

Por un nuevo amanecer. Notas sobre fines de mundo entre la gente i'kʉ de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)

Jose Arenas Gómez

University of Maryland, Baltimore County 

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.104081>

Recibido: 28/02/2025 • Revisado: 10/07/2025 • Aceptado: 31/07/2025

Resumen. En este artículo exploró la noción de cataclismo entre los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, con especial atención a mi experiencia con la gente i'kʉ. Muestro cómo las narrativas de origen y las prácticas rituales expresan una preocupación constante por el fin del mundo, asociada a cataclismos como la gran inundación o el descontrol del sol. Muestro que, en el cosmos serrano, cada final tiende a ser también el inicio de un nuevo ciclo. En este marco, las prácticas rituales buscan restablecer un equilibrio siempre frágil, a través de dinámicas de reciprocidad y comensalidad que fortalecen vínculos de familiarización entre seres y previenen el caos.

Palabras clave: Sierra Nevada de Santa Marta; i'kʉ/arhuacos; reciprocidad; familiarización; equilibrio.

For a New Dawn. Notes on the End of the World among the *I'kʉ* People of the Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)

Abstract. In this article, I explore the notion of cataclysm among the Indigenous groups of the Sierra Nevada de Santa Marta, with a particular focus on my experience with the *I'kʉ* people. I examine how origin narratives and ritual practices express a constant concern about the end of the world, associated with cataclysms such as the great flood or the sun's imbalance. I illustrate that, within the Sierra's cosmos, each ending seems to be also the beginning of a new cycle. Here, ritual practices aim to restore an ever-fragile equilibrium through dynamics of reciprocity and commensality that strengthen bonds of familiarization among beings and prevent chaos.

Keywords: Sierra Nevada de Santa Marta; *I'kʉ*/Arhuacos; reciprocity; familiarization; balance.

Sumario: 1. Introducción. 2. Un origen común. 3. Tiempos de origen. 4. La primera transcreación. 5. El primer cataclismo. 6. La aparición del sol. 7. Pensando el equilibrio y el acuerdo. 8. Notas de cierre. 9. Bibliografía.

Cómo citar: Arenas Gómez, Jose. 2025. "Por un nuevo amanecer. Notas sobre fines de mundo entre la gente i'kʉ de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 305-318.

1. Introducción

Con la intención de reflexionar sobre la idea de cataclismo entre los grupos indígenas del área istmo-colombiana, quise pensar en algo que ha estado muy presente en mi experiencia etnográfica y bibliográfica con la gente *í'ku* de la Sierra Nevada de Santa Marta¹, y que es claramente compartida por los otros tres grupos indígenas serranos (*wiwa*, *kogi* y *kankuamos*²): una preocupación constante por la llegada del fin del mundo. Esta preocupación se cristaliza, pero no se limita a dos eventos prototípicos: inundaciones y el descontrol de los movimientos solares los cuales se encuentran presentes tanto en las narrativas del origen como en las preocupaciones contemporáneas sobre el cambio climático.

La gente *kogi* ganó proyección internacional tras la producción de un documental por la BBC (Ereira 1990a) en la que nos alertaban y responsabilizaban sobre las implicaciones catastróficas de nuestro desdén y descuido a la Madre Original: madre, dueña y origen creativo de todo lo que existe, y cuyas manifestaciones materiales son tanto el planeta tierra como la Sierra Nevada en sí misma. “El mundo se encuentra en un punto de equilibrio muy delicado” señaló Ramón Gil, reconocido *mamú* o especialista ritual³, “... más delicado a cada día. Ustedes están sacudiendo el mundo. Si lo sacuden más, caerá” (apud Ereira 1990b: 11).

La idea de que los no indígenas estamos llevando el mundo a su fin ha sido un constante en mi experiencia con la gente *í'ku*, siendo también un asunto frecuente en las interacciones institucionales entre los indígenas de la Sierra y los diferentes estamentos del Estado Colombiano. El cambio climático es traducido a nuestra lógica como un desequilibrio que ha interrumpido el ciclo de la vida (Organización *Wiwa Yugumaiun Bunkuanarua Tairona* y Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo 2023: 11).

Quiero centrar mi atención en algunos de los principios que sustentan las ideas *í'ku* del fin de mundo, cómo estas están relacionadas con cataclismos y cómo la idea de equilibrio aparece como eje fundamental para evitar dicho final. Mi intención es mostrar, por un lado, que los cataclismos son fundantes en la lógica cosmológica de los indígenas serranos; y, por otro lado, que la idea de equilibrio no hace referencia a un estado estable y duradero, sino a una búsqueda constante. Parte de mi argumento pasa por mostrar que, dentro de la cosmología indígena serrana, ha habido diferentes puntos análogos a un fin del mundo, pero que éstos no equivalen al fin de toda existencia sino al comienzo de un nuevo ciclo.

2. Un origen común

Los cuatro grupos indígenas que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta pertenecen a la familia lingüística chibcha. Comparten un núcleo de elementos estéticos, prácticos y rituales, así como la distribución del tiempo y espacio, un origen común y seres originales que ocupan el lugar de “padres y madres ancestrales” (dueñas y dueños de todo lo que existe). Comparten formas de relacionarse con los demás seres que habitan el cosmos las cuales pueden corresponderse parcialmente con el animismo, como fue propuesto por Philippe Descola (2005), y al perspectivismo multinaturalista descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996) y Tania Stolze

¹ La Sierra Nevada de Santa Marta está localizada en el norte de Colombia. Es un inmenso macizo litoral de base piramidal, bañado al norte por el mar Caribe, que alcanza los 5.700 msnm y posee nieves perpetuas.

² Estos grupos se conocen con otros nombres, entre ellos, y en el mismo orden, *arhuacos/ika/ wintukua*, *sanka*, *kággaba* y *atanqueros*.

³ *Mamú* es el nombre que las cuatro comunidades serranas le dan a sus especialistas rituales con variaciones como *mama* y *mamo*. El nombre o título de *mamú* es eminentemente masculino, pero esto no quiere decir que no actúen en la misma capacidad. En mi experiencia con la gente *í'ku* tuve la suerte de estar acompañado por una de estas mujeres, Ramona, a quien la gente le decía *-gwati Ramona*” (*gwati* es la palabra para tía y esposa). Ella heredó sus permisos y conocimientos de familiares, *mamú* muy reconocidos en su tiempo. Retomo en este artículo el uso que hice en el pasado de la expresión “gente o persona *mamú*” para referirme a hombres y mujeres que, en mayor o menor medida, tienen agencialidad ritual basada en su capacidad para mediar entre el plano humano y los demás planos del mundo. Como nos muestran Ana Milena Horta (2020a, 2022) y Chiara Archetti (2025), no hay mediación socio-cosmológica posible sin la agencialidad femenina.

Lima (1996) y, más precisamente, al homologismo propuesto recientemente por Ernst Halbmayer (2020). Comparten también una cosmología donde el mundo está distribuido en diferentes planos o mundos organizados bajo un principio dual de opuestos complementarios⁴ que comprende la presencia de dos planos de existencia, así como el lugar de la gente *mamü* como especialistas rituales que median entre los diferentes seres y planos de existencia⁵. Comparten también historias sobre el origen, donde existe un ser primordial conocido como la Madre, quien creó y es dueña de todo. Sus hijas e hijos son dueñas y dueños de las cosas específicas que cada uno fue creando, y se relacionan con los demás seres y con la gente serrana por vínculos de parentesco: son las madres y padres de todo.

Parte importante de la explicación serrana sobre el rol que tenemos la gente no indígena en la debacle climática tiene su fuente en este pensamiento compartido, en lo que llaman Ley Mayor, Ley de Origen o Ley de la Madre, muchas veces llamada *Sein Zare Zanu* por la gente *í'ku*. Aquí “*Sein*” refiere a “*sei*”, adjetivo y substantivo que alude al tiempo del origen, y a una de las esferas de la existencia⁶.

Tal y como entiendo *Sein Zare Zanu*, ésta establece el lugar que cada ser y grupo ocupa dentro de un sistema relacional más amplio, comprendiendo un conjunto de atributos como el espacio, el conocimiento, las capacidades, los procedimientos, los saberes y los permisos de cada ser, los cuales configuran la identidad y función de cada entidad a nivel singular y colectivo, así como el tipo de relaciones que las diferentes entidades del cosmos deben tener. Más que un simple código normativo, *Sein Zare Zanu* constituye un sistema complejo de organización ontológica y epistemológica, que define no solo las relaciones entre humanos, no-humanos y otros grupos de seres, sino también los límites y principios que rigen dichas interacciones. Cada ser debe ejercer los atributos que le fueron conferidos por la Madre y los seres originales, cumpliendo así con su función en el orden del mundo⁷.

Una parte fundamental de esta Ley de Origen es que establece un orden de relaciones entre los diferentes seres del cosmos, otorgándole a la gente *mamü* la capacidad para leer e interpretar *Sein Zare Zanu*, así como el rol de mediación entre los diferentes seres y planos del cosmos. Ya que este principio estructura el cosmos serrano, no es exclusivo del tiempo contemporáneo. Como mostraré a continuación, esto se da también en el espacio del origen.

3. Tiempos de origen

Para la lógica indígena serrana, la realidad que vivimos no es la primera ni será la última; el desarrollo del cosmos no es lineal ni continuo, sino una sucesión de transformaciones y cambios interrelacionados, que demarcan una especie de períodos o fases, algo característico del pensamiento mitológico chibcha que puede ser llamado de “transcreación” –*transcreation*– (Halbmayer 2023: 32). Etnografías en contextos chibcha, incluyendo los grupos serranos en donde la Madre original, que era pensamiento, actúa para crear todo lo que existe, ayudan a Halbmayer a pensar en la transcreación como una alternativa a la tensión entre transformación y creación *ex nihilo*⁸, de cara a la etnología amazónica (Viveiros de Castro 2004: 477), puesto que ésta refiere “... a procesos que son irreducibles a la transformación o a la creación de la nada”⁹ (Halbmayer 2023: 32).

⁴ El par positivo/negativo es uno de los más frecuentes.

⁵ Este sistema de conocimiento y prácticas de los indígenas de la Sierra fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO el 29 de noviembre de 2022.

⁶ El hecho de que refiera a los tiempos del origen no hace de esta esfera una realidad del pasado. Esta esfera o plano existencial está interconectada con nuestro plano de existencia y ambos se complementan creando una idea de totalidad.

⁷ En este contexto, el término grupo no se refiere exclusivamente a las comunidades indígenas de la Sierra, sino a conjuntos diferenciados de seres que comparten características y relaciones específicas.

⁸ De la nada.

⁹ Traducción libre del autor.

4. La primera transcreación

Para la gente kogi, el cosmos era en su comienzo pensamiento, la Madre, un estado de oscuridad¹⁰ y aguas infinitas. Debo recordar que, para la gente serrana, pensar es el gesto cosmogónico y ontológico por excelencia. El pensamiento es el punto de partida, es la fuerza transcreativa, y elemento central de toda vitalidad¹¹. El mar es el principio creador y adopta la figura de la Madre ancestral, que no es “gente, ni cosa alguna,” sino “espíritu de lo que iba a venir,” una entidad de pensamiento (Reichel-Dolmatoff 1985, II: 17). Narrativas wiwa señalan que “Antes de haber luz, cuando todo estaba en la oscuridad... había solo pura agua, nada de luz. Solo agua, no había nada, ni gente” (Rocha 2010: 657)¹². Las tradiciones i’kʉ, también sitúan el origen en un escenario acuático, aunque enfatizan la presencia de agentes masculinos creadores como Seránkwa, Arawiko o Ñankwa¹³ organizados generalmente en duplas o grupos de cuatro, número que se relaciona con su concepción de unidad y completitud (Reichel-Dolmatoff 1985, II: 57; Preuss 1993; Niño 2009: 91; Arenas 2016: 136-137; De la Hoz et al. 2016: 44-47). Este énfasis por figuras masculinas del origen no niega la existencia de la Madre como entidad primigenia. Ati¹⁴, como generalmente le dice la gente i’kʉ, es el mar, la tierra, la Sierra, la Madre del Mundo y de todo. Recordemos también que, para el caso chibcha, Adolfo Constenla señaló que era común que el agente al que las narrativas le atribuyen la agencia transformadora sea de la “segunda generación” (Constenla 1990: 67).

Por otra parte, el par femenino/masculino, una de las manifestaciones del principio de opuestos complementarios que estructura el cosmos serrano, indica que todo en la existencia está compuesto de ambos elementos. La Madre Original encarna estas dos potencias en su expresión máxima, y entiendo que por ello pueda ser descrita tanto en términos femeninos como masculinos. Algunas narraciones sugieren que la estabilidad de la diferenciación sexual en los tiempos originales surge de un proceso de transformación en el que la Madre entrega a sus hijos e hijas los objetos que definen sus roles.

El ser primigenio separó el agua de la tierra y tuvo sus hijas e hijos, quienes, a partir de matrimonios entre ellos (hermanas y hermanos), fueron teniendo más prole. Así, crearon todas las cosas del mundo y las dotaron de condición humana, permitiendo una comunicación fluida y la posibilidad de transitar de estados antropomórficos a otros¹⁵.

¹⁰ La oscuridad primigenia, común a todas las narrativas serranas, es descrita a veces como noche, otras como invisibilidad total y otras como niebla densa. Esta última imagen evoca la labor de los *mamʉ*, quienes, al mediar con los seres ancestrales, buscan “ver lo que no es aparente”. En todas las versiones, esta oscuridad señala la ausencia del sol.

¹¹ No es posible incluirlo en este artículo, pero es necesario que profundicemos en la definición serrana de pensamiento pues, en mi entender etnográfico con la gente i’kʉ, su campo semántico es más amplio que la definición cartesiana que tanto inspira a las sociedades no amerindias. Como señalé en otros espacios (Arenas 2016, 2020a, 2020b, 2024), el pensamiento está relacionado con la idea i’kʉ de ánugwe, uno de los componentes del cuerpo, y que hace referencia a vitalidad, pero también a agencialidad, intencionalidad, deseo, capacidad, esencia, principio de vida (ver también Tayler 1997; Ferro 2012, 2015; Giraldo 2014; Horta 2020a, 2020b, 2022; Mateus 2021).

¹² Ver también el trabajo de Fernanda Loaiza (2013)

¹³ Estos nombres, sin embargo, aparecen también en relatos kogi como parte del primer linaje de hijos de la Madre.

¹⁴ La mayoría de seres femeninos que tienen el rol de Madres y dueñas de las cosas poseen un nombre compuesto que comienza con *Ati*. La palabra también es muy común en los nombres femeninos i’kʉ.

¹⁵ Para una discusión sobre animismo, analogismo y perspectivismo en el caso serrano, ver el trabajo de Juan Camilo Niño (2020), quien propone la posibilidad de que el “humanismo chibcha” sea un puente entre el animismo amazónico y el analogismo mesoamericano.

5. El primer cataclismo

En aquel momento de la existencia no había muerte. La gente, vieja se convertía en piedra¹⁶ para ser reconvertidos en gente nuevamente por un *mamu*. Sin muerte, ya no cabía más gente, por lo que el mismo *mamu* trajo las enfermedades y así, inventó la muerte (Chávez y de Francisco 1977: 62). Otras narraciones relacionan el origen de la muerte a un cataclismo: un descontrol y exceso de agua, una gran inundación (Tayler 1997: 45). Sólo un número muy reducido de parejas habrían sobrevivido y, descritas generalmente como *mamu*, realizaron ofrendas al mar para reducir el nivel de las aguas.

De un momento en el que el agua y la tierra estaban en equilibrio, pero donde la ausencia de muerte llevó al exceso de personas, se pasa a otro momento en el que el exceso de agua propone un desequilibrio entre la tierra y el mar, trayendo consigo enfermedades y muerte y casi acabando con las personas de esa fase del cosmos.

El posible retorno de esta inundación es una preocupación recurrente entre la gente i'ku de nuestro tiempo, y por ello la gente *mamu* actúa para prevenir esta y otras catástrofes. Este cataclismo plantea otro desafío: quienes sobrevivieron repoblaron la tierra mediante uniones entre hermanos y hermanas (Tayler 1997: 45) reproduciendo así el modelo instaurado por las primeras hijas e hijos de la Madre¹⁷. Hoy en día, el incesto es una de las mayores faltas dentro de la ética serrana, capaz también de provocar un desequilibrio que podría llevar al fin del mundo.

6. La aparición del sol

Si el primer periodo del surgimiento del cosmos está demarcado por la separación entre agua y tierra, el segundo periodo está marcado por la separación entre el día y la noche debido al surgimiento del Sol, un poderoso *mamu*. No todos los seres querían que hubiera luz por lo que su aparición trajo varios conflictos (ver Chaves 1949: 482; Chaves y de Francisco 1977: 63; Preuss 1993; Tayler 1997: 38-40; Rocha 2010: 557-558): de niño escapa de su casa, o es raptado por gente que engaña o distrae a su madre tocando música; algunas personas tenían envidia de él o de su hermana-esposa la Luna, y otras querían quitárselo a la Madre. De cualquier forma, su salida de casa es descrita como el primer amanecer del mundo. Muchos seres quedaron petrificados para siempre, ya sea por la aparición del sol, o por desobedecer instrucciones específicas como, por ejemplo, no mirarlo directamente (Tayler 1997: 124-127; Rocha 2010: 521). Ya que la imposibilidad de regresar a un estado antropomórfico desde una forma lítica se asocia, en el plano mitico, con la muerte, entonces la aparición del sol también produjo la muerte de muchos seres.

La inundación y el primer amanecer son narrados a veces como eventos simultáneos, y otras no. Su concomitancia no es relevante en este contexto pues más que a una línea cronológica, quiero apuntar que son dos elementos que marcaron cambios transcreativos. El sol es descrito en la contemporaneidad como una potencia fertilizadora, un elemento sin el cual nuestro mundo no podría seguir. En aquel momento de origen, el sol manifiesta su otro lado: la potencia destructiva. La furia del sol estaba quemándolo todo y secando el agua, entonces los sobrevivientes hicieron ofrendas a las montañas para pedirles que intervieran entre ellos y el sol: "las montañas le pidieron favores al sol en nombre de la gente. Le pidieron que no quemara más" (Tayler 1997: 46).

Estos dos cataclismos marcan transformaciones importantes en la cosmogénesis, vinculadas con la muerte como petrificación definitiva. También instauran una tensión entre el mar (figura materna), y el sol (figura paterna) cuyo desequilibrio podría provocar inundaciones o sequías devastadoras. Esta dinámica es una piedra angular de las relaciones socio-cosmológicas serranas en la actualidad. La gente *mamu* actualiza, mediante rituales, las acciones ancestrales

¹⁶ Para la gente i'ku, piedras, montañas y petroglifos conservan agencialidades humanas, siendo cuerpos y/o moradas de seres ancestrales. Si antes era posible transitar entre una forma humana y una pétreas, la aparición de la muerte hace este proceso irreversible. Es importante resaltar que la gente *mamu* actúa en la mediación de esta transformación.

¹⁷ Algunas versiones señalan que la Madre tuvo a sus primeros hijos e hijas con la ayuda de uno de sus hijos, o con la ayuda de un palito, considerado también como su propio hijo.

que preservaron la vida. En este caso, mediando no solo con el mar y el sol, sino también con las montañas como entidades intercesoras.

La atención i'kü dedicada al ciclo solar y las prácticas para regularlo han llevado a algunos autores a interpretar estas acciones como una forma de adoración al sol. Sin embargo, como señalan quienes lo han presenciado, el *tane*, una de sus ceremonias más importantes (y casi secretas), realizada en centros ceremoniales específicos por *mamu* muy especializados y donde se destacan las danzas, la música y el uso de ornamentos especiales como tocados de plumas y máscaras, no tiene por objetivo la adoración del sol. La finalidad del *tane* es garantizar que éste siga su ciclo, que todo día amanezca y, así, fertilice el mundo y la vida continúe (Giraldo 2014; Zapata 2022).

Las narrativas serranas señalan que el mundo estuvo al borde del colapso en al menos dos ocasiones, amenazado por la inundación y la sequía. En ambos casos, los sobrevivientes lograron restablecer el equilibrio entre fuerzas opuestas mediante acciones rituales. La agencialidad ritual también está definida por la Ley de Origen, no solo para la gente i'kü y demás grupos serranos, sino para todos los seres del cosmos, incluidos los no indígenas. En la esfera ritual serrana, las ofrendas se erigen como un elemento esencial.

7. Pensando el equilibrio y el acuerdo

En mi experiencia con la gente i'kü, la noción de equilibrio, asociada a ideas como armonía, centro o encuentro, está presente en todos los ámbitos, tanto en espacio mítico como en la vida cotidiana. “A diario y en todo momento nuestra reflexión desde lo más alto de la Sierra es porque la humanidad vuelva a buscar su verdadero equilibrio”, dijo el *mamu* Juan Bautista Villafaña (1995). La noción de equilibrio aparece también en escenarios interinstitucionales como el pronunciamiento de Leonor Zalabata, representante de Colombia ante la ONU y líderesa i'kü, al señalar que el origen de las múltiples crisis que vivimos es el desequilibrio que tenemos con la naturaleza (Zalabata 2023), o de representantes wiwa y kankuamo, quienes señalan que el cambio climático “... hace parte de un desequilibrio espiritual y natural que se ha dado en la naturaleza a través de muchas situaciones que ha interrumpido el ciclo natural de la vida”¹⁸ (Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanaruwa Tairona y Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo 2023: 11).

¿Qué podemos entender de esta idea de equilibrio, que es tan recurrente e importante para la gente i'kü? Hay dos palabras que pueden ayudarnos aquí: *yulúka*¹⁹ (kogi) y *tanú'za'namu* (i'kü). Asumiendo plenamente la responsabilidad por cualquier simplificación o malinterpretación debido a mi limitación lingüística, entiendo ambas palabras como correlatos de un contexto común. *Tanú'za'namu* alude a ideas como felicidad, bienestar, buen vivir, orden, armonía, y paz. Implica la ausencia de excesos y refiere a las ideas de la presencia de los opuestos; de un centro, punto de encuentro-acuerdo, o equilibrio entre esos opuestos. Como me compartiría *mamu* Venancio en una de nuestras conversaciones: “...los *mamu* debemos tomarlo todo, ponerlo en orden, así como el día, que tiene luz y oscuridad. No puede haber una si no hay la otra... eso es *tanú'za'namu*” (Mamu Venancio, conversación personal, 2015). Por su parte, *yulúka* está relacionado con las ideas de “estar igual”, “estar de acuerdo” o “ser de la misma especie”, en un sentido de identificación (Reichel-Dolmatoff 1985; Lora 2013: 177), “armonía”, “entendimiento” y “resolución de conflictos” (Parra 2017: 181).

¿Cómo llegar a ese punto de encuentro? ¿Cómo alcanzar el centro o equilibrio entre opuestos? ¿Cómo ponerlo todo en orden? En teoría, la tarea parece sencilla: cumplir la Ley de Origen, *Sein Zare Zanu*, tanto en la singularidad de cada persona como en la pluralidad del grupo. Vivir bajo los parámetros de este conjunto de preceptos, asumir los roles que ésta otorga, hacer efectivos los atributos que ésta da y actualizar constantemente las relaciones de reciprocidad con los demás seres del cosmos. En la práctica, el solo hecho de respirar, beber agua, comer maíz, o hilar algodón o lana ya crea un desbalance en las relaciones con los otros seres. Todo lo que

¹⁸ Énfasis en el original.

¹⁹ *Zhuluka* en la grafía usada por Falk Parra Witte (2017).

existe tiene unas Madres y Padres ancestrales, por lo que beber agua o comer maíz es usar las pertenencias de estas entidades, creando un desbalance en la relación.

Generalmente hemos interpretado este desbalance relacional como una deuda con las Madres y Padres ancestrales. Continuando esta lógica, para reestablecer el equilibrio, el paso necesario sería “pagar” la deuda. Pues bien, “pagamento” ha sido la categoría más común con la que hemos designado los trabajos rituales serranos desde la Antropología. En líneas generales, estos trabajos rituales consisten en la preparación de materiales²⁰ bajo la guía de las personas *mamá*, quienes posteriormente lo depositarán en lugares específicos del territorio que sirven de conectores con las Madres y Padres a quienes dicho material va destinado.

Varias etnografías han mostrado que el material preparado recoge substancias orgánicas tanto no humanas como humanas (sangre, fluidos de los procesos de parto, secreciones sexuales, uñas, cabellos, saliva, lágrimas, sangre menstrual, etc.)²¹ y no orgánicas (pensamientos, intenciones, acciones, deseos, miedos, capacidades, agencias oníricas, etc.). El material resultante, llamado *a'buru* por la gente *i'ku*, materializa el *ánugwe* de quienes participaron, categoría a la que varias personas hemos propuesto entender como principio vital²² común, aunque no idéntico, a todos los seres que existen en el cosmos (Arenas 2016, 2020a, 2020b, 2024; Horta 2020a, 2020b, 2022; Mateus 2021) y como operador ontológico-potencia relacional (Archetti 2025). Esta vitalidad, que es parte de la persona, será alimento para las Madres y Padres del mundo (Arenas 2016; Parra 2017, 2020; Horta 2020a, 2020b).

Sin embargo, los trabajos de Martha Villegas (1999) y María del Rosario Ferro (2012) ya apuntaban al hecho de que, aunque prevalente, esta idea de pagar por una deuda no era suficiente para entender las complejas relaciones intra e interespecíficas que estas prácticas rituales definen y sustentan. Por otra parte, la idea de negociar con los otros seres, tal vez un corolario de la noción de pagar, tampoco delimita todos los alcances y principios estructurales de estos procesos rituales²³ (Lora 2013).

Estos procesos rituales, o “trabajos tradicionales” como generalmente le dice la gente *i'ku* en español, estructuran relaciones con las diferentes entidades del cosmos a partir del intercambio de vitalidades. Mucho más allá de pagar una deuda o servir de espacio de negociación, estos “trabajos tradicionales” vehiculan principios socio-cosmológicos de reciprocidad (Arenas 2016), eco-políticos (Parra 2017), cosmo-territoriales (Horta 2020a) y ontológico-relacionales (Archetti 2025), que definen, posibilitan, establecen, actualizan, modifican y movilizan las relaciones entre los diferentes seres y espacios del cosmos. Así es en el periodo transcreativo del cosmos, así es en la contemporaneidad. Como he señalado en otros trabajos, reducir estas prácticas al término “pagamento” limita su sentido.

Si el pago de una deuda y la negociación no son los fines mayores de estos rituales, ¿cuál es el papel de la idea de equilibrio-estar de acuerdo? La idea de alimentar puede darnos pistas importantes. Como señalé, el *a'buru*, material recolectado durante los “trabajos tradicionales”, sirve de alimento a las Madres y Padres del origen. La relación paradigmática entre la gente serrana y estos seres está determinada por la relación de parentesco madre-padre/prole, una relación asimétrica donde hijas e hijos están bajo la sujeción de sus creadores: madres y padres les alimentan, dan morada, otorgan atributos y capacidades. De ellos emana la vitalidad primordial, el orden de las cosas y la Ley de Origen. Es su *ánugwe*, lo que alimenta toda existencia. En otras

²⁰ Cuentas, pequeñas piedras, algodones, hilos, semillas, substancias animales y vegetales, elementos de elaboración no indígena, etc.

²¹ Como etnografías recientes han mostrado, similar a muchos casos en otras regiones amerindias (ver Belaunde 2006; Orobio 2020), para la gente *i'ku* la sangre no es sólo una sustancia orgánica (Arenas 2016; Horta 2020b; Archetti 2025). En mi experiencia con la gente *i'ku* la palabra *jwa* describe la materialización de la principal fuerza vida, es una potencia de fertilidad y vida, que como también describiría Ana Milena Horta (2020b: 86), tiene diferentes manifestaciones, entre ellas, el semen. Así, como ha sido descrito en otros contextos (Belaunde 2006), la idea de sangre *i'ku* no se reduce nuestra idea científica de sangre.

²² Vitalidad, fuerza vital y otros son corolarios del mismo principio. Entre otras cosas, con esta idea he procurado alejarme de las nociones de alma-espíritu.

²³ Aunque pueda estar presente.

palabras, dependemos de las Madres y Padres ancestrales, dependemos de su alimento. Si la relación entre las Madres y Padres ancestrales y los demás seres está definida por la manera en que las primeras alimentan con su *ánugwe* a los segundos, y dicha relación es inherentemente asimétrica, basada en dependencia y sujeción, es porque el acto de alimentar no solo actualiza las jerarquías existentes, sino que las establece (ver Costa 2013).

Para la gente *i'ku*, cada grupo posee un código culinario propio que abarca alimentos, preparaciones, maneras y momentos de consumo definidos por la Ley de Origen. A un nivel macro, existiría un conjunto de comidas propias de la gente serrana, diferentes de la comida de la gente no indígena. En el siguiente nivel, cada uno de los cuatro grupos cuenta con un código culinario específico. Al interior de cada grupo, diversos subgrupos tienen códigos culinarios determinados, por ejemplo, mujeres vinculadas por vía matrilineal tendrán un código culinario diferente al de los hombres vinculados por vía patrilineal. La gente *mamu* tiene sus propios códigos, diferentes de los demás miembros del grupo.

Al conjunto de comida propia se le denomina *zamu kia* y proviene de semillas transmitidas de generación en generación desde los tiempos iniciales de la transcreación. Resulta esencial para la gente *i'ku* pues posibilita la producción de cuerpos y personas completas. Su preparación constituye un elemento central en los rituales de ciclo vital (Arenas 2016; Horta 2020), donde la gente *mamu* orienta y supervisa a los padres de un recién nacido durante su elaboración, la cual será compartida por los presentes. El bebé la consumirá al ser cuidadosamente untada en sus labios en un proceso de consubstancialización y consanguinización.

El modelo paradigmático establece que la comida propia, o *zamu kia*, debe ser cultivada por la gente *mamu* y sus aprendices en los terrenos cercanos a los centros ceremoniales o *kankurwa*. Esta comida se ofrece y comparte con aquellas personas con quienes la gente *mamu* mantiene vínculos rituales, pero no con otra persona cualquiera, sea esta *i'ku* o no.

Un problema manifestado por mucha gente *i'ku* durante mi permanencia en la Sierra apuntaba al hecho de que ya no todos los centros ceremoniales tenían *zamu kia*, o que era más difícil conseguir ciertas semillas. A ello se sumaba el aumento en el consumo de alimentos no indígenas, lo que debilitaría el saber y las prácticas propias debido al consumo de un *ánugwe* que no les correspondía. El manejo de la comida propia es *un ejemplo que nos permite ver como la labor de la gente mamu* actualiza las acciones de los seres originales: preparan y comparten el alimento especial que nutre a las personas con el *ánugwe* adecuado, garantizando así que la vitalidad-*ánugwe* continúe fluyendo. Así, al preparar y compartir el *zamu kia*, se tejen relaciones que implican no solo el acto de alimentar, cuidar y generar afectos, sino también la configuración de vínculos asimétricos entre la gente *mamu* y sus allegados pues los últimos dependen de las personas *mamu* para el consumo de la comida propia, o comida de verdad.

Si alimentar implica relaciones de asimetría, ¿el hecho de que el *a'buru*, cargado con el *ánugwe* de las personas, se ofrezca como alimento a las Madres y Padres ancestrales revierte esa asimetría? Para pensar esta cuestión, recurro nuevamente al ejemplo de la comida propia, *zamu kia*. La jerarquía que existe entre la gente *mamu* y sus allegados no se traduce en una capacidad de imposición o coerción²⁴. En otras palabras, los *mamu* no mandan ni obligan; su autoridad no es la de un jefe. Su posición se fundamenta en una capacidad singular de mediación entre los humanos y los demás seres, con todo lo que ello implica.

Toda acción ritual implica que las personas beneficiarias den una contrapartida. Una de ellas, ya mencionada, consiste en la recolección de *ánugwe* destinado a alimentar a los seres del origen. Sin embargo, existe otra contrapartida dirigida a la gente *mamu*: se espera que quienes se benefician de la labor ritual, retribuyan con comida, materiales para futuras ceremonias, objetos, trabajo, u otros aportes, etc. Para poder concentrarse en sus oficios ceremoniales, en enseñar otros *mamu* y en el cultivo de *zamu kia*, la gente *mamu* necesita del sustento proporcionado por sus allegados. Aunque esta retribución es esperada e incluso solicitada, no es obligatoria; se inscribe en el ámbito del don, ya que, en principio, no hay mayores consecuencias por no

²⁴ Con esto no pretendo negar que en la relación uno a uno, no quepa la posibilidad de abusos de poder o de instrumentalización política de la acción de la gente *mamu*.

corresponder adecuadamente. En tal caso, *mamu* puede optar por dejar de oficiar los rituales de esa persona, quien podría, a su vez, acudir a otro especialista. Otra posibilidad, menos común y generalmente mal vista, es que *mamu* decida actuar con los seres originales para perjudicar a un allegado en represalia por la falta de reciprocidad. Aunque esta reacción es posible, no corresponde al comportamiento esperado de una persona *mamu*. No obstante, si todas las personas allegadas dejaran de retribuir, la realización de los rituales se vería comprometida. Por ello, aunque no obligatoria, la retribución se reconoce como necesaria.

Ahora, faltar a la reciprocidad con las Madres y Padres originales sí trae consecuencias directas. Esta reciprocidad no sólo es esperada, sino que es requerida, inscribiéndose así en el ámbito del intercambio. Alimentar a las Madres y Padres ancestrales constituye un segundo momento en la interacción: una respuesta a la acción impulsada por estos seres. Entiendo que alimentar de vuelta no invierte las asimetrías establecidas pues, hasta donde sé, no hay registros en el contexto serrano que indiquen que este acto genere una sujeción de las Madres y Padres originales hacia quienes los alimentan. En este punto emerge otro principio relacional esencial: la comensalidad.

La etnología amerindia ha evidenciado que convivir y compartir constituyen pilares esenciales en la construcción de identidades y en la dinámica de la socialidad (Overing y Passes 2000). En este sentido, la comensalidad, entendida como el acto de compartir alimentos, experiencias, afectos y códigos culinarios, se presenta como un mecanismo que genera, transforma y renueva vínculos entre entidades diversas. Como subraya Carlos Fausto (2002), comer “*como*” y “*con*” alguien son actos que producen identidad. El compartir alimentos no solo da forma a personas de la misma especie, sino que también constituye un proceso de identificación que permite transitar de una condición de parentesco a otra, en lo que Fausto denomina “familiarización” (2002: 15).

Tal y como lo veo, la retribución de alimentos, materializada en el *ánugwe* contenido en el *a'buru*, busca generar espacios de comensalidad. De forma análoga a lo observado entre los wauja del Alto Xingú (Barcelos 2009), estas ofrendas de comida permiten establecer vínculos de familiarización en contextos de alteridad, acercando a los indígenas entre sí y con otros humanos. Estos lazos se fortalecen mediante el compartir alimentos, ciclos de abstinencia, vigilias y trabajos ceremoniales con la gente *mamu*, conformando una red de relaciones que busca atenuar las asimetrías y prevenir la acción de la potencia destructiva del otro. No obstante, este proceso no disuelve jerarquías. Comensalidad y familiarización no implican igualdad; este proceso ejemplifica lo que Halbmayer (2020: 19) denomina “jerarquía simbiótica”, una forma de relación donde quien ha sido cuidado y protegido responde con cuidado, alimento y fertilidad.

Entiendo este proceso de familiarización como el “estar de acuerdo” al que los pueblos serranos aluden mediante los conceptos de *yulúkay tanú'za'namu*. Reichel-Dolmatoff ya señalaba que *yulúka* estaba asociado con el sentido de ser igual con aquello con que se está de acuerdo: “... uno hace parte de la cosa y adquiere sus características” (Reichel-Dolmatoff 1985, II: 95). Ampliando esta idea, Patricia Lora explica que “estar de acuerdo” no se limita necesariamente a una negociación o a una opinión consensual, sino que implica una “...disposición frente a los otros que tiende hacia un diálogo que propicia un paso hacia la esencia de ese otro con quien se pretende establecer la relación, posibilitando así la realización de cualquier acción en el mundo”²⁵ (Lora 2013: 177).

Mònica Martínez Mauri y Hernst Halbmayer (2020) destacan la relevancia de este modelo de ofrendas dentro del panorama más amplio de los grupos indígenas del área istmo-colombiana, de la cual la Sierra forma parte. Las formas en que las ofrendas se presentan en esta región evidencian una continuidad entre pensamiento y substancia, la producción y diferenciación de corporalidades, la continuidad cosmológica entre diferentes seres, el equilibrio vital, la inclusión de seres potencialmente peligrosos a partir del don, la comensalidad y el intercambio (Martínez y Halbmayer 2020: 27-31). Los autores proponen que se trata de una interacción socio-cosmológica en la que entidades de naturaleza diversa, vinculadas por una relación común, establecen vínculos de sujeción que generan beneficios mutuos (Martínez y Halbmayer 2020:

²⁵ Traducción libre del autor.

30). Esto invita a reflexionar con mayor detalle sobre la configuración de dichas relaciones, así como sobre la forma en que interacciones aparentemente basadas en la mutualidad podrían enmascarar la construcción de asimetrías, jerarquizaciones o posibles dinámicas de dominio. También es pertinente cuestionar si nociones como interioridad y exterioridad, o la distinción entre chamanismo y sacerdocio, resultan útiles para comprender la complejidad y la multiplicidad amerindia.

8. Notas de cierre

Quisiera esbozar un par de comentarios que, aunque no tengan una respuesta definitiva, podrían ofrecer perspectivas productivas para el futuro. En el marco de la convivencia y el compartir, la presencia e interacción de las entidades participantes parecen ser, en cierto modo, necesarias: un momento de “sentarse a la mesa”, si se quiere. Sin embargo, al proponer las ofrendas serranas como formas de comensalidad, surge una limitación: salvo algunas breves descripciones que recibí oralmente sobre ceremonias del *tane* en las que *mamu* oficiantes no solo se visten como seres ancestrales, sino que encarnan parcialmente su lugar, en los rituales *i'ku* no prevalece una interacción directa con las Madres y Padres ancestrales. Esta interacción está siempre mediada por *mamu*, e incluso la comunicación de estos con otros seres se da muchas veces a través de mensajeros. El compartir alimentos con los demás seres, por tanto, se daría en dos momentos: primero, cuando las personas comparten alimento con *mamu* y preparan el *a'buru*; y segundo, cuando *mamu* deposita ese material en lugares específicos para alimentar a los seres ancestrales. Así, la mediación de la gente *mamu* se revela una vez más como eje fundamental, actuando como puente entre dos esferas de comensalidad. Si esta comensalidad resulta central para la familiarización de los humanos con los demás seres, y dicha familiarización es indispensable para la continuidad de la vida, entonces esta continuidad no podría sostenerse sin la labor de quienes ejercen como mediadores socio-cósmicos. Mi segundo comentario, o más bien inquietud, se refiere al hecho de que la práctica de ofrendas parece ser un acto exclusivamente humano, tanto en el tiempo de la transcreación como en la contemporaneidad.

Cerrando mi esbozo anterior, retomo entonces la idea de equilibrio. El concepto de equilibrio en el pensamiento serrano no implica una idealizada armonía con la naturaleza, ni un estado permanente. Como instaurado en las transcreaciones originales, la vida serrana trabaja constantemente para evitar el caos, para evitar el fin de nuestra existencia. Este peligro es latente, este peligro sí es duradero y permanente. Es probable que la idea de la relación deudapagamento sea un mecanismo que nos haga recordar, en nuestro lenguaje no indígena, que el desequilibrio está dado y que, lo que no está dado y tenemos que actualizar, es el equilibrio. Sin embargo, la lógica de la deuda no alcanza a expresar la profundidad ni la complejidad de las relaciones establecidas con los demás seres. Si queremos una llave para pensar el proceso de forma más sencilla, la reciprocidad parece más adecuada. Debemos a María del Rosario Ferro una clara llamada a ese respecto (Ferro 2012).

Entiendo que los modelos serranos asumen el equilibrio como un espacio de encuentro de opuestos que se necesitan mutuamente dentro de un entramado tridimensional donde un principio dual se manifiesta en todos los niveles de la vida por medio de pares como luz/oscuridad, masculino/femenino, norte/sur, frío/calor, día/noche. Además, ese equilibrio requiere la interacción con otros seres a través del intercambio de vitalidades, la adquisición de ciertas características del otro, y la familiarización dentro de esquema de relaciones socio-cosmológicas. Si el equilibrio, el “estar de acuerdo”, *yuluka, tanú'za'namu*, requiere de un proceso de familiarización entre alteridades, y el principio dual estructura la vida serrana entre pares opuestos, pero complementarios, ¿podríamos pensar entonces que otra manifestación de este principio dual podría oponer el par seres del origen/humanos? Los seres del origen alimentan a los humanos, y los humanos les alimentan en retribución.

Lo que me parece claro es que, en la perspectiva serrana, el desequilibrio equivale a no estar de acuerdo, a fallas en la relación socio-cosmológica, a problemas en el proceso de familiarización. Esos problemas acarrean potenciales peligros que pueden llevarnos, una vez

más, al fin. En este contexto, la vida cotidiana en la Sierra se define por una búsqueda incesante de equilibrio y familiarización que, al concretarse, se desvanece sin alcanzar una estabilidad definitiva. Cada instante de armonía es un respiro momentáneo, siempre vulnerable a la irrupción de fuerzas que lo desplacen. El equilibrio y la familiarización, lejos de ser estados fijos del ser, son proceso que deben ser continuamente renovados para contener el caos latente. Si las relaciones socio-cosmológicas no se cultivan y sostienen, este delicado orden se desmorona, dejando a los seres expuestos a un desajuste profundo del mundo.

¿Y qué hay del final del mundo? Esta es una preocupación constante para la gente de la Sierra, presente tanto en los relatos del origen como en el orden ritual: garantizar la fertilidad del mundo equivale a evitar su fin. No es una inquietud nueva. Como todas las comunidades amerindias, los pueblos de la Sierra han presenciado la destrucción de su mundo en múltiples ocasiones. Con la llegada de los primeros europeos al continente a inicios del siglo XVI se produjeron matanzas, desplazamientos y pérdida de territorios, ornamentos y lugares ceremoniales. Los sobrevivientes se refugiaron en las zonas altas, obligados a reconfigurar sus relaciones internas y externas. A lo largo de los siglos, distintos intentos de dominio territorial han dejado su huella: misiones religiosas, tráfico de drogas, turismo y la maldita violencia entre bandas de crimen organizado, Gobierno, guerrillas y paramilitares. Ladrones de tumbas saquearon ajuares y elementos rituales esenciales, mientras empresas mineras y otros buscan explotar los recursos del territorio. Como bien señalan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, el genocidio de los pueblos amerindios, el fin de su mundo, fue el inicio del mundo moderno en Europa (Danowski y Viveiros de Castro 2015: 141).

¿Un nuevo final implicaría el fin absoluto de todo lo que existe? Más que responder, creo que deberíamos reformular la pregunta. Tal como está planteada, revela una inquietud propia de nuestra perspectiva, donde la humanidad, reducida a nuestra especie, se asume como medida y centro del mundo. Desde esta visión, la desaparición de la humanidad, de nuestra forma de humanidad, equivaldría al colapso del mundo mismo. Pero, como hemos visto, entre los indígenas de la Sierra esta preocupación no es nueva, aunque sí se articula de manera distinta. Desde la Sierra el mundo no se reduce a una única forma de humanidad. Han ocurrido múltiples finales, y cada uno ha significado transformaciones fundamentales en el cosmos, dando lugar a nuevas, o tal vez transformadas, formas de humanidad. Como sugiere Bruno Latour en la solapa del libro de Danowski y Viveiros de Castro, no se trata del fin del tiempo, sino de la suspensión de las formas en que el tiempo solía transcurrir (Danowski y Viveiros de Castro 2015).

Esto no implica en absoluto negar las preocupaciones climáticas y socioeconómicas que enfrentamos, ni las consecuencias de nuestras acciones. Si no cultivamos las relaciones socio-cosmológicas de forma adecuada, el mundo tal como lo conocemos no será más. “Alguien más vendrá” me respondieron algunos i’kʉ cuando les pregunté sobre el fin del mundo... de nuestro mundo. Ante mi insistente pregunta, un *mamʉ* se levantó mientras masticaba sus hojas de coca y, después de un corto silencio, me miró mientras se retiraba del lugar diciendo: “...tal vez nosotros no estemos más, pero habrá otra gente”.

9. Referencias

- Archetti, Chiara. 2025. Etnografía entre las mujeres iku de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Una mirada de género sobre la sangre, el cuerpo y la sexualidad en la cosmovisión indígena*. Tesis de Doctorado. Facultat de Geografia i Història Universitat de Barcelona.
- Arenas Gómez, Jose. 2016. *Sembrando vidas: la persona iku 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>.
- . 2020a. “Parents Who Own Lives: Relations and Persons among the Iku, a Chibchan Group from Colombia”, en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 181-204. Nueva York: Routledge.

- . 2020b. “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>.
- . 2024. “Cuerpos compuestos. Notas sobre la teoría i’ku de la persona”, en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad humana del área istmocolombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 281-306. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Barcelos Neto, Aristóteles. 2009. “The (de)Animalization of Objects. Food Offerings and Subjectivization of Masks and Flutes among the Waruja of Southern Amazonia”, en *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Fernando Santos-Graneiro, ed., pp. 128-151. Tucson: The University of Arizona Press.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia* 49 (1): 205-243. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>. <https://www.jstor.org/stable/41616524?seq=1>.
- Chaves, Milcíades. 1949. “Mitología kágaba o kogi.” *Boletín de Arqueología* II (5-6): 423-519.
- Chaves Mendoza, Álvaro y Lucía de Francisco Zea. 1977. *Los ika. Reseña Etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Constenla, Adolfo. 1990. “Introducción al Estudio de las literaturas tradicionales chibchas”. *Filología y Lingüística* XVI (1): 55-96.
- Costa, Luiz. 2013. “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. *Mana* 19 (3): 473-504. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2015. *Há Mundo Por Vir? Ensaio Sobre Os Medos e Os Fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socio Ambiental (solapa escrita por Bruno Latour).
- De la Hoz, Ever, Juan Pacheco Fernández y Omar Trujillo Varilla. 2016. “Números y Universo Arhuaco”. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática* 9 (2): 33-52.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Éditions Gallimard.
- Ereira, Alan. 1990a. *From the Heart of the World: The Elder Brothers' Warning*. British Broadcasting Corporation (BBC). <https://www.youtube.com/watch?v=YJNpMxhO4lc>.
- . 1990b. *The Heart of the World*. Londres: Jonathan Cape.
- Fausto, Carlos. 2002. “Banquete de ente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana* 8 (2): 7-44.
- Ferro, María del Rosario. 2012. *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 2015. *Between the Magic of Magic and the Magic of Money: The Changing Nature of Experience in the Sierra Nevada de Santa Marta*. PhD Thesis of Philosophy, Graduate School of Arts and Sciences, University of Columbia.
- Giraldo Jaramillo, Natalia. 2014. *Camino en espiral. Yo' Sa Ingunu*. Manizales: Universidad de Caldas, Lemoine Editores.
- Halbmayer, Ernst. 2020. “Introduction: Toward an Anthropological Understanding of the Area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon”, en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 3-34. Nueva York: Routledge.
- . 2023. “Creation, Creativity, and the Times of Origin: The Multiplicity of Transformative and Transcreational Processes in Amazonia and the Isthmo-Colombian Area”, en *Creation and Creativity in Indigenous Lowland South America: Anthropological Perspectives*, Ernst Halbmayer y Anne Goletz, eds., pp. 23-48. Nueva York, Oxford: Berghahn.
- 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*. Tese de Doutorado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/213411>.
- . 2020b. “Jwa: notas sobre a osilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia”. *Revista de Antropologia Do Centro-Oeste* 7 (14): 77-96. <https://doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9731>.

- . 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>.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Maná* 2 (2): 21-47. <https://pdfs.semanticscholar.org/6ae3/e48d5ea3410f442629b-81fd9485243be04d2.pdf>.
- Loaiza Orozco, Luisa Fernanda. 2013. *Diosas, sagas y habas. El poder de la mujer. (Lo sagrado femenino a partir de los símbolos mitológicos en las culturas kogi y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia)*. Tesis de Maestría en Literatura, Universidad Tecnológica de Pereira. <https://www2.utp.edu.co/cms-utp/data/bin/UTP/web/uploads/media/literario/documentos/DIOSAS-SAGAS-Y-HABAS-EL-PODER-DE-LA-MUJER.pdf>.
- Lora León, 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.
- Mamú Avinteiru (Juan Bautista Villafañá). 1995. *Llamado de los Hermanos Mayores*. Conferencia presentada en el Fondo Cultural Cafetero, 7 junio de 1995. https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Corporacion/Universo_Arhuaco/bautista.html.
- 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. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.01>.
- Mateus Arciniegas, Daniel. 2021. *Guchu. El cuerpo humano entre los iku de Yo'sagaka, Sierra Nevada de Santa Marta*. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80425>.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2009. "Sistema de clases y principio de paridad: observaciones lingüísticas y etnográficas sobre el sistema de numeración ette (chimila)". *Estudios de Lingüística Chibcha* 28: 75-108.
- . 2020. "An Amerindian Humanism: Order and Transformation in Chibchan Universes", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 37-60. Nueva York: Routledge.
- Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanaruwa Tairona y Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo. 2023. *Carta. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Ref. Opinión Consultiva sobre emergencia Climática y Derechos Humanos presentada por los Estados de Colombia y Chile*. https://corteidh.or.cr/sitios/observaciones/OC-32/5_kankuamo_wiwa.pdf.
- Orobitg, Gema. 2020. "Sangre y lógica del don entre los indígenas pumé de Venezuela. Un modelo femenino del cosmos". *Tabula Rasa* 36: 223-245. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.09>.
- Overing, Joanna y Alan Passes. 2000. "Introduction. Conviviality and the Opening Up of the Amazonian Anthropology", en *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Joanna Overing y Alan Passes, eds., pp. 1-30. Nueva York: Routledge.
- Parra Witte, Falk. 2017. *Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological, and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics*. Cambridge. 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: 101-129. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>.
- Preuss, Konrad Theodor. 1993. *Visita a los indígenas kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Partes 1 y 2*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colcultura.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, bia. 2 Vols. Bogotá: Procultura. Nueva Biblioteca Colombiana.
- Rocha, Miguel. 2010. *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Tayler, Donald. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum. Oxford University.
- Villegas, Martha Silvia. 1999. *Los wiwa. Nociones de equilibrio y movimiento*. Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.
- . 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10 (3): 463-484. <https://muse.jhu.edu/article/171397>.
- Zalabata, Leonor. 2023. "Palabras iniciales a cargo de la embajadora Leonor Zalabata Torres", en *Mejorando la Resiliencia climática y la Respuesta a las catástrofes Mediante Pagos Digitales*. Evento paralelo en el marco del Foro Político de Alto Nivel bajo los auspicios del ECOSOC (12/07/2023). Misión Permanente de Colombia ante la ONU. <https://nuevayork-onu.mision.gov.co/sites/default/files/23.07.12%20Resiliencia%20clim%C3%A1tica%20Pagos%20Digitales.pdf>.