

Bajo la responsabilidad humana. Creación, conservación y destrucción del mundo entre los chibchas

Juan Camilo Niño Vargas

Universidad de los Andes, Bogotá. Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales, Panamá ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reea.101388>

Recibido: 03/03/2025 • Revisado: 24/04/2025 • Aceptado: 07/07/2025

ESResumen. Una de las grandes contribuciones de la Antropología ha sido restituir modos de concebir y habitar el mundo diferentes a los dominantes en la actualidad y, en esa medida, reveladores de su contingencia y excepcionalidad. En el marco de esta empresa, el presente escrito explora las ideas y prácticas de los pueblos chibchas del área istmo-colombiana relativas al lugar central que ocupan los humanos en el mundo y a los procesos de humanización y deshumanización que estos protagonizan en aras de convertirlo en un lugar habitable. La atención se centra en las nociones de creación, conservación y destrucción que se derivan de su pensamiento mitológico y prácticas cosmo-ecológicas. Un ejercicio de etnología comparada como este aspira enriquecer los conocimientos sobre la estirpe chibcha y la región istmo-colombiana y, al mismo tiempo, sentar las bases para nuevos posicionamientos críticos sobre el antropocentrismo moderno asociado a la crisis planetaria de nuestros días.

Palabras clave: Cosmología; creación; humanización; destrucción; chibcha; área istmo-colombiana.

ENIn the Hands of Humanity: Creation, Conservation and Degradation of the World among the Chibcha

ENAbstract. One of the greatest contributions of anthropology has been to reveal alternative ways of conceiving and inhabiting the world, which differ from those currently dominant, thereby exposing the contingent and exceptional nature of the latter. As part of this endeavor, this paper explores the ideas and practices of the Chibchan peoples of the Isthmo-Colombian area regarding the centrality of human beings and the processes of humanization and dehumanization through which they render the world a livable place. At the heart of the discussion are notions of creation, conservation and destruction derived from their mythological thought and cosmo-ecological practices. This exercise on comparative ethnology promises to enrich our knowledge of the Chibchan peoples and the Isthmo-Colombian region, while also laying the groundwork for new critical perspectives on modern anthropocentrism associated with the present-day planetary crisis.

Keywords: Cosmology; creation; humanization; destruction; Chibcha; Isthmo-Colombia.

Sumario: 1. Introducción. 2. Los chibchas y el humanismo amerindio. 3. Transcreación y humanización. 4. Los modelos del mundo y las prácticas del cuidado. 5. Los ritmos del devenir. 6. Degradación, deshumanización y animalización. 7. La inminencia de la catástrofe. 8. De regreso a la humanidad. 9. Referencias.

Cómo citar: Niño Vargas, Juan Camilo. 2025. "Bajo la responsabilidad humana. Creación, conservación y destrucción del mundo entre los chibchas". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 291-304.

1. Introducción

La aserción filosófica nietzscheana "Humano, demasiado humano" adquiere un significado nuevo al reformularse como interrogante antropológico. Así lo ha demostrado Philippe Descola (2017) en aras de distinguir dos nociones centrales en los debates actuales: antropización y Antropoceno. La antropización se referiría a las modificaciones acumulativas de entornos locales, propulsadas por los humanos desde finales del Pleistoceno, que han resultado en la habitabilidad progresiva de la Tierra. El Antropoceno, por su parte, sería un proceso sin precedentes, asociado a desarrollos modernos, que impacta al sistema terrestre irreversiblemente y lleva a la pérdida de biodiversidad y la contaminación generalizada. Imposible de imputársele a toda la humanidad, la causa última de este proceso radicaría en una ontología antropocéntrica, surgida en un rincón de Europa, que separaría a los humanos de la naturaleza y los facultaría a conocerla, transformarla y explotarla. En pocas palabras, la antropización sería el resultado acumulado de esfuerzos humanos singulares, mientras que el Antropoceno sería producto del exceso de una cierta sociedad humana.

El ejercicio desarrollado por Descola ilustra el quehacer antropológico. Como es sabido, una de las grandes contribuciones de la Antropología ha sido revelar formas de concebir y habitar el mundo distintas a la dominante en la actualidad y, en esa medida, reveladoras de su contingencia y excepcionalidad. El presente ensayo se propone continuar esta empresa explorando la forma en que los pueblos chibchas del área istmo-colombiana piensan y experimentan la humanización y la deshumanización del mundo. Sobre la base de investigaciones etnográficas y etnológicas recientes, la atención se centrará en las prácticas e ideas relativas a los procesos de creación, transformación y destrucción presentes en el pensamiento mitológico y los saberes cosmoecológicos que condicionan la percepción y manejo del entorno. El origen del mundo y la humanidad, los ordenamientos ontológicos, las formas de relacionamiento entre humanos y no-humanos y las reflexiones sobre el lugar que los humanos ocupan en el universo serán temas privilegiados.

La exploración propuesta tiene un valor agregado. Si, por un lado, se desarrolla en una región hasta ahora eclipsada por la Amazonía, los Andes y Mesoamérica, por otro, revela unos ordenamientos ontológicos muy diferentes a los animistas y analogistas que hoy dominan los grandes debates. En efecto, los mundos pensados y vividos por los chibchas parecieran fundamentarse en una serie de principios antropocéntricos que, además de raros en América indígena, se consideran constitutivos del dualismo ontológico moderno. Los modos de pensamiento y acción que emergen de ellos, empero, distan de ser comparables con los conocidos en Occidente y, de hecho, se oponen diametralmente a ellos. Los chibchas sostienen vivir en un mundo humanizado y se adjudican a sí mismos la misión de conservarlo en tal estado.

La degradación y las catástrofes, concordantemente, las interpretan, no en términos del exceso de humanidad implícito en el Antropoceno, sino de una carencia o corrupción de ella¹.

2. Los chibchas y el humanismo amerindio

Los chibchas son el conjunto étnico más grande del área istmo-colombiana, esa enorme región situada entre Mesoamérica, los Andes y la Amazonía (Figura 1; Constenla 2012; Niño y Beckerman 2024). Se trata de una veintena de grupos con un modo vida predominantemente agrícola y hablantes de lenguas emparentadas. Antiguamente unidos por una intrincada red de intercambios, los territorios que hoy ocupan se extienden en forma de archipiélago desde la baja Centroamérica hasta el norte de Colombia, y comprenden entornos tan diversos como la cordillera de Talamanca, las selvas del Darién, la Sierra Nevada de Santa Marta, las llanuras del Caribe y los Andes colombianos.

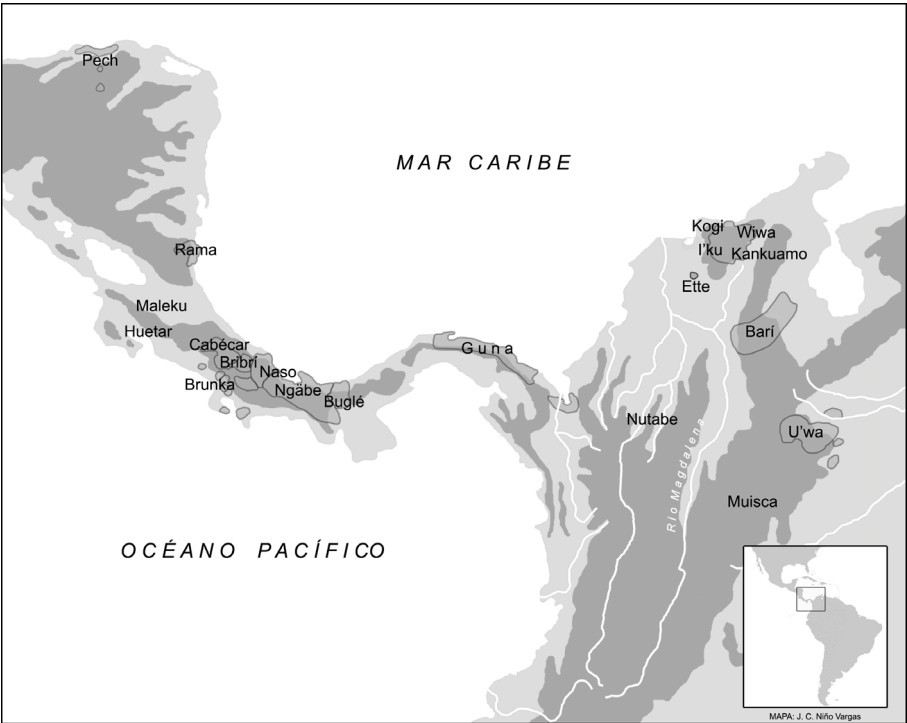


Figura 1. Los pueblos chibchas y el área istmo-colombiana.

La unidad de los chibchas, al igual que la del área istmo-colombiana, es “difusa” (Hoopes y Fonseca 2003), mejor definida por el concepto de *continuum* que por el de “identidad” (Niño y Beckerman 2024: 30). Tempranamente señalada por lingüistas y arqueólogos, las relaciones que unen a estos grupos han venido esclareciéndose en el campo de los ordenamientos ontológicos

¹ El presente ensayo es parte de una investigación de largo aliento sobre los pueblos chibchas. Muchas de las ideas presentadas en él se gestaron durante estancias de investigación y enseñanza en la Universidad de Barcelona (Fundación Carolina en 2023) y la Universidad de Marburg (Programa Erasmus 2024), así como de enriquecedoras conversaciones con Ernst Halbmayer en el marco del proyecto *Entangling Indigenous Knowledges* (EDGES) del Programa Horizonte Europa (GA 101130077). Agradezco a Mónica Martínez Mauri y Ernst Halbmayer por la invitación a participar en este número de la *Revista Española de Antropología Americana* y a los evaluadores anónimos de esa misma revista por sus valiosos comentarios sobre el texto. Las traducciones de las citas en idiomas distintos al español son propias.

y la relacionalidad socio-cósmica (Halbmayer 2020; Martínez Mauri y Halbmayer 2020; Niño 2020a, 2024; Niño y Beckerman 2024: 30-40). Una serie de rasgos compartidos de orden general ameritan una breve mención.

Los universos chibchas se levantan sobre principios simultáneamente antropocéntricos y antropomórficos que distinguen a humanos de no-humanos sin zanjar un abismo entre unos y otros (Niño 2020a: 43-45; Niño y Beckerman 2024: 31-35). El disfrute pleno de humanidad se considera privativo de un puñado de seres conformado por humanos, divinidades y muertos. Las categorizaciones semánticas presentes en muchas lenguas chibchas les reservan una categoría independiente a estos seres, a diferencia de otras lenguas amerindias que los subsumen dentro de una gran clase de seres animados. Asimismo, les atribuyen una serie de rasgos excepcionales, como la condición de persona y un cuerpo erguido y esbelto, que el discurso mítico y las prácticas rituales elaboran para asegurarles un lugar central.

La participación parcial o nula de esa humanidad distingue al resto de entidades. La flora se define por un procedimiento analógico respecto al orden humano que la convierte en una meta-humanidad: una similar a la humana, mas no idéntica a ella, con la cual caben las comparaciones y pueden entablarse relaciones (Halbmayer 2020: 11-12; Niño 2020a: 46-48, 2024). Las plantas sirven de modelo para reflexionar sobre el cuerpo y la sociedad humana y se constituyen una suerte de colectivo aliado al cual puede acudir en caso de penuria o enfermedad. La fauna, en contraste, se define por una operación reductiva que la transforma en una seudo-humanidad: una de disposiciones corporales y morales degradadas con la cual la interacción y la comunicación es difícil y riesgosa. Los animales están más cerca de las cosas que de las personas, se les atribuyen cuerpos deformes y conductas viciosas y, a menudo, se asocian a demonios y enfermedades. La humanidad verdadera, así, encuentra una imagen especular en dos alteridades opuestas: una positiva representada por las plantas y una negativa encarnada por los animales.

Un modo relacional jerárquico y simbiótico une a los seres partícipes de humanidad con las entidades excluidas de ella (Halbmayer 2020: 19-22; Martínez Mauri y Halbmayer 2020: 29-30; Niño 2024: 155-157; Niño y Beckerman 2024: 35-40). Los primeros sujetan a las segundas en aras de fomentar la interdependencia y el beneficio mutuo. El vínculo establecido ciertamente es asimétrico, pero conduce primeramente a la identificación y, solo de forma residual, al antagonismo. La agricultura epitomiza este tipo de sujeción, al punto de haber sido tomada por muchos chibchas como modelo de relacionamiento (Niño 2024). Los dioses cultivan las selvas, los espíritus siembran la flora y fauna silvestre, y los mortales cuidan de sus propios campos y animales. Todos se comportan a la manera de un cultivador y, como tales, crean y asisten creaturas cultivadas de las cuales dependen.

Haciendo las debidas reservas, ordenamientos ontológicos como los chibchas podrían referirse como “humanismos” de corte amerindio. Los humanos forman un orden independiente, ocupan el centro del universo y se responsabilizan de un complejo entramado de relaciones jerárquicas y simbióticas. Las ideas y prácticas relativas a la humanización y deshumanización del mundo que exploraremos a continuación servirán para precisar esta ontología y distinguirla de aquellas restituidas en otras latitudes.

3. Transcreación y humanización

La cosmogonía ha sido un tema altamente elaborado por las mitologías chibchas (Constenla 1996: 24). El mundo y la humanidad, lejos de ser realidades dadas desde siempre o surgidas de la nada, son producto de procesos que tuvieron lugar en el principio de los tiempos. El concepto de “transcreación”, forjado por Ernst Halbmayer (2023) captura muchos de los rasgos distintivos de estos procesos, dado que siempre combinan elementos creativos y transformativos sin reducirse exclusivamente a uno de los dos fenómenos. La noción de “humanización” (Niño 2020a) describe la otra parte, en la medida que estos suponen la agencia de divinidades de naturaleza humana e immanentes a la realidad que intervienen.

La mitología se sirve del ciclo solar para relatar la cosmogonía. Todo comienza durante la penumbra previa a un gran amanecer (barí: Castillo 1989: 331; bribri y cabécar: Guevara 1986:

390; iku: Tayler 1997: 146; kogi: Reichel-Dolmatoff 1985, I: 159). La mayoría de mitos que detallan esta fase inicial se ambientan en una realidad preexistente y relativamente simple. La idea de un espacio informe, dominado por sombras y ocupado por agua, se encuentra fuertemente asentada entre los pueblos serranos el norte de Colombia (Reichel-Dolmatoff 1985, II: 17; Berichá 1992: 50; Tayler 1997: 34). Una realidad medianamente constituida, consistente en una superficie llana y salpicada por rocas, figura en las tradiciones centroamericanas (Stone 1962: 53-55; Margery 1989: 171).

Las acciones creadoras y transformadoras de divinidades masculinas y femeninas ocurren durante esa penumbra. Los primeros, actuando solos, junto a hermanos, o compitiendo contra antagonistas, delimitan y ordenan el espacio, muy a menudo desenvolviéndose como arquitectos y agricultores. El dios Sibó de los bribri y cabécar construyó la cordillera de Talamanca en forma de gran casa y a su alrededor sembró la flora y la fauna que la caracterizan (Stone 1962: 51-55). Los Padres de los kogi y los u'wa hicieron lo propio edificando las sierras nevadas de Santa Marta y el Cocuy a manera de templos (Reichel-Dolmatoff 1975: 204-206; Berichá 1992: 49-50). Los buglé y los ngábe resaltan la vocación arquitectónica de los dioses Chubé y Ngobo, a quienes les atribuyen levantar la casa cósmica que contiene al mundo (Margery 1994: 53-57, 1997: 175). Los barí y los ette, por su parte, prefieren enfatizar la inclinación agricultora de Sabaseba y Yaau, deidades que modelaron la tierra como si fuera un cultivo (Castillo 1989: 216, 299; Niño 2018: 167).

Las diosas, por su parte, se asimilan total o parcialmente con el espacio en formación. Como tales, suelen pasar por una serie de intervenciones y transformaciones, con frecuencia propiciadas por sus contrapartes masculinas, que completan o perfeccionan su identificación con el mundo. Una prominente deidad de este tipo es la gran Madre kogi e iku, en principio indiferenciable del agua que llenaba al mundo y quien progresivamente se materializa y transforma en la Sierra Nevada (Chaves 1947: 468-470; Tayler 1997: 35, 77; Horta 2020: 184-198). La Madre guna se distingue por atributos similares: ella es el origen de todo lo existente, su espíritu alberga a los humanos y su cuerpo se corresponden con el paisaje (Chapin 1997: 229; Ventocilla 1997: 57). La misma deidad es venerada por los ette, los ngábe y los u'wa, quienes la asocian a la tierra y la confunden con el paisaje (Berichá 1992: 52; Niño 2007: 71-72; Le Carrer 2010: 47, 401). La diosa, hay que advertir, sufre ligeras transfiguraciones de un pueblo a otro, desdoblándose en dos divinidades, llevando el título de madre o abuela, y asociándose a la tierra, el mar o a ambos (Chaves 1947: 468; Guevara 1986: 386-389; Berichá 1992: 52; Niño 2007: 71-72; Le Carrer 2010: 47, 401).

Los seres humanos también resultan de procesos transcreativos, lo que les da un carácter procesual. Muchos chibchas refieren la aparición y desaparición de humanidades previas, cada vez más ajustadas a los ideales de los dioses (bribri y cabécar: Guevara 1986: 567-568; ette: Niño 2007: 82-95; iku: Arenas 2016: 87-88; ngábe: Le Carrer 2010: 409). La última de ellas, la más perfecta, brotó de la tierra bajo formas vegetales por obra de las labores agrícolas realizadas por los dioses. Los bribri, los cabécar y los ette provienen del maíz sembrado por Sibó y Yaau, los u'wa de calabazos al cuidado del gran Sira y los barí de piñas cortadas por el héroe Sabaseba (Castillo 1989: 325; Berichá 1992: 50; Jara 1993: 29, 161; Niño 2018: 148).

4. Los modelos del mundo y las prácticas del cuidado

La mitología marca el fin de los procesos de transcreación y humanización con la salida del sol. El espacio oscuro, informe y vacío de los primeros tiempos ahora está ocupado por el cuerpo de una diosa telúrica y las obras que dioses arquitectos y agricultores han levantado sobre ella. Las deidades también han sembrado hombres y mujeres sobre la tierra y entablado con ellos relaciones jerárquicas y simbióticas similares a las que unen a un cultivador con sus cultivos. El mundo se concibe simultáneamente como una casa, un cultivo y un cuerpo, dentro de los cuales se desarrolla la vida de humana.

Los humanos ocupan un lugar central en virtud de las relaciones de sujeción que les dieron origen. A ellos les corresponde conservar ese mundo humanizado, cuidándolo como una casa, cultivándolo como un campo y alimentándolo como un cuerpo. Una tarea como esta lleva a los chibchas a adjudicarse una gran responsabilidad, una mucho mayor y más general que aquella

que están dispuesta a asumir muchas otras poblaciones amerindias (cf. Tola *et al.* 2019; Niño y Beckerman 2024: 35-40).

El asunto ha sido documentado por generaciones de etnógrafos en la Sierra Nevada. Los kogi, a título de muestra, aseguran cargar con una “responsabilidad universal” (Reichel-Dolmatoff 1985, I: 143) y haber sido expresamente “creados para alimentar las cosas y cuidar el mundo” (Parra 2017: 171). El etnólogo Konrad Preuss, quien los visitó principios del siglo XX, se refirió a ellos en los siguientes términos:

“[...] se sienten los hombres escogidos, cuyos padres originales son al mismo tiempo los padres tribales de toda la humanidad, por lo cual se llaman a sí mismos hermanos mayores [...]. Su situación privilegiada se expresa no sólo en un elevado sentimiento de preocupación, sino también en un cierto sentimiento de responsabilidad hacia el resto de la humanidad [...]. Ellos deben ocuparse de que el mundo no se derrumbe y los hermanos menores, los extranjeros, no perezcan” (Preuss 1993, I: 128).

En la misma tónica, los guna del archipiélago de San Blas y las selvas del Darién se consideran “guardianes de la madre tierra” (Martínez Mauri 2011: 135, 2024) y, en conformidad, se adjudican la misión de “cuidar el mundo” (Gómez 1969: 60). El antropólogo James Howe aseguró que esta orientación permeaba su cotidianidad:

“[Todos] los episodios históricos prepararon el camino para la llegada de los kuna, la gente de oro (*Olotule*), quienes tiene un pacto con el Gran Padre para ‘cuidar’ (*akkwe*), ‘vigilar’ (*etarpe*), ‘corregir’ (*unae*) y ‘mantener’ (*see*) el mundo” (Howe 2002: 53).

La forma en la que esa responsabilidad se traduce en prácticas concretas dista de ser uniforme. Sin embargo, una serie de tendencias se entrevén según se privilegie un cierto modelo de la realidad y se adopte una visión totalizante o situada de esta. El mundo puede concebirse como un cuerpo que demanda acciones globales, pero también los cuerpos pueden concebirse como mundos que ameritan intervenciones puntuales.

Un muy elaborado modelo mundo-cuerpo-casa predomina en las tierras altas colombianas. El mundo se piensa como una gran casa y un gran cuerpo, cuyo cuidado y alimentación demanda esfuerzos colectivos e individuales dirigidos por especialistas de aurea sacerdotal. Los u'wa aseguran vivir en una inmensa casa que sus clanes sostienen y la cual deben recorrer anualmente para que su techo no se desplome (Osborn 1995: 43-54, 61). A lo largo del año, se desplazan de arriba abajo por la montaña celebrando mitos cantados, dirigidos por sacerdotes llamados *bíta wedhaya* y destinados a mantener el orden del universo y la fertilidad de la tierra. El mismo modelo se encuentra entre los kogi y los iku, cuya vida se centra en proteger la gran casa que cubre su territorio y alimentar a las deidades que viven en ella. Siguiendo los mandatos de sus sacerdotes *mama*, realizan danzas y ofrendas en sitios sagrados para nutrir y fertilizar a la gran Madre y a los seres que conforman su cuerpo-tierra (Reichel-Dolmatoff 1985, II; 101-107, 130-140; Arenas 2020; Parra 2020).

Un modelo simétricamente inverso se descubre en el istmo. Allí, la noción de un cuerpo-mundo opaca a la de un mundo-cuerpo y, concomitantemente, las grandes ceremonias religiosas se ven sustituidas por ritos de iniciación y sanación de coloración chamanística (guna: Chapin 1997; ngäbe: Le Carrer 2024). La voluminosa etnografía guna está llena de ilustraciones al respecto. Los guna aseguran que el cuerpo de la Madre Tierra y los cuerpos de las personas son un mismo cuerpo, y respaldan esta afirmación citando un sinnúmero correspondencias de forma y sustancia (Chapin 1997: 225, 229; Ventocilla 1997: 57). El desarrollo corporal y la conservación de la salud son cuestiones ontológicas, las cuales demandan, sobre todo si se trata de cuerpos femeninos, la atención del colectivo entero, la celebración de fastuosas ceremonias y la acción de chamanes, médicos y cantores (Chapin 1997: 237; Howe 2016). Como bien señala Carlo Severi (1993: 175), cosmología y fisiología son indistinguibles entre los guna: la idea de un cosmos corpóreo y un cuerpo cósmico hace que cuidar el cuerpo sea cuidar del mundo.

Los modelos esbozados solo son dos concreciones dentro de un *continuum* más vasto que da cabida a otros modelos. La idea de un mundo-casa-cultivo, por ejemplo, parece estar arraigada

en la cordillera de Talamanca y las llanuras del Ariguaní. Los bribrí, los cabécar y los ette, quienes sostienen vivir dentro de la casa y los cultivos levantados por sus dioses, convierten sus propias viviendas y campos en teatros cósmicos, aptos para revivir la creación arquitectónica y agrícola del mundo, renovar las relaciones sociocósmicas y sembrar y cosechar el maíz destinado a alimentar a las deidades (Guevara 1988: 19-23; Niño 2020b, 2024).

5. Los ritmos del devenir

El mundo humano participa del tiempo. Si la mitología formula este atributo en clave solar en el plano cósmico, la agricultura pareciera hacerlo en clave vegetal en el plano humano. La idea de una realidad cultivada iría de la mano de formas de ordenar y experimentar el devenir inspiradas en procesos de naturaleza vegetal y ritmos presentes en los campos y jardines. La evidencia apunta a la existencia de dos regímenes temporales: uno afín a la concepción de una humanidad-semilla que acentúa la circularidad del tiempo y, otro, asociado a la idea de una humanidad-árbol que enfatiza la linealidad.

La existencia de ambos regímenes ha sido notada por distintos investigadores, a veces en el seno de una misma sociedad. Una descripción esclarecedora se la debemos a Corine Le Carrer, quien los identificó en los ciclos ceremoniales ngäbe y los distinguió acudiendo a la estrecha relación entre plantas y personas:

“[...] el ritmo de los ritos de pubertad varía según el sexo [...] Las etapas rituales por las que pasan los varones se repiten de manera casi idéntica. El desenvolvimiento del tiempo en el rito completo y en cada una de sus etapas recuerda, en el dominio de los campos, al cultivo de los granos [...]. La temporalidad del rito femenino, en contraste, es más lineal y se caracteriza por la larga duración. [...] La linealidad del tiempo femenino recuerda, en el contexto de los cultivos, la primera producción *buré* de un árbol, la cual inaugura un periodo largo y continuo de fructificación” (Le Carrer 2010: 293).

Ahora bien, la prevalencia de uno de estos ritmos pareciera ser una situación mucho más común que su coexistencia equilibrada, sobre todo cuando se pasa de contextos puntuales, como los ritos de paso, a generales, como la transformación del cosmos. A manera de hipótesis, sugerimos que la identificación de la humanidad con una cierta planta está directamente relacionada con esa prevalencia. El maíz y el cacao son las especies preferidas para este efecto, siendo el primero general para la mayoría de chibchas y el segundo para los chibchas centroamericanos. El maíz es una gramínea de vida corta, sometida a ciclos regulares y dependiente de cuidados externos, por lo que una identificación fuerte con él debería acarrear la idea de un tiempo circular y supeditado al impulso humano. El cacao, por su parte, es un árbol de vida longeva y cosecha continua, del cual hay variedades silvestres y cultivadas, por lo que una asimilación con él le abriría las puertas a un tiempo de desenvolvimiento más lineal y autónomo.

En el norte de Colombia, el tiempo pareciera seguir el ritmo del maíz. A excepción de los barí, todos los chibchas al oriente del Magdalena se identifican con el grano y atan su existencia a él. Los asuntos relativos al cuerpo humano se expresan en el lenguaje de esta gramínea y la vida diaria se planea en función de su siembra y cosecha (Beckerman *et al.* 2024; Niño 2024: 141-145, 152-153). Los iku se llaman a sí mismos “maíz de la tierra” y comparan sus cuerpos con mazorcas (Tayler 1997: 189; Arenas 2016: 370), mientras que los ette sostienen ser los más bellos frutos de maíz sembrados por las divinidades (Niño 2018: 166-170). La coordinación de los calendarios agrícolas y ceremoniales, ambos dirigidos por especialistas religiosos y cumplidos por el grueso de la población, transforma estas identificaciones en vivencias imbricando el nacimiento y la germinación, el crecimiento y el florecimiento, la reproducción y la cosecha, el marchitamiento y la muerte (Horta 2020: 212-213; Niño 2020b). El mundo entero tiende a verse como una gran “huerta” que los humanos atienden “para poder seguir sembrando” (Ferro 2011: 58). Como ingeniosamente propuso Sven-Erik Isacson entre los emberá, vecinos de los chibchas, se atestigua una “maicificación” de los principios cosmológicos (Isacson 1993: 185).

El tiempo cambia de cadencia en el istmo. El maíz en forma de grano, y el cacao como árbol y fruto, se usan simultánea o alternativamente para pensar las dinámicas corporales, sociales y cósmicas. El devenir, en conformidad, se torna más lineal y acumulativo, menos cíclico y recurrente. Así se constata en la cordillera de Talamanca. Los bribrí y los cabécar se identifican con ambas especies, aunque despliegan los vínculos trazados sobre dimensiones diferentes. La identificación con el maíz le atañe primeramente al orden social. Sobre la base de mitos que relatan cómo el dios Sibó trajo a los humanos en forma de granos, los clanes se distinguen y relacionan, diferenciándose según las variedades “puras” e “impuras” de las cuales provienen y los lugares donde el dios puso sus semillas por primera vez (Bozzoli 1986: 14, 42-43, 169; Guevara 1986: 76-77). La identificación con el cacao le concierne primordialmente al desarrollo humano. Los mitos de esa planta explican el surgimiento de la humanidad como un proceso gradual desde lo silvestre a lo culto, protagonizado por humanidades-árboles cada vez más perfectas, la última de ellas personificada por el cacao cultivado (Bozzoli 1986: 171-173). La misma noción procesual domina los ritos de iniciación y sanación, durante los cuales los niños se asimilan a semillas, las púberes a plantas a punto de cosechar, las madres a árboles productivos y los enfermos a plantas invertidas (Bozzoli 1986, 1988).

6. Degradación, deshumanización y animalización

Si el mundo ha surgido en un gran amanecer, ha de extinguirse en un gran anochecer. Las realidades chibchas son humanas y cultivadas y, como tales, están sujetas a la degradación y al colapso. Los modelos arquitectónicos, agrícolas y corporales utilizados para pensarlas cargan con esa finitud: las casas se pudren y derrumban, los campos se llenan de maleza y se tornan infértiles; los cuerpos enferman, envejecen y mueren. Lo mismo puede decirse de las especies vegetales con las que los humanos se identifican: el maíz enverdece, madura y se seca; el cacao crece, cosecha y, finalmente, decae.

La riqueza del discurso chibcha sobre el fin del mundo desalienta toda caracterización simple, pero no impide el rastreo de tendencias generales y patrones regionales. En el norte de Colombia, allí donde el tiempo corre al ritmo del maíz, el mundo se destruye periódicamente y las catástrofes explotan a intervalos que los humanos pueden predecir y tratar de retrasar (iku: Tayler 1997: 53; ette: Niño 2008; u'wa: Osborn 1995: 132). El caso ette, con el cual estamos familiarizados de primera mano, sirve de ejemplo (Niño 2008, 2018: 155-170). En un mundo asimilado a un gran campo de roza y quema, los dioses incendian, inunda y limpian periódicamente la tierra, acabando con antiguas humanidades y sembrando otras nuevas. Surgidos en el último de estos ciclos, los ette se precian de ser “maíz recién germinado”, diferente al “maíz tostado y echado a perder” y al “maíz seco en espera de ser sembrado” representados, respectivamente, por las humanidades pasadas y las venideras. Si bien su existencia es finita por definición, los ette tratan de prolongarla cuidando la creación de los dioses, ofreciéndoles sus propias cosechas y recordándoles que aún son muy jóvenes para desaparecer. En un intento por separar su suerte del resto de humanos, afirman que son el maíz más bello jamás cosechado, aquel que debería conservarse para una próxima siembra.

En Centroamérica, allí donde el ritmo del cacao rivaliza con el del maíz, el fin del mundo es gradual, las catástrofes dejan de replicarse unas a otras y la agencia humana se torna más paliativa que preventiva. Para pueblos como los buglé, los guna y los ngäbe, la tierra ha sido destruida dos, tres, cuatro y hasta cinco veces, todas de muy diversa manera (Chapin 1989, 1997: 231-232; Margery 1994: 107, 1997; Constenla 1996: 26-27). Los dioses han desencadenado toda clase de tragedias, desde inundaciones, incendios, temblores y huracanes, hasta hambrunas, guerras y epidemias. Ajenos a una periodicidad predecible, estos cataclismos son advertidos por “profetas”, “videntes” y “predicadores”, quienes también aleccionan a los humanos sobre la mejor manera de revertirlos (Gómez 1969: 80; Guionneau-Sinclair 2000; Constenla 1993: 39).

Ahora bien, independientemente de su modo de desarrollo, la causa última del fin del mundo siempre es la misma. Se trata, fundamentalmente, de un asunto moral: la renuncia por parte de los humanos a su humanidad definitiva. La tierra se degrada y las catástrofes estallan cuando

ellos pierden el rumbo, se alejan de su posición central y evaden sus responsabilidades. Mediante formulaciones condicionales, muchos chibchas se pronuncian claramente al respecto. El mundo llegará a su final, “si el código moral y religioso se olvidara o no se obedeciera” (kogi: Reichel-Dolmatoff 1985, I: 143), “si a los ritos antiguos no se les da continuidad” (iku: Tayler 1997: 24), “si [se dejase] de cantar y mantener el orden de todas las cosas mediante las ceremonias” (u’wa: Osborn 1995: 132).

La consecuencia inmediata de la pérdida de humanidad también suele ser la misma. La corrupción moral arrastra a los humanos a esa alteridad negativa representada por los animales y las cosas. Una gran cantidad de mitos detallan estos procesos de animalización y cosificación, sufridos, tanto por humanidades enteras en tiempos pasados, como por individuos específicos en tiempos más recientes (Niño 2020a: 53-54). Una cantidad igual de grande de seres, objetos y lugares dan fe de estos relatos y sientan una advertencia de su posible repetición. Las humanidades caídas en desgracia, en efecto, dieron origen a la actual fauna salvaje y doméstica (ette: Niño 2018: 918; iku: Tayler 1997: 36, 58), a demonios y espíritus (bribri-cabécar: Guevara 1986: 56; ngäbe: Constenla 1986: 103-104), a dolencias y enfermedades (kogi: Reichel-Dolmatoff 1985, I: 238) y a rocas y cristales (iku: Tayler 1997: 36, 149; Arenas 2016: 136, 307).

La degradación, en suma, invierte la transcreación. Si el surgimiento de la humanidad se compara con un proceso de germinación vegetal, su decadencia se asimila a una metamorfosis animal. La corrupción desdibuja la naturaleza cultivada que une a los humanos con los dioses y los empuja hacia la bestialidad. A diferencia de lo que ocurre en otras latitudes, la metamorfosis se considera un proceso degenerativo e irreversible (Halbmayer 2020: 12).

7. La inminencia de la catástrofe

El fin del mundo invade la cotidianidad chibcha. Lejos de estar restringido a los mitos y a los ritos, este motivo aparece en las conversaciones diarias, las plegarias espontáneas y las ensoñaciones nocturnas, causando hondas preocupaciones y angustias (véase, por ejemplo, Gómez 1969: 62, 80; Reichel-Dolmatoff 1985, II: 81-82; Constenla 1993: 39; Niño 2007: 346-347). La trayectoria histórica de cada pueblo y las situaciones que enfrentan en el presente explican en gran medida los términos en los que discurren estos actos y la coloración e intensidad de los sentimientos que despiertan.

Una actitud de optimismo teñida de cautela caracteriza a los grupos demográfica, territorial y políticamente fuertes. Este es el caso de los guna y los ngäbe, quienes han logrado resguardar muchas de sus tierras, cuentan con poblaciones de miles de personas y disfrutan de una relativa autonomía en el seno de los estados modernos. Ambos pueblos consideran que el fin del mundo es un evento inevitable, el cual, no obstante, pueden mantener en estado de latencia. Sobre el asunto, Paolo Fortis, señaló que los guna:

“[...] no piensan que el mundo, tal como es hoy, haya resultado de un proceso irreversible. Al contrario, está bajo amenaza constante y en cualquier momento puede colapsar en su antigua forma caótica. Por eso, los ancianos no dejan de recordarle a la gente que hombres y mujeres deben ser encaminados en el ‘modo de vida kuna’”, *tule ikar* [...]” (Fortis 2012: 43)

Desde luego, la latencia del fin del mundo puede tornarse en manifiesta de forma inesperada. Sin embargo, incluso en estos casos, existen medidas para tratar de conjurar los peligros. Algunos movimientos milenaristas y mesiánicos centrados en evitar la presunta destrucción de la tierra se inscriben en este marco. A manera de ejemplo, citemos los surgidos entre los guna del Darién durante el recrudecimiento del conflicto armado colombiano al final del milenio (comunicación personal Jorge Morales Gómez), y los protagonizados por los ngäbe ante la avanzada de la colonización panameña a mediados del siglo XX (Young 1971: 212-224; Guionneau-Sinclair 2000).

Una situación muy diferente se observa entre los chibchas del oriente colombiano. Herederos de una historia de violencia y expoliación, a muchos de ellos les distingue un pesimismo que raya en el catastrofismo. Los kogi no sólo dan por cierto el fin del mundo, sino, además, creen que

es un evento cercano (Reichel-Dolmatoff 1985, II: 81-82). Los u'wa van más allá al afirmar que este suceso ya ha empezado (Berichá 1992: 34). Un sobrecogedor testimonio de esta actitud fue recogido por Donald Tayler, quien sostuvo que los iku

“[...] se consideran a sí mismos seres del ocaso del mundo y miran hacia atrás, con nostalgia, la era dorada del sol. Tal forma de ver las cosas ayuda a explicar el profundo pesimismo que sienten, y que a menudo expresan abiertamente, así como su visión apocalíptica de un retorno a los tiempos del atardecer” (Tayler 1997: 150).

Los casos referidos son suficientes para ilustrar la base ontológica de los temores que invaden a los chibchas, así como las modulaciones que estos reciben en función de las vicisitudes de la historia. Además de esto, resultan interesantes por respaldar una verdad de actualidad cada vez más evidente, a saber, que la tragedia global asociada al Antropoceno se desenvuelve diferencialmente, siguiendo ritmos diversos, habiendo podido ya ocurrir en distintos puntos del planeta (Williams 2010; Danowski y Viveiros de Castro 2016).

8. De regreso a la humanidad

A partir de la modernidad, la humanidad se constituyó en el principal sujeto de la historia, ese orden definido por la libertad y el progreso que sustituyó al orden divino de los mitos y complementó al orden de la naturaleza regido por la necesidad. Los signos de la reconfiguración de este ordenamiento hoy afloran por doquier, como lo demuestran las discusiones sobre el comienzo de una nueva era llamada Antropoceno. La humanidad empieza a figurar como una fuerza geológica capaz de modelar al planeta hasta el punto de amenazar su estabilidad. Los órdenes, otrora considerados naturales, ahora quedan subsumidos dentro de la historia humana, la cual, a su turno, se naturaliza al ser concebida como el resultado inevitable del progreso (Chakrabarty 2009; Latour 2017). Importante de notar, el resquebrajamiento de los dualismos de la modernidad, apenas afecta a un antropocentrismo occidental de más vieja data que alimenta la idea de la excepcionalidad humana.

La contribución de la Antropología en este contexto es invaluable. Hace un tiempo, Claude Lévi-Strauss advertía que “se necesita mucho egocentrismo e ingenuidad para creer que el hombre está por entero refugiado en uno solo de los modos históricos y geográficos de su ser” (1962: 297). Haciendo eco de este llamado, Eduardo Viveiros de Castro (2019: 298) viene señalando la urgencia de atender las muchas formas de pensar y actuar humanas en aras de procurar un “pluralismo ontológico” que inspire soluciones a los dilemas de nuestros tiempos. Fiel a estas lecciones, la etnología americanista ha restituido mundos que revelan la excepcionalidad, no de la humanidad, sino de la modernidad.

Una ontología animista ha sido documentada extensamente en la Amazonía (Viveiros de Castro 1996; Descola 2005: 184-202; Costa y Fausto 2010). Fundada en principios antropomorfos, esta postula la universalidad de una esencia humana que habría hecho idénticos a hombres y animales en tiempos míticos y hoy perduraría escondida en el interior de sus cuerpos. Humanos y no-humanos, quedan así unidos por un pasado y una interioridad comunes que los pone en pie de igualdad y los obliga a interactuar en calidad de personas. Otros regímenes ontológicos, esta vez “animistas y analogistas”, vienen siendo restituidos en Mesoamérica y los Andes (Descola 2005: 280-320; Allen 2015; López Austin 2015). Cimentados sobre principios cosmocéntricos, estos se caracterizan por la presencia de una miríada de seres, todos únicos, aunque análogos, de cuyo relacionamiento dependería la continuidad de la vida. El espacio y el tiempo adquieren una importancia capital, manifiesta en saberes dirigidos a ordenar a esa multiplicidad de seres y a coordinar los procesos en los que participan.

La exploración llevada a cabo entre los chibchas deja entrever otro gran ordenamiento ontológico en la región istmo-colombiana, justo allí donde confluyen el animismo amazónico y los analogismos mesoamericanos y andinos. Se trata de una ontología centrada en lo humano, una suerte de “humanismo amerindio” abierto a la conjunción principios antropocéntricos y antropomórficos (Niño 2020a, 2024). Los seres partícipes de la condición humana se sitúan por encima del resto

de entidades existentes, sin distinguirse radicalmente de ellas en virtud de relaciones simbióticas conducentes a la asimilación. En conformidad, el mundo se concibe como un espacio humanizado y el devenir se experimenta en forma de procesos de humanización y deshumanización.

Los mundos chibchas, en efecto, surgen de una realidad informe que los dioses crean y transforman modelándola como un cuerpo, construyéndola como una casa y cultivándola como un campo. La humanidad está llamada a preservar esa obra y a continuarla en la escala que les es propia. Asumiendo una responsabilidad total o parcial, pero nunca nula, los chibchas se dedican a cuidar el mundo siguiendo modelos que enfatizan su dimensión corporal, arquitectónica o agrícola. La principal amenaza para el desarrollo de tan importante tarea es la corrupción moral. La renuncia de los humanos a sus funciones definitorias los arrastra a la animalidad, propicia la degradación y desata las catástrofes.

El impacto que un régimen ontológico como este pueden tener no debe ser subestimado. La arqueología ha revelado procesos de antropización de envergadura en el área istmo-colombiana cuya ocurrencia coincide, justamente, con la diáspora chibcha por la región desde hace seis mil años. A título de ejemplo, mencionemos la domesticación independiente de plantas, la adecuación de vastas áreas para la agricultura, el desarrollo de técnicas de cosecha animal y la implementación de complejos sistemas hidráulicos para el control de los ríos (véase Linares 1976; Plazas *et al.* 1993; Aceituno y Loaiza 2018).

Las singularidades de los universos chibchas se tornan claras a esta altura. Mientras que el animismo amazónico extiende la condición de persona a la fauna y fomenta las relaciones de igualdad con ella en un mundo apenas afectado por el tiempo, el humanismo chibcha define restrictivamente a la humanidad y promueve los lazos sujeción entre humanos y no-humanos en el seno de proceso de larga duración. Mientras que el analogismo mesoamericano y andino hace de la humanidad una condición más entre muchas otras e insertan a los humanos en un complejo entramado de relaciones espaciotemporales, el humanismo chibcha fija a los humanos en el centro del mundo y les asigna el clímax de los procesos temporales.

La comparación con los regímenes modernos resulta igual de interesante. Si bien el humanismo chibcha y los humanismos modernos comparten premisas antropocéntricas, las diferencias entre ambos son abismales. Los chibchas, ciertamente, solo le conceden humanidad a un corto número de seres, pero no llegan al punto de adjudicarse el monopolio de esa condición. Asimismo, la fuerte distinción que trazan entre humanos y no-humanos dista de alcanzar la pureza de los dualismos modernos, como lo prueba la vegetalidad originaria y la animalidad terminal de las personas. Finalmente, y he aquí una diferencia crucial, los chibchas son ajenos a la noción de naturaleza de la cual dependen los modernos. La idea de una realidad opuesta a la humanidad y a disposición de ella para ser conocida, dominada y explotada en aras de una presunta emancipación, les es completamente desconocida.

La comparación adquiere tono moral una vez que se extiende a ese régimen ontológico emergente, heredero de humanismos y naturalismos modernos, que anuncian los debates del Antropoceno. En el marco de los universos chibchas, el Antropoceno aparece como una peculiar visión del mundo dependiente de algunas proposiciones verdaderas hasta la obvedad y, también, otras abiertamente falsas y absurdas (cf. Bold 2019; Tola *et al.* 2019; Santos-Granero 2021: 213-216). Los chibchas, probablemente, concederían que el mundo ha sido modelado humanamente, pero replicarían que no exclusivamente a manos de un solo tipo de humanos. Asimismo, aceptarían comparar a la humanidad con una fuerza geológica, eso sí, enfatizando su importancia para la continuidad de la vida. Por fin, coincidirían con los pronósticos sobre la progresiva degradación de la tierra, aun cuando estarían en profundo desacuerdo con el diagnóstico de las causas. La raíz de las catástrofes yace en la corrupción de la humanidad, pero de ningún modo en la humanidad en sí misma.

9. Referencias

Aceituno, Francisco y Nicolás Loaiza. 2018. "The Origins of Early Development of Plant Food Production and Farming in Colombian Tropical Forest". *Journal of Anthropological Archaeology* 49: 161-172.

- Allen, Catherine. 2015. "The Whole World is Watching. New Perspective of Andean Animism", en *The Archaeology of Wak'as. Exploration of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, Tamara Bray, ed., pp. 23-46. Boulder: University Press of Colorado.
- 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 iku". *Tabula Rasa* 36: 73-100.
- Beckerman, Stephen, Manuel Lizarralde y Juan Camilo Niño Vargas. 2024. "Semisedentarismo barí. Patrones de residencia y movilidad en territorio chibcha", en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad del área istmocolombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds. pp. 339-372. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Berichá, Esperanza Aguablanca. 1992. *Tengo los pies en la cabeza*. Bogotá: Cuatro Elementos.
- Bold, Rosalyn. 2019. "Creating a Cosmopolitics of Climate Change", en *Indigenous Perceptions of the End of the World*, Rosalyn Bold, ed., pp. 1-27. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- Bozzoli, María Eugenia. 1986. *El nacimiento y la muerte entre los bribri*. San José: Universidad de Costa Rica.
- . 1988. "La conceptualización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño", en *Rituales y fiestas de las Américas*, Elizabeth Reichel, ed., pp. 254-259. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castillo Caballero, Dionisio. 1989. *Mito y sociedad en los barí*. Salamanca: Amarú.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* 35 (2): 197-222.
- Chapin, Mac. 1989. *Pab igala. Historias de la tradición kuna*. Quito: Abya-Yala.
- . 1997. "The World of Spirits, Disease, and Curing", en *The Art of Being Kuna*, Mari Lyn Salvador, ed., pp. 219-242. Los Angeles: University of California.
- Chaves Chamorro, Milciades. 1947. "Mitología kágaba". *Boletín de Arqueología* 2 (5-6): 423-520.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1986. "Seis narraciones tradicionales guaimies". *Revista de Filología y Lingüística* 8 (1-2): 103-107.
- . 1993. *La transformación de la tierra*. San José: Universidad de Costa Rica.
- . 1996. *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José: Universidad de Costa Rica.
- . 2012. "Chibchan Languages", en *The Indigenous Languages of South America*, Lyle Campbell y Veronica Grondona, eds., pp. 391-439. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Costa, Luiz y Carlos Fausto. 2010. "The Return of the Animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies". *Religion and Society* 1 (1): 89-109.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2016. *The Ends of the World*. Oxford: Polity Press.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- . 2017. "¿Humano, demasiado humano?". *Desacatos* 54: 16-27.
- Ferro, María del Rosario. 2011. *Makrumba. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fortis, Paolo. 2012. *Kuna Art and Shamanism*. Austin: University of Texas Press.
- Gómez, Antonio. 1969. "El cosmos, religión y creencias de los indios kuna". *Boletín de Antropología* 11: 55-98.
- Guevara Berger, Marcos. 1986. *Mythologie des Indiens Talamanca (Costa Rica)*. Thèse de doctorat, Ethnologie, Université de Paris X.
- . 1988. "Mitología y cosmovisión Talamanca". *Cuadernos de Antropología* 7 (1): 12-29.
- Guionneau-Sinclair, Françoise. 2000 (1994). *Messianisme et luttes sociales chez les guaymi du Panama*. París: L'Harmattan.
- Halbmayer, Ernst. 2020. "Toward an Anthropological Understanding of the Area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 3-33. Nueva York: Routledge.

- . 2023. "Creation, Creativity, and the Times of Origin", en *Creation and Creativity in Indigenous Lowland South América: Anthropological Perspectives*, Ernst Halbmayer y Anne Goletz, eds., pp. 23-48. Nueva York, Oxford: Berghahn.
- Hoopes, John y Oscar Fonseca. 2003. "Goldwork and Chibchan Identity", en *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panamá, and Colombia*, Jeffrey Quilter y John Hoopes, eds., pp. 49-90. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Horta, Ana Milena. 2020. "Cada cuerpo contiene el mundo". *Territorio, cuerpo y persona entre los iku*. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul UFRGS, Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/213411>.
- Howe, James. 2002. *The Kuna Gathering*. Austin: University of Texas Press.
- . 2016. *Celebration*. Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute.
- Isacson, Sven-Erik. 1993. *Transformations of Eternity. On Man and Cosmos in Emberá Thought*. Gotemburgo: University of Göteborg.
- Jara Murillo, Carla. 1993. *Historias bribrís*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Le Carrer, Corine. 2010. *Le mouvement du monde. Croissances, fécondité et régénération chez le Ngobe de Costa Rica et Panama*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . 2024. "El tiempo en movimiento: El embarazo entre los ngäbe", en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad del área istmocolombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 227-255. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. París: Plon.
- Linares, Olga. 1976. "Garden Hunting in the American Tropics". *Human Ecology* 4 (4): 331-349.
- López Austin, Alfredo. 2015. *Las razones del mito*. México: Ediciones Era.
- Margery Peña, Enrique. 1989. "El origen del mundo en una narración bocotá del Chiriquí". *Estudios de Lingüística Chibcha* 8: 153-182.
- . 1994. *Mitología de los bocotás del Chiriquí*. San José: Universidad de Costa Rica.
- . 1997. "La narrativa oral de guaymíes y bocotás como expresión de un área de habla". *Estudios de Lingüística Chibcha* 16-17: 167-195.
- Martínez Mauri, Mònica. 2011. *Kuna Yala. Tierra de mar*. Quito: Abya-Yala.
- . 2024. "El lugar de los humanos en el mundo guna", en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad del área istmocolombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 257-279. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Martínez Mauri, Mònica y Ernst Halbmayer. 2020. "Ofrendas, intercambios y otros modos de relación en las socio-cosmologías indígenas contemporáneas del área istmo-colombiana". *Tabula Rasa* 36: 19-44.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2007. *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2008. "Ciclos de destrucción y regeneración. Experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia". *Historia Crítica* 35: 106-129.
- . 2018. *Cosmos Ette. Ethnographie d'un univers du nord de la Colombie*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . 2020a. "An Amerindian Humanism. Order and Transformation in Chibchan Universes", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 37-60. Nueva York: Routledge.
- . 2020b. "La división cósmica del trabajo terrenal. Interacción entre humanos y no-humanos en los campos de cultivo ette". *Tabula Rasa* 36: 45-71.
- . 2024. "El universo cultivado. Humanidad, vegetalidad y agricultura entre los chibchas", en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad del área istmocolombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 131-164. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Niño Vargas, Juan Camilo y Stephen Beckerman. 2024. "Universo chibcha, universos chibchas", en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad del área istmo-*

- lombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 1-59. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Osborn, Ann. 1995. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Banco de la República.
- Parra Witte, Falk. 2017. *Living the Law of Origin. The Cosmological, Ontological, Epistemological, and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics*. Doctoral thesis, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.17863/CAM.22047>.
- . 2020. "La estructura que sostiene la vida. Alimento e intercambio entre los kogi". *Tabula Rasa* 36: 101-130.
- Plazas, Clemencia, Ana María Falchetti, Juanita Sáenz y Sonia Archila. 1993. *La sociedad hidráulica zenú*. Bogotá: Banco de la República.
- Preuss, Konrad. 1993 (1926). *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. "Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología* 19: 199-245.
- . 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 vols. Bogotá: Procultura.
- Santos-Granero, Fernando. 2021. "La antropología amazónica de cara a la cuarta revolución industrial". *Anthropologica* 46: 195-226.
- Severi, Carlo. 1993. "Talking about Souls. The Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Ritual Language", en *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Pascal Boyer, ed., pp. 165-181. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stone, Doris. 1962. *The Talamancan Tribes of Costa Rica*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. Peabody Museum Papers 43, 2.
- Tayler, Donald. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narratives*. Oxford: University of Oxford.
- Tola, Florencia, Antonela dos Santos, Juan Restrepo, Gabriel Rodríguez, Sonia Sarra, Agustina de Chazal y Maximiliano Varela. 2019. "Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó. Diplomacias chaqueñas en el Antropoceno". *Mana* 25 (3): 809-836.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144.
- . 2019. "On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60 (suplemento 20): 296-308.
- Ventocilla, Jorge. 1997. "Baba's Creation. Flora and Fauna of Kuna Yala", en *The Art of Being Kuna*, Mari Lyn Salvador, ed., pp. 53-73. Los Angeles: University of California.
- Williams, Evan. 2010. *Combined and Uneven Apocalypses*. Winchester: Zero Books.
- Young, Philip. 1971. *Ngwabe. Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama*. Urbana: University of Illinois.