., pág. 55.

¹⁵³ Cf. KLINKENBERG, Jean-Marie. “Manual de semiótica general”. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2006, pág. 165.

nos ocupa, se cumple un camino canónico progresivo que conjunta un valor negativo con uno positivo así: (-) *material* → *no material* → *espiritual* (+); lo que nos interesa aquí es mostrar los recorridos de los objetos y contenidos consumibles utilizados en el ritual, que se asimilan al anterior recorrido, es decir, los objetos, a través de complejos procesos de transformación pasan de ser simples elementos naturales como calabazos, ramas o varas a convertirse en poderosos objetos con características mágicas que representan autoridad y poder, además de poseer funciones utilitarias enmarcadas estrictamente dentro de una simbología de orden mítico y ritual. Aquí vemos el recorrido canónico del poporo: (-) calabazo → no calabazo → poporo (+).

De igual forma la hoja de coca, las conchas marinas y el tabaco se transforman por medio de la cocción en los consumibles del ritual del poporeo, capaces de establecer la comunicación con el plano espiritual del universo y los dioses ika. El hayo que fundan los pilares de la cosmogonía arhuaca, sin él el mamó no puede hacer su trabajo espiritual. El recorrido se evidencia así: (-) hoja de coca → no hoja de coca → hayo (+). El siguiente esquema permite visualizar los recorridos posibles al interior del sistema de valores que se explicita en la comunidad ika para elegir un nuevo jefe ritual.

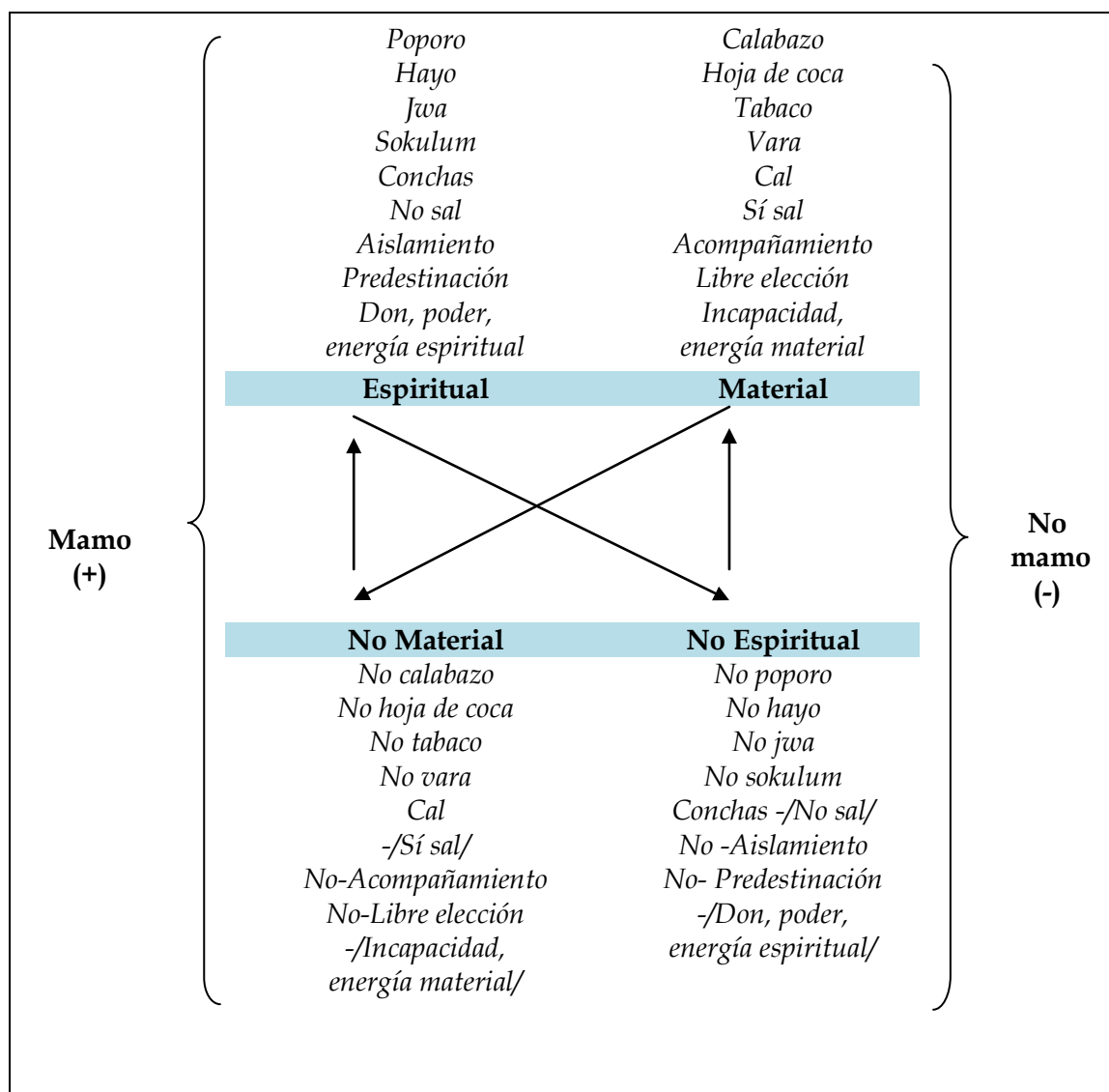


Tabla 31. Cuadrado semiótico de la secuencia la elección de los mamos.

2.2.2. Análisis de la secuencia la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca

Dentro de este marco, ha de considerarse el permiso ritual del consumo de la hoja de coca en la comunidad ika como una serie de programas narrativos que ejecuta el sujeto, para lograr que el mamo o jefe ritual le otorgue los objetos asociados al poporeo como: el poporo, el jwamisi y la mochila, pero, también los consumibles que se utilizan en el ritual, tales como la hoja de coca, la cal marina y el tabaco; esto quiere decir que el joven varón ika debe cumplir con un número específico de recorridos o pruebas tales como: el programa narrativo denominado *presentarse ante el mamo* en el cual los padres le piden al mamo que con-

sidere la posibilidad de otorgarle los permisos al joven teti, lo constatamos en el texto así: “para la mayoría de los jóvenes es el papá que se encargan de ir a donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo, el mamo nunca se va a negar a entregarle al joven el poporo porque es un deber de todo joven usar esto;”¹⁵⁴ es así como a partir de este momento, el joven es tenido en cuenta para acceder a los permisos rituales; al llegar a este punto, el sujeto se somete a “la limpieza espiritual”, que asociada a los ritos cristianos vendría a ser una confesión de culpas o pecados, enunciado así:

se hace una limpieza espiritual, el mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso si ha tenido encuentro sexuales con las mujeres límpielas, digamos después de una ceremonia usted queda limpio puro espiritualmente, entonces un poco de pasos: limpieza, oración digámoslo concentración, de petición.¹⁵⁵

por otro lado, el sujeto ejecuta un programa narrativo denominado *el pago*, narrado de esta manera: “para entregar el poporo hay que hacer un pago, antes lo entregaban al momento de casarse, porque también representa la mujer de uno, así todas las cosas en el mundo arhuaco hasta el dibujo en la mochila, todo significa no por el dibujo sino de quien viene, quien habla de su significado;”¹⁵⁶ finalmente se llega a la etapa designada *la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca*, de la cual nos encargaremos en este apartado nuestro propósito es analizar las estructuras semionarrativas del texto, los objetos asociados al ritual, su materialidad, elaboración y funciones de la mochila y el poporo en el desarrollo de la práctica cultural, la dimensión actancial, pasional y el sistema axiológico asociado a la cultura ika.¹⁵⁷ En la siguiente gráfica presentamos al lector el esquema general del análisis de la secuencia nombrada, resaltamos la importancia de los objetos rituales para cada etapa.

¹⁵⁴ TORRES, op. cit.

¹⁵⁵ CORREA, op. cit.

¹⁵⁶ Ibíd.

¹⁵⁷ Para acceder al corpus completo de la secuencia remitimos al lector a los anexos.

LA CEREMONIA DE INICIACIÓN

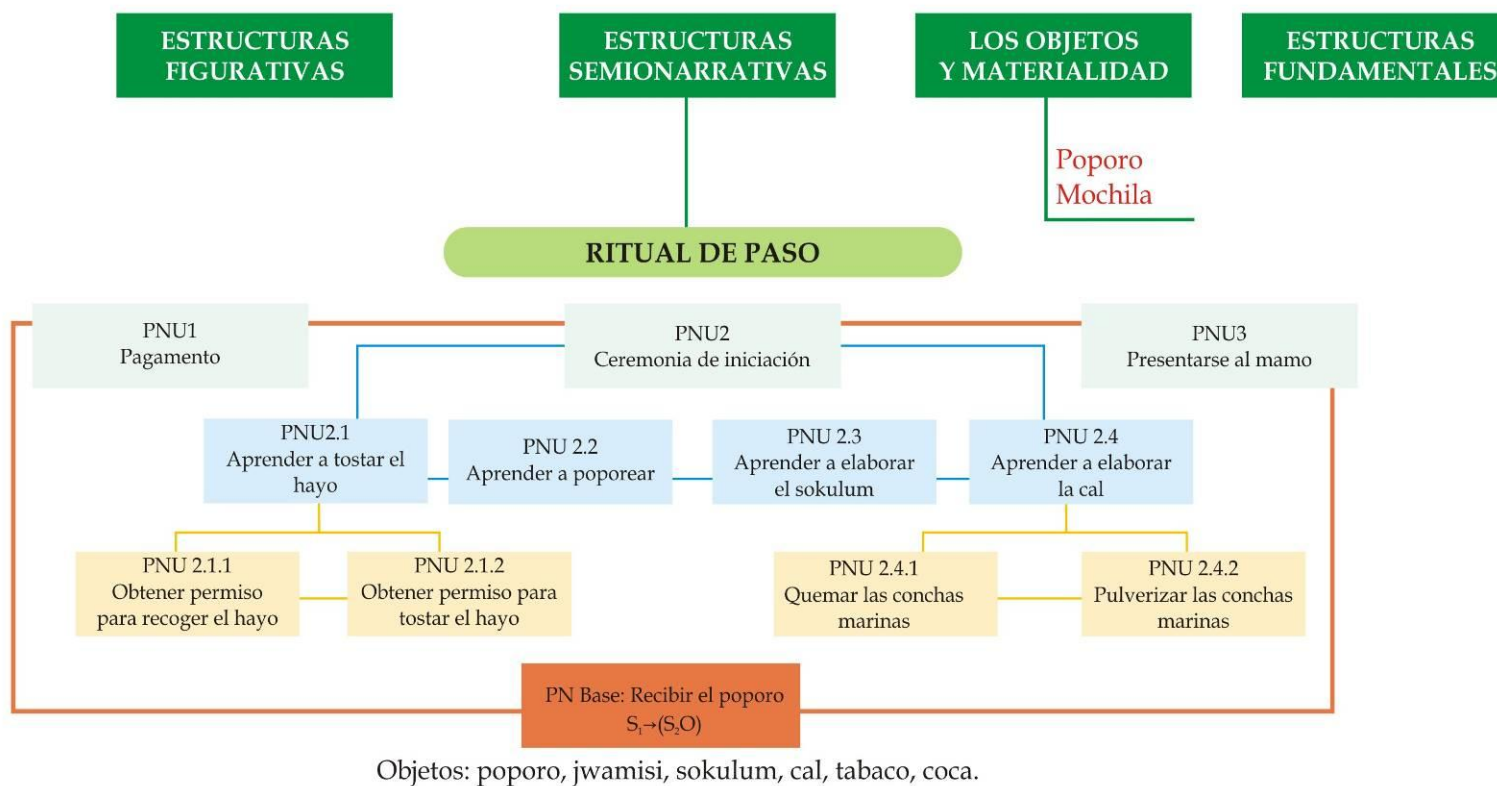


Tabla 32. Esquema general del análisis de la ceremonia de iniciación.

2.2.2.1. Estructuras figurativas

- Actores

Iniciamos el análisis de la secuencia *la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca* con la revisión de las estructuras figurativas; partimos de la definición de actor, enunciada líneas arriba y los listamos a continuación. El siguiente cuadro está destinado a facilitar la comprensión esquemática del conjunto de actores, ofrece la ventaja de mostrar el rastreo de los actores en la secuencia mencionada.

Actores	Rastreo en el corpus
El enunciador (Adriano Torres)	<i>Cuando uno entra ya a una pubertad, cuando ya uno se desarrolló</i>
El enunciador (Jorge Correa)	<i>Yo lo veo así de simple como blanco, no sé como lo verá el indio</i>
Mamo	<i>Para evitar eso uno debe acudir al mamo, el mamo es como el caci-que que tiene todo el conocimiento espiritual. El mamo nunca se va a negar a entregarle al joven el poporo porque es un deber de todo joven usar esto</i>
Muchacho, joven teti, hijo.	<i>Para la mayoría de los jóvenes es el papá que se encargan de ir a donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo. El papá le dice al mamo que quiere que le dé el poporo al hijo, pienso que ya tiene que ser responsable, entonces envía al muchacho donde el mamo y hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo</i>
Los papás	<i>La mamá y el papá van donde el mamo van a un cancorea que es como el templo donde están los mamos siempre ubicados</i>
La gente o comunidad, las personas.	<i>Cuando va donde el mamo hay mucha gente que lo acompaña, y allí cuando uno entra está en un estado de prueba, nunca le van a decir haga así o haga esto. La comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo, llevarle leña, llevarle hayo, porque el mamo no puede quedarse sin hayo</i>
La naturaleza	<i>Es el conocimiento que nos da la naturaleza para poder dialogar con la misma naturaleza</i>
Los seres espirituales	<i>Con los seres espirituales que están a nuestro alrededor</i>
El poporo	<i>El poporo para nosotros es sagrado, porque igual allí reposa todo el pensamiento que uno va dando en el momento de usarlo.</i>
El sokulum	<i>Le enseña a arreglar el sokulum (el palito) a poporear, porque si no sabe el mamo es el que le enseña.</i>

Actores	Rastreo en el corpus
La mochila	<i>Uno lleva tejido (grabado) en la mochila, el pensamiento de la mujer, donde uno vaya él va en la mochila, un poporo sin mochila no es poporo, es inimaginable en poporo que no tenga mochila, el poporo se guarda en la intimidad de la mochila</i>
Hayo, hoja de coca	<i>El hayo como tales muy sagrada para nosotros porque es interpretada como el conocimiento como la palabra</i>
La cal o harina	<i>Hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco</i>
Jwa o tabaco	<i>Toda la veneración que le tienen al tabaco y toda la ritualización que tienen con el tabaco entonces también es una planta de poder de ritual. Si hay gente que no le gusta el ambira (tabaco) o el jwanuotu. Hablar del poporo del uso de la ambira (tabaco) ya es algo muy profundo quizá</i>
La sal	<i>Desde que el niño consultado por el mamo dice que debe ser mamo no se le da sal</i>

Tabla 33. Rastreo de los actores en la secuencia la ceremonia de iniciación.

- Espacios

En la secuencia de nuestro interés, todas las acciones suceden en un solo espacio, la *cancurea* o casa ritual en este espacio, se desarrollan las acciones de enseñanza-aprendizaje ejecutadas por el mamo y el joven *teti* es en la *cancurea*, en donde el joven *ika* aprende a elaborar los consumibles para el ritual del *poporo*: adquiere las competencias necesarias para tostar la hoja de coca, aprende a elaborar la cal a partir de conchas marinas y finalmente, adquiere el conocimiento necesario para elaborar la jalea de tabaco llamada *jwa*.

Sin embargo, en el relato se configuran otros espacios importantes dentro de la estructura del ritual, por ejemplo: la recurrencia de la Sierra,¹⁵⁸ como el lugar en donde se ubican las acciones determinantes de la cosmogonía arhuaca. En el siguiente esquema se presenta la forma como se distribuyen los espacios del ritual, por un lado se encuentra el espacio denominado la Sierra Nevada de Santa Marta, donde se ubican los actores la *comunidad* y los *familiares*, que marcamos como (-) *cerca* de la *cancurea* que es el lugar donde se desarrolla el proceso de educación que llevará al niño a convertirse en chamán; de otro lado de-

¹⁵⁸ Sinécdoque para referirse a la Sierra Nevada de Santa Marta.

entro de la cancorea se sitúan los demás actores que intervienen en el ritual, el niño aprendiz y el mamo adulto que apuntamos como (+) *cerca* de la cancorea, esta cercanía plantea una relación estrecha entre los actores que, según el texto, desarrollan una relación de enseñanza-aprendizaje durante cerca de catorce años, aquí el espacio es utilizado para hablar de algo distinto al espacio mismo, es decir, de la naturaleza del vínculo social estrecho que une al mamo con su aprendiz y de la relación social distante que el niño establece con los demás integrantes de la comunidad, recordemos que el niño casi no sale de la casa y no puede recibir cualquier tipo de visitas.

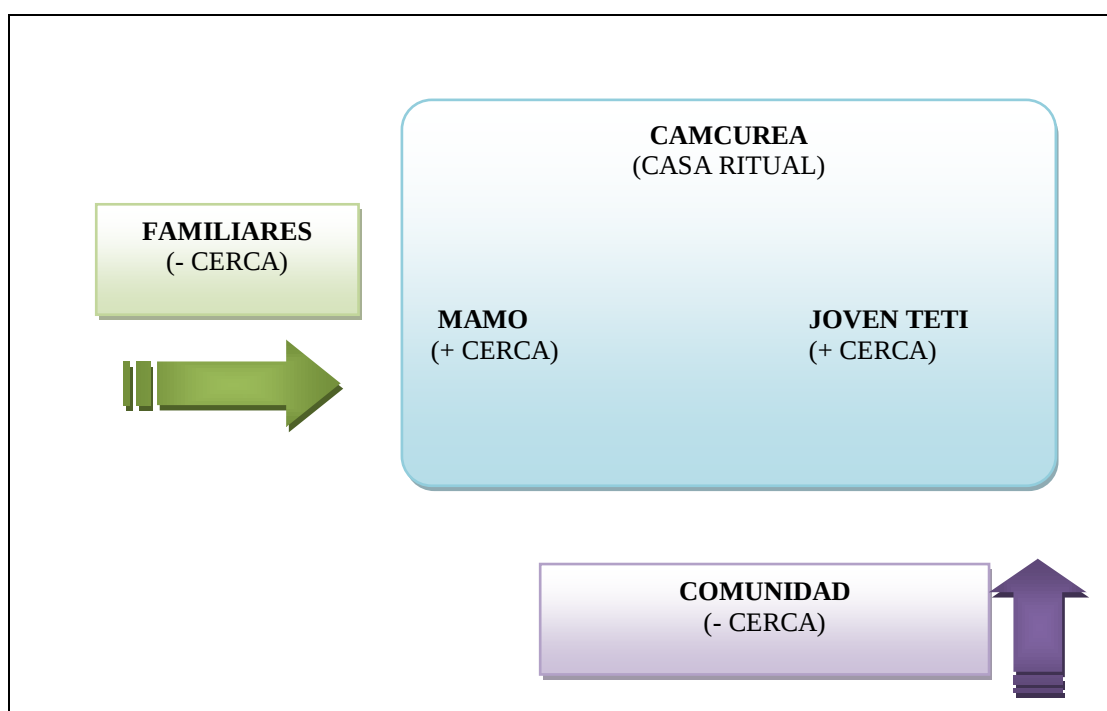


Tabla 34. Esquema espacial del ritual englobante.

- Tiempos

Según lo relatado por los informantes, se puede rastrear en el corpus el orden temporal, dividido en tres tiempos: un “antes”, un “durante”, y un “después”. El elemento temporal “antes”, se muestra en las acciones previas a la ceremonia de iniciación ,tales como: presentarse ante el mamo, realizar la limpieza espiritual y confesarse; lo anterior podemos rastrearlo en el relato de la siguiente manera:

Uno debe cumplir cierta edad o entrar a la pubertad para tener acceso al uso de hayo, por poner un ejemplo yo lo recibí de 13 años, porque si lo hago antes eso me significa tener problemas en la vida, entonces para evitar eso uno debe acudir al mamó, el mamó es como el cacique que tiene todo el conocimiento espiritual y el poder espiritual de toda esta parte, es el que certifica u orienta el trabajo para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo.

Hay gente que no lleva como es debido esa parte es porque algo espiritualmente no anda bien, si yo me muevo de un lado para el otro si siento que me canso, significa que yo no me he confesado bien para hacer un saneamiento espiritual, en ese momento el joven debe ser confesado otra vez.

El “durante”, se puede observar en el discurso en las acciones que suceden dentro de la cancorea en el momento en que se efectúa la ceremonia de iniciación, que tiene una duración aproximada de 364 días, es en este tiempo en el cual el joven teti aprende a poporear, a elaborar la cal marina, el sokulum, aprende a tostar el hayo, y a preparar el tabaco; ahora veamos la prédica de los informantes respecto a este tema:

El mamó y hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo, hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco, a enseñarle a arreglar el sokulum (el palito), a poporear, porque si no sabe el mamó es el que le enseña, y es un proceso el que se hace en las cancoreas (casa ritual) en los sitios sagrados, donde le enseñan a los muchachos, lo primero, para que es el poporo como se usa.

El mamó nunca se va a negar a entregarle al joven el poporo porque es un deber de todo joven usar esto, entonces cuando va allá son 4 noches y 4 días sin dormir de sanación, de rituales de saneamiento espiritual de la naturaleza, es ese momento si a mí no me han dado permiso espiritual para arrancar una mata de coca una mata de hayo.

El elemento temporal “después”, se rastrea en las acciones que suceden al término de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca, es decir, los permisos o el “marunsama”¹⁵⁹ que otorga el jefe ritual para recolectar,

¹⁵⁹Marunsama: en la cultura ika el marunsama es el permiso ritual otorgado por el mamó para recolectar, tostar y consumir la hoja de coca; también es la autorización para usar determinados objetos como el poporo; por lo tanto estos objetos “originales” son poseedores de la *fuerza energética* o la *fuerza del poder* que se puede transmitir a otros objetos.

tostar, y consumir el hayo, también, en los permisos dados para usar los objetos asociados al poporeo y sus respectivos contenidos consumibles; bajo estas líneas observamos el relato correspondiente:

El mamo se encarga de hacer esa ceremonia a nivel espiritual para que yo pueda quitarle una hoja a esa planta, o recogerla o usarla, igual pasa con el poporo. Desde el momento en que a mí me autorizan ya me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada ya tengo una compañera espiritual ya estoy casado espiritualmente con una niña que es el poporo, entonces cuando el mamo me autoriza utilizarlo yo ya soy una persona que espiritualmente ya estoy casado y eso no significa que tenga que desordenarme, hay que guardar mucha disciplina en el momento que a uno le dan este permiso, yo no puedo andar jugando con el poporo, ni con el hayo.

El siguiente cuadro comparativo, está destinado a facilitar la comprensión esquemática del conjunto de acciones que desarrolla el joven teti en la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca, ofrece otras ventajas: permite visualizar las relaciones de las acciones con respecto a los tiempos y los espacios determinados en la práctica cultural, así, por ejemplo.

TIEMPOS		
Antes Pubertad	Durante 3 ó 4 días	Después Adultez
ACCIONES		
Pagamento	Ceremonia	Poporear
Presentarse ante el mamo. Limpieza espiritual. Confesión.	Aprender a poporear. Aprender a elaborar la cal. Aprender a elaborar el soku-lum. Aprender a tostar el hayo. Aprender a elaborar el extracto de tabaco.	Permiso para poporear. Permiso para recoger el hayo.
ESPACIOS		
Fuera ↘	Dentro ↓	Fuera ↙
de la cancorea		

Tabla 35. Relación espacio temporal y acciones de la ceremonia de entrega del poporo.

Es interesante examinar la ceremonia de iniciación según la linealidad temporal, de esta manera el texto se presenta como una sucesión de permanencias e incidencias que se manifiestan como cambios aspectuales en la superficie dis-

cursiva como una serie: /incoatividad/→/duratividad/→/terminatividad/, y que corresponden a transformaciones lógicas en el nivel profundo.¹⁶⁰

La fase incoativa o la *presentarse al mamo*, se desarrolla fuera de la casa ritual o *cancurea*; las acciones desarrolladas por el joven *teti* en esta etapa obedecen a la /prohibición/, pues aún no puede usar los objetos asociados al *poporeo*, o consumir la hoja de coca; cabe señalar, que en el nivel axiológico esta etapa está asociada a la *disforia*, es decir el joven no puede disfrutar el placer del consumo de la hoja de coca. En esta misma etapa, pero focalizando al actor *mamo*, sus acciones están asociadas a la /prohibición/ que ejerce sobre el joven *teti*. En cuanto al consumo de la hoja de coca la desobediencia de este mandato trae consigo “problemas” y “enfermedades” que como veremos en un nivel más profundo se asimilan con las categorías/*disforia*/ y /*muerte*/. La fase durativa, es la ceremonia de iniciación que se desarrolla en la *cancurea* en donde el joven *teti* aprende el uso de los objetos rituales y la elaboración de los contenidos consumibles; en cuanto a la fase terminativa, es la etapa en la que al joven *ika* se le otorgan los permisos y los objetos para consumir la hoja de coca. En el nivel profundo estos permisos están asociados con la categoría /*euforia*/, específicamente con el poder y el disfrute; volveremos con detalle, sobre estas categorías en el nivel profundo del análisis; procedemos ahora a esquematizar las fases que nos ocupan.

¹⁶⁰Cf GREIMAS, Algirdas Julien. La semiótica del texto. Ejercicios prácticos. Barcelona: Paidós, 1976, pág. 86.

Temporalidad			
	Incoativa	FASE Durativa	Terminativa
	Presentación	Ceremonia de Iniciación	Permisos
Espacialidad	Incoativa	Durativa	Terminativa
	Fuera de la cancorea	Dentro de la cancorea	Fuera de la cancorea
Actores	Incoativa	Durativa	Terminativa
Joven teti	No puede usar los objetos, ni consumir sus contenidos	Aprende el uso de los objetos y la elaboración de los contenido	Recibe el permiso para usar los objetos (marunsama) y consumir su Contenido
	Separación	Limen	Agregación
	Disforia	No disforia, no euforia	Euforia
Mamo	Prohibición	Permisi3n	Prescripci3n
	Muerte	No muerte, no vida	Vida
	Enfermedades, problemas		Poder y disfrute

Tabla 36. Fases de la ceremonia de iniciaci3n al consumo ritual de la hoja de coca.

2.3. LOS OBJETOS. MATERIALIDAD, ELABORACI3N Y FUNCIONES DE LA MOCHILA Y EL POPORO EN EL DESARROLLO DEL RITUAL

En este apartado, nos centraremos en los objetos utilizados en el desarrollo del ritual del consumo de la hoja de coca, la mochila tejida por las mujeres, el poporo y el Jwämisi que son dos contenedores elaborados a partir del fruto del to-tumo. Estos contenedores son creados exclusivamente para ser usados por el hombre en el ritual del consumo de la hoja de coca, para su producci3n los materiales constitutivos son expuestos a la acci3n del sol y su elaboraci3n estä mediada por estrictos permisos del jefe ritual.

OBJETO	ORIGEN	ELABORACI3N	USUARIO FINAL
<i>Poporo</i>	<i>Fruto – vegetal – tierra</i>	<i>Secado al sol</i>	<i>Hombre</i>
<i>Jwämisi</i>	<i>Fruto-vegetal</i>	<i>Secado al sol</i>	<i>Hombre</i>
<i>Mochila</i>	<i>Lana – Animal</i>	<i>Secado al sol</i>	<i>Hombre – mujer</i>

Tabla 37. Objetos que funcionan como contenedor en el ritual del poporeo.

El ritual del poporeo representa la cosmovisión de la comunidad ika, haciendo presente elementos asociados a su universo cultural; desde esta perspectiva, el mundo arhuaco es personificado en el ritual del poporeo por elementos representativos de las profundidades, las alturas la tierra y el agua; en este punto se puede destacar que, para el arhuaco, la hoja de coca es la madre de todas las plantas y en su cultura representa a la madre tierra. En otros términos, la hoja de coca es un elemento que por sus características, los efectos de su consumo y las prácticas rituales en que interviene, derivadas de la visión mítica del mundo ika, semiotiza o significa la madre tierra, origen de todas las cosa y horizonte de convivencia armónica del hombre.

De otra parte, el poporo y el sokulum constituyen un sistema que conecta la tierra y el cielo; el calabazo representa la madre naturaleza, la fertilidad y la tierra, mientras la vara que apunta al firmamento simboliza el cielo. La visión universal de los objetos usados en el poporeo la completa la cal de extracción marina que representa las profundidades oceánicas. Sobre este punto el texto señala “cuando uno poporea es como si se usaran todas las cosas del mundo, utiliza el calabazo, el palo de sokulum y usa conchas del mar, entonces uno utiliza el mar, y el hayo la tierra y hasta el sokulum, que está dirigido hacia arriba y está uno conectado con el universo”, es decir, cuando se poporea se utilizan objetos que hacen referencia a la tierra, la fertilidad, la naturaleza, lo fálico, lo femenino, las profundidades marinas y el cielo. Parece perfectamente claro que el ritual figurativiza lo trascendental y la manera en la que el integrante de la cultura ika interpreta y se relaciona con su entorno, la naturaleza y el mundo.

Como se ha expresado en las líneas precedentes, el ritual del consumo de la hoja de coca reúne objetos de diversa procedencia que se utilizan para contener en su interior los componentes que el varón ika consume en el ritual del poporeo, estos consumibles tienen diversos orígenes y complejos procesos de elaboración; en este punto se puede destacar lo relatado por Adriano Torres respecto a la elaboración de la cal contenida en el poporo:

“Esta cal que usamos no es una cal que venden por ahí, sino se hace de una concha de mar, la concha de mar se tuesta, uno corta un poco de palos arma capas de eso y allí la pone a quemar un tiempo determinado, uno sopla se prende llama y lo va soplando todo el tiempo y cuando todo eso quema, queda blanco la concha de mar y entonces uno lo lava con agua caliente, y lo echa de nuevo a la olla que debe ser de barro.”¹⁶¹

Aquí he de referirme también a los otros consumibles usados en el ritual del consumo de la hoja de coca, estos son elaborados minuciosamente a partir de la enseñanza del mamo y utilizados solo con el permiso concedido por el mencionado jefe ritual. La exploración de los consumibles subrayando el papel preponderante de la hoja de coca en la cultura ika expresado por sus integrantes así: “el hayo es la mamá de todas las plantas, espiritualmente hablando, ella es la que sostiene el mundo espiritual de las plantas, por encima de ella no hay otra, ella es la principal,¹⁶²” veamos, el hayo o la hoja de coca tiene un recorrido ritual que empieza desde el momento mismo de la siembra, primero el mamo elige el sitio para sembrar las plantas, luego, señala por medio de una roca el lugar escogido para plantar la primera mata cuya función es ser la protectora de todo el cultivo, queda por aclarar que esta planta es la poseedora del marunsuma o poder ritual proveniente del mamo.

¹⁶¹ TORRES, op. cit.

¹⁶² CORREA, op. cit.

PROCESO DE PREPARACIÓN DEL HAYO – HOJA DE COCA	
	
Recolección del hayo.	Hayo – hoja de coca.
	
Proceso de tostado del hayo.	Fase final del tostado.

Tabla 38. Proceso de preparación del hayo.

Puesto que el hayo es una “planta de poder” y se requiere poseer marunsama para recolectarlo, tostarlo o consumirlo; este permiso ritual lo otorga el mamo. Debe aclararse que permiso para recolectar la hoja de coca se otorga indistintamente a hombres y mujeres, pero el consumo se da exclusivamente a los varones que han recibido el poporo en la ceremonia ritual. Los informantes, con respecto a este punto señalan que “para coger hayo, las niñas, por ejemplo, cuando están chiquitas, 8 ó 9 años, cuando ya pueden hacer oficio, entonces el mamo les hace una ceremonia para tener permiso para poder coger el hayo, el hayo tampoco lo puedo coger cualquiera.¹⁶³ Otro informante afirma que “el mamo es el que certifica u orienta el trabajo para uno tener derecho al uso del hayo y del poporo antes no lo puedo hacer, si la hago antes se tendrá muchas enfermedades muchos problemas sociales, personales, bueno todos los problemas que uno pueda imaginar, entonces es por eso que yo debe tener permiso especial para eso para el uso de ella”¹⁶⁴.

¹⁶³ CORREA, op. cit.

¹⁶⁴ TORRES, op. cit.

Finalmente, nos referiremos al tabaco planta alucinógena utilizada en Antillas menores, Brasil, Colombia, Venezuela, y a lo largo de toda América; los pueblos indígenas lo consumen de varias formas o por vía gastrointestinal, respiratoria o percutánea, “el tabaco es mascado, es tomado como jugo o como jarabe, se lame la pasta, se emplean supositorios y edemas, se aspira como polvo rapé, se aspira el humo del tabaco y se aplican productos del tabaco sobre la piel y en los ojos.”¹⁶⁵ En la Sierra Nevada de Santa Marta de Colombia, los indígenas arhuacos preparan una gelatina gruesa y negra a partir de la cocción de hojas de tabaco, la pasta llamada jwa en lengua ika se consume junto con la hoja de coca tostada y la cal; al igual que los otros consumibles el tabaco es consagrado por el mambo y su uso se extiende a todos los varones que han sido iniciados ritualmente, al respecto los informantes señalan que “El uso del tabaco es igual, es una planta muy sagrada muy poderosa también que unido (a la coca) también toma fuerza a nivel espiritual para que uno tenga acceso al conocimiento, por eso esa planta es tan fuerte que puede matar a una serpiente venenosa, ella es protectora de uno mientras la usa”¹⁶⁶.

CONSUMIBLE	ORIGEN	ELABORACIÓN	USO FINAL
Cal	animal - marino	cocido al fuego	Consume humano
jwä (tabaco)	hoja-vegetal	Cocido al fuego	Consume humano
haya (coca)	hoja - vegetal	cocido al fuego	Consume humano

Tabla 39. Consumibles en el ritual del poporeo.

Dentro de este marco ha de considerarse también los contenedores que engloban a los contenidos y son tres los que el arhuaco utiliza en el ritual del consumo de la hoja de coca: el poporo, la mochila y el Jwamisi. Más adelante se trata con detalle el tema de los objetos rituales; para los fines de nuestro argumento señalaremos por ahora, en el siguiente esquema la relación contenedor-contenido de los objetos mencionados y los contenidos consumibles.

¹⁶⁵ WILBERT, Johannes. El significado cultural del uso del tabaco en sudamérica. [En línea]. Disponible en: <http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/wilbert1.pdf> , pág. 6. (página actualizada el 29 de agosto de 2011).

¹⁶⁶ TORRES, op. cit.

RELACIÓN CONTENEDOR – CONTENIDO CONSUMIBLE		
Contenedor	→contiene→	Contenido consumible
Poporo		Cal
Jwämisi		Jwä
Mochila		Hayo

Tabla 40. Relaciones entre objetos y contenidos.

Víctor Turner señala la relación transcultural que existe entre los colores de los objetos y su significado ritual “los colores son concebidos como si se tratara de ríos de poderoso flujo, que toman su fuente en el dios supremo y penetran todo el mundo de los fenómenos sensibles con sus cualidades específicas.”¹⁶⁷ Si se toma como punto de partida el planteamiento de Turner, observamos en el ritual ika un marcado vínculo entre el color del objeto y su significado ritual; por ejemplo el color blanco que según Turner “representa el principio de la vida,”¹⁶⁸ está presente en la ropa del indígena arhuaco, la manta, el tutunsoma, la mochila y la cal contenida en el poporo.

Pongamos otro ejemplo, los mitos creacionistas de la cultura ika relatan cómo la madre naturaleza entregó la planta de coca a los arhuacos para que fuera cuidada como su hija; queda claro, que la hoja de coca reúne las características que Turner atribuye a los objetos de color verde a saber: Naturaleza y vida.

COLOR	SIGNIFICADO SEGÚN TURNER	OBJETOS IKA
Blanco	Principio de la vida, La salud, la luz, la mujer, poder generativo masculino.	Cal marina, mochila, traje tradicional.
Negro	Pasión sexual, muerte, oscuridad, impureza.	Sokulum, mochila.
Verde	Naturaleza, madre, vida.	Coca, formación calcárea del poporo.

Tabla 41. Relación de objetos ika y significado según las relaciones de color planteadas por Víctor Turner.¹⁶⁹

¹⁶⁷TURNER, Víctor. La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI, 1990, pág. 75.

¹⁶⁸Ibíd., pág. 66.

¹⁶⁹Ibíd., 65-75.

En el cuadro siguiente se clasifican los objetos y contenidos consumibles utilizados en el ritual del consumo de la hoja de coca, denominamos contenedores de primer orden al objeto que contiene a otros contenedores, ejemplo, la mochila contiene al poporo que a su vez contiene la cal marina; estos contenedores se elaboran a partir de fibras de origen animal que son procesadas por medio de la acción solar. Los contenedores que llamamos de segundo orden contienen los consumibles del poporeo, el poporo que contiene la cal y el jwamisi contiene el tabaco o jwa. Para terminar, los contenidos que ya señalamos se elaboran a partir de elementos del mundo natural a través de procesos de cocción.

Contenedores de primer orden	Mochila Animal Secado al sol	Mochila Animal Secado al sol	Mochila Animal Secado al sol
	↓	↓	↓
Contenedores de segundo orden/contenidos	Poporo Vegetal Secado al sol		Jwämisi Vegetal Secado al sol
	↓	↓	↓
Contenidos	Cal Animal Cocido	Hayo Vegetal Cocido	Jwa Vegetal Cocido

Tabla 42. Contenedores de primer y segundo orden.

En la siguiente tabla señalamos la relación de los objetos rituales y los contenidos respecto a los procesos como se elaboran, es decir, la mochila es un contenedor de primer orden que se elabora con un proceso de tejido de elementos naturales; el poporo y el jwamisi son contenedores de segundo orden que se elaboran a partir de frutos naturales que se secan y se perforan; finalmente, el hayo, la cal y el tabaco, se elaboran por medio de procesos de tostado, pulverizado y emulsionado.

Contenedores de primer orden:	Mochila	Mochila	Mochila
Proceso de elaboración:	Tejido	Tejido	Tejido
	↓	↓	↓
Contenedores de segundo orden/contenidos:	Poporo Perforado		Jwämisi Perforado
	↓	↓	↓
Contenidos:	Cal	Hayo	Jwa
Proceso de elaboración:	Pulverizado	Tostado	Emulsión

Tabla 43. Procesos de elaboración de los contenedores de primer y segundo orden.

2.3.1. La mochila y el ritmo del tejido

En el resto de Colombia, la mochila es el objeto más representativo de la cultura ika. Tradicionalmente, este objeto contenedor es tradicionalmente tejida por las mujeres indígenas o güatis para una persona en especial y con un propósito específico; dependiendo del tipo de tejido (cerrado del nudo y espacio entre los nudos del tejido) la mochila es usada como funda de protección para el poporo o para contener la hoja de coca que se va a consumir.

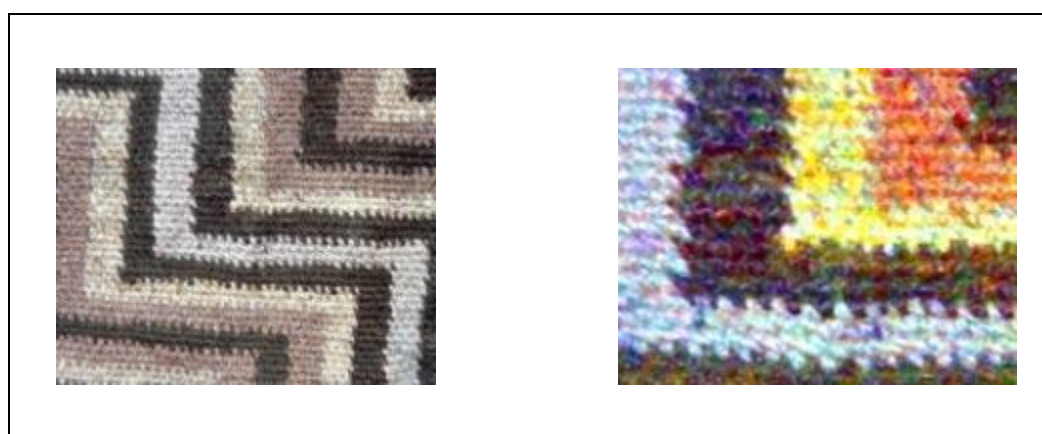


Tabla 44. Dos tipos de trama en el tejido de la mochila ika.

Para describir el funcionamiento de los elementos plásticos presentes en la mochila, debe considerarse la textura, definida en este caso, como una microtopo-

grafía constituida por la repetición de elementos¹⁷⁰ que tiene efectos multimodales (táctiles y visuales). En la mochila, la textura que construye la imagen visual está formada por las características propias del tejido que son captadas por la vista y por el tacto: el nudo, el ritmo o tonicidad que produce el entrecruzamiento de los hilos cada intervalo, la repetición. El ritmo, siguiendo a Claude Zilbelberg,¹⁷¹ vendría determinado por el efecto de combinación de la tonicidad y la temporalidad en que se produce la alternancia entre tónico/átono. En el caso del tejido, se trata de los intervalos en los que alternan espacialmente (o temporalmente, según el recorrido del ojo o del tacto sobre la superficie o en contacto con ella) la tensión del nudo y la lasitud de los hilos que se desprenden de un nudo y convergen en otro; este fenómeno es recurrente y lo apretado o estrecho del intervalo entre nudos causa una mayor o menor flexibilidad del tejido.

Al mismo tiempo, la textura está determinada, en la sensación visual, por píxeles coloreados que corresponden a la conformación de cada una de las puntadas del tejido; el conjunto de los píxeles visuales o de puntos de tejido correspondientes al mismo efecto cromático o mancha dibujan zonas cromáticas diferenciables y que pueden contener flujos de información individual, analizables como elementos plásticos (plano de la expresión) que convergen en figuras que pueden ser asociadas a elementos del mundo natural, como la del poporo o una secuencia rítmica de figuras geométricas. Así, el color utilizado para cada una de las puntadas del tejido determina finalmente el dibujo texturizado que se está tejiendo, mientras que la forma de la puntada determina la funcionalidad o el uso final de la mochila. De esta forma, las características del píxel crean un flujo independiente de información global que permite la visualización total de la imagen inscrita en la mochila.

¹⁷⁰GROUPE μ . Tratado del signo visual, Madrid: Cátedra, 1993.

¹⁷¹ZILBELBERG, Claude. "Remarques sur l'assiettesémiotique du rythme", 2001 en: portal web de Claude Zilbelberg [En línea] url: <http://www.claudezilberberg.net/download/downset.htm> (página actualizada el 13 de marzo de 2011).



Tabla 45. Efectos visuales y de textura del tejido (trama y figuras por efectos cromáticos).

Visualmente, el nudo del tejido determina la dimensión de la mácula,¹⁷² de modo que un tejido muy fino tendrá máculas pequeñas y un tejido grueso células de color más grandes; es decir, al modificar la mácula se deforma y se transforma la imagen que de ella depende o de la cual ella hace parte constituyente. Es preciso señalar que dependiendo de las características del nudo, el uso o rol mediador de la mochila cambia con respecto del objeto que puede portar: una puntada de células pequeñas, tanto cromáticas como en el tejido, se utilizará para tejer una mochila ziju, de tamaño pequeño, y que funciona como contenedor para la hoja de coca; una puntada de células grandes se emplea para tejer una mochila joburumusi, de tamaño mediano y que funciona como contenedor para el poporo. La materialidad del objeto (el hilo natural y los pigmentos) y el soporte (la estructura rítmica del tejido y del efecto táctil y visual del mismo, así como la forma de toda la mochila) convergen en la función del mismo y en su significación que alude, entre otras cosas, a una técnica de producción (el traba-

¹⁷² GROUPE *μ.* op., cit., pág. 187. Se entiende por mácula la discretización más o menos avanzada del elemento pictórico, cuando el elemento se inscribe solamente en dos dimensiones.

jo manual, con unas opciones según la función del objeto, como en el caso de la mochila ziju o joburumusi) y una visión del mundo asociada al empleo de materiales de origen natural, tratados en un universo cultural rural, dentro de una dimensión que corresponde a la sacralidad y al empleo ritual.

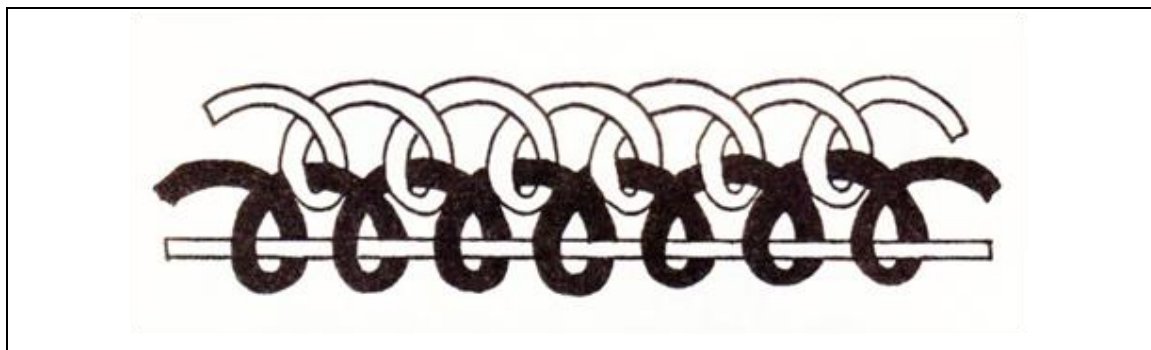


Tabla 46. Secuencia de las puntadas en el tejido recurrente en la mochila ika.¹⁷³

2.3.2. La representación del poporo en la mochila tejida

La imagen tejida en la mochila puede remitir a otro de los elementos usados en el ritual del consumo de la hoja de coca, como el poporo o recipiente contenedor elaborado a partir del fruto del totumo. El poporo se confecciona perforando el fruto por la parte superior para sustraer las semillas y luego se seca al sol; el recipiente se usa como contenedor de la cal, obtenida de conchas de mar, que el ika consume extrayendo por medio de una vara de madera llamada sokulum. La imagen del poporo en la superficie del tejido de la mochila que aquí se analiza puede ser segmentada en cuatro cuadrantes para identificar los elementos visuales contenidos en cada uno de ellos y que aclaran no sólo sobre la estructura de la imagen de la cosa representada, sino del poporo mismo.

¹⁷³ URIBE, Gloria. Ensañando la tradición, programa de educación estética básica primaria, comunidad Arhuaca, comunidad indígena Nabusimake. Medellín, Universidad de Antioquia, 1998, pág. 18.



Tabla 47. Segmentación en cuatro cuadrantes de la imagen del poporo en la mochila.

Esta descripción del objeto será incompleta si no se aborda con los textos aportados por los informantes de la investigación cualitativa en que se enmarca este análisis. Así, el señor Jorge Correa, miembro de la cultura ika y practicante del poporeo, afirma que

El ika escribe en su poporo todo su pensamiento que se convierte en piedra y lo va concentrando en el enchape (mezcla de cal y saliva, con el sumo de coca con el tabaco) y eso va armando este material duro encima del calabazo, por eso dicen los mamos que el pensamiento de uno está metido ahí, ese es el pensamiento de uno que está grabado en piedra.

La distribución topológica muestra la importancia de /arriba/ en el lugar que

semióticamente representa lo ideal, donde se ubica la costra de cal; en esta sección de la imagen está la representación del “enchape”, que para la cultura ika representa la escritura del pensamiento, y la vara con la que se extrae la cal, el sokulum, posee una fuerte connotación masculina y que se inserta en el poporo de manera vertical. La parte inferior /abajo/ representa lo real y está asociado, según los datos aportados por los informantes, con la esposa o compañera, y en un sentido más amplio con la fertilidad y la naturaleza, la parte del cuerpo que porta la vida (vientre materno) y que queda soportada por la mano del hombre que carga y emplea el poporo. Este tipo de división nos permite asignar “el valor de lo real a la sección inferior y el valor de lo ideal a la sección superior,¹⁷⁴” al mostrarse la imagen como simétrica respecto al eje vertical la distinción izquierda derecha no tiene relevancia. Las categorías asociadas y opuestas en pares (/arriba/ e /ideal/vs/abajo/ y /terrenal/) parecieran tener un carácter axiológico cuyas variaciones están más asociadas, en el caso de las culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta, a procesos identitarios de grupos, pues la forma inferior del poporo determina la etnia a la cual pertenece el portador: si el vientre del poporo es redondeado, es de procedencia ika, pero si la forma tiende a afilarse, el poporo pertenecerá a otra etnia.



Tabla 48. Comparación de la representación del poporo en la mochila con fotografías del mismo.

Además de esta dimensión figurativa, y entrando en el plano del contenido, la

¹⁷⁴ KRESS Gunther, LEITE-GARCÍA Regina, y VAN LEEUWEN Theo. Semiótica discursiva. En Van Dijk, T. (comp.), El discurso como interacción social. Barcelona.: Gedisa, 2000, pág. 394.

representación del poporo tejido en la mochila ika corresponde a un mitograma. Jean-Marie Floch, citando a André Leroi-Gourhan, define el mitograma, por oposición al pictograma, no solo como un cierto tipo de imágenes, sino también como un cierto modo de pensamiento propiamente mítico¹⁷⁵ en tanto que el objeto contiene un sí un complejo semántico elaborado culturalmente, al punto que no solo es una figura de otra cosa ausente, sino de algo que tiene anclaje en el pasado, en el presente y una proyección hacia el futuro. En el caso de la imagen del poporo que ocupa gran parte de la zona frontal de la mochila, aparece sugerida una aspectualización temporal que involucra tres estados: a) un pasado visto como el estado inicial o previo a la acumulación calcárea en el cuello del poporo; b) un presente entendido en el estado actual del poporo en la imagen que lo representa, con la gruesa capa de cal (lo que alude a una acumulación de pensamientos del usuario, puesto que mientras se hacen las capas de cal, el ika reflexiona o procede en un estado de contemplación) y c) un futuro, en el que la formación calcárea, o “enchape”, estará terminada y dejará de crecer por la inactividad (fallecimiento) del usuario. Así, el pictograma puede presentarse como la alineación de las fases sucesivas de una acción, en la que se evoca el desarrollo, en el tiempo, de la vida del poporo y del usuario del mismo en el seno de una práctica ritual cotidiana.

El enunciatario que emplea la mochila o mira la imagen del poporo, traduce, por efecto cognitivo natural en la representación, una imagen en la presentificación (en ausencia o no) del objeto del mundo natural (poporo), para ello, el enunciador (típicamente una enunciadora, sea la mujer o la cultura) emplea de enunciación la estilización de las formas, lo que es “una operación retórica sobre la imagen e implica frecuentemente una geometrización de los trazados.”¹⁷⁶ Así, la tejedora ika construye la imagen del poporo limitando las líneas a rectas y curvas, pero los contornos, más complejos en el poporo real o representado, se reducen a ángulos rectos y trazados continuos; con la exageración de las geometrías en la trama del tejido, y por efecto de las máculas, se logra el

¹⁷⁵ FLOCH, op. cit., pág. 190.

¹⁷⁶ GROUPE μ. op. cit., pág. 330.

efecto de la imagen. La configuración de esta se hace con elementos o figuras básicas, rectángulos, círculos y trazos; como en toda producción de esquemas, se procede a resaltar o a suprimir algunas características para aumentar la legibilidad del objeto.

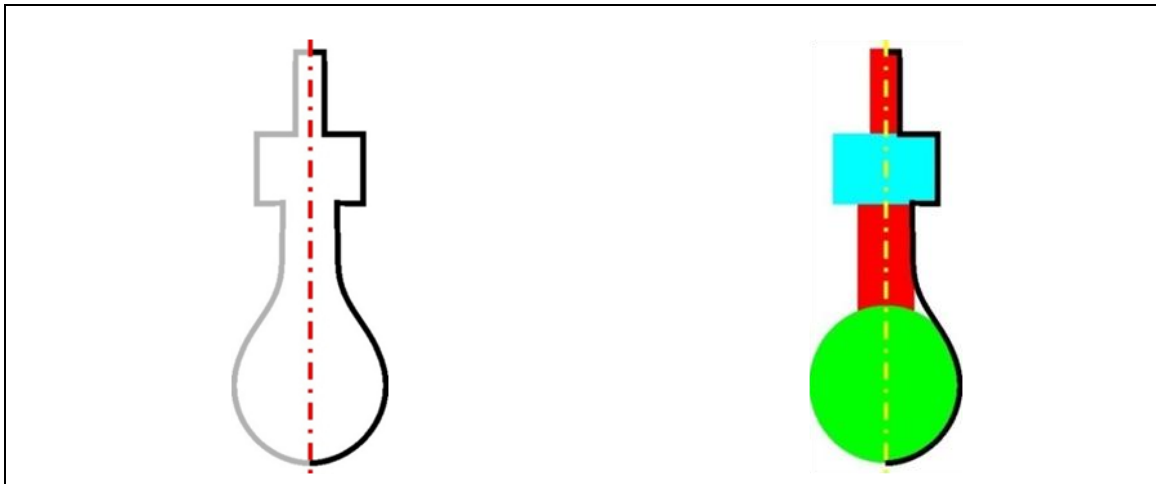


Tabla 49. Reconocimiento de la simetría del poporo trazado en la mochila.

Según los postulados de la Gestalt,¹⁷⁷ que ha aportado valiosos estudios y experimentos al campo de la percepción, recogiendo datos, buscando la significancia de los patrones visuales y descubriendo como el organismo humano ve y organiza el *input* visual y articula el *output* visual,¹⁷⁸ la figura hace referencia al objeto que estamos percibiendo y el fondo a los espacios en derredor del objeto. En

¹⁷⁷ La palabra "Gestalt" carece de significado literal en español, se traduce aproximadamente por "forma - aspecto - configuración". La Psicología de la Gestalt comenzaba, ante todo, como una psicología de la percepción; desde la perspectiva gestáltica, la percepción no está determinada por el estímulo, sino que es más bien la percepción la que configura los estímulos confiriéndoles una estructura y significación. Según los gestálticos la organización perceptiva seguía ciertas reglas.

En primer lugar, nuestra percepción separa el campo perceptual en dos partes: una, en la que se focaliza nuestra atención, que es dominante y se destaca del entorno, y que llamamos "figura"; otra, más difusa, que llamamos "fondo". En segundo lugar, no sólo percibimos en términos de figura-fondo, sino que la figura, a su vez, tiende a estructurarse de acuerdo con unas leyes definidas. Las "leyes de la Gestalt" son factores de agrupación de estímulos en estructuras más simples y conocidas, para dotarlos de significación. Estas leyes fueron reformuladas en múltiples ocasiones por sus autores, al tiempo que se multiplicaba su número. Baste aquí con recordar, de forma resumida, las principales, como el factor de semejanza, el de proximidad, destino común, cierre o concisión. SÁIZ, Milagros. et al. Historia de la psicología. En: www.books.google.com [En línea] [Consultado 28 de agosto de 2011]. Disponible en <http://books.google.com/books?id=fZftd1tRrDMC&pg=PA260&dq=Gestalt+en+espa%C3%B1ol&hl=en&ei=NkpaTt76JuLf0QHjsP2TCQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CD0Q6AEwAw#v=onepage&q=Gestalt%20en%20espa%C3%B1ol&f=false>

¹⁷⁸ DONDIS, Donis. A. La sintaxis de la imagen, introducción al alfabeto visual, Barcelona: Gustavo Gili, 1998, pág. 35.

este tipo de análisis, el campo perceptual puede dividirse en figura contra un fondo; la figura del poporo ocupa una posición central con respecto al fondo de la cara principal de la mochila; de esta manera, crea tensión entre su forma y el límite del fondo, que “tiende a rechazar toda forma que se destaca sobre el fondo y, por consiguiente, a centrarla”¹⁷⁹ y, lo que es más importante, la simetría respecto al eje vertical y la posición central que permite que las fuerzas o tensiones se anulen, de modo que la forma de la imagen del poporo se configura como fuerte (único objeto representado, en posición central y dominante) y estable (simetría).

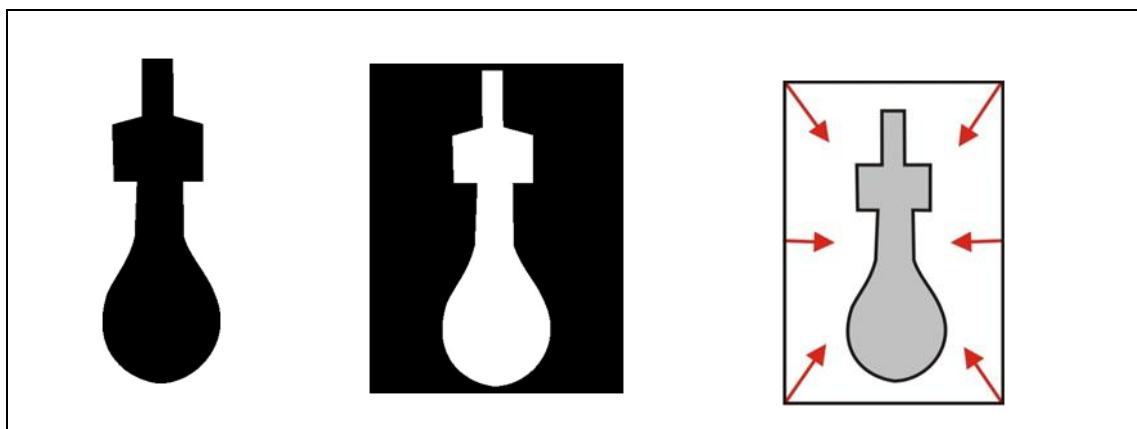


Tabla 50. Oposición entre figura y fondo del poporo representado en la mochila ika.

2.4. DIMENSIÓN ACTANCIAL EN EL RITUAL DEL CONSUMO DE COCA

Para recibir el poporo, el joven ika tiene que cumplir una serie de pruebas que la sociedad ika le exige, en un principio tiene que realizar un “pagamento” o ritual de limpieza antes de ser presentado por sus papás al jefe ritual o mamó que realiza la ceremonia de iniciación, donde le enseña al aprendiz a preparar los elementos necesarios para poporear o consumir la hoja de coca, éstos elementos son los constitutivos de lo que hemos llamado sistema objetual para el poporeo a saber: el poporo, el hayo o la hoja de coca tostada, la cal, la mochila, el tabaco o embira y el sokulum o vara de madera para extraer la cal del poporo. Por consiguiente, la entrega del sistema objetual para el poporeo constituye en sí un programa narrativo de la búsqueda, determinado por una carencia que

¹⁷⁹ GROUPE μ . op. cit., pág. 198.

es necesario colmar, el joven ika descubre su objeto de valor representado en el poporo y la carencia de éste desencadena la búsqueda.

La representación del programa narrativo de la búsqueda es: $S \cup O \rightarrow S \cap O$, donde S representa al sujeto o joven ika; $\cup$ la disjunción, $\cap$ la conjunción y O el objeto de valor o poporo. En un primer momento, el joven ika se encuentra disjunto de su objeto de deseo y se orienta hacia la conjunción virtualizada del poporo. El programa narrativo de base PNB, consiste en la atribución por parte del sujeto S_1 , del objeto de valor, O, al sujeto de estado. Esto puede expresarse $S_1 \rightarrow S_2 (S_2 \cap O)$, donde el lugar de S_1 es ocupado por el mamo, que se constituye como el destinador manipulador que hace-hacer al sujeto S_2 , el joven teti, que a su vez es el mismo destinatario, ocupando el mismo actor dos roles actanciales diferentes configurando así su sincretismo actancial.

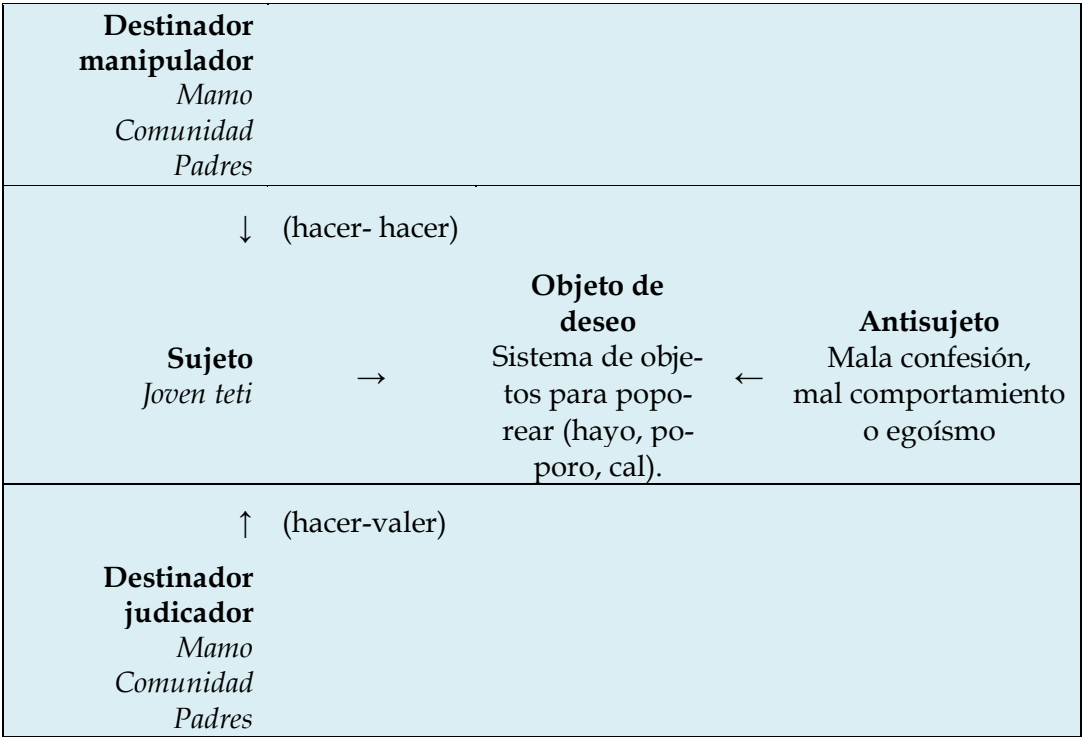


Tabla 51. Esquema narrativo para el joven teti en el ritual englobante.

En su rol de sujeto, el joven teti está conjunto al objeto de valor, en este caso el poporo; siguiendo a Greimas, podemos afirmar que “un objeto de valor es un objeto en el que se vierte un valor cuya conjunción con el sujeto sea capaz de

aumentar su ser”¹⁸⁰. La conjunción del sujeto con el poporo “aumenta el ser” del joven teti; el sujeto adquiere los valores vertidos en el objeto, el **placer** de consumir hayo, su realización como persona o ciudadano; por otra parte, el consumo de la hoja de coca es indispensable para adivinar, curar o bendecir, luego el poporo es investido por el **poder** para realizar estas acciones que evidencian la transformación identitaria del sujeto a través del objeto de valor. Aquí el poder es un poder o facultad recibida del mundo espiritual y de la naturaleza. Para ello, debe cumplirse con el deber. La modalización del /**deber**/ marca la inserción del sujeto ika en el sistema de creencias, en el orden, en las convergencias comunitarias de las individualidades, lo que garantiza la protección tutelar de los dioses y de la madre tierra.

Ya hemos visto en el apartado dedicado a las estructuras semionarrativas de la secuencia la *elección de los mamos* (inciso 2.2.1.2.) el análisis de la competencia modal del sujeto, y se ha demostrado cómo el cumplimiento del deber no es solo un proceso de inserción y reconocimiento (sanción) social, sino un modo de, en el marco de las creencias, acceder a las facultades que provee el mundo espiritual y natural al hombre que, en la vida cotidiana, acepta las normas y consume armónicamente los bienes naturales para acceder no solo a la sana convivencia, sino a la elevación espiritual (moral, ética y estética) esperada por el sistema social, amparado en el pensamiento mítico, que socializa y sanciona.

Ahora veamos cómo el acto de otorgar el permiso de consumir la hoja de coca al joven varón ika representa un símbolo de su paso a la adultez, a partir de ese momento se le considera un teti perteneciente a la sociedad ika. Esta transformación se configura como un rito de paso o “transición” que según Van Gennep se caracteriza por tres fases, a saber: separación, o *limen* y agregación.

¹⁸⁰ GREIMAS, Algirdas Julien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989, pág.182.

RITO DE PASO			
Etapas	SEPARACIÓN	LIMEN	AGREGACIÓN
Etapas ceremonia englobante	Pagamento	Ceremonia de iniciación	Permisos de uso de objetos para el consumo de la hoja de coca.
Objetos presentes		Sacralización de los objetos y los consumibles	Uso del poporo, sokulum, jwa, cal, tabaco y hayo.

Tabla 52. El rito de paso y su relación con el ritual englobante.

Al mismo tiempo, con la entrega del poporo se da el permiso para el consumo de la hoja sagrada de coca o poporeo, en esta práctica cultural confluyen una serie de objetos que se interrelacionan construyendo “un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social.”¹⁸¹

Retomando, el recorrido de los actantes [destinador/destinatario]: el [mamo/el teti] es: *contrato (manipulación) → acción → sanción*, y el recorrido del [sujeto/objeto]: [el teti/el poporo] es: *acción= competencia → performance → sanción*. “Estos dos recorridos pueden entremezclarse en la cadena del discurso, pero la diferencia radical de su estatuto el primero controla y engloba al otro, uno define los valores que el otro manipula.”¹⁸² Podemos plantear la programación como sigue: un programa narrativo base o performance PNB: *entrega del poporo*, que se subdivide en tres sub-programas narrativos de uso o competencia: PNU₁: *El pagamento o limpieza espiritual*; PNU₂: *ceremonia de iniciación* y PNU₃: *Presentarse al mamo*.

Es necesario recalcar que el análisis del programa narrativo del rito de paso busca determinar si el sujeto adquiere ciertas competencias que sancionan al sujeto con la autonomía para el uso de los objetos y el consumo de la coca; con la prueba superada el sujeto recibe la autorización para utilizar los objetos de valor simbólico dentro de la cultura ika. En este punto nos ocuparemos del análisis

¹⁸¹GEERTZ, op. cit., pág.133.

¹⁸² FONTANILLE, op. cit., pág.101.

sis del PNU₂: *Realizar la ceremonia de iniciación*, es aquí donde el teti recibe de manos del jefe ritual los permisos necesarios para usar los objetos rituales para el consumo de la hoja de coca, el poporo, el jwämisi y el sokulum; también aprende a elaborar los consumibles del ritual alimentario, la coca, la cal y el tabaco.

Para empezar diremos que el contrato se ejecuta entre dos sujetos que transforman su competencia modal a partir de una serie organizada de acciones; entonces, el contrato se interpreta como el **querer** por parte del sujeto S₁: la sociedad ika, que hace que el sujeto S₂: el teti ejecute las acciones necesarias para conseguir el poporo, el compromiso de S₂ el teti, es **querer** o **deber** hacer o realizar las acciones propuestas por la sociedad; este querer está englobado por una condición ética y del ethos¹⁸³ cultural de la comunidad ika, más aún el /deber hacer/ y el /deber ser/ están en correspondencia con un sistema de valores derivado de la visión mítica del mundo arhuaco. Volvamos a examinar el concepto de contrato fiduciario planteado por Greimas que afirma “el contrato establece el eje de la búsqueda, que consiste en la manifestación narrativa del deseo del sujeto por obtener su objeto,¹⁸⁴” cabe señalar, que es en el contrato donde se definen los valores, estableciendo el poporo en su dimensión simbólica como mediador entre el hombre y la sociedad.

En la siguiente tabla se presentan las modalidades para el joven teti, el sujeto espera al final de la ceremonia los permisos rituales para el uso del poporo y el consumo del hayo, de esta manera se conjunta con el poder asociado a los objetos rituales y a la coca, recordemos que los informantes definen la coca como la *planta del poder* o la *planta poderosa*; sin embargo, antes de recibir el permiso para

¹⁸³Rosales Cueva, afirma que “estas formas de hablar de la cultura de un grupo son proporcionadas por los miembros del mismo, quienes expresan su opinión sobre los acontecimientos, construyen relatos, establecen interacciones sociales en las que ponen en juego las normas de convivencia. Dicho de otro modo, cada cultura parece poseer lo que se denomina un ethos o una descripción particular y distintiva de la colectividad.” ROSALES, Horacio. El sentido común. en: Semio.uis [En línea] <http://www.semiouis.blogspot.com/2008/05/el-sentido-comun.html> (página actualizada el 30 de octubre de 2011).

¹⁸⁴ GREIMAS, Algirdas Julien. En torno al sentido. Madrid: Fragua, 1973, pág.275.

poporear el joven teti se encuentra disjunto del poder, es decir, no puede recolectar, tostar o consumir el hayo, en suma no puede poporear. Por otro lado, el joven teti se muestra como un sujeto cognitivo conjunto a un saber sobre los objetos rituales, sobre la cultura, los rituales y las tradiciones arhuacas. Finalmente, el joven ika se encuentra modalizado por el **deber**, esto se constata a través de toda la ceremonia, es el deber el que desencadena la búsqueda del objeto de valor “es un **deber** de todo joven usar esto[el poporo]” al final del recorrido el sujeto es sancionado positivamente con la entrega del poporo o negativamente y “**debe** ser confesado otra vez”. Se establecen las modalidades entonces como sigue:

El joven teti	S _o poder
	Le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas
	El momento en que a mí me autorizan ya me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada
	Entonces cuando el mamo me autoriza utilizarlo [el poporo] yo ya soy una persona que espiritualmente ya estoy casado
	S _u poder
	No me han dado permiso espiritual para arrancar una mata de coca
	Para que yo pueda quitarle una hoja a esa planta, o recogerla o usarla, igual pasa con el poporo
	Yo no puedo andar jugando con el poporo, con el hayo
	El mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso
	Entonces envía al muchacho donde el mamo
	S _o saber
	Si no estoy quieto significa que mi comportamiento no va ser bueno de ahí en adelante
	Si no le doy hayo a la gente que vino a acompañarme eso significa que yo voy a ser muy mezquino
	Si yo me muevo de un lado para el otro siento que me canso, significa que yo no me he confesado bien
	El poporo es igual, el poporo para nosotros es sagrado.
	También requiere de ciertos rituales ciertas ceremonias para poder usarlo
	El muchacho ya es un adulto y sabe lo que está haciendo y no es inocente ya
	S _u saber
	Enseña al joven a tostar preparar el hayo
	Enseñarle a arreglar el sokulum (el palito) a poporear
	Le enseñan a los muchachos, lo primero, para que es el poporo como se usa
	S _o deber
	Es un deber de todo joven usar esto
	Yo debo estar compartiendo con toda la gente que me están acompañando en ese momento
	Debe ser confesado otra vez
	Uno debe cumplir cierta edad o entrar a la pubertad para tener acceso al uso de hayo
	Es por eso que yo debo tener permiso especial para eso para el uso de ella (coca)
	Hay que guardar mucha disciplina en el momento que a uno le dan este permiso
	S _o querer
	Nunca le van a decir haga así o haga esto

Tabla 53. Modalidades para el actor joven teti en el ritual englobante.

La manipulación /hacer-hacer/ presupone un actante manipulador, el mamo que hace que el joven teti ejecute una serie de acciones para lograr la conjunción

con su objeto de deseo el poporo; recorrido que se esquematiza así: $H_1 [S_1 \rightarrow H_2 [S_2 \rightarrow (S_2 \text{ n } O)]]$. El sujeto manipulador S_1 : el mamó, hace que el sujeto manipulado S_2 : el teti, realice la conjunción con su objeto de deseo O : el poporo; las dos posiciones S_2 son ocupadas sincréticamente por el mismo actor. De esta forma, el mamó ejerce una influencia sobre la competencia modal del teti que a partir de ese momento se siente dispuesto e incluso comprometido a buscar su objeto de valor, es decir, un /**deber-hacer**/ que lo empuja a obtener el poporo. De otra parte, el joven ika como sujeto manipulado, ocupa la posición de obediencia determinada por el /no poder no hacer/ o ausencia de libertad.

Como se indicó, la acción engloba la competencia el performance y la consecuencia; por consiguiente, es en este escenario donde se transfieren los objetos de valor y que supone una conjunción o disjunción que caracteriza el hacer del sujeto. Recapitulemos brevemente sobre la entrevistas a los informantes: “el mamó hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar o preparar el hayo, a elaborar la harina que se deposita en el poporo; para esto se hace una fogata en la que se queman conchas de mar, luego las conchas se hierven en agua hasta que se pulvericen y se transformen en talco, también le enseña a arreglar el sokulum y a poporear.”¹⁸⁵

Entonces, se infiere de lo enunciado por los informantes que el jefe ritual es el que administra y entrega el marunsama o fuente de poder, también es el encargado de entregar los permisos rituales para el uso de los objetos, la bendición del mamó confiere a los objetos propiedades mágicas y simbólicas asociadas al poder para consumir hayo, sanar, adivinar y consultar a los padres espirituales. El mamó se muestra como un sujeto conjunto al saber sobre la elaboración de los objetos rituales, el poporo, el jwämisi y el sokulum; este conocimiento es legado al joven teti en el transcurso de la ceremonia ritual en la cual le enseña, entre otros procesos, a preparar los contenidos consumibles, a tostar la hoja de coca, a preparar la cal marina y a elaborar el extracto de tabaco. En la siguiente

¹⁸⁵ CORREA, op. cit.

tabla se listan las modalidades, pues, del siguiente modo.

El mamo	Sn poder
	El mamo es el que tiene el poder espiritual de toda esta parte
	Para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo
	Sin su permiso no lo puedo hacer
	Un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual
	Cuando el mamo me autoriza utilizarlo yo ya soy una persona
	Van donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo
	El mamo hace una ceremonia de iniciación con el poporo
	El mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso
	Al final le entrega a uno como el permiso para poporear
	El mamo les hace una ceremonia para tener permiso para poder coger el hayo
	Sn saber
	El mamo es el que tiene todo el conocimiento espiritual
	Es el que certifica u orienta el trabajo
	El mamo se encarga de hacer esa ceremonia a nivel espiritual
	Cuando el mamo siente que esa persona o ese muchacho ya es un adulto
	Le enseña al joven a tostar preparar el hayo
	Enseñarle a arreglar el sokulum
	Porque si no sabe el mamo es el que le enseña
	Le enseña a preparar la cal
	Enseñan a los muchachos, lo primero, para qué es el poporo como se usa
	Sn deber
	El mamo nunca se va a negara entregarle al joven el poporo

Tabla 54. Modalidades actor “el mamo” en el ritual englobante.

“En la ceremonia se hace una fogata grande, uno se sienta alrededor junto con el mamo y allí la gente está observando cómo uno se comporta, como camina, como utiliza el poporo en ese momento, entonces si yo no estoy en el sitio que el mamo me dice, yo me muevo me levanto me voy para allá no estoy quieto significa que mi comportamiento no va ser bueno de ahí en adelante.”¹⁸⁶En este punto señalaremos que la competencia del sujeto equivale a lo /que hace estar-ser/, es decir la competencia está constituida por todo lo que le permite efectuar el programa narrativo de performance, el conjunto de todas las condiciones necesarias para que el joven ika realice la prueba que finalmente lo llevará a recibir el poporo, tales como conocerse, mostrar control de sí mismo, conocer sobre

¹⁸⁶ TORRES, op. cit.

su cultura y la naturaleza que lo abarca. El destinatario sujeto o joven ika, que ha realizado los compromisos adquiridos en el contrato inicial, recibe de la sociedad la contrapartida prevista de acuerdo al sistema axiológico precedente que otorga valores eufóricos al consumo de la hoja de coca; si el destinatario sujeto es juzgado de manera positiva recibirá el poporo en el que fue vertido los valores mencionados, y se conjuntará como ciudadano en la cultura ika. El destinador juez emitirá su juicio epistémico sobre la prueba decisiva realizada por el joven ika.

De acuerdo a lo anterior se presenta a continuación la tabla de las modalidades para el actor *la comunidad*, en ella constatamos como la conjunción del sujeto con el poder, el saber, el deber y el querer. La comunidad sanciona de forma positiva la elección del niño para ocupar el cargo de jefe ritual, esto se constata en sanción pragmática o retribución que la comunidad hace al mamo adulto así: “la comunidad está en la **obligación** de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo”. Por otro lado la comunidad también sanciona al joven teti en la ceremonia de iniciación y al momento de recibir el poporo, esta sanción epistémica sobre la conformidad (o no conformidad) de la actuación del joven, dará pie a la aceptación del joven como ciudadano ika en el primer caso, o por el contrario en el reinicio del proceso de la ceremonia y la confesión en el segundo caso. En el cuadro siguiente se presentan las modalidades para el actor *la comunidad*.

La comuni- dad	S _o poder
	La gente es muy reservada en ese sentido, la gente llega donde uno está con el mamo y se sienta alrededor, se hace una fogata grande y allí la gente está obser- vando cómo se comporta , como camina, como utiliza el poporo en ese momen- to
	Entonces esto se utiliza para meditar en reuniones asambleas generales dentro de nuestra comunidad y significa impregnar allí todos los pensamientos
	Entonces yo decía como eso no va a tener fuerza si todo el mundo al mismo tiempo lo están haciendo, todas las personas lo están haciendo al mismo tiempo, tiene poder porque todo lo hacen al mismo tiempo
	El poporo por sí mismo ya tiene su propia fuerza ya tiene su propia energía propia de él porque mucha gente poporea todos usan el poporo
	S _o saber
	Si no le doy hayo a la gente que vino a acompañarme eso significa que yo voy a ser muy mezquino
	Últimamente la gente lo hace en olla de aluminio pues no tiene problema, uno la echa allí y la pone a fuego lento y en 10 o 15 minutos ya está la cal formada
	Que más allá de lo que yo he hablado hay cosas de más a fondo que solo lo sa- ben las personas
	La comunidad siente que esa persona o ese muchacho ya es un adulto y sabe lo que está haciendo
	Cuando yo empecé a poporear me decían los mamos y la gente de allá, me decían que el indio no tenía libros, libros de papel, que él no necesitaba escribir en papel, que escribían en la piedra
	S _o deber
	El niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho no es ajena al cono- cimiento que está adquiriendo el niño en ese momento
	La comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo
	Le llevan comida, comida que ellos saben que deben comer y la gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo
	S _o querer
	Nunca le van a decir haga así o haga esto
	Le llevan comida, comida que ellos saben que deben comer y la gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo

Tabla 55. Modalidades para el actor "la comunidad" en el ritual englobante.

En el rastreo del corpus se pudo constatar que los informantes forman una sola categoría con los lexemas: hayo, coca, naturaleza y plantas; el hayo es una planta poderosa que domina el mundo natural y sostiene el mundo espiritual ika. Bajo este concepto la siguiente tabla presenta a la naturaleza, la coca y las plantas como un solo actor con sus respectivas junciones.

Al respecto conviene decir que sin hayo el mamó pierde todo poder, por consiguiente no puede adivinar o realizar las ceremonias de la comunidad; en suma no puede ejercer como jefe ritual. El hayo es el componente fundamental en el ritual del poporeo, en torno a la planta del poder gira la cultura de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el texto se evidencia su importancia así: “el hayo es la planta que posibilita todo lo demás, es la mamá, entonces en la comunidad el hayo es lo más importante y todo se hace con hayo, porque el hayo es el intermediario espiritual, sin hayo no se puede poporear.”

Por otra parte la hoja de coca está asociada al conocimiento, para los arhuacos el hayo permite el diálogo, el pensamiento, la comunicación social entre los habitantes de la comunidad y de éstos con los seres espirituales. Como lo enuncian los ika, el hayo es el puente de comunicación entre los mundos material y espiritual. A continuación detallamos las modalidades para el actor la naturaleza y el respectivo rastreo en el corpus.

La naturaleza Hayo-coca, plantas.	Sopoder
	Un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual que debe hacer le falta fuerza para hacer ese trabajo, entonces es la fuerza y el conocimiento que le da al mamo
	Cuando el mamo usa el hayo, es como el puente de comunicación entre lo material y lo espiritual
	Le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas
	Cuando ya uno se desarrolló le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas para nosotros
	Cuando me autorizan , me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada ya tengo una compañera espiritual ya estoy casado espiritualmente
	Cuando va allá son 4 noches y 4 días sin dormir de sanación, de rituales de saneamiento espiritual de la naturaleza
	Entonces la intimidad es del pensamiento, y la búsqueda por intermedio de palabras de otra manera, y a veces el hayo es el que hace eso
	Entonces el hayo es la planta que posibilita todo lo demás, es la mamá, entonces en la comunidad el hayo es lo más importante y todo se hace con hayo, porque el hayo es el intermediario espiritual, sin hayo no se puede poporear
	El hayo tiene que ser cultivado por el mamo pidiendo permiso a la naturaleza
	El hayo es la mamá de todas las plantas, espiritualmente hablando, ella es la que sostiene el mundo espiritual de las plantas, por encima de ella no hay otra , ella es la principal
	Ahorita ha sido muy mal utilizada la hoja, porque es que para nosotros la hoja no es mala, ninguna planta para nosotros es mala si no que a veces la mal utilizamos y es allí donde nos viene a hacer daño , porque uno mismo la convierte en una planta maligna
	Sosaber
	El hayo como tales muy sagrada para nosotros porque es interpretada como el conocimiento como la palabra, sin ella no habría diálogo, es el conocimiento que nos da la naturaleza para poder dialogar con la misma naturaleza
	Un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual que debe hacer le falta fuerza para hacer ese trabajo, entonces es la fuerza y el conocimiento que le da al mamo
	La hoja para nosotros mirada desde ese punto culturalmente es el conocimiento es la palabra, es la unión del conocimiento material con el espiritual y todo lo que en ella está

Tabla 56. Modalidades para el actor "la naturaleza" en el ritual englobante.

2.4.1. La pasión de la espera

Siguiendo a Greimas, la pasión de la espera se escinde en dos tipos: La espera simple, que pone al sujeto en relación con el objeto de valor y la espera fiducia-

ria, que supone, además, relaciones modales con el otro sujeto.¹⁸⁷ En nuestro análisis de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca, distinguimos los dos tipos de la pasión de la espera, evidenciada así: “La [ceremonia de iniciación] mía duró un día, una noche y el otro día (...) después de una ceremonia usted queda limpio puro espiritualmente, entonces un poco de pasos: limpieza, oración, concentración, de petición y al final le entregan a uno como el permiso para poporear.”¹⁸⁸

En un primer momento del recorrido el joven teti aún no está en conjunción con el poporo y los permisos para consumir la hoja de coca sin embargo el aprendiz ika quiere esa conjunción su objeto de valor, se encuentra deseoso de que el sujeto de hacer (el mamó) lo conjunte con el poporo y los permisos rituales para usarlo; en esta situación el sujeto de estado es caracterizado por la oposición situada en el nivel semionarrativo: /disjunción/ vs /conjunción/, y en el nivel discursivo por las oposiciones: /tensión/ vs /relajación/ y /espera/ vs /satisfacción/.

Ahora bien, en la ceremonia el joven teti debe adquirir unas determinadas competencias para realizar la performance, al respecto conviene examinar lo relatado por los informantes: “Se hace una ceremonia de iniciación con el poporo, en donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo, hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco, a enseñarle a arreglar el sokulum (el palito) y a poporear.”¹⁸⁹ Paralelamente al recorrido del joven teti, determinado por la adquisición de las competencias necesarias para realizar la performance, se evidencia “un recorrido comparable del sujeto de estado que se presenta como una sucesión de *estados de ánimo* que comportan altibajos.”¹⁹⁰

La pasión de la espera puede formularse como:

¹⁸⁷ GREIMAS, Algirdas Julien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989, pág. 257.

¹⁸⁸ CORREA, op. cit.

¹⁸⁹ *Ibíd.*

¹⁹⁰ GREIMAS, Algirdas Julien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989, pág. 260

$S_1 \text{querer } [S_2 \rightarrow (S_1 \cap O_v)]$

Donde:

S_1 : Sujeto de estado: el joven teti.

S_2 : Sujeto de hacer: el mamo

O_v : Objeto de valor: el poporo

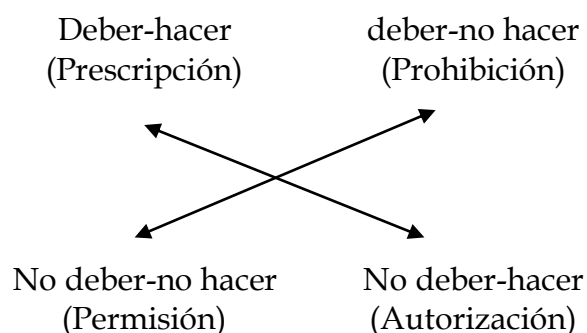
La modelización del sujeto el "joven teti" caracterizada como un /querer-ser-conjunto/.

2.4.1.1. *Espera fiduciaria*

Greimas, define la espera fiduciaria en estas palabras: "en efecto, la espera del sujeto no es un simple deseo, se inscribe en el telón de fondo anterior que es la *confianza*: el sujeto de estado (el joven teti) "piensa poder contar" con el sujeto de hacer (el mamo) para la realización de sus esperanzas."¹⁹¹ "Para la mayoría de los jóvenes es el papá que se encargan de ir a donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo (...) van allá los padres del joven entonces ellos hablan con el mamo, **el mamo nunca se va a negar a entregarle** al joven eso porque es un **deber** de todo joven usar esto."¹⁹² De esta suerte, registramos la presencia de una modalidad deóntica, de un /deber-hacer/ atribuido al sujeto de hacer" es decir, el mamo debe entregar el poporo al joven teti, la estructura modal deóntica aparece cuando el enunciado modal, teniendo como predicado el deber, determina y rige el enunciado de hacer. Ahora podemos proyectar en el cuadrado semiótico esta categoría así:

¹⁹¹ Cf. GREIMAS, Algirdas Julien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989, pág. 260.

¹⁹² TORRES, op. cit.



2.4.1.2. La construcci3n del simulacro

Greimas,¹⁹³ define el simulacro como esos objetos imaginarios que el sujeto proyecta fuera de s3 y que, no teniendo a3n ning3n fundamento intersubjetivo, determina de manera de manera eficaz, sin embargo, el comportamiento intersubjetivo como tal. En la ceremonia de iniciaci3n al consumo ritual de la hoja de coca, el joven teti establece un *contrato imaginario* con el mam3, ya que el sujeto de hacer no se encuentra involucrado en modo alguno, siendo su /deber-hacer/ producto de la *imaginaci3n* del sujeto de estado. Nos vemos aqu3, ante una relaci3n fiduciaria que se establece entre el joven teti nuestro sujeto de estado y el simulacro que ha construido, y no ante una relaci3n intersubjetiva establecida con el mam3 o sujeto de hacer.

La confianza depositada por el teti en el mam3 est3 fundamentada por experiencias iterativas, es decir, porque habitualmente como resultado de la ceremonia de iniciaci3n se entrega el poporo y los permisos para consumir la hoja de coca, sin embargo, como lo evidencian los informantes, no siempre la ceremonia termina con la entrega de los mencionados permisos, obedeciendo a la tradici3n y cosmogon3a ika del tiempo c3clico, el aprendiz puede ser rechazado, no otorg3rsele el poporo y tiene que empezar de nuevo el ciclo y cumplir nuevamente todas las etapas, empezando por la confesi3n, as3 se evidencia en el relato: "cuando hay gente que no lleva como es debido esa parte es porque algo espiritualmente no anda bien, si yo me muevo de un lado para el otro siento

¹⁹³ GREIMAS, Algirdas Julien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989, p3g. 261.

que me canso, significa que yo no me he confesado bien para hacer un saneamiento espiritual, **en ese momento el joven debe ser confesado otra vez.**"¹⁹⁴

La relación fiduciaria entre el joven teti y el simulacro que crea, es decir, el simulacro que el mamó le va a conceder el permiso ritual para consumir la hoja de coca, es al mismo tiempo la fe en la obligación conjuntiva del sujeto de hacer. Lo esquematizamos así: $S_1 \text{creer} [S_2 \text{deber} \rightarrow (S_1 \cap O_v)]$

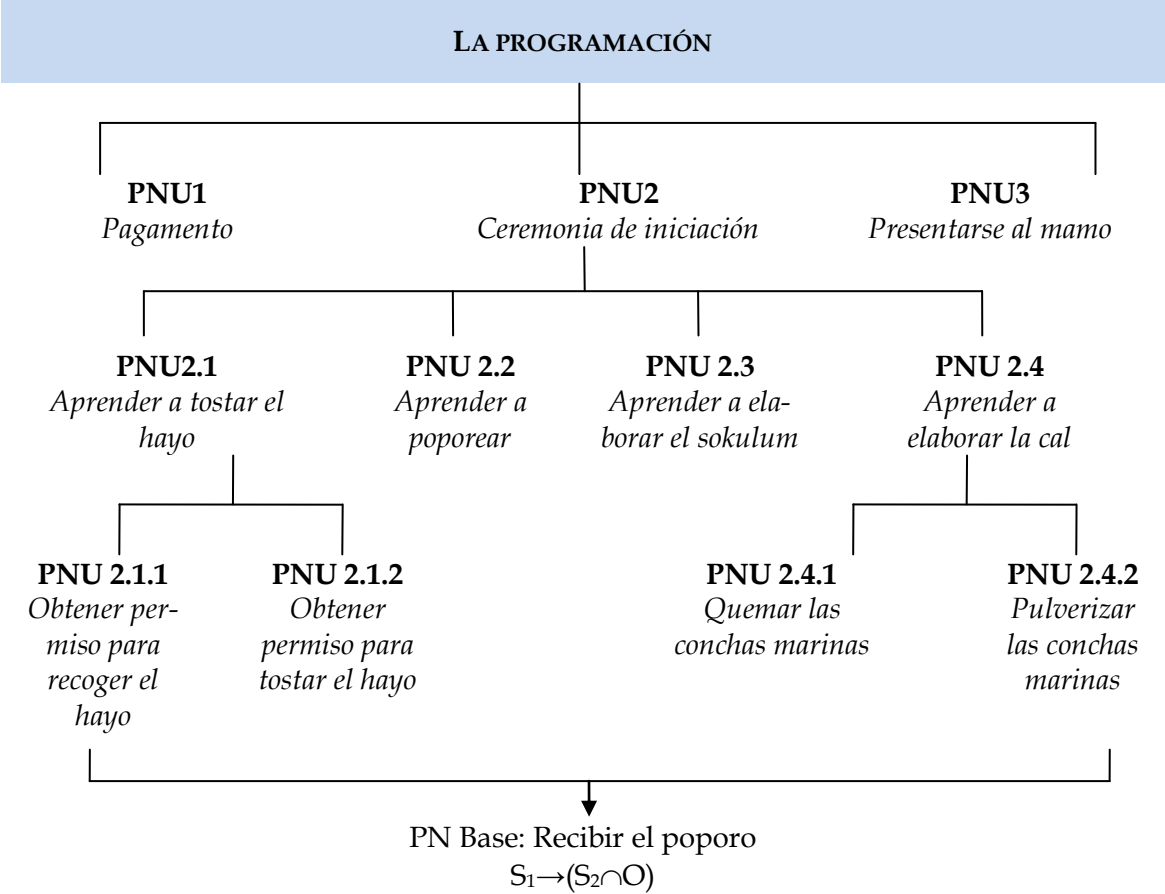
2.4.2. La programación

Llegado a este punto proponemos la representación del conjunto de los procedimientos de construcción de la *entrega del poporo* en forma de un esquema de programación que se subdivide en la *presentación ante el mamó, pago y la ceremonia de iniciación*. En la primera etapa los papás llevan al joven teti ante el jefe ritual para que éste apruebe el inicio del proceso que culminará con el permiso para consumir la hoja de coca; luego el muchacho inicia la *ceremonia de iniciación* al consumo ritual de la hoja de coca, esta fase se lleva a cabo dentro de la *cancurea* o casa sagrada del mamó, es allí donde el teti adquiere las competencias para usar los objetos asociados al ritual: el poporo, el sokulum y el jwämisi; en la *cancurea* aprende del mamó la preparación de los consumibles y los procesos para tostar la hoja de coca, obtener la cal de las conchas marinas y transformar la hoja de tabaco en jalea o jwa. Luego de este proceso de limpieza espiritual, aprendizaje de técnicas y adquisición de competencias el teti finalmente recibe el permiso para *poporear*.

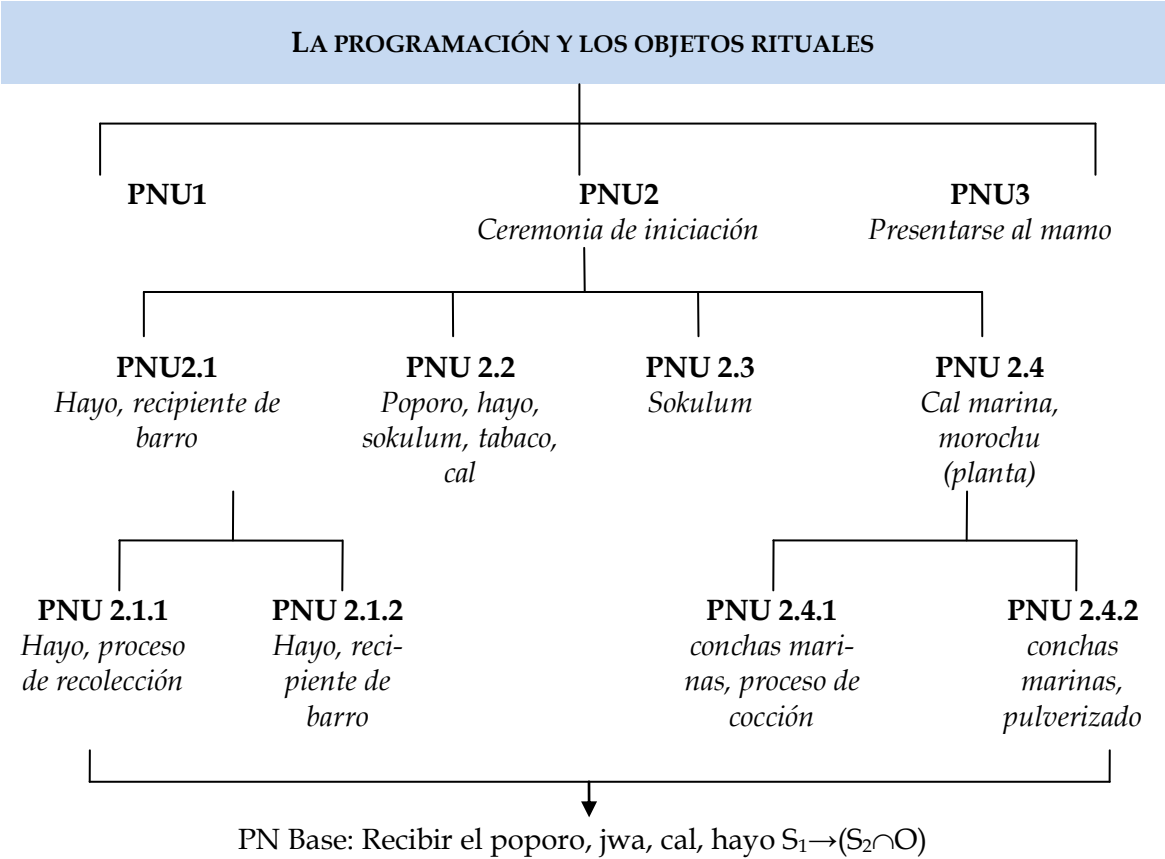
Estas fases de se desglosan en forma de programas narrativos, la conjunción de la totalidad de los programas narrativos de uso permiten la construcción global del programa narrativo de base *recibir el poporo* que le da el permiso ritual del consumo de la hoja de coca al joven teti ika; podemos esquematizar la construcción del PNB en forma de un esquema de programación; como vimos, el pro-

¹⁹⁴ TORRES, op. cit.

grama narrativo de base PNB1 *entregar el poporo* puede ser desglosado en múltiples PN de uso encadenados que a su vez generan otros PNU; el siguiente cuadro esquematiza la secuencia de programas y subprogramas que ejecuta el sujeto en cuestión

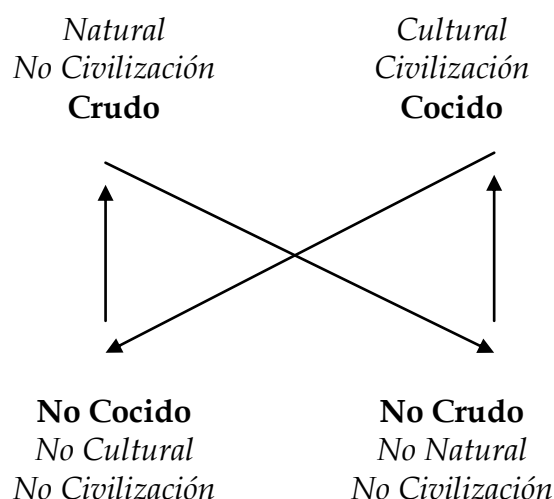


consumo ritual de la hoja de coca que finaliza con la entrega del permiso para el uso ritual del poporo.



En este apartado, se presenta el análisis del programa narrativo de uso para preparar la calque permite la extracción del alcaloide de la hoja de coca; este proceso de extrema complejidad, implica la recolección, selección, cocción y pulverizado de conchas marinas para convertirlas en talco, o cal que se utiliza para poporear.

“Para hacer la harina que se deposita en el poporo, se hace una fogata en la que se queman conchas de mar, luego las conchas se hierven en agua hasta que se pulvericen y se transformen en talco”; señalaremos que en el proceso de conversión opera la transformación se las conchas de mar por medio del fuego que las convierte en el talco que el ika utiliza para extraer los alcaloides de la hoja de coca.



Vemos cómo se cumple el recorrido canónico $S_1 \rightarrow -S_1 \rightarrow S_2$ para la elaboración de la cal, en un primer momento notado como S_1 las conchas marinas ocupan el lugar de objeto inanimado y /crudo/, a través de la transformación ejercida por el sujeto de hacer “fuego” pasan a un segundo estado/no-crudo/, finalmente las conchas son hervidas en agua, pulverizadas y convertidas en cal, en el estado final señalado como /cocido/. Finalmente, he de referirme también al actante

manipulador el sujeto “agua” que /hace-cocer/ las conchas marinas y al sujeto manipulador el “fuego” que actúa sobre el agua-objeto para pulverizar las conchas.

2.5. EL SISTEMA AXIOLÓGICO Y LOS OBJETOS DEL RITUAL

Como lo anotamos en páginas anteriores, utilizamos el cuadrado semiótico como presentación visual de la articulación de las categorías semánticas que obtuvimos del discurso alrededor del ritual del consumo de la hoja de coca tal y como lo enunciaron los informantes clave de la cultura ika. Esta representación visual, siguiendo a Fontanille, esquematiza un sistema de valores semánticos que se debe considerar como un sistema de valores, es decir, como un sistema axiológico que se actualiza para los sujetos de la cultura arhuaca en la cual se enunció el discurso.

Anteriormente, en la sección dedicada al estudio de la imagen grabada en la mochila tejida, consignamos a propósito de la espacialidad las categorías asociadas y opuestas en pares (/arriba/ e /ideal/vs/abajo/ y /terrenal/) y las correlacionábamos en el nivel axiológico con la categoría /euforia/ vs /disforia/asociadas, en el caso de las culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta a procesos identitarios de grupos.

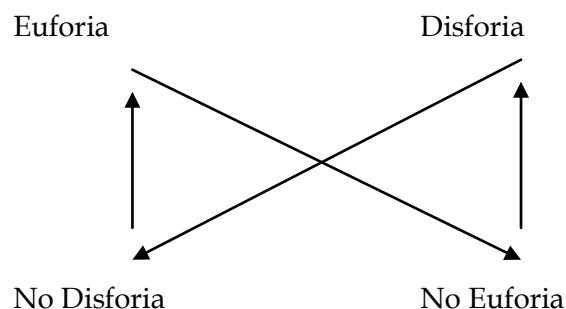
Una vez planteados los valores como bueno/ malo se los puede marcar sea positiva o negativamente con la categoría tímica /euforia/vs/disforia/ la axiología consiste en preferir frente a una categoría temática, un término del otro: esa elección es función de la atracción o de la repulsión que suscita inmediatamente tal valor temático.¹⁹⁵ En el siguiente cuadro se muestra como la cultura ika destaca eufóricamente lo espiritual/cocido/fuego/poder, y lo contrasta disfóricamente con lo material/crudo/incapacidad/problemas.

¹⁹⁵COURTÉS, op. cit. pág. 253.

Disforia (-)	{ Material Vs Espiritual Crudo Vs Cocido No fuego Vs Fuego Enfermedad Vs Salud Problemas Vs No problemas Incapacidad Vs Poder }		Euforia (+)

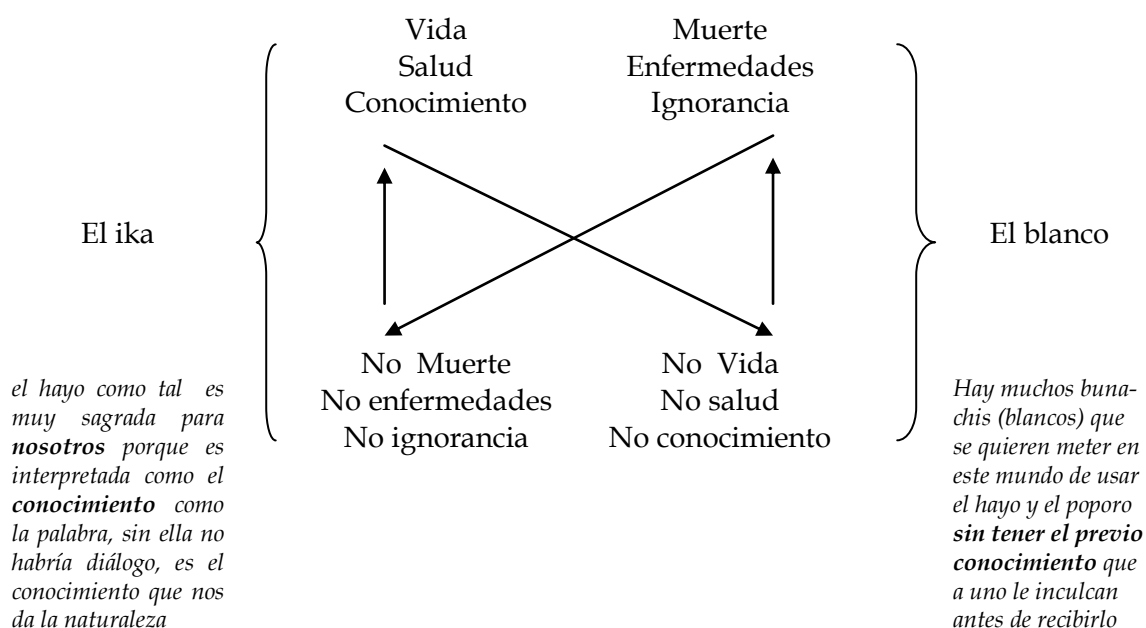
Tabla 59. Axiologización de la categoría euforia/disforia.

Finalmente, se destaca de forma eufórica todo lo relacionado con el hayo que está asociado a la fuente del poder espiritual, la palabra posibilitadora del diálogo, la fuerza y el conocimiento, al respecto se enuncia en el texto: “un mamó que no tenga el **hayo** no **puede** ejercer el trabajo **espiritual** que debe hacer le falta fuerza para hacer ese trabajo, entonces es la **fuerza** y el conocimiento que le da al mamó.” De igual forma las acciones y los objetos asociados al poporeo o consumo de coca están marcadas eufóricamente así: “[el mamó] le da a uno el permiso de poporear, es como si le dieran un marunsama que es un objeto de poder, que puede usar para usted, es propiedad suya, es personal”. En el siguiente esquema presentamos la categoría tímica /euforia//disforia/.



En este cuadrado semiótico se constata, por un lado los valores asociados al ritual del poporeo o consumo ritual de la hoja de coca y cómo estos definen los rasgos identitarios del indígena ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, en oposición al hombre moderno occidental denominado por los informantes como el *blanco* o *bunachi*. El hayo está ligado a los permisos rituales que otorga el mamó, sin el permiso y los rituales necesarios, el consumo de la hoja de coca traerá enfermedades, problemas sociales y en un nivel más profundo la muerte, los in-

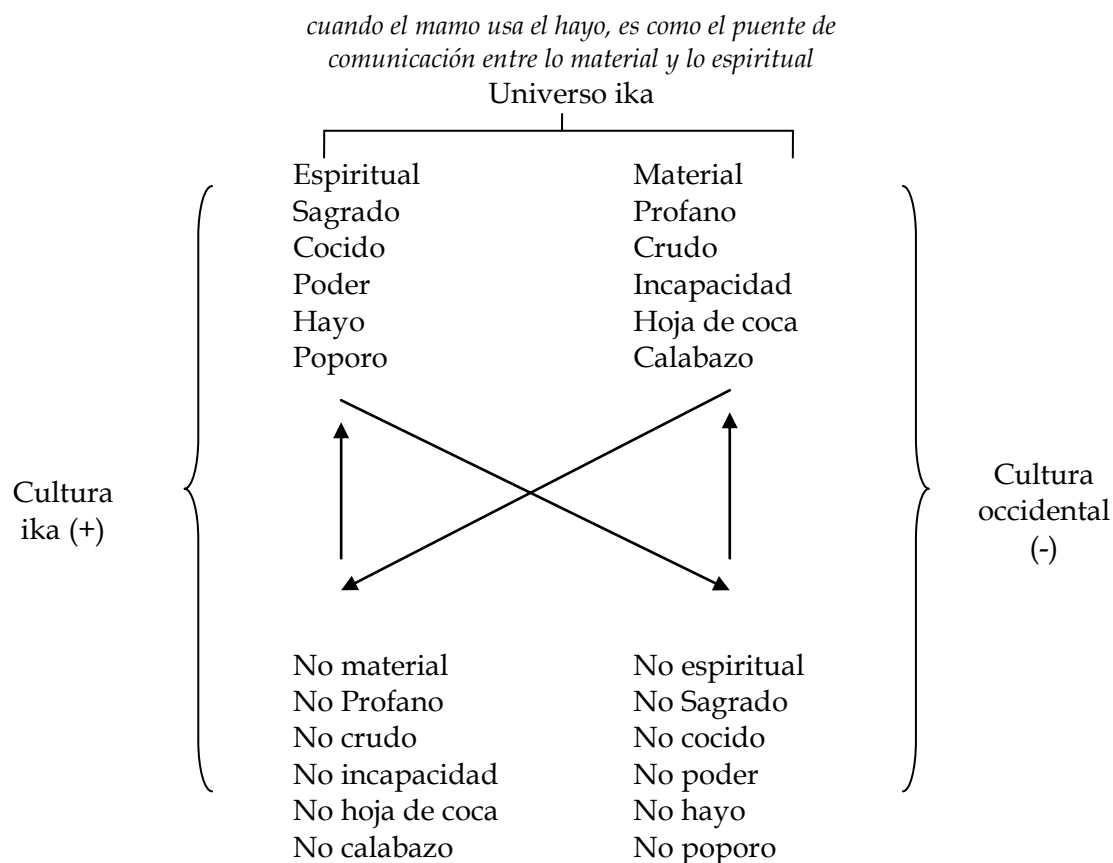
formantes lo enuncian así: “el mamo es el que certifica u orienta el trabajo para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo, sin su permiso no lo puedo hacer, si la hago antes se tendrá **muchas enfermedades muchos problemas sociales, personales**, bueno todos los problemas que uno pueda imaginar, entonces es por eso que yo debo tener permiso especial para eso para el uso de ella (coca)”. La hoja de coca también está asociada al conocimiento, es así que “el hayo es muy sagrada para **nosotros** porque es interpretada como el **conocimiento** como la palabra, sin ella no habría diálogo, es el **conocimiento** que nos da la **naturaleza**”, presentamos los recorridos en el siguiente cuadrado semiótico.



Es preciso insistir en que los objetos contenedores y los contenidos consumibles cumplen el recorrido canónico desplegado en el cuadrado semiótico así: el poporo ubicado en un primer momento en estado natural o crudo es un simple calabazo sin ninguna atribución mágica o poderosa, luego, pasa a un segundo estado señalado como no-cocido, no-poderoso, finalmente, el calabazo se transforma en el *poporo* depositario del poder y el conocimiento: crudo (-) → no crudo → cocido(+). Esta transformación final obedece en el plano de la materialidad a los procesos realizados sobre el calabazo, específicamente a la acción solar.

El recorrido del hayo está asociado a la categoría del *poder*, de manera puntual el texto lo enuncia así: “un mamo que no tenga el hayo no **puede** ejercer el trabajo espiritual que debe hacer le falta **fuerza** para hacer ese trabajo, entonces es la **fuerza** y el conocimiento que le da al mamo” incapacidad (-) →no poder → poder(+), en primer momento se muestra la *incapacidad* que tiene el mamo para llevar a cabo un trabajo, es decir, adivinar y sanar. Entonces, la hoja de coca es fundamental para la organización social ika, es el puente que permite la comunicación entre el los planos material y espiritual que componen el universo arhuaco, expresado así en el corpus: “cuando el mamo usa el hayo, es como el puente de comunicación entre lo **material** y lo **espiritual**” con esto reafirmamos la idea expresada por el recorrido: materia (-) →no material → espiritual (+).

Finalmente, estas axiologías remiten a los valores últimos de la cultura ika representados de diversa forma en el ritual del consumo de la hoja de coca, unas veces en los objetos valorados eufóricamente como sagrados y depositarios de poderes mágicos; otras subsumidos en los contenidos que una vez cocidos, adquieren valores y propiedades que remiten al mundo espiritual y poderoso de los padres espirituales; el texto lo muestra así: “el poporo para nosotros es **sagrado**, porque igual allí reposa todo el pensamiento que uno va dando en el momento de usarlo y también requiere de ciertos rituales ciertas ceremonias para poder usarlo.” Los recorridos efectuados pueden ser resumidos por el cuadro siguiente:



Para terminar, presentamos una síntesis de los niveles isotópicos hallados en el ritual del consumo de la hoja de coca; el recorrido del ritual puede esquematizarse en principio, como un componente narrativo que parte de la “acción” reflejada en la ceremonia de iniciación a la “sanción” que vendría a ser la entrega de permisos para el consumo de la coca; en el nivel figurativo encontramos las categorías /arriba/ /abajo/ /crudo/ /cocido/ y /cultura/ /naturaleza/, evidenciadas en el nivel temático como /espiritual/ /material/ y /bien //mal/, finalmente, en el nivel axiológico se muestra la categoría tímica /euforia//disforia/ avalada por el corpus construido con la información aportada por los informantes pertenecientes a la cultura ika.

COMPONENTE NARRATIVO	Acción →	Sanción
	"el mamo y hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo"	"la persona que haya utilizado el hayo y el poporo sin el debido permiso es sancionada , y la sanción se paga en ayuno"
NIVEL FIGURATIVO	Arriba →	Abajo
	"el sokulum, que está dirigido hacia arriba y está uno conectado con el universo"	"no para todos es el mismo poporo digamos de la misma forma del poporo, dicen que para el arahuaco tiene una forma un tamaño (en la base) y para los demás tiene otra"
	Cocido →	Crudo
	"hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco"	"el hayo yo mismo la tuesto yo hago todo (no se consume crudo)."
	Cultura →	Naturaleza
	"La hoja para nosotros mirada desde ese punto culturalmente es el conocimiento es la palabra, es la unión del conocimiento material con el espiritual"	"el hayo tiene que ser cultivado por el mamo pidiendo permiso a la naturaleza "
NIVEL TEMÁTICO	Espiritual →	Material
	"es una etapa donde el mamo ve que el niño es escuchado espiritualmente "	"es algo que no puedo explicar técnicamente, como un objeto que es material , que es personal"
	Bien →	Mal
	"ella me decía no es el único momento en el que uno piensa en los demás en que sea lo mejor y que les vaya bien y todos al mismo tiempo están pensando eso"	"Ahorita ha sido muy mal utilizada la hoja, porque es que para nosotros la hoja no es mala , ninguna planta para nosotros es mala si no que a veces la mal utilizamos y es allí donde nos viene a hacer daño"
NIVEL AXIOLÓGICO	Euforia →	Disforia
	"ese hayo tiene mucho poder , mucha energía espiritual"	"yo estoy retando a los padres espiritualmente y eso me lo van a cobrar y muy caro "
	Enfermedad →	Salud
	"entonces si yo la siembro sin tener una orientación espiritual eso me va a acarrear problemas a mí y eso se relaciona con muchas enfermedades "	"para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo, sin su permiso no lo puedo hacer, si la hago antes se tendrá muchas enfermedades muchos problemas sociales"
	Vida →	Muerte
	"una persona muere a los 70, 80 o 90 años pues se cree que ya ha pagado todo y eso tiene otra historia de cómo es la vida en su mundo de la muerte"	"La muerte para nosotros es pasar a un mundo espiritual a cumplir todo lo que no pude cumplir materialmente, yo tengo que ir a pagar ya en otro mundo espiritual de la muerte "

Tabla 60: Niveles isotópicos del ritual del consumo de la hoja de coca.

3. CONCLUSIONES. LOS OBJETOS, MATERIALIDAD Y SEMIOTIZACIÓN COMO PRÁCTICA CULTURAL

En esta investigación se analizó, desde la perspectiva semiótica, la práctica cultural del consumo ritual de la hoja de coca en la comunidad ika de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia; la práctica cultural del consumo de la hoja de coca se establece como un rescate de los comportamientos y las creencias cotidianas de la cultura ika, puesto que se trata de una forma de enmarcar la identidad y la memoria histórica del pueblo arhuaco, que se vale del ritual como evento repetitivo para conservar su memoria, su tradición, su forma de encarar el mundo y de validar su forma de vida.

Con este tipo de estudios semióticos se muestra que las prácticas culturales, en este caso el ritual del consumo de la hoja de coca en la cultura ika, es una prédica del entorno y de la realidad de la cultura indígena a la cual pertenece y que con cada rito se actualiza y se restablece. En la práctica cultural mencionada los objetos representan una parte importante del ritual alimenticio del consumo de la hoja de coca, tal como se concibe y se practica en la comunidad ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, a pesar del paso del tiempo y los múltiples cambios culturales que suceden a su alrededor el diseño y construcción de estos objetos permanece más o menos constante a través del tiempo. De esta suerte, la supervivencia del rito y de los objetos utilizados para el consumo de la coca, nos da a entender la fuerza y la resistencia de los ritos asociados a la hoja de coca, no solo en la cultura arhuaca, sino en muchas de las culturas indígenas colombianas.

De igual forma, la presencia de la coca en todos los rituales y eventos importantes de la comunidad ika, evidencia la supervivencia de los valores del rito del consumo de la hoja de coca en el sistema cultural y axiológico de los ika, ejemplo de esto es el poporo, el sokulum y el jwämisi, objetos de culto y poder que se usan y elaboran en el presente, con los mismos materiales y de la misma

forma que se hacía a la llegada del hombre occidental.

Dentro de este contexto los objetos reflejan los valores y normas profundamente arraigados en la cultura ika, se trata de valores articulados en las estructuras profundas de la cultura arhuaca en donde los cambios son lentos y arduos. Ejemplo, objetos como la mochila, el poporo, y sus contenidos consumibles como la cal y la coca siguen elaborándose a partir elementos naturales, pero más allá de eso la estructura profunda persiste en aspectos como el respeto por la naturaleza y en la conexión del mundo natural con el mundo espiritual a través de estos objetos sacros.

Ahora bien, a través de los diferentes esquemas del recorrido generativo de sentido, se puede constatar que en el ritual del consumo de la hoja de coca se ins-taura un patrón axiológico que refiere a la valoración positiva de la naturaleza, de la tierra, y de lo espiritual que encarna los valores máximos de los ika. En esta cultura se actualiza a la hoja de coca como mediadora entre los mundos natural/espiritual, sagrado/profano; en el centro de esta relación surge la figura del mamó que maneja y administra el poder espiritual para legarlo a los objetos en forma de permisos de uso, recolección, preparación y consumo de los elementos o contenidos consumibles. En este punto se puede destacar la centralidad del poporo, su connotación sagrada como portador del poder espiritual o marunsama, mediador del pensamiento y la palabra; habría que decir también que el ritual del poporeo es una recreación de la estructura y organización del universo ika.

Retomando la categoría sagrados/profanos la Sierra Nevada de Santa Marta se configura como un espacio sagrado con respecto al resto del mundo que se figura como un espacio profano; esta demarcación aísla el espacio *sagrado* del espacio *profano*, y remite a una región *sagrada* en este caso la Sierra Nevada de Santa Marta, separada y protegida de lo que le rodea. En este espacio interactúan los integrantes de la comunidad ika y los otros grupos étnicos que habitan-

la Sierra, contrapuesto a la región profana, o no sagrada que es accesible para todos los que no pertenecen a la comunidad arhuaca, es decir, los blancos, bunachis o hermanitos menores. El espacio sagrado tiene una *intensidad* que lo diferencia de la región profana que se caracteriza por le *extensidad*.

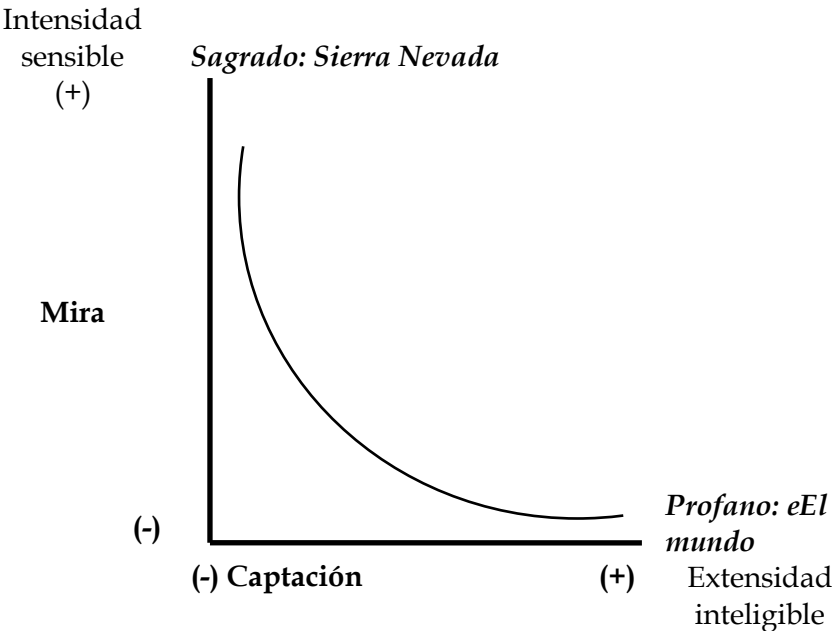
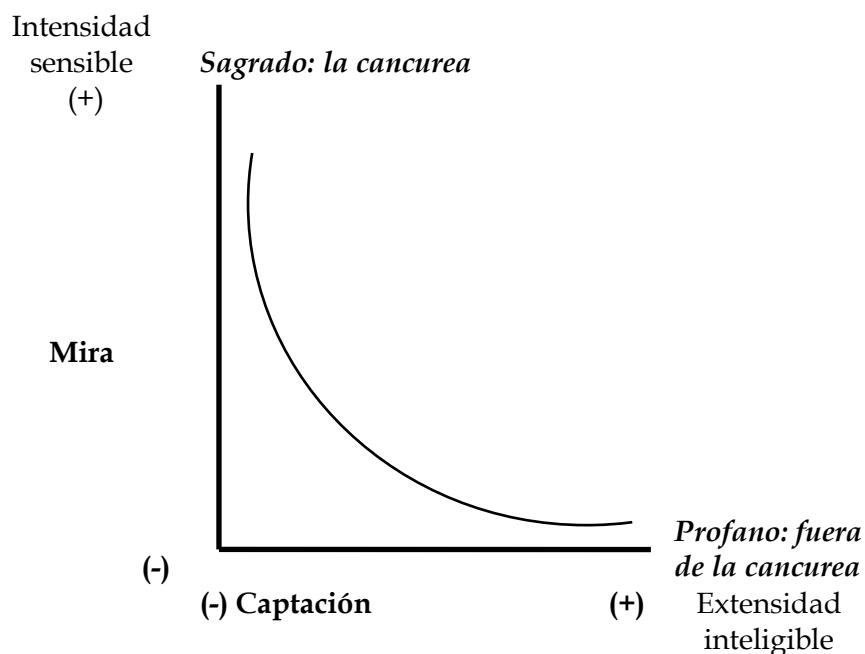


Tabla 61. Esquema tensivo sagrado/profano.

Sin embargo, dentro de la Sierra no todos los espacios son iguales, nos referimos a los sitios de pago, los cerros principales y las cancoreas, entre otros lugares en los que se ejecutan rituales memorables o se consagran ofrendas a los padres espirituales. Como es sabido la cancorea es un lugar sagrado en cual solo interactúan el mamo y el aprendiz que pasa de un espacio profano al espacio sagrado en donde recibe los permisos para el poporeo, en una transición en donde lo profano se mezcla con lo sagrado.

La presencia de lo sagrado se acentúa con la presencia del jefe ritual en la cancorea, con lo cual la intensidad de lo sagrado sube al más alto nivel, es allí donde el joven teti va a recibir los objetos sagrados para consumir la hoja de coca. Es en el interior de la cancorea en donde el mamo enseña al teti a preparar, tostar la hoja de coca, a preparar la cal marina, y en suma a poporear, momento

culminante en el ámbito de lo sagrado. El esquema de los espacios sagrados adopta, entonces, la forma siguiente:



A partir de lo enunciado por los informantes, nos proponemos construir una tipología de usuarios del poporo o personas que consumen la hoja de coca. En las siguientes líneas se enuncia la experiencia de cada uno de los actores en el ritual cotidiano del poporeo:

Consumidor inane: ubicado en la zona de menor intensidad sensible y menor intensidad inteligible, este consumidor aún no puede definir el efecto o la experiencia que induce la coca.

Le enseña a poporear, porque si no sabe el mamo es el que le enseña, y es un proceso el que se hace en las cancoreas (casa ritual) en los sitios sagrados, donde le enseñan a los muchachos, lo primero, para qué es el poporo como se usa, sin embargo en ese primer contacto así **me paso a mí, no sentí nada**, pensé que era un objeto cualquiera, como una cuchara, como los zapatos, un pantalón

Consumidor profundo: ubicado en un nivel de valoración de alta intensidad

afectiva y baja inteligibilidad perceptiva, este usuario se emplea el hayo como mediador en su comunicación espiritual.

sin embargo a medida que uno lo empieza a usar le empieza a encontrar un sentido, le halla cierto sentido que antes no le veía, y ese sentido es difícil de expresar en palabras, **porque es una cuestión íntima y personal** que es muy difícil expresar en palabras, la mejor manera de expresarlo sería que usted poporeara, así usted dice ah así era esto así, como hoy en día pasa que si uno habla con un teti, podemos hablar del poporo y los dos entendemos de lo que estamos hablando

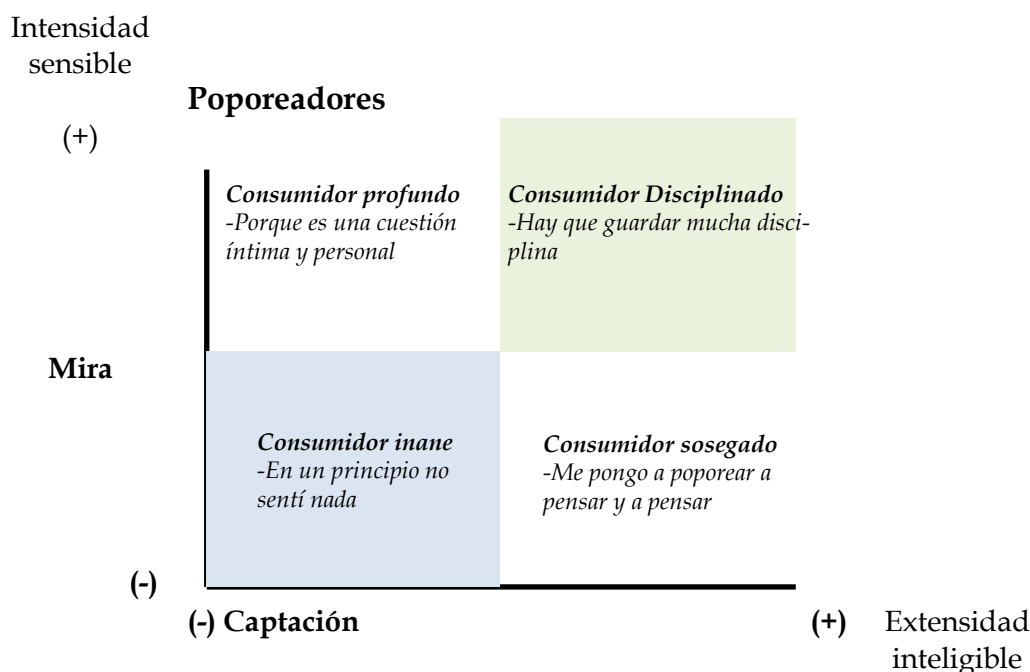
Consumidor sosegado: dominado por una valoración mayor en el plano inteligible y menor en el plano de la intensidad sensible, este el usuario emplea el poporo y la hoja de coca para relajarse y tranquilizarse.

entonces el poporo también lo uso de esa manera, digamos si tengo un inconveniente en el trabajo y no sé cómo solucionarlo, pues sencillamente me siento a poporear y pienso que será lo mejor o como lo hago o de qué manera, **me pongo a poporear a pensar a pensar**, y pareciera que el poporo me da la tranquilidad para tomar una decisión, es como si el poporo fuera la mujer de uno y le dijera a uno no haga así que así le va bien así no le vaya bien.

Consumidor disciplinado: este tipo de usuario está determinado por una correlación de intensidad afectiva y de inteligibilidad, para él los objetos rituales y el consumo de la hoja de coca implican una gran responsabilidad y compromiso con su cultura y tradiciones.

entonces cuando el mamo me autoriza utilizarlo yo ya soy una persona que espiritualmente ya estoy casado y eso no significa **que tenga que desordenarme**, hay **que guardar mucha disciplina** en el momento que a uno le dan este permiso, yo no puedo andar jugando con el poporo, con el hayo, cada elemento tiene su interpretación individual y su historia su mitología, el mito del poporo, el mito del hayo, entonces allí uno debe **guardar mucha disciplina** al iniciar el uso de esos elementos.

Con estas premisas podemos plantear cuatro tipos de consumidores de hayo.



Somos conscientes de que este trabajo abre nuevas líneas de investigación, es tarea para futuros análisis abordar desde la perspectiva semiótica, cuestiones que este trabajo solo los toca tangencialmente, por ejemplo, el color, la textura, los materiales usados en el vestido tradicional y la mochila arhuaca, elementos que están imbricados en los mitos creacionistas, la cosmogonía del pueblo ika y a su universo sociocultural aún por estudiar; por otro lado, cada uno de los objetos usados en el poporeo refiere a un proceso de elaboración asociado a usos rituales, de los cuales en este estudio, por cuestiones metodológicas, abordó solo algunos aspectos de la construcción y elaboración de estos objetos.

Otros aspectos que pueden suponer nuevos retos u objetivos para futuras investigaciones radica en analizar cómo los objetos rituales han migrado de la esfera cultural arhuaca para convertirse en productos artesanales y más allá, en objetos valorados ya no por su uso ritual sino por simbolizar y representar de alguna manera la cultura colombiana. Finalmente, otros estudios no semióticos, pero, enmarcados en las ciencias humanas tendrán campo fértil en la mitología arhuaca, en la relación de estos mitos con la construcción de objetos, la valora-

ción del mundo natural y de la Sierra Nevada de Santa Marta en donde se desarrolla la cultura ika.

Esperamos entonces que los resultados y hallazgos obtenidos en esta investigación ofrezcan aportes valiosos sobre la importancia del estudio semiótico de prácticas culturales colombianas y en la aprehensión de los modelos culturales colombianos, y más allá se vea la importancia de valorar y proteger la identidad e independencia de los pueblos indígenas colombianos.

BLIOGRAFÍA

AGENCIA DE PRENSA IPC. Los indígenas en Antioquia: entre la exclusión y la resistencia. [En línea]. Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2007/08/70658.php>

ARÉVALO, Luis Fernando. Los discursos del rock underground nacional: identidades y contrapoder. Análisis semiótico de la construcción de identidades discursivas y de manifestaciones de contrapoder en letras de canciones del rock underground de Colombia. [En línea]. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/54727244/Didactica-Del-Discurso> (página actualizada el 29 de agosto de 2011).

ARÉVALO, Luis Fernando. Preguntas que invitan a leer desde una dimensión semiótica en educación básica. Revista Enunciación vol. 14, núm. 1 enero-junio de 2009.

BARTHES, Roland. La aventura semiológica. Buenos Aires: Paidós, 1993.

BARTHES, Roland. El sistema de la moda y otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2005.

BARTLE, Phil. ¿Qué es comunidad?, una descripción sociológica. [En línea]. Disponible en: [http:// www.scn.org/mpfc/whats.htm](http://www.scn.org/mpfc/whats.htm) (página consultada el 21 de junio de 2011).

BAUDRILLARD, Jean. El sistema de los objetos. México: Siglo XXI, 1969.

BERMÚDEZ ROTHE, Beatriz. Uso tradicional de la coca entre los indígenas de América. [En línea]. Disponible en: <http://www.cidhdh.com/es/articu->

los.php?id_cat_articulo=cat_200911231149372476040019769&id_articulo=art_201102031429133570380044776 (página actualizada el 29 de agosto de 2011).

BOUDON, Philipe. El espacio en el pensamiento, Acerca del espacio arquitectónico: Ensayo de una epistemología de la arquitectura. [En línea] disponible en: <http://journal3.net/spip.php?article174> (página consultada el 13 noviembre de 2010).

BÜRDEK, Bernhard. Diseño. Historia, teoría y práctica del diseño industrial. Barcelona: Gustavo Gili, 1994.

CID, Alfredo. El estudio de los objetos y la semiótica. [En] Revista Cuicuilco, mayo-agosto. Volumen 9 No. 25, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

COURTÉS, Joseph. Análisis semiótico del discurso. Madrid: Gredos, 1991.

DELGADO SALAZAR, Ramiro. "Muerte, comida y ritual", en: www.manizales.unal.edu.co, [En línea]. Disponible en: <http://www.manizales.unal.edu.co/modules/ununesco/admin/archivos/muerte,comidayritual.pdf>, (página consultada el 10 de junio de 2010).

DE SAUSSURE, Ferdinand. Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada, 1978.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. [En línea]. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4428.pdf>.

DONDIS, Donis. A. La sintaxis de la imagen, introducción al alfabeto visual, Barcelona: Gustavo Gili, 1998.

DORFLES, Gillo. El diseño industrial y su estética. Barcelona: Labor, 1973.

ECO, Umberto. Kant y el ornitorrinco. Barcelona: Lumen, 1999.

ECO, Umberto. La estructura ausente, Introducción a la semiótica. Barcelona: Lumen, 1974.

FAJARDO, Luis Alfonso y GAMBOA, Juan Carlos. Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: ESAP, 1998.

FONTANILLE, Jacques. Semiótica del discurso. Lima: Universidad de Lima, 2001.

FONTANILLE, Jacques. Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo. Lima: Universidad de Lima, 2008.

FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude. Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004.

FLOCH, Jean Marie. Semiótica marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias. Buenos Aires: Paidós, 1993.

GÓNGORA, Álvaro. Signos. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 2005.

GENNEP, Arnold Van. Los ritos de paso. Madrid: Taurus, 1986.

GREIMAS, Algirdas Julien. Semántica estructural. Madrid: Gredos, 1971.

GREIMAS, AlgirdasJulien.Dela imperfección. México:BeneméritaUniversidad Autónoma de Puebla, 1990.

GREIMAS, AlgirdasJulien. La semiótica del texto. Ejercicios prácticos.Barcelona: Paidós, 1976.

GREIMAS, AlgirdasJulien. Del sentido II. Madrid: Gredos, 1989.

GREIMAS, AlgirdasJulien. En torno al sentido. Madrid: Fragua, 1973.

GREIMAS, Algirdasy COURTÉS, Joseph.Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Madrid: Gredos, 1990.

GREIMAS, AlgirdasyFONTANILLE. Jacques. Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo.México: Siglo XXI, 1994.

GRIMES, Ronald. Beginnings in Ritual Studies, Washington, D. C.: University Press of America, 1982.

GROUPE μ . Tratado del signo visual, Madrid: Cátedra, 1993.

HERNÁNDEZ, Rogelio. Antropología religion mito y ritual. En:www.scribd.com [En línea]. (2002).[Consultado 5 de mayo de 2010].Disponible en<<http://www.scribd.com/doc/6669904/Hernandez-Rogelio-Rubio-Antropologia-Religion-Mito-y-Ritual>>

INTERNATIONAL DRUGPOLICYCONSORTIUM. Es hora de reparar un error histórico: El IDPC insta a todos los países a no presentar objeciones a la propuesta de Bolivia para eliminar la prohibición que pesa sobre la masticación de la hoja de coca.[En línea]. Disponible en: http://www.cidhdh.com/es/imagenes/IDPC_advocacy_note_Bolivia_proposal_on_coca_leaf_chewin

g_SPA.pdf (página consultada el 16 de junio de 2010).

KARAM, Tanius. Introducción a la semiótica. [En línea]. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/esp/n_aab_lec_3.asp?id_llico=18&index=0

KLINKENBERG, Jean-Marie. "Manual de semiótica general". Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2006.

KRESS Gunther, LEITE-GARCÍA Regina, y VAN LEEUWENT Theo. Semiótica discursiva. En Van Dijk, T. (comp.), El discurso como interacción social (pp. 373-416). Barcelona.: Gedisa, 2000.

LANGER, Susanne. Philosophy in a New York. A study in the symbolism of reason, rite and art. London: Harvard University Press, 1942.

LEOTTEAU, Fabián. "Del ritual a la imagen del Arte en el Caribe a finales del siglo XX", en: memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe. [En línea]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/855/85540819.pdf> (página consultada el 15 de julio de 2010).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropología estructural. Barcelona: Paidós, 1995.

LÖBACH, Bernd. Diseño Industrial. Bases para la configuración de los productos industriales. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.

LOTMAN, Yuri. La Semiosfera I. Madrid: Cátedra, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, ciencia y religión. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaya, 1994.

MOLES, Abraham. Los objetos. Comunicaciones. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1971.

ORTIZ MANRIQUE, José Aníbal. Análisis semiótico del ritual de enterramiento practicado por un grupo de jóvenes de la periferia sociocultural de Bucaramanga. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2006.

PÉREZ, José Manuel. La semiótica de la publicidad. Barcelona: Mitre, 1982.

PERICOT, Jordi. Servirse de la imagen. Barcelona: Ariel, 1987.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Los ika, Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

RESTREPO, Mariluz. Ser-signo-interpretante. Filosofía de la representación de Charles S. Peirce. Bogotá: Ducal, 1993.

RODRÍGUEZ WILCHES, Amaury José. El ritual del velorio en la comunidad de San Antonio, departamento de sucre, como objeto semiótico. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2009.

ROSALES, Horacio. El sentido común. [En línea], disponible en: www.semiouis.blogspot.com <http://www.semiouis.blogspot.com/2008/05/el-sentido-comn.html>. (Página consultada el 1 de julio de 2011).

ROSALES, Horacio. "Pasiones en la construcción de representaciones de la cultura colombiana", en: Revista S, vol. 3, 2009, pp. 33-47.

SANDOVAL, Carlos. Investigación cualitativa. Programa de investigación en teoría, métodos y técnicas de investigación social. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES), 1996.

SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. (Editor) Historia de América Latina, 1. Madrid: Alianza, 1985.

TURNER, Víctor. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1988.

TURNER, Víctor. La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI, 1990.

URBINA, Fernando. Las hojas del poder. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, 1992.

URIBE, Carlos Alberto. Nosotros los hermanos mayores: Continuidad y cambio entre los Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad de los Andes, 1990.

URIBE, Carlos Alberto. Geografía humana de Colombia. Tomo II, en <http://www.banrepcultural.org>[en línea]. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf2/sierra31.htm>

URIBE, Gloria. Ensañando la tradición, programa de educación estética básica primaria, comunidad Arhuaca, comunidad indígena Nabusimake. Medellín, Universidad de Antioquia, 1998.

VALDERRAMA, Carlos. Atlas básico de historia de Colombia. [En línea]. Disponible en: <http://www.barepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/enero->

dic1993/hatlas.htm (página consultada el 20 de junio de 2010).

VILCHES, Lorenzo. La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión. Barcelona: Paidós, 1985.

VON DER WALDE, Lillian. Aproximación a la semiótica de Charles S. Peirce. En: Acciones textuales, revista de teoría y análisis. No. 2, julio-noviembre de 1990.

WILBERT, Johannes. El significado cultural del uso del tabaco en sudamérica. [En línea]. Disponible en: <http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/wilbert1.pdf> (página actualizada el 29 de agosto de 2011).

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. (Editor) Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

ZILBERBERG, Claude. Ensayos sobre semiótica tensiva. Lima: Universidad de Lima, 2000.

Zilbelberg, Claude. "Remarques sur l'assiettesémiotique du rytme", 2001 en: portal web de Claude Zilbelberg. [En línea] url: <http://www.claudezilberberg.net/download/downset.htm> (página actualizada el 13 de marzo de 2011).

ANEXOS

ANEXO 1

Entrevista a Adriano Torres.

Mi nombre es Adriano Torres de la Sierra Nevada de Santa Marta más exactamente de Donachüi de la zona oriental de la Sierra, actualmente estudio en Bogotá; cada vez que hay vacaciones me voy para allá, horita estoy de regreso, estudio literatura en lengua castellana tercer semestre.

¿Dónde queda Donachüi en que parte de la Sierra?

Donachüi queda en la parte de la Sierra que pertenece al Cesar el lado oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, aproximadamente a 1600 metros de altura.

¿Porque se poporea o que se piensa cuando se poporea?

Bueno hablar de todo el sentido cultural y el sentido de fondo que tiene el hayo, que los hermanos menores le llaman la coca y hablar del poporo del uso de la embira (tabaco) ya es algo muy profundo quizá yo no estaría en todo ese derecho o en esa facultad de hacerlo porque no me he preparado a nivel espiritual, en toda esa interpretación que se le da al uso de estos elementos sagrados para nosotros.

Cuando uno entra ya a una pubertad, cuando ya uno se desarrolló, le dan el permiso para usar todas estas plantas que son sagradas para nosotros, el hayo como tal es muy sagrada para nosotros porque es interpretada como el conocimiento como la palabra, sin ella no habría diálogo, es el conocimiento que nos da la naturaleza para poder dialogar con la misma naturaleza, con los seres espirituales que están a nuestro alrededor y allí el hayo está representado espiritualmente también.

Uno debe cumplir cierta edad o entrar a la pubertad para tener acceso al uso de hayo, por poner un ejemplo yo lo recibí de 13 años, porque si lo hago antes eso me significa tener problemas en la vida, entonces para evitar eso uno debe acudir al mamó, el mamó es como el cacique que tiene todo el conocimiento espiritual y el poder espiritual de toda esta parte, es el que certifica u orienta el tra-

bajo para poder tener derecho al uso del hayo y del poporo, sin su permiso no lo puedo hacer, si la hago antes se tendrá muchas enfermedades muchos problemas sociales, personales, bueno todos los problemas que uno pueda imaginar, entonces es por eso que yo debo tener permiso especial para eso para el uso de ella (coca), cuando el mamo usa el hayo, es como el puente de comunicación entre lo material y lo espiritual, digamos un mamo que no tenga el hayo no puede ejercer el trabajo espiritual que debe hacer le falta fuerza para hacer ese trabajo, entonces es la fuerza y el conocimiento que le da al mamo. El poporo es igual, el poporo para nosotros es sagrado, porque igual allí reposa todo el pensamiento que uno va dando en el momento de usarlo y también requiere de ciertos rituales ciertas ceremonias para poder usarlo.

En un principio se lo dan a uno como compañera, para nosotros simboliza la mujer, simboliza la vagina, de allí nace todo el conocimiento del poporo, desde el momento en que a mí me autorizan ya me certifican a nivel espiritual el uso de la planta sagrada ya tengo una compañera espiritual ya estoy casado espiritualmente con una niña que es el poporo, entonces cuando el mamo me autoriza utilizarlo yo ya soy una persona que espiritualmente ya estoy casado y eso no significa que tenga que desordenarme, hay que guardar mucha disciplina en el momento que a uno le dan este permiso, yo no puedo andar jugando con el poporo, con el hayo, cada elemento tiene su interpretación individual y su historia su mitología, el mito del poporo, el mito del hayo, entonces allí uno debe guardar mucha disciplina al iniciar el uso de esos elementos.

Entonces la disciplina consiste en respetar lo que se ha dado, respetar algunos sitios a nivel espiritual, uno ya tiene una compañera espiritual y no debe acostarse con toda mujer que vaya encontrando, a nivel espiritual acarrea problemas, ella se resiente así no lo infunden a nosotros; ya estas casado en el momento en que encuentres a una muchacha y te quieras acostar con ella o que eso pase, los mamos nunca se niegan uno va y les cuenta de lo que sucedió y toca hacer un trabajo espiritual una limpieza un saneamiento porque desde el momento en que yo hago algo indebido yo no me estoy ensuciando yo solo, estoy

ensuciando todo lo que está a mi alrededor , desde las plantas los insectos, el agua las piedras, un montón de cosas que están a mi alrededor se está manchando de ese pecado que he cometido y ahí es donde se vienen los problemas, entonces yo debo estar en equilibrio con toda esta parte de la naturaleza y cuando no lo hago se me presentan los problemas que a veces uno no espera; el uso del tabaco es igual, es una planta muy sagrada muy poderosa también a nivel espiritual, para que uno tenga acceso a un conocimiento en el momento que uno quiera adquirir el conocimiento, por eso esa planta es tan fuerte que puede matar a una serpiente venenosa, ella es protectora de uno mientras la usa.

El poporo nunca va solo, lo acompaña la vara o sokulum que simboliza al hombre, aquí está la unión del hombre y la mujer, significa que cuando yo la utilizo simplemente estoy conectándome a la naturaleza, hablando con una compañera espiritual que yo tengo, es que cuando no se le da el buen uso ya sabemos que nos trae muchos inconvenientes en el futuro. Entonces esto se utiliza para meditar en reuniones asambleas generales dentro de nuestra comunidad y significa impregnar allí todos los pensamientos y que eso más adelante nadie lo va a poder leer y nadie lo va a interpretar bien todo lo que está allí pegado, porque esto es una capa que cada vez se va agrandando con el uso y son capas que se forman, ahí está impregnado todo el pensamiento y todas las actividades que uno va realizando si yo estoy en un sitio que no es debido pues no importa ahí están todos los pensamientos negativos y así uno no quiera ahí se van pegando, entonces es como la grabadora, en otros términos todo lo que va grabando allí, porque uno piensa muchas cosas en el momento de utilizarlo, si tiene problemas, enfermedades digamos todo lo que allí se va rebobinando.

Digamos que la mezcla de la cal, no es una cal que venden por ahí si no es se hace de una concha de mar, la concha de mar se tuesta, uno corta un poco de palos arma capas de eso y allí la pone a quemar un tiempo determinado uno sopla se prende llama y lo va soplando todo el tiempo y cuando todo eso quema, queda blanco la concha de mar y entonces uno lo lava con agua caliente, y lo echa de nuevo a la olla (debe ser en olla de barro), pero últimamente la gente

lo hace en olla de aluminio pues no tiene problema, uno la echa allí y la pone a fuego lento y en 10 o 15 minutos ya está la cal formada, entonces esa es la cal que se saca de la concha de mar y lo que yo hago es echarme un poco de hoja a la boca de hayo y el sumo que suelta el hayo junto con la miel del tabaco, es lo que yo saco de acá y lo mezclo con todo ese sumo para formar la capa.

La cal le da un sabor más fuerte y la mezcla de todo eso uno lo va pegando acá y así se van formando las capas, digamos eso es toda la interpretación que se le da a nivel ya cultural. Esto lo utilizamos los 4 comunidades indígenas de la Sierra como lo son los koguis, cancuamos, arsarios y nosotros los arahuacos, ellos son los 4 pueblos que mitológicamente les fue dejado el poporo para usarlo, pero actualmente uno ve digamos los blancos, los muiscas que culturalmente uno no sabe si a ellos les fue dejado esto, no hay problema si les fue dejado siempre y cuando lo utilicen con su debido respeto, pero digamos ya tradicionalmente solo les fue dejado a las 4 comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que no para todos es el mismo poporo digamos de la misma forma del poporo, dicen que para el arahuaco tiene una forma un tamaño y para los demás tiene otra y así muchas cosas les fue dejado a cada pueblo y obviamente a los bunachis que son los blancos le fue dejado otras. Si uno se pone a hablar de todas esas cosas pues uno se extiende. Y el nivel del sentido cultural que tiene la hoja de coca es ese, es el conocimiento, es la palabra lo que nos trasmite de este mundo material a lo espiritual y poder comunicarnos con él, pero para poder hacer eso yo debo ser un mamo, yo que no soy mamo no puedo interpretar un mensaje de un pájaro o un animal que me está avisando algo, o de un sueño o de algo que a mí me pasa. Entonces son los mamos que me hacen esa consulta a nivel espiritual y ellos si están en la capacidad de interpretar ese mensaje que la naturaleza misma les enseñó.

¿A los 13 años cuando le entregaron el poporo se realizó una ceremonia especial?

Para la mayoría de los jóvenes es el papá que se encargan de ir a donde el mamo para que autorice que les entregue el poporo, digamos la mama y el papa van donde el mamo van a un *camcurea* que es como el templo o donde están los

mamos siempre ubicados, van allá los padres del joven entonces ellos hablan con el mamo, el mamo nunca se va a negar a entregarle al joven eso porque es un deber de todo joven usar esto, entonces cuando va allá son 4 noches y 4 días sin dormir de sanación, de rituales de saneamiento espiritual de la naturaleza, es ese momento si a mí no me han dado permiso para arrancar una mata de coca espiritual una mata de hayo, el mamo se encarga de hacer esa ceremonia a nivel espiritual para que yo pueda quitarle una hoja a esa planta, o recogerla o usarla, igual pasa con el poporo, el hayo yo mismo la tuesto yo hago todo.

Uno en el momento cuando va donde el mamo hay mucha gente que lo acompaña, y allí cuando uno entra está en un estado de prueba, nunca le van a decir haga así o haga esto, compórtese de tal manera que la gente lo está mirando y eso es una prueba que se le está haciendo a usted, la gente es muy reservada en ese sentido, la gente llega donde uno está con el mamo se sienta alrededor, se hace una fogata grande y allí la gente está observando cómo se comporta, como camina, como utiliza el poporo en ese momento, si reparte algo a la gente que está ahí, que hace, bueno un montón de cosas que a uno le están observando allí, entonces si yo no estoy en el sitio que el mamo me dice, yo me muevo me levanto me voy para allá no estoy quiero significa que mi comportamiento no va ser bueno de ahí en adelante, si yo no saludo a la gente y no le doy hayo a la gente que vino a acompañarme eso significa que yo voy a ser muy mezquino, entonces para no ser así yo debo estar compartiendo con toda la gente que me están acompañando en ese momento, digamos son pruebas escondidas que le hacen a uno, entonces cuando hay gente que no lleva como es debido esa parte es porque algo espiritualmente no anda bien, si yo me muevo de un lado para el otro siento que me canso, significa que yo no me he confesado bien para hacer un saneamiento espiritual, en ese momento el joven debe ser confesado otra vez.

Después de la ceremonia yo voy a confesión con el mamo porque para adquirir estos elementos sagrados yo debo estar limpio espiritualmente. Si me acosté con una muchacha, si yo irrespete un sitio sagrado, si rodé piedra, si yo me orine en el agua, si ensucie en el agua, todas estas cosas están prohibidas.

Robar piedra es subirse a la montaña y sacar una piedra o la hace rodar, eso está prohibido eso está mal hecho, porque es un ser que está allí ubicado en su sitio adecuado y el yo quitarlo de ahí y tirarlo estoy hiriendo a alguien que no me ha hecho nada, entonces ella se va resentir.

Entonces es como siempre buscar tu paz con la naturaleza, al yo tirar la piedra le van a cobrar a uno espiritualmente el cobro no va ser en dinero, digamos por llevarme algo más adelante me lo van a cobrar, algo me va a faltar, entonces uno debe confesar todo eso, de pronto pasa lo mismo en la niñez, si en la niñez yo jugué al odontólogo, al médico, tener casa, carro, todo eso lo debo confesar porque uno espiritualmente está actuando, igual porque hay cosas que impiden que en un momento de la vida las cosas no vayan bien, y entonces es por eso que se demoran muchos los trabajos (con trabajo se refiere al ritual de limpieza). Entonces yo debo cumplir unos requisitos para llegar a obtener el poporo, el hayo y el debido uso de ella, cuando yo no hago eso estoy irrespetando, y la persona que haya utilizado el hayo y el poporo sin el debido permiso es sancionada, y la sanción se paga en ayuno, en hacer ceremonia y más que todo la sanción es sanar espiritualmente todo eso.

¿Cada cuanto hacen el ritual de limpieza?

Si, cada vez que yo salgo de acá voy a visitar un mamó para contarle como vivo mi vida, que hice, que no hice, porqué lo hice, como para que él se encargue de pedir un permiso a nivel espiritual por todo lo que yo hice, pero yo debo ofrendar algo a nivel espiritual para ser escuchado.

No todos los materiales son iguales, si yo tengo dolor de cabeza o dolor de estómago no es porque sí porque me quiera doler, el dolor de cabeza es interpretado siempre con los nidos de las hormigas de pronto fue que maltrate eso y a nivel espiritual me está cobrando, entonces yo debo pagarle o ofrendarle algo a esa parte para que no me siga doliendo la cabeza, entonces son como esas cosas que uno va a cumplir a nivel espiritual, toda esa misión que uno tiene como indígena, y no solamente como indígena si no también de todos los seres humanos como hijo de la tierra tenemos el deber de hacerlo y la obligación de estar cumpliendo con esa norma espiritual que nos fue dejado, desde la ley de

origen hablamos nosotros.

Obviamente hay un ser supremo que es el creador de todo, pero cuando ya eso se centra, se divide en muchos dioses, ya uno no tiene un solo dios, si por ejemplo cuando nosotros hablamos de padres espirituales, tal vez estamos hablando de un dios inferior a un dios único que se habla, pero si tiene el poder de acudir digamos al permiso, al saneamiento que uno hace por un daño que ha causado materialmente, esos dioses pueden estar representado en piedra, en agua, en arboles, en montañas, incluso en una sencilla piedra o en un pozo de agua que uno no le ve importancia materialmente, pero que espiritualmente esta allí velando por el equilibrio de todo.

Los cerros (de la Sierra Nevada de Santa Marta) tienen un nombre y una función específica, pero toda esas cosas a mi no me la enseñan porque yo no estoy aprendiendo a mamo, a mi me pueden hablar muy por encima de eso, me pueden decir este cerro se llama tal y es el padre de tal cosa hay que pagar ahí espiritualmente para tal enfermedad, para tal problema, pero yo no puedo ejercer ese trabajo espiritualmente y nadie me va a escuchar espiritualmente, antes seria que yo estoy retando a los padres espiritualmente y eso me lo van a cobrar y muy caro, yo me puedo enfermar incluso hasta morir y por eso no lo debo hacer, y morirme ahí significa que yo me estoy entregando a los seres para poder pagar espiritualmente.

La muerte para nosotros es pasar a un mundo espiritual a cumplir todo lo que no pude cumplir materialmente, yo tengo que ir a pagar ya en otro mundo espiritual de la muerte si yo no alcancé a pagar la misión que yo traigo desde que me traen al mundo a la tierra, debo pagar eso lo que no alcance a cumplir todo, por eso cuando una persona muere a los 70, 80 o 90 años pues se creer que ya ha pagado todo y eso tiene otra historia de cómo es la vida en su mundo de la muerte.

¿Cómo se elige a los mamos?

Digamos para ser mamo no todo el mundo está con ese don, ese poder esa energía espiritual para ser mamo, por ejemplo muchas veces los que van a ser mamos lo escogen desde su nacimiento, porque se dicen que ellos vienen ya con

ese don de hacer cumplir o pagar la parte espiritual y de ser el puente del equilibrio o de comunicación entre lo material y lo espiritual, entonces ahí lo escoge el mamo que adivina, consulta a nivel espiritual y ve si ese niño debe ser para mamo o no, y si no ya no hay problema hay otras formas de cumplimiento a nivel espiritual. Ya desde que el niño consultado por el mamo dice que debe ser mamo no se le da sal, nunca se le va a dar sal, ya cuando ellos empiezan a caminar por ahí a los 4 o 5 años ya queda al cuidado del mamo, el mamo que le va a enseñar y ya desde ese momento él empieza a adquirir todo ese conocimiento, toda la ley ancestral se la van inculcando, y todo el tiempo esa formación que se le está haciendo al niño es oral únicamente nunca va ser escrita y así ya empieza a tener conocimiento y a respetar muchas cosas a conocer el mundo espiritual y como comunicarse; en un momento también hacen el papel de mamo pero digamos en una etapa donde el mamo ve que el niño es escuchado espiritualmente.

Entonces nunca come sal no todo tipo de alimento en bueno para ellos, digamos todos los animales que consumen sal no lo deben consumir los niños que están aprendiendo a mamo, por ejemplo el cerdo, la gallina, conejo bueno todos esos animales domésticos, ellos no pueden comer sal porque la sal obstaculiza todo el conocimiento que pueden adquirir el niño en su formación para mamo, entonces ellos nunca van a comer sal, siempre van a comer animales salvajes, animales de monte o si comen animales acuáticos van a ser animales de agua dulce, porque se supone que no tiene nada de sal en el cuerpo, ellos todo el tiempo están en el templo del mamo a la cancorea, que es una casa hecha de paja, toda cubierta de paja y es oscura por dentro y allá es donde el niño va a adquirir todo el conocimiento y casi no tiene el derecho a estar saliendo ni ser visto por mucha gente, va ser un lugar aparte donde ellos están, desde los 5 años están educando a los niños, les están enseñando para ser mamo, ya cuando el muchacho cumple 15, 18 o 20 años ya es un mamo porque ya está en la capacidad de ejercer trabajo de mamo a nivel de una comunidad, entonces para que el niño tenga más fuerza y más poder espiritual se debe casar, es obligatorio que el nuevo mamo se case ya que se ha formado durante tantos años sin comer

sal; puede llegar a los 18 o 20 años viviendo con el mamo, obviamente que los papas y los hermanos van a visitarlo y le llevan comida, comida que ellos saben que deben comer y la gente colabora mucho en el momento cuando el niño está aprendiendo a mamo.

En particular le llevan leña, comida, lo acompañan, están con él y lo cuidan mucho en toda esa etapa del aprendizaje que el niño tiene, el niño lo cuidan mucho y la comunidad lo visita mucho no es ajena al conocimiento que está adquiriendo el niño en ese momento. Después cuando el mamo ve que ya es un mamo que ya puede ejercer un trabajo, es obligatorio casarlo el mamo mismo se encarga de buscarle la muchacha con quien se va a casar el nuevo mamo, ella también hace una consulta espiritual y lo casa y el matrimonio también demora mucho tiempo puede ser de 1 mes o más tiempo de acuerdo a lo que el mamo vea necesario, entonces ahí termina la etapa de aprendizaje del niño, ya en ese momento el niño puede comer sal ya se le autoriza comer sal, porque el ya no va estar aprendiendo cosas si no va a estar ejerciendo todo lo que aprendió en su niñez, en su adolescencia hasta el momento en que se case, ya de ahí se es un mamo muy reconocido en la comunidad.

Un mamo le complementa el trabajo al otro, digamos como una ayuda mutua entre todos, es algo que también da pie para que un mamo tenga también lo que tiene y un mamo nunca le va a cobrar a una persona por hacerle un trabajo pues de acuerdo al medio en que se encuentre pues me refiero a la Sierra, está la voluntad de la persona que acudió al mamo si le paga o si no, pero si la comunidad está en la obligación de ir donde el mamo a trabajar digamos si tiene finca pues tiene el deber de ir ayudar al mamo, llevarle leña, llevarle hayo, porque el mamo no puedo quedarse sin hayo ahí vuelvo y caigo en que el hayo es muy importante para el mamo, el mamo que no tenga el hayo no puede hacer el ritual, porque el hayo en la comunicación entre el mamo y los padres espirituales, la que yo decía que están representados en diferentes elementos.

¿Ese hayo que consumen es especial?

No puede ser un hayo normal cualquiera, osea yo le puedo regalar si quiero del hayo que yo tengo acá a un mamo, eso siempre tiene igual valor igual impor-

tancia dentro del conocimiento que el mamó tiene porque la planta es única es la sagrada es la que tiene todo el conocimiento y es la palabra, no hay un hayo especial, pero el hayo es de pronto tiene requisito a nivel espiritual desde su cultivo desde que se siembra uno va a ubicar en su sitio original, en su sitio fijo donde ella va estar hasta que se muera.

Uno debe tener ciertas orientaciones espirituales para yo poder sembrar una mata de hayo allí porque ese hayo tiene mucho poder, mucha energía espiritual digamos es el conocimiento, es la palabra es todo esa planta, entonces si yo la siembro sin tener una orientación espiritual eso me va a acarrear problemas a mí y eso se relaciona con muchas enfermedades, con muchos problemas familiares, nunca voy a estar tranquilo. Debo pedir un permiso para sembrar una mata de hayo en un sitio adecuado, debo tener el *marunsama* que llaman, tener un lugar específico para el hayo, que yo lo puedo sembrar, que yo lo puedo bautizar cuando crezca y yo vaya a recoger la primera hoja, debo también llevar un requisito desde la siembra hasta su primera cosecha ya de ahí en adelante significa que la hoja lo reconoce a uno espiritualmente y de ahí cualquier persona la puede utilizar y antes no.

El *marunsama*, es un elemento o un material sagrado que le dan a uno de compañía de compañero, por ejemplo este poporo no es el que a mí me dieron, este poporo es uno de los últimos que yo he agarrado porque hace 1 mes que yo lo tengo, pero el que me entrega el mamó ese es el *marunsama* el que tiene más fuerza y el que debe y el que yo debo conservar durante toda mi vida incluso hasta que yo me muera, porque mi familia respeta mucho eso y lo conserva, entonces es como la mamá de estos poporos, entonces esa yo debo guardarla siempre en la casa, por eso yo siempre cargo esta porque es como el reemplazo de la que el mamó me dio. Entonces ese es el *marunsama* es como la *aseguranza* y el permiso que le dan a uno para poder utilizarlo. Digamos que es el principal que le da fuerza a estos pequeños si

El sokulum (la vara con la que se extrae la cal del poporo)

Hay una planta que allá le llama sokulum de la que yo saco el palo, cada cosa tiene una interpretación cultural y a nivel espiritual, digamos el hayo en el mo-

mento de recibirlo a uno le cuentan la mitología del hayo, porque el hayo lo utilizan el hombre y no la mujer y porque el poporo simboliza la mujer y no el hombre porque el sokulum es el hombre y no puede ser otro palo, y no otro elemento si otra rama de otro árbol, entonces es por esa misma visión cultural que tienen, donde cuentan que este árbol fue un hombre en la que siempre estuvo digamos enamorado del poporo, era un árbol que así se llamaba el sokulum porque todo a nivel espiritual para nosotros hablaba, antes cuando este fuera lo que es hoy todo estaba hecho espiritualmente, ósea y todas las cosas que tenemos espiritualmente, todo lo que estamos viendo existió antes espiritualmente tiempo, digamos todo la tecnología, los carros, las nuevas casas bueno el hombre cree que se está inventando todo eso pero es la representación material, de lo que espiritualmente ya estaba hecho desde la creación.

El sokulum fue un árbol macho que siempre estuvo enamorada del poporo, desde lo espiritual desde la creación siempre fue una niña, entonces ellos se casaron por eso significa que es la unión del hombre y la mujer, ya como más relacionado con el mundo material en la que se une el hombre y la mujer, por eso no puede ser otro palo, a veces el sokulum es de color negro o es mitad blanco y mitad negro, entonces ese es el sentido de usar este palo todo el tiempo este es el palo especial para el poporo.

Y si hablamos de la historia del poporo, uno se extiende mucho y uno no lo va a contar con el mismo peso que lo dice el mamo, un mamo te lo va a decir con más lógica en cambio uno que no está aprendiendo para mamo a uno le enseñan lo mínimo lo esencial de la interpretación que tiene el poporo, del hayo y del sokulum, entonces ahí yo creo que uno no conoce mucho de eso, que mas allá de lo que yo he hablado hay cosas de más a fondo que solo lo saben las personas que están aprendiendo para mamo, porque ellos son los que van a prender todo eso trabajo espiritual.

La mochila para el hayo

En esta mochila yo echo hayo ahí para saludar a la gente a cualquier persona que utilice el hayo, para uno intercambiar un poco de hoja significa el recibimiento, el cariño a otra persona que viene a visitar, es una forma de cortesía en

saludo, allá no se dan besos no se dan abrazos, porque es un mundo digamos diferente al que uno ve en ciudades.

Entonces esta es una mochila en la que llevo el hayo, y es la mochila exclusiva para el poporo y para el hayo de saludar a la gente, hay otra mochila más pequeña en la cual yo hecho un hayo especial para mi pues si yo quiero le puedo regalar a otra persona que la utiliza, pero es una mochila especial que yo tengo solo para mí; entonces, esta es la mochila exclusiva para el poporo y la otra que es más grande yo puedo echar todo lo que yo quiera. El poporo no se lo puedo prestar a otra persona ese es personal, como hablan por ahí es intransferible, es mi compañera entonces yo debo ser celoso con ella yo no se lo puedo prestar a nadie.

El blanco y el hayo

Ahorita ha sido muy mal utilizada la hoja, porque es que para nosotros la hoja no es mala, ninguna planta para nosotros es mala si no que a veces la mal utilizamos y es allí donde nos viene a hacer daño, porque uno mismo la convierte en una planta maligna. La hoja para nosotros mirada desde ese punto culturalmente es el conocimiento es la palabra, es la unión del conocimiento material con el espiritual y todo lo que en ella está, todo lo que tiene la planta nunca nos fue dejado para comercial para ganar plata, que es lo que se hace ahora con el hayo, el mal uso de ella también nos trae muchos problemas a nosotros. Hubo un momento en que el gobierno dijo deben tener 20 o 30 matas de ayu por familia en la Sierra, cuando esto no nos alcanza a nosotros porque en una familia somos 6 ó 7 hombres que la utilizamos, 20 o 30 matas no alcanza y esta planta uno la cosecha cada 3 meses o cada 6 meses de acuerdo al clima donde uno la haya sembrado, de pronto en la parte más caliente es más rápido pero cuando es mas frio se demora mucho.

Hay muchos *bunachis* (blancos) que se quieren meter en este mundo de usar el hayo el poporo sin tener el previo conocimiento que a uno le inculcan antes de recibirlo y del respeto que uno debe tener, entonces se debe respetar el uso de la hoja de coca.

ANEXO 2

Entrevista a Jorge Correa.

Estaba pensando en que porque en ninguna parte hablan del poporo, por ejemplo el documento que leí de villazón no habla del poporo, ni en ningún libro, ni en ninguna referencia se habla del poporo, entonces estaba buscando una explicación al porqué no se habla del poporo, cuando quise abordar el tema, pues me paso que es la magia del poporo, el permite que algunas cosas se den o no se den, es algo que no puedo explicar técnicamente, como un objeto que es material, que es personal, es de uno, como puede llegar en un momento dado a tomar sus propias decisiones, es uno de los puntos que uno no logro entender, no es necesariamente que uno elija un momento para poporear, pero más bien uno sabe qué momento no son para poporear, tal vez uno no piensa cual es el momento para poporear, si no cual no es el momento para poporear, por ejemplo si a mí me invitan a una fiesta de traje (esmoquin) y voy con tenis y una camisa polo, la opción es si es de esmoquin como van todos o no ir, si lo que digo es que no puedo ir a una fiesta de esmoquin con tenis porque al hacer eso introduzco un elemento contrario y desvió la atención del tópico o tema, porque al ir así desvió la atención y se van a poner a chismear del porque fui así.

¿Cuál es el momento adecuado para usar el poporo?

Realmente no es privado si no digo cuando no se debe usar, privado ante quien no entiende que es el poporo, por ejemplo dentro de la comunidad una forma de comunicarse con los demás hombres, es utilizando el poporo, saludarse con el hayo que es saludarse entre otros, que es intercambiando hojas de hayo, el otro con el otro y el otro con uno y poporear realmente se poporea en grupo y se está hablando poporeando, se empieza a hablar y desarrollar conversaciones interesantes, porque el poporo posibilita que usted pueda tener momentos de silencio en la charla y en el dialogo, que posibilitan momentos de reflexión, diferente al mundo blanco occidental donde tenemos que estar hablando, si no estamos parloteando se siente cierta incomodidad, en el mundo arhuaco el si-

lencio no es incomodidad, porque cada uno utiliza el objeto para concentrar esa falta de palabras, ese silencio se concentra en el poporo o en la mochila, cuando todo mundo se queda callado cuando están reflexionando, en una conversación por ejemplo hablando del cambio del clima en una conversación habitual allá, pues alguien dice porque se han talado muchos bosques, entonces llega un momento dado en que ocurre un silencio prolongado que es común allá, y uno empieza a pensar a poporear, pensando en porque ¿cambio el clima? Será porque talan muchos árboles ¿Porque hay mucha industria? ¿Porque está cambiando el planeta? usted poporea y se concentra en la conversación, el poporo le da la posibilidad de centrar todo su pensamiento sobre lo que se está hablando, poporeando.

¿El poporo es un mediador de respuestas? o mas bien es un instrumento con el cual se permite que uno piense

Si claro, Bueno digamolo desde el punto de vista mas simple Como yo lo veo, de la manera más simple ¿porque el poporo permite pensar?

Respuesta ejemplificada

porque usted tiene las dos manos ocupadas, en mi caso con la izquierda sostengo el calabazo el poporo, y con la derecha sostengo el sokulum que el palito con el cual voy a frotar la saliva mezclada con el hayo encima del poporo, y tengo la boca ocupada, entonces cuando estoy poporeando no puedo bailar, ni cocinar, jugar, no puedo escribir, no puedo hacer nada con las manos, mas bien puedo observar o entablar una conversación esto porque estoy ocupado, con las manos ocupadas y eso hace que no pueda hacer otra cosa, yo lo veo así de simple como blanco, no sé como lo verá el indio, cuando yo veo que las dos manos mías están ocupadas, no puedo hacer nada cuando tengo el poporo, no puedo hacer por ejemplo no puedo hacer lo que usted está haciendo con las manos o colocarse las manos en la nariz, frotarse las manos en las piernas o frotar los dedos sí, que son actitudes que a veces uno hace como parte del lenguaje corpóreo cuando está hablando, ¡cuando uno está poporeando esta poporeando! y las manos no las utiliza para corporalizar el lenguaje o la comunicación, esa parte es muy impactante como la estoy viendo, como habla el costeño que habla ma-

noteando o el santandereano, porque parte de la expresión de una idea uno se ayuda con el cuerpo para expresarla en su totalidad a veces las palabras no le alcanzan y con el gesto corporal complementa y se hace entender.

Entonces es muy curioso por ejemplo entre los “tetis” que están hablando o poporeando normalmente no se miran, o cada uno está mirando para un lado diferente o porque cada uno se concentra en su poporo, sin embargo todos están concentrados en lo que se está hablando, así nadie hable, todos en ese mismo instante, están pensando en lo que todos están pensando, y lo otro es que el poporo evita el ademán el gesto corporal, el gesto no se vuelve un distractor de la comunicación, sencillamente se presta mucha atención a las palabras, porque el poporo no deja que uno se exprese de otra manera, está concentrado dándole al palito encima del calabazo, y digamolo que en ese sentido de alguna manera concentra toda su atención su fuerza ahí, es muy curioso que cuando yo empecé a poporear me decían los mamos y la gente de allá, me decían que el indio no tenía libros, libros de papel, que él no necesitaba escribir en papel, que escribían en la piedra (pero yo me preguntaba como así escribir en piedra si eso no es lógico) entonces me decían que si que el indio escribía en su poporo, todo su pensamiento lo va haciendo piedra y lo va concretando en el enchape lo va enchapando y lo va volviendo piedra es una mezcla de cal y saliva, con el sumo del hayo con la envira o jwa que es lo mismo, y eso va armando este material duro encima del calabazo, por eso dicen los mamos que el pensamiento de uno está metido ahí, ese es el pensamiento de uno que está grabado en piedra, no como el blanco que graba en libros y los libros se queman y se pierde su pensamiento, el pensamiento del teti está en la piedra está guardado y nadie puede quemar la piedra, el pensamiento está bien guardado.

¿Cuándo se da el poporo?

Entonces cuando se da el poporo a un hombre, cuando el mamo o la comunidad siente que esa persona o ese muchacho ya es un adulto y sabe lo que está haciendo y no es inocente ya.

¿Para entregar este poporo hay un acto especial?

para eso hay que hacer un pagamento, entonces el papá lo presenta ante el ma-

mo, antes lo entregaban al momento de casarse, porque también representa la mujer de uno, así todas las cosas en el mundo arhuaco hasta el dibujo en la mochila, todo significa no por el dibujo sino de quien viene, quien habla de su significado, por ejemplo el dibujo de la mochila, si usted le pregunta a una tejedora por el dibujo que esta allá para ella puede significar “pensamiento de hombre”, pero si le pregunto a un mamó el tiene una historia de ese dibujo y el hablar del dibujo de otra manera, para diferentes niveles de conocimiento ese dibujo tiene miles de interpretaciones, no es lo mismo como piensa un joven, un mamó, una güati, un mestizo el dibujo está inmerso en la cultura pero la explicación de cada persona es propia está de acuerdo a su nivel de conocimiento, a su complejidad en el pensamiento, generalmente uno no entiende a los mamós, porque están en otra dimensión y muchas de las palabras que usan son solo de uso de ellos, porque están hablando en otro sentido.

Entonces antes se lo entregaban a los que tenían mujer como un símbolo de intimidad, el poporo es de uno es propio de cada hombre, uno ni lo presta ni lo regala, como el pensamiento, no se presta ni se regala, es personal, es de uno entonces el poporo es de y uno lo carga en su mochila, la que le da la mujer, porque uno lleva tejido (grabado) en la mochila, el pensamiento de la mujer, donde uno vaya él va en la mochila, un poporo sin mochila no es poporo, es inimaginable en poporo que no tenga mochila, el poporo se guarda en la intimidad de la mochila.

Entonces de un tiempo para acá en el resguardo se empezaron a perder ciertas costumbres en los años 60 y 70 con la llegada de la misión de los capuchinos hicieron un gran fenómeno de transculturización en la Sierra, donde unas dos generaciones vivieron en el convento en Nabusimake, y allá catolizaron un montón de gente y les cambiaron cosas y se perdieron muchas tradiciones de la cultura y los mamós estaban perdiendo muchos jóvenes que no querían ir a hacer ceremonias de casamiento ni de bautizo y eso, entonces optaron por darle poporo a los muchachos que empezaban a hacerse hombres adultos, entonces hoy en día uno ve a muchachos con poporo.

¿Para dar el poporo?

El papa le dice al mamó que quiere que le dé el poporo al hijo, pienso que ya tiene que ser responsable, entonces envía al muchacho donde el mamó y hace una ceremonia de iniciación con el poporo, donde le enseña al joven a tostar preparar el hayo, hacer la harina para el poporo, que es quemar las conchas de mar, que al contacto con el agua se pulvericen y quede un talco, a enseñarle a arreglar el sokulum (el palito) a poporear, porque si no sabe el mamó es el que le enseña, y es un proceso el que se hace en las *Camcureas* (casa ritual) en los sitios sagrados, donde le enseñan a los muchachos, lo primero, para que es el poporo como se usa, sin embargo en ese primer contacto así me paso a mí, no sentí nada, pensé que era un objeto cualquiera, como una cuchara, como los zapatos, un pantalón, sin embargo a medida que uno lo empieza a usar le empieza a encontrar un sentido, le halla cierto sentido que antes no le veía, y ese sentido es difícil de expresar en palabras, porque es una cuestión íntima y personal que es muy difícil expresar en palabras, la mejor manera de expresarlo sería que usted poporeara, así usted dice ahhh así era esto así, como hoy en día pasa que si uno habla con un teti, podemos hablar del poporo y los dos entendemos de lo que estamos hablando, y a veces si uno lo expresa sin que el otro lo haya hecho, pareciera que fuera algo sin sentido, algo fatuo o sin razón hasta tonto, como cuando uno le dice a alguien que fuma, eso no tiene sentido, aunque eso lleva todo un ritual desde el mismo inicio cuando se prende el cigarrillo, en la porción que se aprieta el cigarrillo todo esto tiene un significado que es propio del fumador, pero entre fumadores uno entiende ese lenguaje.

Entonces algo muy parecido pasa con el poporo uno siente que es algo muy espiritual, pero uno no sabe cómo expresar esa espiritualidad, porque sencillamente se siente, pero no se puede expresar en palabras, tocaría ser poeta para expresar.

¡Le voy a decir como veo el poporo!

Independiente de que allá lo vean así y pienso que puede ser como la mujer, porque para que se tiene la mujer, uno usa la mujer como ellas lo usan a uno, entonces ¿uno para que tiene la mujer? Pienso yo bueno uno tiene la mujer para tener los hijos, para tener relaciones, para sentirse acompañado, pero también la

tiene para que ella que lo comienza a conocer más a uno todos los días, sabe cómo actúa frente a determinadas cosas, entonces yo uso mi mujer para preguntarle absolutamente todo, entonces el poporo también lo uso de esa manera, digamos si tengo un inconveniente en el trabajo y no sé cómo solucionarlo, pues sencillamente me siento a poporear y pienso que será lo mejor o como lo hago o de que manera, me pongo a poporear a pensar a pensar, y pareciera que el poporo me da la tranquilidad para tomar una decisión, es como si el poporo fuera la mujer de uno y le dijera a uno no haga así que así le va bien así no le vaya bien.

Entonces en todos los quehaceres de una comunidad todo es una ayuda mutua el problema de uno es el problema de todos, no es que sea expuesto públicamente, además porque las conversaciones tienen cierto grado de intimidad, y lo que uno habla en una conversación generalmente no la pone como ejemplo en otra conversación, porque eso es robar la intimidad de esa conversación, y yo me he dado cuenta que la intimidad de la conversación se respeta mucho, así la conversación sea personal o colectiva, y así el poporo es de mucha intimidad lo vuelve a uno muy íntimo en las conversaciones.

Para los arahuacos a mi modo de ver, la intimidad y el pudor se refieren más a la forma de pensar, a las ideas, que con la fabricación conceptual del mundo que con algo físico o por ejemplo cuando uno finalizan los trabajos tradicionales importantes como los bautizos, los matrimonios, siempre se termina con relaciones sexuales, y el mamó lo manda a uno al monte, vaya a tal lado a tal punto y tengan relaciones sexuales, y todo el mundo sabe desde los niños a los adultos que íbamos a tener relaciones en tal punto y todos lo saben, para uno eso es íntimo o eso fue lo que nos dijeron, pero estoy viendo la conversa conmigo mismo, entonces la intimidad es del pensamiento, y la búsqueda por intermedio de palabras de otra manera, y a veces el hayo es el que hace eso (el hayo es una mata que comúnmente le dicen coca, pero el hayo es la planta sagrada de América está desde Canadá hasta las Malvinas, todos los indígenas de América consumen hayo y no existe en otra parte del mundo esta planta es de América).

Para las comunidades indígenas el hayo es la mamá de todas las plantas, espiri-

tualmente hablando, ella es la que sostiene el mundo espiritual de las plantas, por encima de ella no hay otra, ella es la principal, y a diferencia de otras plantas que son alucinógenas como el yopo, el yage, la ayahuasca, el peyote, la marihuana, la mandrágora, la coca no es alucinógena, es una planta de poder sutil. Es la planta que se usa para yo pienso igual que el poporo para todas las ceremonias que existen que se hacen, sin hayo no se puede hacer ninguna ceremonia, el hayo es el que piensa en ultimas, el mamó no puede adivinar si no tiene hayo, y el hayo tiene que ser cultivado por el mamó pidiendo permiso a la naturaleza, porque mucha gente lo va a usar para pensar, hasta el hayoculum, que es el sumo que queda de mascar el hayo, eso ya quedo impregnado de uno y de su pensamiento, que hasta eso tampoco se puede botar en la basura, hay que botarlo en un árbol, en un lugar de uno, que no se puede botar en cualquier lado porque es como si se botara por ahí el pensamiento de uno, y si se desconcha el poporo eso también hace parte del pensamiento de uno, entonces el hayo es la planta que posibilita todo lo demás, es la mamá, entonces en la comunidad el hayo es lo más importante y todo se hace con hayo, porque el hayo es el intermediario espiritual, sin hayo no se puede poporear (no se podría pensar).

¿Se puede prescindir de lo otro para poporear?

Sin cal no se puede poporear, no se podría formar la concha

¿Y qué efecto tiene la cal?

Pues no mucho, la cal ayuda a extraer el zumo de la hoja, la pone un poco más dulzona, y viéndolo de otra manera cuando uno poporea es como si se usaran todas las cosas del mundo, utiliza el calabazo, el palo de sokulum, y usa conchas del mar, entonces uno utiliza el mar, y el hayo la tierra y hasta el sokulum, que está dirigido hacia arriba y está uno conectado con el universo, algunos antropólogos ven una cuestión fálica.

Pero para el teti el ahuraco nunca lo ven así, porque pareciera que uno estuviera frotando el palito encima de un pipi todo el tiempo, pero dentro de la cultura no se ve así no se ve como un pipi, mas sin embargo la gente occidental lo ve como un pipi, como si uno se estuviera sobando el pipi todo el tiempo, como si se estuviera masturbando que se yo.

Entonces yo por ejemplo poporeo aquí solo y eso a veces siento que le falta algo de la esencia del poporo, si porque el poporo en ultimas es también para comunicarse con los demás, cuando uno poporea se está comunicando con otro entonces es una disculpa porque cuando usted se encuentra a una persona en el camino, ve a un indio en el camino, pues hay un detenimiento del andar si es alguien conocido se para le da hayo y uno habla un momentico, y si le tiene más confianza, detiene su caminar y se pone a poporear y a hablar de quiubo como le ha ido, y si está en la casa se pone a hablar poporeando con la gente, y entonces como usted está ocupado usted no siente que está perdiendo el tiempo, porque ese es el lio que tenemos en esta sociedad consideramos que el hablar que el charlar con el otro es una perdedera de tiempo, porque no representan ningún beneficio económico nada, en cambio para el teti es más importante hablar que hacer comunicarse que trabajar, entonces pueden durar charlando fácilmente medio día y ya, lo que importa no es trabajar y ganar si no vivir bien, conocerse en el hablar y el comunicarse uno se conoce con los demás entiende como el otro piensa que quiere, y es muy curioso dentro de la comunidad cuando uno tiene algo de confianza buscan siempre saber que es uno, como es uno lo que uno piensa en determinado caso, todo el tiempo le están preguntando, y el poporo en la mochila posibilita que usted esté haciendo algo físico y no siente que está perdiendo el tiempo así dure medio día poporeando y hablando miércoles pero usted no siente que esté perdiendo el tiempo.

Entonces como uno ve las cosas, si todo el mundo como el año nuevo, yo casi siento una aversión por las cosas esto es personal por las cosas comunitarias todo el mundo va al estadio yo no voy al estadio, cuando todo el mundo va a misa yo no voy a la misa, tengo como una rebeldía interna propia y de pronto se parece a la suya también.

Yo hago lo que yo quiero cuando yo quiero y no lo que los demás me digan, pero el año pasado entendí una cosa y era el año nuevo, entonces una señora me decía el año nuevo es muy interesante, entonces yo le decía que no que era el mismo tiempo que el tiempo era continuo, ella me decía no es el único momento en el que uno piensa en los demás en que sea lo mejor y que les vaya

bien y todos al mismo tiempo están pensando eso, mientras ese día los mamós más poderosos hacen un pago de final y principio de año porque saben que todo el mundo en ese momento está pensando bien de las cosas, entonces yo decía como eso no va a tener fuerza si todo el mundo al mismo tiempo lo están haciendo, todas las personas lo están haciendo al mismo tiempo, tiene poder porque todo lo hacen al mismo tiempo.

Entonces lo mismo ocurre con el poporo, el poporo por sí mismo ya tiene su propia fuerza ya tiene su propia energía propia de él porque mucha gente poporea todos usan el poporo, entonces él de por sí como decía Carlos Castañeda es el intento, como la casa blanca así ya no la habite nadie ya de por sí tiene una fuerza de poder, pero la misma casa blanca ya tiene mucho poder, o sea ella tiene una fuerza propia que se la dio todo el mundo y casi que está implícito que es la casa la que manda, si tiene su fuerza propia y es muy extraño o como Coca-Cola que ya tiene su propio impulso se mueve solo.

En un libro que se llama la transparencia del mar explica algo así, llega y dice que cuando las cosas se crean llega un momento dado en que ella tiene su propia fuerza y se mueve sola sin necesidad que nadie la mueva, tiene su propio movimiento, su propia energía y se desplazan ya solas no hay nadie que las impulse, entonces pienso lo mismo en el poporo el mismo esa misma inminencia hace que uno termine entendiéndolo porque está ahí.

¿El poporo tiene como algún tipo de visión o como un tipo de ofrecimiento?

Claro, le da a uno el permiso de poporear, si es como se le dieran una marunsama que es un objeto de poder que pueden usar para que usted lo tenga propiedad suya personal, la marunsama es el objeto, varios objetos se pueden llamar marunsama, Si pero por ejemplo yo tengo un poporo que es mi marunsama del poporo, un poporo chiquito que me dieron la primera vez y lo guarde ahora uso varios poporos el que importa es ese porque fue el que me dieron, es un objeto ritual que ese si no lo uso porque es íntimo por eso puedo cambiar puedo tener este poporo o el otro, ¿lo importante es el real? Si

Bueno usted me había comentado en la ceremonia el poporo se le ofrece a un cerro

Sí, para el pueblo arahuaco los mamos cada cosa que existe en el planeta tiene su representación exacta en la Sierra espiritual, o sea que hay cerro para los aviones, para las leyes, para los libros, los abogados, un cerro para el poporo, pero para la mochila, el blanco, para el poporo de los blancos, para el poporo de los arahuacos, hay un cerro para cada tribu que hay en el mundo, para los blancos, negro, chinos.

O sea que el arahuaco dice que todo el mundo está representando en la Sierra, digo yo entendámoslo metafóricamente pienso yo que en pensamiento, ya está ahí todo, entonces cuando le dan el poporo el mamo lo comunica y le dice al cerro, que además para el arahuaco los lugares tienen poder y son como las personas, entonces le ofrece pero lo ofrece le pide permiso a bueno el cerro x, y o z le presento a Jorge y le voy a dar el poporo acójalo el cerro dice a bueno muchas gracias bienvenido pero debe ser así, entonces cada cosa en el mundo del arahuaco está en la sierra y todo se paga allá todo absolutamente todo.

¿Cuánto dura la ceremonia?

La mía duro un día, una noche y el otro día

¿Qué se hace exactamente?

Se hace una limpieza espiritual el mamo lo va llevando dice limpie esto, limpie eso si ha tenido encuentro sexuales con las mujeres límpielas, digamos después de una ceremonia usted queda limpio no se entero puro espiritualmente, entonces un poco de pasos: limpieza, oración digamolo concentración, de petición y al final le entregan a uno como el permiso para poporear.

Y eso todo sucede dentro de la cancorea, ósea se encierran allá del día y medio, puedo digamolo que es un encierro donde uno se concentra allá lo mismo para coger hayo, las niñas por ejemplo cuando están chiquitas 8 o 9 años cuando ya pueden hacer oficio, entonces el mamo les hace una ceremonia para tener permiso para poder coger el hayo, el hayo tampoco lo puedo coger cualquiera.

¿Hay una diferencia por ejemplo entre poporear y conseguir hayo?

Así muchas veces, algunos no quieren poporear, definitivamente se embuchan de hayo y ya.

¿Pero y los jóvenes lo pueden hacer antes de que les den el poporo?

No está prohibido y como el hayo es sagrado tiene que ser dado con permiso, o sea que obligatoriamente las dos cosas van unidas.

¿Y el tabaco si es algo opcional?

Si hay gente que lo le gusta el ambira o el yanuotu, entonces no consume, pero entonces el día que le dan el poporo le presentan el yateje. O sea si va todo unido.

Desde mi punto de vista el tabaco es una plata ritual en América, uno ve los indios del amazona mezclan la coca con el tabaco, muestran toda la significación que tiene el tabaco, las culturas por ejemplo del mar Caribe, como los acomodaron los africanos y toda esa veneración que le tienen al tabaco y toda la ritualización que tienen con el tabaco entonces también es una planta de poder de ritual también tiene que tener su valor.

Es difícil explicar algo que el otro no hace es un lio, es como usted explicar cómo se juega futbol a una mujer que nunca lo ha hecho.

¿Y la cal que se produce con las conchas hay una persona especial para ir a traerla?

A no a veces van algunos indígenas se pegan la caminada pero como hoy en día es más fácil, pues irse en bus a Santa Marta y reclamar la concha y después devolverse, tradicionalmente se pegaban la caminada por toda la serranía, iban hasta el mar y se devolvían con mulas y traían cal y las conchas.