

El hambre del *bunachi*. Cambio climático y desarrollo extractivista desde la onto-epistemología iku

Ana Milena Horta Prieto

Investigadora y consultora independiente ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.101360>

Recibido: 28/02/2025 • Revisado: 23/03/2025 • Aceptado: 08/05/2025

ESResumen. A partir de conversaciones con líderes arhuacos, desde un análisis ontológico, este artículo explora el equilibrio del universo indígena, el cambio climático y el desarrollo como amenaza para la continuidad de la vida, como una aceleración al estado de caos y oscuridad de donde proviene el universo. El desarrollo del *bunachi*, no-indígena, según los líderes entrevistados, se sostiene en la oscuridad del desconocimiento del orden que regula lo que es alimento y lo que no. El hambre insaciable del *bunachi*, su pulsión a apropiarse y comerlo todo sin considerar la reciprocidad entre pares opuestos que hacen posible la vida, fortalece la energía negativa y genera *a'kinkumana*, enfermedad e infortunio, las consecuencias de no respetar la Ley de origen. Palabras clave: territorialidad indígena; cambio climático; desarrollo; ontología indígena; iku.

ENThe Hunger of the *Bunachi*: Climate Change and Extractivist Development from the Iku Onto-Epistemology

ENAbstract. Based on conversations with Arhuaco leaders and employing an ontological analysis, this article explores the balance of the Indigenous universe, and climate change and development as a threat to the continuity of life—an acceleration toward the state of chaos and darkness from which the universe originates. According to the leaders interviewed, the development of the *bunachi*, non-indigenous, is sustained by the darkness of ignorance regarding the order that regulates what is and is not food. The insatiable hunger of the *bunachi*, their impulse to appropriate and consume everything without considering the reciprocity between opposing pairs that sustain life, strengthens negative energy and generates *a'kinkumana*—the consequences of failing to respect the law of origin, manifested as disease and misfortune.

Keywords: Indigenous territoriality; climate change; development; Indigenous ontology; Iku.

¹ La investigación de la que surge el presente artículo fue posible gracias a una beca otorgada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –Brasil (CAPES)– código 001, para cursar el Programa de Doctorado en Antropología Social en la UFRGS Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sumario: 1. Introducción. 2. El pueblo iku o arhuaco. 3. Inarwa, el ombligo del mundo. 4. Los intercambios de la vida y la Ley de Sé. 5. La Sierra y el desarrollo extractivista. 6. El hambre del bunachi. 7. Referencias.

Cómo citar: Horta Prieto, Ana Milena. 2025. "El hambre del *bunachi*. Cambio climático y desarrollo extractivista desde la onto-epistemología iku". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 277-290.

1. Introducción

La compleja situación ambiental actual que la ONU nombra como "la triple crisis planetaria" relacionada con el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la contaminación (Guterres 2022), ha generado múltiples y diversas reflexiones sobre la relación que esta situación tiene con la acción humana sobre el planeta. Se ha postulado que se trata de una era geológica que algunos llaman Antropoceno; también se ha señalado el impacto medioambiental que ha tenido el capitalismo, nombrando el Capitaloceno, entendiendo el capitalismo no como un sistema social y económico, sino como una manera particular de organizar la naturaleza en función de la lógica de la acumulación, en articulación con un modo de pensamiento moderno racional hegemónico eurocéntrico que, a partir de la separación entre naturaleza y cultura, estructura sistemas de opresión y explotación racistas y sexistas (Moore 2022). En ese marco, la naturaleza es entendida como una exterioridad a la experiencia humana (Stengers 2003; Latour 2007), como un recurso a ser explotado para beneficios de la especie humana, o de algunos cuantos, como un recurso barato al que se le pone un precio muy bajo y se le despoja de carácter ético y político (Moore 2022).

En ese sentido, y desde la perspectiva ecofeminista, el capitalismo global subordina específicamente a lo femenino mediante una doble lógica de dominación: por un lado, establece una jerarquía que privilegia lo productivo –vinculado al mercado y la acumulación– sobre lo reproductivo, es decir, las labores de cuidado y sostenimiento de la vida, que históricamente han sido feminizadas e invisibilizadas (Mies y Shiva 2016). Por otro lado, refuerza la mencionada separación entre cultura y naturaleza que asocia a las mujeres y pueblos racializados con lo natural, lo emocional y lo instintivo, desvalorizando sus saberes, prácticas y formas de existencia ante la preeminencia de lo racional y productivo (Espinosa 2014). Esta lógica convierte tanto a la naturaleza, entendida como materia inerte y dominable (Shiva 1995), como a los cuerpos y territorios feminizados y racializados, en recursos disponibles para la extracción, el control y la explotación (Mies y Shiva, 2016; De la Cadena y Blaser 2018). El ecofeminismo, en diálogo con los feminismos decoloniales y los saberes situados de los pueblos indígenas, denuncia cómo el capitalismo opera a través de una racionalidad patriarcal, colonial y extractivista que pone en riesgo la sostenibilidad de la vida en todas sus formas.

Son relevantes las reflexiones y conocimientos de líderes indígenas cuyos pueblos han sentido los impactos de esa ecología-mundo capitalista extractivista y están sufriendo transformaciones climáticas. En este artículo abordo reflexiones de algunos líderes y autoridades tradicionales del pueblo arhuaco o iku² de Colombia, a partir de su sistema onto-epistemológico, sobre las transformaciones climáticas en su territorio, la relación con el desarrollo extractivista y cómo éste amenaza la continuidad de la vida, generando caos y acelerando el movimiento cosmológico hacia el estado de oscuridad y ausencia de orden del que proviene el universo como lo conocemos.

Los argumentos presentados se asientan en la investigación que realicé para mi tesis doctoral. Dicha investigación se basó en acuerdos de colaboración mutua con líderes de la organización del pueblo arhuaco Corporación Indígena Tayrona (CIT). El punto de partida de estos acuerdos

² Usaré estos dos términos indistintamente para referirme a este pueblo.

fue el abordaje de la afectación que había sufrido el cerro Inarwa o Alguacil –como lo llaman los no indígenas– debido a su ocupación por parte del Ejército colombiano en 1962, la construcción de una carretera y la instalación paulatina de antenas de comunicaciones tanto públicas como privadas en el cerro. En este marco, tuve la oportunidad de hacer varias temporadas de campo en 2016, 2017 y 2018, que me permitieron entender que las afectaciones sufridas por *Kaku* (padre) Inarwa, autoridad del territorio cuyo gobierno está relacionado con la regulación de las temperaturas, la fertilidad y los ciclos de vida, no repercutían solo en él, sino en todo el territorio. Esta afectación generalizada responde a que el territorio es un tejido de interconexiones por el que fluye “alimento”, potencias vitales, entre seres diversos que se impactan mutuamente. Estas afectaciones que han sufrido Inarwa y el territorio, que también es el cuerpo de la Madre Primigenia, son consecuencias de no seguir el orden establecido en la Ley de origen; se trata de un desorden relacionado con el desarrollo de los no indígenas, a quienes los pueblos de la Sierra llaman los *bunachi*, los hermanitos menores.

El texto que sigue a continuación se fundamenta en conversaciones con varios líderes y autoridades tradicionales que habitan alrededor de Nabusímake, la capital del pueblo arhuaco. Entre ellos, refiero principalmente las palabras de Jeremías Torres, líder arhuaco reconocido por su dominio de los conocimientos tradicionales y sus habilidades como orador y traductor para mediar entre la organización indígena y entidades externas; Ángel y Emilio Izquierdo, líderes e hijos del *Mamo*³ Gregorio Izquierdo; Faustino Torres, antropólogo iku, coordinador académico del CIED (Centro Indígena de Educación Diversificada) en Nabusímake; *Mamo* Miguel Niño y *Mamo* Tobías Torres. A ellos les agradezco infinitamente por compartir conmigo su *gakanamu* (palabras como expresión de su pensamiento) al que espero ser fiel.

Los relatos de estos líderes presentan una configuración del mundo que no reproduce la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura, ni la lógica de dominación y explotación. Por lo contrario, la configuración ontológica que emerge de estos relatos plantea que los seres extrahumanos son un otro político, sintiente, que debe ser cuidado y retribuido para asegurar el bienestar colectivo y la continuidad de la vida. Esta visión profundamente relacional, dialoga con principios del ecofeminismo, sin requerir que las voces femeninas sean las únicas vías de acceso a estas prácticas cosmológicas que difieren de y cuestionan al modelo extractivista capitalista, desde el reconocimiento de la interdependencia y la ética del cuidado entre seres diversos.

Quiero resaltar que la ausencia de voces femeninas en este artículo no responde a que las mujeres iku no tengan conocimientos al respecto, si bien sus conocimientos son específicos respondiendo a la lógica de complementariedad de opuestos de su cosmopolítica. Responde a que estos hombres han liderado acciones en la defensa del territorio y del cerro Inarwa, por lo que fueron los indicados como interlocutores sobre el tema, en el marco de los acuerdos de investigación. Tuve la oportunidad de conversar con varias mujeres al profundizar en las prácticas de construcción del territorio, que refiero en otros trabajos (Horta 2020a, 2020b, 2022). En dichas publicaciones he abordado prácticas y saberes de mujeres iku, resaltando su rol fundamental en la construcción y cuidado de los cuerpos y el territorio, entendiendo que el territorio es el cuerpo de la Madre Universal, estrechamente vinculado con los cuerpos y las interioridades humanas. Es así como el territorio no es una exterioridad a la experiencia humana sino un ser fundamental en la construcción de personas, enmarcado en relaciones de interdependencia y cuidado mutuo.

Iniciaré haciendo referencia a los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) y mencionando algunos trazos de su sistema onto-epistemológico. Continuaré hablando de Inarwa, padre ancestral que regula los ciclos de vida, los alimentos, la fertilidad, las semillas y su relación con las variaciones de temperatura, señalando las prácticas de alimentación como el fluir de potencias vitales y establecimiento de vínculos entre los seres del cosmos, el tejido de la vida. Posteriormente me referiré a la presencia de megaproyectos de desarrollo en la sierra y la reinterpretación cosmológica indígena de sus efectos.

³ *Mamos, mamas o mamus* son las autoridades tradicionales de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta que comparten un origen cosmológico: arhuaco o iku, kogui, wiwa y kankuamo.

2. El pueblo iku o arhuaco

Para el pueblo iku o arhuaco, que habita la Sierra Nevada de Santa Marta en la región caribe al norte del país, el territorio es un tejido de relaciones entre seres diversos, *anugwe jina*, interconectados y mutuamente dependientes entre sí (OGT 2012). El territorio también es el cuerpo de la Madre Primigenia Universal y en este están plasmadas las normas para mantener el equilibrio que permite la vida, así como la historia de los cuatro pueblos que reconocen a la Sierra como su Madre: los wintukwa, iku o arhuaco, los kággaba o kogui, wiwa y kankuamo⁴. Estos pueblos comparten un origen cosmológico y la lucha política en la defensa de su territorio ancestral, por lo que Uribe (1993, 1998) ha señalado que todos ellos conforman una gran sociedad.

El tejido que compone el territorio tiene lugar gracias a los intercambios tradicionales llamados “pagamentos” y *makruma*. Ambos responden al mismo principio: es necesario retribuir lo que se recibe, lo cual genera un intercambio constante que permite el flujo de fuerzas y materiales que permiten la vida. Danilo Villafañá, notable líder arhuaco fallecido recientemente, realizó un pronunciamiento en el 2005 en el marco de acuerdos con el Estado colombiano para el ordenamiento ancestral del territorio, en el que refiere a los pagamentos de la siguiente manera:

“La cosmovisión tradicional indígena, plantea que cada acción realizada por los seres humanos (el cultivo, la cacería de animales, la tumba de árboles para la construcción de viviendas, la realización de eventos sociales como los matrimonios, entre otras), genera un desequilibrio en el orden natural, el cual debe reestablecerse a través de actos rituales genéricamente conocidos como pagamentos, es decir, devolver a la Madre Naturaleza lo que ella ha brindado” (Villafañá 2005).

De acuerdo con *mamo* Miguel Niño (comunicación personal, 2016), todo lo que existe tiene una fuerza vital, una existencia espiritual en el pensamiento de la Madre y su manifestación material en el mundo que conocemos. Antes de que la Madre Universal y Seránkwa, hijo de la Madre y Padre creador del universo arhuaco, crearan el mundo como lo conocemos, todo lo que hay existía como gente en el pensamiento de la Madre Universal. La Madre materializó a todos los seres de acuerdo con su función y los ubicó en un lugar donde pudieran cumplir su misión y pudieran estar conectados con otros seres que sostienen su existencia y la del territorio. Esa función que cada ser tiene, está vinculada con su *anugwe*, potencia vital que está relacionada con conocimientos emociones y habilidades que determinan la existencia particular de cada ser. Todos los seres del cosmos, humanos y extrahumanos son *anugwe jina*, seres que tienen *anugwe*, existencia espiritual vinculada con una función en el mundo desde la cual se interrelacionan con los demás seres, formando el tejido de la vida.

El *anugwe* puede ser interpretado como las “interioridades” de Descola (2012), aquellas características metafísicas que definen lo que se considera humano y que, en este sentido, otorgan el mismo estatus ontológico a quienes las ostentan. En el universo iku, lagunas, árboles, piedras, fuego, viento, etc., son seres vitales con agencia que inciden en el mundo, que tienen voluntad y sentimientos, características humanas, si bien no se reducen a ser humanos y por ello les llamo extrahumanos, siguiendo a Viveiros de Castro (2011). El *anugwe* es la potencia vital de seres humanos y extrahumanos que es corporizada y sostiene a los cuerpos y al territorio, es alimento vital que debe circular en intercambios recíprocos para mantener el equilibrio de la vida (Horta 2021, 2022).

La Ley de Origen, Ley de Sé o Ley de la Madre, establece el lugar de origen de los *anugwe jina* y la forma como deben relacionarse entre sí. Esta ley, plasmada en el territorio, es leída e interpretada por los *mamos*, quienes deben asegurar su cumplimiento para garantizar el equilibrio universal y la continuidad de la vida. Los *mamos* median estas relaciones, basadas en la reciprocidad, la interdependencia y la complementariedad de fuerzas opuestas, para mantenerlas en equilibrio.

⁴ Otros pueblos como los yukpa y los ette enaka también habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, si bien no comparten el mismo origen cosmológico que los cuatro pueblos arriba mencionados.

Makruma es la reciprocidad cotidiana, el intercambio de *anugwe* que se observa en los ciclos de la naturaleza, en el intercambio de hojas de *ayu* (coca) cuando los indígenas se saludan, en lo que se entrega cuando se realiza una visita, se recibe alimento o se reciben palabras (Ferro 2012). El agua, por ejemplo, baja de los picos nevados recorriendo y entregando su *anugwe* por todo el territorio hasta llegar al mar, donde se evapora y regresa a las cumbres en forma de nube para luego rehacer su recorrido. De esta forma, el ciclo del agua con su *anugwe* conecta opuestos complementarios, las tierras altas y las tierras bajas. Por su parte, los pagos son los intercambios rituales en los que se retribuye para reestablecer el orden del universo, como ha sido referido por Danilo Villafañá anteriormente. Los intercambios de *anugwe* tejen las relaciones entre los seres, siguiendo la lógica de conectar opuestos, de esta forma se construye constantemente el territorio.

Como registró Reichel Dolmatoff (1991), el universo *iku* se estructura a partir de pares opuestos complementarios: fuerzas positivas *gansigna* y negativas *duna*, tierras bajas y altas, lo caliente y lo frío, etc. De acuerdo con Jeremías y *mamo* Miguel, estas fuerzas no son absolutas y siempre hay algo de negativo en lo positivo y viceversa. El movimiento y la conjunción entre las potencias opuestas es lo que permite la fuerza creadora que da lugar a la vida y por eso deben vincularse. Sin embargo, como también mencionó Reichel Dolmatoff, las fuerzas creadoras tienden al caos, por lo que es necesaria la constante mediación de los *mamos* para equilibrar las relaciones y que aporten a *duna*, lo positivo y no a *gansigna*, lo negativo. Mantener el equilibrio entre estas dos fuerzas es la misión de los *mamos* y en general, de los pueblos de la sociedad serrana, siguiendo la Ley de Sé (Reichel Dolmatoff 1985; Uribe 1988).

3. Inarwa, el ombligo del mundo

Jeremías dice que para entender a Inarwa y su gobierno, es necesario ubicarlo en espacio y tiempo. Con ese fin, me invitó a una reunión con líderes y *mamos* en un salón de concreto para reuniones, donado por la cooperación internacional, que llaman “el edificio”. Una vez allí, Jeremías refirió la materialización del mundo arhuaco: Serankwa tomó un hilo de pensamiento y empezó a tejer a partir de Chundwa, el nevado más alto de la Sierra, que los hermanitos menores o *bunachi* llamamos pico Colón. Desde ahí tejó hacia abajo en espiral. Su hilo de pensamiento es la Línea Negra que conecta *kakus* y *zakus*, padres y madres ancestrales⁵, que en el lenguaje de las reivindicaciones políticas se han llamado “sitios sagrados”, y en cuyo contexto la Línea Negra se ha venido a definir como el límite del territorio ancestral. Mostrándome un gráfico que intento reproducir a continuación (Figura 1), explicó Jeremías que la Línea Negra, ese hilo de pensamiento de Seránkwa, conecta los “sitios” (o los seres) que sostienen a la Sierra Nevada, dibujando el cuerpo de la Madre⁶. El cuerpo se dibuja partir de cuatro puntos fundamentales en el territorio: Gaira, Dibulla, Camperucho y Pozo Hurtado. Este cuerpo permanece vivo en la medida en que se mantengan las conexiones mediante las cuales se intercambien potencias vitales. Es decir, que la existencia del cuerpo de la Madre, el cuerpo-territorio, depende de que se mantenga el flujo de pensamiento, de *anugwe*, trazado por la Línea Negra. El cuerpo-territorio no está dado, emerge en el tejido de las relaciones de reciprocidad que lo constituyen, las cuales deben actualizarse constantemente. Se trata de un cuerpo compuesto por diferentes seres, humanos y extrahumanos, un ser plural (Horta 2020a, 2022).

⁵ Versiones extendidas de esta historia de origen pueden encontrarse en Reichel-Dolmatoff 1978, 1991; Tayler 1997; Uribe 1988; Rocha 2010; Giraldo 2010; Ferro 2012; Arenas 2016.

⁶ Si bien Jeremías mencionó el cuerpo de la Madre, en otros relatos, inclusive en la gráfica que me mostró Jeremías, este cuerpo se identifica como el cuerpo de Seránkwa, el padre creador. Ver por ejemplo Orozco 1990 y Torres *et al.* 2001. Tanto Jeremías, como *mamo* Rogelio, señalaron que, en todo caso, se trata del cuerpo de la fuerza creadora que contiene tanto lo femenino como lo masculino, pues solo uniendo estas fuerzas opuestas pero complementarias puede tener lugar la creación.

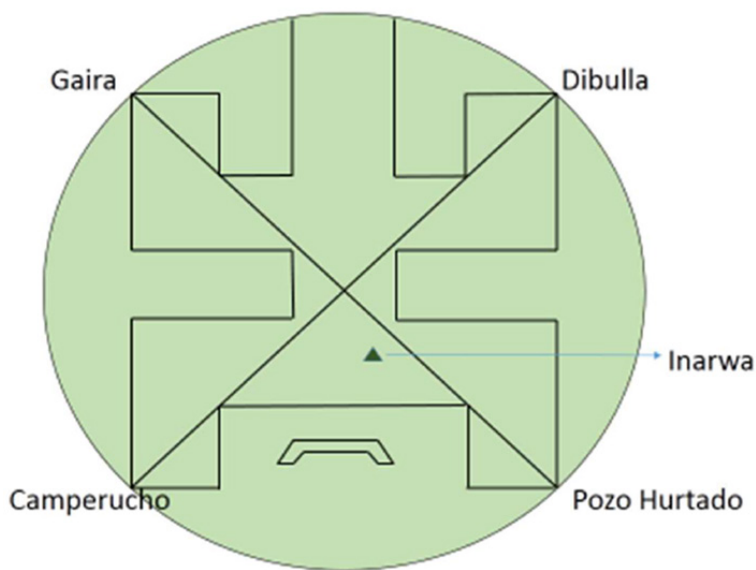


Figura 1. La Línea Negra y el cuerpo de la Madre.

Según Jeremías, y como mencionaron *mamo* Miguel y *mamo* Tobías en otros espacios, el cuerpo de la Madre, la Sierra Nevada de Santa Marta, se divide en la parte de arriba y la parte de abajo, separadas gracias al ombligo, que es *kaku* (padre) Inarwa, que en palabras de Jeremías “es como si fuera la línea del Ecuador”. La parte de arriba se relaciona con las potencias positivas *duna*: lo frío, las tierras altas, la nevada, el pensamiento, el sol, lo masculino; mientras que la parte de abajo se relaciona con las potencias *gansigna*: lo caliente, las tierras bajas, la fertilidad, la luna, lo femenino, la sexualidad, el mar. Dado que lo uno no existe sin lo otro, estas fuerzas deben ser conectadas, pero manteniendo un equilibrio, función que realiza Inarwa como ombligo del cuerpo de la Madre. Según *mamo* Miguel, la fuerza que siempre está en movimiento es la *gansigna*, aquella fuerza negativa que no necesariamente es mala, pero que puede llevar al caos y destrucción de la vida. Es una gran fuerza creadora que debe ser equilibrada para que sirva a lo positivo *duna*, no se convierta en obstáculo y no aporte a destruir sino a crear. En palabras de Jeremías, “el calor es siempre el combatiente. Pero el frío respeta, el que molesta es el calor”. Así, Inarwa regula que la fuerza *gansigna*, el calor, no vaya a las tierras altas y se mantenga en su lugar, así como también regula las lluvias que aseguran la fertilidad de la tierra, del cuerpo de la Madre.

Jeremías procedió a contarme la historia de origen de Inarwa: “Cuando todo lo que existe ahora era gente, Inarwa era un *mamo* poderoso al que Seránkwa le dio la misión de cuidar de Seynekun, la tierra negra dueña de la fertilidad”. Con este fin, Inarwa debía mantenerse en “dieta”, es decir, en abstinencia sexual. Otros tres grandes *mamos*, debían apoyar a Inarwa en esa misión, Kurinn’a, Karwa y Birwa. Según Jeremías esos últimos tres “no pudieron mantenerse en abstinencia y se pusieron a favor de lo negativo, por lo que Inarwa quedó como cabeza central”. Inarwa quedó conectado con esos seres en el lado negativo, y conectó con otros seres que lo apoyan del lado positivo. Estos *mamos*, ahora cerros, del lado positivo y negativo son los cerros mayores que rodean a Nabusimake, capital del pueblo arhuaco.

Inarwa cuida de la sexualidad, la fertilidad y la semilla, regulando las potencias vitales para que sirvan para la continuidad de la vida y no para su destrucción. Inarwa viene de *inan* que quiere decir abstenerse y hace referencia a que la potencia sexual debe ser regulada para mantener la existencia, según *mamo* Miguel. Reichel Dolmatoff (1947, 1985, 1991) señala que las prácticas espirituales, de movilidad e intercambio de la gran sociedad serrana, giran alrededor de estrictos códigos para regular las prácticas sexuales de hombres y mujeres.

In también quiere decir maíz y gente, y *rwa* cerro, de manera que Inarwa es el cerro del maíz, del alimento, de la semilla que permite la vida. Según Jeremías, el maíz es lo que hace que la gente sea gente, es alimento que transmite las fuerzas del territorio y que interrelaciona a seres humanos y extrahumanos. Tayler (1997: 27) refiere la relación de identificación con el maíz de los iku, basada en el entendimiento del ciclo vital, de la concepción del ser como semilla e incluso en cuanto a sus formas, pues las hojas del maíz son interpretadas como el vestido que recubre un cuerpo con pelos, que se compone de alimento. En este marco, Inarwa también regula el ciclo vital de los humanos, por lo cual está presente en los rituales de paso de los iku: *gunseymake*, *munseymake*, *jwa ungavi* y *eysa*⁷.

El tema del alimento es bastante amplio para los pueblos serranos. No se trata solamente de lo que se come, sino de lo que nutre y sostiene la existencia de los seres del cosmos, tanto en sentido material como espiritual. Así, los pagos y los intercambios de *makruma* son intercambios de alimento, de *anugwe*, gracias a los cuales se teje el territorio, el cosmos, la existencia.

De acuerdo con Mamo Miguel, Inarwa también está conectado con los dueños del agua, el trueno, las lluvias, el fuego, todos los elementos que permiten que la tierra sea fértil. Estos mismos dueños son convocados en los pagos relacionados con la vida y la reproducción humana. El gobierno de Inarwa, que es posible en tanto esté en conexión con otros dueños, tiene que ver con la regulación de la temperatura y las condiciones que permiten la fertilidad y reproducción de la vida humana y del territorio, en las dimensiones materiales y en el pensamiento de la Madre, pero, sobre todo, en la condición del intercambio recíproco para la existencia colectiva e individual. Y esta es una de las bases fundamentales de existencia iku: nadie vive aislado, los seres nos necesitamos unos a otros para poder sobrevivir. En esas relaciones de interconectividad y de dependencia mutua también hay una vulnerabilidad, pues el debilitamiento de un ser puede significar el debilitamiento del tejido de la vida.

Mamos y líderes hablan de algunos problemas que tiene la Sierra en ikun, lengua de los iku, y luego Jeremías me explica lo conversado. Los picos nevados de la Sierra se están derritiendo rápidamente⁸, las lluvias caen en cualquier momento y lugar, el calor ha aumentado y está subiendo a las tierras altas. Esto quiere decir que no se está cumpliendo el orden de la Ley de Sé. Como buen traductor entre mundos, Jeremías me dice, “al estar todo desordenado, Inarwa no puede cumplir su misión. Todo ese desorden es lo que ustedes llaman cambio climático”.

¿A qué se debe todo ese desorden? pregunté. Hay varias escalas de responsabilidad. Entre risas y vergüenza, los presentes en “el edificio” mencionaron que es muy difícil mantener la “dieta” y abstenerse como Inarwa. Por otro lado, muchos lugares de la Sierra han sido afectados, incluido Inarwa, debilitando el tejido que construye el territorio y dificultando que cada ser cumpla con su función para mantener el delicado equilibrio de la Ley de Sé.

Antes de abordar el desorden, es importante entender aspectos claves del cumplimiento de la Ley de Sé.

4. Los intercambios de la vida y la Ley de Sé

Cuando los *mamos* establecen conexiones entre las fuerzas opuestas mediante los pagos, su trabajo de *mediación*, en el sentido de Latour (2008), consiste en limpiar y equilibrar la fuerza negativa, para que apoye la positiva, que es alimentada. Vale la pena mencionar que la Ley de Sé es leída desde el conocimiento (*kunsamu*) de cada *mamo*. Como han argumentado Reichel Dolmatoff (1985) para los kogui y Tayler (1997) para los iku, ningún *mamo* tiene todo el conocimiento. Cada uno tiene una función y un área de saber particular, así como pasa entre hombres y mujeres. Por esto, la participación colectiva es importante y las decisiones se discuten y se toman con varios *mamos*. Así mismo, los *kaku* y *zaku* se hacen presentes en las discusiones

⁷ Sobre el ciclo vital iku ver Arenas (2016), Archetti (2023) y Horta (2020a, 2020b, 2021, 2022).

⁸ Según el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM) los nevados de la Sierra Nevada de Santa Marta se han reducido en un 90% debido al cambio climático (El Espectador 2015).

que les interpelan mediante su invocación o discutiendo en su lugar de origen, donde su fuerza se concentra, en el sitio sagrado correspondiente. Quiero señalar además que la Ley de Sé no es un manual único, se trata de lineamientos generales compartidos que estructuran prácticas diversas que son actualizadas con el devenir histórico y la experiencia de cada mamó.

En el universo iku es necesario “pagar” o retribuir al dueño por lo que se usa y al hacerlo, se establece una relación. Por ejemplo, el agua que se usa para bañarse y cocinar, la madera para construir casas o hacer fuego para cocinar, la paja para techar las casas, es *anugwe* que se recibe y que debe ser retribuido a sus respectivos “dueños” o padres espirituales *kaku* y *zaku*. Estos reciben otros *anugwe* que los alimenten, una fuerza vital equilibrada que logre sostener su existencia. Gracias a esta mediación del *mamó*, la reciprocidad funciona como un operador social que crea vínculos que constituyen a los seres y al territorio (Arenas 2020; Horta 2020a, 2022).

Cuando nace una persona, por ejemplo, padre y madre hacen pago por la primera etapa del ciclo vital, *gunseymake*. El nacimiento es un evento violento pues genera derramamiento de sangre y dolor, por lo que esa energía *gansigna* y el cosmos deben ser limpiados, para lo cual algunas semanas después del nacimiento, se realiza el ritual *Jwa unkusi*. Durante varios días, madre y padre, con la mediación del *mamó*, van depositando sus pensamientos, *anugwe*, en algodones y otros materiales que el *mamó* considere y van conectándose con los seres del cosmos actualizando la creación del universo, limpiando en la noche y en la mañana alimentándolos para que todos los seres reconozcan y alimenten al nuevo ser. Algunos de los materiales usados se guardan como constituyentes del nuevo ser: son objetos que materializan las relaciones construidas y permiten la corporificación de los saberes y pensamientos que los seres del cosmos le han entregado al nuevo ser, como me comentaron Margarita Villafañá⁹ y Plácida Izquierdo, mujeres iku, en conversaciones personales.

El ritual incluye un evento colectivo en el que familiares y amigos convidados también depositan sus *anugwes* en hojas de maíz o algodón, que luego son entregados por los *mamos* como alimento a los seres cosmológicos. Posteriormente se reparte el *zuru*, que consiste en un puñado de frijol y de maíz, con lo que se tenga en la huerta. Con este intercambio colectivo de alimento físico (*zuru*) y espiritual (*anugwe*), se actualiza y equilibra el orden del cosmos, limpiando la energía *gansigna* y potenciando la *duna*, de manera que todos los seres humanos y extrahumanos reconozcan al nuevo ser que entra a formar parte del tejido de la vida. El ritual se cierra amarrando un hilo alrededor de las muñecas de cada asistente, materializando las relaciones construidas y haciéndolas presentes en el cuerpo. El maíz, cuidado por Inarwa, es el alimento físico y espiritual que nutre y sostiene la existencia de todos los seres que conforman la colectividad iku, aquellos que hacen parte del tejido vital del cuerpo-territorio (Horta 2021). En palabras de Ángel Izquierdo, “el maíz es el elemento que se usa para articular con toda la existencia” (entrevista, octubre de 2016). El maíz, como alimento espiritual y material, enlaza a los seres y teje la vida. Desde mi interpretación, el maíz es una de las potencias vitales que hacen parte de un proceso de consustanciación (McCallum 1998; Vilaça 2005) en el que los cuerpos y el territorio se constituyen mutuamente (Horta 2020).

En ikun, pago se dice *unzasari*, que según el profesor Faustino, tiene que ver con *zamu*, que es comida, *za* que es comer y *zarikan* que es sembrar¹⁰. Por eso se habla de alimentar y de sembrar alimento en este intercambio recíproco de potencias vitales por medio de las cuales, como afirma Arenas (2020) se reafirman las relaciones entre humanos y extrahumanos. Para el caso kogui, muy similar al iku, Parra (2020) señala como este acto de alimentación mutua no es simplemente una relación romantizada de armonía, sino un manejo ambiental que sustenta una estructura cosmológica particular.

⁹ Margarita Villafañá es una importante líder arhuaca con responsabilidades en la organización indígena. Sobre su trayectoria ver Horta 2022.

¹⁰ Vale la pena mencionar que Arenas (2016) refiere el término *gun' wagun* para nombrar los pagos en su sentido de alimentar.

Alimentar es dar de sí para constituir y fortalecer al otro, hacer parte de una relación en la que también se reciben potencias vitales para la propia constitución, reciprocidad en la que se conforma la colectividad, el tejido de relaciones que es el territorio en donde todos los seres del cosmos pueden afectarse mutuamente. La Ley de Sé implica que esa afectación sea regulada para que tienda a lo *duna* y así la existencia del cosmos sea posible. Este circuito de alimentación implica reconocer otras existencias diferentes de la propia, considerando cómo son afectadas y cómo se pueden satisfacer sus necesidades para asegurar la existencia colectiva, lo que se evidencia en los conceptos de *dikin riwari* y *kwa gunti mezari*.

Según el profesor Faustino, *anchunamu* refiere el cumplimiento de la Ley de Sé, que todos los seres cumplan con su función y sean retribuidos como a cada cual le corresponde. *Dikin riwari*, según Jairo Zalabata, líder de Simonorwa y Ángel Izquierdo, es darle a cada cual lo que necesita para vivir, “lo que le corresponde”. Cuando esto sucede, se dice que “todos están de acuerdo”, *kwa gunti mezari*, todos están conformes pues han recibido lo que les corresponde, han sido alimentados y se ha actualizado el orden cosmológico. Esto es lo que se busca con los pagos, es lo que se logra al terminar el referido ritual de *jwa unkasi*. Estos conceptos, son similares al *yuluka* en el caso kogui, que Reichel Dolmatoff (1985) traduce como “estar de acuerdo”. Lora (2013) interpreta el *yuluka* como una identificación con otros seres distintos pero constitutivos del propio ser.

Aunque todos los seres “estén de acuerdo”, esto no se trata de un estado fijo, pues todas las acciones afectan el equilibrio y pueden fortalecer la potencia *gansigna* de la existencia. Se trata de un movimiento continuo para que, en el marco de la afectación mutua, fluya la vitalidad y no la enfermedad.

5. La Sierra y el desarrollo extractivista

Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han fortalecido sus organizaciones y tienen alianzas con organismos nacionales e internacionales en una lucha conjunta por la defensa de su territorio, que se ha visto vulnerado de muchas formas a través de la historia. Adicionalmente han constituido colectivos de audiovisuales para denunciar las violencias que han sufrido y comunicar sus preocupaciones sobre la continuidad de la vida¹¹. Para el caso del pueblo arhuaco, la instalación de la Misión capuchina a principios del siglo XX y su permanencia por más de 60 años en el territorio arhuaco, fue una de las épocas más violentas para este pueblo (Bosa 2015). De hecho, la afectación de Inarwa inicia cuando la misión, autoridad en el territorio según el Estado colombiano, autoriza al ejército a que construya una carretera que llega a Inarwa, el Alguacil, para que posteriormente instaure una base y las antenas. La ubicación estratégica de la Sierra Nevada, la belleza de sus paisajes y la riqueza en recursos naturales y diversos pisos térmicos, han incidido en que abunden megaproyectos de desarrollo vinculados con la actividad turística, la minería legal e ilegal que tuvieron un importante impulso durante los gobiernos de Uribe Vélez (2002-2010) y Santos (2010-2018) (Volckhausen 2020), vías, infraestructura portuaria como el megaproyecto Puerto Brisa¹², el embalse multipropósito Besotes, la represa hidroeléctrica Ranchería, así como iniciativas de economía agropecuaria intensiva y monocultivos. Además, el cultivo de plantas con fines ilícitos como marihuana y hoja de coca impulsados por grupos al margen de la ley (Uribe 1993), instauraron el conflicto armado en la región entre guerrillas, paramilitares y ejército, siendo que algunas zonas de la Sierra se convirtieron en corredor de narcotráfico.

6. El hambre del *bunachi*

Luego de haber asistido en Itirugeka, un cerro cercano a Nabusímake, a una ceremonia de *Jwa unkasi* y de habernos quedado conversando con varios *mamos* sobre el dar y recibir alimento,

¹¹ Ver, por ejemplo, la obra del colectivo Zhigoneshi, de Yosokwi y de Amado Villafañá y Pablo Mora.

¹² Sobre las afectaciones causadas por Puerto Brisa y el conflicto con los pueblos indígenas, ver *Resistencia en la Línea Negra*, Documental de Zhigoneshi 2011.

nos reunimos con algunos líderes para reflexionar sobre lo dicho por los *mamos*. Ángel y Emilio Izquierdo, lideraron la reunión. Iniciamos conversando sobre el no cumplimiento de la Ley de Sé, cuando no se permite el fluir de las potencias vitales, cuya consecuencia es *a'kinkumana*, infortunio, enfermedad, desorden. Emilio tomó la palabra, hablaba en ikun y Ángel traducía para incluirme en el dialogo. Si bien algo había aprendido de ikun, me costaba llevar una conversación. Emilio, quien estaba como comisario encargado en Nabusimake, habló del origen del universo, antes de que Seránkwa creara la luz y materializara el mundo y con este la Ley de Sé, cuando todo existía solo en el pensamiento de la Madre y reinaba el mundo oscuro y el caos, no había orden ni normas. Era el gobierno de Seykukwi, dueño del pensamiento negativo. Ese pensamiento *gansigna* empezó a comerse todo. *Kaku* Serankwa vio que era necesario poner límites y orden, pues de seguir así, Seykukwi acabaría con todo en su búsqueda incesante por alimento. Entonces *kaku* Serankwa creó la luz y con ella las normas, a quién le corresponde comer que, qué es lo que debe ser comido y qué es lo que no debe tocarse. Con la luz también sería posible ver quién se está comiendo lo que no debe, que estaría operando desde el gobierno de Seykukwi y lo fortalece. Los pueblos de la Sierra saben que deben actuar desde la luz, fortaleciendo el gobierno de Bunkwanuwan, el dueño de lo positivo, *duna*. La misión de los pueblos de la Sierra es vigilar desde la luz, ver, escuchar, estar atentos a que no se coma lo que no debe ser comido. En palabras de Emilio, traducido por Ángel:

“Aquí nos dejaron para operar con una luz, no para operar con el mundo oscuro. Ese es el principio del universo. Hay que saber con qué pensamiento estoy operando, ¿del mundo ‘negativo’ o del mundo ‘positivo’? ¿Con Seykukwi o con Bunkwanuwan?

Cuando ellos iban a hacer un pacto o un acuerdo, entre el mundo oscuro y la luz, el oscuro dijo: bueno, si ustedes ven que a mí no me compete, entonces que no hagan lo mismo que yo hago, y si lo hacen, será para mí. Por eso mismo, nosotros no podemos hacer lo que hicieron ellos. Todos tenemos la comida. No es llenarse, no es comer sin parar, lo que llaman la glotonería. Inarwa tiene un espíritu de ese mandato. Cumplir esa misión de no abusar. Si se abusa, es convertir el resto en alimento”.

Ángel explica luego las palabras de Emilio. Dice que existe un acuerdo entre lo que debe ser comido y que debe haber siempre una vigilancia sobre lo que se come de más. Quien come de más, estaría actuando desde el pensamiento de Seykukwi y lo que coma fortalecería a ese dueño de lo negativo. Ese comer de más ya no es alimento, no aporta a la vida, es depredación. Emilio agrega que Inarwa no solo regula los alimentos, también establece límites para que no todo sea comido. Cuando los *mamos* vieron avanzar la carretera y las antenas en Inarwa, vieron que estaba operando el pensamiento de Seykukwi y que lo que no era para ser comido, estaba siendo devorado. Emilio continua:

“Nosotros quedamos castigados porque se debería operar ese espacio, hasta la Línea Negra no debe haber intervención de la parte física de lo que existe en otro espacio. En este espacio exclusivo es que se mantenga esa realidad, esa verdad, no puede haber intervención de desarrollo externo, de lo que llaman desarrollo, eso es destructivo. Debe mantener aquí esa razón de ser, de cumplir nuestra misión. Nosotros quedamos condenados porque esto no se recupera, no se subsana en un año, dos, tres, 50 años. Eso es de generación en generación esa tarea, por ese perjuicio, así se vayan (los militares y las antenas), porque es prohibido que haya intervención en estos espacios”.

Emilio recordó con cariño a *Mamo* César (Q.E.P.D), un *mamo* de Itirugeka que lideró la lucha para reclamar a Inarwa. *Mamo* Cesar, según Emilio, siempre decía: “se trata de comprender, no de hacer”. El hermanito menor, el *bunachi*, no se para a pensar, ni a entender lo que está haciendo; solo actúa, devora, se come lo que no debe ser comido y afecta negativamente la existencia del cosmos, enferma a la Madre. Ese es el desarrollo según Emilio, afectar, consumir sin pensar en cómo se afecta la existencia, sin preocuparse por que todos los seres reciban lo que les corresponde y poder estar de acuerdo. Emilio resaltó que los *bunachi* entraron a un territorio que

no les corresponde, y desde su ingreso, hace más de 400 años, entraron como dueños, a comer todo sin pensar. En la obra de Mora y Villafaña, en la que se plasman textos orales de *mamos* arhuacos, wiwas y kogui, se afirma:

“El hermanito menor hace lo que quiere, llevando todo según su parecer: construye carreteras y ciudades, arrasa los bosques, siembra intensivamente, hace ganaderías, instala luz eléctrica, vende el agua... Nuestros sitios sagrados están perdiendo valor, se están debilitando. Es claro que lo que hace el *bonachi* ha causado un gran daño” (Mora y Villafaña 2018: 116-118).

La construcción de puertos ha arruinado e impedido el paso a lugares en los que se recogía alimento para los padres ancestrales. Las represas taponan la circulación del agua y no permiten que se limpie y complete su ciclo para alimentar el cuerpo-territorio. La minería, la transformación del *ayu* (hojas de coca) en cocaína, la violencia, todas esas acciones fortalecen a Seykukwi. Las carreteras han permitido el ingreso de ese otro actuar sin reflexión, sin el tiempo para observar y considerar que otras existencias pueden ser afectadas en un mundo en el que la vida es interdependiente y solo es posible a partir del reconocimiento del otro. Los *bunachi* actúan sin “ponerse de acuerdo con nadie”, dice Emilio, y por eso se ven ahora las consecuencias, con el territorio desordenado, *a'kinkumana*.

En la reunión previa en Iitugeka, *Mamo* Gregorio Izquierdo mencionó que, así como la vida fue creada tejiendo en espiral, la existencia es cíclica. Las tensiones entre las fuerzas opuestas hacen que el mundo tienda al caos, regresando al mundo oscuro. Esa tendencia al caos, que los pueblos de la Sierra intentan equilibrar paciente y constantemente con los pagos, con el liderazgo de los *mamos*, se fortalece con todas las alteraciones al territorio que devoran sin límite y alimentan a Seykukwi. Así, el mundo puede volver rápidamente al momento de la oscuridad, donde no hay parámetros de relacionamiento para la continuidad de la vida colectiva. Cuando los seres no reciben alimento, “cobran” lo que les corresponde y se acelera el desequilibrio. Ahí vienen las enfermedades, las inundaciones, las sequías, la falta de alimentos e infortunio. La afectación que sufren los pueblos serranos por el desarrollo extractivista y el cambio climático no solo incide en sus sistemas de producción, sino en todas las prácticas de generación de vida en tanto el territorio no es una exterioridad a la experiencia humana, sino que forma parte de la construcción de las interioridades de personas, de sus cuerpos y del territorio. En suma, se afectan las posibilidades de existencia.

La lógica de reciprocidad, de reconocer que la vida de otros seres también se ve afectada por las acciones humanas y que humanos y extrahumanos hacemos parte de un mismo tejido vital, está ausente en la lógica de las intervenciones extractivistas que causan desórdenes como el cambio climático y que fortalecen el pensamiento de Seykukwi. El equilibrio desde la Ley de Sé, parte de reconocer la diversidad de seres y la necesidad de que estos se interrelacionen para que la vida emerja. Dado que todas las acciones afectan ese equilibrio, la Ley de Sé implica hablar en presencia de aquellos cuya vitalidad se ve afectada, para identificar de qué manera pueden ser retribuidos para no amenazar su existencia y la del tejido vital. Los pagos y la reciprocidad constante de la Ley de Sé resuenan con la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers (2005), en el sentido del llamado que hace a reconocer otras entidades más allá del individuo racional como entidades políticas, que deben ser consideradas e incluidas en las decisiones que les pueden afectar, lo que implica un reconocimiento político a entidades extrahumanas, desde una ética del cuidado y del reconocimiento de la interdependencia. Una ética contraria a la del antropocentrismo, a los dualismos excluyentes y jerárquicos de la racionalidad moderna hegemónica y por supuesto al capitalismo y su lógica extractiva y de dominación.

Esta ontología de la alimentación recíproca como manejo ecológico (Parra 2020) también resuena con los ecofeminismos en tanto pone la vida colectiva en el centro, entendiendo que la vida como la conocemos es solo posible en tanto la existencia de todos los seres tenga continuidad y se promueva la interacción en relaciones recíprocas de cuidado, desde la función de cada cual.

Los pueblos de la Sierra tienen claro que lo uno no vive sin lo otro. Los hermanos menores sus conocimientos y prácticas son necesarias en el mundo siempre y cuando no lleven a la destrucción de la existencia. Líderes indígenas, como el kankuamo Jaime Arias, han manifestado su inconformidad frente a la afirmación de que los indígenas son un obstáculo para el desarrollo. Afirma Arias que los indígenas “quieren coexistir con otros sectores sociales, pero sin perder lo fundamental, que es el territorio” (Arias en Volckhausen 2020).

La Ley de Sé plantea una racionalidad ambiental distinta, que conecta con el reciente giro del pensamiento crítico latinoamericano y una nueva visión post desarrollista (Svampa 2019). Es fundamental que las entidades ligadas al desarrollo que actúan en la Sierra, intenten aprender de esta racionalidad distinta, apoyando las agendas indígenas y no llegando a intervenir con proyectos hechos desde el escritorio, sobre todo ahora que abundan proyectos enfocados en el cambio climático y la generación de ingresos. Es fundamental que se entienda que no se trata de sumar la naturaleza a lo humano, como señala Moore (2022), al referirse a la “aritmética verde” que debe evitarse, sino más bien de repensar los límites que establecemos para cada categoría y considerar otras formas más simétricas de relacionamiento, desde la ética del reconocimiento y cuidado mutuo, como bases de sistemas onto-epistemológicos legítimos que pueden fundamentar desarrollos distintos. Tomando las enseñanzas de *mamo* Cesar, vale la pena pararse a entender, antes de entrar en la carrera de hacer e implementar proyectos y acciones que pueden afectar el delicado flujo de energías vitales que permiten la existencia.

7. Referencias

- Archetti, Chiara. 2023. “Mujer es cosmos: una mirada de género entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista Jangwa pana* 22 (2): 1-18. <https://doi.org/10.21676/16574923.5144>.
- Arenas Gómez, Jose. 2016. *Sembrando vidas: la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília. <http://dx.doi.org/10.26512/2016.12.T.23428>.
- . 2020. “Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente i'ku”. *Tabula Rasa* 36: 73-99. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>.
- Bosa, Bastien. 2015. “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *HISTORELo, Revista de historia regional y local* 14: 141-179.
- De la Cadena, Marisol y Mario Blaser, eds. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- El Espectador. 2015. “Sierra Nevada de Santa Marta podría quedar sin hielo en 20 años”. *El Espectador* 27 de abril de 2015. <https://www.elespectador.com/ambiente/sierra-nevada-de-santa-marta-podria-quedar-sin-hielo-en-20-anos-article-563555/>.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2014. “Una crítica antirracista del feminismo latinoamericano hegemónico: hacia la construcción de un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia* 9 (2): 11-28.
- Ferro, María del Rosario. 2012. *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Giraldo Jaramillo, Natalia. 2010. “Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. *Revista Pueblos y Fronteras* 9: 180-222. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2010.9.164>.
- Guterres, Antonio. 2022. “La Tierra se enfrenta a una triple crisis planetaria”. Mensaje del Secretario General con ocasión del Día Internacional de la Madre Tierra, 22 de abril de 2022. <https://unric.org/es/la-tierra-se-enfrenta-a-una-triple-crisis-planetaria/>.
- Horta, Ana Milena. 2020a. “Cada Cuerpo contiene el mundo”. *Territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul UFRGS, Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/213411>.

- . 2020b. “Jwa: notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia”. *Aceno. Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 14: 77-96. <http://dx.doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9731>.
- . 2021. “Aportes para el entendimiento de las territorialidades indígenas. Cuerpo, persona y territorio en el caso del pueblo iku”. *Desacatos* 66: 126-139. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2077>.
- . 2022. “Contribuciones al análisis de la gobernanza desde el territorio iku y las prácticas femeninas de cuidado de la sangre menstrual”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 49: 135-159. <https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.06>.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lora, Patricia. 2013. “‘Caminhar pelos próprios caminhos’: A persistência dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) nos caminhos da ‘cultura própria’”. *Espaço Ameríndio* 7 (1): 170-195.
- McCallum, Cecilia. 1998. “O corpo que sabe. Da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas” en *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*, Paulo Cesar Alves y Miriam Rabelo, eds., pp. 215-245. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: Relume Dumará.
- Mies María y Vandana Shiva. 2016. *Ecofeminismo*. 2ª ed. ampliada. Barcelona: Icaria Editorial.
- Moore, Jason W. 2022. “Introdução”, en *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*, Jason W. Moore, ed., pp. 13-33. São Paulo: Editora Elefante.
- Mora, Pablo y Amado Villafaña, eds. 2018. *Niwi Ukumin. Imagen y pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Mincultura.
- Organización Gonawindwa Tayrona (OGT). 2012. *Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: OGT.
- Orozco Ferro, José Antonio. 1990. *Nabusimake, tierra de arhuacos. Monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública.
- Parra, 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>.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1947. “Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada”. *Boletín de Arqueología* 5-6: 573-580.
- . 1978. “The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration”. *Journal of Latin American Lore* 4 (1): 5-25.
- . 1985. *Los kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: PROCULTURA, Nueva Biblioteca colombiana, Editorial Presencia.
- . 1991. *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rocha Vivas, Miguel. 2010. *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Shiva, Vandana. 1995. *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas.
- Stengers, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques II. Mécanique quantique: la fin du rêve. Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine. La vie et l'artifice: visages de l'émergence. Pour en finir avec la tolérance*. Paris: Éditions La Découverte.
- . 2005. “A Cosmopolitical Proposal”, en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Bruno Latour y Peter Weibel, eds., pp. 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Svampa, Maristella. 2019. “The Latin American Critique of Development”, en *Pluriverse. A Post Development Dictionary*, Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Costa, eds., pp. 18-21. Nueva Delhi: Tulika Books.
- Taylor, Donald. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum, Oxford University.
- Torres, Antolino et al. 2001. *Atlas Iku*. Medellín: Graficas Sideral.

- Uribe, Carlos Alberto. 1988. "De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos". *Revista de Antropología* 4 (1): 5-36.
- . 1993. "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional", en *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, François Correa, ed., pp. 71-97. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 1998. "De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la nevada". *Revista de Antropología y Arqueología* 10 (2): 9-92.
- Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically Instable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464.
- Villafaña, Danilo. 2005. Ordenamiento Territorial Ancestral. Lineamientos interculturales sobre el ordenamiento del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta. Ponencia. Santa Marta, abril de 2005.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Volckhausen, Taran. 2020. "Minería en tierras indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: ¿Qué hay detrás?" *Mongabay Latam*, 10 de abril de 2020. <https://es.mongabay.com/2020/04/colombia-mineria-tierras-indigenas-sierra-nevada-santa-marta/>.