

La estructura que sostiene la vida: alimento e intercambio entre los kogi¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>

FALK PARRA WITTE²

<https://orcid.org/0000-0003-2471-7017>

Tairona Heritage Trust³, UK / Unitec⁴, Colombia

fxp20@cantab.ac.uk

Cómo citar este artículo: Parra Witte, F. (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>

Recibido: 14 de febrero de 2020

Aceptado: 28 de mayo de 2020

Resumen:

Este artículo se centra en los «pagamentos» (*znbiji*) y las «confesiones» (*aluna ishguashi*) de los kogi, como prácticas de conocimiento que ilustran la naturaleza ecológica del intercambio en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Muestra cómo la reciprocidad es cuestión de alimento o nutrición y se enmarca en órdenes y asociaciones complejas semejantes a las composiciones andinas del cosmos, el territorio y la sociedad. En términos kogi, estos patrones no son simplemente formas de clasificación «analogistas», sino que constituyen una red o tejido de relaciones y flujos basados en la regulación del equilibrio ecológico como el mantenimiento de estructuras cosmológicas de soporte. Esta unidad equivale a un organismo vivo y pensante que genera y sostiene a todos los seres y cosas, a la vez que integra su forma y sustancia, su espíritu y su materia. De esta forma, el artículo arroja mayor luz sobre las dimensiones ontológicas de la región istmo-colombiana, y termina haciendo énfasis en su relevancia para entender los actuales problemas ambientales en torno a la Sierra Nevada.

Palabras clave: kogi, cosmología, intercambio, ecología, alimento.

The Structure that Sustains Life: Nourishment and Exchange Among the Kogi

Abstract:

This paper focuses on Kogi “payments” (*znbiji*) and “confessions” (*aluna ishguashi*) as knowledgeable practices that illustrate the ecological nature of exchange on the Sierra

¹ Este artículo es producto de la investigación de doctorado realizada por el autor que resultó en la tesis: *Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics* (University of Cambridge, 2018).

² PhD, Social Anthropology. University of Cambridge.

³ Trustee & Board Member.

⁴ Research Associate.



2012 - Mamas kogi modelando la estructura cósmica que sostiene la vida
Falk Parra Witte

Nevada de Santa Marta in Colombia. It shows how reciprocity is a matter of nourishment framed by complex orders and associations that resemble Andean arrangements of cosmos, landscape and society. In Kogi terms, these patterns are not simply “analogist” forms of classification but constitute a multifaceted web or fabric of relations and flows based on the regulation of ecological balance as the maintenance of supporting cosmological structures. This unity amounts to a living, thinking organism that generates and sustains all beings and things, while integrating their substance and form, spirit and matter. In this way the paper throws further light upon the ontological dimensions of the Isthmo-Colombian region, and ends by stressing their relevance for understanding current environmental issues around the Sierra Nevada.

Keywords: Kogi, cosmology, exchange, ecology, nourishment.

A estrutura que sustenta a vida: alimento e intercâmbio entre os Kogi

Resumo:

O presente artigo trata os “pagamentos” (*zubihi*) e as “confissões” (*aluna ishguashi*) Kogi como práticas de conhecimento que expõem o caráter ecológico do intercâmbio na Serra Nevada de Santa Marta em Colômbia. Estabelece como a reciprocidade é uma questão de alimento e se enquadra em ordens e associações complexas que se assemelham à composição andina do cosmos, território e sociedade. Nos termos dos Kogi, esses padrões não são simplesmente um tipo “analógico” de classificação; mas eles constituem uma rede ou tecido multiforme de relações e fluxos que regula um equilíbrio ecológico baseado na preservação das estruturas cosmológicas. Esse organismo vivo e pensante gera e sustenta todas as coisas, e simultaneamente, integra sua forma e essência, matéria e espírito. Consequentemente, o artigo contribui a elucidar as dimensões ontológicas da Área Istmo-colombiana, e finalmente, evidencia-se sua importância para compreender a degradação ambiental da Serra Nevada.

Palavras-chave: Kogi, cosmología, sustento, ecología, intercâmbio.

Introducción

En este artículo, me baso en largas investigaciones antropológicas (Parra Witte, 2018) entre los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta al norte de Colombia, para definir y contextualizar la naturaleza del intercambio en su disposición ontológica. Me enfoco en la práctica de *zubihi* o *pagamentos*, un principio ecológico clave de reciprocidad y que pese a algunas variaciones es común en las prácticas de intercambio de todos los grupos de la Sierra (Arenas Gómez, 2020; Córdoba, 2006; Ferro, 2012; Morales, 2011).

Partiendo del pasado tairona de la Sierra Nevada, este intercambio sucede a lo largo de estructuras, asociaciones y complementariedades predefinidas y superpuestas que integran el cosmos, el paisaje y la sociedad, y se parecen a

los órdenes andinos de relaciones, principalmente a los de los antiguos muiscas de lengua chibcha. Aunque la «tradición tairona-kogi» también sugiere nexos con rasgos centroamericanos, caribeños, mesoamericanos y amazónicos (Bray, 2003, p. 325; Oyuela-Caicedo 1986; Preuss, 1926; Reichel-Dolmatoff, 1951a, 1953; Zuidema, 1992), los paralelos andinos permiten iluminar el intercambio kogi como una regulación del equilibrio ecológico basada en conocimiento y enmarcada en órdenes cosmológicos.

Más que un tipo de clasificación «analogista» (Descola, 2013; Reichel-Dolmatoff, 1987), la esencia práctica, ecológica de los modos de relación e intercambio kogi se entiende mejor en términos *orgánicos*. Aunque las ontologías de la Sierra pueden tener un elemento «homológico» (Halbmayer, 2020), esta organicidad es principalmente una manifestación *viviente* y generativa de la estructura cosmológica que integra la identificación y la relación, la interioridad y la fisicalidad (Descola, 2013) como una red de relaciones organizadas que alimentan y deben sostenerse. Este enfoque holístico y ecológico contribuye a definir aún más una posible «ontología chibcha» (Niño Vargas, 2020), y a situar a los kogi dentro de las dimensiones sociocosmológicas del área istmo-colombiana (Halbmayer, 2020).

Los cuatro pueblos

Los kogi o kággaba comparten la Sierra Nevada de Santa Marta con otros tres grupos indígenas que hablan lenguas de la familia chibcha: los iktɔ (arhuaco), los wiwa (sanjá) y los kankuamos (aunque los últimos están reclamando actualmente gran parte de su cultura perdida, Morales & Pumarejo, 2003). Ellos se refieren a sí mismos como los «cuatro pueblos» de la Sierra, quienes son guiados por el «pensamiento» de la «Madre» de la creación, se relacionan con la montaña como un complejo sociocosmológico unificado llamado el «territorio ancestral», y deben sostenerlo de manera conjunta, así como los cuatro padres espirituales que soportan el mundo.

Las fuertes semejanzas culturales de los cuatro pueblos (Reichel Dolmatoff, 1951a) han sido percibidas en la historia como un «círculo cultural» definido (Bolinder, 1925). Comparten formas arquitectónicas, patrones de vida, organización social, vestimenta, prácticas de tejido e hilado, el uso de hojas de coca y el *poporo* o *suggi*, y viven bajo la tutela de líderes espirituales llamados *mama/mamɔ/mamo*. Los cuatro pueblos se dedican a rituales y ceremonias muy similares («trabajos espirituales») que se efectúan en lugares sagrados, como pagos y confesiones, y tienen variaciones de las mismas historias, deidades y principios espirituales, que forman lo que Arenas Gómez (2020, p. 182) llama un «sistema de pensamiento común». Bray (2003) considera que la Sierra Nevada podría ser entonces un subsistema de la región «macrochibcha».

En la esfera política, los cuatro pueblos consolidan su unidad bajo el Consejo Territorial de Cabildos (CTC), el cual salvaguarda la estabilidad del «territorio ancestral» delimitado por la «línea negra» (*Séishizha*), un perímetro ecocósmico de importantes lugares sagrados en la base de la montaña. El CTC articula las cuatro organizaciones indígenas que representan a cada grupo ante el gobierno y administran sus respectivos resguardos (Ulloa, 2004).

Una red de relaciones

En casi cada detalle de la vida, los kogi deben idealmente acatar y ocuparse de un entramado de relaciones increíblemente rico con todos los componentes y fuerzas de la Sierra Nevada, que comprende un tejido cósmico también manejado por los *i'kt* (Ferro, 2012). Una persona es un nodo de hilos (*shi*) vivos sostenidos mediante ritos, comportamientos, patrones de vida, responsabilidades e incluso pensamientos apropiados. Esto se guía por un conjunto muy elaborado de conocimientos, enseñanzas e historias llamados *shibulama*, que significa más o menos «hilos de verdad y energía». A lo largo de estos hilos, las Gran «Madre», el origen de todas las cosas, concibió el mundo en Su «pensamiento», llamado *Aluna*, y *tejió* la vida, «dándola a luz». Todo fue entonces organizado mediante procesos de aprendizaje por sus hijos e hijas, los «Padres y Madres Espirituales» (*Kalguasha*).

Reichel-Dolmatoff (1978) discute en detalle la importancia del conocimiento en la sociedad kogi y su lugar en esta gran red cósmica, la que denomina el «tejido de la vida». Un kogi es parte intrínseca de este tejido, que se manifiesta de manera tangible en la mirada de patrones, formas y lugares de la tierra como textil, siendo el cuerpo vivo de la Madre. Se deben conocer, seguir, y sostener todos los hilos que mantienen unida la vida personal, comunitaria y ecológica, los cuales están «amarrados» espiritualmente a las etapas de la vida, los nombres, lugares, objetos, el cuerpo, los ancestros, las prácticas y las instituciones. Todo esto implica intercambios constantes.

Constituyendo hilos adicionales, cada kogi hace parte de un linaje, basado en un valle particular, ligado a ciertos puntos de referencia y lugares sagrados, asociado a elementos naturales como los animales, el agua, los puntos cardinales o un color, y que desciende de un padre/madre espiritual. Cada linaje tiene historias de creación, especialidades de conocimiento y obligaciones rituales relacionadas a estos elementos y dirigidas a balancearlos, cumpliendo así su parte en el sostenimiento de toda la Sierra. Los linajes están atados principalmente a los *eizuamas*, sitios de poder generativo, pero también organizativo llamados por ende «lugares de gobernanza». Como lo señala Ulloa (2004, p.150), aquí la «Ley de Origen» o «Ley de la Madre» se materializa y es interpretada. Esta Ley es la totalidad de los principios y verdades cósmicas que rigen la vida y la sociedad kogi de conformidad con la Sierra Nevada, formando una «composición orgánica» inseparable (Parra Witte, 2018, p. 20) de correspondencias, seres, asociaciones y lugares.

Los nodos estabilizadores del tejido son una compleja red de sitios sagrados que cubre toda la Sierra dentro de la «Línea Negra». Como fuentes de poder espiritual que sostienen la vida y por ende reúnen los rituales y aprendizajes kogi, estos lugares se denominan «madres» (*jaba*) y «padres» (*jate*) de las especies, las instituciones humanas, los tipos de conocimiento, el fuego, las enfermedades y todas las cosas. Aquí los personajes creadores, los *kalguasha*, trajeron al mundo diferentes elementos espirituales-naturales, los organizaron y dieron origen a los linajes humanos.

El intercambio como mantenimiento de las relaciones

Para mantener esta red de relaciones y asociaciones, cada linaje kogi es responsable del bienestar y la disponibilidad de su agrupación correspondiente de elementos naturales. Un linaje relacionado con el agua (*ñi*), por ejemplo (entre otros), tiene mitos e historias sobre la creación y la importancia del agua, los cuales definen cómo relacionarse con ella. El conocimiento sobre el agua también se encuentra guardado en los sitios sagrados asociados a ella, donde los miembros del linaje pueden aprender, transmitir y aplicar este conocimiento o *shibulama*, que configura los trabajos espirituales particulares que garantizan las lluvias (*ñikála*), el fluir de los ríos y demás. Dichas observancias incluyen los «pagamentos» al padre espiritual de la lluvia (*Ñizeldañ*), «confesar» transgresiones cometidas contra el agua, o danzas y cantos que revitalizan el ciclo del agua. De esa manera se le devuelve al agua lo que brinda a los seres humanos y la vida que da a la tierra. Finalmente, la gente debe seguir pautas de comportamiento diarias como no bañarse en ciertos estanques y lagos, recoger agua en contenedores apropiados y limitar su uso a la preparación de alimentos y el lavado.

Estas actividades constituyen *intercambios* necesarios con todos los aspectos del medio ambiente para mantener relaciones sanas de mutuo beneficio, y así asegurar que la malla de la vida quede bien tejida. En este sentido, el intercambio es una reciprocidad cósmica fundamental (cf. Ferro, 2012) que interrelaciona las instituciones humanas, la tierra, el cielo, los seres vivos, el clima, las fuerzas espirituales, diferentes materiales y las entidades creadoras en una gran red de apoyo interdependiente. En palabras de Weiner (1980, p. 71), en lugar de ser «actos [lineales] separados de dar y recibir», estos intercambios recíprocos forman componentes de un gran sistema regenerador. Además de reproducir y recrear las personas y las cosas (Weiner, 1980, p. 71), para los kogi esto implica mantener órdenes cosmológicos ya dados, y así como los *i'ku*, seguir la «ley ancestral» (Arenas Gómez, 2020) o Ley de Origen.

Los mamas

Tales prácticas e intercambios, junto con el conocimiento que los subyace, están dirigidos por los mamas, líderes espirituales kogi y expertos en rituales que tienen homólogos en todos los grupos serranos. *Mama* significa «sol», lo que da a estos

hombres la responsabilidad de irradiar luz y calidez sobre todas las cosas. Cada linaje o comunidad kogi tiene varios *mamas* que resguardan sus sitios sagrados, principios cósmicos y elementos naturales, y son entrenados en esos sitios según el conocimiento inherente a ellos. Como lo explica Reichel-Dolmatoff (1950, 1976), para regular los ciclos naturales, los *mamas* visitan lugares, dirigen ceremonias, guían la moralidad y la organización social, narran mitos y se comunican con *Aluna*, la mente o espíritu omnipresente y omnisciente del mundo. Por medio de esta consciencia universal, dadora de vida, ellos equilibran la Sierra Nevada y alinean a los kogi con sus fuerzas.

Siendo normalmente denominados «sacerdotes» (Preuss, 1926; Reichel-Dolmatoff, 1950; Uribe, 1987), la posición social particular de los *mamas* cubre «todas las dimensiones» de la vida (Reichel-Dolmatoff, 1950, p. 138), y su dura formación los diferencia (Chaves, 1947; Reichel-Dolmatoff, 1976). Sin embargo, más que en la doctrina sacerdotal, el poder político o la «jerarquía» (Arenas Gómez, 2020), el estatus de los *mamas* se funda en su guía espiritual, su memoria cultural y su conocimiento, lo que genera respeto para cualquier persona que lo tenga (Reichel-Dolmatoff, 1950).

Pagamento y sustento

Una forma de intercambio

La principal práctica que sostiene y preserva la Sierra y la sociedad kogi se llama «pagamento» o *zubi* en el idioma koggian. En vez de ser una ofrenda, se trata de una «compensación», como lo denota el término equivalente i'kt *zasari* (Arenas Gómez, 2020). De manera similar, aquí el intercambio implica una *obligación* en triple vía de dar, recibir y retribuir (Ferro, 2012). Más que eso, el sentido kogi de correspondencia es una *ley* cósmica que reafirma el orden mismo del mundo, un *imperativo* inevitable para mantener el equilibrio ecológico. Así, retribuir a la Madre todo lo que Ella provee es una *responsabilidad* de buscar y mantener «acuerdo» (*zhuluká*) con cada ser y cosa.

Pueden hacerse pagos para saldar el conflicto social, promover las cosechas, regular el clima errático, para el sol o el nacimiento de un niño, para alimentar los animales o purificar una comunidad. Se depositan en sitios sagrados que transmiten los pagos al(los) padre(s) y madre(s) espiritual(es) del elemento natural o problema en cuestión. Leoni (2005) indica que los sitios sagrados andinos, *huacas*, también regulan las fuerzas territoriales mediante ceremonias dirigidas a las deidades que garantizan las reproducciones exitosas de animales, humanos y cultivos (Castro & Aldunate, 2003).

Un pago puede ser esencias personales (como fluidos corporales, pensamientos, sentimientos) de una persona, familia o comunidad. A través del sudor, por ejemplo, que equivale a la lluvia, se le paga a ella. Las partes del

cuerpo canalizan espiritualmente los pagos hacia cosas en la naturaleza correspondientes, siendo por ejemplo los espacios entre los dedos de los pies «valles» donde corren los «ríos». Un canto o danza realizada en forma ritual también sirve como pago, así como simplemente imaginar que se «da alimento» a un lugar o ser. El material con el que se paga, el lugar sagrado donde se hace, el padre espiritual (*kalgusha*) al que se dirige, y las personas que deben realizarlo, dependen de qué se paga y por qué, de la época del año, y de las asociaciones cósmico-naturales de los linajes. Como mediadores, los mamas reciben y transmiten pagos colectivos de sus pueblos, y con frecuencia hacen pagos especiales por su cuenta, y algunas otras personas pueden realizar unos más simples.

En los Andes, se empleaban poderosos «artefactos de alto valor ritual y social» en centros ceremoniales para hacer ofrendas (Lorandi, 2009, p. 41). Para pagar, los kogi igualmente usan diferentes objetos, que además se asemejan mucho a los que usaban los taironas para regular las fuerzas naturales en sitios sagrados (Bray, 2003). Ejemplos son hojas, conchas, cristales, semillas o piedras semipreciosas (*tuma*) que contienen diferentes esencias espirituales según su color, forma y material, y cuyas funciones traslapan de varias maneras. Estos objetos también transmiten las energías personales a (los padres de) los elementos naturales que se pagan, y en momentos importantes de la vida, como el nacimiento, la adultez o el matrimonio, lo que refuerza conexiones espirituales, repone desequilibrios y trata enfermedades. Las piedras rojas pueden ser para la sangre, las negras para la muerte, y los cristales blancos (*ñikwitsi*) armonizan a la gente con el agua (*ñi*) o los lagos de los que, por ejemplo, depende la salud infantil.

El pago es sustento

El equilibrio de la Sierra Nevada requiere un intercambio constante de fuerzas y sustancias, incluyendo las humanas. Arenas Gómez (2020) señala que el intercambio *i'ktɔ*, basado en el don llamado *makruma* (Ferro, 2012), implica una mediación entre personas, animales y objetos que los transforma y ubica en redes de relaciones. Además, el pago kogi es similar al término *tucuna* de los napo runa de la Amazonía: una convertibilidad o transformación de energías mediante una «autosustitución tanto de cosas como de personas», es decir, una «transferencia de esencias» en la «red cósmica de interrelaciones» (Uzendoski, 2004, p. 898). Así como en el Pacífico, estos intercambios involucran una «profunda interconexión de relaciones [recíprocas]» que va mucho más allá del ámbito humano (Weiner, 1980, p. 81). En el dar cotidiano, una respuesta común de los kogi es *¿ji shala?* («¿a cambio de qué?»), y el trabajo espiritual de los mamas para sus comunidades se ve retribuido en contribuciones de alimentos cultivados.

El principio de «retribuir» también se expresa como «pedir permiso», pues es pagando por algo que puede tomarse, y eso implica una aceptación consciente por parte del dador. El Mama Luntana, un serio y respetado mama del alto *eizuama* de Takina, lo ilustra bien. «La Madre nos explicó que [...] nosotros como gente o personas

debíamos pedir permiso para obtener alimento» pagando a *Jugukui*, el «dueño [y organizador] de todos los alimentos [y semillas] en el mundo». Según *Jugukui*, «cuando las cosechas están listas para consumirse, no podemos simplemente ir allá, cortarlas y comer, debemos pedir permiso [y pagar]» para sembrar y cultivar. Este permiso, otorgado al pagar, garantiza que los alimentos sigan creciendo.

En otras palabras, para obtener su sustento los *kogi* también deben sustentar a cambio. Como entre los *i'ktu*, la transferencia recíproca de esencias es cuestión de «alimentar», lo que implica la creación, renovación y consolidación de las relaciones humanas y no humanas (Arenas Gómez, 2020), y además une la noción de tejer/hilar el tejido cósmico con la siembra, el alimento y el cultivo (Ferro, 2012). Pagar, entonces, es una manera de alimentar a cambio de todo lo que brindan los padres espirituales, los sitios sagrados y los elementos naturales. Es decir, se les retribuye el sustento que dan a todas las cosas, lo cual en términos *kogi* hace parte de un ciclo natural de alimentación. Según Arenas Gómez (2020), «alimentar» y «compensar» para los *i'ktu* son dos dimensiones del intercambio, pero en los pagos *kogi* (*zubi*) conforman un único fenómeno.

La palabra *kogi* para alimento o comida, *gakue*, se forma del verbo *gald* (comer) y el sufijo *kue* (indica pluralidad). Tiene relación con *gaka*, sitio sagrado, que se asemeja al *waka* o *huaca* andino (Bray, 2003; Núñez del Prado, 1995). Por lo tanto, dichos lugares «comen» lo que los *kogi* pagan allí o a ellos, y a su vez alimentan el territorio con sus fuerzas vitales. Los sitios transmiten el sustento que la naturaleza recibe del mundo espiritual, y también lo que los *kogi* retribuyen, siendo centros de intercambios cosmo-ecológicos. Mientras que las aves también «alimentan a la Madre» con su canto a cambio de su sustento, los pagos son una manera humana de influir estos ciclos. A continuación, mostraré cómo más allá del objetivo andino de hacer que la tierra dé fruto (Harris, 2000), o el *i'ktu* de fertilizar el mundo (Arenas Gómez, 2020), la fertilidad y el intercambio *kogi* hacen parte de un manejo más amplio del equilibrio ecológico como estructura cósmica.

Aluna ishguashi

Una mañana nublada y húmeda antes de la estación de lluvias, me senté entre los arbustos en un sitio sagrado y escuché atentamente el relato de la creación del mar, narrado por el Mama Shibulata. Él es uno de los pocos *mamas* que viajan fuera del país en representación de su pueblo, y está recuperando un sitio sagrado en la Línea Negra, deteriorado por los colonos. De repente, anunció que como era *nebushizha*, tiempo de cultivo y luna nueva, debía visitar la aldea para recoger «confesiones» espirituales de la gente. Shibulata las convertiría en pagos para los padres espirituales del agua y los alimentos, para convocar la lluvia, hacer crecer los sembrados, impedir que el sol los quemara, y devolver el uso comunitario del agua, para así evitar la enfermedad.

La «confesión» es la versión en español de *aluna ishguashi*, una especie de pago común a los cuatro pueblos. Los i'kt̄ la llaman *gun'gawin*, que significa alimentar, purificar y renovar las relaciones (Arenas Gómez, 2020). Sea individual o colectivamente, los kogi descargan mentalmente («en *aluna*») esencias personales como pensamientos, emociones, sueños, acciones y recuerdos en pedazos de algodón sostenidos entre dos dedos. Una vez son regresados al mama, él sacude suavemente el algodón mientras se concentra en «hablarles» o «aconsejar» a las esencias de la persona. Luego las envía espiritualmente a un *kalguasha* apropiado como pago, y deja el algodón en el sitio sagrado para «amarrar» las energías a él, y así estabilizarlas. La confesión también «registra» a las personas en estos lugares, de manera similar a como los i'kt̄ «siembran» o «plantan» el pensamiento y la vitalidad «en el tejido», conectando así los «hilos» (Arenas Gómez, 2020, p. 189).

Con *aluna ishguashi* se puede pagar el uso de materiales, consolidar un proceso de aprendizaje, «nombrar» a un bebé y darle «valor» y atarlo al mundo físico, exponer las intenciones internas de las personas y así resolver conflictos, alinear y purificar experiencias pasadas, o puede servir para «pedir permiso» cuando se llega a un lugar. En cada caso, las esencias de las personas constituyen energías e información que «alimentan» el sitio sagrado y son «comida espiritual» (*aluna gakue*) para pagar a los *kalguasha* (padres espirituales), y de esa manera también «alimentar» las plantas, el matrimonio, los animales o cualquier cosa que ellos hayan creado y mantienen.

Según el Mama Manuel, un hombre divertido que explica bien los conceptos kogi y vive en Tungeka, un pueblo de la parte baja que sirve de «talanquera» con el mundo exterior, lo que la gente deposita son «cargas espirituales» o «*aluna* usado». Así las personas y las comunidades se liberan de cargas, se alinean con la Sierra Nevada y armonizan pensamientos y energías, mientras hacen pagos que equilibran el flujo de las fuerzas naturales. *Aluna ishguashi* es por consiguiente «purificación, terapia emocional, alineación espiritual y sustento ecológico, todo en uno» (Parra Witte, 2018, p. 92). En este intercambio de fuerzas y sustancias que ratifican y balancean las relaciones ambientales, la salud de los kogi es la vida de la Sierra Nevada y viceversa.

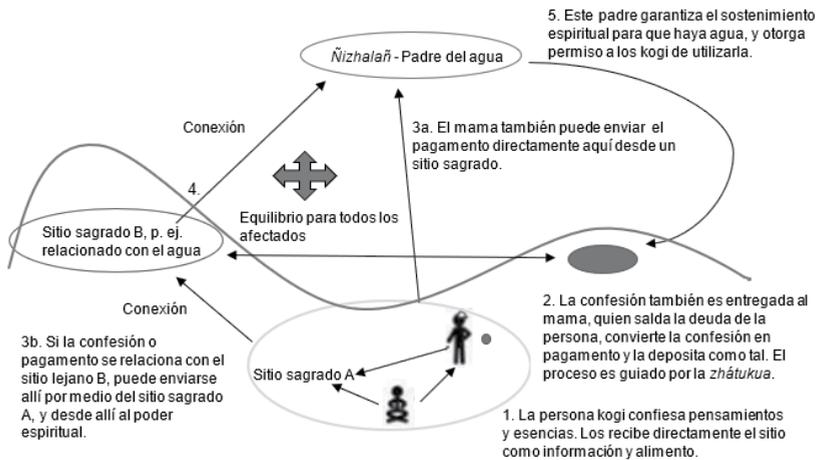


Figura 1. El sistema de confesión Kogi (Parra Witte, 2018)

Conversión y comunicación

La conversión de sustancias en alimentos por medio de la confesión aparece en un relato que me contó el Mama Shibulata. Los árboles llamados *kaxsouggi* fueron una vez personas que engañaban a los kogi para que confesaran con el fin de «abrirlos» y extraer el contenido de sus cuerpos en forma de comida y de información valiosa. Los kogi entonces devolvieron esto realizando la misma operación a los *kaxsouggi*. Por esa razón, agregó el mama, «cuando confesamos espiritualmente con palabras, estamos enviando un pago allá, al padre y la madre de los árboles». En *Aluna*, «ellos ven esto como alimento», y por eso «pedimos permiso de tumbar y usar los árboles. Es por eso que confesamos y pagamos a todas las cosas, porque esa es su comida».

Hoy en día, los kogi siguen siendo alimento para los árboles, quienes todavía son personas en el ámbito espiritual, mientras que ellos suministran materiales a los kogi y así también los nutren. Esta reciprocidad parte de que tanto los humanos como los árboles son personas y comparten una esencia espiritual transferible. En este ciclo natural de alimentación, la comida física consumida se convierte en las esencias espirituales que los kogi luego confiesan y pagan (alimentan) para producir más comida. Al morir, el cuerpo humano se convierte en alimento para la misma tierra que dio vida a esos árboles, plantas y cosechas, reproduciendo las cosas una vez más. Por eso según Alejo, un yerno de Shibulata, «nosotros somos la carne de la Madre Tierra».

Para dar un contexto creacional a esto, el Mama Luntana explica que «en el comienzo», el alimento era espiritual, *aluna gakue*. Comer simplemente implicaba «pensar que uno se alimentaba» de las plantas o de lo que fuera, por lo que en el

otro mundo (*Nujuakála*) las personas y los seres siguen alimentándose de nuestro espíritu humano cuando pagamos o confesamos. El ciclo de la alimentación por ende tiene su origen en y depende de *Aluna*, el espíritu de la vida que hace crecer las plantas, los árboles, los animales y todas las cosas. Para los kogi, el «buen pensamiento» (*aluna janchigatsé*) es alimenticio, y el alimento es maternal y cuida. Arenas Gómez (2020) sostiene que la esencia de los intercambios en los rituales i'kt̄ es el «pensamiento-vitalidad» (*ánugwe*), devuelto a los «padres ancestrales» como consciencia creativa, fértil y poderosa.

Es más, en términos del *aluna ishguashi* kogi, la «transferencia de esencias» (Uzendoski, 2004) es a la vez un intercambio de *información*. Al descargar recuerdos, pensamientos, y sentimientos, los kogi dan algo de sí mismos a un sitio sagrado, que es en parte información sobre su estado interior. Pagar no tiene que ver únicamente con el intercambio de una sustancia o cantidad, sino igualmente con el contenido o aspecto cualitativo de lo que se da, de tal forma que alimentar también es *comunicar*. Los sitios sagrados son entidades conscientes, «madres y padres» que sostienen el mundo y «piensan». Ellos «comen» los pagos y las confesiones kogi, pero también «escuchan» y entienden lo que se les dice o se habla en esos lugares. Según el Mama Luntana, esto se debe a que cualquier madre se pone «feliz» cuando se entera de sus hijos (humanos o no humanos), y eso equivale a recibir algo de ellos. Es como «decirles a los [sitios] cómo le va a uno, lo cual los conforta y los sostiene». Por eso para confesar los kogi muchas veces visualizan que dejan comida en el lugar.

Para que los pagos tengan efecto en la tierra, los kogi necesitan comunicarse e interactuar con *Aluna*. El ciclo de alimentación y reciprocidad se basa en los continuos flujos entre los reinos espiritual y material, y esto es lo que hace que *aluna ishguashi* sea sustento. Igualmente, para los napo runa la «sustancia del alma» que anima el mundo permite el «flujo compartido de las cosas» como transformación y reproducción, y depende de la complementariedad de «este mundo y del otro en una relación de transformación mutua y constante» (Uzendoski, 2004, pp. 886, 894). Además, y dado que *Aluna* es «pensamiento», depositado como pago, para los kogi alimento también es «pensar bien».

Consultar qué y cómo pagar

El mecanismo para saber qué pagos y confesiones se requieren y en qué lugar, cuándo, por quién y a cuáles padres espirituales y sus respectivos elementos naturales, es la adivinación (*iltueld*). Estas «consultas espirituales» exploran y se dirigen a *Aluna* para adquirir conocimiento, hallar la causa de un problema o pedir consejo. Es una forma de rastrear o hacer seguimiento a necesidades personales y ecológicas, enfermedades o desbalances, y así evitar desorden, establecer soluciones y mantener el bienestar. La adivinación por medio del agua es la consulta espiritual más común.

Sentados en las piedras de un sitio sagrado, donde la conexión espiritual es más fuerte, los *mamas* se concentran y dejan caer una y otra vez cuentas de piedra tubulares (*tuma*) en un vasija con agua (*zhátukua*). De este modo los *mamas* hacen preguntas en *Aluna* para saber qué pagos se requieren para regular o «sanar» diferentes tipos de situaciones, ya sean rituales comunitarios, sequías, proyectos mineros en territorio *kogi*, conflictos con el gobierno, o desgracias personales. El tamaño, número, duración y movimientos de las burbujas emergentes son «múltiples códigos» (Arbeláez Albornoz, 1997), que «se leen» como respuestas significativas. Según el *Mama Luntana*, los espíritus «hablan» desde *Aluna* por el agua y las «bocas» de la *tuma*, así como lagunas conscientes se comunican con los *mamas*, o como los humanos piensan primero y luego hablan al mundo físico. «Usamos la *zhátukua* para comunicarnos con la Madre y con los sitios», y «conversar con los padres espirituales», agrega el *Mama Manuel*, aplicando esta información y conocimiento para cuidar todas las cosas y corresponder.

Un flujo de vida

El principio de *kualama* sintetiza la ontología *kogi* del intercambio y el sustento. *Kua* significa curar/renovar/purificar, y *lama* significa vida y crecimiento. Según Arregocés Conchacala, un exgobernador del cabildo *kogi*, «*kualama* es una ley general, la gran prevención, el gran mejoramiento, el estar bien indígena». Todas las cosas deben pasar por el «filtro» de *kualama* para ser «procesadas y pulidas». Durante estas ceremonias y «danzas que sostienen el mundo», que se realizan de acuerdo a los ciclos naturales y complementan los pagos y confesiones diarios, el *mama* no solo «cura» estos ciclos naturales, sino también los humanos del nacimiento («sembrar niños»), el crecimiento, la adultez y la muerte (OGT, 2009, p. 66).

Aunque inicialmente es un ritual de fertilidad, *kualama* fomenta el crecimiento y la regeneración de todas las cosas y regula las estaciones, la lluvia, la luz del sol y otros fenómenos, vigorizando a la naturaleza. Como «todo crece», aclara el *Mama Manuel*, hay varios tipos de *kualama* para diferentes cosas, como la lluvia, el fuego, la tierra, los animales o las piedras, los cuales se realizan en los sitios sagrados correspondientes y por los linajes *kogi* con el conocimiento apropiado. La música que se toca en estas ceremonias es sobre todo una técnica para lograr vibraciones que transmitan poderes y mensajes espirituales, siendo otra forma de comunicación alimenticia, tal como lo es el viento o un coro de ranas. La canción del jaguar o de la tortuga, contacta a sus padres espirituales imitando sus sonidos, quienes se nutren de la música y a cambio renuevan la fuerza vital de los animales.

En general, pagar y confesar son variantes del mismo ciclo onto-ecológico de alimentación e intercambio, junto con la comunicación, el pensar bien, tocar música, pedir permiso, adivinar, danzar y cantar. Dichos procesos son por

consiguiente tipos de una *retroalimentación* cósmica basada en el «acuerdo» (*zhulukua*) que se manifiesta de distintas formas, en distintos niveles y por medio de distintas entidades. Este *flujo fundamental de la vida* relaciona y equilibra todas las cosas con intención y de acuerdo con un sistema cósmico y territorial determinado. *Aluna* permite este flujo como medio y como fuente: es pensamiento, vitalidad, información, comunicación y conocimiento a la vez. Entre los chipewyan de Canadá, esta «interrelación comunicativa y multifacética entre seres humanos y no humanos» igualmente permea todos los aspectos de la vida (Smith, 1998, p. 427). Por ejemplo, los kogi perciben que dos clamores de trueno «se hablan entre sí», o sienten en el pecho que alguien viene, y el ave mensajera *shikaka* alerta a los viajeros.

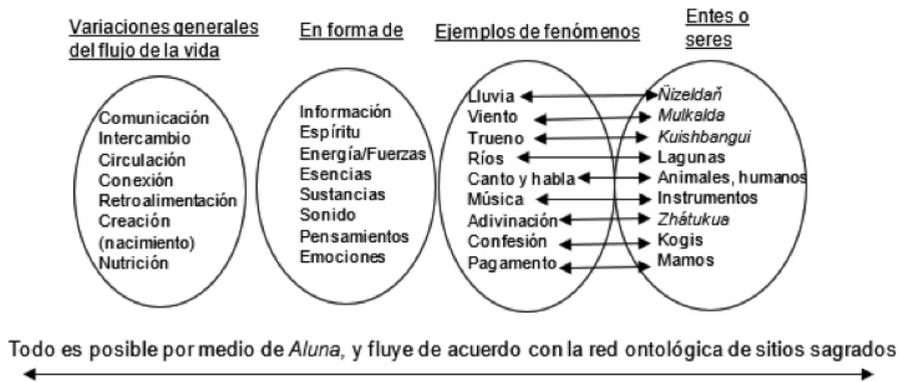


Figura 2: El carácter multifacético del flujo de la vida (Parra Witte, 2018).

El marco del sustento

El intercambio como orden territorial

En resumen, los pagos kogi son un mecanismo controlado y dirigido para fortalecer y vitalizar hilos (*shi*) o relaciones en el «tejido de la vida» (Reichel-Dolmatoff, 1978), que entrelaza todo mediante intercambios recíprocos y conscientes en el flujo de la vida. Por ende, la alimentación es un asunto principalmente ecológico «atado» a los espacios territoriales. Los nodos que mantienen unidos esos hilos, siendo receptores para el intercambio de «alimento», son los sitios sagrados, que se comunican con y sostienen a los demás seres y lugares del territorio como tejido. Sus verdades, poderes y asociaciones convierten a estos padres y madres alimenticios en puntos focales de la práctica, el aprendizaje y la palabra kogi, anclando en dichos sitios los linajes, pagos, confesiones y adivinaciones. La geografía es la manifestación física de la red de relaciones, «trazando» así los intercambios humanos y no humanos.

Similitudes regionales como asociaciones socio-cosmológicas

A su vez, el paisaje se enmarca en una estructura compleja y unificada de principios, categorías y correspondencias cosmológicas. De manera similar que los *kogi*, en los Andes «el cuidado entregado a la tierra» se da conforme a redes y asociaciones de dependencia mutua entre divinidades, aspectos astronómicos, montañas, sacerdotes, linajes, centros ceremoniales, objetos, divisiones políticas y patrones agrícolas, que se sostienen por medio de principios de reciprocidad y simetría (Bastien, 1985; Lorandi, 2009; Murra, 1984, p. 120). Para salvaguardar la reproducción de los cultivos, animales y humanos, fertilizar la tierra y controlar patrones climáticos, las prácticas de cuidado son dirigidas a esta estructura de fuerzas (Castro & Aldunate, 2003; Leoni, 2005). Así como en la Sierra Nevada, en esta «antigua y extensa tradición andina» (Zuidema, 1992, p. 251), la sociedad, el territorio montañoso y la cosmología forman una composición ordenada y holística regulada por medio de ofrendas en sitios sagrados (Castro & Aldunate, 2003; Leoni, 2005).

Más específicamente, los antiguos cacicazgos muisca de lengua chibcha en la cordillera oriental de Colombia se orientaban por principios y analogías cosmológicas notoriamente similares entre los órdenes territorial, sociopolítico, mítico y astronómico (Correa Rubio, 2004, 2005). Estos órdenes enmarcaban los intercambios humanos con el mundo natural y espiritual, y eran canalizados mediante un sistema de linajes comparable con cuentas de colores de importancia ritual (Bray, 2003; Casilimas-Rojas & López-Ávila 1987; González de Pérez 1996; Reichel-Dolmatoff, 1951a). Así como los *mamas kogi*, el *jeque* o sacerdote muisca dirigía estas ofrendas para aplacar santuarios naturales y lugares sagrados con el apoyo de la comunidad (Londoño Laverde, 1996).

En los cacicazgos precolombinos de los *taironas*, que habitaron las laderas noroccidentales de la Sierra Nevada (Bray, 2003; Oyuela-Caicedo, 1986), al parecer se hacían ofrendas en sitios sagrados a la manera de los *pagamentos kogi*. Además, las dirigían a deidades equivalentes y con objetos similares (*tuma*) por vía de sacerdotes (*naoma*) que estaban entrenados y funcionaban de manera muy semejante a la de los actuales *mamas kogi* (Oyuela-Caicedo, 2002; Reichel-Dolmatoff, 1951a). Como sucede con las casas y aldeas *kogi* (Duque Cañas, Salazar Gómez & Castaño Alzate, 2004; Reichel-Dolmatoff, 1975), la «ciudad perdida» *tairona* y sus terrazas, canales y escaleras en piedra pueden haber reflejado órdenes morales y cosmológicos (Giraldo, 2010, p. 7), y unificado el paisaje con la arquitectura (Zuidema, 1992, p. 251), enmarcando así dichos intercambios.

Complementariedad creacional

La «complementariedad ecológica» vertical andina (Murra, 1984), que integra las relaciones e intercambios económicos, sociales y ambientales de acuerdo con los niveles altitudinales, es para los *kogi* en última instancia una estructura

cosmológica. Las zonas climáticas y biogeográficas de la Sierra Nevada son una expresión meso-cósmica de las nueve capas del universo (Reichel-Dolmatoff, 1978, 1987), lo cual constituye un andamiaje que lo abarca todo y orienta los pagos y ceremonias kogi. Por ejemplo, hay nueve canciones kogi que «ascienden de la playa a los picos» gradualmente en una alineación espiritual que «refuerza» estos niveles. Según las historias kogi de la creación, los sitios sagrados aparecieron a través de un desarrollo expansivo y descendente desde los picos de las montañas hasta el mar y más allá, lo que dio origen a la existencia en un gran patrón de lugares y elementos naturales relacionados. En este «descenso generacional» (Parra Witte, 2018, p. 76) de «madres, padres e hijos», cada nivel tiene fuerzas y elementos interrelacionados que los mamas navegan espiritualmente al adivinar y visitan físicamente para pagarles y alimentarlos.

El equilibrio de esta malla vertical es sostenido por los intercambios entre el mar abajo y las montañas arriba, siendo dos dominios creacionales separados pero que se constituyen mutuamente. La madre *Zaldziwê* «nació» en la Sierra y descendió para convertirse en el Mar. Ayudada por personajes masculinos, ella «confesó» en distintos lugares a lo largo del camino, creando sitios sagrados que sostienen la vida, tienen que ver con el agua, y conectan espiritualmente los picos, lagunas de montaña y *eizuumas* con estuarios, manglares y lagunas por la playa. Como un reflejo de esta interrelación cósmica, en el ciclo del agua los ríos y las lluvias fluyen hacia abajo para «alimentar el mar» con sustancias y espíritu de los valles. Una vez el agua se confiesa allí y renueva su *aluna*, se eleva de nuevo a la Sierra por medio de los vientos, el vapor y las nubes para recargarla con lluvia, pagando de esta manera a la Sierra lo que ella pagó al mar.

Según el relato, la confesión (*aluna ishguashi*) no es solo un tipo de intercambio humano (Arenas Gómez, 2020; Reichel-Dolmatoff, 1951b), sino en esencia un *proceso ambiental de reproducción*. La descarga de pensamiento y espíritu, como en el ciclo del agua, purifica al dador y nutre al receptor, renovando así las energías mediante un intercambio equilibrador. Los pagos y las confesiones son variantes del principio ecológico de «sanación», derivado de las confesiones de *Zaldziwê* como prototipo cósmico de la descarga de pensamiento como fuerza creativa. Para reforzar y regular esta complementariedad creacional, los mamas pagan en la playa con sustancias del páramo y pagan en las montañas y lagunas con materiales de la playa, algo que también ocurre en la costa del norte de Chile (Castro & Aldunate, 2003). Los mamas que se especializan en proteger el mar complementan a aquellos que se centran en las montañas, y los hombres kogi recrean este intercambio mascando hojas de coca de los montes con conchas marinas pulverizadas para comunicarse con *Zaldziwê* «en aluna».

El equilibrio ecológico como estructura cosmológica

Las relaciones complementarias entre esferas distintas pero interdependientes son el marco en y a través del cual suceden los intercambios alimenticios y cooperativos. Ya sea entre la tierra y el cielo, el agua y el fuego, lo masculino y lo femenino, o en las instituciones kogi (ver abajo), dichas estructuras cosmológicas sostienen el equilibrio ecológico. A su vez, esto se basa en una *dualidad* de principios típica de los cuatro pueblos. La interacción entre la Sierra y el Mar también lo es entre arriba y abajo, adentro y afuera, la tierra y el agua. Según la cosmogonía kogi, el mundo surgió *hacia arriba* de una «profundidad» espiritual y luego se materializó *hacia abajo*, coincidiendo con el «amanecer» a partir de la oscuridad original, o la «llegada del sol» en términos i'kɪ (Tayler, 1997). Como dicen los mamas, esto correspondió a una unión fertilizante de las potencias masculinas organizadoras y las femeninas generadoras, tal como el matrimonio muisca entre el sol y la luna, o la luz y la oscuridad, complementariedades astrales de géneros en la iluminación del universo (Correa Rubio, 2005).

El	Oscuridad	Profundidad	Espíritu	Noche	Femenino	Esencia	Origen	Frío
amanecer	Luz	Emergencia	Materia	Día	Masculino	Movimiento	Organización	Cálido

Figura 3. Dualidades o complementariedades cósmicas básicas kogi (Parra Witte, 2018)

Lo que crea la vida y garantiza su equilibrio es una unión o punto medio entre estos campos creacionales opuestos pero complementarios, sobre todo entre el espíritu y la materia. Esta unión se convierte en una interdependencia ecológica fundamental, o intercambio viviente que los kogi regulan mediante pagos, danzas y confesiones. En la reproducción humana de dichas dualidades (de género), los mamas (el sol) trabajan durante el día y son complementados por el conocimiento de sus esposas las *sajas* (la luna), quienes tienen poderes nocturnos (ej. sueños). En conjunto, los mamas pagan a las madres espirituales y las *sajas* pagan a los padres, mientras los linajes kogi masculinos (*tujke*) y femeninos (*dajke*) definen la compatibilidad de los matrimonios que crean la vida humana, en conformidad con los elementos naturales asociados.

De manera similar, los dirigentes kogi (*comisarios* o *júgukuis*) y los mamas deben apoyarse mutuamente en una complementariedad política-ceremonial (Reichel-Dolmatoff, 1950) que refleja la «civil-religiosa» tairona (Oyuela-Caicedo, 1986). Los comisarios controlan que las comunidades sigan el conocimiento y las adivinaciones de los mamas de acuerdo a las especificaciones de los linajes y en los sitios sagrados, mientras que los mamas deben respetar y facilitar la autoridad de los comisarios como «organizadores» de la naturaleza y de la gente (OGT, 2017). En el «isomorfismo de las esferas política y religiosa» muiscas, la organización religiosa de los sacerdotes (*jeques*) y la estructura social de los caciques eran «dos caras de la misma moneda» (González de Pérez, 1996; Londoño Laverde, 1996,

pp. 65, 73). La cooperación kogi es a fin de cuentas una mutualidad entre lo espiritual y lo físico, lo cósmico y lo social, lo no humano y lo humano, que sostiene los ciclos e intercambios del ecosistema.

La cultura material kogi encarna la manera como el intercambio ecológico se ajusta a la correspondencia cosmológica. En el contexto del «complejo sacerdote-templo» tairona-kogi (Oyuela-Caycedo, 2002), la «casa-mundo» circular (*njujé*) descrita por Reichel-Dolmatoff (1975) y Duque Cañas, Salazar Gómez & Castaño Alzate (2004), recrea los nueve niveles cósmicos verticales. Estos se dividen en el mundo superior físico de luz y el mundo inferior espiritual de oscuridad, y se complementan. El *njujé* se reparte además en mitades y cuadrantes que capturan dualidades horizontales, como las posiciones del mar y las cumbres, y que son ocupadas por los mamás y los comisarios respectivamente. Al trazar también los movimientos solares y las direcciones cardinales (y de ese modo los cuatro linajes kogi originales), esta edificación recrea tanto el cosmos como la montaña, y adentro los hombres discuten asuntos comunitarios como pagos y confesiones.

Siendo actividades de una vida bien dirigida (Reichel-Dolmatoff, 1978), cuando los hombres kogi tejen sus vestidos en el telar que reproduce la cruz que sostiene el mundo, imitan la forma en que el sol fertiliza la tierra, trazando esta cruz en su recorrido, y las mujeres «piensan» a lo largo de los hilos de la Madre para tejer las mochilas que encarnan el útero nutricio cósmico. Las mochilas y la arquitectura andinas encarnan igualmente valores orgánicos, sociales y cósmicos, como lo son el equilibrio, la fertilidad y la complementariedad de los géneros (Cereceda, 2009; Harris, 2000). En resumen, la ecología kogi de alimento e intercambio está inserta en un marco cosmológico integrado que se manifiesta en el orden territorial. Al recrear el sistema por vía de las instituciones, objetos y ritos equilibradores, se ratifica la «Ley de Origen».

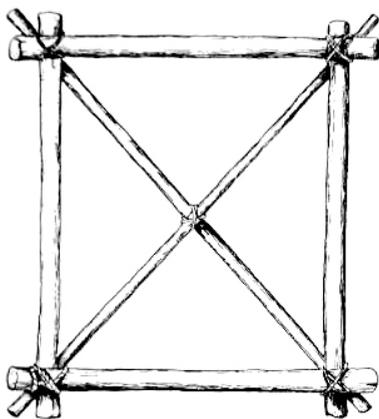


Figura 4. El telar Kogi, que se asemeja a la cruz del mundo y el camino del sol (Reichel-Dolmatoff, 1975).



Figura 5. Como el cosmos, las mochilas se originan en el centro de la parte inferior, se expanden de manera concéntrica y se elevan a lo largo de niveles verticales. Fotografía de Parra Witte.

La analogía como orden y el orden como intercambio

Cadenas de asociaciones

Este «sistema de clasificación» andino que ordena la sociedad, el espacio, el tiempo y el universo en congruencia con el territorio (Murra & Wachtel, 2009, p. 5) ha sido interpretado en términos de *analogías* interrelacionadas en diferentes niveles. Adoptando un enfoque similar, Reichel-Dolmatoff (1987, p. 78) articula la manera en que el «universo kogi» entrelaza el cosmos, la naturaleza, la estructura social, los objetos, el ciclo de la vida, el comportamiento y la estética. Para él, esto indica que los kogi «operan principalmente por analogía» a lo largo de «cadenas de asociaciones en nivel[es] de categorías específicos». *Todo* hace parte de estas configuraciones y patrones superpuestos, llenos de significados y «estructurados en unidades, formas y agrupaciones significativas». Así mismo, en mi trabajo los «aspectos de la estructura del todo vistos desde diferentes ángulos repiten elementos del patrón general en una expresión unificadora y simultánea en todos los niveles» (Parra Witte, 2018, p. 197).

Como lo hemos visto, la alimentación o nutrición es una fuerza espiritual primaria que también se manifiesta en muchas formas y niveles, ya sea como alimentos, información, música, cantos de aves, sustancias corporales, comunicación o pensamiento. Por consiguiente, los pagamentos integran y reproducen diferentes facetas de esta compleja red de relaciones. Son esencias personales pagadas a los

padres espirituales; enmarcados por mitos correspondientes; depositados en sitios sagrados dependientes; dirigidos a elementos naturales relacionados; guiados por mamás entrenados en esos lugares que se especializan en cada elemento; conducidos por medio de objetos de cualidades correspondientes; alineados con los respectivos linajes kogi; y potenciados en las ceremonias *kualama* donde se personifican los padres espirituales. Cada aspecto o relación es una faceta, recreación o versión de otro.

Sin embargo, vistos como analogismos, los principios como la reciprocidad, la oposición complementaria o la dualidad tienden a analizarse como categorías conceptuales y simbólicas que pertenecen a una «lógica», y «proyectan» «paradigmas» sociales y fisiológicos humanos en el territorio andino (Bastien, 1985, p. 597, 599). Este enfoque estructuralista lo resume Descola (1992, p. 110) como la idea de que las personas objetivan o abstraen la naturaleza y las relaciones humanas por vía de «procedimientos mentales» y «modos de representación» que tienen raíces en «universales cognitivos» y llevan a «taxonomías populares». En este sentido, Reichel-Dolmatoff (1987, p. 78) afirma que los kogi «llenan» la naturaleza de «configuraciones multirreferenciales [...] de significados simbólicos» y analogías, «codificándola» así con su pensamiento.

En lugar de eso, Descola (2013) trata estas categorías como ontologías por medio de las cuales las sociedades se relacionan con el mundo y ordenan las diferencias y similitudes entre las cosas y los seres según su apariencia, comportamiento y propiedades, y según su interioridad (intención, alma) y fisicalidad. El «analogismo» (interioridades y fisicalidades disímiles) es uno de cuatro tipos de ontología, junto con el «animismo» (interioridades similares, fisicalidades disímiles), el «naturalismo» (interioridades disímiles, fisicalidades similares) y el «totemismo» (ambas similares). Estos «modos de identificación» se basan en «modos de relación» como el intercambio, la depredación y el don, o la producción, la protección y la transmisión.

Aunque busca superar la idea de que las personas tienen interpretaciones culturales *de* la naturaleza, Descola admite ser influenciado por el análisis estructuralista «según el cual un elemento en el mundo adquiere significado solo en contraste con otros elementos» (2013, p. 305). Los modos de identificación son a fin de cuentas «esquemas» integradores para aprehender la realidad, y «se derivan del tipo de estructuras cognitivas, emocionales y sensomotoras que canalizan la producción de inferencias automáticas, orientan la acción práctica y organizan la expresión de pensamientos y sentimientos según patrones relativamente estereotipados». Estas lógicas «establecen» colectivos y «confieren forma y contenido» a las relaciones. En particular, «las subjetividades analógicas» constituyen «modelos» para imponer orden y atribuir significado al mundo (Descola, 2003, pp. 298, 310).

Una estructura que sostiene la vida

Según la comprensión ontológica *kogi*, estas múltiples capas de asociaciones, donde cada cosa es una composición única de varias características comparables, son relaciones reales entre las cualidades y las funciones de los componentes de la Sierra Nevada. La estructura no es un constructo o una clasificación conceptual de las diferencias. Así como Ingold (2000) y Harvey (2006) sostienen que el animismo no se trata de atribuir significado y consciencia al mundo, sino de reconocer que ya es significativo y está vivo, en términos *kogi* ellos no «operan de manera analógica», sino que se relacionan con un mundo que ya está estructurado y configurado. Lo que vincula a seres, lugares y objetos son los principios y las formas inherentes a la naturaleza que todos comparten.

En vez de analogías, se trata de *estructuras cosmológicas* que se manifiestan en un *orden ontológico de correspondencias* vivido a través de *relaciones ecológicas* que son *conocidas como hilos (shibulama)* a seguir. La estructura cosmológica *es* el equilibrio ecológico, y regular este equilibrio *es* mantener dichas estructuras. Esto se basa en el intercambio, y el intercambio se basa en el sustento o alimentación. Los pagamentos y confesiones son tipos de flujos (*Figura 2*) que sostienen este tejido de la vida.

El Mama Shibulata hace énfasis en que los padres espirituales pensaron y planearon cuidadosamente el mundo para que todas las cosas tengan su lugar y su papel en el sostenimiento del todo interrelacionado. El propósito de la estructura cósmica es hacer el mundo «fuerte y estable», y por ende la tierra (el nivel medio que soporta los cuatro de arriba y los cuatro de abajo), «fértil, abundante y llena de vida».

Los Mamas Manuel y Luntana afirman que el Árbol Cósmico central (*Kaxbusánkua*) que mantiene unidos los nueve niveles, se creó para «siempre sostener y alimentar el mundo», siendo «como el corazón y el alma» que circulan flujos vitales, permiten el pensamiento y mantienen la vida del cuerpo y el espíritu. A lo largo de este pilar, los padres espirituales distribuyen sus poderes dadores de vida a la vez que soportan el mundo desde sus cuatro esquinas. De esta manera, las raíces de los árboles recogen la fuerza de la tierra (mitad cósmica inferior), mientras que sus ramas interactúan con el aire y el cielo (mitad cósmica superior), intercambiando estas fuerzas. La forma y la función ecológica de los árboles es una característica de su estructura cosmológica. La analogía como concepto no puede captar debidamente este rol, y descuida el *crecimiento* y el *desarrollo*. Las «cadenas» de asociaciones, analogías y patrones de Reichel-Dolmatoff (1987) *son* lo que él mismo llama el «tejido de la vida» *kogi* (1978).

Del homologismo al organismo

Integración

Considerando esta estructura que sostiene la vida, en términos kogi no solo está «todo en todo» en virtud de sus relaciones y semejanzas analógicas (Descola, 2013, p. 306), sino que todas las cosas comparten una fisicalidad como partes vivientes de este gran tejido. Así mismo, al tejido lo entrelaza el «pensamiento» de la Madre, *Aluna*, lo que implica que también hay una «interioridad» común a todo. Mientras que Alejo declara que «somos la carne de la Madre Tierra», de igual modo los cuatro pueblos señalan que ellos y la Sierra «comparten un solo pensamiento». Inicialmente, conforme al «analogismo», los seres y las cosas son diferentes entidades o tipos, tanto espiritual como materialmente, pero en contraste con ello comparten también *de manera simultánea* ambos aspectos, lo que podría en parte diferenciar la Sierra de las sociedades andinas. En última instancia, toda la creación comparte esencia y sustancia, aun si es conformada por grados más estrechos de semejanza intergrupala que reflejan las relaciones dentro de todos los grupos, entre los grupos y a través de sus categorías correspondientes. Según los mamas, «somos familia de todas las cosas».

Dado que las mentes-cuerpos son expresiones únicas de la misma estructura espiritual-física general, la convertibilidad de las esencias aplica tanto a la interioridad como a la fisicalidad. Como lo muestran los pagos y confesiones kogi, el intercambio y la alimentación implican flujos y sustancias materiales y espirituales. Esto se debe a que todos los elementos no solo son «unidades constitutivas» en el sentido analógico de un «colectivo [universal] que es coextensivo con todo el mundo», y donde el «cosmos y la sociedad son equivalentes» (Descola, 2003, p. 268), sino que también hacen parte de una organización unificadora que comparte un origen creacional.

La Gran Madre es la fuente y el modelo de toda unidad y variedad, sustancia y forma, espíritu y materia, que integra y organiza todos los niveles y facetas del universo. Esto incluye lo que Sahlins (2014, p. 282) para el analogismo llama «dioses-personas cosmocráticas», quienes en este caso serían los hijos y las hijas de la Madre, de quienes todas las cosas y fenómenos son manifestaciones distintas. Pero más allá de gobernar diferentes dominios (Sahlins, 2014, p. 286), estos *kalguasha*, y sus hijos, crearon categorías o *hilos* cada vez más específicos del tejido de la vida, como lo son las agrupaciones de sitios sagrados, elementos naturales y linajes.

Para conceptualizar las complejas dimensiones ontológicas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Halbmayer (2020, pp. 16, 17) propone de manera muy útil que esa ontología «integradora de todo» o esa «continuidad ontológica» global, donde todo comparte una identidad en virtud de tener un origen común, debería denominarse «homológica». En el caso kogi, este homologismo también tiene que

ver con una continuidad de la fisicalidad y la interioridad «en una escala cósmica» a partir de un origen filogenético común (Matthews, 2017, p. 277). Pero más allá de los seres y las cosas, es el *territorio* mismo que encarna las correspondencias ontológicas que unen las estructuras cosmológicas con las relaciones ecológicas que deben ser equilibradas, y son los sitios sagrados que concentran este orden de intercambios alimenticios, tanto espiritual como físicamente. Dado que esta red de relaciones regula el crecimiento y el desarrollo, las asociaciones y los patrones también constituyen un conocimiento de *cómo* relacionarse y pagar. Esto se especifica en los principios y verdades de la Ley de la Madre o Ley de Origen que, de manera monista, guía el pensamiento y la acción (Mama Pedro Juan, 2009) como una *epistemología* consciente.

Un organismo que alimenta y es alimentado

Para sacar a relucir esta cualidad viva y nutricia, debe complementarse la noción de homologismo (Halbmayer, 2020) con la de *organismo*. Los *kogi* se relacionan con la Sierra Nevada como el cuerpo de la Madre, cuyo crecimiento y formación fue la creación del mundo. Los picos son el cerebro, los lagos son los ojos, los ríos son las venas, los árboles son el cabello, el petróleo es la sangre, la lluvia es el sudor, las rocas son los huesos, el suelo es la carne, etcétera. Pero dado que esta entidad también es consciente, piensa y tiene *aluna*, se entiende mejor como un organismo que integra la mente y el cuerpo en el flujo dinámico de la vida.

En vista de la noción comparable de la Tierra como «Pachamama» (Castro & Aldunate, 2003; Harris, 2000), los *qollahuaya* de Bolivia (Bastien, 1985) entienden y se relacionan con su montaña como «una sola unidad geográfica y anatómica» con órganos internos y niveles verticales que van de la cabeza a los pies. Este «todo orgánico» proporciona un «modelo» para los cuerpos humanos que une la tierra, las zonas ecológicas, los grupos de descendencia, los santuarios y las redes de intercambio (Bastien, 1985, p. 596). Más que eso, los *kogi* consideran que todas las montañas de la Sierra Nevada son un organismo que genera todos los cuerpos y cosas, no solo humanos, y siempre hacen énfasis en el pensamiento universal o *Aluna* de la Madre, una persona que al fin y al cabo es el cosmos entero con sus capas.

La ontología orgánica por ende no debe ser reducida a una analogía que todo lo abarca, o a cualquier otro modo de identificación, y añade una dimensión funcional y ecológica al «homologismo». En su calidad de «hijos», las danzas, pagamentos, confesiones, cantos y ceremonias *kualama* de los *kogi* son para nutrir la «salud» de este organismo materno a cambio de su vida, así como cada *kalguasha*, animal, planta y objeto tiene un lugar y una función en el sostenimiento de esta *organización*. Adicional al intercambio y la alimentación, este holismo viviente incluye muchos modos de relación superpuestos o «ciclos corporales», sobre todo las variaciones en el flujo de la vida (comunicación, circulación, creación, etc., ver *Figura 2*).

Dada esta «composición orgánica» (Parra Witte, 2018) de esencias y sustancias, espíritu y materia, interioridad y fisicalidad, cosmología y ecología, los kogi y la Sierra, el Mama Luntana dice que «somos como las montañas», alimentados y guiados por nuestro *aluna* «para vivir bien». Los órdenes cosmológicos y las asociaciones espirituales-naturales kogi *son* relaciones e intercambios ecológicos que, así como entre los ojibwa, se experimentan a diario como un «campo unificado y fenoménico de pensamiento, valores y acción» (Hallowell, 2002 [1960], p. 19). Por eso, el analogismo como «modo de identificación» y el sustento o alimentación como «modo de relación» no solo se conforman mutuamente (Descola, 2013), sino que son inseparables.

Deuda y desequilibrio

Una «organicidad» viviente así tiene serias implicaciones. Reichel-Dolmatoff (1976) capta bien la responsabilidad, e incluso la obligación, que sienten los kogi de mantener el equilibrio en la sociedad, la naturaleza y entre los dos reinos como una necesidad inevitable. Dejar de pagar y corresponder en el organismo causa lo que ellos entienden como «deuda» (*shalá*), y ella puede manifestarse como tormentas o sequía, menos animales, desgracias familiares, problemas agrícolas e incluso enfermedad y muerte.

Esos eventos no son «castigos sobrenaturales severos» (Reichel-Dolmatoff, 1950, p.182), o daño infligido por no «propiciar» las deidades andinas (Leoni, 2005, p. 152), o «venganza» y «retaliación» por ignorar la voluntad de los padres ancestrales *i'kti* (Arenas Gómez, 2020). Más bien, los kogi explican esto como una forma en que los *kalguasha*, que tienen «hambre», se ven forzados a «reclamar» lo que no se les ha pagado o «dado de comer» a cambio de lo que ellos suministran. De esta manera, se le «cobra» a la gente sus inobservancias de la «Ley de Origen». Los fenómenos ecológicos negativos son consecuencia del desorden social, son una señal de que el organismo está enfermo y no se alimenta bien, y constituyen advertencias para pagar y cancelar la deuda si se quiere restaurar el orden y evitar un daño mayor. En esta Ley, para mantener unido el tejido de la vida por obligación *debe* existir equilibrio.

Observaciones finales: la ontología como ecología práctica

Al resaltar el lugar central que ocupa el intercambio en la red de relaciones de la Sierra Nevada como territorio vivo, este artículo ha demostrado la manera en que alimentar es corresponder, corresponder es mantener el equilibrio, y mantener el equilibrio es sostener la estructura cósmica. La ontología kogi del sustento o alimentación es un intercambio de fuerzas necesario y basado en conocimiento que va más allá de nociones románticas de reciprocidad armónica, o de la preocupación con semejanzas y diferencias (Descola, 2013). Las relaciones kogi incluso revelan

un tipo de manejo ambiental que pareciera algo «conservacionista», ya que busca mantener órdenes naturales predeterminados. Como lo sugieren Reichel-Dolmatoff & Dussan (1977), el equilibrio de fuerzas es el principal problema de la condición humana (kogi). Para los líderes kogi, este es el «mandato» que dejó la Madre de cuidar el «Territorio Ancestral» *tal y como se creó*.

Este enfoque ecológico y holístico brinda una dimensión dinámica a los órdenes creacionales, las categorías perceptuales y los modos de relación en la región istmo-colombiana, en la que no encajan fácilmente los rasgos culturales (Reichel-Dolmatoff, 1953) y las características ontológicas (Halbmayer, 2020) de la Sierra Nevada. El artículo por consiguiente contribuye a la importante búsqueda de Halbmayer (2020) de un entendimiento comparativo y más completo de los patrones socio-cosmológicos complejos y heterogéneos de la región, y sigue la intención de Hoopes & Fonseca (2003) de definirla más allá de la información lingüística, arqueológica, genética y etnohistórica. Teniendo en cuenta las semejanzas entre los sistemas kogi, tairona, muisca y andino, los kogi son un ejemplo bien conservado y en funcionamiento de cómo esos órdenes cósmicos se revelan en una forma de ser basada en el intercambio y la regulación de un equilibrio ecológico que debe acatarse. De lo contrario, las fuerzas naturales se salen de control y generan todo tipo de «deudas».

Según este pragmatismo ecológico, la ontología además se torna relevante para los actuales problemas ambientales, pues permite apreciar mejor cómo entienden los kogi el actual deterioro de la Sierra Nevada a causa de los desarrollos económicos, demográficos e industriales, y cómo responden a él por medio de pleitos legales y negociaciones eco-políticas (Ulloa, 2004). Estos daños convierten los intercambios y las complementariedades sostenedoras en relaciones conflictivas y desequilibradas con consecuencias desastrosas, y que los pagamentos de los mamás intentan reparar o por lo menos mitigar.

Referencias

- Arbeláez Albornoz, C. (1997). El lenguaje de las burbujas: apuntes sobre la cultura médica tradicional entre los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta. En A. Colajanni (Ed.). *El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio*, (pp. 181-204). La Paz: Gente Común.
- Arenas Gómez, J. (2020). Relations and persons among the I'ku, a Chibchan group in Colombia. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area* (pp. 181-204). New York: Routledge.

- Bastien, J. (1985). Qollahuaya-Andean body concepts: A topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist*, 87, 595-611. <https://www.jstor.org/stable/678878>
- Bolinder, G.W. (1925). *Die Indianer der Tropischen Schneegebirge: Forschungen im Nördlichsten Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Bray, W. (2003). Gold, stone, and ideology: symbols of power in the Tairona tradition of Northern Colombia. En J. Quilter & J.W. Hoopes (Eds.). *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia* (pp. 301-344). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Casilimas Rojas, C. & López Avila, M. 1987. El templo muisca. *Maguaré*, 5, 127-150. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14066>
- Castro, V. & Aldunate, C. (2003). Sacred mountains in the highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development*, 23(1), 73-79. [https://doi.org/10.1659/0276-4741\(2003\)023\[0073:SMITHO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1659/0276-4741(2003)023[0073:SMITHO]2.0.CO;2)
- Cereceda, V. (2009). The semiology of Andean textiles: The Talegas of Isluga. En J. V. Murra, N. Wachtel & J. Revel (Eds.). *Anthropological History of Andean polities* (pp. 149-173). New York, NY: Cambridge University Press.
- Chaves, M. (1947). Mitología Kágaba. *Boletín de Arqueología* 2 (5-6), 423-520. https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/divulgacion_publicaciones/revistas_cientificas/8088
- Córdoba, E.M. (2006). Sitios sagrados y territorio wiwa. *Universitas Humanística*, 61, 275-286. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2085>
- Correa Rubio, F. (2005). Sociedad y naturaleza en la mitología Muisca. *Tabula Rasa*, 3, 197- 222. <https://www.revistatabularasa.org/numero03/sociedad-y-naturaleza-en-la-mitologia-muisca/>
- Correa Rubio, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (Ed.). *Conceptualizing Society*, (pp. 107-126). London: Routledge.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duque Cañas, J.P., Salazar Gómez, O. & Castaño Alzate, G.E. (2004). *Saminashi: arquitectura y cosmogonía en la construcción kogi*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ferro, M.d.R. (2012). *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Giraldo, S. (2010). *Lords of the Snowy Ranges: Politics, Place, and Landscape Transformation in two Tairona Towns in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Doctoral thesis, Division of Social Sciences, University of Chicago, Chicago.

- González de Pérez, M. E. (1996). Los sacerdotes muisca y la paleontología lingüística. *Boletín Museo del Oro*, 40, 37-61. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6934>
- Halbmayer, E. (Ed.) (2020). Introduction: toward an anthropological understanding of the area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp. 3-34). New York: Routledge.
- Hallowell, A. (2002 [1964]). Ojibwa ontology, behavior, and world view. En G. Harvey (Ed.). *Readings in Indigenous Religions*, (pp. 17-49). London: Continuum.
- Harris, O. (2000). *To make the earth bear fruit: Essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.
- Harvey, G. (2006). *Animism: Respecting the Living World*. New York, NY: Columbia University Press.
- Hoopes, J. W. & O. M. Fonseca. (2003). Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area. En J. Quilter & J.W. Hoopes (Eds.). *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia. A Symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1999*, (pp. 49-90). Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Leoni, J.B. (2005). La veneración de montañas en los andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho. Perú) en el período intermedio temprano. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 37(2), 151-164. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562005000200005>
- Londoño Laverde, E. (1996). El lugar de la religión en la organización social Muisca. *Boletín Museo del Oro*, 40, 63-87. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6935>
- Lorandi, A.M. (2009). "Horizons" in Andean archaeology. En J.V. Murra, N. Wachtel & J. Revel (Eds.). *Anthropological History of Andean Politics*, (pp. 35-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mamo Pedro Juan Noevita. (2009). I am Mama Pedro Juan, speaking in Seishua. Tairona Heritage Trust. Accessed at: <http://www.taironatrust.org/>
- Matthews, W. (2017). Ontology with Chinese Characteristics: Homology as a Mode of Identification. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 265-285. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.020>
- Morales, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Morales, P. & Pumarejo, A. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los descendientes de los kankuamo. Un llamado de los antiguos. Siglos XVII-XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Murra, J. (1984). Andean societies. *Annual Review of Anthropology*, 13(1), 119-141. <https://www.jstor.org/stable/2155664>

Murra, J. & Wachtel, N. (2009). Introduction. En J.V. Murra, N. Wachtel & J. Revel (Eds.). *Anthropological History of Andean polities* (pp. 1-8). New York, NY: Cambridge University Press.

Niño Vargas, J. C. (2020). An Amerindian humanism: order and transformation in Chibchan universes. En E. Halbmayr (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp. 37-60). New York: Routledge.

Núñez del Prado, J.V. (1995). Preparando un Inca. *Crónicas Urbanas*, 4, 115-122.

(OGT) Organización Gonawindwa Tayrona y Gonawindúa Ette Ennaka IPS Indígena. (2009). *Ley de Se, Seyn Zare, Shenbuta: Salud Indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Sirga Editor.

(OGT), La Organización, Pueblo Kággaba, Territorio Ancestral. (2017). Organización Gonawindwa Tayrona. Accessed at: <https://gonawindwa.org/>

Oyuela-Caicedo, A. (1986). De los tairona a los kogi: una interpretación del cambio radical. *Boletín Museo del Oro*, 17, 32-43. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7229>

Oyuela-Caicedo, A. (2002). El surgimiento de la rutinización religiosa: La conformación de la élite sacerdotal Tairona-Kogi. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 4(2), 45-64.

Parra Witte, F.X. (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, UK.

Preuss, K. (1926). *Forschungsreise zu den Kággaba*. Mödling. Wien: Anthropos.

Reichel-Dolmatoff, G. (1987). The Great Mother and the Kogi Universe: A concise overview. *Journal of Latin American Lore*, 13(1), 73-113.

Reichel-Dolmatoff, G. (1978). The loom of life: A Kogi principle of integration. *Journal of Latin American Lore* 4(1), 5-27.

Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Training for the priesthood among the kogi of Colombia. En J. Willbert (Ed.). *Enculturation in Latin America: An Anthology*. (pp. 265-288). Los Angeles, CA: Latin American Center, University of California, Los Angeles.

Reichel-Dolmatoff, G. (1975). Templos Kogi: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, 19, 199-246. <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/marc/texto/REV-0915V19a-7.PDF>

- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología*, 1(1), 15-122. <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/marc/texto/Rev-0915-v1a01.pdf>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951a). *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1951b). *Los Kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Tomo II. Bogotá: Editorial Iqueima.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1950). Los Kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, Tomo 1. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (Bogotá) 4 (1-2), 1-319.
- Reichel-Dolmatoff, G. & Dussan, A. (1977). *Estudios Antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Subdirección de Comunicaciones.
- Sahlins, M. (2014). On the ontological scheme of beyond nature and culture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 281-290. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- Smith, D.M. (1998). An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology. *American Ethnologist*, 25(3), 412-432. <https://www.jstor.org/stable/645792>
- Taylor, D. (1997). *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum, University of Oxford.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas, y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.
- Uribe, C. A. (1987). Los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín Museo Del Oro Banco De La República*, 19(1), 125-129. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7201>
- Uzendoski, M. (2004). Manioc beer and meat: Value, reproduction and cosmic substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(4), 883-902. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00216.x>
- Weiner, A. B. (1980). Reproduction: A replacement for reciprocity. *American Ethnologist*, 7(1), 71-85. <https://doi.org/10.1525/ac.1980.7.1.02a00050>
- Zuidema, T. (1992). The Tairona of ancient Colombia. En R. Townsend (Ed.). *The Ancient Americas: Art form Sacred Landscapes. The Art Institute of Chicago*, (pp. 245-258). Munich: Prestel Verlag.