

Dejarse afectar por la Madre: una aproximación a los afectos kogi desde la etnografía y la psicología ecológica*

Silvia Tibaduiza Sierra

Universidad del Norte, Colombia

Virgilio Gil Lozano

Universidad del Magdalena, Colombia

María del Carmen Amarís Macías

Universidad del Norte, Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.04>

Cómo citar este artículo: Tibaduiza Sierra, Silvia, Virgilio Gil Lozano y María del Carmen Amarís Macías. 2022. “Dejarse afectar por la Madre: una aproximación a los afectos kogi desde la etnografía y la psicología ecológica”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 48: 81-104. <https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.04>

Recibido: 30 de noviembre de 2021; aceptado: 15 de mayo de 2022; modificado: 15 de junio de 2022.

Resumen: este artículo presenta algunos resultados de una investigación que, en el marco de la psicología ecológica, se pregunta por la relación entre la gente indígena kogi y la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. A partir de una investigación etnográfica, indaga por la relación particular con la Sierra en términos corporales y afectivos, bajo la noción de *affordances*, problematizada por la información etnográfica recolectada en dos comunidades alrededor de dicho vínculo. Para ello, se recurrió al método etnográfico guiado por el componente afectivo que propone Favret-Saada. La investigación se enmarcó en el trabajo de campo con participantes pertenecientes a dos comunidades kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde el 2016 hasta el 2020. En el artículo se concluye la relevancia del concepto de *affordances* para pensar las relaciones que las personas kogi tienen con la Madre, lo que incluye su fuerte componente afectivo. Al reconocer que estas relaciones exceden las comprensiones propuestas desde la psicología ecológica, abre la posibilidad de

* El presente artículo se enmarca en la investigación doctoral en Psicología realizado en la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia por la autora principal, el cual se titula: “‘Vivir bien’ en los kogi en la Sierra Nevada: experiencias de relaciones entre humanos y no humanos”. Este proyecto fue financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación a través de la Convocatoria Doctorados Nacionales 727 de 2015. También fue apoyado por la Comisión Fulbright Colombia, a través de la Beca para Estudiante Doctoral Colombiano en 2018.

alterar los conceptos con los que llegamos a campo. En este sentido, la Madre, entidad viva y conectada con los indígenas, complejiza la noción de ambiente de la psicología ecológica. El artículo ofrece, así, una reflexión acerca de la posibilidad de *dejarse afectar* analítica y corporalmente, como una forma de ampliar los horizontes de investigación de la psicología ecológica, al tiempo que presenta una alternativa a los abordajes culturalistas para el estudio de la relación que los pueblos indígenas sostienen con sus territorios.

Palabras clave: *affordances*, etnografía, Kogi, Madre, psicología ecológica, Sierra Nevada de Santa Marta.

Letting Oneself Be Affected by the Mother: An Approach to Kogi Affect Based on Ethnography and Ecological Psychology

Abstract: This article presents some of the results of an investigation that, following the framework of ecological psychology, explores the relationship between the indigenous Kogi people and the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Based on ethnographic research, it investigates the particular relationship with the Sierra in bodily and affective terms, under the notion of *affordances*, problematized by the ethnographic information collected in two communities in relation to this link. To this end, we used the ethnographic method guided by the affective component proposed by Favret-Saada. The study was based on fieldwork with participants belonging to two Kogi communities in the Sierra Nevada de Santa Marta, from 2016 to 2020. The article highlights the relevance of the concept of *affordances* to think about the relationships that the Kogi have with the Mother, which includes its strong affective component. By recognizing that these relationships exceed the understandings proposed in ecological psychology, it opens the possibility of altering the concepts with which we reach the field. In this sense, the Mother, a living entity connected to the indigenous people, complicates the notion of environment in ecological psychology. The article thus offers a reflection on the possibility of *allowing oneself to be affected* analytically and corporeally, as a way of broadening the research horizons of ecological psychology, while presenting an alternative to culturalist approaches to the study of the relationship that indigenous peoples maintain with their territories.

Keywords: *Affordances*, ethnography, Kogi, Mother, ecological psychology, Sierra Nevada de Santa Marta.

Deixar ser afetado pela Mãe: uma abordagem dos afetos Kogi a partir da etnografia e da psicologia ecológicas

Resumo: neste artigo, são apresentados alguns resultados de uma pesquisa que, no âmbito da psicologia ecológica, questiona a relação entre o povo indígena Kogi e a Sierra Nevada de Santa Marta, Colômbia. A partir de

uma pesquisa etnográfica, indaga a relação particular com esse território em termos corporais e afetivos, sob a noção de *affordances*, problematizada pela informação etnográfica coletada nas duas comunidades ao redor desse vínculo. Para isso, recorreu-se ao método etnográfico guiado pelo componente afetivo que Favret-Saada propõe. A pesquisa se delimitou no trabalho de campo com participantes pertencentes a duas comunidades kogi da Sierra Nevada de Santa Marta, de 2016 a 2020. Neste artigo, conclui-se a relevância do conceito de *affordances* para refletir sobre as relações que as pessoas kogi têm com a Mãe, o que inclui seu forte componente afetivo. Ao reconhecer que essas relações ultrapassam as compreensões propostas da psicologia ecológica, abre a possibilidade de alterar os conceitos com os quais chegamos a campo. Nesse sentido, a Mãe, entidade viva e conectada com os indígenas, torna complexa a noção de ambiente da psicologia ecológica. Neste artigo, é oferecida, assim, uma reflexão sobre a possibilidade de *deixar ser afetado* analítica e corporalmente, como forma de ampliar os horizontes de pesquisa da psicologia ecológica, ao mesmo tempo que apresenta alternativa para as abordagens culturalistas para o estudo da relação os povos indígenas sustentam com seus territórios.

Palavras-chave: *affordances*, etnografia, kogi, Mãe, psicología ecológica, Sierra Nevada de Santa Marta.

Este artículo —producto de la investigación doctoral de la primera autora— surge a partir de las conversaciones sobre la tristeza que genera en los *mamas* kogi en la Sierra Nevada de Santa Marta la destrucción de los sitios sagrados que componen su territorio ancestral. Los kogi son uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, junto con los arhuacos, kankuamos y wiwas. Los diferentes asentamientos kogi están ubicados a lo largo de los ríos que nacen en la parte alta de la Sierra, un macizo montañoso separado de la cordillera de los Andes, que conectan sus picos nevados con el mar.

En este territorio, que incluye lugares de habitación previos a la Colonia, históricamente han residido habitantes de diferentes procedencias y ocupaciones¹. Dentro del grupo de poblaciones que se han asentado, se encuentran campesinos desplazados de otras regiones del país, campesinos acomodados que lograron ubicarse en la economía del café y otros productos, grandes terratenientes dedicados

1 Cabe señalar que las ocupaciones de la Sierra Nevada han sido llevadas a cabo tanto de manera legal como por la vía de las armas (Uribe 2009). Ambas formas han resultado en diversas problemáticas: deforestación para la actividad agrícola de monocultivos y ganadería extensiva, fumigación con glifosato, asesinatos de líderes indígenas, imposición de las misiones religiosas y la destrucción de sitios sagrados.

a la ganadería y la plantación —caña de azúcar, café, palma africana, banano—, pobladores dedicados a la siembra de marihuana y de coca para el narcotráfico —sobre todo en las décadas de 1970 y 1980, respectivamente—. Estos sitios recorren todo el territorio ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, delimitado por la Línea Negra.

De acuerdo con Virgilio, coautor de este artículo y profesor kogi en el colegio de la comunidad de Ableizhi, algunos *mamas*, líderes espirituales y expertos en la comunicación con la Madre² y en prácticas rituales como el pago, ven la destrucción de los sitios sagrados como el fin del mundo y no ven, algunos, el sentido de seguir viviendo una vez aquellos que están a su cargo han desaparecido.

Este artículo sugiere que es en la relación de la que emergen tanto las personas kogi como la Madre donde es necesario entender los afectos, dentro de los que se incluye esta tristeza, y que una forma de hacerlo es valiéndose de la psicología ecológica. De esta manera, en este estudio se intentan dos movimientos que destacan puntos de complementariedad entre la psicología y la antropología. Por una parte, gracias a la reflexión sobre la relación de los kogi con la Madre, plantea un argumento antropológico para la psicología ecológica, en tanto busca complejizar la exploración de la relación entre los humanos y su ambiente más allá de la dicotomía naturaleza/cultura. Por otra parte, gracias a la reflexión desde la psicología ecológica, plantea una aproximación a la relación Madre-kogi, que no se alcanza a resolver con el concepto de cultura.

La psicología ecológica es un campo desarrollado por Eleanor J. y James J. Gibson en la segunda mitad del siglo pasado. La primera, enfocada en estudios de desarrollo humano; el segundo, en cuyo trabajo nos centraremos en este artículo, en la percepción (Lobo, Heras-Escribano y Travieso 2018). James Gibson se interesó, en un inicio, por la manera en la que las personas perciben el ambiente a su alrededor, en un tiempo en el que la norma en psicología veía la percepción como la actividad de construir representaciones internas del mundo de afuera (Ingold 2011). Gibson, en cambio, rechaza esta separación y se aproxima a la percepción desde un enfoque novedoso, en el que trata la relación entre el organismo o individuo y su ambiente como unidad. Para ello, Gibson aboga por la percepción como proceso corporizado y activo, que se distancia de la idea conductista de estímulo. Enfatiza, en cambio, las interacciones significativas y constantes entre el individuo y su ambiente en una relación de mutualidad; en estas relaciones se enmarca el comportamiento y el proceso de conocer (Gibson [1979] 2015).

2 En la cultura kogi, la Madre ha sido entendida como una entidad viva, omnipresente, personificada en las mujeres en el principio biológico del desarrollo de la vida. Después del nacimiento de los hijos e hijas, la Madre toma múltiples formas y su útero se convierte en el universo entero; por lo que los y las kogi no se separan nunca de Ella. Continuando con la idea de la unión a través del cordón umbilical, normalmente se usan pedazos de hilo en las ofrendas, que corresponden a esta unión con la Madre (Reichel-Dolmatoff 1985). Las personas kogi hacen parte integral de este tejido de la vida (Reichel-Dolmatoff 1978), junto con el resto de animales, el agua, las casas ceremoniales, los sitios sagrados, etc., y deben conocerlo y sostenerlo a lo largo de sus vidas. En este trabajo se entiende a la Madre como un conjunto de relaciones entre todos los participantes humanos y no humanos que la habitan y que impregnan todos los ámbitos de la vida kogi.

Siguiendo la línea de Gibson, Ingold (2011) propone el concepto de ambiente, que utilizamos en este artículo. El ambiente se refiere al mundo relativo a un organismo y su forma de vida, que adquiere significado con relación a este y que se desarrolla con y alrededor de él. En este sentido, el ambiente es un elemento siempre en constitución a partir de las actividades y el desarrollo mismo de los seres con los que se encuentra en relación. No hay organismo sin ambiente ni ambiente sin organismo.

De esta forma, el trabajo de Gibson invita a una reconsideración del papel de la mente y el cuerpo en la percepción y la cognición. Como afirma Ingold (2011), si la mente está en algún lugar, para Gibson no está dentro de nuestras cabezas, sino en el mundo. La percepción, entendida en el marco de la exploración, es un logro de los organismos: implica mantenerse en contacto con el mundo y experimentarlo. En este sentido, supone que en el proceso también está disponible información sobre el organismo mismo, además de la información sobre su ambiente (Gibson [1979] 2015).

Uno de los aportes más importantes de Gibson fue el concepto de *affordances*. Entendidos como *ofrecimientos del ambiente* a los animales —incluido el ser humano—, los *affordances* presentan posibilidades de acción, tanto para su beneficio o detrimento. Al mismo tiempo, en el individuo se incorporan las habilidades y experiencias que le permiten percibir el *ofrecimiento* y su posibilidad de acción (Gibson [1979] 2015). Por ejemplo, un árbol puede resultar “escalable” para una especie y también puede ser “perforable” para la instalación de un nido de otra. Así, los ofrecimientos no pertenecen solo al animal ni tampoco al ambiente: son las relaciones que se dan entre los dos. Dicho de otra manera, los *affordances* no se encuentran en el cuerpo de los seres ni en el ambiente, sino que se constituyen en la relación sostenida entre ellos.

Este concepto, que expresa el carácter relacional individuo-ambiente de la percepción y de la experiencia del organismo en el mundo, ha alcanzado gran popularidad entre psicólogos e investigadores de diferentes disciplinas y sigue siendo desarrollado por numerosos autores. En este trabajo, nos basamos en el concepto de *affordances* desarrollado por Rietveld y Kiverstein (2014), quienes los definen como relaciones entre un aspecto del ambiente y habilidades disponibles dentro de una forma de vida.

Rietveld, Denys y Van Westen (2018), apoyados en trabajos como los de Mol (2003), subrayan que estos aspectos del ambiente son tanto materiales como sociales —*sociomateriales*—, en la medida en que en las relaciones con los mismos median procesos de socialización y aprendizaje. Lo material y lo social son inseparables en los *affordances*, por lo menos en el caso humano (Rietveld, Denys y Van Westen 2018).

La segunda parte de la definición de Rietveld y Kiverstein (2014) sitúa los *affordances* en un contexto de *forma de vida*, concepto tomado de Wittgenstein. Estas se basan en patrones de comportamientos y prácticas relativamente estables y regulares que comparte un tipo de animal y se sostienen de manera colectiva. Según estos autores, este concepto se emplea por igual tanto a animales no humanos como humanos. Su aplicación en el caso humano resulta en un aporte a la definición, ya

que permite entenderla a partir de tres niveles de análisis: la forma de vida humana en general —en contraste con otros animales—, prácticas socioculturales particulares y, de manera más detallada, la articulación de individuos particulares con *affordances* disponibles (Rietveld y Kiverstein 2014).

Ahora bien, el estudio de la psicología ecológica se ha extendido a diferentes áreas de la psicología —social, del lenguaje, ambiental— en las últimas décadas. Muchos de sus conceptos, en especial el de *affordances*, se han articulado también con disciplinas tales como la arquitectura, la antropología, el arte y, desde su enfoque fenomenológico, con la filosofía. De manera interesante, los aportes pioneros de Gibson siguen encontrando sinergias en desarrollos desde este y otros campos disciplinares, los cuales buscan profundizar en el estudio de la experiencia de la relación entre organismos y su ambiente.

En las diferentes formas de vida indígenas, la relación organismo-ambiente tiene un papel protagónico. Se ha establecido que de ella dependen, entre otras cosas, el bienestar y la salud indígena, por lo que es fundamental para comprender a estas poblaciones (Cardona y Rivera 2012; Montoya *et al.* 2020; Rodríguez 2008). La mayoría de aproximaciones a la relación individuo-ambiente en poblaciones indígenas se producen a través del concepto de cultura, generalmente entendido como marco mental que se transmite de generación en generación y a través del cual damos sentido al mundo.

A partir de la invitación a la complementariedad interdisciplinar de Ingold (2011), proponemos que la psicología ecológica, y en particular el concepto de *affordances*, brinda herramientas para acercarnos a la experiencia de pérdida y dolor de los *mamas*, sin recurrir a un concepto de cultura que reproduce la noción dualista de naturaleza y cultura. Dicho de otra manera, sin plantearnos una división entre el mundo como existe en la realidad —naturaleza— y cómo entendemos este mundo real a partir de un marco de referencia heredado —cultura—. Como hemos dicho, la psicología ecológica hace énfasis en la relación humano-ambiente como una unidad (Gibson [1979] 2015). En las páginas que siguen, aspiramos ofrecer una muestra de ello, a partir de experiencia en el trabajo de campo y de sesiones de colaboración con los coautores de este artículo.

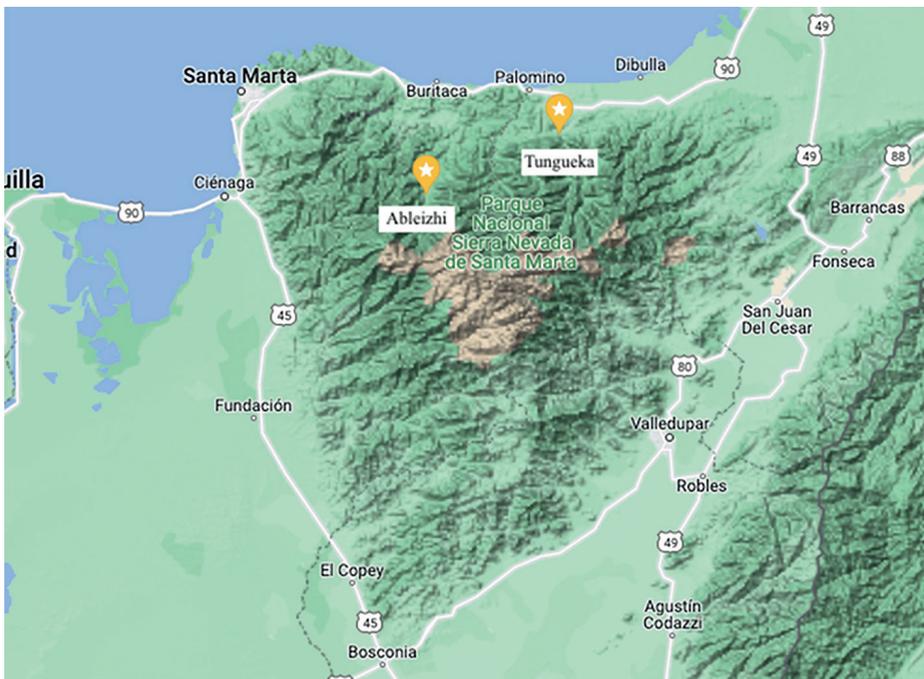
Trazando el camino: seres, espacios y afectos

Este artículo presenta algunos de los resultados de la investigación doctoral de la autora principal, que se pregunta por la relación entre seres humanos kogi y la Sierra Nevada de Santa Marta y el modo en que esta se experimenta desde los afectos y el cuerpo. En el estudio, se propone una aproximación interdisciplinar a partir de herramientas conceptuales y desarrollos inspirados en el enfoque de la psicología ecológica —como los aportes de Ingold (2011)—, por un lado, y la etnografía, por el otro. Las preguntas alrededor de esta relación surgen de considerar las experiencias de pérdida y dolor de los *mamas*, líderes espirituales del pueblo kogi, alrededor de la destrucción de sitios sagrados, que se reportan como final y muerte. Los sitios sagrados en la Sierra Nevada de Santa Marta son parte fundamental de la Madre, entidad viva que nos sostiene

a todos los seres en el planeta, por lo que para algunos de estos líderes su destrucción sistemática —a manos de la guaquería o de proyectos de infraestructura, entre otros— constituye el fin del mundo.

El trabajo etnográfico de la investigación fue realizado entre los años de 2016 y 2020, con participantes pertenecientes a las comunidades kogi de Tungueka —departamento de La Guajira— y Ableizhi —departamento del Magdalena— (figura 1). Además de las visitas a estas comunidades, se llevaron a cabo actividades de trabajo de campo con estos participantes en lugares como Santa Marta, Taganga, Yinkuámero y varios puntos del corregimiento de Guachaca. En total, fueron aplicadas veintisiete entrevistas a profundidad³, dos ejercicios de dibujo con niños del colegio de la segunda comunidad, participación en actividades cotidianas y rituales, sesiones de devolución de información y análisis participativo.

Figura 1. Ubicación geográfica de las comunidades kogi de Tungueka y Ableizhi



Fuente: Departamentos de La Guajira y el Magdalena, Colombia. 2022. Silvia Tibaduiza Sierra, Virgilio Gil Lozano y María Amaris, “Google Maps”. <https://www.google.com/maps/@10.6714708,-73.3822264,8.81z/data=!5m1!1e4?hl=es>. (19 de abril de 2022).

3 Las entrevistas a profundidad se realizaron, en su totalidad, con participantes hombres. El trabajo con mujeres kogi representa retos adicionales, encabezados por el escaso o nulo manejo del idioma español y por el hecho de que, por lo general, son los hombres los que se encargan de asuntos y relaciones con personas no indígenas. En la comunidad de Ableizhi se abrió la posibilidad de trabajar con un grupo de madres del colegio, haciendo uso de la metodología con dibujos que se usó con los estudiantes. Se realizó una primera reunión en febrero de 2020 en el centro educativo con las madres interesadas, para contextualizar y preparar el trabajo. Lamentablemente, la pandemia de covid-19 finalizó abruptamente esta iniciativa, al igual que todo el trabajo de campo de este proyecto.

La investigación doctoral y este artículo se nutren también del trabajo realizado con Virgilio Gil. La pertenencia simultánea de Virgilio a la forma de vida kogi y a la académica permitió una interesante mirada complementaria, a partir de sesiones de devolución de información y análisis participativo, al igual que la lectura compartida de borradores de la investigadora, particularmente sobre la contextualización de la cultura kogi. María Amarís brindó apoyo en la reflexión en torno al material de campo desde la disciplina de la psicología, así como en la consolidación de aspectos metodológicos.

Ahora bien, el texto está escrito principalmente en primera persona, que corresponde a la autora principal. La primera persona enfatiza la apuesta metodológica que implica disponer de elementos afectivos y corporizados de la investigadora como medio de la exploración etnográfica. Sin embargo, a lo largo del artículo se podrán encontrar cambios en la voz escrita, como una apuesta por dar cuenta de la variedad que consolidó la colaboración para este trabajo.

En el recorrido de este artículo, exponemos el enfoque etnográfico de la investigación y su alineación con el objetivo de trabajo, a partir de un importante componente afectivo (Favret-Saada 2012). Posteriormente, presentamos el problema de los sitios sagrados, como una entrada a la comprensión de la relación afectiva entre los kogi y la Madre, una traducción compleja del contexto de la Sierra Nevada de Santa Marta. Después, nos centramos en un momento etnográfico vivido por la primera autora. Este acontecimiento gira alrededor de beber agua, que permite ubicar la relación con la Madre en un contexto cotidiano ricamente cargado de afectos. Por último, ofrecemos reflexiones finales en torno a esta aproximación a la Madre desde la psicología ecológica.

88
■

Etnografía para la investigación en psicología ecológica

Como la entiende Guber (2011), la etnografía es un proceso flexible que reconoce la posición privilegiada de los participantes para dar cuenta de los fenómenos a investigar. En el trabajo de campo, de acuerdo con Guber, el desconocimiento parcial de la investigadora se transforma en la medida en que esta se familiariza con el mundo bajo estudio. Por lo tanto, en la etnografía se alimenta el proceso reflexivo de la etnografía, donde se otorga una especial relevancia a las situaciones que se presentan como incomprensibles en un comienzo y que señalan a la investigadora la diferencia social que es necesario rastrear.

Adicionalmente, la estrategia etnográfica no solo posibilita lidiar con lo que se nos presenta como ambigüedades y contrastes, sino que nos insta a habitarlos. De acuerdo con Strathern (1999), la etnografía implica habitar un *doble campo*: aquel en el que suceden los fenómenos que el investigador busca comprender, que implica inmersión y presencia, y aquel que es creado por la escritura académica y los elementos conceptuales que guían la investigación. Aunque se tiende a entender estos campos como dos etapas consecutivas, de observación y análisis, Strathern

(1999) propone habitarlos simultáneamente en el ejercicio etnográfico, de tal forma que se logren crear puntos de encuentro o *momentos etnográficos*, entendidos por la autora como momentos de conocimiento (*insight*). Así, la comparación constante en el doble campo permite advertir cómo el aparato conceptual del investigador es retado —y, finalmente, posiblemente transformado— por los conceptos de las personas con las que ha trabajado en campo.

En esta investigación recurro a mi experiencia de habitar este doble campo con integrantes de dos comunidades indígenas kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta. El deslumbramiento y la sorpresa con que se vive tal dualidad pone en evidencia que la propia actividad etnográfica implica *dejarse afectar*; es decir, aproximarse a un tema desde la experiencia afectiva propia, como lo postula Favret-Saada (2012). Por ello, el artículo propone cómo dejarse afectar por la Madre puede tener consecuencias analíticas para la psicología ecológica, en tanto plantea *unidad* del ambiente y la persona en un sentido ampliado.

La propuesta de incluir el concepto de *affordances* surge de momentos etnográficos (Strathern 1999) durante el trabajo de campo y, en ese sentido, son el resultado de una búsqueda conceptual para comprender lo que inicialmente se pretendía conocer a través de conceptos como *bienestar* y *salud*, tras una sensación de desconexión entre la manera en la que estaba pensando estos conceptos con lo que experimentaba en campo. Por ejemplo, al escuchar las historias kogi sobre los efectos desastrosos del daño a los sitios sagrados. En momentos así se hicieron visibles las diferencias en las posibilidades de acción que la Sierra Nevada de Santa Marta ofrecía a la investigadora y al resto de los participantes, cada uno con su respectivo conjunto de afectos.

A partir de dichos contrastes, este artículo explora la relación entre kogis y la Madre. La Madre, una entidad conectada íntimamente con los indígenas, señala para mí una diferencia en mis posibilidades de responder a la Sierra. Analíticamente, respondo a la Madre, o a lo que las personas kogi llaman Madre, con una noción de ambiente que es unidad con las personas, unidad en la que el cuerpo y el afecto son centrales. La tristeza por el daño a los sitios sagrados funciona como entrada al problema, de manera que permite pensarlo en un momento etnográfico completamente cotidiano, casi banal, como es tomar agua. Esto resulta importante por dos razones: por un lado, la relación con la Madre permea todos los ámbitos de la vida kogi —construir una casa, salir a pescar, entre otras actividades—, razón por la que trasciende el contexto ritual. Por otro lado, a través del agua puedo ver este carácter afectivo como corporal, lo que es vital para entender los *affordances* desde la perspectiva que presentamos en este artículo.

Para mantener las relaciones con el territorio ancestral, los kogi hacen *trabajo espiritual*, bajo la guía de los *mamas*. Ellos son líderes espirituales formados para resguardar el conocimiento ancestral de las diferentes dimensiones de la vida kogi y sostener el “tejido de la vida” (Reichel-Dolmatoff 1978). Uno de los trabajos espirituales más significativos es el *pagamento*: a grandes rasgos, un conjunto de prácticas

rituales compartidas por las poblaciones indígenas de la Sierra, que siguen un principio de reciprocidad y compensación para mantener el equilibrio ecológico (Arenas 2020; Parra 2020). Se trata de un mecanismo para sostener la amplia y diversa red de relaciones *kogi* a través de la reciprocidad (Reichel-Dolmatoff 1987).

En específico, el pago consiste en ofrecer sustento o alimentar a la Madre, entendida como una “organicidad viviente” (Parra 2020) de la que hacen parte también los *kogi* y que, al igual que ellos, necesita sustento. Tal sustento se da a través de los sitios sagrados, que constituyen nodos receptores del pago y estabilizadores del tejido de las relaciones entre humanos y no humanos (Parra 2020), a la vez que configuran conexiones complejas en el territorio, que se sostienen en la continuidad de estas.

Como parte de un complejo proceso guiado por los *mamas*, se ubican pensamientos —intenciones, metas en común— en objetos físicos, que pueden ser hojas de coca, algodón, piedras, conchas, entre otros. El *pago* ofrece, así, un escenario fundamental de comunicación con la Madre para mantener el equilibrio: permite apreciar cómo se encuentran los demás seres que participan de la comunidad, así como retribuir a la Madre por lo que reciben para su sustento y condiciones de vida. De igual manera, permite restablecer los vínculos y conexiones entre sitios sagrados, pueblos e integrantes humanos y no humanos de las comunidades.

A partir de las anteriores evidencias, surge una pregunta central de la investigación: ¿cómo comprender los efectos afectivos que tienen los cambios en la Sierra Nevada sobre los *kogi*; por ejemplo, la tristeza por la destrucción de sitios sagrados? La explicación culturalista implica generalmente remitirnos al concepto de creencia. Es decir, los *kogi creen* que algunos puntos geográficos ubicados en la Sierra Nevada de Santa Marta hacen parte de un ser vivo, una persona que sostiene la vida de todos —indígenas y no indígenas—. Cuando estos lugares se modifican o destruyen, a partir de estas creencias, ellos sienten tristeza. Esta opción se sostiene en el planteamiento de que existe el mundo de la realidad y sobre él se inscriben las miradas proyectadas desde las diferentes culturas, entendidas como marcos mentales de referencia.

Estas diferentes formas de ver el mundo basadas en la creencia distan del conocimiento. Al suponerse una sola realidad, el conocimiento reposa en formas que permiten verdaderamente acceder a ella, como es el caso del conocimiento científico objetivo. Los diferentes conjuntos de creencias corresponden a las capas del mundo imaginado que, si bien reposan también sobre esa realidad objetiva y observable, no permiten acceder a ella; no se corresponden (Ingold 2011). Este tipo de aproximaciones desde la cultura no solo genera una evidente asimetría al confrontar el mundo real y las interpretaciones de ese mundo, sino que tiende a reproducirla, al convertirse en una interpretación en sí misma.

Para el caso de la tristeza *kogi* frente a los sitios sagrados, esto querría decir que, aunque se reporte que los *kogi* sienten tristeza e incluso no ven sentido a seguir viviendo ante la destrucción de estos sitios, lo estarían haciendo por razones que no están sostenidas en la realidad: los *kogi creen*, pero no *saben*. En la medida en

que la Madre no existe desde un punto de vista no kogi, la tristeza experimentada por las afectaciones que contra Ella se producen es entendida como ocasionada por razones equivocadas, atribuibles a una *interpretación* del mundo, que no se correspondería con la realidad. *Creencia* implicaría, entonces, una diferencia entre el significado y el conocimiento que tenemos sobre el mundo.

Al conversar con indígenas kogi, resulta claro que la destrucción de los sitios sagrados no es un problema solamente del significado que le atribuyen. En una entrevista con Manuel, sobre lo que sucede cuando la gente daña sitios sagrados, excava lugares de pagamento o modifica la desembocadura de los ríos, él dice:

Es como si un *mama* bajara a la ciudad y viera solo casas. No supiera cuál es la alcaldía, cuál es la estación de policía... solo ve un montón de casas. Como si llegara a la iglesia y no está el cura... y la tumbamos. (Manuel, comunicación personal, 6 de agosto de 2017)

El *mama* destructor que imagina Manuel hace lo que hace, no tanto porque *no sabe* diferenciar la alcaldía de la estación de policía, como porque no *ve* una diferencia entre ellas. El significado, aquel que distingue una casa de una iglesia, y la percepción, aquello que permite ver una casa como casa y una iglesia como iglesia, están anudados en la acción. De hecho, es un asunto tan cognitivo como perceptual el que permite la acción particular que tumba casas, iglesias o estaciones de policía de forma indiferenciada. La destrucción no es resultado solo de un disenso cultural que interpreta mal lo que es la iglesia y *cree* que es una casa, sino de una forma de vida distinta, que sensorial, cognitiva y afectivamente hace que las disimilitudes significativas sean otras.

Ahora bien, el vínculo entre la percepción y la cognición puede entenderse con la ayuda de la psicología ecológica. En lugar de procesar internamente estímulos provenientes de los nervios ópticos, Gibson ([1979] 2015) propone hablar de *percepción directa*, que consiste en detectar información en la constante relación con el ambiente, lo que resulta de una actividad exploratoria que implica movimiento o acción⁴. En el caso de la percepción visual, por ejemplo, cuando captamos algo en nuestro ambiente identificamos directamente lo que estamos viendo en conjunto con las posibilidades de acción que ello nos propone. El *mama* destructor de la historia de Manuel no percibe las posibilidades de acción relacionadas con la iglesia o la alcaldía, como lo haría un habitante de la ciudad, porque estas no hacen parte de su forma de vida ni se refieren, al menos en ese momento, a sus habilidades corporizadas (ver Rietveld y Kivertstein 2014).

4 Las teorías centradas en estímulos se basan en procesamientos mentales: entra la información, se organiza, procesa y almacena en la mente para hacer sentido de ella. Por el contrario, Gibson ([1979] 2015) enfatiza el papel del cuerpo en la exploración del ambiente. De este modo, no es un proceso mental —o solo mental—, como tendía a proponerse desde las posturas cognitivistas hasta ese momento.

Figura 2. Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta observando la destrucción de un sitio sagrado



92

Fuente: fotografía cortesía de José Luis Puente Sobrino, El Rodadero, Santa Marta, 2017.

La figura 2 nos muestra el escenario contrario al referido por Manuel. En ella, observamos un grupo de indígenas que son testigos de la destrucción de un sitio sagrado por parte de una constructora en un barrio de Santa Marta. Esta fotografía refleja la forma en la que los constructores no tienen la habilidad para recibir el ofrecimiento de una serie de acciones que están más allá de sus posibilidades. Si lo hicieran, si fueran capaces de experimentar estos lugares como lo hacen los indígenas, simplemente no estarían destruyéndolos. Presenciamos el encuentro asimétrico —solo unos tienen *bulldozer*— entre dos formas de vida, que proceden de dos maneras de establecer relaciones con esos sitios. Los *kogi*, por una parte, que podrían en esos lugares hacer pago y trabajo espiritual fundamental para la continuidad del mundo; por otra, los constructores, para quienes estos sitios son ideales para establecer proyectos de expansión urbana y desarrollo.

En estos procesos, los *mamas* se ven especialmente afectados, ya que ellos son los encargados de atender estos sitios sagrados. Al ser líderes espirituales, se entrenan como expertos en el cuidado y la comunicación con la Madre en estos lugares; ese es su propósito. Encontrarse sin la posibilidad de cumplirlo tiene unas implicaciones obvias en sus deseos de continuar con sus propias vidas, como explica Joaquín:

Algunos [*mamos*] no quieren vivir, porque todo se ha acabado. Para ellos es el fin del mundo, algunos dicen eso. Para los *mamos* jóvenes eso no es una preocupación. ¿Por qué? Porque nunca han visto como los *mamos* antiguos. Para los *mamos* antiguos, ellos dicen que no hay nada. No es vida sin eso [objetos y sitios sagrados]. (Joaquín, comunicación personal, 2 de mayo de 2020)

En la medida en la que el pago es una práctica situada en estos lugares sagrados, su destrucción es grave también por la pérdida de las posibilidades de acción o *affordances* que permitían. Sin los sitios, no es posible aprender a cuidar de ellos; por lo tanto, la transmisión de una forma de vivir se ve interrumpida. Aunque los *mamas* más expertos estén dispuestos y conozcan la importancia de compartir esas prácticas con las nuevas generaciones, también reconocen que con la destrucción de los sitios sagrados ya no es posible hacer el trabajo espiritual correspondiente. Es un mundo, una forma de vida, lo que se hace imposible sin estos lugares.

Quando se llevaron los objetos sagrados se llevaron también el orden: todo el aprendizaje y las prácticas alrededor de ellos. Ya los mayores no pueden hacer trabajo ahí. Sabemos que ahí estaba el objeto sagrado, pero tratamos de conectarnos con él y ya no. Por eso tampoco se puede seguir enseñando a nadie. (Joaquín, comunicación personal, 2 de mayo de 2020)

Esta reflexión se extiende a los objetos del pago. Los museos arqueológicos están llenos de ellos, convertidos ahora en el sentido estricto del término: cosa material inanimada. Su capacidad de pertenecer al ritual cambia, porque se encuentran aislados en vitrinas. Así mismo, los sitios en la Sierra asociados a ellos han sido dañados, por lo que los *mamas* tratan de conectarse y ya no pueden; han perdido esa habilidad, pues los sitios sagrados y los objetos también han perdido su capacidad de ofrecer aquello que antes ofrecían. El mundo se ve empobrecido con esta pérdida; empobrecido, en el sentido de menos ricamente cargado de ofrecimientos para la acción y de menos ricamente lleno de habilidades de los mismos *mamas*.

La destrucción de un sitio sagrado es un hecho irreversible, al igual que cuando un ser vivo muere. Como vimos anteriormente, además de eliminarse el sitio físico, desaparecen sus conexiones con los individuos *kogi* y la posibilidad de realizar ciertas prácticas. En su intervención, Joaquín nos remite al mundo sociomaterial que se encuentra en continuo desarrollo junto con los individuos y sus prácticas. Los objetos y sitios sagrados requieren el pago, al igual que el pago requiere la presencia de objetos y sitios sagrados para ser realizado.

Aquí vemos un contraste con las aproximaciones alrededor de las creencias, que tienden a entender el concepto de cultura como un marco de referencia fijo que se hereda y al ambiente como un elemento unívoco —obedece a la versión única de la realidad— y separado. Al comienzo de este apartado, Manuel nos plantea su aproximación al problema de la destrucción de los sitios sagrados en términos de conocimiento, “no supiera”; de percepción, “solo ve”; y de práctica, “lo tumba”. No se trata, por ende, solo de creer que un sitio particular tiene significado, sino de la manera en la que el conocimiento alrededor del sitio está relacionado con las posibilidades de acción que se nos ofrecen en nuestra percepción situada y corporizada. La perspectiva ecológica no solo complejiza el proceso de percepción, sino que, alimentada por la fenomenología, la ubica más allá de las dualidades dentro/ fuera, mente/mundo.

Agua y leche de la Madre

Los sitios sagrados se refieren, entonces, a lugares donde se realizan prácticas o conjuntos de prácticas como el *pagamento*, que existen en estrecha relación con el territorio y con las personas humanas y no humanas kogi, en especial con los *mamas*, quienes son expertos, entre otras cosas, en percibir y atender el estado de la Sierra y los elementos que participan en ella. Sin embargo, los vínculos con la Madre trascienden el contexto ritual y conforman también las vidas diarias de las comunidades kogi.

En contextos más cotidianos, contrastes como los que se encuentran en la fotografía presentada en la sección anterior (figura 2) y en la intervención de Manuel surgen frecuentemente. Es suficiente caminar la Sierra con un kogi para darse cuenta cómo su relación con ella es distinta a la que yo como caminante podría tener.

A principios del 2016 subí por primera vez a un pueblo alejado de la Sierra, a unas seis horas desde el último punto donde podía llegar en moto. Cuando se sube en grupo —indígenas y no indígenas—, en los caminos kogi se camina en línea por largos tramos. A la cabeza va el guía, una de las personas que mejor conoce el camino, quien se adelanta de vez en cuando unos pasos para limpiarlo con su machete, cuando es necesario. Como en esta oportunidad, en el centro de la fila vamos los que no conocemos el camino ni el sitio de llegada. Los inexpertos como yo caminan con la mirada constantemente en el suelo para poder calcular cómo sortear piedras, raíces y otros obstáculos. En muchas ocasiones, al cerrar la fila camina otro experto de la montaña, pacientemente acompañando a los más relegados, en caso de que se separen del grupo. En esta oportunidad, y en muchas otras después, aunque levantara la mirada del suelo y la enfocara hacia adelante y hacia arriba, yo no era capaz de determinar por dónde seguiría el camino. Yo no podía ver el camino, pero nuestro guía sí. A mí el camino no me ofrecía caminar sobre él para llegar al pueblo; a nuestro guía, sí. En otras palabras, yo no era capaz de responder al ofrecimiento de seguir el camino con la acción de continuar caminando sobre o por él.

Más adelante llegamos a un arroyo, donde paramos para descansar y refrescarnos. La ocasión de detenerse a tomar agua de un arroyo es uno de los momentos etnográficos que me permitió explorar el contraste que existe entre la manera en la que me relaciono con la Sierra, en este caso más puntualmente con el agua, y la de Pedro. Pedro es un joven kogi de veintiocho años, hijo del Mama José, una de las autoridades espirituales de su pueblo en el corregimiento de Rioancho en La Guajira. Él y su familia fueron los principales participantes en la primera parte de esta investigación.

Beber del arroyuelo emergió como un momento etnográfico a partir del contraste que notamos Pedro y yo con respecto a nuestra manera de tomar agua, como puede verse en las figuras 3 y 4. En la figura 3 se observa a Pedro, quien acerca a su boca una hoja doblada a modo de vaso. En ese momento, Pedro se aproximó, me mostró cómo doblar la hoja de manera que sirviera como recipiente, recogió agua y se la llevó a la boca. Aunque, también bebí del arroyo, no seguí sus indicaciones: en la figura 4 estoy recogiendo agua en la botella con filtro que usé durante la primera parte de mi trabajo de campo.

Figura 3. Pedro bebiendo agua y leche de la Madre



Fuente: fotografía de la autora, Guachaca, Magdalena, 2017.

Figura 4. La autora principal se relaciona con el agua a través de un filtro



Fuente: fotografía cortesía de Carolina Giraldo Suárez, Guachaca, Magdalena, 2018.

Tanto Pedro como yo sentíamos sed por la caminata y nos acercamos a beber. El contraste es visible en el modo en el que los dos bebemos: Pedro bebiendo directamente el agua con una hoja y yo a través de mi botella. Tanto Pedro como yo notamos esta diferencia; a él le llamó la atención mi botella de plástico reutilizable, el filtro ajustado en la tapa y la boquilla alargada que se conectaba con el filtro. A mí, que consumiera el agua con tanta tranquilidad⁵, usando para ello la hoja tomada de una planta junto al arroyo.

Beber agua directamente de la fuente no se encontraba dentro de mis posibilidades en mi vida de ciudad. Además de no haberme acercado antes a la práctica de doblar la hoja y formar un recipiente, por fuera del sistema de tratamiento de agua al que estoy acostumbrada representa una amenaza para mi integridad, más que una posibilidad de calmar mi sed. En el contexto de la relación de Pedro con la Sierra, la práctica de beber agua es también una relación de confianza que, en principio, se podría adjudicar a la costumbre, tanto de su *cultura* —algo como decir: “las personas *kogi* acostumbran a tomar agua de esta manera”—, como de sus cuerpos —“si hay bacterias o parásitos en el agua, a él no le harán daño porque su cuerpo ya está habituado a estos microorganismos”—.

La conversación que sostuve con Pedro con respecto a beber agua me llevó a complejizar esta idea de la costumbre. En nuestro intercambio me di cuenta de que Pedro toma el agua directamente no solo porque confíe en que no se enfermará —o porque no exista esa desconfianza que yo sí tenía—, sino porque confía en la Sierra o, para ser más precisos, en la Madre. En su relación con la Madre, tomar agua del arroyo es tomar leche que ella le provee. Mientras yo me acerco a un arroyo a tomar agua, Pedro toma agua y, además, participa de la lactancia materna con la Madre, ya que su relación con la tierra y con el agua es la misma que los hijos e hijas tienen con la leche materna, que la toman con confianza:

Nosotros, los *kogi*, sabemos que la tierra nos da teta, porque todos tomamos agua. Sabemos que es la Madre y que todavía amamanta. Todavía somos pequeños para ella. Para la tierra todavía somos pequeños. (Pedro, comunicación personal, abril 27 de 2017)

La acción de ver a Pedro beber confiado de manera directa del arroyo me señaló mi propio temor a acercarme sin intermediarios al agua y enfermar. Se activaron dos conjuntos de relaciones diferentes en torno al agua y, junto con ellos, también afectos diferentes: confianza y miedo. En esta investigación comprendemos afecto no como episodios emocionales puntuales, sino de manera amplia como falta de indiferencia y la capacidad de ser afectado o “tocado” (Colombetti 2014).

5 Los términos “vivir tranquilos” y “tranquilidad” los usan algunos de los participantes también para referirse a lo que sienten cuando han atendido debidamente su relación con la Madre. A su vez, “tranquilidad” también genera un contraste entre los afectos, en este caso de Pedro y de la investigadora, a quien la idea de beber agua directamente del arroyo le produce temor o intranquilidad.

La forma diferente de llevar a cabo lo que parece inicialmente la misma acción —beber agua en el camino— pone en escena dos formas de relacionarse con la Sierra que son distintas. Mi desconfianza no solo se refiere a la manera como yo misma me relaciono con el agua bebible —que requiere empaques e industrias de potabilización, por ejemplo—, sino cómo no soy capaz o estoy por fuera de una relación con la Sierra que existe en las prácticas de Pedro, incluso en aquellas mundanas como tomar agua, en las que la Sierra, además, no es solo la Sierra sino la Madre (De la Cadena 2015). El acto de beber agua con confianza, desde los afectos de Pedro, se da en una relación en la que el agua como leche materna agrieta constantemente los límites físicos que separan a Pedro de la Madre, como sucede con la leche en el acto de amamantar para Simms (2001).

Esa continuidad de la Madre y los kogi tal vez nos ayuda a entender mejor el dolor y la tristeza cuando los sitios sagrados desaparecen. Como me cuenta Miguel, otro participante de esta investigación:

Yo he visto un cerro que lo perforan, hacen túneles y lo atraviesan en otras partes. Hoy en día a nosotros se nos empieza a podrir la barriga. ¿Por qué? Porque la Madre está pudriéndose, la Madre está enferma. Hoy en día la Madre está en fiebre, está desnutrida. ¿Por qué? Porque hoy en día se ve el calentamiento global, porque la Madre no está bien. (Miguel, comunicación personal, 11 de noviembre de 2016)

Lo que pasa en el cuerpo de la Madre pasa en los cuerpos de los kogi, de una manera que la investigadora no puede casi ni imaginar. Esto, en tanto no puede relacionarse de la misma manera con la Madre, con esa intimidad y continuidad, sino más bien con lo que para ella es la Sierra: un ambiente o un contexto.

Como hemos comenzado a esbozar también en el apartado anterior, la Madre es una figura central en la forma de vida kogi: una persona con un cuerpo sostenido en la conexión de puntos sagrados en el territorio de la Sierra, los cuales se extienden también a otros sitios sagrados en el resto del planeta. En la Sierra, la Madre se configura desde los picos nevados hasta el mar como un todo, en la interconexión de los sitios sagrados en este territorio, los cuales hacen parte de un intrincado sistema de vida. De acuerdo con Juan, uno de los participantes de la investigación, los sitios sagrados son las venas de este cuerpo que recorren todo el territorio y lo conectan. Con la Madre se mantienen estrechas relaciones tanto en la vida cotidiana como en espacios rituales y a través de los saberes de los *mamas*.

La persona que es la Madre kogi hace referencia a una compleja red de relaciones que suceden entre criaturas y elementos muy diferentes: animales, plantas, rocas, ancestros —abuelos, abuelas, piedras—, el agua en sus diferentes presencias —lagunas, ríos, el mar—, el oro. Así, el cuerpo de la Madre, o la Madre como cuerpo, no se configura en una unidad cerrada y fija. Si bien cuando se habla de las afectaciones a la Madre normalmente se ubican también en los cuerpos kogi, los elementos que componen a la Madre no responden a relaciones unívocas de la manera en la que la mayoría hemos aprendido que cada órgano en el cuerpo humano tiene una función

y está delimitado. Los elementos que constituyen a la Madre y que se relacionan con el cuerpo kogi están diseminados por toda ella, lo que hace que los cuerpos kogi sean parte del cuerpo de la Madre y viceversa. Los ríos, desde sus nacimientos hasta el mar, los animales —incluidos los seres humanos— y sus itinerarios en el territorio, el oro, los sitios sagrados, la lluvia, entre otros, hacen parte de la Madre, así como las relaciones en las que todos estos elementos coexisten.

Cuánto desastre hemos hecho a la madre naturaleza: perforación en tierra, saqueo de mucha minería. Lo que más afecta a la Madre es la parte de minería, para nosotros. ¿Por qué? Porque la Madre Tierra es una Madre que tiene sus huesos, sangre; es para nosotros la naturaleza un ser vivo.⁶ (Miguel, conversación personal, 11 de noviembre de 2016)

A partir del momento etnográfico de beber agua del arroyo, se puede ver, además, que los cuerpos que realizamos esta acción tampoco somos iguales. Con seguridad, incluso la microbiota —conjunto de microorganismos como bacterias y virus— que compone el cuerpo de Pedro es diferente a la mía y esto también surge de la relación sostenida con nuestros ambientes. No obstante, más allá de nuestras diferencias orgánicas, tampoco somos el mismo cuerpo, porque a mi cuerpo no se le puede pudrir la barriga cuando hacen minería en la Sierra. El contraste entre los dos conjuntos de afectos y las posibilidades de acción correspondientes, tanto en la destrucción de sitios sagrados como en el momento etnográfico del agua, hacen parte de dos formas de vida diferentes en una relación sostenida con el ambiente.

Como se mencionó anteriormente, Rietveld y Kiverstein (2014) retoman el concepto de *affordances* de Gibson y proponen que, en el caso humano, se considere el término *sociomaterial* para acompañar el concepto de ambiente, debido a que las prácticas sociales y la materialidad están íntimamente entrelazadas. Virgilio refuerza esta idea al contarnos sobre nociones propias acerca del territorio:

El territorio más bien ya es una parte de la persona. Ahí es donde están guardados los conocimientos ancestrales, donde está guardada la memoria de los abuelos. Entonces, el territorio no es solamente lo que vemos como una tierra, como un terreno, sino que es una parte de la misma familia, una parte de la misma cultura; de la misma familia que ha heredado. (Virgilio Gil, comunicación personal, 16 de febrero de 2018)

Tanto en la comunicación de Pedro sobre la Madre que da teta como en la anterior intervención de Virgilio, vemos un vínculo estrecho que nos remite a las relaciones filiales, de las cuales se destaca su fuerte componente afectivo. Para

6 Este intrincado y sutil fragmento expone una complicación que vincula a la Madre con la madre naturaleza o la madre tierra. En esta investigación Miguel, al igual que el resto de los participantes, habla para mí —o para una persona que investiga— y, en ese sentido, hace un esfuerzo continuo de traducción. Utilizo en ciertos puntos de este fragmento la mayúscula y la minúscula, precisamente, porque entiendo que es posible que estas maneras de nombrar “madre”, aunque siendo la misma palabra se refieran a cosas distintas. A este respecto, ver el concepto de *equivocación* de Viveiros de Castro (2004). También Puede consultarse el artículo de Martínez (2020) sobre la forma en la que las sinonimias pueden albergar divergencias.

acercarnos a esta comprensión, aparece el concepto de ofrecimientos afectivos o *affective affordances*⁷ (Fuchs 2013; Fuchs y Koch 2014), basado en los ofrecimientos (*affordances*) de Gibson ([1979] 2015). En el marco de la propuesta de la afectividad corporizada de Fuchs (2013), este concepto resalta el componente afectivo que da sentido al mundo, cuando consideramos que las cosas son particularmente valiosas y relevantes. El modelo de afectividad corporizada (Fuchs 2013) plantea una interacción circular a través del cuerpo, entre cualidades afectivas identificadas en el entorno (*affective affordances*) y los individuos. En esta línea, las emociones, que son parte del repertorio afectivo, resultan de una interacción circular entre *affordances* afectivos del ambiente y la resonancia corporal del sujeto, en lugar de ser vistas como estados mentales que experimenta el individuo (Fuchs 2013).

Pensar el ambiente con la Madre. Una propuesta para la psicología ecológica

Hasta aquí hemos visto cómo podemos explorar la relación entre los indígenas kogi y la Sierra Nevada de Santa Marta, en particular sus afectos, por medio del concepto de *affordances*. Este nos permite comprender tal relación fuera del concepto más usual de cultura, según el cual lo que haría diferente la relación de los kogi y la Sierra es la manera en la que ellos la piensan/simbolizan como ambiente. Luego hemos visto, en el caso de beber agua, cómo la relación entre las personas kogi y la Sierra es distinta a la mía y cómo la primera pasa por considerarse de la misma sustancia que la Madre: agua es leche materna, en la relación kogi. Mi cuerpo y mis habilidades no me permiten responder a estos ofrecimientos de la Madre. Tanto en el relato de Manuel que vimos en el apartado anterior como en el momento etnográfico del agua, se contrastan dos formas de vida, junto con sus posibilidades de acción y afectos correspondientes.

En este apartado, ofrecemos algunas reflexiones finales en torno a cómo conceptos de la psicología ecológica conversan con aquello que puedo vislumbrar sobre la experiencia de la Madre, enmarcado en las posibilidades que ofrece la etnografía. El objetivo de esto no es hacer una traducción entre formas de vida como una equivalencia directa —es decir, mostrar cómo se puede hablar sobre la Madre como ambiente—, sino al estilo de una equivocación controlada de Viveiros de Castro (2004). De manera muy sucinta, este autor entiende la equivocación como una diferencia ontológica y parte de destacar que esta siempre está presente en el trabajo etnográfico. Así, por más que a veces estemos nombrando algo con la misma palabra, puede que nos estemos refiriendo a realidades distintas.

Para Viveiros de Castro (2004) esta equivocación difiere del error, en cuanto no es un problema solo de referencia, sino que señala la diferencia en la relación entre los cuerpos, sus perspectivas encarnadas y la realidad. En lugar de silenciarla, el autor propone examinar la equivocación de una manera controlada, que permita

7 Fuchs (2013) habla de *affective affordances* por su interés en los afectos, pero reconoce que estos permean el mundo entero de nuestras experiencias y posibilidades de acción.

comunicarse dentro de ella, aun sabiendo que la comunicación es incompleta. De esta manera, nos invita a alejarnos de las comparaciones automatizadas que desdibujan las alteridades y las incluyen en el aparato conceptual de la antropóloga, como sería decir que el ambiente de Ingold (2011) es la Madre para los kogi. En cambio, nos anima a realizar traducciones de una manera que nos permita habitar el espacio de las equivocaciones y, con ello, abrir la posibilidad de alterar los conceptos con los que llegamos a campo.

Como se mencionó anteriormente, en este trabajo me refiero a Madre y al concepto de ambiente (Ingold 2011) como dos conceptos situados en dos formas de vida distintas, la kogi y la mía, que me interesa poner a conversar. Incluyo a la Madre como un elemento que no logro aprehender del todo, que responde a los afectos y posibilidades de la vida kogi y al que busco acercarme con ayuda de los participantes. Evitamos el concepto de *naturaleza*, ya que este término tiende a usarse para referirse a un espacio abstracto e inalterado, libre de la influencia del ser humano, lo que nos instala nuevamente en la dicotomía cultura/naturaleza. Como afirma Ingold (2011), el mundo existe como naturaleza para quien no pertenece a este y puede mirarlo con el desapego de un científico, quien puede mantener la ilusión de no ser afectado por su presencia. Lejos de este concepto de naturaleza, la relación íntima de Pedro con el agua como leche materna nos dice que el vínculo que tienen los kogi con la Sierra Nevada de Santa Marta es parecida a aquella que entre hijos y su madre.

100

■ Al igual que el concepto de ambiente, el de Madre necesita entenderse en relación con la forma de vida, en este caso kogi, sostenida por las habilidades y prácticas que las componen —como los pagamentos en los sitios sagrados—. Sin embargo, la Madre supera aquello que podemos comprender como ambiente, así como lo que mi forma de vida me permite captar sobre ella; en ese sentido, me acerco a la Madre desde la inconmensurabilidad (De la Cadena 2015; Martínez 2021). Cuando hablamos de ambiente, en el caso kogi nos referimos a algo que es la Madre, pero no completamente, y cuando decimos Madre, estamos diciendo ambiente, pero no solamente.

Como hemos visto, los conceptos de la psicología ecológica nos ofrecen una aproximación al tema de estudio; los incluyo en la investigación con la intención de usarlos como herramienta que se despliega y se desestabiliza en una situación para permitirnos explorarla, como propone Stewart (2017). La psicología ecológica no agota las posibilidades de relación ecológica de algunas personas con el *ambiente*. Como busca mostrar este artículo, esto no la hace sino un campo de exploración fértil para seguir acercándonos a esa relación.

En el caso de esta investigación, Virgilio, al igual que otros participantes, exaltó el carácter sociomaterial del territorio, al apuntar que también ahí residen los conocimientos ancestrales. De igual manera, los participantes coinciden en que con la desaparición de objetos y sitios sagrados desaparecen también las prácticas alrededor de ellos, pues ya no es posible ejecutar las posibilidades de acción que ofrecían. Tanto Virgilio como Pedro, cada uno en su caso, han coincidido en relacionar esta pérdida de comunicación con la pérdida de señal en los celulares. Puedes saber cómo

usar el celular, pero ya no tiene señal, no te puedes comunicar. Esta referencia a las prácticas situadas en la materialidad tiende un puente valioso para la investigación académica de formas de vida indígenas más allá de posturas culturalistas.

Esta investigación no se trata únicamente de señalar que las traducciones que se hacen de la Madre no son suficientes, sino también de permitir que Madre afecte también mi lenguaje analítico y mis dispositivos conceptuales. ¿Cómo es pensar ambiente con la Madre? Este es un tema que me encuentro explorando. Dado que los *affordances* se sostienen en la medida en que emergen seres —y sus cuerpos— capaces de los mismos, no se pensaría dicotómicamente a los kogi y la Madre. Sin embargo, es necesario seguir desarrollando un lenguaje analítico para dar cuenta de ello y seguir permitiendo que la Madre afecte al concepto de ambiente.

Una de las formas en la que Madre afecta ambiente se refiere a la totalidad indivisible, que es *organismo más ambiente* (Ingold 2011); en la relación kogi, ambiente resulta ser otra persona⁸, la Madre, y no solo el contexto físico sobre el que se desarrolla la vida humana. A pesar de que Madre también es una traducción de la lengua kaggaba al español, nos informa de una jerarquía que no podemos ignorar. La Madre es mayor, más vieja y sabia; los humanos contenidos en ella todavía somos pequeños y tenemos mucho que aprender. Por eso, entre los kogi existen expertos, los *mamas*, que se preparan durante toda su vida para conocerla y comunicarse con ella.

Además, y relacionado con lo anterior, en principio podemos decir que pensar ambiente con la Madre hace que *ambiente* no sea solo una totalidad indivisible con los organismos en constante relación (Ingold 2011), sino también una continuidad sustancial. Los kogi dicen que el agua también es leche y que al ser leche los alimenta dentro de una relación de confianza. Podríamos decir también que, en el proceso de pensar *ambiente* con la Madre, con la inclusión del concepto de *affordances* estoy respondiendo a los ofrecimientos que la Madre me propone a mí, enmarcada en mi propia forma de vida que, ya hemos visto, es tan diferente a la forma de vida kogi y sus ofrecimientos.

Esta investigación me ha permitido aprender una manera etnográfica de dejar que la Madre me afecte, aunque esa manera no sea la misma en la que afecta a Pedro y a Manuel (ver Martínez 2021). Reconocer que existen *affordances* que no son los míos; es decir, que existen formas diferentes de relaciones individuo-ambiente de las que yo experimento y sostengo con mi ambiente, se hizo posible a través de una etnografía en la que, en términos de Favret-Saada (2012), estuve experimentando, al exponer mi propia persona en el trabajo de campo.

8 La Madre —constituida por las interrelaciones de todos los seres humanos y no humanos que la habitan— se considera una persona viva y consciente, una organicidad viviente (Parra 2018). Como parte de la Madre, estos seres comparten los principios de estructura espiritual y física de su origen y, en Ella, cuentan con agencia e intencionalidad (Parra 2020). Entre estos elementos no humanos en continua interacción en/con la Madre se incluyen también seres que consideraríamos inertes (o no vivos), como el fuego y el oro. En el caso kogi, estos seres participan en el entramado de interagentividad (Ingold 2011) que conforma a la Madre.

Referencias

1. Arenas Gómez, José. 2020. "Parents Who Own Lives: Relations and Persons among the I'ku, a Chibchan Group in Colombia". En *Amerindian Socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo – Colombian Area*, editado por Ernst Halbmayer, 181-204. Nueva York: Routledge.
2. Cardona Arias, Jaiberth y Yennifer Rivera Palomino. 2012. "Representaciones sociales sobre medicina tradicional y enfermedades foráneas en indígenas embera chamí de Colombia". *Revista Cubana de Salud Pública* 38 (3): 471-483. <http://www.revsaludpublica.sld.cu/index.php/spu/article/view/207>
3. Colombetti, Giovanna. 2014. *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge: MIT Press.
4. De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
5. Favret-Saada, Jeanne. 2012. "Being Affected". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 435-445. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.019>
6. Fuchs, Thomas. 2013. "The Phenomenology of Affectivity". En *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, editado por K. W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini y Tim Thornton, 612-631. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0038>
- 102 ■ 7. Fuchs, Thomas y Sabine C. Koch. 2014. "Embodied Affectivity: On Moving and Being Moved". *Frontiers in Psychology* 5 (art. 508): 1-12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508>
8. Gibson, James J. (1979) 2015. *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*. Nueva York: Psychology Press.
9. Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
10. Ingold, Tim. 2011. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Abingdon: Routledge.
11. Lobo, Lorena, Manuel Heras-Escribano y David Travieso. 2018. "The History and Philosophy of Ecological Psychology". *Frontiers in Psychology* 9: 2228 (en línea). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02228>
12. Martínez Medina, Santiago. 2021. *Anatomización. Una disección etnográfica de los cuerpos*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
13. Martínez Medina, Santiago. 2020. "Lo que pliega la colecta: conocimientos, científicos y especímenes para otras ciencias posibles". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41: 31-56. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.02>
14. Montoya, Eliana, Jennifer López, Sergio Cristancho, Marcela Valencia Oscar Montero y Dora Hernández. 2020. "Aproximación a la concepción de la salud mental para los pueblos indígenas de Colombia". *Ciência & Saúde Coletiva* 25 (3): 1157-1166. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020253.17832018>
15. Mol, Annemarie. 2003. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

16. Parra Witte, Falk. 2020. "La estructura que sostiene la vida: alimento e intercambio entre los kogi". *Tabula Rasa* 36: 101-129. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>
17. Parra Witte, Falk Xué 2018. "Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics". Tesis doctoral, Departamento de Antropología Social, Downing College, University of Cambridge, Reino Unido. <https://doi.org/10.17863/CAM.22047>
18. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1987. "The Great Mother and the Kogi Universe: A Concise Overview". *Journal of Latin American Lore* 13 (1): 73-113.
19. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tomo II. Bogotá: Procultura.
20. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. "The Loom of Life: A Kogi Principle of Integration". *Journal of Latin American Lore* 4 (1): 5-27.
21. Rietveld, Erik, Damiaan Denys y Maarten Van Westen. 2018. "Ecological-Enactive Cognition as Engaging with a Field of Relevant Affordances: The Skilled Intentionality Framework (SIF)". En *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, editado por Albert Newen, Leom De Bruin y Shaun Gallagher, 41-70. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.013.3>
22. Rietveld, Erik y Julian Kiverstein. 2014. "A Rich Landscape of Affordances". *Ecological Psychology* 26 (4): 325-352. <https://doi.org/10.1080/10407413.2014.958035>
23. Rodríguez, Lilia. 2008. "Factores sociales y culturales determinantes en salud: la cultura como una fuerza para incidir en cambios en políticas de salud sexual y reproductiva". Ponencia presentada al III Congreso da Associação Latino Americana de População, ALAP, del 24 al 26 de septiembre, Córdoba, Argentina. <http://www.ossyr.org.ar/pdf/bibliografia/2.6.pdf>
24. Simms, Eva-Maria. 2001. "Milk and Flesh: A Phenomenological Reflection on Infancy and Coexistence". *Journal of Phenomenological Psychology* 32 (1): 22-40. <https://doi.org/10.1163/156916201753534723>
25. Strathern, Marylin. 1999. *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: Athlone Press.
26. Stewart, Kathleen. 2017. "In the World that Affect Proposed". *Cultural Anthropology* 32 (2): 192-198. <https://doi.org/10.14506/ca32.2.03>
27. Uribe, Carlos. 2009. "Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonio Colajanni, 29-70. Bolivia: Editorial Gente Común.
28. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>



Silvia Tibaduiza Sierra

Candidata a Doctora en Psicología de la Universidad del Norte, Colombia. Antropóloga y psicóloga de la Universidad de los Andes, Colombia. Entre sus últimas publicaciones están: (en coautoría con Martin Packer) “Qualitative Research as Cultural Historical Ontology”, en *The Qualitative Vision for Psychology: An Invitation to a Human Science Approach*, ed. de Constance T. Fisher, Leswin Laubscher y Roger Brooke (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2016), 133-155; (en coautoría con Martin Packer) “A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination”, *Revista Colombiana de Psicología* 21, n.º 2 (2012): 355-371, <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/39490> ✉ silviatib8@gmail.com ✉ stibaduiza@uninorte.edu.co

Virgilio Gil Lozano

Magíster en educación y cognición de la Universidad del Norte. Docente de la Universidad del Magdalena, Colombia. ✉ kagabakue@hotmail.com

María del Carmen Amarís Macías

- 104 ■ Doctora en Psicología de la Universidad del Norte, Colombia. Docente del programa de Psicología de la misma universidad. Entre sus últimas publicaciones está: (en coautoría con Clarisa Martínez Bustamente y Rocío Ivonne Quintal López) “La violencia masculina en la pareja como proceso relacional: un desafío de superación cultural”, *Masculinities and Social Change* 8, n.º 3 (2019): 307-331. <https://doi.org/10.17583/mcs.2019.3809> ✉ mamaris@uninorte.edu.co