

Uywaña y el llamado de la tierra

Daniela Iriarte
Universidad Nacional de Catamarca
Argentina

Leila Segovia, con una sonrisa cálida que iluminaba su tez trigueña, hablaba de su tierra, su lugar, con una profunda emoción. Emoción que me resultaba extraña; será por eso que la traigo a colación. Me extrañaba, a lo mejor, por su manera de vivir y sentir la tierra y por mi propia manera, incluso extraña respecto a la de ella.

Con un tono dulce narraba la relación con los cultivos y la crianza de sus animales, lo que me invitaba a sentirla y vivirla, no sólo entenderla, de la manera en que ella lo hacía. Si bien, mi contacto se focalizó en reconstruir la disputa de saberes acaecida hace más de 20 años en la localidad de Villa Vil, departamento Belén, Catamarca, en sus palabras emergieron sentidos que desbordaron el mero hecho de una pretendida objetivación de mi tema de investigación. Sentidos que no podían contenerse, buscando cauce en el relato y retumbando en mi propio sentir. Un sentir que fue casi intimidado para dar cuenta de mi relación con el lugar y reconocer mi posicionamiento diferencial con respecto de aquello que investigaba, aunque negase mi extrañeza o mi presencia forastera. Con ello, entraron en tensión mi manera de concebir la realidad y mi relacionamiento con la tierra; generando una lucha simbólica entre una forma casi estanca y compartimentada de construir el conocimiento con respecto a conocimientos otros. Es decir, relacionalidades diversas que impugnaron mi propia concepción de lo que me rodeaba y de lo que me constituía.

Con relacionalidad estoy haciendo referencia a la teoría de la relacionalidad, la cual -según Haber- “es una teoría perfectamente conocida por la gente, tanto que es el metro contra el cual miden las evaluaciones morales. No se trata de un entramado

invisible, sino que es perfectamente visible para quien lo conoce, aunque se debe aclarar que no es posible conocer las teorías locales de la relacionalidad sino es mediante el relacionamiento de acuerdo a esas mismas teorías, de manera que conocer y estar acaban por asemejarse lo suficiente como para que resulte superfluo diferenciarlos” (Haber 15).

Por otra parte, también se interpelaba mi rol en la relacionalidad, del cual no podía dar cuenta ni explicitar discursivamente. Será tal vez porque ese entramado relacional no puede reducirse a una categoría nominal, y en esa nominalización - característica del pensamiento occidental- el cuerpo a través de los sentidos fue adquiriendo supremacía sobre la palabra.

La nominalización, acción propia del pensamiento moderno y de un colonialismo del poder, tal como lo plantea Walter Mignolo (2010) remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis). La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias (Mignolo 12). En mi caso, mi persona, se refiere a la mirada sesgada por la escolarización e internalización de ciertos patrones socioculturales que orientaron mi posicionamiento diferencial en la relación investigada. Aunque me cueste que reconocerlo, heredera de esa tradición.

Cuando le pregunté a Leila sobre la intención de traslado de la población ante un posible deslizamiento del “cerro”, ella, más allá de la incredulidad de los informes científicos y técnicos, sabía y sentía lo contrario por su relación con la tierra. Relación que se sustenta y se fagocita¹ en el estar, en términos de Rodolfo Kusch, y es en ese

¹ La “fagocitación” se comprende desde el “saber vivir” porque se regenera y acontece con la seriedad de un “juego” que involucra a la vida. Advierte sobre ello: “Lo lúdico abre un área de interpretación de lo humano que no es fija sino dinámica. A partir de aquí no tiene sentido trazar modelos rígidos, sino en todo caso en movimiento” (Kusch, Esbozo de una antropología filosófica americana 3, 410). Fagocitar es

estar que no podía abandonarla dado que la tierra le retribuía sus cuidados. Es así como se establece una mirada local sobre el mundo y una conversación con el mundo local sustentada en una relación que los transforma mutuamente. Es esta relación, la de transformación mutua y desbordes de sentidos, la que me llevó a mirar un poco más allá, desde otro lugar y no sólo desde mi distanciado entendimiento del lugar. Es decir, comprender la manera en que la tierra, los cultivos, los animales y la misma Leila tienen existencia dentro de una red relacional que subyace a la tarea cotidiana de cultivarla.

Al estar lejos de acá, aprendí a valorar lo que es la tierra, a tener toda la belleza que tenía acá, como paisaje. Quizás que si hubiese estado acá no lo hubiera valorado. Al estar lejos es como si la tierra te llama otra vez y volver acá para mí fue algo hermoso. En Buenos Aires plantaba una flor y se me secaba al otro día y cuando volví acá, empecé a sembrar una huerta y me decían ¡que iba a hacer! porque en el lugar que lo iba a hacer nunca se había sembrado y entonces sembré una huerta y tenía que salir algo, ahora hasta viña tengo, (se ríe irónicamente). Se da todo, porque es la tierra que conocemos. Uno así valora lo poco que uno tiene. A veces me imagino que somos como un árbol, que para arrancarte de aquí te morís directamente, porque no tiene sentido, afirmó Leila.

Saber que la tierra da era sostenido por Leila desde las relaciones establecidas con el lugar; pese al descreimiento de otros pobladores en la hazaña laboriosa de sembrar una parcela donde nunca algo se había cultivado.

“Hasta viña tengo” enfatizó ella con risas y muecas de por medio. Las risas entraron en escena como ironía encubierta y como lucha simbólica contra aquellos que no le creían. Esa ironía también se sostiene en la relación de reciprocidad, puesto que al

entonces desocultar este carácter lúdico, dinámico, en movimiento, abierto a la experiencia que configura la vida y lo vital.

estar en la relación y en el cuidado de la huerta -en términos de *uywaña*² (Haber 15)- se sabe que no sucederá lo contrario, “dado a la existencia de aprobación tácita que dará como resultado lo bueno que haya sido esa relación” y en consecuencia esa relación trajo aparejada “hasta” el crecimiento de un viñedo.

Las risas y muecas, además, pusieron en tensión sentidos que pujan y luchan por el poder fundado en una razón que objetivamente se encuentra fuera de esa relación. En este caso, el poder investido por el “hacer” la huerta pese a los vaticinios negativos de que algo no crecería allí. Se trata de una gesta en la que no sólo Leila salió victoriosa, sino también la misma tierra que le retribuyó el cuidado por volver y trabajarla.

Asimismo, cobraron sentidos otros al operar sobre la práctica misma sosteniendo, así, una relación semiopráctica. O sea, estas expresiones “tienen un sentido estratégico en nuestros contextos interculturales dado que las formaciones hegemónicas establecieron en la realidad social su mapa de diferencias por medio de políticas de

² En el capítulo 7 Arqueología de *uywaña* del libro *La casa la cosa y los dioses*, Alejandro Haber explica: “Una forma común de enfocar el estudio de las sociedades indígenas prehispánicas es focalizarse en las relaciones entre variables, aspectos, términos o categorías y sus cambios a lo largo del tiempo. Quisiera avanzar en la descripción de una red conceptual que, en lugar de definir patrones sobre la base de relaciones, considere las relaciones entre las relaciones, tal metapatrón, que resumo con el término *uywaña*, no se reduce a un aspecto o conjunto de variables, sino que pretende extenderse sobre las relaciones entre distintos aspectos de la vida. Así, lo que normalmente encuadramos bajo rótulos tales como tecnología, domesticación, subsistencia, es encontrado en la misma matriz relacional que aspectos que normalmente consideramos simbólicos y/o políticos. El marco de referencia para la tarea conceptual que me propongo procede de la lingüística y la etnografía andinas, y el modo abordaje es rizomático (Haber 142)”.

“En este texto no enfatizo la crítica deconstructiva de conceptos sino la exploración de una teoría indígena de la relacionalidad a la cual me refiero con el vocablo aymara aruni *uywaña*. (...) No pretendo demostrar aquí ninguna verdad absoluta ni universal: no tengo los medios ni la inteligencia para ello. La palabra ‘ensayo’ quiere significar eso, y está dirigida a las lecturas objetivistas que siguen hegemonizando la disciplina. Este capítulo es una lectura de una lectura. Expandir esa lectura hacia la arqueología tiene, al menos dos consecuencias. En primer lugar, describir la historicidad de la teoría de la relacionalidad que aquí describo como *uywaña* (...). En segundo lugar, ofrecer una oportunidad de pensar y practicar una arqueología cultural, social, políticamente relevante (Haber 144)”.

aniquilamiento, de olvido y de negación” (Grosso 187) y la semiopraxis³ señala hacia las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación. Entonces, en palabras de Grosso, la semiopraxis:

Trata de abrirnos al poder significativo de la gestualidad, y tal vez de recomprender, desde el horizonte gestual, el lenguaje allí implicado y aun de mostrar como el lenguaje es reapropiado por el relieve del gesto. Se trata de que una lucha de las representaciones lingüísticas reconozca también las representaciones dramáticas en pugna contra la hegemonía: el poder poético y el poder dramático de la representación, donde representación ya no tiene esa casi exclusiva consistencia ideal que le confiere la lingüística, sino que sus juegos trópicos traen la retórica a la interacción de los cuerpos en los espacios tiempos; representación se convierte en metamorfosis lúdicas, excediendo todo mentalismo: su especificidad comunicativa genera sentidos en el curso mismo de la acción, mostrando la ilusión estetizante e intelectualista de una dialéctica entre representación y acción. Representación-en-la-acción es otra cosa, que no se dice ni se imagina, sino que se hace metamorfoseando el orden discursivo del mundo. (El revés de la trama 20).

Donde todo se da

“La tierra da” también remite a la relación con el lugar, porque “se conoce” se sabe que “da”, por consiguiente, en este “dar” se funda el conocimiento de la tierra basado en la relación tejida con el lugar y se destaca el amor a ella como vínculo indisociable entre la vida y la muerte. Además, el conocimiento de la tierra se orienta en el sentido de “conocer a alguien”, un otro con quién los pobladores se relacionan,

³ Una Semiopraxis estudia, en cambio las prácticas discursivas en la corporalidad irreductible e irrebable de las relaciones sociales; es una teoría social situada que investiga la semiosis social a nivel de las prácticas, que constituye la dimensión oscura, silenciosa y fuertemente determinante de los procesos de reproducción y transformación social en contextos interculturales poscoloniales. (Grosso, 2009: 34)

conversan o dialogan. En éste diálogo cada cosa se enuncia como réplica a otra cosa que se enuncia; es por ello que “conocer la tierra” deviene de esta práctica dialógica en la que todo se da como fruto de la interacción con ella. Entonces, para Leila el que todo se dé se genera porque está en ese conocimiento. Es decir, que es dentro de esta conversación, basada en pautas de comunicación implícitas, en la que tanto la tierra como las personas actúan y se desenvuelven y no por fuera de ella. En este sentido, la afirmación “la tierra da” “todo se da” implica aseverar que, si los pobladores se enmarcan dentro de una “relación correcta” con la tierra, el hecho de que algo no se dé significaría romper con esa relación, es la causa de confianza y seguridad de que todo se dará. (Alejandro Haber, comunicación personal, junio 2012; véase también Haber, 2011).

Es entonces que envueltos en esa relación, la tierra se cultiva y se afianza el arraigo del lugar donde todo se da, “porque es la tierra que conocemos”. El irse implicaría salirse de la relación, por ello, Leila sostiene: “a veces me imagino que somos como un árbol, que al arrancarte de aquí te morís directamente”. De esta manera, dejar Villa Vil significaría “una muerte del símbolo” tal que a un árbol le cortasen las raíces. Las raíces como extensión de las personas que conectadas a la tierra internalizan el sentimiento de estar “plantados” en ella. “Si alguien nos quiere cortar las raíces, nada va a tener sentido” porque incluso la muerte es preferible antes que abandonar el lugar, y Leila al regresar recuperó su bienestar respondiendo al “llamado” de la tierra. De esta manera, retomando a Haber, “se atienden a las relaciones, y a las relaciones entre las relaciones, las cuidan y protegen prioritariamente” (Haber 16). Se trata de un contrato implícito entre los lugareños y el lugar, algo incuestionable que impermeabiliza reproches y cuestionamientos posibilitando la comunión (comunicación) con la naturaleza y otorgando a ella un status de valor y respeto.

Este “estar” que lleva a “conocer” y por lo tanto “creer” en la tierra refuerzan el agenciamiento del lugar y la firme convicción de permanecer, aunque implique morir de una u de otra manera.

El dar y el don

En lo descripto anteriormente, el “dar” planteado por Leila y los pobladores de Villa Vil se relaciona con la reciprocidad mantenida entre ellos y la tierra por “volver” y cuidarla. En consecuencia, se produce el crecimiento de los cultivos y la cosecha de la siembra.

Godelier (1998) -en *El enigma del don*- evalúa el papel y la importancia del don en el funcionamiento de las sociedades y en la constitución de las relaciones sociales. Sostiene que en verdad son las producciones imaginarias las que sustentan la vida en sociedad, puesto que son las que, en última instancia, bajo su forma originariamente religiosa -o bien ya expresamente política-, confieren su legitimidad al orden social establecido. En el caso de Leila la red de relaciones que sustenta su vida y la de los pobladores es la que habilita el actuar de determinada manera, en confiar que la tierra dé como retribución de los cuidados.

A la tierra se la “anda” se la conoce, tal como lo explicaba el poblador Solano Pachado, al estar en Villa Vil pude comprender que sus experiencias son sentidas y vividas a través del conocer, del andar y por lo tanto son legitimadas en su funcionamiento social. “Como se la conoce se sabe que da”.

Además, este autor afirma que las sociedades se organizan simbólicamente. Un elemento que hace del don un acto social total, porque implica no solamente acciones, sino también valores y principios jurídicos que se articulan en torno al acto de dar. Es decir, la reciprocidad en el cultivo de la tierra, por cuidarla se sabe que da y al mismo tiempo el retorno también tuvo su retribución. Leila se sentía mal estando lejos y al

volver sus malestares físicos disminuyeron. De esta manera, la tierra cumple con su parte de un contrato implícito establecido con los pobladores, quienes saben que la siembra de la tierra producirá una buena cosecha en función de la red relacional en la que unos y otros se mueven. En otras palabras, el regreso restablece la relación de cuidado, de retribución y de reciprocidad. Los malestares que Leila sentía y su añoranza de la tierra se constituyen como mecanismos de refuerzo de la relación, del vínculo, en el cual la tierra no olvidaba y Leila tampoco; respondiendo al llamado y apostando al cultivo. Al estar en la relación, también se sabe y se espera que la tierra renueve la expectativa de una respuesta del otro, de manera que la deuda- la relación- se reanuda. (Haber, comunicación personal, marzo 2019).

En definitiva, el crecimiento de los cultivos se produce como contraparte del donado que la fertilidad de la tierra deviene en contraparte de la acción ejercida por quererla, trabajarla y cultivarla. Es así que la relación y el conocimiento mutuo se determinan y se fundan en la deuda por el hecho mismo de fluir en la red relacional que se entreteje en la localidad de Villa Vil (Haber, comunicación personal, marzo 2019).

Añoranza

Según el Diccionario Real Academia Española (DRAE) “añoranza” se define como acción de añorar, nostalgia. La palabra nostalgia se nutre, en su raíz griega, de *nostos*, que viene de *nesthai* (regreso, volver a casa), y de *algos* (sufrimiento). Podría definirse entonces la nostalgia como el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar.

Para Wikipedia.org “La nostalgia...describe un sentimiento o necesidad de anhelo por un momento, situación o suceso anterior... un sentimiento que cualquier persona normal puede atravesar en cualquier etapa biológica. La nostalgia es el

sufrimiento de pensar en algo que se ha tenido o vivido en un marco temporal anterior, y ahora no se tiene, está extinto o ha cambiado”.

Leila, la protagonista de este texto, por razones laborales vivió unos años en la provincia de Buenos Aires provocándole una angustiosa nostalgia y hasta malestares físicos por estar lejos.

Yo estaba en otro lado y no encontraba sentido me sentía mal físicamente, vine acá y se me pasaron los problemas físicos que tenía. Vivo en un paraíso, la tierra me llamaba, es como si estuviéramos plantados acá. Si nos vamos es como que alguien nos quiera cortar las raíces”, comentó Leila.

Con estas expresiones Leila reafirma la añoranza como sentimiento de relación con la tierra. La añoranza de la tierra en la que vivía saludablemente, en la que todo se daba y a la que añoraba volver. De esta manera, se intensifica la relación que se renueva con el volver, produciéndose una especie de renovación ritual. Hablo de esta renovación en el sentido de reactualización de la relación, de la reciprocidad, del dar y recibir en términos preestablecidos en y por el entramado local, mediante el cual “en la tierra todo se da” (Leila, comunicación personal, 2011).

Muñoz Ocampo (2013) resalta en su texto, una cita de Mariano Ibérico (1958) para quien la nostalgia mezcla:

«un sentimiento de encanto ante el recuerdo del objeto ausente o desaparecido para siempre en el tiempo, un sentimiento de dolor ante la inasequibilidad de ese objeto, en fin, un anhelo de retorno que quisiera transponerla enigmática distancia que separa el ayer del hoy y reintegrar el alma en la situación que el tiempo ha abolido». Esta cita es bastante ilustrativa porque señala dos aspectos esenciales de la nostalgia a saber: que es un sentimiento de una doble dimensión emotiva: es a la vez alegría porque aquello que se recuerda es algo bueno, “una dicha perdida” como enunciaba el DRAE; y a la vez tristeza por la imposibilidad de tenerlo de nuevo en el momento específico del presente. Y en segundo lugar la cita señala en los siguientes

términos lo que es para mí la esencia de la nostalgia: un anhelo de retorno (Muñoz Ocampo 14).

La alegría por el recuerdo como algo bueno, la tierra en la que todo se da, es el sentimiento producto del deseo de retorno a una época, un lugar, un tiempo pasado, que se percibe como ideal, mejor y que en el momento actual está fuera del alcance por estar lejos, en otro lugar, fuera de la relación, se presenta la tristeza como contracara de esa situación.

Este autor, considera fundamental señalar que, “lo propio de la nostalgia no es el recuerdo de lo perdido o la ausencia sino el deseo de retornar a ello. Conforme a su naturaleza temporal la nostalgia es un sentimiento de referencia al pasado” (Muñoz Ocampo 26).

A su vez, para él es menester aclarar que cuando se habla de patria se entiende como cualquier lugar pequeño o grande, urbano o rural, etc., en el cual se haya nacido o se haya pasado gran parte de la vida. Entonces, habría que hablar también de una doble cara de la nostalgia de la patria, la primera cara sería la nostalgia de la patria sentida por la persona que está fuera de ella; la segunda la nostalgia de los que se quedan en la patria y perciben nostálgicamente la ausencia del que ha partido, simbólicamente se entendería como la nostalgia de la patria por sus hijos ausentes y lo que ellos representan (Muñoz Ocampo 29).

Leila explicita sobre sus males físicos y hasta la falta de crecimiento de una planta, situaciones provocadas por estar lejos de la patria. Asimismo, la tierra como patria, llama a los hijos que se encuentran fuera para reactualizar la relación y reactivar el vínculo de siembra y cosecha.

Estos dos aspectos están relacionados con esa nostalgia de la madre-patria. Son los aspectos que con más fuerza –según el autor– aparecen al tratar de responder ¿qué es lo que se nostalgia de la patria?, generalmente el sentimiento de nostalgia al describirse

se asocia con los elementos del entorno que facilitan la identificación del lugar-patria, son aspectos identitarios y sobresalientes de ese lugar, y que son valorados como excesivamente acogedores o ideales, es decir el lugar donde “todo se da”. (Muñoz Ocampo 40).

La concepción del lugar-patria es inherente a la cultura de la que formamos parte, la que no se refiere sólo al acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además es el baluarte simbólico en el cual cada uno se refugia para defender la significación de su existencia. Esta mirada aporta a la comprensión de los vínculos que se establecen con la naturaleza y al sentirse mal estando lejos, puesto que “cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprensible”. Para Kusch, además de concebir la cultura en este sentido se genera otra cuestión como la de lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la cual uno se siente seguro, “se está bien”. En realidad, se trata de conceder sentido a lo que nos rodea. (Kusch 14)

En esta dirección, señala la importancia que el pensamiento del grupo adquiere para comprender todo lo que se refiere al mismo. Se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. “Por ejemplo, desde este ángulo se explica toda clase de resistencia que el grupo ofrece a la interferencia del mundo exterior. Una propuesta económica se estrella contra el cierre cultural del grupo. Y la propia cultura de éste tiende a proporcionar elementos para resistir cualquier modificación” (Kusch 15).

La geografía hace al hábitat, y éste existencialmente al domicilio. La geografía comprende las rugosidades reales, como los accidentes de la tierra. Por ese lado apunta a un modo de ser-ahí, al “para vivir”, o sea al hábitat, al molde simbólico en el cual se

instala el ser. Eso produce la cultura, como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno. La cultura es entonces un molde simbólico para la instalación de una vida. Este molde simbólico constituye el así llamado suelo (Kusch 17).

Ampliando esta idea, Kusch para referirse la geografía emocional cita en su libro a Fernando Rovelli, para quien la existencia de una predisposición, o forma de darse o de estar lo racional es deformado por lo no racional del paisaje.

Por eso, en realidad, se piensa a partir de cómo se come aquí de qué se produce, de lo tradicional que condiciona todo quehacer, todo esto enredado en el poder ser, pero invertido como ser de la posibilidad que es, pero que está condicionado por la cultura que abarca todo lo que hace al estar, como vida-muerte, y que no se puede hacer ni mejor ni peor, porque sólo se está aquí y ahora (Kusch 19).

En esta investigación, considero que las relaciones establecidas con el lugar y los sentidos que se desprenden a partir de ellas implican un conocimiento sobre la realidad, una teoría que lleva a establecer los vínculos de una manera determinada. Es decir, siguiendo a Kusch, “el pueblo no vive su cultura como un simple entretenimiento, sino como una forma de concretar el sentido en el que intuitivamente descansa su vida. Consiste en el saber de un sentido en el cual se instala la vida del grupo”, la vida en Villa Vil (Kusch 19).

Criador y crianza

Leila sentía el llamado de la tierra porque la tierra conocía sus sufrimientos, el entramado que atraviesa este enunciado explicita la relacionalidad que motorizan el llamado del criador por un lado y la crianza de la tierra por el otro.

El llamado, categoría de análisis que me interesa resaltar, se constituye en una estrategia de interpelación que forma parte del entramado funcional del lugar a partir de las relaciones establecidas en la domesticidad.

La domesticidad, según Haber, “implica la estructuración mutua de las relaciones sociales acerca de la tierra y las relaciones con la tierra. El término andino que describe las relaciones domésticas es uywaña. Este término refiere a ser dueño de animales, no en el sentido de dominarlos sino en una relación de cuidado, crianza, respeto y amor. El mismo término se aplica a las relaciones entre padres e hijos, entre la gente y el cerro, este en cuanto dueño y criador de la tierra, o la tierra en si como dueña y criadora” (Haber 107).

La tierra como criadora, como uywiri⁴, quien cobija a los que cría en el sentido de uywaña y protege con una implicancia de amor y de relación íntima e interior, llamaba a Leila ante sus malestares físicos, interpeándola a volver. Respondiendo a ese llamado, el volver, se reinserta en el entramado local dando como resultado el despliegue de la producción hortícola.

Por su parte Johannes van Kessel, citado por Haber, desarrolla la idea de crianza y sostiene que:

Los elementos de la naturaleza, sea animal, sea árbol, sea piedra, ríos o cerros, casas o chacras, todos tienen su lado interior, su vida secreta, su propia personalidad, capaz de comunicarse con el hombre a condición que sepa abrirse a ellos y tratarles con sensibilidad. El trato de las cosas, el trabajo productivo, es un verdadero diálogo y una crianza. En este diálogo cariñoso y respetuoso, las cosas y el hombre se llenan de vida y florecen. Esta crianza es simbiótica: a la vez de criar la chacra, el ganado, el agua, estas crían al hombre dándole vida y haciéndolo florecer. (...). El buen trabajo en la chacra, responsable y dedicado, es otra manera de alimentar la tierra, criando chacra y produciendo la fertilidad de la tierra (Haber 162-163).

⁴ *Uywiri*, es “el participio activo de uywaña es, pues, el criador, el que cría, pero concebido como entidad abstracta en un plano de sacralidad, con las connotaciones indicadas. Se aplica de preferencia, en este plano, al cerro o cerros protectores de la estancia, que aparecen entonces como los criadores de esta; y la estancia, grupo social, como lo criado por sus uywiris” (Haber 162).

El llamado tiene que ver con la capacidad de comunicación de la tierra con aquellos que ha criado en una relación simbiótica de crianza y en la cual se responde ese llamado porque se sufre y se padece estando lejos, es decir lejos de esa relación. Entonces, volver y trabajar la tierra alimenta y fertiliza la relación; generando que en la huerta todo se dé.

En este sentido, traigo a colación las palabras de don Solano Pachado, quien en el marco de una investigación previa –sobre el posible traslado de la comunidad– remarcó su relación con “los animales” y con “el campo”. “Cuando era joven sembraba maíz, alfalfa, críe animales, caballares, y todavía vivo de eso, cuando me querían llevar se iba a perder eso. Yo siento la tierra, el lugar, los animales, el trabajo, porque cada día se va viendo más posibilidades. Al que quiere trabajar no le faltan los medios, lo que se pone la tierra lo da, desde el tomate para adelante. Y la tierra da, como el pimentón y de eso está bien la gente porque la tierra nos da”.

Entonces, “Criar la chacra es, a su vez, criar la familia que de ella se alimenta. Las relaciones entre las familias son en gran parte un producto de las acciones y mecanismos de apropiación de los medios de producción, que en ningún momento dejar de ser diálogos negociados entre seres” (Haber 146).

Don Solano, como lo llaman los pobladores del lugar, en el momento que realicé la entrevista, año 2011, tenía 94 años y desde hace dos que volvió a la tierra, también respondiendo a un llamado junto a Dios y a la Virgen del Valle en quienes él sentía una profunda devoción.

El énfasis puesto en el dar, también podríamos hablar desde un punto de vista de dones entre de la tierra y su cuidador, uywaña “explica porque se trata de una teoría de la relacionalidad que depende para la reproducción más de la práctica que del discurso (Haber 163). Es así que la reproducción en la práctica se plasma en el trabajo de la tierra; puesto que en términos de Don Solano “al que quiere trabajar no le faltan los

medios” porque “lo que se pone, la tierra lo da”. Nuevamente es la crianza lo que moviliza “diálogos negociados” entre la tierra y el trabajador. En consecuencia, en palabras de Haber (2011) “las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza- se combinan recurrentemente, dando como resultado una relación de relaciones, o meta-patrón. Las relaciones de la crianza no son simplemente relaciones entre criador y criatura. Las relaciones con las cuales un ser particular cría a una criatura implican que el criador es también criatura, al mismo tiempo y en el mismo lugar, pero en una dimensión diferente”, En estas relaciones de implicancia mutua Don Solano puso énfasis en la crianza de “animales y caballares” y en la siembra de “maíz y alfalfa” porque “vivo de eso” y “cada día se va viendo más posibilidades”. De esta manera, a través de la crianza de animales y de la misma tierra en la cual “todo se da” Don Solano se constituye en criador “de las cosechas y de su familia” dado que de ellos se sustenta y sustenta a los suyos. “La eficacia de esas acciones depende de su entendimiento mutuo con el agua, la tierra y la semilla, y al mismo tiempo y en el mismo lugar es criador/criatura de todos estos seres (Haber 173)”.

Saber que “todo se da”, tanto para Leila como para Don Solano, involucra la crianza y el amor por una parcela de tierra particular para la producción; exigiendo una relación personal e intransferible entre esa porción de tierra y su custodio.

Volviendo a Haber:

La propiedad no se basa en el control sobre otros seres (humanos o no humanos) sino en la reciprocidad; no es transferible en intercambio, sino que es personalmente criada en-el-tiempo. La propiedad en términos locales no se puede acumular más allá de las limitaciones personales. Cada familia, y cada persona, comparten la misma clase de relación con los ‘medios de producción’. Las relaciones de propiedad tienen la aprobación tácita de la comunidad (los vivos, los muertos y los seres cósmicos) que considera su crecimiento en el tiempo a través del compromiso personal y de su centro público (y

cósmico) que es el resultado de lo bueno que haya sido esa relación. (...) Esta clase de relaciones, desarrolladas a partir de una teoría local de la relacionalidad según lo descrito por el término *uywaña*, permiten el desarrollo y la reproducción de comunidades incluso dentro del contexto del colonialismo (Haber 179)

Tanto Leila como Solano y varios pobladores de Villa Vil se constituyeron en criadores, en términos de *uywaña*, cosechando lo que la tierra les daba porque al estar en esa relación de cuidado, la tierra les retribuía al poder vivir de ella y con ella.

Por mi parte, pese a que mi primer contacto con Leila y los pobladores de tuvo una finalidad objetiva de investigación que no contemplaba la relación con la tierra, la gente ni el cerro, generó en mi segunda vuelta algunos cambios, interrogantes y cuestionamientos que me realizo constantemente.

Estos versan sobre la manera en que conozco, y en especial la manera de comunicar y de socializar eso que conozco o intento comprender. Como dice Haber: “no sólo podemos estudiar relaciones sociales sin involucrarnos en relaciones sociales, sino que nuestra posibilidad de conocerlas está condicionada desde un principio por nuestra posición en esas relaciones y por nuestra comprensión de la relacionalidad (Haber 142)”

En el intento de comprender, el lenguaje no me acompaña, las palabras no fluyen, me es difícil no intentar traducir aquello que quiero expresar en términos dicotómicos, en relaciones duales. Entonces, ¿será que a mí la dualidad me atraviesa? ¿soy yo la que plantea una realidad dicotómica donde no la hay?, pues si, aunque me cueste aceptar que mi propia configuración subjetiva y profesional me condiciona. Subjetiva por la dificultad que me representa poder expresarme en primera persona y asimismo profesional porque la enseñanza de buscar la objetividad en el relato de los hechos, me inculcó la escritura de manera impersonal.

Al estar en Villa Vil, me volví criatura criada por sus *uywiris*, Leila, Don Solano, los pobladores y la tierra misma quienes interpelaron mi rol dentro de la relacionalidad y guiaron mi entendimiento del lugar para el que fue necesario estar ahí. Primero desde la palabra, mi palabra y luego bajo un manto de amor y protección, siendo yo una desconocida en y del lugar, “una turista espiritual”, orientaron mi relacionamiento con el entramado social para que mi espíritu también pudiese escuchar el llamado de la tierra.

© Daniela Iriarte

Bibliografía

- Grosso, José Luis. “Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos”. En González, J.D. y Sánchez, a. (eds.) *Los sectores populares construyen ciudad. El caso de Siloé en la Ladera caleña*. Santiago de Cali. Cuadernos de Ciudad N° 11, 2010. 8-33.
- . “Símbolo, cuerpos y emociones. Conversaciones antropológicas en el revés estructural de las ciencias sociales”. En Navarrete, J. (coord.) *Economía y Sociedad en América Latina. Congreso Pre-ALAS Perú*. 2009a: 1-34
- . “Lo popular, la cultura y la política. Mudanzas y domicilios de las ciencias sociales”. En *Instituto Popular de Cultura. Referencias para pensar la gestión de las culturas populares locales*. Santiago de Cali, 2009b: 17-49
- . “El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales”. En *Arqueología Suramericana*, Vol. 3 N°2 (2007): 184-212.
- Godelier, M. *El enigma del don*. Editorial Paidós, Madrid, 1998.
- Haber, Alejandro. *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.
- Kusch, Rodolfo. “Esbozo de una Antropología Filosófica Americana”, *Obras Completas*. Tomo III. Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo, 2010.
- Muñoz Ocampo, Juan Sebastian. *La nostalgia como deseo de retorno: una comprensión desde la psicología de orientación psicoanalítica y la literatura*. Universidad De San Buenaventura Seccional Medellín.
- Facultad de Psicología. Medellín, 2013.
http://bibliotecadigital.usb.edu.co:8080/bitstream/10819/1374/1/Nostalgia_Deseo_Retorno_Mu%C3%B1oz_2013.pdf