


Introducción. Pensando el cambio cosmo-ecológico en las sociedades istmo-colombianas: cataclismos, regeneración y fin del mundo

Ernst Halbmayer

Departamento de Antropología Social y Cultural, Philipps-Universität Marburg ✉

Mònica Martínez Mauri

Universitat de Barcelona ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.105224>

Recibido: 02/09/2025 Revisado: 10/09/2025 Aceptado: 15/09/2025

Introducción

Este dossier propone una reflexión sobre el lugar que ocupan los humanos en las sociedades indígenas del área istmo-colombiana a partir de su relación con los cataclismos, los procesos y las percepciones de regeneración y fin del mundo¹. Las etnografías contemporáneas aquí reunidas analizan cómo estos pueblos conceptualizan y viven las ideas de destrucción y reconstrucción dentro de estructuras específicas del universo y del devenir humano, y cómo conciben las crisis actuales –sociales, medioambientales y climáticas– que enfrentamos a nivel planetario.

En el contexto del llamado Antropoceno, y ante el comportamiento perjudicial para el medio ambiente de las sociedades industrializadas, resulta de suma importancia aproximarnos a la forma en que los pueblos del área istmo-colombiana conciben la continuidad o destrucción del mundo: ¿consideran que el fin del mundo es inevitable?, ¿lo perciben como un evento inminente?, ¿está en manos de los humanos?, ¿qué acciones llevan a cabo para garantizar la continuidad de sus pueblos y de la vida?

En contraste con otros trabajos recientes que se dedican a las percepciones indígenas del fin del mundo en general (Bolt 2019) este monográfico quiere contribuir al entendimiento de las concepciones de los cataclismos en el área istmo-colombiana (Constenla 1991: 203; Margery 1997; Niño 2008; Guevara 2014; Salas 2016; Solano 2016), y relacionarlos con las ontologías, es decir, con los modos de relación con los no-humanos o metapersonas específicos a la región (Halbmayer 2020, 2021; Martínez Mauri y Halbmayer 2020; Niño y Beckerman 2024).

El área istmo-colombiana abarca la parte baja de Centroamérica (Stone 1966; Linares 1979; Lange y Stone 1984; Creamer y Haas 1985) y el centro del noroeste suramericano. También se la conoce como área chibcha (Wissler 1917; Kirchhoff 1943) debido a que esta familia lingüística es la predominante en gran parte del territorio. A lo largo del siglo XX, esta región ha recibido

¹ Este dossier fue elaborado en el marco del proyecto Entangling Indigenous Knowledges (EDGES) del Programa Horizonte Europa (GA 101130077) y con apoyo del Proyecto I+D CREALM (Creatividad indígena en las prácticas y conocimientos locales, PID2021-127093NB-C21) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación e Universidades del Gobierno de España.

distintos nombres según las perspectivas teóricas y los enfoques disciplinares. A partir de la Arqueología el área más amplia ha sido denominada “Área Intermedia” (Haberland 1957; Willey 1959, 1971; Langebaek y Cárdenas-Arroyo 1996), mientras que en el *Handbook of South American Indians* fue considerada parte del “Área Circuncaribe” (Steward 1948; Martínez Mauri 2022). Fonseca y Cooke han utilizado diferentes términos como “Región histórica chibcha” (1993), “Área de tradición chibchoide” (Fonseca 1994), “Área histórica chibchoide” (Fonseca 1998) o “Región histórica chibcha-chocó” (Cooke 1992) y Hoopes y Fonseca (2003) finalmente propusieron “Área istmo-colombiana” como unidad difusa.

Este dossier se nutre del trabajo de varios etnólogos que, desde hace más de diez años, compartimos un mismo interés: entender la región istmo-colombiana no tanto desde la idea de unidad, sino en términos de parecidos familiares (Halbmayer 2020) y como un continuum (Niño y Beckerman 2024), un espacio fluido que conecta expresiones culturales diferentes relacionadas a transformaciones tanto internas como externas. Somos parte de un esfuerzo colectivo que busca invitar a una reflexión más profunda sobre lo que hace única a esta región, poniendo el foco en las formas de vida y perspectivas ontológicas que comparten los pueblos indígenas que la habitan.

Nuestro objetivo es dar visibilidad a una zona que, a pesar de su centralidad geográfica, ha sido poco atendida por la Antropología socio-cultural en las últimas décadas. Desde 2013 venimos organizando simposios y encuentros en congresos internacionales para reunir a quienes investigan en esta área. De estos intercambios han surgido varias publicaciones conjuntas que abordan temas como las socio-cosmologías indígenas (Halbmayer 2020), las formas de relación entre humanos y otros seres (Martínez Mauri y Halbmayer 2020) y los universos culturales chibcha, que son los más representativos de la región (Niño y Beckerman 2024).

Estos trabajos previos apuntan a que, a pesar de su diversidad interna y las influencias externas, incluyendo más de cinco siglos de colonialismo, en el área istmo-colombiana existen ciertos principios comunes. Uno de los rasgos más destacados es su carácter antropocéntrico y cosmogónico: lo humano ocupa una posición de centralidad en constante relación con otros seres, entre los que destacan los transcreadores originales, antepasados deificados que en los tiempos míticos transformaron el mundo en un espacio habitable. No se trata solamente de “fabricar” humanos (Seeger *et al.* 1979; Santos 2012) sino de transcrear y humanizar el universo-mundo (Halbmayer 2023; Niño Vargas, en este volumen)². Se trata de una transcreación y humanización que los humanos deben mantener, así como impedir su degradación. Este constituye uno de los puntos centrales para comprender las concepciones locales sobre los cataclismos, el posible fin del mundo o los impactos del cambio climático.

Estas ideas, articuladas de diferentes maneras por las sociedades indígenas de la región, expresan formas de entender el tiempo, el espacio y su lugar en el universo. Para seguir teorizando sobre ello, en 2024 organizamos un panel sobre los cataclismos en el mundo indígena en el congreso Bianual de la EASA (*European Association of Social Anthropologists*) celebrado en Barcelona. La agenda de trabajo que marcamos estuvo centrada en: 1) pensar en la posición ontológica de los cataclismos, 2) identificar los elementos que podían presagiar los cataclismos, 3) analizar las concepciones temporales de los cataclismos, 4) estudiar en qué forma las concepciones de los cataclismos condicionaban tanto las formas de pensamiento como las prácticas sociales y rituales, y 5) entender el papel de los humanos en los cataclismos.

Los textos de Gemma Orobítz Canal, Mònica Martínez Mauri, Jose Arenas Gómez, Ernst Halbmayer junto a Anne Goletz y Montserrat Ventura Oller fueron presentados y discutidos en el panel de la EASA siguiendo el orden del día marcado. Los de Juan Camilo Niño Vargas, Alessandro Mancuso, Falk Parra y Ana Milena Horta se incorporaron tras el llamado a artículos de la REAA. Con todo, el dossier finalmente incluye casos de pueblos de la familia lingüística chibcha (guna, iku, kogi y una contribución comparativa), arawak (wayuu), caribe (yukpa), los pumé, de filiación

² Para otras características del área istmo-colombiana véase Halbmayer 2020, 2021; Martínez Mauri y Halbmayer 2020; Niño Vargas y Beckerman 2024.

lingüística todavía indeterminada y fuera del área circuncaribe, pero al sur del área intermedia más amplia de la familia lingüística barbacoa (tsachila).

Los cataclismos, el devenir, la idea de fin del mundo, han sido temas que han suscitado bastante interés en otros contextos, como el amazónico (Kopenawa y Albert 2013; Danowski y Viveiros de Castro 2017; Walker 2019), el mesoamericano (Permanto 2015; Ellison 2016) o el del Gran Chaco (Bessire 2011). En los últimos años han sido numerosos los intentos por captar las perspectivas indígenas sobre el cambio climático, las transformaciones socio-ecológicas y el posible colapso. Un buen ejemplo de ello ha sido el trabajo coordinado por Rosalyn Bold (2019) dedicado a entender estos procesos y ponerlos en diálogo, desde la cosmopolítica, con las narrativas científicas occidentales. Además de examinar las prácticas sostenibles locales (Brightman y Lewis 2017; Fernández-Llamazares y Virtanen 2020) como respuesta a la crisis global, mostrar cómo el cambio climático también afecta a la relación que las sociedades indígenas mantienen con su entorno no visible y su ciclo ritual, el volumen editado por Bold enfatiza el carácter regenerativo de estos procesos de cambio. Al igual que Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2017), sostiene que muchas sociedades indígenas no conciben el fin del mundo como un evento absoluto, sino como la destrucción de un modo de existencia particular. En contraste con la visión apocalíptica de tendencia finalista, las visiones indígenas son más dinámicas, pluralistas y relacionales. Se corresponden con la idea de que existe una multiplicidad de mundos, con una experiencia histórica de colonización, esclavitud y destrucción de sus territorios, y con cosmovisiones en las que la vida de los humanos forma parte de un entramado relacional con otros seres.

En contraste, la atención prestada a este tema en la región istmo-colombiana parece, a primera vista, limitada. Los cataclismos habían sido un tema principalmente abordado en los estudios sobre las narraciones míticas de la región. Como señala Constenla (1996), los mitos cosmogónicos desempeñan un papel importante entre los grupos chibchas y sus vecinos, todos hacen referencia a temas catastróficos clásicos, tales como el diluvio, el gran incendio o fuego, la larga noche y “la gran hambruna” (Constela 1990: 68, 1996: 26). En el ámbito de la predicción, se ha observado que, en ocasiones, se hace referencia a fenómenos como el temblor (Martínez Mauri, Ventura i Oller, Arenas, todos en este volumen), los eclipses (Halbmayer y Goletz, en este volumen) o el descontrol de los movimientos solares (Arenas) y otros eventos indicativos de cambios por venir. Constenla Umaña recopiló materiales y textos para el estudio de los cataclismos entre los guatúsos (1991, 1993, 2003, véase también Solano 2016), al igual que Margery Peña lo hizo con los guaymíes –hoy ngâbes y buglé– y bocotas (1993, 1997-1998). En sus obras de mitología comparada, Margery Peña (1997, 2003-2010) abordó los cataclismos, un tema que también se ha planteado en la discusión sobre la posible existencia de un área mitológica chibcha (Guevara 2009, 2014). El tema de la degeneración del mundo y la responsabilidad de los humanos en prevenirlo se encuentra en las etnografías clásicas de la región (Gómez 1969: 60f; Reichel-Dolmatoff 1985, 1: 143). Como comenta Rocha Vivas al respecto del trabajo de Osborn sobre los u'wa: “el mundo comienza y termina con los tunebos o los uwa, es decir, ‘la gente’” (Rocha 2010: 255).

Juan Camilo Niño Vargas (2008, 2017) ha demostrado que el universo ette se destruye y transforma periódicamente, aunque los cataclismos cíclicos son más comunes en Mesoamérica que en la región istmo-colombiana. Entre los ette modifican la estructura del cosmos, que originalmente presentaba cinco tierras superpuestas. La tierra superior ha descendido en tres ocasiones sobre la siguiente, ocasionando la destrucción de esta y el final de la población anterior. En 2020, Niño Vargas expuso su hipótesis sobre la temporalidad chibcha que abarca desde un pasado de naturaleza vegetal y divina, pasando por un presente humano cultivado, hasta un futuro degenerado asociado con estados decadentes e infrahumanos de existencia animal e inerte.

Sin referencia a los cataclismos, durante la última década se han desarrollado reflexiones sobre las interpretaciones indígenas del cambio climático por Astrid Ulloa y sus colaboradores (Ulloa 2011, 2019, 2023) y se han llevado a cabo análisis sobre las diferencias entre explicaciones y prácticas naturalistas y no naturalistas para enfrentarlo (Halbmayer 2024a).

Si bien es cierto que un número considerable de las ideas desarrolladas en otros campos pueden ser aplicadas a la experiencia istmo-colombiana de los cataclismos, no se puede omitir la presencia de ciertos elementos característicos y específicos. En el conjunto de artículos que constituyen el presente dossier, diversos aspectos parecen delinear las perspectivas dominantes en dichos pueblos a pesar de sus variaciones locales, y que pasamos a exponer.

1. Centralidad de los humanos

Un primer elemento que se repite en todas las sociedades y artículos aquí reunidos es la idea de que el cosmos es generado por seres originales deificados que, por lo general, se conciben como antepasados originarios y se mencionan en términos de parentesco. Frecuentemente, se les denomina “madres” y “padres”. Estos seres transcrearon (Halbmayer 2023) el universo en un pasado remoto, cuando la Tierra estaba en “antes de amanecer” (kogi, iku), un ente misterioso y poderoso (wayuu, Mancuso, este volumen), o se encontraba en proceso de construcción o formación (yukpa, Halbmayer y Goletz). Asimismo, se procedió a la fabricación, modelando, tallando o cultivando una semilla de los primeros seres humanos (Niño Vargas, Mancuso). El surgimiento de los humanos, según Mancuso, ocurre “después de que ya se había producido una serie de acontecimientos cosmogónicamente significativos”. Los mitos cosmogónicos “suponen la agencia de divinidades de naturaleza humana e inmanentes a la realidad que intervienen” (Niño Vargas). Sin embargo, el cosmos y el orden del mundo establecidos son inestables y requieren actividades humanas continuas para mantenerse; de lo contrario, pueden conducir a eventos catastróficos. Se trata, pues, de cosmologías antropocéntricas en los que los cambios surgen ante un posible cataclismo, en muchos casos causado por conductas humanas, suponiendo una conceptualización antropocéntrica del daño al mundo.

Este antropocentrismo, a primera vista, podría ser interpretado como inherente a la ontología naturalista. Sin embargo, las lógicas del área istmo-colombiana no se fundamentan en la distinción entre lo natural y lo cultural ni en una perspectiva evolucionista antropotética, que implica un desarrollo hacia la humanidad. Este fenómeno se manifiesta en cosmologías antropogénicas, donde los seres originarios, concebidos como antepasados, transcrean y humanizan el mundo. Este planteamiento se distingue de un antropocentrismo naturalista, que afirma la excepcionalidad del ser humano y confiere un valor moral intrínseco solo a los miembros de la especie *Homo sapiens*. Las perspectivas indígenas expresan un antropocentrismo cosmológico, que postula la responsabilidad inherente a los seres humanos en la preservación del mundo.

Como expresa Niño Vargas en este volumen, entre los chibchas los individuos se desempeñan como arquitectos y agricultores del mundo. En todos los casos, el mundo ha sido concebido como un espacio de origen antropogénico, a veces como casa, cultivo o cuerpo en el cual se desarrolla la vida humana. El tiempo de origen ha “dejado una huella permanente en el paisaje” (Mancuso), existen espacios primordiales asociados con los padres y madres originales “donde los mamú realizan los trabajos tradicionales” (Arenas) entre los iku. Esta idea de un espacio antropogénico también se ve en las transformaciones del paisaje en las culturas hidráulicas del Zenú con sus campos elevados, o como en la ciudad perdida de la Sierra Nevada de Santa Marta, o en las islas que habitan los gunas que son, como muestra Martínez Mauri, producto de actividades humanas.

Como dice Horta (en este volumen) el territorio es el cuerpo de la Madre primigenia universal y Niño Vargas afirma que las diosas “se asimilan total o parcialmente con el espacio en formación”. Esta visión integral parece ser central para los grupos chibcha pero no es necesariamente compartido por los grupos de las otras familias lingüísticas de la región (wayuu, yukpa, pumé) o sus aledaños (tsachila). Entre los yukpa los lugares poderosos y sagrados (*yamoche*) no están tanto asociados a los creadores originales sino más bien a otras entidades del mundo. Se trata de lugares relacionados con el mundo en formación (*oweija tamorhiya*). Entre los wayuu los *pülowi* son lugares fuera de los asentamientos considerados como peligrosos, que deben ser evitados y pueden causar enfermedades. Como dice Perrin (1987: 81) *püla* puede ser traducido como “tener poderes sobrenaturales”, “ser peligroso”, “ser malintencionado”, “estar prohibido”, “ser tabú”. Los tsachila más bien sostienen una territorialidad relacional multiespecie en la cual “la relación con

el territorio y con el cosmos no es tanto una relación con la tierra como con los seres que la habitan” (Ventura i Oller).

Los cataclismos han marcado la historia de la humanidad en estas cosmogonías. Entre los grupos chibchas (Martínez Mauri, Niño Vargas, Parra) y los pumé (Orobitg), existieron varias humanidades que se destruyeron y cuyos restos, en la actualidad, se han transformado en infrahumanos o integrado a otros niveles del cosmos. De todas ellas, la última humanidad se considera la más perfecta. Grupos como los yukpa también conocen diferentes cataclismos, pero siempre se rescata una pequeña parte de la población y por eso no hay humanidades diferentes.

Como explica Martínez Mauri, “las sucesivas humanidades de cada era cósmica no son completamente ajenas entre sí”, aunque sí han sido relegadas a otros planos o capas del universo entre los gunas. Mancuso también afirma que “la persistencia de ciertos componentes de humanidad en los diferentes modos de existencia, incluidos los relacionados con una condición de muerte”. Esto no implica que siempre tengan la misma percepción del mundo. Entre los wayuu “la vida terrestre está marcada por la presencia de los muertos, y (...) afirma la presencia del hombre hasta en los dominios que pertenecen a la naturaleza: los fenómenos climáticos, las enfermedades y la muerte e, indirectamente, la fauna y la flora” (Mancuso). Existe una dimensión “humana” de alteridad, que incluye a los seres deificados originales y los muertos, como una dimensión menor o exhumana, que incluye animales, cosas y algunas plantas, y otros como el maíz o el cacao, cuya morfología y crecimiento puede proporcionar la base para conceptualizar la de los humanos.

En muchos aspectos las relaciones con los seres originales, los muertos y las plantas prevalecen cosmológicamente a las establecidas con los animales. Éstos últimos son, por lo general, exhumanos transformados, que perdieron la forma y las capacidades humanas en los tiempos primordiales. La metamorfosis en ellos se previene y, si se produce, tiende a ser irreversible (Halbmayer 2019).

Sin embargo, los procesos míticos conducen a una diferenciación espacio-temporal de los seres que habitan el mundo, que se concreta en la alternancia entre el sol y la luna, el día y la noche, las estaciones o en una sucesión de épocas y humanidades diferentes. Al mismo tiempo se establece una diferenciación social en grupos, clanes, categorías de parentesco y la prohibición del incesto.

En el área istmo-colombiana, la humanidad ocupa un lugar central como garante del orden sociocósmico, pero también como agente de su alteración. Los artículos que integran este dossier señalan que comportamientos humanos inmorales o ignorantes, como la falta de respeto por normas ancestrales, la pérdida de conciencia sobre la propia forma de ser, la ausencia de reciprocidad y el engaño, provocan conflictos, violencia, degradación ambiental y catástrofes. Niño Vargas destaca que estas actitudes reflejan una corrupción de la humanidad que amenaza el equilibrio del mundo.

Entre los yukpa, las transgresiones humanas violan normas establecidas en el tiempo mítico de formación del mundo (*owaya tamorhiya*), como el tabú del incesto o el respeto a la figura creadora. Estas infracciones alteran el orden social y cósmico. Los wayuu, por su parte, consideran que el abandono de su modo de vida tradicional y la adopción de hábitos industrializados no solo contribuyen al cambio climático, sino que también distorsionan su historia, generando cataclismos.

Horta observa entre los iku una preocupación por mantener la interconectividad entre los seres. El incumplimiento de la Ley de Sé o Ley de Origen conlleva enfermedades y desorden. En los relatos gunas, como señala Martínez Mauri, el olvido de enseñanzas y señales conduce a la incapacidad de interpretar advertencias de eventos catastróficos.

Los yukpa afirman que la ignorancia y la falta de escucha pueden llevar a la decreación: un retorno al caos original, donde el mundo pierde su diferenciación establecida por el transcreador original. Esta idea, desarrollada por Halbmayer y Goletz, se contrapone a la transcreación, proceso que daba forma actual al mundo. Niño Vargas lo describe como un proceso de inversión destructiva de la humanización.

Entre los *kogi*, la destrucción se origina en el incumplimiento de la ley de origen, el irrespeto a la Madre y el consumo sin retribución. Esto implica una desconexión del orden moral ancestral y del pasado, lo que desorienta el presente (Parra). En la Sierra Nevada, los *mamos*, mediante prácticas tradicionales, sostienen el equilibrio universal basado en reciprocidad y la complementariedad de fuerzas opuestas. Arenas señala que este equilibrio es una búsqueda constante, no un estado fijo. Reconectar con el origen revitaliza el mundo, mantiene el equilibrio y es una responsabilidad hacia los transcreadores (Parra, Arenas).

También entre los *wayuu*, el *súkuaitpa* representa una actividad continua de recomposición del presente, corrigiendo discrepancias entre humanos y no-humanos (Mancuso). El desequilibrio en la Sierra Nevada desajusta todo el cosmos, anulando las condiciones creadas en distintas fases (Parra). En la Sierra de Perijá, en contraste, los *yukpa* experimentan decreaciones parciales que afectan lugares o personas específicas. Siempre hay pequeñas partes de la población y zonas que sobreviven.

Entre los *tsachila*, se privilegia la movilidad sobre la confrontación directa. Los rituales permiten prevenir y resolver conflictos, y construir barreras efímeras para proteger el territorio humano (Ventura i Oller).

2. El papel de las metapersonas en los ciclos cataclísmicos

En todo el continente aparecen seres con agencia que marcan el devenir de las sociedades humanas. En el área istmo-colombiana estas entidades son conceptualizadas como transcreadoras, vinculadas a antepasados y denominadas frecuentemente como “padres” o “madres”. Se trata de “metapersonas” –noción retomada por Mancuso de Marshall Sahlins (2022)– que incluye no solo los padres originales, sino dueños, espíritus, y agentes meteorológicos personificados como el viento, las lluvias, el trueno, las estrellas, el sol, etc. Todos estos seres coexisten con los humanos en el mismo plano de realidad, formando “una gran sociedad de dimensiones cósmicas” (Sahlins 2022: 2).

Una categoría central de metapersonas entre los *wayuu* son las *púlashi*, invisibles y asociadas a ciertos lugares. Son las señoras de la fauna y la vegetación. Tienen un poder “superhumano” de auto-transformación y de impacto en los demás (Mancuso). Entre estos agentes, Juyá, Lluvia, destaca por sus múltiples significados y por su papel fundamental en la reproducción de las diferentes formas de vida. Su escasez o abundancia está supeditada al comportamiento humano, por lo que su acción no es arbitraria, sino condicionada por este. Aunque existe “el sentimiento de precariedad existencial” (Mancuso), hace renacer la vida y se relaciona con la irregularidad en la pluviosidad y el incremento de su imprevisibilidad como consecuencia del cambio climático.

Entre los *wayuu*, las lluvias y los vientos poseen agencia, y cada uno tiene su propia intencionalidad. Están vinculados por relaciones sociales de parentesco entre sí y con los humanos. Se trata de una relación de descendencia: se refieren a Juyá como abuelo o padre, y los *wayuu* se consideran sus nietos. Incluso Maleiwa, “héroe cultural (...) creador de los hombres y modificador del mundo” (Perrin 1987: 74), es “hijo de esta metapersona ‘lluvia’” (Mancuso). Los difuntos de hace mucho tiempo regresan a la tierra en forma de lluvia, trayendo agua, comida y bienestar a los vivos. De este modo, “los *wayuu* enfatizan la importancia de la ancestralidad para el destino de los humanos y de los otros seres vivos” (Mancuso). Tal y como apuntó Perrin, “el universo guajiro es cerrado, cíclico y magníficamente antropocéntrico” (1987: 153).

En muchos casos, entre los humanos y los parientes cosmogónicos se establece una relación que hemos denominado simbiosis jerárquica (Halbmayer 2020: 19-22; Martínez Mauri y Halbmayer 2020: 29-30; Niño 2024: 155-157; Niño y Beckerman 2024: 35-40). Los transcreadores originales siembran o tallan hombres y mujeres, y los sujetan o cultivan para fomentar la interdependencia y el beneficio mutuo. Esta relación asimétrica conduce en primer lugar a la identificación. Sin embargo, ellos no son los únicos seres relevantes, sino que se trata de una sociedad de dimensiones cósmicas con diferentes actores.

Como señala Horta, el cuerpo-territorio de la Madre no está dado, sino que surge de las relaciones de reciprocidad que deben renovarse constantemente. Se trata de un cuerpo

compuesto por diferentes seres, tanto humanos como no-humanos: un ser plural. Los trabajos tradicionales vehiculan el principio de acuerdo y posibilitan, establecen, actualizan y modifican las relaciones entre los diferentes seres y espacios del cosmos (Arenas). En este proceso, la confesión libera cargas personales y materializa y deposita pensamiento y vitalidad en lugares sagrados para nutrir a los antepasados. Se convierte en un flujo energético constante que asegura el equilibrio entre humanos, animales, plantas, astros, lugares, elementos naturales o enfermedades (Parra).

Los pumé mantienen negociaciones constantes “con todos los agentes del cosmos, tanto humanos como no-humanos”. Oorbitg alude a la triple interlocución y a una “co-responsabilidad difusa” entre los pumé, los espíritus-dueños *oté* y los no indígenas *nivé*, así como a la necesidad de tener en cuenta al otro para evitar un colapso de la “consideración” en las relaciones. Los chamanes gunas señalan que la reciprocidad –no solo entre humanos, sino también entre humanos y seres no-humanos– es necesaria para mantener el mundo (Martínez Mauri).

En varios grupos de la Sierra Nevada, como los wayuu y los yukpa, las danzas y los rituales forman parte de esta recompensa relacionada con las metapersonas. Entre los tsachila todavía se siguen celebrando rituales de curación, los *patso kika*, con los que se curan las desgracias que vienen del mundo de los espíritus y se levantan barreras protectoras para evitar que estos espíritus entren en territorio humano.

Las metapersonas, frecuentemente asociadas a agentes meteorológicos en el área istmo-colombiana, no jugarían necesariamente un papel de interacción a corto plazo ni serían agentes sociales con exigencias directas en el día a día de las comunidades, pero sí son agentes activos en el devenir del mundo.

3. La presencia de fuerzas externas: causas, consecuencias y regeneración

En los contextos etnográficos presentados, los interlocutores indígenas señalan la responsabilidad de las sociedades industrializadas en la degradación medioambiental actual. Critican sus megaproyectos, el extractivismo y la expansión de su estilo de vida más allá de sus territorios.

Para los iku, el *bunachi* (el hermano menor) es uno de los principales responsables de la crisis climática. El concepto abstracto del clima y de la crisis climática, basado en un ciclo del carbono alterado por la actividad humana, no tiene una correspondencia directa en las cosmologías indígenas, en las que son los fenómenos meteorológicos extraordinarios y desbordantes los que están en el centro de la atención. En el sentido de una equivocación controlada (Viveiros de Castro 2004) podemos partir de una declaración que hace el iku Jeremías en la contribución de Horta cuando dice “Todo ese desorden es lo que ustedes llaman cambio climático” o, como apunta Arenas, el cambio climático es “un desequilibrio que ha interrumpido el ciclo de la vida”.

Se trata del caos, el desorden y el desequilibrio del mundo, así como de la alteración de las diferenciaciones cosmológicas establecidas, que provocan cataclismos, rupturas y fenómenos extraordinarios como maremotos, huracanes, inundaciones o sequías. Este desequilibrio y el caos resultante son el tema principal de todas las contribuciones de este volumen, y se asocian a la oscuridad entre grupos como los gunas, los pumé y los tsachila. Entre los iku y los kogi de la Sierra Nevada se relaciona al estado anterior al amanecer, y entre los yukpa, con el apagado del mundo durante los eclipses y el descontrol solar entre los kogi.

En el área istmo-colombiana los episodios de destrucción más comunes vienen marcados por el agua, por su exceso, la inundación, ya sea por un aumento del nivel del mar –como en el caso guna–, o por lluvias continuas que provoquen un diluvio –como entre los yukpa o los iku– o por su falta, sequía –caso de la Guajira–. También se mencionan terremotos (guna y tsachila), incendios (ette y guna) y penurias alimentarias (yukpa). El desbordamiento de las aguas no solo es un tema en el área istmo-colombiana, sino un elemento de ruptura que se encuentra en la mayoría de sociedades indígenas del continente (Margery 1997).

El modo de vida moderno, en parte compartido por los pueblos indígenas, es una fuerza fundamental que conduce a este desequilibrio y caos. Los yukpa, por su parte, aunque son conscientes de su responsabilidad en el desequilibrio del mundo, consideran a los no indígenas como los principales causantes de los actuales daños ambientales. Lo mismo ocurre con los kogi, que argumentan que la degeneración antropogénica se debe a que se consume demasiado sin retribuir y sin alimentar a los padres y madres espirituales. Son los no indígenas quienes remueven y extraen elementos de sus lugares y abusan de la tierra, lo que daña el cuerpo consciente de la Gran Madre original. Mezclan lo que no se debe y cambian el orden de las cosas (Parra). Aunque los kogi reconocen que también ellos contribuyen en la degradación del entorno, el “hambre” de los hermanos menores destaca sobre todo y crea una deuda con los padres espirituales que van a reclamar lo que se ha dañado y quitado, lo que se manifestará en forma de desastres, violencias, enfermedades, etc.

Los wayuu atribuyen el cambio en el régimen de lluvias en La Guajira al hecho de haberse convertido en *alijuna* (extranjeros, no indígenas) y de haber abandonado la filosofía wayuu de relación entre la humanidad y el cosmos. Las *pūlowi* han abandonado los lugares donde “aumentaba la presencia de no nativos, luz eléctrica y vehículos motorizados (...), y deploraban su desaparición” (Mancuso).

Entre los gunas, son las nuevas tecnologías y los medios de comunicación los que contribuyen al desequilibrio y provocan desmayos colectivos entre los jóvenes. Orobítg muestra cómo la experiencia pumé de la tragedia de Vargas alude a una co-responsabilidad difusa en la que están implicados los espíritus-dueños (*oté*) y los *nivé* (no indígenas). Sin embargo, el equilibrio no es un estado de armonía inmutable, sino que la vida diaria lo amenaza constantemente (Arenas), por lo que su mantenimiento requiere de una “búsqueda constante” y un trabajo continuo.

Para mantener y restablecer el orden del mundo, es necesario interpretar correctamente las señales extraordinarias que presagian los desastres entre los gunas y no ignorarlas (Martínez Mauri). La forma wayuu de entender la relación entre la humanidad y el cosmos, conocida como *sūkuaítpa* wayuu, depende de la capacidad de los wayuu para “escuchar las resonancias del mundo” e interpretar correctamente los fenómenos que ocurren en su “entorno cósmico” (Mancuso). La ignorancia y la falta de escucha entre los yukpa indica, entre otras cosas, el deterioro de esta capacidad (Halbmayer y Goletz). Grupos como los kogi o los de la Sierra Nevada de Santa Marta vigilan el mundo y actores, como el sol. Ellos buscan respuestas al daño humano a la naturaleza en sus consultas espirituales. Los mamos de los iku tienen la capacidad de leer e interpretar el *sein zare zanu*, que establece el lugar de cada ser y grupo dentro de un sistema relacional más amplio, y de mediar entre los diferentes seres y planos del cosmos.

Para los pumé, es crucial recuperar el principio de consideración entre espíritus, no indígenas y miembros de la comunidad. Orobítg muestra que no se trata solo de interpretar presagios, sino de elaborar relatos complejos sobre las causas, efectos y estrategias frente a las catástrofes. Este trabajo analítico se nutre de mitos, sueños, visiones y rituales, construyendo sentidos a lo largo del tiempo.

También se han desarrollado nuevas respuestas a partir de los sueños, las visiones y la interpretación de señales por parte de profetas y nuevos grupos sociales que hasta hace poco estaban al margen o eran excluidos de los trabajos espirituales. Entre los pumé, apareció un chamanismo femenino; durante la pandemia, los gunas vivieron el surgimiento de un chamanismo infantil, percibido de forma ambivalente por el liderazgo tradicional. También en Panamá, entre los ngäbe, se ha documentado un movimiento milenarista y mesiánico desde hace décadas (Young 1971: 212-224; Guionneau-Sinclair 2000; Cortés 2015).

4. La temporalidad de la catástrofe: cataclismos sin fin del mundo o de la humanidad

Otro de los elementos centrales de las etnografías recopiladas en este dossier está relacionado con la temporalidad y la conceptualización de los cataclismos, las catástrofes o las rupturas.

Se muestran diferentes evidencias etnográficas y concepciones teóricas, en las que las contribuciones no coinciden en todos los puntos.

Los autores utilizan diferentes terminologías. Por ejemplo, Halbmayer y Goletz hablan de transcreación y decreación parcial y Niño Vargas de humanización y deshumanización. Muchos utilizan el término cataclismo, otros, catástrofe y Orobítg habla de “eventos irruptivos”. Por su parte, Martínez Mauri propone ruptura como una alternativa más adecuada que permita concebir el cataclismo como un proceso que implica una situación previa de degradación –social y medioambiental–, un momento de destrucción y una posterior regeneración.

Como bien muestra el caso wayuu, nos encontramos ante procesos de recomposición del mundo y no ante el fin de la humanidad. Estas conceptualizaciones de la destrucción del mundo, como muestra el caso yukpa presentado por Halbmayer y Goletz, no son independientes de las de su creación. Son procesos indisociables. Los cataclismos, como “eventos irruptivos”, permiten vincular acontecimientos míticos, como el episodio del diluvio, a un imperativo de transformación para controlar el devenir del mundo, como muestra el caso pumé. A menudo, ante la imposibilidad de interpretar de forma inmediata las causas de uno de estos eventos, se activan ritos de inversión que, como hemos visto, abren la puerta a nuevas interpretaciones y prácticas rituales o chamánicas que suspenden temporalmente el orden social establecido.

En un contexto marcado por la precariedad y la inestabilidad, se trata de rupturas provocadas por las perturbaciones de una humanidad corrompida. Los wayuu no se preocupan por el fin del mundo, sino por el fin de su mundo, el fin del ser wayuu. La idea de una destrucción última y definitiva del mundo y de la vida es rara, si es que existe, como dice Mancuso; y entre los gunas, las narrativas sobre un inminente fin del mundo no ocupan un lugar central (Martínez Mauri).

Más que un fin del mundo apocalíptico, se trata de rupturas o catástrofes que se producen a lo largo del tiempo y que conllevan la recuperación sucesiva de la humanidad reducida entre los yukpa o la renovación del cosmos y la aparición de nuevas humanidades (kogi, iku, ette, guna). En el caso yukpa, se trata de decreaciones parciales y selectivas que afectan a quienes no se comportan adecuadamente ni escuchan, mientras que en los otros casos tenemos una sucesión de mundos y humanidades diferentes. Para los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta, el fin del mundo no equivale al fin de toda existencia, sino al comienzo de un nuevo ciclo (Arenas, Parra). Los cataclismos conllevan sucesivas renovaciones del universo. Según argumenta Martínez Mauri, el mundo actual estaría conformado por elementos provenientes de renovaciones precedentes y sería una especie de ortogénesis.

Parece que existen interpretaciones diferentes de este proceso: unas se centran en el decaimiento y la degeneración, y otras, en la renovación y optimización. Juan Camilo Niño Vargas, tomando como ejemplo el caso ette, cuyo universo es destruido y transformado periódicamente por cataclismos, se centra en la primera posición y postula que, para los chibchas, la cosmogénesis abarca desde un pasado de naturaleza vegetal y divina, pasando por un presente humano cultivado, hasta un futuro degenerado asociado con estados decadentes e infrahumanos de existencia animal. Es interesante observar que entre los grupos no chibchas de la región istmo-colombiana no parece existir una lógica similar. Entre los wayuu, como escribe Mancuso, el mito cosmogónico de Maleiwa y la inundación de la tierra por el mar no está vinculado a la idea de ciclos de destrucción y regeneración del universo y de la humanidad. Más bien, existe un “ciclo fatal” de interdependencia entre la vida y la muerte, y entre lo humano y lo no humano, en el que la vida terrestre está marcada por la presencia de los muertos, que regresan en forma de lluvia.

Para los yukpa, la decreación es una forma de degeneración de las diferencias establecidas durante la transcreación, pero no implica la transferencia de un origen superior vegetal a un futuro inferior animal, sino más bien un retroceso hacia el estado original indiferenciado del mundo. Los kogis también sostienen que, cuando llegue la oscuridad, los animales, las plantas y los árboles “despertarán y hablarán”, volviendo a ser personas, como durante la creación. Entre los pumé, el devenir del cosmos no se compone de una sucesión de destrucciones y transformaciones periódicas e incontrolables, sino que se concibe en términos de corresponsabilidad difusa que involucra a los pumé, a los no indígenas (*nivé*) y a los espíritus dueños (*oté*).

En este volumen, Niño Vargas propone que existen dos regímenes temporales asociados a las plantas de la región: uno afín a la concepción de una humanidad-semilla y los ciclos del maíz, que acentúan la circularidad del tiempo, y otro asociado a la idea de una humanidad-árbol –a veces vinculada al cacao–, que enfatizan la linealidad. En Mesoamérica, ambas concepciones rivalizan: “el fin del mundo es gradual, las catástrofes dejan de replicarse unas a otras” y los “cataclismos son advertidos por ‘profetas’, ‘videntes’ y ‘predicadores’, quienes también aleccionan a los humanos sobre la mejor manera de revertirlos”. En el norte de Colombia, sin embargo, prevalece el tiempo circular del maíz y “el mundo se destruye periódicamente y las catástrofes explotan a intervalos que los humanos pueden predecir y tratar de retrasar” (Niño Vargas).

Dentro de estas opciones, se articulan diferentes enfoques. En la Sierra Nevada y en el norte de Colombia, el cacao evidentemente no es un punto de referencia, pero las concepciones de temporalidad son cíclicas y sucesivas (Parra) y espirales (Horta). Quizás se podría decir que, si bien cada ciclo es degenerativo dependiendo de la corrupción de la humanidad, vistos en sucesión, los ciclos llevan a una optimización, a humanidades cada vez mejores (Parra, Martínez Mauri y Niño Vargas) y a un mundo actual “como debe ser y permanecer” (Parra). Martínez Mauri y Parra hacen especial hincapié en la optimización de las humanidades y la renovación de la vida. Esta forma de telos –propósito o fin inherente a estas concepciones cosmológicas–, en términos de optimización de las humanidades, está ausente entre los yukpa.

Sin embargo, dentro de un ciclo, como argumenta Parra, podemos corregir nuestros errores y cambiar nuestra forma de pensar y actuar siguiendo a los líderes espirituales, y contribuir así a una regeneración antropogénica que impida el cataclismo y permita continuar esta fase existencial. Arenas muestra lo mismo para los iku con respecto al ritual *tane*, que garantiza que el sol siga su ciclo, “que todo día amanezca y, así, fertilice el mundo y la vida continúe”.

Finalmente, Orobítz propone que, en los sueños, las visiones, el canto ritual y el mito se manifiestan explicaciones pumé sobre la catástrofe y la consideración de otros seres. Estas experiencias y articulaciones se convierten en el motor de una temporalidad orgánica, en el sentido que le da Wagner (2020).

5. Lo vegetal y lo humano en la creación y la destrucción

En el área istmo-colombiana el destino humano es asociado al de los seres vegetales. Si los procesos de creación no solo implican a las personas, los de destrucción también están marcados por estos procesos de decreación. Aunque la existencia de algunos seres antecede a la de los humanos, la forma en la que aparecen es antropomorfa y el mundo que se crea es antropogénico. La agricultura es una expresión de ello. Esta es una de las maneras que tienen los humanos para mantener la creación.

En muchos de los artículos la agricultura –en el caso iku con el maíz, en otros como el kogi con la mera existencia de los árboles– es fundamental para sostener la vida. Sin los seres vegetales el mundo está en peligro. Como afirma Marcelo, uno de los interlocutores tsachila de Ventura: “los tsachila estamos acabando, ya no quedan árboles, no tenemos donde ir”. Este testimonio hace eco con el sufrimiento de los árboles en todos los episodios cataclísmicos gunas. Desde el momento en que los descendientes de Biler y Bursob siembran el caos y la confusión, con la llegada de huracanes, ciclones, árboles talados, o la época de Dad Galibe en la que la infertilidad de las mujeres vino acompañada de la caída y desecación de los árboles.

Los mismos yukpa surgen del árbol *manūratcha*, pero es el maíz y su elaboración el que proporciona el idioma central para los procesos de destrucción y renovación. Estos se expresan de manera más condensada en la transformación de la masa de maíz molido (*tami*), asociada con la carne humana, que fermenta en analogía con la descomposición del cuerpo humano y marca estados transitorios del cuerpo vulnerable y tabúes (*tamipí*). Al mismo tiempo la fermentación hace que la masa de maíz se caliente y “florezca” y la cerveza “empiece a bailar”, produciendo nueva vida y chicha fuerte cuyo consumo colectivo lleva a la expresión por excelencia de la sociabilidad yukpa. Este procesamiento y su consumo ritual acompañado de bailes y cantos también condensa la simbiosis jerárquica para el portador del maíz *osema*.

Inspiradas en una lógica vegetal, las cosmologías del área istmo-colombiana articulan el futuro en estrecha relación con el origen. La alternancia entre vida y muerte no se concibe como una ruptura definitiva, sino como un proceso cíclico que permite un retorno parcial y transitorio al estado indiferenciado del pasado. Este retorno, aunque puede interpretarse como una forma de castigo o corrección, también se presenta como una oportunidad de renovación para quienes transitan la existencia.

Este principio se ejemplifica claramente en la noción guna de *dige*, utilizada tanto para referirse al acto de enterrar a los difuntos como al de sembrar. La equivalencia semántica entre ambos actos revela una concepción profundamente orgánica de la vida humana, en la que el cuerpo se asocia simbólicamente a una semilla. Así, la muerte no representa una clausura, sino una fase dentro de un ciclo vital que posibilita la regeneración y la continuidad del orden cosmológico.

Conclusiones

Los estudios reunidos en este dossier han sido abordados desde una perspectiva que considera las formas en que las sociedades indígenas del área istmo-colombiana conceptualizan el tiempo, el espacio y los profundos procesos de transformación socioecológica que actualmente enfrentan. En conjunto, las contribuciones ofrecen un acceso privilegiado a sistemas de pensamiento dinámicos, que lejos de ser estáticos o anacrónicos, dialogan activamente con los desafíos contemporáneos.

Al responder a las preguntas planteadas más arriba, los artículos han revelado la existencia de cosmo-ecologías que no solo abarcan la interacción de los organismos vivos entre sí y con su entorno, sino también un orden del cosmos que incluye metapersonas –entidades no humanas con agencia, figuras creadoras originales, factores meteorológicos personificados–. Este orden se configura como antropogénico en un sentido cosmológico, en tanto que las figuras creadoras, concebidas como antepasados, ocupan una posición central en la estructuración del mundo y de sus dinámicas.

Las distintas contribuciones coinciden en señalar que el comportamiento humano es un factor determinante en la generación y prevención de los cataclismos. Esta relación se expresa en formas de pensamiento, prácticas sociales y rituales que, si bien pueden encontrar paralelismos en otras regiones, en el área istmo-colombiana presentan una especificidad marcada por sus dimensiones temporales, sus fundamentos cosmogónicos y su comprensión de los cataclismos como crisis ontológicas. Estas crisis no se interpretan necesariamente como el fin del mundo o de la humanidad, sino como transiciones que abren la posibilidad de renovación.

Tal y como se ha argumentado en este volumen, los cataclismos deben entenderse como momentos de transformación que, al igual que la muerte, en estas cosmologías, no implican una clausura definitiva, sino una transición entre diferentes estados del ser (Halbmayer 2019, 2024b). En este sentido, la muerte no representa una extinción, sino una reconfiguración ontológica. De manera análoga, los cataclismos constituyen umbrales que permiten la emergencia de nuevas humanidades y la reconfiguración del cosmos.

Referencias

- Bessire, Lucas. 2011. "Apocalyptic Futures: The Violent Transformation of Moral Human Life among Ayoreo-Speaking People of the Paraguayan Gran Chaco". *American Ethnologist* 38 (4): 743-757. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01334.x>.
- Bold, Rosalyn, ed. 2019. *Indigenous Perceptions of the End of the World. Creating a Cosmopolitics of Change*. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- Brightman, Marc y Jerome Lewis, eds. 2017. *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Constela Umaña, Adolfo. 1990. "Introducción al estudio de las literaturas tradicionales chibchas". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 16 (1): 55-96.
- . 1991. "Tres textos guatusos del ciclo narrativo de las uniones con los animales". *Estudios de Lingüística Chibcha* 10: 101-119.

- . 1996. *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- . 2003. "Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo". *Estudios de Lingüística Chibcha* 22: 61-103.
- Constela Umaña, Adolfo, ed. 1993. *Laca Majifijica la transformación de la tierra*. Narrada por Eustaquio Castro C. y Antonio Blanco R. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Cooke, Richard. 1992. "Etapas tempranas de la producción de alimentos vegetales en la Baja Centroamérica y partes de Colombia (región histórica chibcha-chocó)". *Revista de Arqueología Americana* 6: 35-70.
- Cortés Campos, Alexander. 2015. *La religión de Mama Chi entre los ngöbes de Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica.
- Creamer, Winifred y Jonathan Haas. 1985. "Tribe versus Chiefdom in Lower Central America". *American Antiquity* 50 (4): 738-754.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Ellison, Nicolas. 2016. "Conflits, ouragans et marchandisation. La catastrophe comme rupture socioenvironnementale dans l'expérience totonaques", en *Après le désastre. Réponses commémoratives et culturelles*, pp. 58-72. Tokio: Department of Death & Life Studies and Practical Ethics, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo. <https://hal.science/hal-01490747>.
- Fernández-Llamazares, Álvaro y Pirjo Kristiina Virtanen. 2020. "Game Masters and Amazonian Indigenous Views on Sustainability". *Current Opinion in Environmental Sustainability* 43: 21-27.
- Fonseca Zamora, Oscar M. 1994. "El concepto de Área de Tradición Chibchoide y su pertinencia para entender la Gran Nicoya". *Vínculos* 18-19 (1-2): 209-228.
- . 1998. "El espacio histórico de los amerindios de filiación chibcha. El Área Histórica Chibchoide", en *I Congreso Científico sobre pueblos indígenas de Costa Rica y sus fronteras. Memoria*, María Eugenia Bozzoli, Ramiro Barrantes, Dinorah Obando y Mirna Rojas, comps., pp. 36-60. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica.
- Fonseca Zamora, Oscar M. y Richard G. Cooke. 1993. "El sur de la América Central: contribución al estudio de la Región Histórica Chibcha", en *Historia General de Centroamérica*, vol. 1, *Historia antigua*, Robert M. Carmack, ed., pp. 217-282. Madrid: Sociedad Estatal del Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Gómez, Antonio. 1969. "El cosmos, religión y creencias de los indios Cuna". *Boletín de Antropología* 3 (11): 55-98.
- Guevara Berger, Marcos. 2009. "Sobre el valor pragmático del mito. Apuntes desde la mitología comparada de talamanca y kunas". *Anuario de Estudios Centroamericanos* 35-36: 11-35.
- . 2014. "Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales". *Estudios de Lingüística Chibcha* 33: 75-109.
- Guionneau-Sinclair, Françoise. 2000. *Messianisme et luttes sociales chez les guaymí du Panama*. París: L'Harmattan.
- Haberland, Wolfgang. 1957. "Black-on-Red Painted Ware and Associated Features in Intermediate Area". *Ethnos* 22 (3-4): 148-161.
- Halbmayer, Ernst. 2019. "Amerindian Sociocosmologies of Northwestern South America. Some Reflections on the Dead, Metamorphosis, and Religious Specialists". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (1): 13-31.
- . 2021. "Some Reflections on Principles of Isthmo-Colombian Amerindian Ontologies". *Estudios Latinoamericanos* 41: 9-28.
- . 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. 24-48. Nueva York, Oxford: Berghahn.
- . 2024a. "Empowering Margins. From Climate Change Politics and Technologies of Aggregate States to Place-Based Human Contributions". *Margens* 18 (30): 20-44.

- . 2024b. “Morir y el juicio moral de la vida: cosmología, apoyo y obstáculos en el viaje hacia una nueva existencia entre los chibchas”, en *Universos chibchas*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 165-198. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Halbmayer, Ernst, ed. 2020. *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Hoopes, John W. y Oscar M. Fonseca Zamora. 2003. “Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area”, en *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*, Jeffrey Quilter y John W. Hoopes, eds., pp. 49-90. Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Kirchhoff, Paul. 1943. “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. *Acta Americana* 1: 92-107.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lange, Frederick W. y Doris Z. Stone, eds. 1984. *The Archaeology of Lower Central America*. Albuquerque: School of American Research, University of New Mexico Press.
- Langebaek, Carl y Felipe Cárdenas-Arroyo, eds. 1996. *Caciques, intercambio y poder. Interacción regional en el área intermedia de las Américas*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Linares, Olga F. 1979. “What is Lower Central American Archaeology?” *Annual Review of Anthropology* 8: 21-43.
- Margery Peña, Enrique. 1993. “Textos y comentarios de cuatro relatos bocotás referentes a cataclismos”. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 19 (1): 89-111.
- . 1997. *El mito del diluvio universal en la tradición oral indoamericana*. San José: Abya-Yala.
- . 1997-1998. “La narrativa oral de guaymies y bocotás como expresión de un “área de habla” en el extremo occidental de Panamá”. *Estudios de Lingüística Chibcha* 16: 167-195.
- . 2003-2010. *Estudios de mitología comparada indoamericana*. 3 vols. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Martínez Mauri, Mònica. 2022. “La creación del área Circuncaribe”, en *Áreas culturales. Antropología en un mundo de fronteras*, Montserrat Clua i Fainé, Josep Lluís Mateo Dieste y Montserrat Ventura i Oller, coords., pp. 147-165. Manresa: Edicions Bellaterra.
- 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. 2008. “Ciclos de destrucción y regeneración. Experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia!”. *Colombia Historia Critica* 35 (1): 106-129. <https://doi.org/10.7440/histcrit35.2008.07>.
- . 2017. “Universo y devenir”, en *Antropología hecha en Colombia, Tomo 1*, Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade, eds., pp. 141-176. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología, Asociación Latinoamericana de Antropología. https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/wp-content/uploads/2018/09/Antropologia_hecha_en_Colombia_T1_-_2017.pdf.
- . 2024. “El universo cultivado: humanidad, vegetalidad y agricultura entre los chibchas”, en *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad humana del área istmo-colombiana*, Juan Camilo Niño Vargas y Stephen Beckerman, eds., pp. 131-164. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Niño Vargas, Juan Camilo y Stephen Beckerman, eds. 2024. *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad humana del área istmo-colombiana*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Permanto, Stefan. 2015. *The Elders and the Hills: Animism and Cosmological Re-creation among the Q'eqchi' Maya in Chisec, Guatemala*. Doctoral tesis. Faculty of Social Sciences, University of Gothenburg.

- Perrin, Michel. 1987. *The Way of the Dead Indians: Guajiro Myths and Symbols*. Austin: University of Texas Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Procultura.
- Rocha Vivas, Miguel, ed. 2010. *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sahlins, Marshall. 2022. *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton: Princeton University Press.
- Salas Díaz, Uri. 2016. *Las inundaciones y el siwä. Acercamiento a la historia ambiental de Talamanca*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica.
- Santos Granero, Fernando. 2012. "Beinghood and People-Making in Native Amazonia. A Constructural Approach with a Perspectival Coda". *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 181-211.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo B. Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional. Antropologia* 32: 2-19.
- Solano Fallas, Andrés. 2016. "El Bien y el Mal, la Elección y la Muerte en la Cosmogonía Malecu 'Laca Majijijica'". *Pensamiento Actual* 16 (26): 25-32. <https://doi.org/10.15517/pa.v16i26.25180>.
- Steward, Julian H., ed. 1948. *Handbook of South American Indians. Vol. 4 The Circum-Caribbean Tribes*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Stone, Doris. 1966. "Synthesis of Lower Central American Ethnohistory", en *Handbook of Middle American Indians. Archeological Frontiers and External Connections*, Robert Wauchope, ed., pp. 209-233. Austin: University of Texas Press.
- Ulloa, Astrid. 2019. "Indigenous Knowledge Regarding Climate in Colombia. Articulations and Complementarities among Different Knowledges", en *Climate and Culture. Multidisciplinary Perspectives on a Warming World*, Giuseppe Feola, Hilary Geoghegan y Alex Aranall, eds., pp. 68-92. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2023. "Aesthetics of Green Dispossession. From Coal to Wind Extraction in La Guajira, Colombia". *Journal of Political Ecology* 3 (1): 743-764.
- Ulloa, Astrid, ed. 2011 *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1), Article 1. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>.
- Wagner, Roy. 2020. *Símbolos que se significan a sí mismos*. Madrid: Nola Editores.
- Walker, Harry. 2019. "Fragile Time: The Redemptive Force of the Urarina Apocalypse", en *Indigenous Perceptions of the End of the World. Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed., pp. 51-70. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- Wiley, Gordon R. 1959. "The 'Intermediate Area' of Nuclear America: Its Prehistoric Relationships to Middle America and Peru". *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, San José, 20-27 Julio 1958, Volumen 1*, pp. 184-191. San José: Lehmann.
- . 1971. *An Introduction to American Archaeology, Vol. 2: South America*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc. Anthropology Series.
- Wissler, Clark. 1917. *The American Indian. An Introduction to the Anthropology of the New World*. Nueva York: Douglas C. McMurtrie.
- Young, Philip D. 1971. *Ngwabe. Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama*. Urbana: University of Illinois, Illinois Studies in Anthropology 7.