

Una montaña bañada por el mar. La Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe Colombiano

Jose Arenas Gómez

(Programa de Pós-graduação em
Antropologia Universidade de Brasília)

Resumo

A Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) tem sido historicamente um cenário com participação ativa na região colindante, incluindo o Caribe Colomiano. Porém, os estudos que se tem adiantado nos diferentes campos do conhecimento não parecem transcender as fronteiras físicas da zona. Por esse motivo, a Sierra não encontra-se presente no diálogo nem com a região Caribenha com a qual mantém limites ao norte, nem com a região Andina com a qual limita ao Sul. Por isso muitos dos elementos mais interessantes dos grupos *ijka*, *kággaba*, *viwa* y *kankuamo*, seus habitantes indígenas, são desconhecidos no âmbito acadêmico internacional. Este texto busca pontualizar alguns aspectos específicos destes grupos com a finalidade de abrir possibilidades de diálogo tanto com as zonas vizinhas como com outras geograficamente afastadas, mas com muitos elementos etnológicos compartilhados, como é o caso da Amazonia.

Palavras-chave: Sierra Nevada de Santa Marta, território, cosmologia

Resumen

La Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) ha sido

históricamente un escenario con participación activa en la región aledaña, incluyendo al Caribe Colombiano. Sin embargo, los estudios que se han adelantado en los diferentes campos del conocimiento no parecen trascender las fronteras físicas de la zona. Por tal motivo, la Sierra no se encuentra presente en el diálogo ni con la región Caribeña con la que limita al norte, ni con la región Andina con la que limita al sur. Por eso muchos de los elementos más interesantes de los grupos *ijka*, *kággaba*, *wiwa* y *kankuamo*, sus habitantes indígenas, son desconocidos en el ámbito académico internacional. Este texto busca puntualizar algunos aspectos específicos de estos grupos con el fin de abrir posibilidades de diálogo tanto con las zonas vecinas como con otras geográficamente distantes, pero con muchos elementos etnológicos compartidos como lo es la Amazonía.

Palabras claves: Sierra Nevada de Santa Marta, Territorio, Cosmología

Abstract

Historically, the Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) has been closely linked to the regions that surround it. However, the Sierra is absent from scholarship on the Caribbean region (northern border), as well as from literature on the Andean region (southern border). Therefore, many of the most interesting anthropological aspects of the *Ijka*, *Kággaba*, *Wiwa* and *Kankuamo* groups, the indigenous inhabitants of the Sierra, are unknown to the international academic community. This paper discusses some ethnological aspects of this groups in order to create basic conditions for a dialogue with scholarship on the Sierra's neighboring areas, as well as with literature on other geographically distant regions with which many ethnological elements are shared, such as the Amazon.

Key words: Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), Territory, Cosmology,

Hablar del Caribe Indígena, por darle un nombre a una de las múltiples facetas que puede tener esta zona, es hablar de una pluralidad de grupos, lenguas, y formas de sociabilidad. Podríamos hablar de los cacicazgos encontrados por los españoles, su desarrollo a lo largo del tiempo y su relación con formas organizativas actuales. Podríamos hacer mapeos lingüísticos, estudiar las relaciones entre indígenas e afro descendientes, etc. Sin embargo, mi intención en este texto es ilustrar una realidad particular que no es muy conocida dentro de los estudios sobre el Caribe. Quiero aprovechar este espacio para hablar sobre una región de Colombia que es habitada principalmente por cuatro grupos indígenas y que por sus condiciones excepcionales no encaja dentro del estereotipo más común de Caribe. Hablo de la Sierra Nevada de Santa Marta, la montaña litoral más alta del mundo que se yergue al extremo norte de Colombia. Ya que es una región poco explorada por los estudios sobre el Caribe, no tengo elementos para llevar una discusión profunda sobre la situación de este macizo dentro del contexto caribeño. Para poder plantear un diálogo entre la Sierra y el Caribe, son necesarios unos puntos básicos a partir de los cuales enlazar la discusión, puntos que hasta ahora no han sido asentados con claridad. Mi intención en este texto es entonces poner en la mesa algunos elementos de la Sierra Nevada que encuentro fundamentales a partir de una narrativa principalmente descriptiva. Este texto se basa en parte de mi trabajo de maestría el cual tiene como fuente principal una recuperación bibliográfica de los trabajos antropológicos e históricos más relevantes sobre la Sierra a la que he podido tener acceso. Esta recuperación bibliográfica está alimentada por mi propia experiencia en la Sierra la cual no puedo llamar como tal de etnografía.

Este texto está dividido en tres pequeñas partes. La primera ubica a la Sierra y sus habitantes dentro del contexto de un Estado que se proclama Pluriétnico y Multicultural.

Los imaginarios sobre pureza y tradicionalismo son tocados tangencialmente aquí para mostrar que en el caso Colombiano, la Sierra Nevada y sus habitantes ocupan un lugar importante como referentes directos de estas categorías. La segunda parte es la más extensa y busca esquematizar elementos cruciales que permitan tener una visión general de los habitantes de la Sierra. Para eso, se ha escogido como eje conductor el tratamiento sobre la apropiación del territorio de los habitantes indígenas de la Sierra. La última parte es un intento por resumir uno de los puntos básicos dentro de la cosmología de los grupos de la Sierra y una de las formas como se relaciona con los ritos de ofrenda, los cuales a su vez se vinculan directamente con la construcción de la persona serrana. Soy consciente que por la brevedad del espacio muchos puntos quedan inconexos. Sin embargo, mi esperanza es poder generar un mapa primario sobre la Sierra que facilite su interlocución con otras “zonas de estudio”

“Aún hay sabios en la montaña”

Colombia ha sido designada desde la Reforma Consitucional de 1991 como un país pluriétnico y multicultural. Entre los muchos avances y retrocesos que dicho reconocimiento ha traído para los colombianos, podemos resaltar una mayor visibilidad social y legal de “formas particulares de ser, pensar y actuar”. Fueron reconocidos así la presencia de grupos indígenas, afro-colombianos, raizales y gitanos. Dentro del colectivo indígena, Colombia cuenta con aproximadamente 84 grupos reconocidos por el Estado que, distribuidos por todo el territorio colombiano, se concentran principalmente en la zona Suroccidental, Amazónica y Norte contando con la presencia de múltiples grupos en las zonas de frontera tanto con Brasil como con Perú, Ecuador y Venezuela.

A pesar de que en un nivel abstracto-analítico se puede

hablar de “una” realidad indígena dentro del territorio colombiano, pensar en ello como una realidad substancial es la invisibilidad para los procesos particulares de cada uno de estos colectivos, los cuales huyen constantemente de la idea de ser sociedades cerradas y estáticas demostrando su dinamismo y abertura a otras sociabilidades. Puesto que la idea de este dossier es hablar sobre el Caribe, haré un recorte puntual y hablaré sobre la “realidad indígena” en la Sierra Nevada de Santa Marta apoyándome en el hecho de que hoy por hoy los indígenas de esta zona aparecen como uno de los íconos positivos más visibles de la existencia indígena en el Caribe Colombiano.

Se ha popularizado la idea de que indígenas “puros”, “tradicionales”, “milenarios” pueblan la Sierra Nevada de Santa Marta, actuando como sabios poseedores del verdadero conocimiento del manejo del medio ambiente. La idea del indígena ecológico impregna así la imagen de los indígenas de la Nevada haciendo que su discurso sea leído frecuentemente como el mensaje definitivo que debemos seguir los no indígenas para poder encontrar el equilibrio del mundo. Esta noción de equilibrio ha sido alimentada con los hallazgos arqueológicos que se dieron desde la década de 1980, consistentes en grandes emplazamientos urbanos y que mostraban la existencia de concentraciones demográficas importantes sin una afectación negativa del medio ambiente, consolidando así el imaginario de que estos grupos y sus antepasados han conseguido siempre una armonía entre el hombre y la naturaleza.

Este imaginario ha sido reapropiado por los mismos grupos, concentrado en la noción general de ser los *hermanos mayores* de la humanidad, esto es, los detentores del conocimiento verdadero y los encargados de mantener el equilibrio del mundo por medio de lo que han llamado *la Ley de la Madre*: conjunto de preceptos que organizan y rigen su vida y que están relacionados

con su máxima figura divina, *la Gran Madre Universal*. Esta visión ha cobrado fuerza en el panorama interétnico colombiano al punto que el actual presidente de la República de Colombia, Juan Manuel Santos, un día antes de su posesión oficial (7 de agosto de 2010), hizo un acto de posesión en la Sierra Nevada frente a una nutrida delegación de *chamanes* y mayores de los grupos que allí habitan, como compromiso efectivo frente a todos los grupos indígenas del territorio colombiano. No es gratuito que no se haya hecho tal acto en otros territorios indígenas como en el Cauca¹, cuyos habitantes abanderaron el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas y la reivindicación territorial en la década de 1960 e impulsaron el reconocimiento étnico en la nueva carta constitucional. Sin embargo, explorar esta contradicción no es el objetivo de este texto.

Una de las fuentes que alimenta este imaginario puede ser vinculada a los tiempos pre-coloniales. En la imaginación popular de los colombianos, persiste la idea de la existencia pasada de una gran civilización en la Sierra Nevada conocidos como *Taironas* quienes habrían sido los constructores de los mayores asentamientos, las construcciones de piedra, los largos caminos que atraviesan la Sierra, innumerables terrazas líticas que sirvieron como modificaciones del terreno para poder cultivar en un terreno inerte, etc.. Los libros de historia que usamos en la escuela nos enseñaron que la “civilización” *Tairona* contaba con una gran complejidad social siendo también hábiles maestros orfebres. Nos fue enseñado también que, homólogos a otro grupos indígenas del actual territorio colombiano como los *Quimbaya*, *Zenúes* y *Muisca*, los *Taironas* eran entidades concretas, identificables por rasgos específicos, que dada su complejidad y jerarquización social eran comparativamente “más evolucionados” que los demás grupos indígenas. A partir de estos elementos y bajo un pensamiento de desarrollo o evolución lineal, se ha llegado a plantear que antes de la llegada

de los europeos, los grupos de esta región se encontraban en un desarrollo cultural previo a la formación de un Estado o de una Confederación. Es así que los principales asentamientos arqueológicos se han convertido en testimonios físicos del gran desarrollo de estos indígenas, teniendo implícita la idea de que si no hubiera sido por la intervención europea, los grupos de la Sierra Nevada habrían llegado a ser estados como los Incas y los Aztecas, por ejemplo.

La existencia concreta de los *Taironas* como sociedad es un asunto controversial que ha involucrado diferentes investigaciones de antropología social, arqueología, lingüística e historia (ver URIBE 1990, REICHEL-DOLMATOFF 1951a, 1952b, 1977, 1990, ARENAS, 2012) siendo que aun no se ha llegado a una conclusión definitiva. Lo cierto es que independientemente de la sustancialidad de la existencia de esa sociedad, los indígenas de la Sierra Nevada sustentan buena parte de su cosmología y prácticas, siendo, en definitiva, ésta la idea que se filtra hacia la sociedad colombiana y permite trazar una continuidad biológica y cultural que parte de aquellos. Sólo con el ánimo de hacer una anotación, considero fundamental ver con atención la relación entre los “*Taironas*” y los indígenas actuales, no con el fin de determinar la existencia objetiva de los primeros sino con el interés de estudiar más a fondo la etnografía indígena de la Sierra Nevada, la cual salvo estudios puntuales, ha estado congelada por los últimos 10 años.

Dando una mirada a la montaña

La Sierra Nevada de Santa Marta es la montaña litoral más grande del mundo. Es un macizo montañoso de base piramidal ubicado en el norte de Colombia al borde del mar Caribe que con una superficie aproximada de 17.000 km² de área y una altura de 5.755msnm, abarca los departamentos² de

Magdalena, Cesar y Guajira. La Sierra se encuentra aislada de la cordillera de los Andes por el sistema de valles que forman los ríos Cesar y Ranchería. De empinadas laderas, valles intermontañosos y abundantes ríos, se puede encontrar en ella la totalidad de los climas: desde el calor de las playas del Caribe hasta el frío inclemente de las nieves perpetuas en sus picos. Pese a su gran superficie, sólo por debajo de los 2.800 msnm sus suelos son fértiles, pues debido a sus laderas escarpadas, la mayoría de su suelo tiene poco humus y en general hay pocas planicies irrigadas (CORREA, 1998).

En los últimos sesenta años, la Sierra Nevada ha sido uno de los principales espacios de la violencia colombiana, dando refugio o sirviendo de corredor a cultivadores y traficantes de marihuana y cocaína primero, y grupos guerrilleros y paramilitares posteriormente. Actualmente y tras la aparente desmovilización de algunas estructuras paramilitares, la violencia ha resurgido principalmente en manos de las autodenominadas *Águilas Negras*, reductos de las estructuras paramilitares, quienes amenazan a los indígenas. Sin embargo, estas dinámicas no son nuevas. Uribe (1990) llama la atención sobre el hecho de que la Sierra estuvo inserida desde el siglo XVI en un complejo sistema de comercio y piratería en el Mar Caribe, vinculando a sus habitantes a un sistema regional de largo alcance. En la misma vía, Wilder Guerra (2001) señala que la Guajira (tierras bajas ubicadas inmediatamente al nor-oriente de la Sierra Nevada) y sus habitantes indígenas, los *Wayúu*, han estado dentro de un fuerte sistema de relaciones con sociedades no indígenas vinculadas al comercio en sus más variados tipos (holandeses desde la colonia, piratas durante el siglo XVIII). Esto significa que desde el siglo XVI, los grupos indígenas de la zona han tenido algún tipo de contacto y relación con sociedades no indígenas. De hecho, los diversos trabajos que han tratado la historia de la ocupación de la Sierra Nevada nos permiten ver

que desde el momento en que llegaron las tropas españolas a la zona, se sucedieron inúmeras tentativas por ocupar las tierras bajas y altas de la formación montañosa, implicando ello el exterminio de los grupos que habitaban allí o bien su reducción y posterior “civilización”. Desde el siglo XVI, la preocupación de los colonos fue expandir sus posesiones de tierra y en siglos posteriores se procuraba restablecer la capacidad del macizo para cobijar un proyecto de colonización agrícola de mediana y larga escala. Carlos Alberto Uribe (1990) nos cuenta que por ejemplo en el siglo XVII, el Virrey³ buscaba substituir la importación de trigo de las colonias británicas en Norte-América. Por tal motivo, identificó en una de las pocas regiones conocidas dentro de la Sierra Nevada un lugar apto para la creación de una colonia agrícola. En tiempos posteriores y hasta principios del siglo XIX, los frentes colonizadores no fueron realizados directamente por el Gobierno sino más bien por el impulso de nuevos colonos que llegaban a la zona y por el ejercicio misionero de los Monjes Capuchinos, única orden religiosa que tuvo acceso a los grupos indígenas de la zona desde inicios de siglo

Tras la independencia de la Corona Española, entre 1810 y 1819, y en un contexto de experimentos políticos, separaciones de los actuales territorios de Ecuador y Venezuela, y guerras civiles, el gobierno colombiano se dio a la tarea de hacer un inventario de sus espacios para entender la geografía de su territorio. En diferentes momentos comisionó a varios “expertos” para que dieran cuenta de las diferentes regiones buscando zonas que pudieran ser destinadas a convertirse en polos productivos. La Sierra Nevada no estuvo exenta de este proceso aunque esto no significó necesariamente un estudio profundo de la región. Thomas Cabot (1939) enlista varias de las principales tentativas de colonización en el macizo durante el siglo XIX y comienzos del XX así: en 1851 el entonces Ministro de Relaciones Exteriores Coronel Joaquín Acosta viajó al macizo

y propuso la colonización de un valle ubicado en la vertiente sur de la Sierra Nevada. En 1893, Joseph de Brettes señala el alto potencial agrícola específicamente de las vertientes norte y oriental. El padre Rafael Celedón, en sus viajes de peregrinación misionera entre los grupos indígenas identificó varios lugares que consideraba aptos para el establecimiento de colonias agrícolas. En 1911, el misionero capuchino Segismundo del Real, tras un viaje desde la punta nor-oriental de la Sierra hacia la vertiente norte, señaló la urgencia de construir un camino que pudiera abrir las puertas para el territorio fértil. Sin embargo, la mayoría de estos intentos de ocupación no fueron fructíferos, principalmente por el desconocimiento profundo sobre las condiciones reales de la zona.

Cronistas españoles de los siglos XVI y XVII que escribieron sobre la zona nos dejan ver que existía una pluralidad de grupos que se ubicaban principalmente en las zonas bajas de la sierra, concretamente en la zona costera. Si bien se habla de estos grupos como si fueran sociedades “autocontenidas”, también escriben que estaban vinculados por relaciones de intercambio, solidaridad, guerra, matrimonio, etc... Durante los primeros contactos, se dieron diferentes relaciones entre estos grupos y los españoles. Algunos grupos fueron “socios económicos” de los europeos, otros sirvieron de guarda, protección y agentes de control de otros grupos, otros se revelaron constantemente contra la tentativa de dominio, etc. Lo cierto es que sabemos que hasta finales del siglo XVI se realizaron periódicas revueltas en contra del dominio español en los territorios nativos de la Sierra. Concretamente en 1599 el gobernador de la Provincia de Santa Marta, capitán general don Juan Guiral Velón encabezó un ejército de colonos y soldados hacia la vertiente noroccidental con el objetivo de poner fin a una de las rebeliones que los grupos indígenas estaban realizando en las afueras de la ciudad. Uribe (1990) señala que tras una difícil victoria del ejército improvisado

por el gobernador, éste sentenció la tortura y ajusticiamiento de los principales líderes indios de los pueblos participantes, todos pueblos indígenas de la zona ubicados principalmente en las tierras bajas de la Sierra. Los pueblos que participaron en el levantamiento fueron quemados y se prohibió que los indígenas habitaran en zonas retiradas de Santa Marta, ya fuese por distancia o dificultad de acceso. La idea entonces era tener el máximo control de los habitantes (REICHEL-DOLMATOFF. 1985 [1950]).

Esta última campaña de “pacificación” fue el ápice de 70 años de rebeliones y muertes. Uribe (1990) plantea que esta expedición configuró un ajusticiamiento en masa, una especie de cruenta masacre que se tradujo en la desaparición definitiva de los grupos conocidos como *Taironas*. Si tenemos en cuenta la cantidad de grupos en esta zona, podemos asumir que más de uno desapareció completamente del panorama material teniendo esto implicaciones en la organización de los sobrevivientes, toda vez que las relaciones entre ellos sufrieron una fractura en el espacio y una limitación en la práctica. La radicalidad de este evento parecería justificar el hecho de pensarlo en términos de exterminio total, pero las fuentes de la época y la presencia indígena en la Nevada en la actualidad nos permiten ver que, pese a la fuerza del suceso, no fueron pocos los grupos sobrevivientes, quienes tuvieron que huir a zonas de difícil acceso para los españoles o se vieron obligados a quedarse en las proximidades de éstos. Si bien los levantamientos contra los españoles fueron frecuentes durante el siglo XVI, la represalia española de 1599 cobra importancia porque paró definitivamente el poder “subversivo” y militar de los grupos indígenas.

De la vida de estos grupos tenemos noticias esporádicas durante los siglos XVII y XVIII, donde se habla de los indígenas de la Sierra como un solo grupo homogéneo: los *Arhuacos*. Sin

embargo, fue en la primera parte del siglo XX que Konrad Preuss identifica que los habitantes de la Sierra Nevada no es el grupo *arhuaco* sino que se trata de cuatro grupos que pese a su fuerte similitud, se identifican como diferentes entre sí. No obstante las críticas que se le puede hacer a su particular interacción con los indígenas, a ciertas conclusiones un poco apresuradas, a su andamiaje funcionalista y a su idea de un *espíritu común amerindio*, su aporte como primer etnólogo entrenado fue fundamental para la producción antropológica posterior ya que recopiló genealogías, mitos y material etnográfico de muy buena calidad. Encontramos entonces que sólo en el siglo XIX parte de la oscuridad y desconocimiento que existía sobre la población indígena de la Sierra comenzó a desvelarse, consolidándose así la idea vigente en nuestros tiempos de que el macizo es habitado por cuatro grupos indígenas a saber: *Ika*, *Kaggaba*, *Kankuamo* y *Wiwa*.

Los días de hoy

Si es difícil que delimitemos los grupos indígenas precoloniales, asignándoles fronteras sociales fijas y claras, ¿qué nos hace pensar que con los indígenas contemporáneos la situación es diferente? El dinamismo propio de lo que llamamos sociedad, los contextos históricos así como los cambios y reordenamientos constantes que han tenido los grupos del macizo nos impiden pensar en ellos como cápsulas cerradas, mutuamente desagregadas y aisladas de los contextos regionales, locales y nacionales. Se trata de cuatro grupos indígenas de lengua *Chibcha* localizados en la Sierra Nevada de Santa Marta en el extremo norte de Colombia: *Ijka*, *Kággaba*, *Wiwa* y *Kankuamos*. Estos grupos han sido descritos con una gran variedad de nombres en la literatura. En el caso de los primeros, se han usado los nombres *kággaba*, *köggaba*, *cággaba*, *cogui*, *kogui*, *koghi* y *kaugia*, siendo más usual

el nombre *Kogi*. Los *Kankuamo* también fueron conocidos como *Atanqueros* y *Kankwe* como referencia a ser habitantes del pueblo de Atánquez y sus proximidades. Es pertinente señalar que el grupo se consideraba prácticamente extinto en el siglo XIX y se hablaba que habían optado por adoptar la “civilización” y no continuar siendo indígenas. Lo cierto es que con frecuencia eran grupos que no encontraban su lugar en el contexto regional ya que eran visto como civilizados por los otros indígenas y como indígenas por parte de los blancos (MORALES & PUMAREJO, 2000; MORALES P. , 2010). Estando en ese intersticio, durante el último tercio del siglo XX, los *Kankuamo* fortalecieron su camino de auto-reconocimiento indígena siendo reconocidos por el Estado Colombiano como grupo indígena legalmente constituido en la década de 1990. Los *Ijka* se han descrito en la literatura como *ika*, *ijka*, *ijku*, *bíntukua*, *busintana*, *Businka* e *Iké* y su caso es particular, ya que fueron los únicos que mantuvieron el nombre *Arhuacos* para ser reconocidos por la sociedad nacional. Esta palabra es usada como etnónimo en contextos de interacción con blancos, donde el español es la lengua que se impone, no siendo usado en contextos de interacción entre el mismo grupo o frente a los otros grupos de la Sierra. Los *Wiwa* por su parte han sido llamados en la literatura como *Arsarios* (Provenientes del pueblo de Rosario), *Guamaka*, *Malayo* (connotación peyorativa que hace referencia a gente mala), *Marokasero* (Provenientes del pueblo de Marokaso), *Saba*, *Sanhá*, *Sanká*, *Nabela*, *Uiua* y *Wiwa*. Para convencionalizar mejor los nombres, usaremos *Ijka*, *Kággaba*, *Wiwa* y *Kankuamos* para referirnos a estos grupos.

Buscar entender estos grupos como entes mutuamente aislados es desconocer los elementos mítico-cosmológicos, organizativos y prácticos que impregnan su cotidianidad. Pese a que los estudios antropológicos sobre estos grupos son más bien reducidos, y que existen muy pocas etnografías contemporáneas de “largo aliento”, los datos que encontramos permiten plantear

la existencia de un sistema regional entre los indígenas de la Nevada que vincula sus prácticas y sus sistemas de significados dentro de conjuntos compartidos con principios organizativos comunes tanto en las relaciones sociales como en los conceptos cosmológicos y prácticas cotidianas (ARENAS, 2012). Con esto no hago referencia al sistema regional que señala Uribe (1990) y que corresponde al marco de relaciones entre indígenas y blancos el cual incorpora a los primeros dentro de un contexto delimitado principalmente por relaciones de mercado. Expreso el sistema regional de la Sierra inicialmente en términos de *interior/ exterior*, haciendo la salvedad de que se tratan sólo de categorías analíticas que ayudan a expresar el sentido de las relaciones, no siendo concebidas como realidades objetivas que petrifiquen los contenidos analizados. De esta manera, hago referencia a un sistema regional, que sin estar desvinculado de las relaciones con la sociedad regional y nacional, está constituido primordialmente a partir de elementos *proprios o internos*, inherentes a la realidad indígena, y no por elementos *externos* a ella. Parto del hecho de que las sociedades indígenas están constituidas por sus propios términos y relaciones sociales, y que la instrumentalización política de la identidad étnica en el panorama interétnico es un elemento más dentro de su realidad, no un criterio definitorio de su *ser* (VIVEIROS DE CASTRO, 1999).

En esa dirección, la visión “nativa” entiende este sistema regional a partir de las relaciones de las cuales se originaron los grupos. Existen principios organizativos comunes tanto en las relaciones sociales, como en los conceptos cosmológicos y en las prácticas cotidianas. Igualmente se encuentran principios comunes en la distribución de asentamientos, así como en el uso de ropas y objetos distintivos, etc. Cada grupo habla una lengua que pese a ser mutuamente ininteligible⁴, pertenece a la familia lingüística *Chibcha* (TRILLOS AMAYA, 2005).

Dependiendo de la escala de comparación que usemos, los grupos se diferencian más o menos entre sí: haciendo una aproximación detallada encontramos una diferenciación por aldeas o asentamientos dentro de un mismo grupo, siendo que el marcador de identidad básico en ese nivel no es ser *kággaba* o *ijka*, sino vivir y hacer parte de un asentamiento determinado. Sin embargo, al alejarnos un poco encontramos un reconocimiento como grupo en relación a su diferencia frente a los otros para, finalmente, alejarnos más para ver que los cuatro plantean ser una unidad en relación a la sociedad colombiana y a otros grupos indígenas, auto-reconociéndose como los *Hermanos Mayores* de la humanidad, hecho que define su *ethos*, demarcando para sí la posición de poseedores de un *conocimiento verdadero*. Pese a que parece haber una especie de jerarquización entre los cuatro grupos en el que los *Kággaba* ocupan una posición preeminente (TRILLOS AMAYA, 2005), en el corpus mitológico compartido los cuatro forman el conjunto de los primeros habitantes del mundo, los primeros hijos de la *Gran Madre Universal*. El pensamiento mítico de los grupos tiene variaciones en los nombres y en los lugares de los acontecimientos. Estas variaciones no se limitan a diferencias entre un grupo y otro, sino que también pueden existir diferentes versiones de los mitos entre “poblados” de un mismo grupo obedeciendo al mismo principio del que se habló anteriormente, sobre todo en lo que se refiere a la ubicación de los lugares míticos. Sin embargo, es claro que una serie de principios comunes atraviesan las cuatro cosmologías. En los conjuntos míticos de estos grupos la *Gran Madre* es la máxima deidad, creadora de todo lo viviente, animado e inanimado. Sin embargo, pese a que la existencia de ella y su papel en la existencia del universo no sea puesta en duda por ninguno de estos grupos, su centralidad en la práctica y en el pensamiento puede variar. Como ejemplo, encontramos que los *Kággaba* enfatizan el poder y rol de este ser femenino mientras que los *Ijka* enfatizan más en

la labor de los hijos primogénitos de ella conocidos como *Padres y Madres Espirituales*, quienes son dueños y poseedores de todo cuanto existe en el universo.

Aunque se han utilizado las categorías de aldea, poblado y asentamiento, no podemos pensar en los grupos de la Sierra como colectivos sedentarios. Aldeas y poblados son palabras que nos sirven de aproximación para la forma como estos grupos se organizan dentro del territorio. De hecho, María Trillos (2005) señala que en las lenguas de estos grupos, la palabra “pueblo” tiende a desvanecerse sin tener el significado que nosotros le damos. Lo que encontramos con más frecuencia son grupos locales autónomos y en gran medida mutuamente independientes, dedicados a la agricultura y a la ganadería que se concentran en poblaciones que tienen, o bien carácter de centros ceremoniales, o bien de centros sociales. Estos centros se caracterizan por tener una casa ceremonial que sobresale por su tamaño y detalles de construcción y que está a cargo del *mamo* local, figura fundamental dentro de la organización indígena de la Sierra que ha sido tratado usualmente como sacerdote pero que dadas sus características puede ser pensado también como un chamán. Aunque esta cuestión valdría un artículo por sí misma, es pertinente señalar que los *mamos* centralizan los conocimientos histórico-míticos, genealógicos y rituales. Su importancia se basa en el hecho de que su mediación entre los humanos y no humanos garantiza la continuidad del universo, correspondiendo a lo que Hugh-Jones (1996) definió como chamanismo vertical. La importancia de la casa ceremonial radica en que metonímicamente corresponde a la Sierra Nevada y en una escala mayor, es la materialización del universo mismo: un lugar de conexión directa con la *Gran Madre Universal*. Dentro de un esquema fractal, el pensamiento serrano vincula el útero, la casa ceremonial, la Sierra Nevada, y el universo como expresiones de un mismo elemento. La casa ceremonial es el lugar donde los hombres iniciados se dedican

durante toda su vida a adquirir el “conocimiento verdadero” con ayuda del *mamo*, recibiendo consejos de él, aprendiendo la *Ley de la Madre* y llevando noches enteras de vigilia.

La apropiación que estos grupos hacen del territorio involucra un movimiento constante entre las diferentes zonas altas y bajas de la sierra durante todo el año así como estabilizaciones temporarias en cada una de ellas. Carlos Alberto Uribe (1990) remarca el hecho de que los asentamientos no son sólo un conglomerado físico de casas y templos sino que están constituidos además por sus múltiples áreas económicas satélites, dedicadas a la agricultura y a la ganadería, las cuales no siempre están próximas a éste, aun cuando se les considere como partes del mismo. El autor continúa señalando que un asentamiento o “pueblo” es una unidad de reproducción, tanto simbólica como material; simbólica porque sólo a través del vínculo del colectivo, los individuos pueden asumir y reproducir todo el conjunto del universo simbólico de su cultura, especialmente cuando se celebran ciertos rituales y material porque sólo como miembro de un “pueblo” pueden mantener sus medios de producción.

Cada núcleo familiar posee un lugar de habitación en los diferentes pisos térmicos del macizo del cual aprovechan los productos que crecen en las diferentes alturas. A lo largo del ciclo anual el núcleo familiar como un todo, o miembros de éste se mueven entre sus diferentes casas trayendo y llevando productos de un lado a otro. Se ha planteado (VILLEGAS, 1999; CAYÓN, 2003; PERAFÁN & PABÓN, 1998) que la ubicación de estos diferentes lugares de habitación tiende a mantenerse en una misma cuenca hidrográfica, aún cuando no necesariamente se limita a ella. De todas maneras la distancia entre los lugares generalmente no excede una jornada de camino, lo que facilita que la movilidad entre ellos no demande mucho trabajo. En el contexto andino, esta forma de apropiación del territorio ha sido

definida por Obrem como micro verticalidad en contraposición a la macro verticalidad definida por John Murra (1975) especificando que "... los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche." (OBREM EN HERRERA, 1999, p. 222)⁵. Reichel-Dolmatoff (1985 [1950]) y Uribe (1990) han explicado esta forma de apropiación de la tierra desde una perspectiva económica, en la que el movimiento es una solución para la obtención de una mayor variedad de alimentos, garantizando así el acceso a mejores bases nutricionales. Sin embargo, Villegas (1999) y Cayón (2003) han criticado esta idea señalando que el carácter económico no explica todas las razones del movimiento entre las residencias de los diferentes pisos térmicos. Estos dos autores señalan que si bien existe un nivel económico en el traslado entre pisos térmicos, ese movimiento responde al hecho de que las personas deben buscar al *mamo* para la realización de sus labores rituales individuales. El *mamo* debe moverse a lo largo del año por buena parte del territorio de la Sierra para hacer ofrendas a los seres no humanos dueños de todas las cosas. Este movimiento está sincronizado con el movimiento solar entre los solsticios lo que permita que las personas de los asentamientos sepan donde encontrar al *mamo*. Según Villegas (1999) es imposible separar la esfera de lo económico de otras esferas como la religiosa y la personal, ya que están mutuamente interpenetradas, tanto en los contextos mítico-cosmológicos, como en los contextos prácticos de los indígenas del macizo.

Ahora, parte del "problema" de pensar el movimiento de estos grupos radica en que no han sido entendidos completamente los centros rituales. Pese a que tenemos claro que no corresponden a centros de habitación continua sino a lugares de reunión temporaria, se le sigue dando una centralidad como asentamiento. Se piensa que existe un movimiento desde

el centro ritual hacia las zonas agrícolas, lo que obliga a pensar que el centro ritual es un punto de partida en vez de un punto de llegada. Si tomamos en serio la versión indígena de que la Sierra como un todo es una una gran casa ceremonial, el hecho de que se muevan entre las diferentes alturas equivale a un movimiento dentro de un mismo espacio y no entre espacios diferentes

¿Cómo se puede relacionar esta movilidad con la afirmación de Uribe de que es la adscripción a un “pueblo” o asentamiento la que permite asumir y reproducir el universo de la cultura para estos grupos? Propongo que la adscripción o pertenencia a una “aldea” sea leída en términos de pertenencia a una casa ceremonial específica, lo que conlleva a tener una relación específica con un *mamo* particular.

No hay elementos que nos permitan definir a los indígenas de la Sierra como grupos centralizados o políticamente integrados. Los asentamientos en las cuencas tienden a ser endógamos ya que los mayores y los *mamos* buscan proteger las tierras productivas como patrimonio de cada “pueblo”. Tal vez el caso atípico sea el de los *Ijka* ya que su experiencia asociativa y de negociación con el Estado Colombiano ha fortalecido la figura de la autoridad civil conocida como Cabildo Gobernador. Así, este Cabildo Gobernador es la máxima autoridad civil, teniendo a su cargo otros Cabildos menores los cuales por lo menos en mi propia experiencia en *Nabusímake*⁶ se valen de una especie de vigilantes o guardias conocidos como *Semaneros*⁷, encargados de mantener el orden en el territorio. Pese a la importancia de la organización en Cabildo, la figura del *mamo* sigue siendo crucial como guía del grupo. Si el Cabildo gobernador es el líder político, éste debe consultar sus decisiones con el grupo de *mamos* que se encuentre para tal fin. En concordancia con este cambio en su organización social, los *Ijka* reconocen *Nabusímake* como su “capital”, en el sentido que ostenta una mayor jerarquía con

relación a las demás asentamientos. Esta dinámica territorial no se limita a la zona destinada como resguardo indígena que el Estado Colombiano formalizó a partir de la década de 1980, y no se limita básicamente porque en la delimitación de los resguardos no se tuvieron en cuenta los procesos de movilidad que abarcaban grandes espacios dentro y fuera de la Sierra Nevada. Hoy en día sigue siendo un reclamo constante por parte de los grupos de la Sierra el hecho de que el Estado no quiere reconocer que los indígenas son habitantes primordiales del territorio y por ende, toda la Sierra debería ser legítimamente su territorio resguardado.

Actualmente se cuenta con la reserva Arhuaca, ubicada en la parte que corresponde al departamento del Cesar en la vertiente Sur y que cuenta con 185.000 hectáreas, y el Resguardo Kogi-Malayo correspondiente con presencia en los departamentos del Cesar, Magdalena y Guajira, con 364.390 hectáreas, donde confluyen *kággabas*, *ikas e wiwás*. Los *Kankuamo*, habitantes del pueblo de Atánquez y sus inmediaciones no fueron contemplados en este proceso pues para ese momento el grupo se consideraba extinto. Aunque la conformación de estos dos resguardos han sido un paso importante para estos grupos, el conflicto por la tierra, uno de las características de la violencia en Colombia, es uno de los ejes más problemáticos en todo este proceso ya que todas las tentativas de colonización que se dieron desde el siglo XVI, si bien no fructificaron como plan colectivo, abrieron camino para que durante el siglo XX grandes porciones de tierra fueran apropiadas por terratenientes a la vez que porciones menores fueron apropiadas por campesinos durante ondas migratorias en busca de una mejor fortuna. Estos actores encontraron en las tierras que creían baldías en la Sierra, una oportunidad para recomenzar sus vidas.

El desconocimiento y deslegitimación de la forma como los indígenas serranos hacen uso de sus territorios es tal que entre

finales de 2011 e inicios de 2012 el gobierno central estudió la viabilidad de la construcción de un Mega Proyecto hotelero en una zona conocida como Parque Tairona, ubicado en el litoral norte de la Sierra. El argumento esgrimido por los proponentes y por el gobierno era que en esta zona no vivía ningún grupo indígena. Este argumento negaba completamente el hecho de la no sedentarización de estos grupos. De hecho, históricamente el parque Tairona ha sido uno de los principales accesos que los indígenas serranos han tenido al mar, y muchos de sus sitios rituales se encuentran ubicados en la zona. Es tal la importancia de la comunicación entre la cumbre y las partes bajas-litoráneas de la Sierra, que todos los rituales que garantizan la reproducción social y simbólica de estos grupos involucra la obtención de materiales y/o la ejecución de rituales en estas zonas.

Dando una mirada rápida a la cosmología serrana: el mundo en dos esferas

En el pensamiento indígena de la Nevada, toda existencia deviene de la *Madre Universal* como ser creador supremo. Como se señaló anteriormente sus hijos son conocidos como los *Padres y Madres espirituales*, quienes son los poseedores-dueños de todo cuanto existe en el universo. Tenemos entonces que en el pensamiento serrano existen varios seres de características humanas. Los *Padres y Madres espirituales* así como los animales, plantas y demás seres son personas, lo que lleva a que las relaciones entre todos tengan un carácter social. Por eso, podemos encuadrarlas dentro del esquema animista propuesto por Descola (2005), poseyendo cualidades perspectivas (ÁRHEM, 1990; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), enmarcándose dentro de lo que Viveiros de Castro denominó multinaturalismo (2002).

Toda existencia está dividida en dos niveles conocidos comúnmente como mundo espiritual y mundo material⁸. El

primero hace referencia a todo lo concreto, lo físico, lo palpable, mientras que el segundo hace referencia a lo invisible, de cierta manera a lo esencial; al mundo de los *Padres Originales*, de los seres primordiales. Para poder existir en su forma material, las cosas y los seres deben primero existir en su forma espiritual. La materialidad entonces no sería más que una manifestación específica de una realidad trascendente previa en el tiempo y en el espacio. Sería también la concreción de un proceso de intercambios e interacciones entre fuerzas complementarias que se encuentran constantemente en el universo.

Las relaciones entre los seres de estos dos mundos están dadas en términos de reciprocidad generalizada (Descola, 2005) cuyo fundamento es el intercambio de vitalidad, de ahí su interdependencia. En este marco, todo lo que existe en el mundo material sólo puede hacerlo en la medida que en el mundo espiritual tenga una existencia anterior. La continuidad de la existencia en ambas esferas está dada por el intercambio de vitalidad, la cual se expresa en términos sexuales/alimenticios y de fertilidad, siendo ésta última la máxima preocupación del pensamiento serrano. No se limita a una fertilidad biológica sino a una que cubre esta esfera, pasando por la fertilidad de pensamiento, espíritu, intención, hasta llegar al mundo entero.

En este esquema dos aspectos sobresalen por su papel preponderante en la vida de estos grupos: el rol de los *mamos* y la centralidad cotidiana, ritual y mítica de los *pagamentos*. El *pagamento* es entendido como un conjunto de ofrendas entregadas a los *Padres y Madres espirituales* dueños de las cosas y de los demás seres en lugares establecidos míticamente como lugares de origen y habitación de estos dueños, o bien en lugares que el *mamo* determine y que tienen conexión directa con los lugares originales. La lógica del *pagamento* parece bastante simple cuando es explicada por los indígenas: los

Padres y Madres espirituales son poseedores de todo lo existente en el mundo. Cuando los seres humanos hacemos uso de sus posesiones, adquirimos una deuda que debe ser paga por medio del *pagamento*. Si el pago no es realizado, los *Padres y Madres espirituales* cobran a los humanos trayendo enfermedad, muerte e infortunios.

El *pagamento* es considerado por estos indígenas como “comida” en el sentido de alimento y fertilización y los elementos usados para las ofrendas son principalmente piedras, cuentas de collar, conchas marinas, hilos de algodón y en el caso de los *pagamentos* vinculados al cambio del estatus del sujeto, uñas, semen, sangre menstrual y los fluidos resultantes de la relación sexual de una pareja. Cualquiera sea la ofrenda, esta debe ir envuelta en hojas de maíz atadas con tiras del mismo material, lo cual es inquietante ya que el maíz es pensado como un correlato del cuerpo humano, y la tira usada para atar el envoltorio es el cordón umbilical que une cada persona con *La Madre*. Los *pagamentos* actúan en diferentes niveles. Son mediadores de la relación entre humanos y no humanos, marcan la adscripción-pertenencia de una persona a un pueblo específico y su relación puntual con un *mamo* particular y definen aspectos de la colectividad y la singularidad de los habitantes.

Dentro del intercambio generalizado de vitalidad entre las esferas espiritual y material, encontramos que la máxima manifestación de vitalidad es la llegada de una nueva vida humana al seno de la familia nuclear y por extensión al grupo de corresidentes. La entrada de esta nueva vida es una manifestación de fertilidad de los padres humanos, una manifestación de que el intercambio de vitalidad con los *padres espirituales* fue exitoso. Se recibe la máxima manifestación de vitalidad en el mundo material sólo cuando se ha dado análogamente a los *Padres y Madres espirituales*. Es por esto que la relación entre los seres es

un intercambio recíproco de vitalidad. Recibo vitalidad porque doy vitalidad y por ende, doy vitalidad porque recibo vitalidad. En este ciclo constante el *mamo* tiene la crucial tarea de convertir en alimento espiritual lo que es ofrendado en forma material, es decir convertir la vitalidad material en vitalidad espiritual, lo que hace que su papel sea análogo a la labor de los *Padres y Madres espirituales*, quienes convierten la vitalidad espiritual en vitalidad material para que el mundo pueda continuar existiendo. Se da vitalidad para garantizar la pervivencia de la otra esfera y así, garantizar la existencia de la propia.

El hombre y la semilla

Aún cuando una nueva vida es muestra máxima de vitalidad, este nuevo ser no está completo. El desarrollo de la persona es descrita por los indígenas serranos bajo la metáfora de la planta y la semilla. La semilla es una nueva vida pero no es una planta aún. Debe ser cuidada, regada, cortada y alimentada para que llegue a ser lo que se espera que debe ser. El estatuto de “humanidad completa” es determinado por el *conocimiento* y no se nace con él; aunque el conocimiento práctico es también tenido en cuenta, lo que se busca es el conocimiento de *La Madre*, la *Ley verdadera*. La construcción de humanidad, esto es, el camino hacia el conocimiento este es un larguísimo y tortuoso proceso que pone en conflicto los mismos deseos del hombre (hambre, sexo, riqueza, poder) con el ideal de humanidad plena. Pasar cada una de las etapas del ciclo vital es construir ese “verdadero ser”, es construir la persona vinculándola a lugares, tiempos, sustancias y acciones que acercan al sujeto al “saber”.

En este proceso de construcción de la persona, ésta es vinculada necesariamente a un lugar dentro de la Sierra, y así a un lugar dentro del universo ya que la Sierra es para estos colectivos el centro del universo y el universo en sí mismo.

Desde el momento de su nacimiento el *pagamento* está vinculado a la construcción de la persona, marcando cada uno de los pasos por los que pasa el ser para llegar a una humanidad esperada. El *pagamento* como manifestación de una relación de reciprocidad con los *seres espirituales* basada en el intercambio de vitalidad evidencia tres momentos claves en la adscripción de la persona dentro del contexto del mundo material. Cuando su placenta es enterrada por su padre se le está dando un lugar en el mundo conectándolo a los seres espirituales. Cuando sus padres realizan el primer *pagamento* para retribuir el nacimiento de una nueva vida, se le circunscribe a un punto específico de la geografía del macizo y, finalmente, cuando se le da un nombre tradicional se le está dando espacio dentro de una relación mayor, la del grupo como un todo. Tres relaciones fundamentales para poder “ser” un indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Los *pagamentos* son así acciones definitivas por tres razones. Primero, es la manifestación última de la reciprocidad generalizada en el intercambio de vitalidad, y para intercambiar vitalidad “hay que saber”. Segundo, son una manifestación del cambio de estatus del sujeto, demarcando así cada uno de los pasos que van construyendo la persona serrana en el camino a su deber ser. Tercero, consolidan la entrega máxima que puede dar un ser, veamos: en los *pagamentos* realizados durante los rituales que afectan el estado de la persona (nacimiento, bautizo, iniciación, matrimonio), las ofrendas consisten en algún tipo de substancia del propio ser (placenta, sangre menstrual, semen, uñas, etc.) lo que es transformado por el *mamo* en alimento espiritual. Cuando una persona muere, el entierro no va acompañado de una ofrenda sino que el cuerpo es envuelto de la misma forma que las ofrendas dadas por los vivos, lo que nos permite pensar que en la muerte ya no es una parte del cuerpo la que se da sino es el cuerpo en sí. Así, llegamos al punto que lo que se da, la vitalidad dada, es el ser mismo.

Esta construcción del ser es un tema recurrente dentro de la etnología amazónica y se ha visto desde varias perspectivas, entre ellas la creación de lazos de parentesco, el compartir alimentos, entre otros (VER OVERING & PASSES, 2000; OVERING J. , 1999). Sin embargo, es una característica de la Sierra la centralidad de los *pagamentos* como condición *sine qua non*, así es posible constituir la relación entre los diferentes seres y su vínculo tanto con la construcción de la persona como con la constitución y manutención del mundo. En este proceso, los indígenas de la sierra otorgan una humanidad a los demás seres del universo, pero su diferencia es de grado. Sólo ellos, los *Hermanos Mayores* de la humanidad, pueden acceder al conocimiento de *La Madre* y así ser humanos completos.

Apuntes finales

El contexto etnológico de La Sierra Nevada ha sido dejado de lado en los estudios del Caribe, así como en los estudios andinos, como habíamos mencionado antes. De cierta manera ha sido una especie de burbuja que pese a tener elementos importantes de diálogo con otras “zonas etnológicas”, ha sido olvidada por el medio antropológico colombiano. Atrás quedó la época en la que hacer algún tipo de estudio en la Sierra era el rito de paso para ser antropólogo o antropóloga. Es curioso también que varias de las personas que más han trabajado en la Sierra, durante periodos de siete o más años, sean personas cuyos intereses no se vinculan necesariamente con el medio académico (CAYÓN, 2011, comunicación personal). La Sierra es una especie de nodo que, ya por su vínculo con el Caribe, por su relación con los Andes o por su familiaridad con ciertos elementos de la Amazonía, volver los ojos etnográficos sobre ella puede ser bastante enriquecedor tanto para los grupos como para la academia y la sociedad.

Notas

- ¹ Departamento al suroriente del país con una fuerte presencia indígena.
- ² Categoría territorial equivalente en Brasil a los Estados.
- ³ Virrey, era el funcionario designado por la corona española para representar al rey en sus territorios ultramarinos.
- ⁴ Los Kággaba hablan koggian, los Ijka hablan iku, los Wiwa hablan damana
- ⁵ Este documento es una versión completa y corregida del borrador obtenido y publicado sin conocimiento ni la aprobación del autor por el comité editorial del tomo II de las Actas del XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina realizado en Huamanga, Ayacucho en Octubre de 1999. Este texto fue consultado en el site http://antropologia.uniandes.edu.co/aherrera/herrera_2.pdf
- ⁶ Llamado en español San Sebastián de Rábago o simplemente San Sebastián
- ⁷ Palabra que también designa al espíritu enviado por los seres espirituales para cobrar faltas o deudas a los humanos
- ⁸ Estas categorías son usadas en español. Faltan estudios para determinar cómo se plasma esta división en términos de los propios indígenas.

Referências bibliográficas

ARENAS, Jose. Entre el equilibrio y el caos. Contribuciones para una relectura de la etnología de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). Brasilia. Universidade de Brasilia. Dissertação de mestrado em Antropologia, 2012

ÂRHEM, Kaj. “Ecosofia Makuna”. In François Correa (Ed.), *La selva Humanizada*. Bogotá: ICANH, Fondo Editorial CEREC. 1990

CABOT, Thomas. “The Cabot Expedition to the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia”. *Geographical Review*, Vol. XXIX No. 4, 1939, p. 587-621.

CAYÓN, Luis. “Desde los templos y las lagunas. manejo ecológico y territorial de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 17 (34). 2003

CORREA, François. “Sierras Paralelas. Etnología entre los Kogi

y los U'wa". In François. Correa (Ed.), *Geografía humana de Colombia. Región Andina Centra*. (Vols. Tomo IV, Volumen 3). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 1998

DESCOLA, Philippe. "Más allá de la Naturaleza y la Cultura". *Etnografías Contemporáneas*. Buenos Aires. Centro de investigaciones etnográficas de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Abril. 2005

GUERRA, Wilder. *La disputa y la palabra: La ley em la sociedad Wayúu*. Bogotá: Ministerio de Cultura. 2001

HERRERA, Alexander. "Patrones de asentamiento y cambios en las estrategias de ocupación en la cuenca sur del Rio Yanamayo. Callejón de Conchucos". In *Actas del XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Ayacucho. 1999

HUGH-JONES, Stephen. "Shamans, prophets, Priest and Pastors". In Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds), *Shamanism, History and the State*. Michigan: University of Michigan Press. 1996, págs. 32-74

MORALES, Patrick., & PUMAREJO, Adriana. *La recuperacion de la memoria histórica de los descendientes de los kankuamo. Un llamado de los antiguos. Siglos XVII-XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Tesis de pregrado en Antropología. 2000

MORALES, Patrick. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamnetos entre los indígenas kankuamo de la Sirra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2010

OVERING, Joanna. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana. Estudos de antropologia social*, 5 (1). 1999

OVERING, Joanna., & PASSES, Alan. (2000). "Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". In Joanna Overing y Alan Passes. *The Anthropology of Love*

and Anger. *The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge.

PERAFÁN, Carlos., & PABÓN, Maria Claudia. “Los modelos de adaptación y culpabilidad. El concepto de desarrollo en la Sierra Nevada de Santa Marta”. In Maria Lucia Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 1998. págs. 187-223

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Datos Histórico-culturales sobre las tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República. 1951b

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. “La conquista de los Tayrona”. In Alicia Reichel-Dolmatoff, & Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Estudios Antropológicos*. Bogotá: Editorial Andes. 1977

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogui: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (2a ed. ed.). Bogotá: PROCULTURA, Nueva Biblioteca Colombiana. 1985 [1950]

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. “Sierra Nevada: Cambio Cultural”. In d. e. Ángel Guarnizo (Ed.), *Caribe Colombia 1990*. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis, Financiera Energética Nacional. 1990. págs. 203-227

TRILLOS AMAYA, María. *Lenguas Chibchas de la Sierra Nevada de Santa Marta : una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: Universidad de los Andes, Fac. de Ciencias Sociales, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales : Ediciones Uniandes ; Cartagena de Indias : Observatorio del Caribe Colombiano. 2005

URIBE, Carlos. *Nosotros los hermanos mayores. Continuidad y cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

Bogotá: Departamento de Antropología, universidad de los Andes. Manuscrito Inédito. 1990.

URIBE, Carlos. “Una reconsideración de los Contactos y cambios cultrales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. In A. COLAJANNI (Comp), *El pueblo de la Montaña Sagrada. Tradición y Cambio* (págs. 17-50). Santa Marta: Ecoe, ediciones. 1997.

VILLEGAS, Marta. *Los Wiwa: Nociones de equilibrio y movimiento*. Bogotá. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Tesis de Antropología. 1999

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Brasileira”. In *O que ler na ciência social brasileira (1970 – 1995)*. Brasília: Editora Sumaré/ANPOCS. 1999

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspetivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosanaify. 2002