

## La ecología kogi en el devenir del mundo: equilibrio, deterioro y renovación sistémica

Falk Parra Witte  
Universidad de Luxemburgo ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.99346>

Recibido: 28/11/2024 • Revisado: 18/01/2025 • Aceptado: 30/04/2025

**ESResumen.** El pueblo indígena kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, de filiación chibcha, conserva una sofisticada ecología que conoce y sigue claros principios cosmológicos para mantener un sistema de vida complejo y organizado. Partiendo de esos principios, los kogi han desarrollado un discurso y movilización política para salvaguardar su territorio y su tradición de crecientes amenazas ambientales y presiones sociales. Basado en mi trabajo etnográfico, el objetivo de este artículo es examinar la ecología kogi en el marco del devenir del mundo y las transformaciones de las condiciones de vida y la humanidad. Siendo un ejercicio novedoso sobre este grupo indígena, me enfoco en el posible alcance cataclísmico de su aproximación al deterioro socio-ambiental de la actualidad. De esta manera posiciono al pueblo kogi en la temática del llamado Antropoceno y las crisis ecológicas en las ciencias sociales, especialmente con respecto a la región istmo-colombiana. Así pretendo fomentar la reflexión sobre la relevancia que las ontologías indígenas puedan tener para nuestra aproximación al Antropoceno, si estamos dispuestos a incluir aspectos tan amplios como posibles trastornos universales.

**Palabras clave:** Antropoceno; kogi; ecología; devenir; sistema.

## ENKogi Ecology and the Becoming of the World: Systemic Balance, Deterioration and Renovation

**ENAbstract.** The Kogi indigenous people of the Sierra Nevada de Santa Marta in Colombia, pertaining to the Chibcha family, preserve a sophisticated ecology that knows and follows clear cosmological principles to maintain a complex and organized system of life. Drawing on those principles, Kogi leaders have developed a political discourse and mobilization to safeguard their territory and tradition from increasing environmental threats and social pressures. Based on my ethnographic work, the aim of this article is to examine Kogi ecology within the framework of the becoming of the world and the transformations of living conditions and humanity. As a novel exercise on this indigenous group, I focus on the possible cataclysmic scope of Kogi approaches

to present-day socio-environmental deterioration. In this way, I situate the Kogi in the theme of the Anthropocene and the ecological crisis in the social sciences, especially with respect to the Isthmo-Colombian Area. I thus seek to foster reflection on the relevance that indigenous ontologies might have for our approach to the Anthropocene, if we are willing to include aspects as wide as possible universal upheavals.

**Keywords:** Anthropocene; Kogi; ecology; world-becoming; system.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El devenir humano en la tierra. 3. La optimización de la vida. 4. La naturaleza del daño actual. 5. Desestabilización sistémica. 6. Conclusión. 7. Referencias.

**Cómo citar:** Parra Witte, Falk. 2025. “La ecología kogi en el devenir del mundo: equilibrio, deterioro y renovación sistémica”. *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 231-243.

## 1. Introducción

Los kogi del norte de Colombia, pueblo indígena de filiación chibcha, son vistos frecuentemente como valiosos guardianes del equilibrio natural y cósmico en medio de las crisis socio-ambientales actuales. Desde su ecología, un conjunto organizado de normas y prácticas para relacionarse con el mundo que influye todos los aspectos de la vida. Líderes kogi han desarrollado una llamativa estrategia política para salvaguardar su territorio y cultura de amenazas externas, la cual ha resonado como un “mensaje” de consciencia sobre la humanidad y la naturaleza entre ambientalistas, organismos multilaterales, ONG, políticos, científicos y el público general. La organización kogi (*Organización Gonawindúa Tayrona*, OGT) ha adoptado ideas, discursos y expectativas externas para reforzar la imagen colectiva de los kogi como sabedores culturales y cuidadores ambientales, obtener ayudas, alianzas y recursos, y difundir su causa. Aunque los kogi sobresalen, comparten esta identidad con los otros tres grupos indígenas de la biodiversa Sierra Nevada de Santa Marta, los arhuaco, wiwa y kankuamo, de gran cercanía cultural, política y espiritual. La “defensa” de este “territorio ancestral”, el “corazón del mundo”, de minería, cultivos ilícitos, megaproyectos, la destrucción de sitios sagrados, y varias presiones sociales y gubernamentales (Parra 2018).

El presente artículo aborda la escatología en la región indígena istmo-colombiana y profundiza el discurso ecológico kogi examinando en qué consiste transformación, destrucción y regeneración en sus términos. Considerando el devenir del mundo y la humanidad, exploro los rasgos e implicaciones que, así como lo viven y observan mis informantes, tiene el deterioro socio-ambiental actual. Se examina el rol de renovación, temporalidad y territorio en la desestabilización para entender la ecología kogi en un sentido apocalíptico como medio de transformación cósmico atado al daño (Bold 2019b: 13), algo recurrente en pueblos chibchas (Constenla 1990; Niño 2020). El texto muestra las causas y efectos de la degeneración antropogénica como una alteración al sistema de vida conocido y mantenido por los kogi. Esto incluye consumir sin retribuir y alimentar; cambiar el orden de las cosas; mezclar lo que no se debe; y remover elementos de su sitio.

De esta forma, posiciono a los kogi en el debate del Antropoceno y el desastre ecológico en las ciencias sociales (Brightman y Lewis 2017; Descola 2017; Latour 2017; Bold 2019a; Szerszynski 2019), el cual ha sido influido por las cosmo-ecologías indígenas de América (Bessire 2011; Kopenawa y Albert 2013; Bold 2019a; Danowski y Viveiros de Castro 2019), donde resaltan los cataclismos (Margery 1993: 102). Desde un pueblo chibcha actual, espero fortalecer la discusión sobre destrucción y regeneración en el área istmo-colombiana (Constenla 1990, 2003; Margery 1993; Niño 2008; Solano 2016), y la relevancia de las tradiciones indígenas para la crisis ambiental global. Así, el artículo alude a la temática eco- y cosmopolítica en la Antropología (Blaser 2016; Arregui 2019; Bold 2019a; Escobar 2017; Reyes-García 2024).

En un marco cosmogónico, parto de la creciente discusión sobre patrones ontológicos de la región (Halbmayer 2020, 2021; Niño y Beckerman 2024). Los universos chibchas podrían ser “humanistas”, dado el valor y rol central de los humanos en su estructura y funcionamiento (Niño 2020). La Sierra Nevada adicionalmente sugiere una realidad “homológica” que integra todo desde un origen común y continuo (Halbmayer 2020). Aun así, la ontología *kogi* es principalmente “orgánica”, basada en un sistema vivo y multifacético que reproduce y sostiene seres, cosas, fuerzas y sitios. Los humanos comparten esa esencia y función, pero se encargan de administrar el sistema (Parra 2018, 2020). La catástrofe ambiental, dice Descola (2017: 21), viene de la ontología “naturalista”, de índole técnica y científica, mientras que las relaciones “animistas” son vistas como alternativa.

Me baso en mi investigación doctoral (Parra 2018), donde explico la ecología *kogi* de acuerdo a sus lineamientos cosmológicos, ontológicos y epistemológicos para ayudar a esclarecer problemas de comunicación con la sociedad mayoritaria, provenientes de formas “radicalmente alternas” (Graeber 2015) de percibir y abordar la realidad y la naturaleza. Ofrezco un ejercicio etnográfico compuesto por mis visitas a la Sierra, proyectos, relaciones con varios *kogi* e involucramiento en la organización *kogi*, todo desde 2011. En especial, uso datos de un largo trabajo de campo en 2012 y 2013 en comunidades *kogi* de la parte norte de la Sierra, enfocado en sesiones de aprendizaje con los *mamas*, guías espirituales *kogi*, hombres de conocimiento, y administradores del territorio.

## 2. El devenir humano en la tierra

En las cosmologías chibchas, sobresalen narrativas de vidas y humanidades previas, y concuerdan con la recurrencia del número cuatro (Halbmayer 2021: 21; Margery 1993: 106). Los *buglé* y *maleku* de Centroamérica (Margery 1993; Solano 2016), o los *ette* de las planicies del norte de Colombia (Niño 2008), hablan de tres calamidades o destrucciones que llevaron a esta cuarta existencia. Los *kogi* mencionan cuatro tipos de humanidad, incluida la actual. Una vez los seres creadores, los *kalgusha*, que son “padres y madres espirituales” de todas las cosas, establecieron la estructura cósmica, aspectos de su funcionamiento y de los humanos han sido transformados tres veces.

En la primera fase, cuando la tierra ya era material, pero continuaba en la oscuridad, la gente era inmortal, poderosa y muy libre. Ya tenía la forma de ahora, pero existía en “pensamiento”, invisible, como *aluna kággaba* (gente espiritual). Me explicaban un *mama* de aproximadamente 70 años y su yerno que, como “nadie nos podía parar, atrapar y ganar”, la gran Madre, personificación del universo y fuente de toda vida, vio que eso no era sostenible. Sus primeros hijos e hijas, los padres y madres espirituales, se preguntaban: “¿cómo podemos morir?”. Para limitar su poder y poderla controlar, la gente fue hecha física y mortal. Además, y de lo contrario, “¿quién permanecería en este mundo siendo responsable de cuidarlo?”.

Es así que inició la segunda fase existencial y humana. Aun siendo mortal, la gente vivía mucho tiempo, porque todavía “había conocimiento de cómo vivir”. Para poder morir, se ensayó la petrificación. Cuando llegaba su hora, la persona se convertía en piedra, empezando por las uñas. Para agilizar este proceso lento y doloroso, uno debía “confesar” toda su vida. En la Sierra Nevada, la “confesión” (*aluna zhiguashi*) consiste en soltar, verbal y mentalmente, cargas personales (acciones, sensaciones, emociones o pensamientos) en los sitios sagrados (*gaka*). Estos nodos creacionales, donde emergió la vida y donde los *kalgusha* dejaron la esencia de los elementos naturales, son de gran importancia ecológica y conexión espiritual, y forman una vasta red territorial. Las energías humanas depositadas allí se tornan alimento espiritual para diferentes padres y elementos, mientras que la persona se limpia y alivia. Antes, la confesión permitía ser petrificado totalmente y morir. Pero el método causaba sufrimiento, no gustó, y fue modificado.

En la tercera fase, me decía un *mama* agudo y algo más joven, la gente en su vejez subía a una laguna en lo alto de la Sierra. Sentada a la orilla, esperaba a que el agua subiera gradualmente en nueve etapas hasta cubrir el cuerpo. El agua lavaba “sus arrugas”, le ponía “ropa nueva”, y al retroceder las personas quedaban rejuvenecidas y reanudaban sus vidas. La persona subía tres

veces cada cien años (aproximadamente), pero con cada visita el grado de rejuvenecimiento era menor, hasta que la última vez regresaba siendo aun relativamente viejo/vieja. Terminada esa cuarta vida, más o menos a los cuatro siglos (*makewa kálkua*), el *kogi* por fin moría. Envejecer así varias veces era largo y laborioso, por lo que los *kalgusha* recortaron y cambiaron la forma de vivir y morir nuevamente.

La cuarta fase es la de hoy en día, donde los humanos nacen, viven y mueren como nosotros, siendo la condición más indicada para la humanidad. La muerte biológica limita y controla nuestras acciones, y al no tener tantos poderes, no vivir mucho y sufrir menos, asumimos mejor la responsabilidad de cuidar los sitios, ciclos y seres de esta tierra. Por ejemplo, ese desarrollo de la humanidad iba de la mano de la creación de los árboles, quienes eran “personas como nosotros”, de tal manera que ahora dependemos de intercambios con ellos y los demás seres que sostienen la vida (Parra 2023).

Considerando los paralelos chibchas y mesoamericanos en torno a vidas previas (Halbmayer 2021: 21), es pertinente el relato maya, donde los creadores pasaron por tres intentos de formar una humanidad con el poder y el espíritu para sostener, haciéndolos de barro, madera, y finalmente de maíz (Permanto 2019: 76). Las fases *kogi* también aluden a una correspondencia entre los humanos y los alimentos. Sentados sobre unas piedras en un campo, un *mama* tranquilo y serio me contaba que esa primera humanidad espiritual con poderes ilimitados (*aluna kággaba*), se alimentaba de comida espiritual (*aluna gakue*) a través del pensamiento. En la segunda fase, cuando la gente ya era física, el alimento era todo líquido, “pura agua”, y “todavía no sabíamos cómo obtener la comida”. Fue en la tercera fase que los alimentos se materializaron y adquirieron su modo actual. Ya en la cuarta fase, cuatro padres espirituales “estudiaron” y “organizaron” su crecimiento y cultivo, y enseñaron a la humanidad a “pedir permiso” por la comida, prepararla y consumirla.

Otra correspondencia cuádruple relacionada es entre la adecuación de la tierra y la formación del cuerpo. Después de materializarse desde su estado primordial espiritual, la tierra pasó de ser solo arena y roca, a tener capas fértiles, a estar cubierta de vegetación, y finalmente a sostener la vida. Igualmente, luego de ser gente espiritual “primero éramos solo huesos. Luego recibimos la carne, y finalmente tuvimos piel y pelo”. Fue entonces que “aprendimos a alimentarnos” y también a “cuidar la tierra”, cuya fertilidad los *kogi* aseguran con sus prácticas.

En resumen, estas evoluciones entrelazan la constitución de los humanos como personas orgánicas y la creación de la tierra como un cuerpo cósmico vital en una dinámica ecológica de sustento mutuo, también descrita para los *i'ku* de la Sierra Nevada (Arenas 2016). Establecer un mundo vivo que sostenga a todos sus habitantes, implicaba dotar a los humanos de conocimiento y alimento para pensar bien y mantener esa red de sustento. Mientras los *maleku* de Costa Rica combinan preceptos morales y alimenticios para vivir y morir bien (Solano 2016), los *kogi* aseguran ser los “encargados” de “sembrar” el alimento de todos los seres “para que vivan bien”.

Similarmente, la petrificación no era solo un paso en definir la mejor forma de morir. También era un mecanismo de los padres espirituales, los primeros en convertirse en piedra, de dejar sus enseñanzas y poderes en los sitios sagrados para que los *mamas* los lean como “códigos” e “instrucciones”, y con eso guíen a la comunidad y administren el territorio (Parra 2018: 223). En los asentamientos *kogi* y sitios sagrados, sobresalen piedras que son “ancestros” y “autoridades” femeninas (*jáxbelda*) y masculinas (*jáxsinkanna*), vigilan y escuchan a la gente, la conectan con *aluna*, y facilitan las consultas espirituales de los *mamas*. Mientras *mama* significa “sol”, estos hombres también son *jáxldeka*, un término relacionado a “piedra”, *jaggi*, donde ellos se sientan a hacer su trabajo.

### 3. La optimización de la vida

Halbmayer (2021: 16) menciona que en los contextos istmo-colombianos, y el *chibcha* en particular, las destrucciones suelen ser una respuesta a las malas conductas de humanidades anteriores, parando y renovando esas existencias. Los *buglé* y *maleku* habla de desorden y desacato de

preceptos divinos (Margery 1993: 102; Solano 2016), y para los ette, las faltas y errores humanos “han sido redimidos por medio de catástrofes y cataclismos” (Niño 2008: 122).

Los tres cambios kogi de vidas y muertes son en parte una corrección de condiciones inapropiadas, empezando por la gente espiritual que hacía lo que quería y debía ser contenida. En la segunda y tercera vida, las malas conductas no son tan evidentes, pero se aprecian en otras historias que parecen transcurrir paralelamente y contienen transformaciones relacionadas. Por ejemplo, había una tribu de gente abusiva (*kaxksougg*) que se comía a los kogi, pero que finalmente fue acabada y convertida en árboles (Parra 2023). En la mitología kogi, es común encontrar personajes cuyas acciones inapropiadas, destructivas o no funcionales, muestran el camino correcto y cómo corregir. Aunque algunos todavía representan lo que mis informantes llaman “lo negativo”, gracias a ciertas situaciones y a otros personajes “positivos” que dieron la pauta, estos infractores se volvieron dadores de vida, maestros, o elementos claves en el funcionamiento del mundo. Después de ser promiscua, la Madre Nabobá se convirtió en una importante laguna y madre del agua. El Padre Zhántana, quien maltrataba a mujeres como ríos y tierras, ahora es clave en regular el ciclo mundial del agua (Parra 2018: 124).

Por otro lado, las vidas y muertes anteriores no terminaron realmente en cataclismos o calamidades. Constituyen más bien un proceso cosmogónico de fases creacionales, no de degradación sino de “optimización”. Dicha evolución es cíclica pero sucesiva, y llevó al mundo actual como debe ser y permanecer. Son reformas fundamentales y drásticas que incluyen enmiendas al mal actuar y pensar, pero dentro de una secuencia creacional. Orden y cambio obedecen a principios cósmicos permanentes llamados la “Ley de Origen”: un conjunto predeterminado, complejo y estructurado de verdades y normas que rigen la existencia, desarrollados desde la oscuridad primordial Se (OGT 2009: 9). Por eso la Ley también es una guía moral, un “mandato” ecológico de la Madre a seguir y sostener el sistema de vida creado con su “pensamiento”, la consciencia universal o espíritu del mundo: *aluna*.

Invocando los principios y fines en el pensamiento amerindio, los cuales son intrínsecos a la autoorganización del mundo (Szerszinsky 2019: 204), las transformaciones de la cosmogonía kogi no son estadios transitorios que deshumanizan y humanizan un mundo sin terminar, algo dicho para otros contextos chibchas (Constenla 1990; Margery 1993; Niño 2020: 48). Ellas conforman un desarrollo existencial que ajusta y mejora las circunstancias óptimas de vida integralmente. La humanidad es central, pero se consolida con relación a otros elementos como el agua, las piedras o los árboles, evidenciando diferentes aspectos de esta gran creación.

A un nivel general, aquí los kogi coinciden con las grandes transformaciones ette en el curso normal de la historia descrito por Niño (2008: 122-127). Allí, el devenir humano es parte de un modelo trascendente y coherente del ciclo total del universo que dirige el orden de sucesión de los eventos. La articulación de tiempo y espacio, y de historia y estructura cósmica siguen un gran ordenamiento que incluye el tiempo lineal y el circular. El cosmos está compuesto originalmente de cinco tierras superpuestas. Tres veces la superior ha descendido sobre la siguiente, destruyéndola y acabando la “gente de antes”. Quedan entonces dos tierras, y una catástrofe por acontecer (Niño 2008: 117-118).

La diferencia radica en que el devenir kogi no es un reemplazo total de mundos que cambian su estructura por medio de ciclos destructivos y regenerativos que comparten patrones similares y llevan a un fin preciso (Niño 2008: 122). El principio kogi de optimización cumulativa aplica a ciertas realidades y sirve de aprendizaje para la actualidad, pero la estructura cósmica fue predeterminada como marco permanente: cuatro niveles superiores, cuatro inferiores, y un quinto nivel intermedio, el único físico (Parra 2018). Las transformaciones parecen ocurrir principalmente en ese nivel intermedio: la tierra con la Sierra Nevada en su centro. Pasar de una existencia a otra no reforma la tierra como tal, sino que mejora, organiza y, si es necesario, renueva sus condiciones de vida. Las fases son cíclicas o periódicas, pero también lineales, porque cada una es diferente y contribuye a un avance general consolidado en la actualidad. En vez de regirse por constante transformación (Niño 2008), la Madre visionó cómo debían ser las cosas desde un principio, y ahora son así. Fue necesario crearlas en un proceso reiterativo de ajuste y evolución que define

el orden de las cosas, separa lo positivo de lo negativo y garantiza la sostenibilidad del sistema. Nos encontramos en un estadio que ya es apto “para vivir bien” y por ende debe permanecer.

Mis propias sesiones de aprendizaje con los *mamas*, fueron impartidas a través de una secuencia de cuatro temas que organizaban las conversaciones de acuerdo a la estructura y el desarrollo del mundo. Del elemento más primordial y espiritual, el agua, pasaron a la formación de la tierra, luego a la vida orgánica con los árboles, y terminaron con la red ecológica del alimento. El devenir humano siempre se vislumbraba en ese holismo cuádruple que enmarca principios, rituales, historias, ciclos, conocimientos, relaciones y etapas evolutivas (Reichel-Dolmatoff 1985; Parra 2018). Entre los *kogi*, dichos fenómenos no son categorías mentales y plasmadas en mitos, como diría Lévi-Strauss, sino patrones cosmológicos y dinámicas ecológicas que la sociedad *kogi* reconoce y reproduce en sus normas, tradiciones y procedimientos. Las narrativas sobre el devenir del mundo no son figurativas o alegóricas, sino memorias históricas que influyen en la realidad contemporánea.

Por ejemplo, el *mama* que narraba el rejuvenecimiento en las lagunas asegura haberse sentado allá para ver qué sucede. Con algo de risa, decía que al rato se retiró porque le daba miedo ver cómo, en efecto, el agua subía y además se oscurecía. Nuestras uñas, explicaba, son un residuo de las petrificaciones pasadas desde las puntas de los dedos, un recordatorio tangible de que fue verdad. “Por eso son duras”, y por eso las piedras y rocas de la Sierra “en un principio eran gente como nosotros”, que ahora son ancestros que encaminan y vigilan a los *kogi*. La presencia activa de las piedras-personas indica esa continuidad cosmológica que no es separada por rupturas totales como entre los *ette* (Niño 2008).

Dado que los *kogi* entienden todo esto como un conocimiento sobre el devenir del mundo, los sucesos y transformaciones “ancestrales” ofrecen lecciones sobre el pasado, lo que debe ser y lo que no, lo que funciona y no funciona, lo que cuida y lo que daña. A diferencia de lo que sostiene Solano (2016) para los *maleku*, el bien y el mal sí son principios más inherentes al orden de las cosas. Así las historias toman más fuerza como guía para comportarse en el presente, y advierten sobre posibles recurrencias y problemas en el futuro. Las correcciones y mejoras para llegar a las condiciones óptimas de vida, ahora son la base de la ontología y la ecología *kogi* para evitar el camino equivocado o “no cierto” (*nalegele juizhi*).

#### 4. La naturaleza del daño actual

Habiendo delineado este marco cosmológico y ecológico del devenir en términos *kogi*, podemos examinar su percepción de la degeneración ambiental actual con miras a una posible renovación “cataclísmica”. Esta crisis ocurre en la cuarta de las fases existenciales y humanidades, pero tiene sus raíces en ese proceso creacional de adecuación, transformación y aprendizaje que fortalece una lógica y un orden que da estabilidad. Por eso los *kogi* buscan causas, efectos y respuestas al daño humano a la naturaleza en sus historias, tradiciones y consultas espirituales, especialmente de los *mamas*, especialistas en el devenir y funcionamiento del mundo. Al mismo tiempo, la situación se considera singular y determinante. En esta ocasión, el mal pensamiento (*aluna nusegatse*) y comportamiento son de grandes proporciones, ocasionando un grave deterioro al ordenamiento ancestral como tal. La alteración del terreno y los cuerpos de agua ha llegado a un punto “apocalíptico”. La transformación sería una quinta fase cósmico-evolutiva que, aunque siga afinando la creación, esta vez reorganizaría un daño fundamental debido a unas acciones negativas extraordinarias. Dicen los *mamas* que “desde un principio” se estableció que, si hacemos daño, habrá consecuencias.

De acuerdo con otras narrativas amerindias, el llamado Antropoceno podría generar la necesidad de reconstituir los términos de la humanidad y su relación con no-humanos (Bessire 2011). Se puede decir que, para los indígenas, el problema ecológico es una “tragedia ontológica”. Además, es epistemológica, ya que se define por “olvidar” (Szerszinsky 2019: 207). Las culturas del área istmo-colombiana tienden a explicar el deterioro cósmico como un distanciamiento del orden moral de los creadores, mientras que reconectar con el origen revitaliza el mundo y evita degradación (Halbmayer 2021: 21, 22). El antropólogo Reichel-Dolmatoff (1985) subraya que la



sociedad kogi valora mucho la memoria, el pasado, la tradición y los principios. En mi experiencia con los kogi, es por olvidar las condiciones de vida establecidas en la Ley de Origen a través de las fases anteriores, y nuestros orígenes como personas, que incumplimos dichas normas y causamos desorden. Dicen los *mamas* que irrespetamos la instrucción de la Madre para sus hijos, indígenas y no indígenas, de cuidar, defender, “no pelear”, y “jamás dañar” su “herencia”. Si olvidamos ese conocimiento, no entendemos la importancia de los sitios, y hacemos “de otra forma”, ellos nos deben recordar y mostrar el valor de las cosas. La desconexión del pasado permite la desorientación del presente.

Teniendo en cuenta la tendencia indígena de asociar los cambios ambientales a los culturales (Bold 2019b: 12), mis informantes reconocen que los kogi también están cometiendo errores e “incumpliendo” la Ley. Aunque no destruyan al nivel de la sociedad mayoritaria, observan pérdida de conocimiento, orden, valoración y “manejo”. Se desatienden rituales, se talan más árboles sin “pedir permiso”, se busca el beneficio propio, hay desinterés por las normas, y aparece conflicto comunitario. Así los trabajos espirituales pierden eficacia y el camino de los ancestros se aleja. “Tanto zhaldzhis como kogis estamos haciendo maldad [...] nosotros mismos causamos los problemas y nos hacemos daño”. “Unos hacen bien y otros mal”, pero “ya hay más gente que hace mal”.

En la ecología kogi, cada componente del cosmos es parte de una red de intercambio físico y espiritual que sostiene la vida (Parra 2020). Ese flujo energético constante y obligatorio asegura el equilibrio entre todas las cosas, ya sean humanos, animales, plantas, procesos sociales, astros, ciclos biológicos, sitios, elementos naturales o enfermedades. Se trata de un proceso intencional entre partes conscientes que buscan “estar de acuerdo” (*zhuluka*). Lo que permite la desconexión de hoy en día, es un creciente “desacuerdo” entre la humanidad y el mundo basado en una inconsciencia que descuida esa interacción.

La premisa indígena de que el mundo debe ser mantenido para evitar posibles apocalipsis (Szerszinsky 2019: 207), en el caso amerindio suele ser vivida como una reciprocidad alimenticia cuyo abandono resulta en el desequilibrio contemporáneo (Bold 2019b). Los grupos indígenas istmo-colombianos, y los chibchas en particular, enfatizan la necesidad de sostener el equilibrio reproductivo del cosmos por medio de una alimentación escalonada y enfocada en personajes creacionales. No hacerlo deteriora las estructuras cósmicas y puede ocasionar cataclismos (Halbmayer 2021: 17-21). Los principios de “pedir permiso” y “pagar” por lo que se consume, usa o afecta, es una tradición indígena de toda la Sierra Nevada (Reichel-Dolmatoff 1985; Ferro 2012; Arenas 2020; Parra 2020). Cada cosa fue creada por ciertos padres y madres espirituales (*kalguasha*), quienes requieren “alimento” para a su vez sostener y controlar a esos “hijos”. Las personas y comunidades kogi son responsables de hacerles “pagamento” a los padres a través de esencias y materiales depositadas en los sitios sagrados.

Hace unos años me encontraba en una “asamblea” del pueblo kogi con varios líderes y autoridades. Mientras discutían diversos asuntos, los *mamas* consultaban en *aluna* los pasos a seguir. Durante un receso, el Gobernador Kogi, máximo representante político, me explicaba el término para los mestizos o no-indígenas, *zhaldzhi*, que viene del verbo *zald*, “comer”. Condensa la idea de que la sociedad mayoritaria consume todo a su paso, y sin dar a cambio a la Madre, los *kalguasha*, y los demás seres. Una de las principales causas y consecuencias del desorden antropogénico que desemboca en desacuerdo universal, es ese “hambre” desmedido de recursos, ideas y crecimiento. La problemática ambiental es en buena medida una alteración de esa red de sustento mutuo por consumir demasiado, no retribuir, actuar y pensar mal, y abusar de la tierra. La consecuencia es una inmensa “deuda” (*shalda*) con los padres espirituales, quienes reclaman o “cobran” lo que no reciben, se les ha quitado o se ha dañado, para restaurar el equilibrio. Entre más grande es la afrenta, más se manifiesta en desastres, violencia, enfermedades, muerte y ciclos alterados, hasta salirse de control (Parra 2020).

También escuché de varios kogis que la sociedad mayoritaria, los “hermanos menores”, quiere *cambiar* todo. Hasta a los indígenas “nos hacen cambiar”. La tradición kogi es conservadora, dirigida a resistir o minimizar el cambio. Ya que todo tiene una razón de ser predeterminada en la Ley de Origen, cristalizada en las fases creacionales, las cosas deben permanecer tal cual. La

cosmología se manifiesta en un orden intocable en el territorio, la naturaleza y la sociedad, y se torna una ontología vivida como realidad trascendente y concreta a la vez. La cultura, el “mandato” (de la Madre) de preservar ese “ordenamiento ancestral” o red ecológica, se aprende por medio de hilos de conocimiento (*shibaldama*) que conducen a la Ley, y que ahora desconocemos al desajustar la vida misma (Parra 2018).

Bajo el intenso sol de la mañana entre matorrales, el *mama* que visitó las lagunas argumentaba que, además, “ustedes los hermanos menores son una gente que ‘mezcla’ mucho”. Como ejemplo, daba los químicos industriales, todo tipo de sustancias sintéticas, detergentes, medicamentos o productos fabricados como compuestos de elementos cuyo estado natural es separado. Mezclar descuadra lo que ya es, y debe ser así, por querer crear, controlar y modificar. Para que haya un intercambio productivo y complementario entre las partes del cosmos, ellas deben permanecer en su lugar y retener su función original. Mezclarlas para producir algo nuevo es violar e inhibir esa razón de ser, esa ontología. Por eso la “innovación” moderna también es opuesta a la epistemología *kogi*, orientada a recordar y seguir principios cósmicos (Parra 2018: 67).

Abusar del consumo de las cosas, cambiar su esencia y mezclarlas, implica algo más, y es *removerlas*. Al manipular el entorno, revolvemos y movemos un sinnúmero de animales, plantas, tierras, piedras y sustancias, ya sea para extraer petróleo, desviar ríos, acaparar materiales, o para construir. Incluso la canalización, recolección y embotellamiento de agua es “robar” esa entidad femenina, cuyas “hijas” se encuentran regadas y atrapadas, lejos de sus “casas” (pozos, ríos, lagunas). “Nosotros [los *kogi*] recolectamos poca agua en recipientes tradicionales para lavar, tomar y cocinar, sin desplazarla mucho, así como nos fue encomendado”.

Lo que más preocupa a los *mamas*, es perforar, sacudir y extraer la tierra misma (Parra 2018, 2020). El territorio es la manifestación más básica, tangible y duradera de los principios y la estructura del cosmos, y el “cuerpo” consciente de la Madre. Considerada “el corazón del mundo”, donde “está guardado todo el pensamiento”, y que regula el bienestar del cuerpo terrenal, la Sierra Nevada es más intocable aún. Todo lo que existe fue plasmado en el territorio, estando allí su esencia, su fuerza y su lugar. El sol y la luna tienen sus lugares “aquí abajo”, los humanos, plantas y animales “nacieron” en la Sierra, los padres espirituales dejaron conocimiento en las rocas, las montañas contienen el espíritu de las cosas, de las lagunas emergió la vida, y los sitios sagrados son los nodos de la red vital. Alterar y remover la tierra es por consiguiente la manera más fundamental, directa y grave de maltratar la naturaleza, la humanidad y el cosmos. Es cortar, golpear, hurgar y perforar el cuerpo de la Madre, lo que produce debilidad, enfermedad y falta de “pensamiento”.

## 5. Desestabilización sistémica

Para resumir, en un sentido *kogi* nos movemos hacia un posible cataclismo o renovación general, porque la alteración ya afecta las bases de la existencia. Más que una ruptura en el sistema de funcionamiento de la tierra (Descola 2017: 18), se desajusta todo el cosmos. Dado que el sistema es pensante, un organismo vivo e integral, su desestabilización es igualmente sistémica. Se desata un caos natural, social y espiritual que deshace las condiciones logradas durante las fases de la creación. Si la humanidad continúa ignorando y dañando el organismo, ella se revelará, sacudirá y renovará para “limpiar” lo que está mal, lo que daña, lo sucio, lo que no sirve. El riesgo apocalíptico es consecuencia de toda la “deuda” que se ha acumulado, un último recurso para reponer a gran escala lo que hemos consumido, cambiado, mezclado, removido y no retribuido. El deterioro de la dinámica de alimentación, intercambio y equilibrio que rige el sistema, alcanzará un punto de quiebre o clímax que ya no es sostenible ni enmendable, y requiere un reseteo general.

De acuerdo a los *mamas* aquí citados, de tanto alterar el mundo, el mundo “convierte a la humanidad”. Es decir, porque “estamos dañando a la propia Madre Tierra que nos da todo y alimenta, ella nos cobra esa falta de respeto. Por eso hay muchos cambios”. Los padres espirituales advirtieron que, por “cambiar todo”, el mundo “se va a acabar”. No será una terminación absoluta, sino una especie de *borrón y cuenta nueva*. Al parecer, una situación así ya ha sucedido: por eso



“en la historia dice que con el tiempo eso nos va a pasar (nuevamente)”. Entre los *kogi* se oyen varias versiones de lo que podría suceder. Unas tienen un carácter más general, algunas podrían ser istmo-colombianas, y otras serían propias a los *kogi*.

La primera versión de la transformación coincide con la narrativa moderna de desastres naturales y cambio climático (Bold 2019b: 15; Reyes-García 2024). Ocurrirán todo tipo de “fenómenos” y “cambios” en la naturaleza y sus ciclos, como tormentas, derrumbes, pérdida de animales, o sequías. Sin embargo, las explicaciones *kogi* divergen de las científicas, según ese sistema creacional vivo y organizado que conocen y cuidan. Por ejemplo, el desbalance es fundamentalmente espiritual; el calentamiento parte del daño a la tierra (no de gases invernaderos); la minería de carbón afecta al sol; muchos fenómenos se dan por falta de pago; las lluvias se controlan en el firmamento; y dañar los sitios sagrados altera todo. Los fenómenos “naturales” no difieren de problemas “sociales” como violencia, enfermedad o vicios. Son causa y efecto del mismo desorden, y de un eventual cataclismo. Se afirma que todo esto ya está sucediendo, visible e invisiblemente.

Un medio o entidad que “nos cobrará” es el padre sol (*Mukuákuku*). Su misión primordial es la de “cuidar todo” sin excepción, por lo que es “como nuestro hermano”. Pero como la gente ha olvidado cuidarlo y ahora lo daña desde la tierra, su respuesta será igual de amplia: “castigar a todos”. Aunque lo hará gradualmente, él advierte: “yo también puedo hacer las cosas diferente y cambiarlas, porque yo hago venir la lluvia, yo hago las estaciones”. El sol se asocia con calentamiento y un escenario donde se “se seca todo”, y podría “quemar” las cosas.

“Si no es el sol”, me contaban los *mamas*, “viene la oscuridad”, un mito amerindio recurrente. “La noche no ha venido, pero puede, y llegará en cuatro días, dejando a todo el mundo sin amanecer”. Un oscurecimiento así “acabará con los humanos” nuevamente, y aparecerán fuerzas y personajes que asisten la limpieza o transformación. *Zakldabauku* es una especie de agujero negro gigantesco que consumirá y doblará al mundo entero, incluidos el cielo y el sol, la luna y las estrellas. Los *ubatashi*, personajes de “ojos verdes/azules”, llegarán con el trueno y el fuego. Esa “gente mala” de la oscuridad, que no vive de día, infunde miedo y se oyen gritando durante un eclipse. Más que fieras que aniquilan o comen humanos (Margery 1993: 102; Solano 2016: 27), son seres del mundo espiritual que nos ven como alimento y nos “comerán” y “acabarán”.

La tradición *kogi* sostiene que en la oscuridad y el mundo espiritual las cosas se invierten, ya sean ciclos, seres o el paso del tiempo. Cuando llegue la noche, los animales, las plantas y los árboles “despertarán y hablarán”, siendo nuevamente personas como durante la creación. Respondiendo a nuestra tala de árboles de día, porque con la luz “olvidamos que también tienen vida”, ellos nos verán como árboles y nos utilizarán y acabarán. Adicionalmente, individuos *kogi* que murieron trágicamente, o los ancestros petrificados, volverán a vivir “cuando nos acabemos”. Esas piedras, “que siguen todo lo que hacemos”, “se transformarán otra vez en persona” como nosotros, algunas en *mamas*. Serán los humanos actuales quienes se petrifiquen. Dado el valor creacional de los árboles y las piedras, ser convertidos en ellos no “corrompe” o “degenera” a los humanos, como se dice para los pueblos chibchas (Niño 2020: 53), sino que renueva y reorganiza la vida.

Un motivo *kogi* es que la limpieza terrenal sea impulsada por los aprendices de *mama*, los *kuivi*. Parecido a los aprendices (*moxa*) de sacerdote entre los antiguos muisca de los Andes colombianos (Casilimas y López 1987; González de Pérez 1996), antes un *kuivi* pasaba años alejado de la sociedad en cuevas o con un ritmo circadiano totalmente nocturno. Hay una predicción, compartida conmigo, que un *kuivi* entrenado debidamente así, adquiriría un espíritu tan puro, y una percepción tan profunda que, al terminar y salir a la luz, vería principalmente desorden y suciedad en nuestro mundo. Explicaba un líder *kogi* que su visión sería de un paisaje “como de vidrios rotos”, o de “pura maleza”. Procedería a limpiar el caos con sus grandes poderes, como quien deshiera un jardín. Los *mamas* de ahora, quienes no tienen ese poder y comparten nuestra humanidad, no entrenan *kuivis* como antes, para evitar tal escenario y darnos la opción de mejorar.

Adicionalmente, entre los *kogi* se encuentra una versión del gran diluvio que reestablece todo (Fischer y Preuss 1989: 39-40). Como lo escuché, el agua no solo ascenderá desde el mar, o

vendrá de mucha lluvia, sino que emanará de los sitios sagrados. Siendo distribuidores de fuerzas espirituales, estos lugares se convertirán en algo como escapes enormes de agua. El agua cubrirá buena parte de la Sierra, limpiando y renovando al bajar. Finalmente, se habla del gran temblor que sacudirá el mundo y anuncia la reforma. Se agitará la base del mundo, emulada por el telar *kogi* (Parra 2018), como una reacción de la Madre a sus heridas y dolores. Sin embargo, notaba un amigo *mama*, la tierra como tal no se acabará. Ella continuará, y el árbol o *axis mundi* que sostiene los niveles del cosmos (*kaxkbsáñkua*) “nunca se caerá”. Aunque con malas acciones y pensamientos lo podemos “secar”, en vez de “regar” y hacer “florecer” con buenas actitudes, él seguirá.

Estas son entonces posibles consecuencias de desestabilización sistémica. Tal vez aludiendo a las fases previas, el gran *mama* Valencio se preguntaba: “¿Será que ya llegó el último mundo? Si lo queremos acabar, hay que decirlo de una vez”. Al mismo tiempo, una profecía *kogi* indica una nueva fase post renovación, ya sea la quinta o un reinicio. Ella contradice visiones chibchas donde los mundos futuros serán una degeneración, fragmentación y empobrecimiento “infrahumano” de condiciones actuales. Es decir, el miedo chibcha a que la humanidad desaparezca a causa de cataclismos no sería ubicuo (Niño 2020: 53). Viendo que de lo contrario no quedaría nadie, los padres espirituales salvarán a una niña y un niño de cada linaje *kogi*, los más puros. Cuando “amanezca”, esos niños se reproducirán y, conectando con narrativas buglé de repoblamiento post catástrofe (Margery 1993: 94-96), se reanuda la humanidad. Reducida y pura, como debe ser, ella recuperará el conocimiento “de principio” para vivir según la Ley. Sucederá así con cada grupo humano, “zhaldzhi, wiwa o kankuamo”.

A pesar de la complejidad y gravedad del asunto, los *kogi* no pretenden infundir miedo y fatalismo. La confianza en sus tradiciones y la preservación de su modo de vida, expresa que aún hay tiempo y se puede evitar un desenlace cataclísmico. Un amigo *kogi* comentaba: “tal vez nos vaya a pasar”, pero no se sabe cuándo. “No sería ahora”, sino en otra generación, “nuestros nietos”. Aunque no haya seguridad de lo que suceda, afirmaba un *mama*, mientras tanto “hay que velar para que las futuras generaciones vivan bien”. Con ese conocimiento “de principio”, los *mamas* trabajan desde la Sierra “para que todo funcione bien, el mundo, la naturaleza, las especies”. Contrarrestan el daño y compensan el desequilibrio, sobre todo con pagamentos, para que las cosas “no se vayan mucho al lado negativo” y los hermanos menores no molesten más. Por eso aún “estamos aquí, a salvo”.

Los mayores, líderes y especialistas *kogi* comparten la marcada preocupación de sus equivalentes ette por garantizar la continuidad de su pueblo y la vida ante las catástrofes universales (Niño 2008: 127). Para los *kogi*, esa intervención o responsabilidad no es solo la de “retrasar, hasta donde sea posible, el fin del mundo”, ya que los ciclos cósmicos y climáticos, cuyo curso y orientación no dependen de la voluntad humana, poco se pueden impedir (Niño 2008: 123-124). Siguiendo el ejemplo de los padres espirituales, podemos corregir nuestros errores y cambiar el pensar y actuar. Depende de nosotros recordar a tiempo el legado de la Madre, retomar su Ley, cuidarla y calmarla. Esa regeneración antropogénica impediría el cataclismo y continuaría esta vida o fase existencial.

## 6. Conclusión

Con esta contextualización de la ecología *kogi* en el devenir del mundo, se aprecia y sitúa mejor su comprensión del deterioro socio-ambiental como una tradición que entiende condiciones actuales bajo antiguos parámetros cosmológicos (Parra 2018; Bold 2019b). En esta ontología de lo que ha sucedido, sucede y puede suceder, el reseteo mundial sería el resultado final de la degradación del sistema de vida. Aunque establecido en etapas previas, obedece a un orden o Ley integral que debe persistir y también prescribe las pautas de regeneración. La advertencia de los *kalguasha* de “acabar” viene “desde un principio”, pero define la actualidad.

Como ha sido planteado para los pueblos chibchas (Niño 2020, 2024) y el área istmo-colombiana (Halbmayer 2021), la humanidad y sus transformaciones ocupan un rol central en los procesos, causas y soluciones del devenir universal. No obstante, los *kogi* no tienen un estatus

ontológico fundamentalmente diferente al de otros seres y elementos. La particularidad humana radica más bien en la *responsabilidad* de cuidar y administrar el equilibrio o “acuerdo” terrenal, el nivel medio del cosmos, cuyas dinámicas y estructuras son orgánicas y aplican a toda la existencia (Parra 2018, 2020). Por eso un posible reseteo se desataría por el proceder humano, pero renovaría toda la vida. Los cataclismos cobrarían la “deuda” acumulada por desacuerdo y destrucción para reponer el equilibrio y reiniciar un orden puro y funcional. Aplica a toda la humanidad, porque “ustedes también vienen de ese tiempo, de esa enseñanza, y van en ese proceso”. Ese conocimiento, los hilos de verdad *shibaldama*, van dirigidos a sostener el tejido ecológico.

Aunque cada vez se presta más atención a las ecologías indígenas en foros multilaterales, ONG, la academia y los gobiernos, normalmente no se abordan realmente los aspectos más trascendentales de sus tradiciones y saberes, como sobre la vida y la tierra (Escobar 2017: 250). Si el Antropoceno es un fenómeno “geo-espiritual” de índole existencial entre ontologías divergentes (Arregui 2019; Szerszinsky 2019: 207-208), ¿cómo incluir las escatologías indígenas sobre un mundo en degradación más allá del “cambio climático” como lo hacen Bold (2019a) y Reyes-García (2024)? ¿Cuáles son las implicaciones de tomar en serio una tradición indígena a ese nivel, lo cual choca con la sociedad moderna, industrial y científica? (Kopenawa y Albert 2013). Por ejemplo, ¿habría relación con la teoría de “extinciones masivas” anteriores (Kolbert 2014)? ¿Qué papel tendría esto en una “diplomacia ambiental”, donde la Antropología analiza y articula intercambios cosmo-políticos y socio-ecológicos entre lógicas científicas e indígenas, antes de que sea tarde? (Arregui 2019: 183-184). ¿Puede un ejercicio así ser parte de nuevas aproximaciones a lo ambiental, sostenibilidad y el Antropoceno promovidas en las ciencias sociales (Brightman y Lewis 2017; Descola 2017; Bold 2019b: 24)? Un punto de partida es entender mejor la ecología indígena en el marco metafísico del devenir del mundo, lo cual espero haber inspirado para el pueblo kogi.

## 7. Referencias

- Arenas Gómez, Jose. 2016. *Sembrando vidas: la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília. <http://dx.doi.org/10.26512/2016.12.T.23428>.
- . 2020. “Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente I'ku”. *Tabula Rasa* 36: 73-99. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>.
- Arregui, Aníbal G. 2019. “This Mess Is a ‘World’! Environmental Diplomats in the Mud of Anthropology”, en *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed., pp. 183-202. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- 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.
- Blaser, Mario. 2016. “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology* 31 (4): 545-570.
- Bold, Rosalyn, ed. 2019a. *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8>.
- . 2019b. “Introduction: Creating a Cosmopolitics of Change”, en *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed., pp. 1-27. 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. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2>.
- Casilimas Rojas, Clara Inés y María Imelda López Ávila. 1987. “El templo Muisca”. *Maguaré* 5: 127-150.

- Constenla Umaña, Adolfo. 1990. "Introducción al estudio de las literaturas tradicionales chibchas". *Filología y Lingüística* XVI (1): 55-96. <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/21051/33912>.
- . 2003. "Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo". *Estudios de Lingüística Chibcha* 22: 61-103.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Descola, Philippe. 2017. "¿Humano, demasiado humano?". *Desacatos* 54: 16-27. <https://doi.org/10.29340/54.1737>.
- Escobar, Arturo. 2017. "Sustaining the Pluriverse: The Political Ontology of Territorial Struggles in Latin America", en *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Marc Brightman y Jerome Lewis, eds., pp. 237-256. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Ferro, María del Rosario. 2012. *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Fischer, Manuela y Konrad Th. Preuss. 1989. *Mitos Kogi*. Quito: Abya-Yala.
- González de Pérez, María Stella. 1996. "Los sacerdotes muiscas y la paleontología lingüística". *Boletín Museo del Oro* 40: 37-61.
- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality'. A Reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1-41. <http://dx.doi.org/10.14318/hau5.2.003>.
- Halbmayer, Ernst. 2021. "Some Reflections on Principles of Isthmo-Colombian Amerindian Ontologies". *Estudios Latinoamericanos* 41: 9-28. <https://doi.org/10.36447/Estudios2021.v41.art1>.
- Halbmayer, Ernst, ed. 2020. *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kolbert, Elizabeth. 2014. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Nueva York: Henry Holt & Co.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wppk9>.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- 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* XIX (6): 89-111. <https://doi.org/10.15517/rfl.v19i1.20890>.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2008. "Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia". *Historia Crítica* 35: 105-129. <https://doi.org/10.7440/histcrit35.2008.07>.
- . 2020. "An Amerindian Humanism: Order and Transformation in Chibchan Universes", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 37-60. Londres y Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003010487>.
- Niño Vargas, Juan Camilo y Stephen Beckerman, eds. 2024. *Universos chibchas. Nuevas aproximaciones a la unidad y la diversidad humana en el área istmo-colombiana*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Organización Gonawindwa Tayrona y Gonawindúa Ette Ennaka IPS Indígena (OGT). 2009. *Ley de Se, Seyn Zare, Shenbuta: Salud Indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Sirga Editor.
- Parra Witte, Falk. 2018. *Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological, and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics*. Doctoral thesis, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge. <https://doi.org/10.17863/CAM.22047>.
- . 2020. "La estructura que sostiene la vida: alimento e intercambio entre los kogi". *Tabula Rasa* 36: 101-129. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>.
- . 2023. "The World Tree: Humans, Trees and Creation on the Sierra Nevada de Santa Marta", en *Plants Matter: Exploring the Becomings of Plants and People*, Luci Attala y Louise Steel, eds., pp. 83-108. Cardiff: Gwasg Prifysgol Cymru, University of Wales Press.

- Permanto, Stefan. 2019. "The End of Days: Climate Change, Mythistory, and Cosmological Notions of Regeneration", en *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed., pp. 71-90. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi. Una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 vols. Bogotá: Procultura.
- Reyes-García, Victoria, ed. 2024. *Routledge Handbook of Climate Change Impacts on Indigenous Peoples and Local Communities*. Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003356837>.
- Solano Fallas, Andrés. 2016. "El bien y el mal, la elección y la muerte en la cosmogonía malecu 'Laca Majijijica'". *Pensamiento Actual* 26: 25-32. <https://doi.org/10.15517/pa.v16i26.25180>.
- Szerszynski, Bronislaw. 2019. "Indigenous Worlds and Planetary Futures", en *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*, Rosalyn Bold, ed., pp. 203-209. Cham: Palgrave Macmillan, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability.