



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Arenas Gómez, Jose

Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente l'ku [1]

Tabula Rasa, núm. 36, 2020, Octubre-, pp. 73-99

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39664893004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente I'ku¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>

JOSE ARENAS GÓMEZ²

<https://orcid.org/0000-0002-2159-0527>

Universidade de Brasília³, Brasil

josearenas2@gmail.com

Cómo citar este artículo: Arenas Gómez, J. (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>

Recibido: 15 de febrero de 2020

Aceptado: 29 de mayo de 2020

Resumen:

Este artículo teje algunas reflexiones sobre un asunto bastante conocido entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia): la realización de ofrendas, comúnmente conocidas como «pagamentos», a las madres y padres del mundo. Por medio del caso *i'ku*, el argumento central delinea la idea de que estas ofrendas responden a esquemas de relación que fundamentan la socialidad de este grupo indígena de lengua chibcha. Para entender esto, es inevitable explorar la figura de los *mamú* (los chamanes de la Sierra), toda vez que son estas personas las encargadas de movilizar las relaciones sociales, no solo al interior del grupo sino también entre este y los demás seres que habitan el mundo. Finalmente enfatizo que, si bien la idea del «pago de una deuda» está presente en las ofrendas, ellas trascienden esta idea para procurar fines mayores.

Palabras clave: Sierra Nevada de Santa Marta, I'ku (arhuacos), chamanismo, socialidad, etnología indígena, reciprocidad, don, chibcha.

¹ Este artículo está basado en parte de mi tesis doctoral *Sembrando vidas: la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible* (2016), estudio adelantado en la Universidade de Brasília (Brasil) y financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnologia do Brasil (CNPq). Agradezco los comentarios y notas de quienes hicieron la revisión anónima y las sugerencias de Sara Santos Morais, Luis Cayón y Mónica Martínez.

² Doctor en antropología social de la Universidade de Brasília (UnB).

³ Docente en el Departamento de Antropología (DAN-UnB).



2015 - Siguiendo una de las mil líneas, camino a Mamunkuntu
Sierra Nevada de Santa Marta, Jose Arenas Gómez

Flowing Vitalities: Paying, Offering, and Feeding Original Beings Among *I'ku* People

Abstract:

This paper weaves together several thoughts on a well-known practice among indigenous people at Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) —Offerings for Earthly mothers and fathers, which are known as «pagamentos» in local Spanish. Drawing on the *I'ku*'s case, my central argument outlines the notion that these offerings respond to relatedness schemes, at the bottom of the *I'ku*'s sociality. To understand the place of those offerings is necessary to explore the role of the *I'ku*'s shamans (the *mamu*), since they are in charge of putting social relations in motion, both in the group and between the group and the other beings inhabiting the world. Finally, I emphasize the fact that even when the idea of «paying a debt» is present in the offerings, that idea is transcended in pursuit of higher purposes.

Keywords: Sierra Nevada de Santa Marta, *I'ku* (Arhuacos), Shamanism, Sociality, Indigenous Ethnology, Reciprocity, Gift, Chibchan.

Vitalidades em fluxo: de pagar, oferecer e alimentar aos seres da origem entre as pessoas *I'ku*

Resumo:

Este artigo reflete sobre um assunto que já tem sido descrito entre os indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia): a realização de oferendas, mais conhecidas como «pagamentos» no espanhol local, encaminhadas para as mães e os pais do mundo. Através do caso *i'ku*, o argumento central vislumbra a ideia de que estas oferendas fazem parte de esquemas de relação que servem de fundamento à socialidade deste grupo indígena de língua chibcha. Para entender isto é inevitável indagar sobre a figura do *mamu*, (o xamã *i'ku*), já que são as pessoas que mobilizam as relações sociais, não só no grupo, mas também entre este e os outros seres que habitam no mundo. Finalmente enfatizo o fato de que, mesmo quando a ideia de um «pagamento de uma dívida» está presente nas práticas das oferendas, estas transcendem para procurar objetivos maiores.

Palavras-chave: Sierra Nevada de Santa Marta, *I'ku* (Arhuacos), Xamanismo, Socialidade, Etnologia Indígena, Reciprocidade, Dívida, Chibcha

Introducción

La gente indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, macizo montañoso del Caribe colombiano, ha venido ocupando un lugar privilegiado en el imaginario nacional, donde su figura resuena con la idea de indígenas pacíficos, sabios, con una cultura pura y con una vivencia en constante equilibrio con la naturaleza, etc.; imagen que, en parte, ha sido formada por quienes nos dedicamos a la antropología (Uribe, 1990; Serje, 2008).

Una vez más, sus territorios y su propia existencia vienen siendo amenazados por iniciativas extractivas y grupos armados ilegales, similar a lo que sucede a lo largo del país⁴. Las respuestas de las comunidades indígenas a estas afrontas frecuentemente se dan en términos de la defensa de sus elementos propios: sabiduría, prácticas y derechos originarios, al mismo tiempo que recurren a instancias nacionales e internacionales para accionar sus derechos a la vida, al territorio y a la autonomía. Ya la respuesta de nuestra disciplina ha tendido a primar el carácter interétnico de estas, muchas veces dejando en segundo lugar los elementos que movilizan el día a día indígena.

La perspectiva interétnica es fundamental pues hace evidente las tensiones que reconstituyen los tejidos sociales y constantemente deforman la aparente frontera entre lo indígena y lo no indígena. No obstante, no podemos cometer el error de asumir que el Estado ocupa el lugar del «gran objetivador», sujeto del cual las entidades indígenas son meros contingentes pasivos que terminan o bien diluyéndose en un conjunto de relaciones «mayores», o bien reconstituyéndose y creándose a partir de los elementos que la sociedad envolvente les proporciona (Viveiros de Castro, 1999).

Como se ha mostrado en diferentes contextos indígenas (ver por ejemplo Albert, 1992, 1995, 2002), los procesos de contacto les otorgaron a los indígenas un nuevo desafío: darle cabida a ese «nuevo otro». Este desafío fue encarado a partir de procesos de transformación, dinámicos y complejos, produciendo dispositivos que no se agotan en la representación del otro (en este caso de los no indígenas), sino que muestra que los indígenas asumen la posición de sujetos y no la de víctimas pasivas (Carneiro da Cunha, 2002).

Uno de los reclamos más comunes de los cuatro grupos indígenas serranos⁵, es que los ataques a su territorio afectan directamente sus lugares sagrados al destruirlos o al restringir su acceso. Sin estos lugares sagrados, argumentan, les es imposible realizar sus pagos, lo que puede desencadenar el fin del mundo⁶. En cada entrevista o interlocución, la gente serrana refuerza la idea de que son sus pagos los que mantienen el mundo, mientras que en cada reunión interinstitucional hacen hincapié en comenzar y terminar con la realización de pagos. Quiero entonces examinar la noción de pago entre los indígenas de la Sierra Nevada a partir de mi experiencia con la gente *i'ku*, apuntando que más que el pago de una deuda, manifiestan un esquema de relaciones sociales de mayor alcance.

⁴ Al 14 de noviembre de 2019, 83 líderes indígenas fueron asesinados en Colombia (ver <https://www.radionacional.co/noticias/actualidad/asesinato-indigenas-colombia-2019>, visitado el 3 de Mayo de 2020).

⁵ Kógui (*kággaba*), *i'ku* (*arhuacos*), *wiwa* y *kankuamo*, cada uno con su propia lengua, pero todos pertenecientes a la familia lingüística chibcha (Trillos Amaya, 1995, 2005).

⁶ Para una mirada sobre la relación de los lugares sagrados y los territorios indígenas en la Sierra Nevada, ver Torres (1982), Villegas (1999), Córdoba (2006), Peñaranda (2006), Zapata Torres (2010), Barbosa (2011), Duque Cañas (2012), Giraldo (2014), Horta (2015) y Arenas Gómez (2020b).

No pierdo de vista el extenso contacto que han tenido los indígenas serranos: varios intentos de colonización desde el siglo XVI, instalación de colonias agrícolas coloniales (cf. Blanco, 1996), el bum de los plantíos de marihuana y coca por grupos ilegales, la misión capuchina, la presión institucional del gobierno (cf. Campos Zornosa, 1976), la presión contemporánea de iniciativas turísticas-extractivas y, claro, toda la violencia simbólica y física que esto conlleva. Asumo que la socialidad de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no es estática, pero también asumo que no es una consecuencia del Estado colombiano, ni tampoco un producto colonial. Parto de pensar dicha socialidad como la continuación de las socialidades precolombinas, de aquellas de la época de la conquista, de las de la colonia y de aquellas de épocas posteriores. Me refiero aquí a una continuidad que no es lineal ni aislada, sino que es compleja, constantemente nutrida por diferentes referentes que entran en el campo de las prácticas, relaciones, y creencias. No se trata de una continuidad estática sino de un conjunto de relaciones que, como señalaría Marshall Sahlins (2008 [1981]), se mantienen en el cambio y que cambian para mantenerse.

***Mamú*, los chamanes serranos**

Quiero comenzar señalando que, aun cuando gran parte de los datos aquí presentados hacen parte de mi experiencia con la gente *i'ku*, las ideas generales aquí propuestas pueden extenderse, con las consideraciones y cuidados necesarios, para los otros grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es sabido que estos grupos se autodenominan los hermanos mayores de la humanidad, asumiendo que una de las prerrogativas por ocupar este lugar es la posesión de los conocimientos para el manejo y continuidad del mundo. Propuse en otro momento (Arenas Gómez, 2012; 2016) que estos grupos conforman un sistema regional toda vez que comparten fundamentos en sus corpus cosmológico-mítico, organización social y un vasto conjunto de prácticas ceremoniales. La jerarquía relativa está estructurada casi que de forma idéntica y, dentro de esta jerarquía, los *mamú* ocupan un lugar protagónico. Como parte de su conjunto regional, los grupos serranos argumentan tener un mismo origen, reconociendo de esta forma ancestros, historias y lugares sagrados comunes.

La autoridad relativa de los *mamú*, nunca plena ni centralizadora, se debe a que son los mediadores entre los diferentes niveles que existen en el mundo y los diferentes seres con agencia humana que en ellos habitan. Dicha autoridad también depende del hecho de que los *mamú* son traductores del conocimiento original o «Ley de origen»⁷ (*Sein Zare Zana*), conjunto máximo de conocimientos y normas que rigen el orden y funcionamiento del mundo. Esta ley es un principio organizativo que

⁷ Referida como «Ley de la Madre» entre los *Kággaba* (cf. Reichel-Dolmatoff, 1950).

contempla los parámetros que definen los límites entre los diferentes entes del mundo, así como toda su red de

relaciones. No estando limitada a aspectos normativos, delimita también conjuntos de conocimientos, prácticas, capacidades, permisos y espacios específicos para cada grupo y ser.

Los *mamtu* son también médicos y curadores, interpretan los sueños, aseguran la fertilidad del mundo y generalmente trabajan en pro de las personas que les consultan. Debido a su autoridad relativa y su papel como sabedores eruditos, la literatura serrana les refiere como sacerdotes, en una especie de oposición con el chamanismo de las tierras bajas. No obstante, cabe señalar que dicha oposición, subsidiaria de un supuesto contraste entre sociedades «igualitarias» de tierras bajas y sociedades «jerarquizadas» de tierras altas, es mejor entendida en términos de chamanismo horizontal y chamanismo vertical (Hugh-Jones, 1996) o dentro del concepto de chamanismo transversal (Viveiros de Castro, 2008), en tanto que son diferentes manifestaciones⁸ de aquella que sería la función prototípica del chamán amerindio: la mediación cósmica.

Ser *mamtu* parece ser un oficio eminentemente masculino, sin embargo, hay mujeres que hacen estas mediaciones. En la literatura sobre los *Wiwa* por ejemplo es más común encontrar referencias a estas mujeres bajo el nombre de *saga* (Villegas, 1999; Loaiza, 2013; Pellegrino, 2017). En el caso *i'ku*, aunque pocas, las mujeres *mamtu* no son llamadas tan abiertamente por este nombre sino que reciben el término de parentesco para la tía bilateral: *gwati*, palabra que también puede ser usada para referirse de forma genérica a una mujer⁹.

En varias oportunidades se señaló que estas mujeres serían las esposas del *mamtu* y que sólo en su condición de esposas reciben un papel importante en los oficios rituales (Preuss, 1993; Reichel-Dolmatoff, 1950, 1976, 1991). No podré extenderme aquí sobre este asunto, pero quiero por lo menos delinear que en el caso *i'ku*, la mayor capacidad de comunicación, negociación y cura que tiene un *mamtu* reside en su (o sus) pareja(s). Un *mamtu* con una vida sexual desordenada, o sin pareja, o cuya pareja ya no esté en edad fértil, no tendrá jamás las mismas capacidades de mediación¹⁰. En pocas palabras, la labor del *mamtu* requiere la contrapartida constante de su cónyuge, siendo entonces una labor de dos personas.

Como una mujer *mamtu i'ku* me diría, el problema radica en que los hombres «no son fuertes», no son capaces de controlar su deseo sexual, desperdiciando así su fuerza sexual con otras mujeres, siendo que esta fuerza sexual es una de las fuentes de vitalidad más poderosas, cuyo control y manipulación es necesaria para la efectividad de los oficios chamánicos del *mamtu*. Quiero hacer aquí una

⁸ En el Amazonas encontramos también manifestaciones de chamanismos verticales y horizontales.

⁹ Una idea que necesita ser mejor precisada puede llevarnos a pensar que *mamtu* en cuanto título designaría una posición masculina, pero que, en cuanto posición, circunscribe conjuntos de acciones que pueden ser realizadas tanto por hombres como por mujeres desde que hayan pasado por los complejos aprendizajes necesarios.

¹⁰ Traté un poco mejor esto en mi tesis de doctorado (Arenas Gómez, 2016).

última salvedad, si bien no hay nada en el canon *i'ku* que restrinja a las mujeres los oficios chamánicos, hay algunos sectores (minoritarios en mi entender) que se resisten a ello. Creo pertinente apuntar que esta resistencia proviene de aquellas personas que tienen relaciones más estrechas con el mundo no indígena.

Ahora bien, ¿a qué me refiero por mediación cósmica? Los mundos indígenas, parten de una relación opuesta a la que fundamenta nuestra idea clásica de sociedad, la cual estaría limitada al conjunto de relaciones propias a los seres humanos, y con esto nos referiríamos a lo humano como especie: *Homo sapiens*. Esta idea ha comenzado a ser deconstruida entre otras personas por Marylin Strathern (1988) y Bruno Latour (2005), por citar sólo dos nombres, pero es en los mundos indígenas donde su deconstrucción encuentra un mayor potencial. Como ha sido mostrado vastamente por la etnología amerindia (ver Lima, 1996; Viveiros de Castro; 1996, 2002; Descola, 2012 [2005]), la sociedad no está limitada a las relaciones de nuestra especie, sino que incluye una plétora de seres visibles y no visibles en diferentes planos.

¿Significa esto que las sociedades amerindias están compuestas por seres que no son humanos? Esta es una cuestión compleja. Normalmente nos referimos a estos seres como «no humanos», lo que no deja de ser problemático visto que no tiene en cuenta la idea amerindia de sociedad. Para la gente amerindia es claro que los diferentes seres que hacen parte de su sociedad tienen agencia humana, esto es, deseo, lenguaje, comunicabilidad, intención, y conciencia. Así mismo, se relacionan entre sí con el mismo tipo de relaciones que lo hacemos nosotros: parentesco, matrimonio, intercambio, guerra, etc. En ese sentido, esos seres de los mundos indígenas son humanos, asumiendo entonces que «lo humano» no es una característica exclusiva de nuestra especie, sino que es una condición que la trasciende y que es compartida por diferentes seres (Ingold, 1995). Ahora, el hecho de que la mayoría de los sujetos que hacen parte de los mundos indígenas sean humanos no puede ser confundido con que todos los seres sean el mismo tipo de humanos. Si la humanidad es la condición dada de antemano a los diferentes seres, la diferencia debe ser construida (Viveiros de Castro, 2007).

El mundo indígena serrano responde a los mismos principios, hasta el punto que animales, plantas, seres no visibles e inclusive piedras, tienen dichas agencias humanas. La figura prototípica de esta humanidad la tienen los seres originales, creadores y dueños de todo lo que existe en las dos fases que componen el mundo: la visible (*tina*) y la invisible (*tikuriguñ*)¹¹. Si nuestra especie, los animales, las

¹¹ No cabe aquí profundizar sobre este aspecto, pero esta división entre visible e invisible es una manifestación de un principio dual que presupone la complementariedad entre los elementos opuestos. Así, todo en el mundo serrano está compuesto por dualidades que toman diferentes formas, siendo unas de las más importantes la complementariedad entre positivo/negativo y masculino/ femenino. Dicha dualidad ya era apuntada por Reichel-Dolmatoff en sus trabajos seminales con los *kággaba* (cf. Reichel Dolmatoff, 1950, 1974, 1976, 1977, 1978, 1984).

plantas y todo lo que vemos corresponde a la esfera visible del mundo, los seres del origen, sus mensajeros y demás humanos con poderes superiores ocupan los diferentes planos del mundo no visible.

De los seres del mundo invisible, los creadores y dueños de todo lo que existe ocupan los lugares más altos en la jerarquía de los cuatro grupos serranos, teniendo como figura máxima un ser que a veces manifiesta su lado femenino y, otras, su lado masculino. Estas entidades humanas, creadoras y dueñas de las cosas, son designadas bajo la misma categoría de parentesco entre los cuatro grupos indígenas¹², siendo designados madres y padres del mundo (ver Reichel-Dolmatoff, 1950; Zapata Torres, 2010; Loaiza, 2013; Giraldo, 2014; Horta, 2015; Arenas Gómez, 2016, 2020a). Los *mamtu* son entonces los encargados de interactuar con estos seres, ya sea para resolver cualquier problema o para propiciar algo; traduciendo y actuando entre diferentes códigos, los de su propio grupo, los de los otros grupos de la Sierra, los de los demás chamanes indígenas, los de los seres de la esfera invisible y claro, los códigos del mundo de los blancos. Esta acción y traducción es un acto diplomático, una mediación cosmopolítica en el sentido de Stengers (2005, p. 995) que procura articular mundos divergentes.

Aprender a hacer las mediaciones es un proceso largo y complejo que no siempre sigue un mismo protocolo. Similar a lo que señaló Reichel-Dolmatoff para el caso *kággaba* (1950, 1976), este entrenamiento debería comenzar desde una edad muy temprana, pasando por periodos de ayuno, evitando a toda costa el consumo de sal y cualquier relación sexual hasta el matrimonio. Largos periodos de confinamiento en la obscuridad parecen ser un requerimiento, pudiendo ser un proceso de más de 10 años. Los *I'ku*¹³ señalan también que esta es la forma como se forman los mejores *mamtu*, los más poderosos, pero que son muy pocos los que consiguen pasar por un régimen de entrenamiento tan pesado, sobre todo en lo que tiene que ver con el encierro para evitar la luz del sol.

Los *mamtu* pueden formar varios aprendices al mismo tiempo, pero no por ello enseñan lo mismo a todos¹⁴. Las historias *i'ku* resaltan que en el pasado los *mamtu* eran más poderosos y poseían el conocimiento total, pero que ahora dicho conocimiento está dividido entre varias personas, de forma que no hay un solo

¹² La palabra cambia dependiendo de la lengua del grupo, pero la posición en el sistema de parentesco continúa siendo la misma.

¹³ Generalmente los etnónimos son tratados en español como gentilicios y, en consecuencia, escritos por regla en minúscula. Sin embargo, existe un consenso en la etnología de otros países, por ejemplo, en la literatura anglosajona, francófona y portuguesa, de no escribirlos así. Cuando no funcionan como adjetivos, la primera letra se escribe en mayúscula, entre otras cosas, como una forma de marcar una diferenciación ontológica propia de los colectivos indígenas.

¹⁴ Un aprendiz puede también aprender de varios *mamtu* (de su grupo o de los otros grupos serranos) e, inclusive de otros grupos (siendo esto un caso minoritario) haciendo que su conocimiento sea más complejo.

mamtu, por poderoso que sea, que posea la totalidad del conocimiento. Esta división del conocimiento es un hecho palpable entre los *I'ku*, muy evidente por ejemplo en los casos de los *mamtu* que lideran las casas ceremoniales (*kankurwas*¹⁵), cuyos conocimientos son divididos entre sus aprendices, teniendo así varios herederos.

En vez de ser algo problemático, veo esta repartición de los saberes como la manifestación de un principio de complementariedad que moviliza la lógica de los saberes chamánicos. Mencione anteriormente que la Ley de Origen organiza todo en el mundo; ella también estipula qué conjunto de conocimientos y prácticas le corresponden a cada colectivo. En líneas generales, a cada uno de los grupos serranos

¹⁵ Generalmente es un conjunto de dos casas ceremoniales, una masculina y una femenina, huertos donde se destina una parte para la siembra de comida de importancia ceremonial, y las casas de los *mamtu* y sus familias. Sólo hombres pueden entrar a la casa masculina y sólo las mujeres y el *mamtu* pueden entrar a las casas femeninas. Son principalmente activas durante la noche, cuando los hombres se recogen dentro para aprender las historias del origen que los *mamtu* de la *kankurwa* dominan y los principios de ordenamiento cosmológicos.

le corresponde un conjunto específico de prácticas y conocimientos, y sólo cuando los cuatro conocimientos se juntan, se puede pensar en la manifestación de una totalidad. Es así que las decisiones más complejas son tomadas en la Sierra, mediante la reunión de los *mamtu* más importantes de los diferentes grupos. Este principio de complementariedad mueve la socialidad serrana en dirección

opuesta a la centralización y, por ello, cualquier intento de monopolizar el poder o de crear un cuerpo de gobierno unitario es tan complicado en la Sierra.

Dentro del conjunto de conocimientos de cada grupo hay también una gran variedad de saberes y prácticas que son complementarias, y que pueden ser aprendidas sólo por ciertas personas. De hecho, no toda persona puede ser *mamtu*, se requiere que tenga ciertas conexiones genealógicas con los seres del origen: a través de su pertenencia a grupos masculinos o femeninos (los cuales también actúan como opuestos complementarios), toda persona se relaciona con las madres y los padres del mundo, lo que le da una serie de atributos, y acceso a un conjunto de prácticas, saberes y poses que otras personas no pueden tener. Así, el *mamtu* que enseña debe tener en cuenta qué atributos pueden recibir sus aprendices a partir de sus conexiones genealógicas con los seres originales, y también como ha sido la vida de los progenitores y su apego a la Ley de Origen, lo que va haciendo que el proceso de transmisión sea más complejo generación tras generación.

Las mediaciones

Como parte de sus mediaciones con los diferentes seres del cosmos, se ha descrito que los *mamtu* de los cuatro grupos serranos son protagonistas en la realización de pagos a estos seres. Si bien no es mi interés hacer un análisis histórico de esa palabra, debo señalar que, aunque su sentido es común en el español local,

en mi experiencia particular con la gente *i'ku* no encontré que su uso fuese muy frecuente. Cuando los *i'ku* hablaban en español usaban más la idea de «trabajo tradicional», término que usaré en adelante junto con «ofrenda». Quiero entonces enfocarme en estos procesos, problematizando finalmente el uso de la palabra «pagamento», principalmente porque el campo semántico de las prácticas del trabajo tradicional abarca mucho más de lo que el pago pretende designar.

Si una persona tiene cualquier tipo de problema (enfermedad, dolores, pesadillas, mala cosecha, mala suerte), si quiere asegurar que alguna actividad futura tenga un buen fin (un viaje, la construcción de una nueva casa, la apertura de una nueva roza, la concepción de una nueva vida), si necesita obtener algún permiso especial (ir a algún lugar restringido, talar árboles o extraer arena del río, ejercer alguna práctica ritual), la persona acudirá a donde el *mamtu*¹⁶ para que intervenga con los seres del origen. Esa intervención y todas sus implicaciones pertenecen a la idea del trabajo tradicional. En primera instancia, la persona acudirá al *mamtu* con quien tiene una relación más próxima, quien definirá si puede satisfacer las necesidades de la persona o deberá remitirla a otro *mamtu* que posea el conocimiento específico necesario; un buen ejemplo del principio de complementariedad que mencioné anteriormente. De igual forma, si la región está pasando por una temporada de sequía o de intensas lluvias, si un depredador está haciendo estragos en la región, o si es tiempo de hacer ceremonias como el bautizo de la comida, o los bailes de fertilidad (*tane*), el *mamtu* reunirá a las personas de la región para hacer los trabajos necesarios.

El *mamtu* consultará con los seres originales y sus emisarios las razones del problema de las personas, o lo que es necesario para asegurar lo que necesitan. Esta consulta, que algunas personas llaman «adivinación» es la ejecución de la labor diplomática del *mamtu*. La palabra usada para esta consulta es *sey'anchuan*, que puede ser traducido literalmente como «ver en lo oscuro», pero que debe entenderse como «ver lo que no es evidente» o «ver lo que no es visible».

En pocas palabras, los trabajos tradicionales implican sostener en ambas manos diversos materiales determinados por el *mamtu* quien, al ir consultando a los seres no visibles, pedirá que los participantes piensen en cosas específicas, mientras realizan pequeños movimientos circulares en diferentes partes del cuerpo¹⁷. Estos

¹⁶ Los trabajos tradicionales pueden entonces ser retrospectivos (cuando se quiere curar una enfermedad o remediar una falta) o prospectivos (cuando se quiere asegurar el bienestar en un viaje, la vida de un nuevo ser o la buena producción de una nueva siembra, etc.). No puedo evitar aquí caer en la trampa de una temporalidad lineal, y si se quiere, teleológica, de lo cual asumo toda responsabilidad. Es un hecho que los trabajos prospectivos no excluyen trabajos retrospectivos pues la limpieza y cura de lo que ya se hizo, pensó y deseó es un paso inicial en todo trabajo tradicional, independientemente de la razón para la que se realice.

¹⁷ Al mismo tiempo, cada persona tiene siempre un conjunto más o menos determinado de materiales que sabe que va a usar, principalmente semillas, piedras y cuentas de colores, algodones teñidos con tintes naturales y artificiales, entre otras cosas.

materiales serán entonces recogidos y envueltos en hojas (generalmente las hojas que envuelven la espiga del maíz), cuidando de separar los materiales que fueron trabajados con la mano derecha y la mano izquierda. Los diferentes paquetes serán después depositados por los *mamú* en otros lugares importantes, muchas veces a días de camino, como si se tratara de una ofrenda para los seres del cosmos.

Virtualmente, todo elemento material puede ser usado para la realización de estas ofrendas, incluyendo animales (o sus partes y sustancias), plantas, semillas, piedras, objetos y fluidos corporales. Si se trata de una persona no indígena, el *mamú* requerirá con más frecuencia objetos relacionados con el mundo de los blancos. Eso puede generar demoras en los procesos rituales pues muchos elementos son de difícil consecución. La alta variabilidad en los materiales usados ha sido reportada en otros contextos serranos (Reichel-Dolmatoff, 1950; Villegas, 1999; Morales, 2011; Ferro, 2012), sin embargo, hay algunos conjuntos que de una u otra manera siempre están presentes: semillas, algodón, piedras menores y hojas de coca (*Erythroxylum coca*).

Los algodones pueden estar embebidos con algún líquido, partes de objetos, sustancias animales o con sustancias orgánicas humanas¹⁸, las cuales son fundamentales para la realización de los rituales más complicados y de mayor alcance. Por esta razón los progenitores recogen con algodones todas las primeras secreciones de sus hijas e hijos hasta la pubertad: el líquido amniótico, la grasa-sangre de la piel al nacer, la primera deposición, la placenta, la primera menstruación, las primeras secreciones seminales.

Los trabajos tradicionales son realizados en lugares especiales, los *kadukwu*; los portales o lugares de consulta¹⁹ donde los *mamú* ejercen directamente su labor de mediación. Así como hay lugares de consulta donde varios *mamú* pueden ejercer su trabajo al mismo tiempo, ceremonias colectivas en las casas ceremoniales o en otros puntos del territorio, cada *mamú* tiene su propio lugar de consulta, localizado en los alrededores de su casa. Si en una casa viven varios *mamú*, habrá por lo menos un lugar de consulta específico para cada uno. Esta relación es fundamental pues cada uno de estos lugares reconoce al *mamú* que lo puede usar, y sólo con esa persona podrá entenderse de forma plena²⁰.

Sentado en su lugar de consulta, el *mamú* le pedirá a la persona que tome en sus manos, más exactamente entre el pulgar y el índice, uno de los materiales y que piense en su vida mientras sus manos realizan movimientos circulares,

¹⁸ Sangre, menstruación, semen, cabellos, pelos púbicos o faciales, secreciones provenientes de la relación sexual, saliva, lágrimas, pestañas, etc

¹⁹ En adelante usaré la expresión «lugares de consulta» para facilitar la lectura.

²⁰ En los terrenos de cada casa hay lugares similares donde la pareja deberá adelantar sus trabajos, reconociendo y aceptando sólo los trabajos de la pareja con la que está relacionado.

generalmente a la altura de la sien, pero dependiendo del procedimiento, también a la altura de los genitales o de otras partes del cuerpo. En líneas generales las personas deben pensar en su pasado, en sus ancestros, en su nacimiento, en los momentos más importantes de su vida, así como en su trabajo, herramientas, pasos, sueños, deseos; momentos de alegría, enfermedad y enfados. Si ya es una persona casada, deberá pensar en su pareja y prole, en las relaciones sexuales, en posibles traiciones y, en general, en cualquier posible falta a «la ley de origen».

Mientras se piensa en todo lo que el *mamtu* va pidiendo, se hace también el ejercicio de limpiar y curar todo. Siguiendo el argumento *i'ku*, al pensar y limpiar mientras se sostienen los materiales se recoge el pensamiento, a lo que se refieren como hacer *a'buru*. Se debe seguir atentamente las indicaciones de qué materiales se deben usar, en qué mano tomarlos, sobre qué pensar y qué forma darle a los materiales al finalizar cada etapa, ya que aquellos que son maleables deberán ser moldeados formando pequeñas esferas (relacionadas con la esfera de lo negativo o *gunsina*), o pequeños cilindros ovalados (relacionados con la esfera de lo positivo o *duna*). Los materiales deberán ser separados también a partir de su relación con la esfera negativa (los que fueron tomados en la mano izquierda) o positiva (mano derecha)²¹.

Respetando la separación entre los materiales de las esferas negativa y positiva, el *mamtu* o sus aprendices recogerán los elementos y los envolverán en hojas, comúnmente de maíz o de otra planta. Una vez envueltos, los materiales serán depositados en los lugares pertinentes como si se tratara de ofrendas. Estos lugares pueden estar cerca del lugar donde se realiza el ritual o a días de distancia. Así las cosas, es muy común que los *mamtu* y/o sus aprendices-ayudantes estén constantemente moviéndose por la Sierra durante el ciclo anual, ya sea para conseguir materiales específicos, para encontrarse con otros *mamtu*, para hacer trabajos en lugares determinados o para depositar las ofrendas en los lugares especiales requeridos. Así mismo, dependiendo del motivo de la consulta, los ciclos de cura y preparación de material (*a'buru*), pueden restringirse a un día específico, o prolongarse durante meses, hasta que los seres no visibles le manifiesten al *mamtu* que ya está todo hecho.

²¹ No puedo detenerme aquí sobre este hecho, pero quiero señalar que los trabajos tradicionales suelen tener por lo menos dos ciclos, cada uno con 4, 7 o 9 repeticiones. Los dos ciclos corresponden a la complementariedad entre las esferas negativo-positivo, una de las manifestaciones que toma la dualidad de que se compone el mundo serrano. Ya dentro de cada ciclo, el número de repeticiones también tiene un sentido relacionado con esa dualidad: el 7 está relacionado con lo negativo y el 9 con lo positivo. Otras veces se hacen 4 ciclos de 4 repeticiones, lo que nos lleva a otro número que implica la forma más completa de totalidad, el número 16 (4×4 y $7 + 9$).

Tenemos entonces que en su sentido más general, los trabajos tradicionales pueden ser entendidos como ofrendas para las madres y los padres del mundo, depositadas en lugares especiales²² que funcionan como puntos de conexión entre los diferentes niveles del cosmos y que le permiten a los *mamũ* comunicarse con los seres de ambas esferas del cosmos.

De «pagos» y alimentos

Señalé que, durante la realización de los trabajos tradicionales, las personas depositan su pensamiento en el material que están sosteniendo, y que este material se convierte entonces en *a'buru*. Este es un punto fundamental de la teoría *i'kũ* sobre el cuerpo, las relaciones y las sustancias. Recoger el pensamiento es mucho más que recoger lo que se piensa. A diferencia de nuestra separación entre ser, pensar y hacer, para los *I'kũ* el pensamiento es un eje transversal a toda existencia, englobando el hacer, el ser y el querer; incluye también sentimientos, deseos y capacidades. El pensamiento es la fuerza creadora por excelencia, al punto que los seres originales eran pensamiento (Tayler 1973, 1997), y el mundo fue creado porque fue pensado por estos seres. El pensamiento es además aquello que es común a todos los seres, visibles y no visibles, siendo también una sustancia fácilmente transmisible al tocar, desear, respirar y caminar, recibiendo el nombre de *ánugwe*²³.

La teoría *i'kũ* del cuerpo y la persona define la existencia de una interioridad común a todos los seres, la del pensamiento-*ánugwe*, y una multiplicidad en la exterioridad²⁴. Ahora, esto no significa que esa fuerza de vida, esa vitalidad interna, sea homogénea en todos los seres pues siguiendo lo que fue estipulado en la Ley de Origen, cada ser tiene su propio *ánugwe*, y con ello sus propios atributos, capacidades, potencias y afectaciones. Con todo, estas fuerzas vitales pueden afectar a los otros seres, y son transmisibles inclusive con el tacto. En ese proceso de transmisión, dos eventos parecen prototípicos: el toque con las manos (hacer

²² Frecuentemente referidos como lugares sagrados. *Kadukũ a'zunin* para los *i'kũ* y *Ezuama* para los *kággaba*. Estos lugares son portales entre las diferentes esferas, pero, al mismo tiempo, son las casas de las madres y los padres del mundo invisible, o bien, una manifestación de los seres en sí mismos (Giraldo, 2015; Arenas Gómez 2016, 2020a, 2020b.). Esta relación es bastante extendida en el mundo amerindio y cabe anotar que la descripción de estos lugares como las casas de los seres es bastante común en las llamadas «tierras bajas» (cf. Árhem, 1998; Andrello, 2012; Cayón, 2012, 2013; Cayón & Chacón, 2014; Coelho de Souza, 2018; C. Hugh-Jones, 1979, S. Hugh-Jones 1979, 2012; Pimentel & Cabalzar, 2012; Garnelo et. al, 2012), al mismo tiempo que su descripción en términos de ser manifestaciones de los seres está presente a lo largo de los Andes (ver por ejemplo Candler, 1993; Gose, 1994; Allen, 1998, 2014; Bauer, 1998; de la Cadena, 2015; Sax, 2019; Ødegaard, 2019).

²³ Para los *i'kũ* el *ánugwe* es la fuerza que lo mueve todo, y entiendo que es por esto que Gerardo Reichel-Dolmatoff interpretó la existencia de una categoría análoga entre los *kággaba* en términos de «energía». Pese a que su interpretación en términos de homeostática puede ser problemática, las personas serranas hablan del *ánugwe* como la fuerza del mundo, lo que hace que todo viva.

²⁴ Esto ha sido extensamente trabajado en el mundo amerindio y puede verse como ejemplos de las reelaboraciones contemporáneas de la idea de animismo de Philippe Descola (1992, 1996, 2012 [2005]), o con lo que Tania Stolze Lima (1996) y Eduardo Viveiros de Castro (1996) han definido como perspectivismo.

a'buru, tejer las mochilas, tejer las mantas para vestir, matar un animal, sembrar o cosechar, construir algo, hacer cerámica, cocinar) y las relaciones sexuales, donde la forma de vitalidad más potente es transmitida: la vitalidad sexual (*jwi*)²⁵, fuerza creadora que no se limita a la procreación de crianzas sino que debe ser resguardada para que, por medio del trabajo del *mamu* y su contención en el *a'buru*, contribuya para la fertilidad en todas sus formas de expresión.

Esta transmisión, aparentemente sencilla, es fundamental para comprender la

²⁵ La misma palabra designa la vitalidad sexual, el oro, el dinero y el sol, todos elementos importantes dentro de la economía de las relaciones *i'ku*.

teoría *i'ku* de las relaciones sociales.

Sin depositar ese *ánugwe* en el material, los trabajos tradicionales no tendrán

ninguna efectividad y no podrán entrar en el circuito de relaciones que están encaminadas a un fin último: la fertilidad y la continuidad del mundo. Espejando la existencia del cosmos en cuanto manifestación de la unión de una esfera visible y otra invisible, el cuerpo *i'ku* está compuesto por una manifestación visible (*guchn*) y una interioridad no visible (*ánugwe*). Independientemente de la razón que moviliza la realización de los trabajos tradicionales, lo importante es que esa interioridad quede impregnada en el material, pues en ese momento parte de la vitalidad de la persona pasa a ser contenida en el *a'buru* que posteriormente será depositado como ofrenda para los seres originales en sus lugares especiales. En pocas palabras, lo que las personas están dando durante los trabajos tradicionales es su propia vitalidad o, como diría Marcel Mauss en su trabajo seminal (2003 [1925]), se están dando a sí mismas.

Mencioné anteriormente que quería hacer énfasis en la idea de que la palabra «pagamento», tan extendida en el español local y en el ámbito académico que trata la región, es muy limitada para designar el conjunto de procesos propios del trabajo tradicional. Pues bien, delineando una explicación *i'ku* rápida sobre estos procesos, esta seguiría las siguientes líneas: las madres y los padres del mundo son creadores y dueños de todo lo que existe en el mundo. La existencia humana, tanto de indígenas como de todas las poblaciones no indígenas, implica necesariamente el uso de las poses de estos dueños. Respirar, tomar agua, pensar, comer, cazar, extraer arena, cortar leña, esquila una oveja, etc., son formas de uso de todo aquello que les pertenece a los seres originales. Así las cosas, la vida indígena, está marcada por un endeudamiento constante con estos seres. Si esta deuda no es saldada, los dueños reclamarán por ella trayendo enfermedad, mala suerte e inclusive la muerte, no sólo para la persona que contrajo la deuda sino también para miembros de su familia o de su comunidad local. Una idea similar de deuda está presente también en otros contextos indígenas: los seres-tierra andinos exigen atención y ofrendas que, de no realizarse, se convierte en deuda (Rösing, 1994, p. 2000); ya en el caso náhuatl Mesoamericano, ofrendar implica pagar una deuda (Broda, 2016).

Desde una perspectiva amplia las ofrendas parecen ser prácticas extendidas a lo largo de los Andes, pasando por la región istmo-colombiana (Langebaek, 1986; Falchetti, 1993, 1997; Valverde, 2007), Mesoamérica e inclusive los Estados Unidos (Bahti, 2000; Broda, 2016). Recibiendo nombres como «pagos», «despachos», «mesas», «plato» y «missas» (Broda, 2016; Rozas Álvarez, 2007), estas ofrendas constan de elementos casi idénticos a los serranos: conjuntos de alimentos, piedras, flores, fetos animales u objetos que son envueltos para ser enviados-ofrendados a los seres creadores del mundo (Dehouve, 2001, 2007; Rozas Álvarez, 2007; De la Cadena, 2015; Broda, 2016). Aun cuando en estos contextos la idea del pago a una deuda está presente, hay dos ejes comunes con el caso serrano que son de sumo interés. El primero es una preocupación constante por la fertilidad y continuidad del mundo; el segundo enfatiza los actos de alimentación y de compartir cuidados.

En mi experiencia con las personas *i'ku*, el campo semántico y las prácticas de ofrenda están claramente delimitadas en la cotidianidad de las personas, al punto que al hablar en español se refieren a ello como «trabajo tradicional» o «hacer trabajo», pero difícilmente me fue dada una palabra que designara el proceso entero²⁶. En contraposición, encuentro dos categorías que son usadas con mayor frecuencia para referirse al proceso de ofrendar a los seres del origen: *zasari* y *gun'gawun*.

Zasari puede ser traducido literalmente como «pagar» o «compensar», y corresponde justamente a la compensación por una deuda adquirida. «Cuando comemos, cosechamos, o usamos las cosas, y no le damos nada a los padres y madres, ahí vienen las enfermedades. Ellos nos cobran. Sólo con vivir, con respirar, ya tenemos una deuda con ellos» (Gunewia, comunicación personal, 2014). Ya *gun'gawun* tiene el sentido de «hacer alimento» o «alimentar». En mi propia experiencia en diversos trabajos tradicionales, fue frecuente que diferentes *mamu* con los que trabajé me dijeran «vamos a alimentar». Tal vez conscientes de mi posición como antropólogo y, a sabiendas que mi interés específico estaba en los trabajos tradicionales, ellas y ellos enfatizaron esa traducción. Ahora, esto no es algo aleatorio. En su trabajo con los *kággaba*, Gerardo Reichel-Dolmatoff (1950) refiere claramente que el material ofrendado es considerado por el grupo como alimento para los seres originales. Entre los mismos *i'ku*, Donald Tayler señalaría que «La ofrenda en sí misma es asumida usualmente como comida por los espíritus de los Ika que han muerto o ika nusi»²⁷ (1997, p. 19), y algo idéntico ha sido referido en el caso *wiwa*.

²⁶ Esta búsqueda puede ser infructuosa y, probablemente, movilizada por mi propia imaginación etnográfica en mi afán por encontrar una palabra única que sirva como base para las traducciones «trabajo tradicional», «ofrendas» y «pagamento».

²⁷ Traducción propia.

(ellos) alimentan a los mensajeros para que ellos tengan energía suficiente para restaurar el equilibrio de la naturaleza. Así, se termina de cerrar un círculo constante del mundo de los wiwa. La naturaleza alimenta a los hombres. Los hombres alimentan a los dueños de la naturaleza. Los dueños de la naturaleza alimentan a la naturaleza. (Villegas, 1999, p. 91)

Esta relación entre las ofrendas y el proceso de alimentar también está presente en otros contextos indígenas. Siguiendo a Jesús Rozas Álvarez, «(e)l despacho es una ofrenda que utilizan los andinos para alimentar, a través de un ritual, a sus divinidades» (2007, p. 29) y, en el caso de Bolivia donde se le conoce como «plato», este se entiende como manjar o vianda (Rösing, 1994).

Si bien no desconozco que la idea del pago de la deuda está implícita en las prácticas de las ofrendas, este pago sería, por decirlo de alguna manera, un primer paso, donde el conjunto mayor está encaminado a algo mayor. Para entender esto debemos tener en cuenta que los indígenas serranos manifiestan que la finalidad de sus prácticas procura garantizar la fertilidad del mundo. En segundo lugar, debemos entender qué implicaciones tiene el hecho de alimentar, no sólo para los *I'ku* sino desde una perspectiva un poco más amplia.

De alimentar a relacionar

La etnología amerindia ha descrito la importancia de la convivialidad y el compartir como muestra de una forma de abrirse al otro, siendo así un eje para la construcción de identidades y motor de la socialidad (ver Overing & Passes, 2000). Teniendo en cuenta esa estética de la convivialidad (Descola, 2012 [2005]), la comensalidad aparece como una forma para crear, establecer, cambiar y actualizar relaciones sociales entre las entidades que interactúan. Como sugiere Aristóteles Barcelos para el caso *wauja* de la Amazonía, las ofrendas de comida para las otras entidades humanas tienen el efecto de familiarizar dos posiciones en relación de alteridad, aquella de los indígenas y aquellas de los demás humanos. De esta manera, el convivio, compartir alimentos, y códigos culinarios son marcadores que generan identidad, creando conjuntos de sujetos familiarizados (Overing & Passes, 2000; Fausto, 2002; Barcelos Neto, 2009).

Así las cosas, el material preparado durante los «trabajos tradicionales», aquel que a final de cuentas es alimento para los seres originales, es la manifestación de esa ofrenda familiarizante entre la gente *i'ku* y su alteridad. El *gun'gawun* es entonces el espacio propicio para crear vínculos al compartir alimento, no sólo entre la gente *i'ku* y los seres originales, sino con los mismos *mamu* pues, compartir ciclos de abstinencia, vigiliat, trabajos ceremoniales y cotidianos, son la base para el vínculo entre ellos, es decir, procesos que crean lazos sociales y de familiarización. ¿Significa esto que la familiarización y la creación de vínculos

difumina las jerarquías inherentes que separan a los *I'kn* de los seres que crearon el mundo y del resto de seres con potencias humanas que pueblan el cosmos, creando así relaciones armoniosas y libres de tensiones?

De ninguna manera, la cotidianidad *i'kn* está llena de tensiones y, en parte, es por esto que las ofrendas hacen parte fundamental de la vida. En sus intervenciones en el campo interétnico, es común que la gente *i'kn* manifieste que las ofrendas son hechas para mantener el equilibrio. Esto no puede ser confundido con el hecho de que la vida sea, inherentemente, equilibrada. De hecho, las ofrendas procuran apaciguar y dirimir los desencuentros propios de las interacciones entre los seres, atravesada siempre por una fuerte inestabilidad. Podría decirse que el desequilibrio y las tensiones en las relaciones aparecen como algo dado, propio de la existencia, mientras que el equilibrio es lo que debe ser construido y actualizado.

Debemos a María del Rosario Ferro (2012) una excelente descripción etnográfica sobre los ideales de reciprocidad por detrás de las relaciones interpersonales entre la gente *i'kn*. Como ella bien apunta, la vida cotidiana *i'kn* está atravesada por la idea de que para recibir hay que dar, y que una relación bien sucedida es aquella donde algo fue intercambiado. Siempre que se sale de casa, por ejemplo, es importante poner dentro de la mochila algo que se le pueda entregar a quien se cruce por nuestro camino. No es importante que sea algo grande o de mucha valía, lo que importa es no tener las manos vacías. De forma similar, cuando las mujeres cocinan, preparan por lo general porciones extra pues «nunca se sabe quién más puede venir»; personas allegadas llegan de visita, generalmente con algo para ofrecer, y son alimentadas con lo que haya en casa. Como Ferro especificó tiempo atrás, aquello que se da y se recibe es llamado *makruma*. «A partir del intercambio de *makruma* un individuo reconoce su propia necesidad y la necesidad del otro, como parte de la totalidad en donde cada ser da, recibe y devuelve» (1998, p. 30).

Este dar, recibir y devolver resuena con idea de *don* formulada por Marcel Mauss (2003 [1925]), un concepto que ha sido clave en la antropología a través de las re-lecturas que generación tras generación la disciplina le ha dado. El problema radica en que con mucha frecuencia hemos confundido el *don* con la reciprocidad y el intercambio, sin atenernos al hecho de que no necesariamente responden a los mismos fenómenos (Gudeman, 2001, p. 80). De hecho, mi trabajo previo con la gente *i'kn* sufre de tal confusión.

Ferro apunta acertadamente que dar *makruma* es fundamental para movilizar relaciones con otras personas, acomodándose así dentro de un ideal de comportamiento. Sin embargo, las consecuencias de no dar una *makruma*, de no recibirla o de no retornarla no van mucho más allá de un asunto moral, por lo menos en el campo de las relaciones entre los *I'kn*. Si con frecuencia llego a una

casa *i'ku* con las manos vacías, nadie me va a prohibir que entre; la «punicción» será no recibir comida o bebida, o que las personas digan que soy un tacaño, pero difícilmente será posible que me exijan una contraprestación. Como señala Descola (2012 [2006]), la obligación de devolver implícita en el *don* no es una obligación definitiva, o una obligación que no es ni obligatoria ni obligacionista (Testart, 1997 *apud* Descola, 2012 [2006], p. 452). ¿Sucederá lo mismo al explorar las relaciones entre la gente *i'ku* y los demás seres, principalmente las madres y padres del mundo?

La idea de pagar una deuda (*zasari*) manifiesta una obligación que es mucho más que moral. Los humanos usufructamos de aquello que les pertenece a los seres originales; no les estamos robando sus pertenencias pues en su lugar de madres y padres, estos seres permiten el uso de sus poses a cambio de una contrapartida. Esta contrapartida no es opcional, so pena de una enfermedad, problemas de cualquier índole y hasta la muerte. En ese sentido, no estamos hablando de *don*, donde la devolución es esperada pero no exigible. Estamos hablando de un proceso donde la devolución no es solo esperada sino obligatoria y exigible, punible no con una mácula de orden moral sino con la vida misma. Este proceso no es otro que el intercambio, cuya esencia consiste en estar constituido

por dos transferencias inversas ligadas de manera intrínseca, cada una de las cuales es el resultado de una obligación que tiene su razón de ser en la otra; se trata, por lo tanto, de una totalidad cerrada, que puede insertarse, es cierto, en una serie de transacciones análogas, pero individualmente formadas por una combinación independiente de dos operaciones elementales en espejo. (Testart, 1997 *apud* Descola, 2012 [2006], p. 453)

Siguiendo a Descola y a Gudeman, el intercambio es recíproco, pues el devolver es intrínseco a la lógica del proceso, por lo tanto, obligatorio y exigible. Ya el *don* no es inherentemente recíproco pues el retorno, aun siendo deseable, no es exigible; el *don* sólo se convierte en reciprocidad cuando la contrapartida es realmente hecha. Así las cosas, en las relaciones interespecíficas del mundo *i'ku*, la reciprocidad está dada cuando los seres originales son los primeros en dar, pues estos seres sí pueden exigir su retribución vía el pago de la deuda. Mencioné anteriormente que los trabajos tradicionales pueden ser retrospectivos, y prospectivos. En ambos casos, los *i'ku* no tienen muchos medios para exigir una contraprestación, de ahí el lugar fundamental del *mamu* como mediador y negociador.

Entiendo entonces que en el primer caso (retrospectivo), la gente *i'ku* está insertada en una relación de intercambio recíproco de vitalidades con los seres del origen cuya emisión inicial proviene de estos: los seres del origen son los primeros dadores, dándole la vitalidad inicial a la gente *i'ku* quienes tienen que retribuir con su vitalidad. Ya en el segundo caso, los *I'ku* son los propiciadores iniciales y

en tanto que no pueden exigir una contraprestación, activan una relación que no es inherentemente recíproca: la del *don*. Sean recíprocas o no, estas dos relaciones no desarticulan las jerarquías que definen la posición de los seres dentro de la red de interacciones. Las madres y padres originales siempre serán seres con pleno poder, poseedores de las cosas; al mismo tiempo que los *mamtu* serán siempre personas maximizadas, híbridas, definidas por su capacidad de fluctuar entre los diferentes planos del mundo y mediar entre los *I'kn* y los demás seres.

¿Cómo entender entonces la finalidad de los trabajos tradicionales, es decir, la fertilidad del mundo? Los diferentes momentos de comensalidad entre los *I'kn* y entre ellos y los demás seres son espacios donde la vitalidad (*ánugwe*) fluye entre los miembros, ya sea de forma recíproca o no. Este fluir es la base de esa fertilidad: como frecuentemente dirían varios de mis interlocutores, es necesario que el *ánugwe* se mueva, que no se quede quieto, para hacer que el mundo se mueva también. ¿Qué pasaría entonces si la gente *i'kn* dejara de hacer los trabajos tradicionales y de ofrendar el *a'buru* conteniendo su vitalidad? El resultado no es un secreto: el mundo se acabaría. Ahora, ¿cuál mundo acabaría?

Recordemos que todos los seres tienen *ánugwe*, no sólo los miembros de nuestra especie. Esos otros *ánugwe* también son fuerzas vitales, y potencialmente creativas. En los trabajos tradicionales los *mamtu* también usan esas otras fuerzas vitales dentro del esquema de fertilización del mundo, pero, ¿y si los *mamtu* paran de hacerlo?, ¿cada ser y cada especie tiene sus propios *mamtu*? Algunas veces me fue referido en esos términos, pero no puedo aseverar nada en este momento. Sin embargo, cuando indagaba sobre el fin de los trabajos tradicionales y el fin del mundo, las respuestas tocaban generalmente en un punto común: el fin del mundo sería el fin de «nuestro mundo», este que compartimos los indígenas y los no indígenas, pero los otros mundos, poblados de otros seres con agencia humana, seguirían existiendo pues en ellos las vitalidades seguirían en flujo. Al fin y al cabo, las historias serranas son enfáticas al señalar que la nuestra no es la primera humanidad tangible existente en el mundo. Antes de nuestra especie, otra gente existía en el tiempo en que el sol aún no estaba en lo alto del cielo; cuando el sol subió, esa gente se convirtió en piedra. Parafraseando a uno de los líderes *i'kn* de una de las regiones de *Nabustmake*, si hay tantos seres en el mundo, ¿qué nos hace pensar que, si nosotros nos vamos, el mundo se irá con nosotros?

Apuntes finales

Mencioné que, aunque las ofrendas aquí visitadas son el ejemplo *i'kn*, procesos análogos están presentes no sólo en los demás grupos serranos sino también en Mesoamérica, Andes y el área istmo-colombiana. Un elemento común en estos contextos es que, aunque parecen estar enfocados en la idea de pagar una deuda para los seres del origen del mundo, tienen un sentido más profundo

encaminado a garantizar la fertilidad del mundo por medio de un proceso de comensalidad con los diferentes seres. Si bien en otros momentos propuse que tanto las ofrendas como el acto de dar *makruma* eran manifestaciones relacionadas a un principio de reciprocidad generalizada, preciso aquí que aquella idea de reciprocidad no era aplicable a todos los procesos de interacción entre los diferentes seres que habitan el mundo.

Sin embargo, hay algo que es ineludible y que Ferro (2012) ya habría delineado²⁸: el dar y esperar una retribución, independientemente de ser exigible o no, es un eje fundamental de la vida social *i'ku*; un principio de socialidad que vislumbra un sistema de mediaciones entre grupos y personas en cuyo centro encontramos el protagonismo diplomático del *mamtu*.

Los trabajos tradicionales no son «pagamentos» pues, junto con la *makruma* permiten que relaciones interespecíficas sean establecidas en diferentes niveles al intercambiar vitalidades de todo tipo, construyendo y actualizando los diferentes vínculos entre los seres. Así las cosas, en cuanto manifestaciones del intercambio y del *don*, las ofrendas y la *makruma* hacen parte de lo que Descola denomina esquemas de relación, esquemas integradores que forman parte de estructuras cognitivas y emocionales que orientan la acción práctica y organizan los afectos y el pensamiento (Descola, 2012 [2005], p. 446),

Limitar entonces los trabajos tradicionales a una compensación estrecha el alcance y potencialidad del proceso, reduciéndolo además a una especie de lógica monetaria que parece ser únicamente retrospectiva. Si bien esta compensación es una de las facetas importantes del trabajo tradicional, lo que este refuerza es la lógica de la reciprocidad (dada y esperada), y la búsqueda por la fertilización generalizada que permite la continuidad del mundo, es decir, un proceso prospectivo. De allí mi incomodidad con la palabra «pagamento», y el incómodo mayor con mi incapacidad de encontrar una categoría en español que realmente dé cuenta de las complejidades de este proceso. Soy consciente de las dificultades epistemológicas de los substitutos que he usado hasta ahora, pero siento que «pagamento» reduce y minimiza el importante lugar de estos intercambios entre diferentes agencias humanas como formas de continuidad de la vida.

De ahí la importancia de entender por qué es tan importante para los indígenas serranos el acceso a sus lugares sagrados, lugares especiales donde pueden establecer y actualizar sus relaciones sociales con los demás seres del cosmos. Así las cosas, cuando en los ámbitos interétnicos los indígenas serranos explican que mantener los lugares sagrados es algo fundamental para la continuidad de la vida, no lo hacen como una simple instrumentalización política de su identidad.

²⁸ Pese a no hacer la diferencia entre intercambio y *don*.

No es gratuito que las comunidades indígenas serranas respondan al ataque a sus territorios reforzando la necesidad de proteger sus lugares sagrados y de fortalecer sus prácticas de *zasari* y *gun'gawun*. Estos espacios son los ejes de negociación cosmopolítica y los trabajos tradicionales son las labores diplomáticas de dicho proceso. Es allí donde las vitalidades son puestas en circulación de una forma efectiva produciendo relaciones sociales duraderas. Es claro que procesos de instrumentalización están presentes, pero no pueden impedirnos ver las lógicas propias de los grupos indígenas, aquellas que movilizan los cotidianos y las múltiples realidades amerindias. En algo aparentemente tan simple, como una lógica de ofrendar, podemos ver procesos generales que esquematizan formas de relación prototípicas con diferentes seres, relaciones estas que son constitutivas de la realidad indígena serrana en todos los niveles.

Referencias

- Århem, K. (1998). Powers of place: Territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. En N. Lowell (Ed.), *Locality and Belonging*, (pp. 78–102). London: Routledge.
- Albert, B. (2002). Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In B. Albert & A. Ramos (Eds.), *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, (pp. 9-21). São Paulo: Editora UNESP.
- Albert, B. (1995). O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Serie Antropológica*, 174, 1-33. <http://dan.unb.br/images/doc/Serie174empdf.pdf>
- Albert, B. (1992). A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, 151–89. http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1989/anuario89_brucealbert.pdf
- Allen, C. (2014). Ushnus and Interiority. En F. Meddens, C. McEwan, K. Willis, & N. Branch (Eds.). *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, (pp. 71–80). London: Archetype Press.
- Allen, C. (1998). When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, 18/27. <https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20166999>
- Andrello, G. (2012). Mapeando lugares sagrados. Patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê. En G. Andrello (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, (pp. 18-41). São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.

Arenas Gómez, J. (2020a). Parents who own lives: relations and persons among the I'ku, a Chibchan group from 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). London: Routledge.

Arenas Gómez, J. (2020b). Partiendo de líneas, llegando a lugares. Notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe Colombiano. *Vibrant*, 17, 1-23. <http://vibrant.org.br/downloads/v17/JoseArenas.pdf>

Arenas Gómez, J. (2016). Sembrando vidas: la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Arenas Gómez, J. (2012). *Entre a Harmonia e o Caos. Contribuições para uma releitura da etnologia na Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia)*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília. Bahti, M (2000). *A guide to Navajo sandpaintings*, Tucson: Rio Nuevo Publishers.

Barbosa, R. (2011). *El orden del todo: Sierra Gonawindúa-Shwndwa un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral*. Bogotá: La carreta Editores. Universidad Nacional. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

Barcelos Neto, A. (2009). The (de)animalization of objects. Food offerings and subjectivization of masks and flutes among the Wauja of Southern Amazonia. In F. Santos Granero (Ed.). *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, (pp. 128-151). Arizona: The University of Arizona Press.

Bauer, B. (1998). *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.

Blanco, J. A. (1996). *Dos colonizaciones del siglo XVIII en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Archivo General de la Nación.

Broda, J. (2016). Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa. En J. Broda (Org.). *Convocar a los dioses. Ofrendas Mesoamericanas: estudios antropológicos, históricos y comparativos*, (pp. 531-582). Ciudad de México: UNAM.

Campos Zornoza, J. Y. (1976). *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad arhuaca de la Sierra Nevada: estudio del poblado de Nabusimake*. Tesis de grado. Universidad de los Andes, Bogotá.

Candler, K. (1993). *Place and Thought in Quechua Household Ritual*. Tesis de PhD. University of Illinois at Urbana-Champaign.

Carneiro da Cunha, M. (2002). Apresentação. En B. Albert & A. Ramos (Eds.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, (pp. 7-8). São Paulo: Editora UNESP.

Cayón, L. & Chacón, T. (2014). Conocimiento, historia y lugares sagrados. la formación del sistema regional del alto Río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, 39(2), 201-33. http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202013%20II/Conocimiento%20historia%20y%20lugares%20sagrados.pdf

Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN. Fondo Editorial Cerec.

Cayón, L. (2012). Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los tukano oriental. En G. Andrello (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio negro*, (pp. 168-194). São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.

Chaves, A. & Zea, F. (1977). *Los ijka: reseña etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Coelho de Souza, M. (2018). A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*, 12(1), 9-49. <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/75131>

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>

De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.

Dehouve, D. (2001). El fuego nuevo: interpretación de una «ofrenda contada» Tlapaneca (Guerrero, México). *Journal de la Société des Américanistes* (87), 89-112. <https://doi.org/10.4000/jsa.1996>

Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Descola, P. (2012 [2005]). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Descola, P. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En P. Descola & P. Gíslí (Eds.). *Nature and Society. Anthropological perspectives*, (pp. 82-102). London: Routledge.

Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (Ed.). *Conceptualizing society*, (pp. 107-126). London. Routledge.

Duque Cañas, J. P. (2012). *Territorios indígenas y Estado. A propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Falchetti, A. M. (1997). La ofrenda y la semilla: Notas sobre el simbolismo del oro entre los Uwa. *Boletín del Museo del Oro*, 43, 3-37. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6882>

- Falchetti, A. M. (1993). La tierra del oro y el cobre: parentesco e intercambio entre comunidades orfebres del norte de Colombia y áreas relacionadas. *Boletín del Museo del Oro*, 34, 2-75. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6998>
- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8(2), 7-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Ferro, M. (2012). *Makruma: el don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ferro, M. R. (1998). *Makruma: el don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tesis de grado. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Garnelo, L., Diniz, L. & Sampaio S. (2012). Experiências, eventos e lugares no mundo Baniwa. Pesquisa-ação no médio Içana, Alto Rio Negro. En G. Andreello (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, (pp. 90-101). São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.
- Giraldo, N. (2014). *Camino en espiral. Yo' Sa Ingunu*. Manizales: Universidad de Caldas/ Lemoine Editores.
- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gudeman, S. (2001). *The Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Horta, A. M. (2015). *Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de Sé, Estado y patrimonio*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. En G. Andreello (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, (pp. 138-167). São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.
- Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, Prophets, Priest, and Pastors. En N. Thomas & C. Humphrey (Eds.). *Shamanism, History and the State* (pp. 32-75). Ann Arbor; University of Michigan Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (1995). Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10), 39-53. <http://www.ica.usp.br/eventos/destaques/ingold-humanidade>

Langebaek, C. (1986). Las ofrendas en los Andes Septentrionales de influencia chibcha: el caso de un ofrendatario muisca encontrado en Fontibón. *Boletín del Museo del Oro*, 16, 40-47. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7246>

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>

Loaiza, L. (2013). *Diosas, sagas y habas: el poder de la mujer. Lo sagrado femenino a partir de los símbolos mitológicos en las culturas Kogi y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, (Colombia)*. Tesis de Maestría. Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira.

Mauss, M. (2003 [1925]). Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. En *Sociologia e Antropologia* (pp. 183-314). São Paulo: Cosac Naify.

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.

Ødegaard, C. (2019). Prosperity and the Flow of Vital Substances: Relating to Earth Beings in Processes of Mobility in the Southern Peruvian Andes. En J. J. Rivera Andía (Ed.). *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*, (pp. 326-351). New York and London: Berghahn.

Orozco, J. (1990). *Nabusimake, tierra de arhuacos*. Bogotá: ESAP.

Overing, J. & Passes, A. (2000). Introduction. Conviviality and the opening up of the Amazonian anthropology. In J. Overing & A. Passes (Eds.). *The Anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, (pp. 1-30). New York: Routledge.

Pellegrino, V. (2017). *Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del Auto 004*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Peñaranda, J. (2006). Donde vive el Dúzhambu y el Zhángu, éste es nuestro territorio: movimiento y territorio Wiwa. *Jangua Pana*, 5, 79-94. <https://doi.org/10.21676/16574923.446>

Pimentel, P. & Cabalzar, A. (2012). No caminho da Cobra de Pedra. Narrativa de transformação e lugares importantes para os Tuyuka do alto Tiquié. En G. Andreello (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, (pp. 42-53). São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.

Preuss, K. (1993). *Visita a los indígenas Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Los Ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Reichel-Dolmatoff, G. (1984). Some Kogui Models fo the Beyond. *Journal of Latin American Lore*, 10(1), 63-85. <https://ehrafworldcultures.yale.edu/ehrafe/citation.do?method=citation&forward=browseAuthorsFullContext&id=sc07-013>

Reichel-Dolmatoff, G. (1978). The loom of Life: A Kogui Principle of Integration. *Journal of Latin American Lore*, 4(1), 5-25. <https://ehrafworldcultures.yale.edu/ehrafe/citation.do?method=citation&forward=browseAuthorsFullContext&id=sc07-012>

Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Templos kogui: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, XIX, 199-246. <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/marc/texto/REV-0915V19a-7.PDF>

Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Training for the Priesthood Among the Kogui of Colombia. En J. Wilbert (Ed.). *Enculturation in Latin América: An Anthology*, (pp. 265-288). Los Angeles: UCLA, Latin American Center publications.

Reichel-Dolmatoff, G. (1974). Funerary Customs and Reigious Symbolism Among the Kogui. En P. J. Lyon (Ed.). *Native South Americans: Ethnologistof the Least Known Continent*, (pp. 289-301). Austin: Waveland Press, The University of Texas at Austin.

Reichel-Dolmatoff, G. (1950). *Los kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (2nd ed.). Bogotá: Procultura. Nueva biblioteca colombiana.

Rösing, I. (1994) La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina: Identidad en los Andes*, 23(1), 191-216. <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra23/ra-23-1994-05.pdf>

Rozas Álvarez, J. (2007). *El modo de pensar andino. Una interpretación de los rituales de Calca*. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/1409>

Sahlins, M. (2008 [1981]). *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da historia do Reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar.

Sax, M. (2019). Southern Sacrifice and Northern Sorcery: Mountain Spirits and Encantos in the Peruvian Andes. En J. J. Rivera Andía (Ed.). *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*, (pp. 97-125). New York and London: Berghahn.

Serje, M. (2008). La invención de La Sierra Nevada. *Antípoda*, 7, 197-229. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.09>

Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour & P. Weibel (Eds.). *Making things public. Atmospheres of democracy*, (pp. 995-1003). Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Taylor, D. (1997). *The coming of the sun. A prologue to Ika sacred narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum. University of Oxford.

Taylor, D. (1973). *The Ika of Colombia and their System of Beliefs*. Doctoral thesis. Department of Anthropology, University of Oxford, Oxford.

Testart, A. (1997). Les trois modes de transfert. *Gradhiva*, 21, 39-49.

Torres, W. (1982). Los hijos de Seyankua: territorio y producción Kogi. Informe de trabajo de campo. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Trillos Amaya, M. (2005). *Lenguas chibchas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: Universidad de los Andes; Cesó; Ccelá; Observatorio del Caribe Colombiano.

Trillos, M. (1995). Multilingüismo en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Thesaurus, L.* (1,2 y 3), 293-306.

Uribe, C. (1990). *Nosotros los hermanos mayores: continuidad y cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tesis de doctorado Universidad de Pittsburgh (U.S). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Valverde, A. (2007). Prácticas funerarias desde la arqueología: El caso de las momias de la Sierra Nevada del Cocuy. *Antípoda*, 5, 275-291. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072007000200013&script=sci_abstract&tlng=es

Villegas, M. (1999). *Los wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Viveiros de Castro, E. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. En R. Caixeta & R. Freire (Eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Viveiros de Castro, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77, 91-126. <https://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>

Viveiros De Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En *A inconstância da alma selvagem*, (pp. 345-400). São Paulo: Cosacnaify

Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia Brasileira. En S. Micelli (Org). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970- 1995)*, (pp.109-223). São Paulo: Editora Sumare, ANPOCS.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Zapata Torres, J. (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.