

El mundo que se daña. Transgresiones humanas, castigos cataclísmicos y la de-creación parcial del mundo entre los yukpa

Ernst Halbmayer

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

Anne Goletz

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

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.99239>

Recibido: 20/11/2024 • Revisado: 11/02/2025 • Aceptado: 21/04/2025

Resumen. La ausencia de escenarios marcados del fin del mundo y de cataclismos cíclicos se integra en la visión de los yukpa de un mundo en proceso. *Owaya tamorhiya*, el mundo en construcción, se caracteriza por procesos de diferenciación y alteración, cuya conformación de diferencias espacio-temporales, ontológicas y sociales, así como la introducción de la agricultura, han dado lugar al mundo actual. *Owaya akayi*, el mundo que se daña, en cambio, se refiere a la disolución parcial de estas diferencias, un leve retorno a *owaya tamorhiya* y, por tanto, a una de-creación parcial del mundo. Los causantes de estos daños mundiales son las transgresiones humanas y los castigos cataclísmicos, impuestos por figuras creadoras deificadas y fenómenos naturales personificados. El hecho de que los yukpa vinculen motivos cataclísmicos clásicos con la moralización cristiana y los debates climáticos globales es ilustrado por tres daños mundiales prominentes: eclipses, diluvios y pérdidas de cosechas.

Palabras clave: yukpa; transcreación; diferenciación; castigo cataclísmico; de-creación.

ENThe World that Gets Damaged. Human Transgressions, Cataclysmic Punishments and the Partial De-Creation of the World among the Yukpa

Abstract. The absence of marked end-of-the-world scenarios and cyclical cataclysms is embedded in the Yukpa conception of a world in process. *Owaya tamorhiya*, the world under construction, is characterized by processes of differentiation and alteration, whose shaping of spatio-temporal, ontological and social differences, as well as the introduction of agriculture, have given rise to the present world. *Owaya akayi*, the world that is damaged, on the other hand, refers to the partial dissolution of these differences, a slight return to *owaya tamorhiya* and, therefore, to a partial de-creation of the world. The causes of these world damages are human transgressions and cataclysmic punishments, imposed by deified creator figures and personified natural phenomena. The Yukpa's linking of classical cataclysmic motifs with Christian moralization

and global climate debates is illustrated by three prominent global harms: eclipses, deluges, and crop failures.

Keywords: Yukpa; transcreation; differentiation; cataclysmic punishment; de-creation.

Sumario: 1. Introducción. 2. *Owaya tamorhiya* – El mundo en construcción. 3. *Owaya akayi* – El mundo que se daña. 4. Transgresiones humanas, castigos cataclísmicos y la de-creación parcial del mundo. 5. Referencias.

Cómo citar: Halbmayer, Ernst y Anne Goletz. 2025. “El mundo que se daña. Transgresiones humanas, castigos cataclísmicos y la de-creación parcial del mundo entre los yukpa”. *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 191-206.

1. Introducción

Entre los yukpa, un grupo de habla caribe situado en la zona istmo-colombiana, no encontramos ni un concepto general del fin del mundo, ni la idea de cataclismos que se repiten cíclicamente. A diferencia de los grupos vecinos de habla chibcha de la Sierra Nevada, los yukpa tampoco se sienten responsables de mantener en equilibrio el orden holístico del mundo a partir de rituales en los que se transfiere vitalidad o *ánugwe* a los padres originales para evitar dicho fin¹. En cambio, existen nociones selectivas y procesuales de desastres y destrucciones que se centran en determinados aspectos de la vida o que sólo afectan a ciertas personas. Esto también se aplica a la tradición oral, que hoy en día intercala motivos clásicos de renovación del mundo con elementos cristianos.

En este artículo nos preguntamos cómo expresan y conceptualizan los yukpa estos desastres y destrucciones, cuáles son las razones y actividades que pueden provocarlos, y cuáles son las consecuencias de las mismas. Tras responder a estas preguntas mediante material empírico, contextualizamos la noción del daño con otras concepciones del fin del mundo (Danowski y Viveiros de Castro 2017; Bold 2019), del apocalipsis o de los cataclismos².

Los yukpa viven en el norte de Colombia y Venezuela. La mayoría de sus aproximadamente 18.000 miembros habitan en unidades territoriales autónomas en la Serranía del Perijá, una cadena montañosa en la frontera colombiano-venezolana, mientras que otros han emigrado a ciudades situadas al pie de las montañas o más lejanas. Las unidades territoriales colombianas y venezolanas actuales muestran cierta continuidad con los subgrupos descritos en fuentes etnográficas más tempranas (Reichel-Dolmatoff 1960; Ruddle 1971). Además de muchas similitudes generales, las unidades presentan diferencias socioculturales, cosmológicas y lingüísticas (cf. Halbmayer 1998: 59-61). Su idioma, con diferencias dialectales marcadas, también llamado yukpa, pertenece a la familia lingüística caribe, que tiene su núcleo de asentamiento en las tierras guyanesas entre los ríos Orinoco, Casiquiare, río Negro y Amazonas, y el río Xingu al sur del Amazonas. Se supone que los antepasados de los yukpa llegaron al centro-norte de Venezuela alrededor de 1050-1150 (Antczak *et al.* 2017: 160) y desde allí se dirigieron a su actual zona de

¹ Véase Arenas Gómez (2020) y Parra Witte (2020). En las comunicaciones con la población no indígena esta transferencia es comúnmente llamada “pagamento”.

² Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto Entangling Indigenous Knowledges (EDGES) del Programa EU HORIZON-MSCA (GA 101130077).

asentamiento en el área istmo-colombiana³. Debido a su larga presencia en esa área, los yukpa han descartado aspectos compartidos por muchos grupos caribes y otros grupos amazónicos (por ejemplo, el uso de la yuca amarga, Basso 1977: 13), adaptándose a su nuevo entorno e integrando prácticas y conocimientos, muchos de ellos posiblemente inspirados por sus vecinos predominantemente chibcha (Halbmayer 2019, 2000, 2023; Goletz 2020, 2023a, 2025). Desde la invasión europea y la posterior formación del estado nacional, estuvieron expuestos a diversas estrategias de colonización y evangelización que influyeron en muchos aspectos de sus vidas. La incorporación de elementos cristianos y el estatus especial en el contexto de las sociedades istmo-colombianas también se refleja en el tema de este artículo, que aborda los cataclismos y las concepciones locales alternativas sobre la deconstrucción del mundo.

Los datos empíricos en que nos basamos se originan principalmente en las unidades territoriales yukpa de Irapa (ira.) en Venezuela, y de Iroka (iro.) y Sokorhpa (sok.) en Colombia, con investigaciones en el primer territorio realizadas entre 1991 y 2009, en el segundo entre 2009 y 2023 y en el tercero entre 2014 y 2022⁴. Proceden de la investigación etnográfica por parte de los autores de este artículo, así como de encuestas realizadas por Diomedes de Jesús Bernal Fernández (con nombre yukpa *Tintin*) y Darwin Pérez Restrepo (*Luka*) de Sokorhpa y una ponencia de Ángel Pérez Restrepo en la Universidad del Magdalena, Colombia (28.2.2023)⁵.

2. *Owaya tamorhiya - El mundo en construcción*

Partimos de la base de que las concepciones del fin o de la destrucción del mundo no son independientes de las nociones de su creación. La idea de cómo surgió algo, cómo llegó a ser, establece un marco para la elaboración de ideas sobre cómo algo desaparece o se destruye. Entre los yukpa, la conceptualización de la creación del mundo y de las formas de su destrucción son indissociables. Para expresar estos estados específicos del mundo existen dos conceptos claves en el idioma yukpa que queremos detallar: *owaya tamorhiya* y *owaya akayi*. Ambos se basan en un concepto espacio-temporal específico llamado *owaya* que en el marco de este artículo se puede traducir como “mundo”, pero cuyo significado va mucho más allá. En sentido literal, *owaya* no se refiere al planeta Tierra, como es el caso de la palabra castellana. Más bien se refiere, por un lado, a determinados lugares de la tierra, como un país, un asentamiento u otra zona habitada y, por otro, al cielo y especialmente al espacio entre la tierra y el firmamento (Halbmayer 2004a); una concepción del mundo que Ingold (2011), basado en Nobes *et al.* (2005), llamó “tierra hueca”. Además, la palabra *owaya* también puede tener una connotación temporal, como en la expresión *kasinopa ovaya* (“el mundo anterior”), o referirse a ciertas condiciones meteorológicas y denotar el estado del mundo en términos emocionales: *batumak ovaya* (ira. “un mundo bueno”), por ejemplo, indica un cielo despejado, mientras que *pirispimak ovaya* (ira. “un mundo de peligros”), alude a un día nublado (cf. Halbmayer 2004a: 139). Las dos frases en cuestión, *owaya tamorhiya* y *owaya akayi*, también se refieren a ciertas condiciones específicas del mundo. Mientras que la primera condición abarca un periodo de tiempo en el pasado remoto y puede traducirse

³ Basándose en estudios glotto-crónicos de las diferencias dialectales, Wilbert sostiene que hace unos 1000 años el yukpa era todavía una lengua única (Wilbert 1960: 107) y Durbin y Seijas escriben que la diferenciación de las lenguas se remonta a no más de 800 años y que los caribes emigraron desde el sur a la Sierra de Perijá (1973: 73, 75).

⁴ La recopilación de datos en Sokorhpa y Iroka fue posible gracias a los proyectos “Contextualizando la lengua y los mitos yukpa: la posición lingüística y etnológica de un forastero en la familia lingüística caribe y las tierras bajas del norte de los Andes” (DFG, HA 5957/11-1), “Más que escritura. Codificación y decodificación (en) grafismos amerindios entre México y los Andes” (DFG, HA 5957/14-1), “(In)seguridades en competencia. Fricciones de la transformación de la violencia y la construcción de la paz en el proceso de paz colombiano” (DFG, HA 5957/13-1) e “Impactos sociales del cambio climático e innovaciones sostenibles en el sur de África y el norte de Sudamérica” (BMBF).

⁵ Los términos yukpa utilizados corresponden a la variante lingüística de Sokorhpa (sok.), en caso contrario, se marcan con (ira.) para la variante de Irapa e (iro.) para la de Iroka. En su escritura, seguimos los estándares actuales para el sistema educativo autónomo (Largo 2010, 2014) y la experiencia ortográfica del principal transcriptor del material empírico, Diomedes de Jesús Bernal Fernández de la comunidad Los Granados en Sokorhpa.

aproximadamente como “el tiempo en que el mundo aún estaba en formación”, la segunda es una consecuencia asociada a acciones concretas, traducida literalmente como “el mundo que se daña”, que se manifiesta tanto en el pasado como en el presente y el futuro.

Los yukpa recuerdan *owaya tamorhiya*, el tiempo en que el mundo aún estaba en formación, a través de largas y complejas narraciones. Estas narraciones hablan de la ampliación del mundo y de la transformación de uno de los dos soles en luna que estableció la alternancia del día y la noche y un clima templado. Reportan también la transformación de los primeros humanos en animales, la creación de los primeros yukpas del árbol *manurhacha* y el establecimiento de reglas sociales (cf. Halbmayer 2004a, 2016). Además, las narraciones informan sobre la introducción de la agricultura y el ciclo ritual asociado. En lugar de una creación *ex nihilo* o de una apropiación de prácticas y saberes ya existentes de otros, como se ilustra en numerosas narraciones amazónicas, estas narraciones apuntan a “transcreaciones” cosmogónicas (Halbmayer 2023) prominentes entre los pueblos chibcha, pero también de manera específica entre los yukpa. Estas transcreaciones se caracterizan por ser manipulaciones intencionales que ajustan el mundo ya existente, y por no poder reducirse a apropiaciones de prácticas y saberes de otros, ni a creaciones divinas de la nada.

Como dice Diomedes de Jesús Bernal Fernández de Sokorhpa “Owaya tamorhiya es el tiempo en que el mundo apenas se organizaba, en que algunos animales eran personas y hablaban, pero por sus desobediencias Dios Aponto los convirtió en animales”. En esta definición *owaya tamorhiya* comprende dos estados temporales. Por un lado, el estado del mundo que existía antes de estas transcreaciones y que se caracteriza por la indiferenciación entre humanos y animales y de las condiciones espaciales, ontológicas y sociales originales en general. Por otro lado, las propias acciones transcreativas, como, por ejemplo, la conversión de las personas desobedientes en animales, que establecen diferenciaciones y alteraciones y dan lugar al mundo actual. La noción *tamorhiya* está relacionada a *tami*, la masa molida de maíz que se transforma en bollos de maíz y, en última instancia, en chicha (cerveza de maíz) mediante procesos de fermentación. También se asocia con *tamipi*, un estado vulnerable y marcado por procesos corporales como durante y después del embarazo y la menstruación (Halbmayer 2020: 300-306)⁶. *Tamipi* representa así un momento de transformación corporal y de transición a un otro estado, de manera similar a lo que sucede con el mundo en proceso de transcreación. Las acciones transcreativas son muchas veces realizadas por un antepasado mítico (*Amoricha* o *Tamoryayo*, ira.), que hoy en día es deificado y llamado *Papsh Tyosh* (iro.), *Maypore* (ira.)⁷ o *Aponto* (sok.) junto con otros seres de origen como el dueño del maíz llamado *Osema* o *Unano*⁸. Esas figuras y sus actividades formativas, constructivas u ordenadoras ocupan un lugar central en muchas versiones de las narraciones de la creación. Unas versiones más recientes equiparan la creación del mundo yukpa y el génesis cristiano. La formación del mundo yukpa no se limita a las acciones formativas, sino que también incluye el establecimiento de reglas y normas cuya obediencia asegura la permanencia del mundo actual.

Los procesos de transcreación establecen “distinciones elementales” (Halbmayer 2004b) y diferenciaciones en cuatro áreas centrales: la diferenciación espacio-temporal, la diferenciación de los seres que habitan el mundo, la diferenciación social en términos de parentesco y normas matrimoniales, y la alteración de un estado en el cual los yukpa no conocían la agricultura y la introducción de la misma. Estas cuatro áreas, dependiendo de las narraciones recopiladas, así

⁶ *Tamipi* se aplica también a las personas cuyo pariente cercano ha muerto y a las personas que han matado un enemigo o una serpiente.

⁷ Las denominaciones *Papsh Tyosh*, una forma yukpa del castellano “Papá Dios” (Largo 2016: 68), y *Maypore*, que se traduce como “el de arriba” (cf. Vegamán 1978: 189), son muestras de la fusión de la figura creadora yukpa con la del dios cristiano.

⁸ *Osema*, es el nombre más común para el portador del maíz, que es también llamado *Unano* en Sokorhpa.

como del momento y lugar en que fueron recogidas, están impulsadas en mayor o menor medida ya sea por el potencial creativo inherente al mundo o por las acciones de la figura transcreadora⁹.

Mientras que el mundo estaba inicialmente en un estado espacialmente pequeño e indefinido, marcado por una luz perpetua y un calor abrasador, la “diferenciación espacio-temporal” estableció condiciones espaciales, meteorológicas y astronómicas que lo hicieron habitable. La tierra se engrandeció, el firmamento se elevó, uno de los dos señores Soles se transformó en la Luna y otras entidades personificadas, que hoy se ven como estrellas, poblaron el cielo nocturno. Se estableció la alteración entre el día y la noche y entre las estaciones secas y de lluvia, dando lugar a las condiciones de la vida actuales.

El sol, la luna y las estrellas, los animales y plantas inicialmente vivían en una condición humana, que en la lengua yukpa se expresa con la palabra *yuk(pa)pi* (en castellano, “como yukpa/humano”). La “diferenciación ontológica de los seres”, que se representa de forma más llamativa en las narraciones sobre los animales, tuvo lugar mediante una transformación de los anteriores yukpa en los animales que conocemos hoy con sus corporeidades, hábitats y hábitos alimenticios específicos. En algunas versiones, esta diferenciación se realiza mediante autotransformaciones; en otras, es la figura transcreadora la que transforma a los primeros yukpa en animales debido a su mal comportamiento.

Una vez que los yukpa, tallados por la figura transcreadora del árbol *manurhacha* (“sangro”), se habían multiplicado suficientemente, el antepasado-creador estableció normas matrimoniales, impuso el tabú del incesto e introdujo la “diferenciación social”. Varias narraciones ilustran que los yukpa que no respetan el tabú del incesto se ven amenazados con transformarse en un animal. El rechazo de la hija de un suegro potencial, por su parte, está asociado a menudo a consecuencias sociales como conflictos violentos.

La cuarta área no es tanto una diferenciación como una alteración, y concierne la “introducción de la agricultura”. El potencial se corresponde aquí al portador de maíz *Osema*, que hoy en día a menudo se asocia de manera muy explícita con el creador deificado. El portador de maíz trae a los yukpa el maíz y otras plantas cultivadas, les enseña a cultivarlas y a realizar los rituales correspondientes. Es este maíz, así como los rituales asociados a él, los que constituyen un elemento central de la identidad actual de los yukpa.

Esas cuatro áreas de diferenciaciones y alteraciones, o bien transcreaciones durante *owaya tamorhiya*, dieron forma al mundo actual, a sus condiciones astronómicas y meteorológicas, a sus habitantes y a su forma de vida actual. No obstante, existe el riesgo de que estas transcreaciones se puedan invertir, que las diferenciaciones sean parcialmente destruidas y eliminadas y que el mundo, o al menos algunos de sus elementos, vuelvan a caer en el desorden o la indiferencia; un hecho que se asocia con *owaya akay*.

3. *Owaya akayi* – El mundo que se daña

La frase *owaya akayi* se traduce en castellano como “el mundo que se daña”¹⁰. A diferencia de *owaya tamorhiya*, *owaya akayi* no se refiere a un estado previo del mundo ni a los procesos formativos del mundo actual. Más bien indica consecuencias negativas y dañinas que se

⁹ Versiones de estas narraciones han sido publicadas en las siguientes publicaciones: Wilbert 1962, 1974; Armato 1988, 2006; Acuña 1998; Lira 1999; Medina y maestros de la comunidad yukpa de la Sierra de Perijá 2003; Castillo 2016; Halbmayer 2004b, 2016. Véase para el origen de la agricultura Capitán y Rojas 2003; Bastidas 2013; Comunidades del pueblo yukpa de la Serranía de Perijá 2014-2015; Goletz 2023b; Bernal y García (en revisión) y Bernal, García y Pérez (en revisión).

Más allá de estas versiones publicadas, este artículo se basa en un gran conjunto de versiones no publicadas de Irapa, Iroka y Sokorhpá, las cuales hemos transcrita y traducido para su análisis junto con el lingüista Wilson Largo y los colaboradores bilingües Ignacio Nippe y Javier Armato de Irapa y Diomedes de Jesús Bernal Fernández y Paulina Capitán Márquez de Sokorhpá.

¹⁰ En contraste con *tamorhiya*, la palabra *akayi* tiene un carácter verbal y no adjetival. *Akayi* puede traducirse como dañar, destruir y estropear, y puede usarse de forma transitiva como por ejemplo en la frase *owaya akayna* (hacer daño al mundo), o de forma intransitiva como en la frase *owaya atakaysepó* (el mundo se va estar estropeando).

materializan en el presente y que establecen una constante amenaza. Otra diferencia concierne a que *owaya akayi* no es generalmente un estado y proceso actual que afecta al mundo entero, sino que se manifiesta de manera selectiva en determinados aspectos del mundo que se ven afectados gradualmente. Una manifestación típica de *owaya akayi* son las desviaciones de los fenómenos astronómicos y meteorológicos habituales, como por ejemplo un eclipse solar o lunar, una inundación, una sequía o tormentas. El daño, como también explica Diomedes de Jesús Bernal Fernández de Sokorhpa, se relaciona con el mundo, la luna o el clima (el día): “Es cuando un yukpa dice que se daña la luna, o el día o el mundo”. Estas, a su vez, pueden tener consecuencias fatales para el suministro alimentario agrícola, representar una amenaza para la vida, y causar comportamientos anormales, enfermedades extrañas o muertes insólitas. Estas consecuencias “cortan la vida de la sociedad” y así “dañan la vida del ser”. Esta amenaza a la vida también se entiende como una expresión de *owaya akayi*.

Owaya akayi se refiere, pues, al trastorno parcial del mundo, o como lo expresa Ángel Pérez Restrepo (*Matú*) de Sokorhpa, a un mundo que “se ha descontrolado”. Cuestiona y disuelve parcialmente las diferenciaciones espacio-temporales, ontológicas y sociales establecidas y pone en peligro la continuidad de la forma de vida (agrícola) actual y el orden establecido. A través de la disolución parcial de estas diferenciaciones, *owaya akayi* crea un estado vulnerable del mundo que se aproxima a *owaya tamorhiya* y abre la posibilidad de que el mundo vuelva a su estado indeterminado e indiferenciado. Por lo tanto, el mundo dañado implica una de-creación parcial del mundo establecido.

Owaya akayi está generalmente relacionado con dos factores: primero, las transgresiones humanas, que a menudo también se entienden como la causa del daño, y segundo, las sanciones impuestas por la figura creadora, el portador del maíz o los dueños de ciertos fenómenos naturales. La transgresión humana implica una violación de las normas y reglas establecidas en *owaya tamorhiya*, como el tabú del incesto, la necesidad de realizar rituales en honor al portador de maíz y, en general, mostrar respeto hacia él y hacia la figura creadora. Además, se manifiesta en actos de violencia humana contra aspectos de la naturaleza personalizada o sus dueños, que a menudo se vinculan con el discurso climático global y comportamientos inapropiados hacia los semejantes, marcados por una moral cristiana.

De esta manera, la transgresión afecta al mantenimiento de las diferenciaciones establecidas y, así, pone en peligro el orden mundial. Del mismo modo, y a menudo de forma aún más pronunciada, las sanciones de los actores divinizados, los dueños y/o las entidades meteorológicas provocan una destrucción parcial y puntual del orden establecido. La violación de las normas y la falta de respeto se describe frecuentemente con el término *itashrha*, una palabra yukpa que significa no escuchar, no creer, pero también ignorar y no hacer caso. Marta Luz Restrepo (*Nanono*) explica: “(Aponto les dijo) ‘Compórtense bien, vivan bien, no se casen con sus primas y primos. Respetan *otutok* (Respétense entre ustedes!)’. (Pero los yukpa) *sitashrhapk nak wat* (no escuchaban/hicieron caso)”. La correspondiente sanción, por otra parte, se asocia hoy frecuentemente con la palabra castellana castigo. Eso es particularmente evidente en los casos en los que *owaya akayi* se relaciona con sanciones impuestas por el portador del maíz o el creador deificado. Las sanciones que siguen a las transgresiones humanas están hoy claramente influenciadas por una moralización cristiana. Sin embargo, la noción de la sanción también subyace en la relación con fenómenos naturales personificados, de modo que no solo los seres divinos, sino también montañas personificadas, el Señor Sol y los representantes de fenómenos climáticos actúan como instancias castigadoras. Los siguientes tres ejemplos ejemplifican las diversas formas en que se manifiestan los daños al mundo: el eclipse, el diluvio y la crisis alimentaria.

3.1. Eclipse

Un ejemplo de *owaya akayi* frecuentemente referenciado es el eclipse, *owaya inipi*, literalmente “el apagado del mundo”¹¹. En caso de eclipse, los yukpa, enfrentados a esta ofensa cosmológica,

¹¹ El verbo *ene* o *ini* significa apagar (Largo 2019).

empiezan a gritar: una expresión de intrepidez y disposición a matar y luchar. Dirigen sus arcos y flechas contra el Sol y la Luna y les disparan, como lo hizo *Amoricha* o *Tamorayo* (ambos ira.), el primer yukpa, cuando en su acto mítico de transcreación transformó uno de los dos soles en luna. Además, intentan hacer el mayor ruido posible y golpean sus machetes y otras herramientas de hierro, como ollas, unos contra otros¹². Todas estas actividades pretenden ahuyentar este espectáculo cosmológico que resulta amenazador para los yukpa, y para algunas personas específicas. Estas no se involucran en las prácticas expresivas, pero deben esconderse y permanecer en sus chozas sin hablar ni hacer ruido. No deben ser vistas ni por el Sol ni por la Luna, ni llamar su atención. Son aquellas personas cuyo matrimonio puede considerarse incorrecto e incestuoso y aquellas que están *tamipi*, en un estado corporal vulnerable, de desarrollo o transformación (*tamorhiya*). En el caso de eclipse, esto se aplica sobre todo a las muchachas durante su primera menstruación, pero incluye también a los muchachos en el desarrollo de su madurez sexual, a las mujeres menstruantes y a las embarazadas. Para no ser vistos por el Sol y la Luna las muchachas deben esconderse bajo una estera o taparse con una tela, de manera similar a como lo hacen cuando salen de su reclusión (Figura 1).



Figura 1. Muchacha saliendo de su reclusión de primera menstruación (samayapa) Pishikakaw, Irapa yukpa 2000 (fotografía de Ernst Halbmayer).

Por un lado, los yukpa consideran que la aparición de eclipses es consecuencia de los matrimonios “no correctos” incestuosos y que las muchachas menstruantes pueden dañar el Sol o la Luna. Por otro lado, se expresa el peligro de que estos yukpa, debido a su desobediencia, se transformen en animales, por lo que se esconden también para evitar este destino. La violación de la diferenciación social y del comportamiento correcto en el caso de un eclipse es *itashrha*, una falta de respeto y actitud ignorante que apaga el mundo y causa la transformación en animales. Los yukpa de Sokorhpá dicen que se transforman en comején, cuyas madrigueras se

¹² Estas reacciones son comparables a las de otros grupos indígenas del continente (por ejemplo, Lévi-Strauss 1969: 285-299)

pueden ver. Mientras que la transformación en animales a consecuencia de un eclipse aparece en las narrativas, testimonios actuales sobre eclipses contemporáneos añaden consecuencias alternativas como una vida más corta, un desarrollo defectuoso o un fin precoz del crecimiento y una baja estatura. Un eclipse, el incesto y el estado no diferenciado entre humanos y animales se encuentran en una relación metonímica entre sí, ya que todos indican un incumplimiento o una disolución parcial de las diferenciaciones establecidas en *owaya tamorhiya*.

Una mirada detallada a la relación entre la Luna y el Sol, tal como se presenta en las narraciones y las lógicas subyacentes, subraya que estos niveles de diferenciación están estrechamente interconectados. Cuando las narraciones aluden a la ampliación del mundo y a la transformación de uno de los soles en luna, se habla de superar una situación en la que nunca oscurecía y los soles estaban demasiado cerca de la Tierra. En este tiempo todo se quemaba y el agua de los ríos y mares hervía (Armato 1988: 9), hasta que la alternancia del día y la noche y un clima templado fueron establecidos. Además, indica una serie de distinciones asociadas, como caliente frente a frío y seco frente a húmedo. Con la distinción entre el Sol y la Luna personificados, se establecen también una serie de distinciones sociales. En las narraciones el Sol se representa como un enemigo peligroso y antropófago, mientras que la Luna es considerada benéfica, salva al yukpa e incluso se convierte en su suegro¹³. Los yukpa expresan esta diferencia como *wayi* (malo) frente a *patume* (bueno) o, más concretamente, el Sol es *isope* (agresivo/salvaje) y la Luna es *kowaso* (gentil/manso). Mientras que el agresivo Sol quiere matar y comerse al yukpa, la gentil Luna lo salva, lo alimenta y lo esconde en una de las vasijas de barro donde se retiran las hijas de la Luna durante su primera menstruación (*samayapa*). El Sol busca al yukpa en la casa de la Luna, abre las vasijas, rompe los tabúes de estar con las mujeres en *tampi*, y este enfrentamiento causa el eclipse. Como escribe el Irapa Yukpa Javier Armato (1988: 50): “El sol furioso comenzó a destapar las pailas y salieron las señoritas. Estas botaron sus mantas sobre la cara de la luna. De esta manera, apareció sobre la tierra el primer eclipse de la luna. Porque el sol no respetó a las señoritas”. La diferencia entre el Sol y la Luna también expresa entonces la diferencia entre distintas relaciones sociales fundamentales como la depredación y la reciprocidad del intercambio. Se establece así una diferencia entre los enemigos (el sol o, en otros mitos, los jaguares) y los afines (la luna o los suegros) y se instauran dos formas de matrimonio: uno en base a un acuerdo e intercambio social con los suegros y otro sin acuerdo o establecido por el robo de mujeres. La mezcla entre estos dos modos es especialmente peligrosa: toda transformación de una relación a otra produce la posibilidad de desdiferenciación y la posibilidad de que estos diferentes ámbitos sociales se fusionen y reaparezca la mítica indiferencia opuesta a la vida social.

Los acontecimientos en *owaya tamorhiya*, así como el peligro constante de esa desdiferenciación, explican por qué los yukpa entienden el eclipse como una continuación de la lucha cosmológica entre el Sol y la Luna y un acto violento del Sol hacia las muchachas en desarrollo y aquellas personas que se han casado de forma incorrecta. En un contexto cristianizado, en el que el Sol y la Luna se perciben en menor medida como sujetos personificados con agencia propia, el eclipse se considera además un castigo del dios creador ante las transgresiones humanas. Estas explicaciones, sin embargo, no se excluyen mutuamente, sino que se complementan contribuyendo así a la configuración compleja de *owaya akayi*.

3.2. Diluvio

Otra manifestación prominente de *owaya akayi* que según Darwin Pérez Restrepo de Sokorhpá “abarcaba holísticamente la dimensión del ‘fin del mundo’” es una gran inundación de alcance destructivo. A diferencia del eclipse, no hay casos contemporáneos de inundaciones de la intensidad reportada en las narraciones históricas. La inundación, al igual que en muchas partes de Sudamérica, es un motivo central en la tradición oral de los yukpa (cf. Wilbert 1974: 77-78; Armato 1988: 21-22; Vannini y Armato 2001: 27-28; Bastidas 2013; Castillo 2016: 353f). Las narraciones cuentan sobre lluvias continuas que se extendieron a lo largo de semanas y meses

¹³ Ver el mito del cazador perdido (Wilbert 1974: 131f.; Armato 1988: 49; 2006; Halbmayer 2004b).

y se asocian con la oscuridad y una larga noche, mostrando así desviaciones de los fenómenos meteorológicos habituales. El resultado es una inundación que no solo cobra muchas vidas humanas, sino que también destruye gran parte de la fauna y la flora, lo que conlleva a una destrucción parcial del mundo establecido en *owaya tamorhiya* y de las diversas formas de vida que en él coexisten.

Los protagonistas de la narración se escapan antes del diluvio a las montañas más altas de la Sierra de Perijá *Shkhimo* y *Tutarhi* (Figura 2)¹⁴, que en algunas regiones como en Sokorpha son personificadas y pensadas como actores míticos. En algunas versiones son esas montañas personificadas, en otras, especialistas yukpa llamados *tuwancha* (Goletz 2020) y en otras, el creador deificado quien instruye a los yukpa sobre qué montaña deben escalar. Escalar el monte menos alto o no subir y sus resultantes consecuencias mortales, se conceptualizan a menudo como un castigo por parte del creador –o de las mismas personas *Shkhimo* o *Tutarhi* (cf. Castillo 2016: 416)– por no escuchar o no creer (*itashrha*). En otras versiones cristianizadas, las personas buenas son guiadas a la montaña más alta, mientras que aquellos que se comportan de manera moralmente incorrecta (pelean, roban...) son enviados a la montaña más baja, donde se ahogan. La causa de las lluvias y de la inundación en muchas versiones no es mencionada, y el antropólogo Acuña Delgado (1998: 199) enfatiza que la inundación yukpa, a diferencia del diluvio bíblico, no se considera como un castigo divino. Las pocas versiones que mencionan una causa atribuyen la inundación también al tabú del incesto (Ruddle y Wilbert 2008: 141; Castillo 2016: 367f), lo que conecta el diluvio con el eclipse.

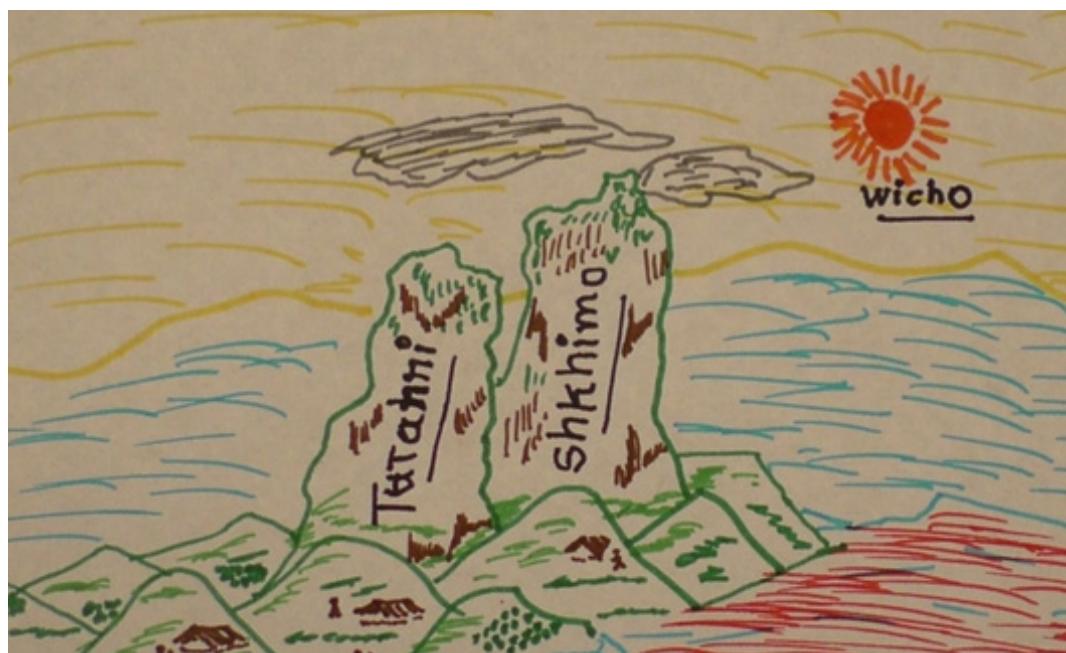


Figura 2. Dibujo de la narración de la inundación elaborado por los estudiantes de la escuela bilingüe Santa Teresita en Sokorpha, en un taller educativo dirigido por Gilberto Rodríguez López en 2015.

Las narrativas describen cómo los armadillos hacen que el agua se hunda, creando así una nueva división o separación de la tierra y el agua y, en consecuencia, entre zonas hidrológicas, bosques, áreas residenciales y de cultivo. Esta recreación se define frecuentemente como un

¹⁴ Dado que las montañas se encuentran en la columna de altitud de la Serranía del Perijá, dependiendo de la ubicación del territorio Yukpa correspondiente, aparece *Shkhimo* o *Tutarhi* como la montaña más alta.

arreglo como en las versiones de Irapa: “*Ovaya nüpünmanak, nopa nükünni prak oran ka psek ok ka nech kamashru* (ira. Se salvó la tierra y quien lo arregló era el armadillo)”, dice Kumateta. El hecho de que los armadillos y los otros animales sean *yukpapi* (como *yukpa/humano*), y solo se transformen en animales después de la re-diferenciación espacial, enfatiza que el tiempo del diluvio es un estado indiferenciado de *owaya tamorhiya*. Asimismo, sugiere la re-diferenciación ontológica entre seres humanos y animales. Las narraciones también aluden a la escasez de alimentos y al hambre generado por la inundación y ponen énfasis en la reactivación de la agricultura introducida en *owaya tamorhiya*. Algunas versiones subrayan este ataque masivo haciendo referencia a una quema y sequía que siguen a la inundación, trayendo consigo aún más destrucción y dejando la tierra en pura roca, despojada de bosques y áreas para vivir y cultivar. Los sucesos mitológicos describen el diluvio como una desdiferenciación de las condiciones establecidas y los intentos de re-establecer una diferenciación que tienen consecuencias exageradas, causando una quema y sequía en el mundo. Esto requiere nuevas intervenciones para asegurar un equilibrio balanceado entre las diferencias establecidas.

La manifestación histórica de *owaya tamorhiya* como una gran inundación destructiva puede entenderse entonces como la forma más clara de una de-creación parcial del mundo, que no solo conlleva una disolución temporal y parcial de las diversas diferenciaciones establecidas, sino que requiere un nuevo establecimiento de estas. Tanto el origen de la inundación –la lluvia excesiva– como su consecuencia –la disolución de las zonas geográficas y la destrucción de bosques y asentamientos–, representan un retroceso en la diferenciación espacio-temporal. La consecuencia mortal para numerosos humanos, así como animales y plantas, pone en cuestión la continuación de la vida y lleva al absurdo tanto la diferenciación ontológica como la social. El mundo no solo está trastornado, sino que ha sido atacado de manera masiva. La narración abre una causalidad concreta entre las transgresiones humanas y las sanciones cosmológicas, sean divinas o naturales y la consecuencia mortal (en vez de la salvación) de la inundación.

Más allá de las narraciones, los datos empíricos de Sokorhpá atribuyen la inundación histórica, así como los comportamientos inusuales de las lluvias actuales (exceso o escasez de lluvia en momentos inadecuados) y las inundaciones locales que se producen especialmente en las zonas bajas, a transgresiones humanas, específicamente de los *watiya* (los no-indígenas), contra la naturaleza. Estas incluyen la deforestación, las quemas, la minería, el desvío de ríos y la agricultura industrial a gran escala. En concordancia con el discurso climático global, se consideran las transgresiones ambientales como motores de los comportamientos inusuales, que, a su vez, provocan lluvias incontroladas y catástrofes ambientales, como las inundaciones. A diferencia del enfoque naturalista que predomina en el debate climático, los fenómenos ambientales pueden estar condicionados por representantes de ciertos fenómenos del mundo, por ejemplo, *Shorho* (sok.), una criatura con enormes orejas que es responsable de las violentas tormentas, o *Dümomra* (ira.), un nido de avispas enormes asociados con el trueno y los relámpagos. Muchas personas en Sokorhpá ven hoy *Unano/Osema* como socio del dios creador *Aponto* y ambos como mediadores en la gestión del medio ambiente (Goletz 2025). Lo consideran un promotor del cuidado de la naturaleza y entienden la inundación igual que otras catástrofes ambientales, como un castigo por las faltas humanas.

Si bien las transgresiones ambientales están principalmente asociadas con las actividades exploratorias de los *watiya*, los *yukpa* reconocen sus propias faltas, aunque estas se dan en menor escala y como resultado de su situación precaria. Algunas personas ven las transgresiones ambientales que causan los castigos de actores personalizados materializados en la inundación como complementadas por transgresiones sociales o más bien, por agresiones contra otros seres humanos (robo, pelea). En este contexto, la manifestación del daño mundial a través de la inundación, similar al eclipse, muestra una posible doble conexión causal con las transgresiones humanas y los castigos divinos o de otra índole sobrehumana. La inundación se atribuye a las transgresiones humanas ambientales (y sociales), y las muertes causadas por la inundación (en lugar de la salvación en una montaña) a comportamientos sociales inapropiados. En ambos casos, se entiende a menudo a *Aponto* o *Papsh Tyosh* como el autor punitivo de las consecuencias correspondientes.

3.3. Pérdidas de cosecha y crisis agrícola

Otra manifestación de un daño mundial, aunque raramente denominado concretamente como *owaya akayi*, es la pérdida de cosecha o más bien la crisis agrícola. Mientras que esta manifestación rara vez se trata con profundidad en las narrativas, se expresa principalmente en prácticas rituales y en discursos cotidianos. Un buen ejemplo es un baile en honor a *Unano* (*Osema*) para pedir lluvia durante un período en que la sequía prolongada en el año 2014 que puso en peligro los cultivos (Goletz 2023b). Para eso algunos habitantes de una comunidad en Sokorhpa prepararon chicha y, en este largo proceso, se reunieron durante varias noches para cantar y bailar para *Unano* (Figuras 3 y 4). En su canción, hablaban del peligro que representa para ellos la falta de lluvia, la inminente sequía de sus campos y la consiguiente escasez de alimentos. Acusaron a aquellos yukpa que no participaban en las prácticas rituales y que no llevaban a cabo las actividades agrícolas y rituales según las instrucciones de *Unano*: “*sitashrha amorha mat op wato, upurh pirhsh rhano, onarhpi* (como ustedes no escuchen/no hacen caso, nosotros estamos en peligro)”. Además, las estrofas sugieren que pedir a *Unano* podría poner fin a su situación adversa, y, en consecuencia, a la falta de cosecha: “*ishipash, ishipatpo imana sitokatoku ona wat* (Para comer, para que tengamos comida pidanlo allí)”.

Esta comprensión se remonta a la historia sobre el origen de la agricultura. Cuenta cómo *Osema* trajo el maíz y otros cultivos a los antepasados de los actuales yukpa, y les enseñó a plantar, cosechar y consumir. Antes de despedirse de su existencia como portador del maíz antropo-maíz-mórfico, *Osema* enfatizó la relevancia de estas prácticas y la necesidad de respetarlo y honrarlo a través de bailes. En su existencia actual deificada y asociada al dios creador, supervisa la implementación de sus instrucciones, recompensa su correcta ejecución y castiga su ausencia. Para recordar a los yukpa y apoyarles en la correcta conducta, *Osema* es apoyado por los sabios *tuwancha*, o más bien especialistas de maíz yukpa (Goletz 2020). El ejemplo ilustra que el daño mundial de la crisis agrícola se origina nuevamente del entrelazado de la transgresión humana y la sanción de fuerzas superiores. Los yukpa violan las instrucciones de *Unano* al no practicar los bailes rituales y al no respetarle ni obedecerle a él ni a su socio el dios creador y sus representantes y asistentes terrenales los *tuwancha*. *Unano*, en cambio, les sanciona con la falta de lluvia y la posible sequía de la cosecha.

Además del vínculo causal entre las pérdidas de cosechas y una relación afectada entre yukpa y *Unano*, algunas personas también abordan la crisis agrícola en un contexto más amplio. Dado que la crisis alimentaria, al igual que la inundación, está en estrecha relación con fenómenos climáticos inusuales o es una consecuencia directa de estos, se abren causalidades complementarias. Así muchas personas consideran la falta de lluvia como una consecuencia de las violaciones humanas hacia el clima y lo relacionan con el cambio climático. Como ya se mencionó, este cambio climático a menudo no se entiende como una consecuencia natural de delitos climáticos, sino como una sanción por parte de *Unano*, el dios creador o ciertos representantes personificados de fenómenos ambientales. Igual que *Unano*, estos seres están molestos con los humanos, les tienen rabia por su conducta perjudicial e irrespetuosa hacia el medio ambiente y hacia ellos, y por esta razón lo penalizan. Además de la falta de lluvia durante la siembra y el crecimiento de los cultivos, sus sanciones se manifiestan en lluvias fuertes y excesivas que amenazan el secado y la cosecha, y causan moho. Asimismo, en terremotos, truenos y tormentas que afectan los cultivos¹⁵. También en tales ocasiones, los yukpa llevan a cabo prácticas rituales para calmar a las entidades responsables y generar condiciones climáticas beneficiosas para el cultivo. En caso de tormentas se dirigen a *Shorho*, que genera el viento; en caso de granizo u otros fenómenos pluviales fuertes recurren a *Imanta*. Les piden moderación –“*Topyi tana topyi patume patume*” (¡Ven de buena forma!) (Ángel, sok.)– y buscan alejar el fenómeno climático que provocan mediante gestos con los brazos.

A diferencia de la inundación, el daño mundial de la crisis agrícola no produce un fenómeno ambiental que destruya de inmediato grandes áreas del planeta. Esa forma del daño no anula ni

¹⁵ Los yukpa se refieren a tormentas y truenos fuertes con lluvias excesivas como *owaya atasmak*, el mundo se va a caer.

pone en riesgo de manera inmediata y total las diferenciaciones establecidas en *owaya tamorhiya*. En contraste, la duración y la intensidad extraordinarias de los fenómenos meteorológicos se centran específicamente en poner en riesgo el cultivo. Las consecuencias, no obstante, son trágicas. Se pueden manifestar en una cosecha con rendimientos bajos o en la pérdida total de producción en un ciclo del cultivo, y a largo plazo, pueden resultar en la pérdida total de semillas de ciertos cultivos o, al menos, en una drástica reducción. De este modo, la crisis agrícola representa un peligro para la agricultura introducida en *owaya tamorhiya*, poniendo en riesgo su sostenibilidad y la seguridad alimentaria basada en ella. En aquellas familias que no tienen acceso a suficientes alimentos alternativos, esto resulta en hambre y desnutrición, que es una de las principales causas de la alta mortalidad infantil en los territorios yukpa (Cano *et al.* 2023). Aparte de la amenaza de la vida física, la crisis agrícola pone en peligro su identidad cultural como un pueblo que se alimenta de sus propios cultivos, y principalmente del maíz (cariaco).



Figuras 3 y 4. Los habitantes de una comunidad en Sokorhpá realizan, bajo la guía de Francisco Capitán Álvaro, un ritual a Unano para pedir lluvia, 2014 (fotografías de Ernst Halbmayer).

4. Transgresiones humanas, castigos cataclísmicos y la de-creación parcial del mundo

¿Podemos relacionar los conceptos de *owaya tamorhiya* (el mundo en construcción) y de *owaya akayi* (el mundo que se daña) que hemos expuesto, con los eclipses, el diluvio y las pérdidas de la cosecha, con los conceptos de cataclismos cíclicos, un fin del mundo u otras formas de destrucciones absolutas del mundo como el apocalipsis? Los últimos conceptos se refieren a una transformación catastrófica que implica un fin definitivo del planeta y/o de la humanidad (véase también Danowski y Viveiros de Castro 2017). Entre los yukpa, en cambio, no existe la noción de una destrucción total del mundo ni de la humanidad, sino más bien procesos graduales y, en muchos casos, parciales. Existe la idea de que se pueden repetir acontecimientos cataclísmicos, pero no encontramos ninguna idea de que se repitan cíclicamente, como, por ejemplo, el *Pachakuti* andino, que deja consecuencias duraderas y da lugar a un nuevo mundo en intervalos regulares (Gose 2019). En cambio, existen nociones de castigos cataclísmicos causados por transgresiones humanas que conducen a una de-creación parcial del mundo.

Esta de-creación parcial se caracteriza por la forma específica de creación del mundo actual de los yukpa, que no implica una creación *ex nihilo*, ni una transformación creativa continua, sino una transcreación. Esta transcreación se caracteriza por procesos de diferenciación que son llevados a cabo en su mayoría por el creador yukpa y el portador del maíz deificado y que crean diferenciaciones y alteraciones en diferentes niveles: espacio-temporales, ontológicos, sociales, y en el modo de vida con la introducción de la agricultura. La de-creación parcial implica la disolución o el trastorno parcial de una o varias de estas diferenciaciones, lo que lleva a un daño en el orden mundial establecido. La de-creación es una forma de degeneración, pero no implica, como se ha argumentado para el caso de los grupos chibchas, la transferencia de un origen superior vegetal a un futuro inferior animal (Niño 2020). Así, los yukpa no visualizan la destrucción de este mundo y la posible aparición de uno nuevo, sino que temen el daño al mundo, la reversión parcial de las diferenciaciones establecidas y la consiguiente posibilidad de un retroceso hacia el estado anterior indiferenciado del mundo. Este posible retroceso se refleja en el comentario de Pedro García de Sokorhpá de “que vuelve el mundo [...] de pronto vuelva ese tiempo [...] nos suceda lo mismo como en el tiempo pasado [pero] ya no va a suceder [exactamente] lo mismo, si no de otra forma”. *Owaya akayi*, el mundo que se daña, es así un retorno parcial y modificado a *owaya tamorhiya* y el concepto de *tamorhiya*, como explica Diomedes de Jesús Bernal Fernández de Sokorhpá, “no solamente tiene que ver con la formación, sino también con el fin del mundo”. Se trata entonces de un futuro que lleva al origen pasado, que no era un tiempo paradisíaco, sino una época en que el mundo estaba en construcción, hirviendo, o sin una separación entre la tierra y el agua. Es esta alternancia gradual entre diferenciación y desdiferenciación lo que se encuentra en el centro de su atención y en el regreso parcial y temporal del pasado indiferenciado, como castigo. Por ello, los yukpa tampoco conciben la posibilidad de vivir en un estado post-cataclísmico, en las ruinas de un cosmos o un mundo más elaborado en el pasado, como ocurre, por ejemplo, entre los ette de habla chibcha (Niño 2008), o entre los arará de habla caribe, donde *epi* (piel del cielo) se rompió, que estaba separando el agua del mundo (Teixeiro 1997; Halbmayer 2010: 348f, 385-387).

Un aspecto central es la conceptualización antropocéntrica del daño al mundo. Mientras que las diferenciaciones que definen el mundo actual las realizan principalmente figuras deificadas, los humanos juegan un papel central en la degradación del mundo. Son los humanos quienes, a través de su comportamiento social incorrecto y a menudo amoral, evocan acciones punitivas de seres superiores y causan daño al mundo. Estos seres superiores suelen ser el dios creador o el portador del maíz deificado, representantes de fenómenos naturales o los propios fenómenos personificados. Tanto las transgresiones humanas como las sanciones sobrehumanas representan desdiferenciaciones de áreas establecidas del mundo, pero las segundas siempre ocurren en reacción a las primeras. Así, las personas se convierten en motores del daño al mundo y responsables de las sanciones y castigos cataclísmicos, y, como consecuencia, de la de-creación parcial del mundo. La noción antropocéntrica del daño al mundo sugiere dos niveles de

comparación o distinción. Por un lado, se opone a la visión naturalista de los cataclismos, que los entiende como una destrucción común de un biotopo al final de cada periodo geológico y que no responsabiliza a actores concretos de la destrucción (cf. Sepkoski 2023: 17ff.). Por otro lado, pone de manifiesto diferencias relevantes con las concepciones antropocéntricas de otros grupos del área istmo-colombiana, específicamente los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Los grupos de la Sierra Nevada, y especialmente sus sacerdotes, los *mamo*, se consideran guardianes y mantenedores del equilibrio del mundo. Para mantener este equilibrio, reparar los daños ya causados y prevenir posibles daños, realizan rituales y hacen “pagamentos” para vitalizar y nutrir a las madres y padres originales que se manifiestan en lugares específicos del paisaje (Arenas 2020; Parra 2020). Desde su perspectiva, la conducta de los no-indígenas daña el medioambiente y es responsable del desequilibrio del mundo. Para los *yukpa*, la cuestión de la responsabilidad es más matizada. No ignoran su propia responsabilidad, aunque consideran a los no-indígenas como causantes principales de los daños ambientales, tanto los que se manifiestan en su propio territorio como aquellos que se sienten a nivel global a través del cambio climático. No obstante, atribuyen los daños del mundo, que suelen asociar con *owaya akayi* – como eclipses, el diluvio y la crisis agrícola– a las transgresiones de las reglas establecidas en *owaya tamorhiya* y a la falta de respeto requerido hacia el portador del maíz y el dios creador. Este reconocimiento de culpa y esta responsabilidad no se aborda con rituales regulares para prevenir de forma proactiva un posible daño al mundo. No hay rituales para mantener un equilibrio cosmológico holístico, como se ven en la Sierra Nevada. Más bien las prácticas rituales *yukpa*, como en el caso del eclipse y la crisis agrícola, y las actividades mitológicas para bajar el agua del diluvio, son intervenciones específicas para limitar un daño ya inminente y producir los cambios necesarios para superarlo.

5. Referencias

- Acuña Delgado, Ángel. 1998. *Yu'pas. En la frontera de la tradición y el cambio*. Quito: Abya-Yala.
- Antczak, Andrzej, Bernardo Urbani y María Magdalena Antczak. 2017. “Re-Thinking the Migration of Cariban-Speakers from the Middle Orinoco River to North-Central Venezuela (AD 800)”. *Journal of World Prehistory* 30: 131-175.
- Arenas Gómez, Jose. 2020. “Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente *I'ku'*”. *Tabula Rasa* 36: 73-99. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>.
- Armato, Javier. 1988. *Lo que cuentan los yukpa*. Maracaibo: Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General Rafael Urdaneta.
- . 2006. *Atancha Petane: El cazador perdido: edición bilingüe español-yukpa*. Caracas: Monte Avila Latinoamericana Editores.
- Basso, Ellen B. 1977. “Introduction: The Status of Carib Ethnography”, en *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*, pp. 9-22. Anthropological Papers of the University of Arizona 28. Tucson: University of Arizona Press.
- Bastidas Valecillos, Luis. 2013. “Etnohistoria y etnogénesis del pueblo *yukpa*”. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 23 (66): 85-110.
- Bernal Fernández, Diomedes de Jesús y Miguel García. En revisión. “*Kasinoparhano yukpa. nan wonküpi mash yinitachako otap kassinoparhan nak Resguardo Sokorhpá*. Edición Bilingüe De la historia del origen Resguardo Sokorhpá Versión 2”. Acompañamiento académico por Anne Goletz.
- Bernal Fernández, Diomedes de Jesús, Enrique García Martínez y Jesús Pérez Restrepo. En revisión. “*Kasinoparhano yukpa. nan wonküpi mash yinitachako otap kassinoparhan nak Resguardo Sokorhpá*. Edición bilingüe de la historia del origen Resguardo Sokorhpá Versión 1”. Acompañamiento académico por Anne Goletz.
- 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.
- Cano Correa, Claudia, Claudia Patricia Platarrueda Vanegas, Sandra Carolina Portela García, Javier Clavijo Franco, Wilson Largo Sichacá y Herlinda Luisa Nieves Alarcón. 2023. “Los *yukpa*:

- un pueblo móvil doblemente confinado. COVID-19 y gobierno propio en la serranía de Perijá (resguardo Iroka, Cesar, Colombia)". *Revista Colombiana de Antropología* 59 (3): 70-100. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2426>.
- Capitán, Juan Bautista y Hna. Omaira Rojas. 2003. "Pueblo yukpa. Resguardo de Sokorpa Cesar", en *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, Jesús A. López Flórez, ed., Vol. 1, pp. 119-144. Medellín: Centro de Estudios Étnicos.
- Castillo Caballero, Dionisio. 2016. *Mito y sociedad en los yukpa*. Madrid: Capuchinos Editorial. Colección Puentes en fronteras.
- Comunidades del Pueblo Yukpa de la Serranía del Perijá. 2014. *Mé ynetachako. La historia del dueño del maíz*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Durbin, Marshall y Haydée Seijas. 1973. "The Phonological Structure of the Western Carib Languages of the Sierra de Perijá, Venezuela", en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma-Genova 1972, Vol. III*, pp. 69-76. Génova: Casa Editorial Tilgher.
- Goletz, Anne. 2020. "Tuwancha, 'The One Who Knows': Specialists and Specialized Knowledge in Transhuman Communication among the Sokorpa Yukpa of the Serranía de Perijá, Colombia", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 205-233. Milton Park: Taylor & Francis.
- 2023a. *Creating Common Ground with Animals, the Dead and the Deified Maize Bringer. Transspecific Communication in Sokorpa, a Yukpa Territory in Northwestern Colombia*. Ph.D. Thesis. Philipps-Universität Marburg, Marburgo.
 - 2023b. "The Maize Bringer's Creative Potentials: How People and Maize Co-Actively Ensure the Continuous Existence of Maize in the Yukpa Territory of Sokorpa, Northern Colombia", en *Creation and Creativity in Indigenous Lowland South America: Anthropological Perspectives*, Ernst Halbmayer y Anne Goletz, eds., pp. 49-73. Nueva York, Oxford: Berghahn.
 - 2025. "Una ecología intermediada yukpa". *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, April 24. <https://www.culanth.org/fieldsights/una-ecologia-intermediada-yukpa>
- Gose, Peter. 2019. "The Andean Circulatory Cosmos", en *The Andean World*, Linda J. Seligman, ed., pp. 115-127. Londres, Nueva York: Routledge.
- Halbmayer, Ernst. 1998. *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- 2004a. "Timescapes and the Meaning of Landscape: Examples from the Yukpa of Northwestern Venezuela", en *Kultur, Raum, Landschaft: Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*, Ernst Halbmayer y Elke Mader, eds., pp. 136-154. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
 - 2004b. "Elementary Distinctions in World-Making among the Yukpa". *Anthropos* 99: 39-55.
 - 2010. *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Viena: Facultas Verlag.
 - 2016. "Weaving the World and the Origins of Life as We Know It. Notions of Growth, Fabrication and Reproduction in Yukpa Origin Myths". *Revista de Antropología* 59 (1): 45-79.
 - 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.
 - 2020. "Bailando recién nacidos, sometiendo enemigos, formando guerreros: el baile del niño como fuente de fuerza, vitalidad, y resistencia entre los yukpa". *Tabula Rasa* 36: 293-320.
 - 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.
- Ingold, Tim. 2011. "The Shape of the Earth", en *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Tim Ingold, ed., pp. 99-114. Londres: Routledge.

- Largo, Wilson. 2010. *Escritura de la lengua yukpa*. Versión preliminar. https://lengamer.org/admin/language_folders/yukpa/user_uploaded_files/links/File/Ortografia.pdf.
- . 2014. *Una gramática del yukpa, Colombia. Variantes yukpa zona norte y centro, notas para zona sur*. Versión revisada. http://www.lengamer.org/admin/language_folders/yukpa/user_uploaded_files/links/File/Gramatica11rev.pdf.
- . 2016. “El saber espiritual en sentido étnico. Perspectiva desde el pueblo yukpa en Colombia”. Trabajo de Pregrado, Facultad de Educación, Universidad Santo Tomás.
- . 2019. *Yukpa diccionario*. Mobile App. 1^a ed.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked*. Nueva York: Harper and Row.
- Lira Barboza, José R. 1999. *En la Sierra de Perijá. Introducción al conocimiento zoológico de los Aborígenes de la Sierra de Perijá*. Maracaibo: Dirección de Cultura, Gobernación del Estado Zulia.
- Medina, Raimundo y maestros de la comunidad yukpa de la Sierra de Perijá. 2003. *Relatos en la lengua yukpa*. Maracaibo: Fundación Zumaque.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2008. “Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia”. *Historia Crítica* 35: 105-129.
- . 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. Londres y Nueva York: Routledge.
- Nobes, Gavin, Alan Martin y Georgia Panagiotaki. 2005. “The Development of Scientific Knowledge of the Earth”. *British Journal of Developmental Psychology* 23: 47-64.
- Parra Witte, Falk. 2020. “La estructura que sostiene la vida: alimento e intercambio entre los kogi”. *Tabula Rasa* 36: 101-129. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1960. “Contribuciones al conocimiento de las tribus de la región de Perijá”. *Revista Colombiana de Antropología* 9: 159-198.
- Ruddle, Kenneth. 1971. “Notes on the Nomenclature and Distribution of the Yukpa-Yuko Tribe”. *Antropologica* 30: 18-28.
- Ruddle, Kenneth y Johannes Wilbert. 2008. “Los yukpa”, en *Los aborígenes de Venezuela*, Roberto Lizarralde, ed., pp. 47-178. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Sepkoski, David. 2023. *Catastrophic Thinking. Extinction and the Value of Diversity from Darwin to the Anthropocene*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- Teixeira Pinto, Márnio. 1997. *IEIPARI. Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Editora Hucitec Anpocs.
- Vannini, Marisa y Javier Armato. 2001. *El mundo mágico de los yukpa*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Vegamián, Félix María de. 1978. *Diccionario ilustrado yupa-español, español yukpa*. Caracas: Formateca.
- Wilbert, Johannes. 1960. “Zur Kenntnis der Pariri”. *Archiv für Völkerkunde* 15: 80-153.
- . 1962. “Erzählgut der Yupa-Indianer”. *Anthropos* 57: 861-888.
- . 1974. *Yupa Folktales*. Latin American Studies 24. Los Angeles: Latin American Center, University of California.