

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:**

Loaiza, L. (2016). Religiosidad tradicional como alteridad: posibilidades de un encuentro con el otro desde la etnología. *Revista de Sociología y Antropología: VIRAJES*, 18 (2), 7-25.

DOI: 10.17151/rasv.2016.18.2.2

# RELIGIOSIDAD TRADICIONAL COMO ALTERIDAD: EL ENCUENTRO CON EL OTRO DESDE LA ETNOLOGÍA (ANÁLISIS CONTEXTUALIZADO EN EL UNIVERSO CULTURAL DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA)\*

LUISA F. LOAIZA\*\*

Recibido: 30 de Octubre de 2015  
Aprobado: 28 de Noviembre de 2016

*Artículo de Reflexión*

---

\* El presente documento es un **artículo de reflexión** enmarcado en la investigación en curso para la tesis doctoral titulada *Saberes y prácticas tradicionales femeninas en los Andes septentrionales*, en el marco del doctorado en ciencias humanas y sociales de la Universidad Nacional-Sede Medellín. Su antecedente está dado en la investigación *Diosas, Sagas y Habas: el poder de la mujer*; para la cual se desarrolló trabajo de campo en la Sierra Nevada de Santa Marta en el 2012.

\*\* Candidata a doctora en Ciencias humanas y sociales. Universidad Nacional, Sede Medellín. Magister en Literatura, Universidad Tecnológica de Pereira. Becaria Colciencias. Medellín, Colombia. Email: lufloaizaor@unal.edu.co.  ORCID: 0000-0002-8059-1714



## Resumen

**Objetivo:** Reflexionar frente a la alteridad expresada a través de la religiosidad tradicional indígena; cómo Occidente ha determinado la producción de saber sobre ella; cómo surgen diversidad de representaciones y concepciones en el contexto histórico del advenimiento de la antropología y la etnología. **Metodología.** Se tomarán ejemplos del contexto colombiano en relación a los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se elaborará un análisis de contexto a partir de la lectura crítica. Análisis documental. **Resultados.** El presente escrito pretende profundizar sobre la religiosidad tradicional indígena en el marco de las disciplinas antes mencionadas, con el fin de avanzar en la construcción y discusión sobre algunos ejes temáticos del marco teórico de la investigación doctoral que está en curso. **Conclusión.** El análisis de las fuentes documentales permitió conducir la reflexión hacia los diversos modos en que el saber antropológico y etnológico ha determinado las formas de pensar e interpretar la alteridad.

**Palabras clave:** antropología, etnología, alteridad, religión tradicional, etnocentrismo.

## TRADITIONAL RELIGIOSITY AS OTHERNESS: POSSIBILITIES OF ENCOUNTER WITH THE OTHER FROM ETHNOLOGY

### Abstract

**Objective.** To make a reflection on otherness expressed through traditional indigenous religion; how western culture has determined the knowledge about it and how a diversity of representations and concepts are established in the historical context of the emergence of anthropology and ethnology. **Methodology.** Examples of the Colombian context will be taken in relation to the natives of the Sierra Nevada of Santa Marta. And a context analysis will be drawn from critical reading. The methodology used in this phase has been the documentary analysis. **Results.** This paper aims to deepen on traditional indigenous religiosity in the context of the above disciplines, in order to advance in the construction and discussion of some themes of the theoretical framework of doctoral research. **Conclusion.** The analysis of the different documentary sources allowed to take reflection into the path of otherness in their integration into the modern world and the various ways in which anthropological and ethnological knowledge has determined the forms of thinking and interpreting it.

**Key words:** anthropology, ethnology, otherness, traditional religion, ethnocentrism.

*Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.*

J. L. Borges.

## Introducción

El presente escrito parte de una indagación en torno a religiosidades, alteridad y saberes tradicionales, así como las posibilidades de acercamiento a lo <otro> mediante la etnología. A partir de la reflexión, se trata de articular la cuestión de la inserción de lo religioso en la modernidad, con la pregunta por las posibilidades de comprender el saber o las prácticas de alteridad a partir de un conocimiento generado en el seno de una visión de mundo que es, en esencia, diferente en virtud de su desarrollo histórico y la forma en que ha producido saber acerca del *otro* y las relaciones instauradas desde allí. Es importante señalar que los dos puntos de referencia para elaborar el camino de reflexión y análisis presentado a continuación fueron, por un lado, los resultados de un trabajo de investigación previo -en el nivel de maestría<sup>1</sup>- llevado a cabo en la Sierra Nevada de Santa Marta sobre la base de un análisis mítico-simbólico triangulado con la información recopilada en el trabajo de campo; y, por otro lado, el análisis histórico del saber antropológico que se hace -con motivo de la tesis doctoral- de la mano de autores como C. Levi-Strauss, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Tzvetan Todorov y José Lorite Mena, entre otros. Este camino de reflexión nos permite preguntar en el horizonte de posibilidades de indagación: ¿es posible comprender al *otro* sin proyectar los propios pre-juicios?, ¿el conocimiento etnográfico puede acercarnos o solo nos trae de vuelta a nuestra propia mirada y palabras, en un camino circular?, ¿estamos irremediabilmente encastillados en nuestra visión de mundo?, ¿existe la posibilidad de un encuentro con lo *otro*?

Al adentrarnos en materia encontramos una cuestión ineludible: ¿cómo lo *Otro* llega a erigirse como tal?, es decir, ¿cómo se encasilla algo como diferente y respecto a qué punto de referencia?, ¿cómo algo puede devenir alteridad absoluta? Este es el caso concreto de nuestro centro de referencia para la reflexión: cómo el ser religioso, vinculado a lo tradicional o ancestral, llega a ser lo otro objetivado de lo cual es necesario afirmar ahora su verdad, coherencia, saber... ahora su falsedad, su simulación.

---

<sup>1</sup> Véase al respecto: Loaiza, L. (2013). Diosas, Habas y Sagas: 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 para optar al título de magister en Literatura, Universidad Tecnológica de Pereira.

## 1. De cómo la diversidad es reducida a un solo rostro: *lo Otro*.

Parece que este punto inicial nos lleva a tejer la discusión partiendo de esa visión hegemónica desde donde se instala al otro como alteridad absoluta. Es, desde el propio desarrollo histórico lineal, secuencial, evolutivo, que el mundo occidental se auto-instaura en una centralidad que piensa, nombra y clasifica al *otro* como diferencia. Tal auto-comprensión es producto de su desarrollo histórico particular poseedor de unas características que contribuyeron a conformar toda una *Weltanschauung* propia, lo cual no tendría mayores implicaciones sino fuera porque se ha mundializado, impuesto y concretado en toda una racionalidad frente a la alteridad. A este respecto, convergemos con Enrique Dussel cuando sostiene que es desde 1492 que Europa se constituye un 'centro' de la Historia Mundial que: "constituye, por primera vez en la historia, a todas las culturas como su 'periferia' " (Dussel, 1996, p. 47). Entendido esto, la centralidad de Europa en el nuevo sistema-mundo, y la vinculación de las culturas *Otras* como periferias -América Latina, América originaria, mundo musulmán, sur de Asia, África- resalta, de la mano de Dussel, el que: "aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la 'universalidad-mundialidad'. El eurocentrismo de la modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonzada por Europa como 'centro' " (Dussel, 1996, p. 48).

Se observa en todo ello un concepto clave para la comprensión de tal actitud: el *etnocentrismo*, el cual consiste, siguiendo a Todorov (1991, p. 21), "en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco". Si bien entendemos con Dussel que toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo se convirtió en un proyecto mundial con capacidad de materializarse en una tarea colonizadora y de producción de saberes en donde al *Otro* se le redujo a alteridad. La diversidad humana y todo un universo de posibilidades se reducen así a ser rostros de lo *Otro*: creencias, prácticas, visiones de mundo, pueblos, nacionalidades, discursos. En virtud de su postura etnocentrista, los valores propios de la visión de mundo europea se constituyen en el modelo impuesto al otro y desde el cual se le juzgará; una actitud que entraña la ley del menor esfuerzo, siguiendo a Todorov (1991), en tanto "de una manera acrítica se elevan los valores propios a la categoría de universales".

Es en este contexto, que la irrupción del *Otro* en la historia de Occidente -en la forma de aborigen americano, con otro lenguaje, visión

de mundo, prácticas y creencias religiosas- está en lo sucesivo determinada por dicha actitud. Occidente se auto-comprende como la cultura que recorre el camino ascendente hacia la perfectibilidad técnica y moral movida por una racionalidad garante de la superación de la comprensión religiosa del mundo, un camino de avance continuo hacia el *logos* y supuesta superación del mito; esto es, la línea que va del mundo encantando (diríase lleno de magia) al *desencantamiento del mundo* (vaciado de imágenes religiosas), evidencia la marca distintiva que mediará en la relación con el *Otro* instaurada en la modernidad, tiempo en el cual irrumpe en la historia nuestro sujeto de análisis: el hombre tradicional y su religiosidad. Es a este sujeto eminentemente religioso que el pensamiento moderno va a juzgar desde su particular visión de mundo. La modernidad se comprende pues como razón crítica, autonomía y auto-reflexividad que posibilitan lograr la madurez de la humanidad. En su seno, que se pretende vaciado de imágenes religiosas, se instaura como nueva religiosidad el *progreso* científico, racional, técnico, moral. En esta dirección sostiene F. Lenoir (2005, p. 142): “la modernidad es el progreso”. Y será desde tal posición de la sociedad europea como aquella que ha recorrido el camino hacia la civilización, el que conduce al progreso, desde donde se cuestionará al *Otro* como ser religioso e individuo inscrito en una sociedad tradicional.

Encontramos en la modernidad estas ideas desarrolladas en el pensamiento de diversos autores que fundamentan la reflexión en torno a culturas de tipo tradicional y la religiosidad en general. El cientifismo y el progreso son ideados, defendidos y modelados desde el corazón de la modernidad por autores como Condorcet, para quien la acumulación de racionalidad y reflexividad que ha conducido al progreso de las ciencias naturales, permitirá el desarrollo de las ciencias morales y políticas; entendiéndose que al progreso de las ciencias no podrá seguir más que el perfeccionamiento de la humanidad entera en una misma vía. Ello implica que el desarrollo de todos los pueblos va en una misma dirección comandada por Occidente puesto que: “*La difusión progresiva de Las Luces inducirá a los pueblos a acercarse: los prejuicios son muchos mas la verdad solo una; apegándose a ella, los pueblos se parecerán cada vez más. (...) Cuanto conduce a un único ideal: formar un solo todo y tender a un fin único*” (citado por Todorov 1991, p. 45; con respecto a la obra *Esbozos de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* [1794]).

En otra esfera del desarrollo de tal concepción, encontramos a Saint-Simón expresando la necesidad de: “Poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas” (Todorov, 1991, p. 47). Fundamentado en ideas de los anteriores autores, encontramos a Augusto Comte, quien concibe el desarrollo del espíritu, la ciencia y la moral

humana en una sola dirección cuyo modelo es ofrecido por el mundo europeo; cuanto implica la homogeneización de las culturas, las leyes y el pensamiento mediante la construcción de una ideología universal con Europa por centro. Para este, existen unas leyes únicas conducentes a la evolución humana y sería sólo cuestión de tiempo que todos los hombres se unifiquen y avancen por el buen camino del positivismo; es decir, el modelo a seguir por la humanidad -sin importar raza, cultura, creencias- lo constituye la élite europea y es sólo menester ayudar a los demás pueblos a avanzar en esa camino; pues, en últimas, “las diferencias entre el globo no son más que retardos o avances que se dan sobre una misma vía y, en consecuencia, tienden a desaparecer. Hay, quizás, razas atrasadas pero no razas inferiores” (Todorov, 1991, p. 51).

Es claro que a la luz de la racionalidad, científicidad e individualidad, el *Otro* -que aquí toma la forma de individuo diferente a la sociedad europea y poseedor de una religiosidad que actúa en todos los núcleos de su vida- ingresará en esta interacción histórica desde un enjuiciamiento a su visión del mundo y de la vida. De este modo toma lugar, a partir de una evaluación tal de sus creencias, como un sujeto arcaizado. Su religión y el pensamiento religioso en general, se tornan involución, infantilismo e irracionalidad. La dimensión religiosa, donde convergen filosofías, cosmovisión, sistemas morales, visiones holísticas del mundo y de la vida, ahora se presenta cual simulación que es preciso desenmascarar: pensamiento alienante, infantil, animista... Y es desde tal perspectiva que Occidente se acercará -incluso hasta nuestros días- a través de disciplinas modernas que parten de dichas miradas. Lo religioso es obstáculo y alienación: Comte, Feuerbach, Marx, Freud, así lo revelan desde el corazón mismo de Europa donde “las diferencias entre modernidad y religión llegan *al paroxismo*” (Lenoir, 2005, p. 14). En Comte, la evolución del entendimiento humano va en un camino ascendente desde la superación del estadio teológico, pasando por el segundo estadio filosófico -que responde al porqué de las cosas-, el cual aún no supone el máximo desarrollo permitido hasta en el tercer estadio: el científico o positivo, donde el hombre alcanza a responder por el cómo a partir de la experimentación y comprobación. En Feuerbach, “la religión es la esencia infantil de la humanidad que precede al tiempo de la madurez filosófica” (Lenoir, 2005, p. 145). Para Marx, es la *sociedad injusta la que produce la religión porque produce infelicidad* (Lenoir, 2005, p. 146). En Freud, la religión toma forma de enfermedad, es huida de la realidad, negación de esta y de la muerte, temor, infantilismo.

En este contexto histórico, Occidente se comprendió como sociedad ideal: libre, democrática, técnica, científica, racional, cuyas virtudes son dignas de tomar por modelos universales bajo los cuales la humanidad se

unifique, por la colonización, una vez se imponga en todas las latitudes del planeta. Esta visión lineal del progreso y perfeccionamiento humano, es juzgada por Lenoir como el *credo moderno* sustituto del otrora *credo religioso*: “*la fe en Dios es sustituida por la fe en la razón humana*” (Lenoir 2005, p. 146 y sgts.), cuanto no hace más que develar las ilusiones de la razón en la medida que nunca se demostró cómo el progreso técnico-científico iría de la mano con el perfeccionamiento moral de los seres humanos.

Pero ahora bien, dado que no es motivo del presente documento indagar sobre si el progreso augurado en la modernidad se dio o fue solo un sofisma, sino, antes bien, analizar cómo de la raíz de esta auto-comprensión brota un tipo de conocimiento que impacta la forma de acercarse y comprender las culturas de la <periferia>, dedicaremos a continuación unas líneas para observar cómo ante la irrupción del *Otro* en la historia europea se despliega una producción de saber a partir del cual entran en escena disciplinas que median en el acercamiento a él y su religiosidad, esto es, la antropología y la etnología. Veamos.

## 2. Momento de interpretar y clasificar al otro: el surgimiento de las disciplinas

En sus reflexiones, José Lorite Mena (1995) resalta que en la esencia de la Razón está la división: sujeto-objeto; mito-logos; sagrado-profano; masculino-femenino; cuerpo-alma. La Razón se convierte en facultad dar un orden único, estricto, de generar una clasificación, salir de los límites es peligroso. El orden clasifica, y la clasificación no es otra cosa que diferencia, y esta implica segmentar, dividir, jerarquizar. Diferenciar es separar, distanciar, el *Otro* es retenido en una identidad que lo encasilla y de la cual es imposible escapar: salvaje, infiel, inmigrante. El orden y sus clasificaciones dan lugar a un despliegue de conceptos que se empeñan en hablar desde la negación de lo que no se es, o no se posee; la referencialidad siempre es Occidente como modelo universal de Razón, de Historia, de Estado. El *Otro* solo es posible desde una comparación que lo niega: sin Estado, sin Historia, sin Razón: “La línea divisoria ya ha hecho homogéneas, aproximadamente, a 7000 etnias y 6000 lenguas: 285 millones de personas. Una diversidad de pensamiento que solo nuestras categorías y la utilización de sus comportamientos como ejemplos *ad hoc* pueden unificar” (Lorite Mena, 1995, p. 12).

El saber está mediado por un orden jerárquico en donde se escinde a partir de conceptos: civilización (sociedades libres, evolucionadas, educadas) *versus* incivilización (sociedades infantiles, sin orden, sin instituciones racionalizadas). En consecuencia, el infantilismo y la ausencia

de <orden> justifican la intervención colonizadora y la dominación. El conocimiento occidental construye elaboraciones del *Otro* a partir de estas carencias en comparación con su completud: '*La historia universal no puede ser cuestión sino de los pueblos que se han constituido en Estado*'; '*Su libertad es inconsciencia*'. '*Tienen tiempo pero no tienen historia*' (Hegel citado por Lorite Mena, 1995, p. 31); la mitología contiene sólo historias imaginativas (Platón), salvajes y absurdas sobre el origen (A. Lang, citado en Lévi-Strauss, 1998); la mentalidad de los pueblos primitivos es pre-lógica, pre-causal; su pensamiento posee mito, magia y animismo como el de los niños (Piaget en Lévi-Strauss, 1998). Lo que subyace en tales discursos no es más que -siguiendo a Lorite Mena (p. 20):

La posición de la cultura occidental como elaboración privilegiada del saber. (...) Tanto es así, que no sólo puede mejorarse a sí mismo y corregir sus errores, sino que es el único sujeto cultural que, hasta ahora, ha intentado comprender a los otros e, incluso, proclamar la necesidad de respetar su alteridad.

Las miradas evidencian que la relación siempre usa por auto-referente a Europa. Desde las crónicas de la colonización, pasando por los relatos de misioneros y viajeros, hasta el surgimiento de la etnología y la antropología como disciplinas, media -según Lorite M.- dicha posición privilegiada en la elaboración del saber que los une por un mismo estrato procedimental: *unificación del saber*, ideal de conocimiento donde la *multiplicidad* es reducida a un *uno* cognoscible, medible, determinable a los ojos de quien observa, mide, cuantifica. Para el autor, este ideal de conocimiento es el que marcará a las antropologías empíricas en su surgimiento.

Desde esta racionalidad que clasifica la alteridad, se despliega todo un cuerpo de saberes que nacen en plena época de idilio con la Razón y el cientifismo: nace la sociología (1832) y la etnología (1823). A esta última está destinado "*el estudio de las sociedades menos avanzadas*"; Lorite Mena nos lleva a desconfiar de su origen al advertir que su objetivo no es más que el "gobierno del otro en nombre de la ciencia. La justificación del colonialismo que la naciente economía política necesita para explicar científicamente su poder totalizante" (1995, p. 33). Lévi-Strauss, nos brinda un panorama similar sobre esta al sostener que en tanto disciplina que trata al *otro como objeto*, la etnología es un mal que merece desaparecer (citado por Todorov, 1991, p. 100). Es, para el antropólogo francés, una ciencia cuyo objeto de estudio son las diferencias entre culturas que, sin embargo, posee como fin último "*alcanzar ciertas formas universales de pensamiento y moralidad*" (Todorov, 1991, p. 83).

La etnología se instaura pues como posibilidad de conocer al otro, interpretarlo, acercarse, encontrar similitudes, comprender diferencias. Para

algunos, es sólo una producción de conocimiento para ayudar al proyecto de dominación; un intento por buscar una identidad y una historia aunque no correspondan. Después de este breve panorama brindado y teniendo presente las cuestiones que con él surgen, nos ocuparemos a continuación de ahondar en los interrogantes con los cuales partimos en el horizonte de reflexión, esto es, si existe posibilidad de *ver* al otro a partir de unas disciplinas que son originadas en una visión de mundo diferente, no sólo por la forma en que produce saber sino por las relaciones y actitudes que instaura a partir de él.

Al respecto, Lorite Mena advierte, de modo crítico, que en el surgimiento de la antropología empírica, lo que subyace es una ideología característica de Occidente en la cual “las otras culturas son el laboratorio de nuestra Razón ideal; ahí son reducidas a nuestro Uno” (1995, p. 9). Por ende, en la etnografía particularmente, opera una “*trasposición del sentido <de los otros> para hacer sentido <para nosotros>*”. En consecuencia, se organizan los datos en una perspectiva acorde a quien observa pero ajena al observado. Él constata cómo grandes clásicos (Malinowski, Frazer, Lévy-Bruhl) han sido acusados de incurrir en la alteración de pruebas para ajustarlas a una mirada que encaje o se adecúe a lo que Occidente desea ver: el otro exótico, el otro salvaje, el otro prístino y natural. Así, se nos plantea una cuestión: ¿nos acercamos al conocimiento del otro y nos reconocemos en universales o sólo recorremos un camino circular que nos vuelve a traer sobre nuestra propia mirada sin permitirnos mirar con ojos nuevos? Lorite Mena lo plantea en términos de una cuestión en demasía relevante que no podemos obviar: por muchos esfuerzos que haga, el etnógrafo es occidental: ve, actúa y produce en función de su sustrato cultural. Y he aquí algo más: ¿es posible salir del propio sustrato cultural y *ver* sin proyectar la visión propia, los juicios previos?

Podríamos sentirnos tentados a pensar que los enfoques y perspectivas de la antropología empírica clásica han cambiado en nuestro tiempo; que los pre-juicios acerca del *Otro* ya no se cruzan en la producción etnográfica de nuestros días. Lorite Mena (1995) es enfático al sostener que se ha hecho pensar que la situación cambió desde mediados del siglo pasado, y que hemos así llegado a una nueva actitud respecto del *Otro*; sin embargo, observa, esto es del todo falso. Ahora, igual que siempre, occidente se sitúa en un papel privilegiado no pudiendo más que interpretar en relación a sí mismo. Los discursos en apariencia han cambiado: el respeto por la alteridad, la protección del otro, el respeto por la diversidad, entre tantas otras banderas que se ondean; no obstante, en todo ello se esconde el trasfondo de una postura privilegiada que ve y habla desde su propia centralidad.

Dedicaremos, a continuación, unas líneas a la ilustración de los múltiples modos en que aquéllas miradas anquilosadas se han perpetuado, ya sea abierta o sutilmente, a través del tiempo hasta nuestro presente. Para ello, tomaremos algunos ejemplos del contexto colombiano, más concretamente, en referencia al mundo tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde habitan cuatro comunidades ancestrales -kogi, wiwa, arhuaca, kankuama-. Lo anterior, se hilará a través de tres esferas: primero, lo que se afirma en ciertas producciones etnográficas de gran relevancia sobre algunos aspectos del mundo tradicional de la Sierra Nevada; segundo, lo que nuestra historia nos muestra en torno a la visión histórica de los gobiernos y la iglesia católica frente al indígena; en tercer lugar, lo que nos dice el discurso y las acciones del actual gobierno acerca de la visión que es propia hoy, para terminar así analizando desde la dinámica de nuestro presente. Veamos.

### **3. Breve ilustración de la relación con la alteridad desde el acontecer histórico colombiano (caso de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta)**

La producción etnográfica en Colombia en torno a la Sierra Nevada cuenta con investigaciones que datan de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX; trabajos realizados por etnólogos extranjeros provenientes de Europa, valga aclarar. Uno de los primeros en realizar trabajo de campo en la Sierra fue Konrad Theodor-Preuss; a él se deben los primeros documentos que marcan una línea de investigación que continuará con Gerardo Reichel-Dolmatoff hasta nuestros días. Este último, sostiene acerca del trabajo del primero que, aunque es una buena ilustración de las costumbres y organización de los indígenas serranos, Theodor-Preuss no pudo llegar más lejos en sus interpretaciones a causa de sus prejuicios personales con los indígenas; en síntesis, le atribuye un sentimiento de menosprecio frente a algunos aspectos de los indios, cuanto no le permitió indagar desde una mirada más profunda.

G. Reichel-Dolmatoff, quien continúa las investigaciones en la Sierra en la primera mitad del siglo XX y a quien se debe la más completa producción sobre la misma -dado que su trabajo es un referente obligado hasta nuestros días-, dio un paso importante en la comprensión de los indígenas y su visión de mundo al aseverar que poseían sistemas filosóficos y un profundo sentido de la religión en donde se mezcla todo un complejo sistema de pensamiento ecológico, ético, social. Su obra es un esfuerzo importante por generar un nuevo punto de vista y una nueva comprensión

de las comunidades aborígenes en el país y, en cierta medida, logra una mirada con otros matices dado que su obra está dirigida a desentrañar el complejo sistema de pensamiento de la Sierra Nevada y a comprender la figura de los indígenas como <Hermanos Mayores>, en tanto guardianes de la naturaleza y responsables frente a ella, cuanto lo diferencia de la actitud y el modo de vida del <Hermanito menor> u hombre civilizado.

No obstante su esfuerzo, su respetable y amplia producción, Reichel-Dolmatoff, como académico de origen europeo que es, interpreta desde una visión freudiana las ideas religiosas de los indígenas. En esto, muestra que difícil es dejar de observar y <trasponer sentido> desde el propio marco cultural. En efecto, el profundo tejido religioso que atraviesa toda la Sierra por un mismo hilo en la figura de la Madre primigenia, creadora y sustento de la vida, el autor lo relaciona, en ciertos apartes de su obra, con una necesidad casi infantil de sentirse protegido, al igual que con la necesidad de alimento y la represión sexual; cuanto deja evidenciar la interpretación que de la vida religiosa realiza un observador que proyecta concepciones occidentales en lo que observa. Sostiene, entre otros, que todas las normas se basan en el comportamiento del hijo frente a la Madre, porque si no se cuida *la Madre se enojará y entonces sus hijos sufrirán* (1985, Vol. II). El autor afirma, incluso, que lo que él entiende como la *obsesión* por la Madre y el ceremonial religioso es más ferviente en aquellas regiones altas donde la carencia de comida afecta en mayor grado:

En las poblaciones donde se sufre más de hambre se habla mucho más de la Madre Universal que en aquellas donde la situación alimenticia es mejor (...) En las regiones del hambre el máma ejerce un control aún mayor sobre el individuo y principalmente sobre su conducta sexual, que en las regiones más prósperas. Así mismo, casos de incesto, sodomía, homosexualidad y otras aberraciones sexuales, son más frecuentes en las regiones sin prosperidad. En estas últimas, los mámas viven generalmente en o muy cerca de la población, mientras que en las regiones prósperas viven aislados y distanciados. (Reichel-Dolmatoff, 1985, Vol. II, p. 256)

Continúa insistiendo en la correspondencia entre creencias y problemas de alimentación al sostener, de igual modo, que el indígena *kogi* no logra tener -palabras más, palabras menos- una actitud productiva y opta por atravesar carencias alimenticias sólo por negligencia:

La causa de esta indiferencia o actitud pasiva seguramente no es la falta del reconocimiento de la necesidad. Para eso el hambre es demasiado patente (...) En todo, absolutamente todo, caracteriza al *kogi* la falta

de iniciativa personal u organizada. Las situaciones se consideran siempre como condiciones dadas e inalterables (...). La proposición, dirigida a un *kogi*, de cultivar nuevos terrenos con el fin de obtener así más comida, puede surgir (en la opinión del *kogi*) solo de un blanco quien, *eo ipso* un ignorante, propone procedimientos inaceptables en una cultura que él no conoce. Esta actitud negativa de los *kogi* no se manifiesta en este campo sino en todos los demás. (*Ibíd.*, 231-232)

Y he aquí que se sale otro de los prejuicios de Europa frente a las comunidades tradicionales: no son lo suficientemente razonables en sus modos de producción -entiéndase, no usan bien la lógica en miras a la productividad que, según se infiere, es siempre deseable. Se expresa, en el trasfondo de ello, el establecimiento de la comparación desde occidente, sin apuntar a comprender esa quietud meditativa que prima en la cosmovisión serrana y que tiene un sentido dentro de la visión de mundo. En otro ámbito, los prejuicios se salen por nuevos campos de análisis. Me refiero aquí a cómo observan los etnógrafos el papel de la mujer. Reichel-Dolmatoff afirma a un tiempo la preponderancia simbólica de lo femenino para, en otros apartes, expresar que la mujer pertenece *al aburrido mundo de la casa y los niños que lloran* dado que “las preocupaciones religiosas de las mujeres son mínimas” (1985, p. 212). No obstante lo femenino simbólico es piramidal en la cultura, los autores -quienes han seguido la misma línea de Dolmatoff- no pueden ver más que sus propios juicios en lo que califican de inacción de la mujer en el ámbito social; de nuevo, comparado a la manera esperada en occidente que la mujer iguale en su rol al hombre, como si hubiese un mismo camino de <emancipación> que se pudiese aplicar a toda cultura humana. No se hace pues un esfuerzo por ir a una comprensión holística más compleja de las relaciones entre lo femenino simbólico, las prácticas rituales y cotidianas en relación con el rol de la mujer en la cultura desde su misma visión de mundo.

En la segunda esfera de nuestro análisis, tomamos la ilustración del panorama histórico de la Sierra Nevada. El análisis que hace de él la antropóloga Natalia Giraldo (2015), evidencia que desde la instauración de la República las colonizaciones en la Sierra han sido constantes, ya bien por los mestizos o por los evangelizadores, y no han pasado sin dejar huella hasta bien entrado el siglo XX. La autora muestra cómo desde la instauración de la República, el indígena no hacía parte del proyecto de nación dado que: “los indígenas eran catalogados como salvajes, bárbaros e inútiles, que iban en contra de las ideas de civilización, progreso, utilidad y asimilación promulgadas por la sociedad mayoritariamente nacional” (Giraldo, 2015, p. 119). La autora refiere que en el periodo de la

Regeneración si bien se restituyó la figura del resguardo, ello no eliminó la necesidad de <civilizar> al indio; es así que la ley 89 de 1890 expresa: “La manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (*Ibíd.*, p. 120). Esta ley pone a los indígenas ‘bajo el cuidado’ de la misión que permanecerá en el territorio hasta hace tan solo un poco más de tres décadas; la mirada evidencia así una concepción del indio como ser infantil que no posee capacidad de auto-gobernarse y, en efecto, el gobierno debe actuar en correspondencia encargando su cuidado a las misiones religiosas. La misión capuchina se instala en la Sierra, con el proyecto de <educar> bajo los preceptos del catolicismo a los indígenas a través de la lectura de la biblia, la enseñanza del español y la escritura. A tal fin, fue preciso incluso separar a los niños de los adultos para lo cual se creó la figura del orfanato que propendía lograr una transformación más contundente hacia la civilización: “a los niños y niñas ‘redimidos’ en los orfanatos se les enseñaba todo lo necesario para formar una sociedad nueva, perfectamente cristiana; uniéndolos en matrimonio al llegar a la edad núbil, formando así los hogares cristianos” (*Ibíd.*, 120). Por décadas, los *mamts* fueron perseguidos por su saber, los niños separados de su familia, se impartió educación católica, la misión capuchina permaneció vigilante y con potestad en las poblaciones de la Sierra cuanto le confería el poder de actuar y proceder a castigar mediante modalidades diversas. Todo lo anterior, bajo la connivencia del gobierno y la mirada indiferente de la sociedad mestiza en general. La misión capuchina permaneció en la comunidad arhuaca hasta 1982, cuando los indígenas se tomaron sus instalaciones y obligaron a los capuchinos a retirarse.

Por último, en el tercer punto que respecta a nuestra ilustración en el acontecer contemporáneo del país, referiremos la actitud del actual gobierno, la cual constituye solo un ejemplo entre muchos de similar índole que podrían ser referidos. La antropóloga Natalia Giraldo (2015), llama la atención acerca del discurso de posesión presidencial, en el cual se expresaba:

¡Gracias a Dios! ¡Gracias a Colombia! Nuestro país es una maravillosa combinación de culturas, de razas, talentos, de riquezas naturales, que nos hace únicos en el planeta. Como reconocimiento a esta diversidad cultural y étnica, esta mañana acudí, con mi familia, al gran templo ceremonial *Seiyua*, en la Sierra Nevada de Santa Marta. Allí nos reunimos con líderes y representantes de los pueblos kogi, arhuaco, wiwa y kankuamo, herederos de la milenaria cultura Tayrona. Ellos nos antecedieron en la posesión de estas tierras, y aún hoy velan

desde sus resguardos por el equilibrio que debe regir nuestra nación y nuestra relación con el universo.<sup>2</sup>

Por lo que conviene a efecto del discurso, allí y en el papel, se aprovechaban muy bien las circunstancias favorables que implica el reconocimiento del país como diverso étnico y culturalmente, de cuanto parecen estar muy orgullosos los mandatarios, según se puede leer en el discurso y en la conmoción mediática que causó que el presidente se reuniera, antes de tomar posesión oficial, con autoridades indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta y que tomara primero <posesión espiritual> ante ellos en un centro ceremonial tradicional, en un acto en el cual:

(...) el Presidente, su familia y los delegados del gobierno, entran en compañía de los indígenas a los templos ceremoniales (*nunhué* en lengua koggian): masculino y femenino. Allí reciben ‘consejo’<sup>3</sup> por unos minutos y a algunos de los presentes se les otorgan importantes objetos rituales, a Juan Manuel Santos una mochila o *tutu*, un bastón de mando y un collar de cuatro tumas (el cual debe ser devuelto después de su mandato) y a su esposa un huso tradicional. Al salir del *nunhué*, el Cabildo Gobernador Kogi y vocero de los cuatro pueblos: José de los Santos Sauna, explica el significado de cada una de las tumas: “el primero representa el buen gobierno y la sociedad; el segundo evoca la fertilidad de la tierra; el tercero, el agua y el aire, y el cuarto significa los alimentos que requiere el ser humano”. Explicando además, que los indígenas de la Sierra esperan que el presidente sea el guardián de estos elementos. El acto ceremonial culmina con la puesta de ‘aseguranzas’ (pulseras de hilos de algodón que sirven para la protección, según la visión indígena) para cada uno de los asistentes. (N. Giraldo, 2015, p. 39)

La autora refiere, a su vez, cómo el presidente en su discurso de posesión en la Casa de Nariño, narra acerca del anterior ritual: “El mensaje de nuestros ‘hermanos mayores’, porque lo son, de los guardianes del equilibrio universal, hoy lo trasmito, emocionado, a más de 45 millones de compatriotas que venimos de esa herencia indígena, del legado de España, del rico aporte africano (...) Es el mensaje de la vida, de la armonía y de la unidad dentro de la diversidad” (*Ibid.*, p. 35). Sin embargo, la autora advierte cómo en contravía con el discurso de respeto y reverencia por la diversidad étnica pregonado por el presidente, encontramos ya en las

<sup>2</sup> Citado por N. Giraldo (2015) del discurso de posesión presidencial de Juan Manuel Santos, 7 de agosto de 2010.

<sup>3</sup> Acto ritual característico de las tradiciones religiosas de la Sierra Nevada, en donde se purifica el pensamiento y se recibe como guía las palabras de los Mayores o *mámms*.

propuestas políticas en torno a la prosperidad económica las llamadas *locomotoras* que jalonarían, según la propuesta del Gobierno Santos, entre otros, el sector de minero-energético. Ello, en abierta contradicción con los compromisos adquiridos por el presidente con las comunidades indígenas en el trabajo espiritual realizado en la Sierra antes de su toma de posesión. En el entendido, siguiendo a la autora, que dichos proyectos están enmarcados en una racionalidad de <progreso> ajena a las comunidades ancestrales y significan un atentado no sólo a su visión de mundo -opuesta a la explotación capitalista de recursos naturales-sino también a su misma delimitación y soberanía territorial sobre la Línea Negra, la cual marca la frontera de un territorio sagrado que alberga en sus límites diferentes sitios de trascendencia ritual y de <pagamento><sup>4</sup>, vitales para las comunidades serranas y que ha sido violentado con la puesta en marcha de dichos megaproyectos de gran impacto en el territorio.

Sumado a ello, en la lógica gubernamental, la Sierra puede convertirse en un excelente cordón turístico de tipo natural-exótico, por lo cual en la actualidad se adelantan proyectos que apuntan a hacer de ella un gran atractivo turístico, donde se implementará la infraestructura que dicho tipo de actividades implica para dar facilidades de acceso y las comodidades respectivas para el alojamiento de los turistas que hasta allí lleguen, ante lo cual queda una cuestión en el aire: ¿qué pasará con los indígenas al recibir los impactos de un turismo a gran escala en su territorio?, y aún más, ¿qué papel, se supone, deberán asumir dentro de la lógica turística? Esta concepción <desarrollista> de gobiernos como el de Colombia, inscritos en una perspectiva globalizadora dentro de la cual prima la extracción de recursos, el desarrollo de infraestructura turística, la consolidación de megaproyectos, la licencia a multinacionales para explotar en territorio nacional incluso aun cuando esté protegido constitucionalmente como territorio indígena, evidencian un punto donde chocan los discursos de protección, de respeto por la diversidad étnica y cultural, con los intereses capitalistas que entrañan una mirada de anteponer el <progreso>, entendido en términos económicos, a la protección de las comunidades, sus prácticas, sus recursos, su soberanía territorial, su visión de mundo, al igual que sus necesidades o requerimientos en el nivel local. Así, observamos que convergen en la mirada del gobierno dos perspectivas perfectamente contradictorias pero que se mantienen vigentes hoy:

---

<sup>4</sup> Acto ritual de suma importancia en la vida religiosa de la Sierra Nevada, consistente en retribuciones, a modo de ofrendas, a los Padres-Madres Espirituales por lo recibido, en lo cual va el equilibrio natural, humano y espiritual de todos los seres, en el entendido que, tal como el hombre blanco paga por todo lo que consume en el mundo capitalista, el hombre religioso de la Sierra está llamado a <pagar> a través de trabajo espiritual por los dones recibidos en esta dimensión de la <Madre Naturaleza>.

Teóricamente, (...) el respeto a la alteridad y la valoración de sus formas de vida tienen un apoyo público y oficial generalizado. Pero pragmáticamente, los límites a la presencia concreta y vecinante del otro se multiplican para proteger un entramado cultural, un bienestar, donde parece comprensible el cruce de argumentos atrofiados y legítima la acción oportunista de los gobiernos. (...) El *otro* es bueno, pero en su nicho cultural, en una lejanía que garantiza la incontaminación. (Lorite Mena, 1995, p. 40)

La forma en que Juan Manuel Santos asumió ya en su gobierno el compromiso adquirido con el recibimiento de las cuatro tumas, el bastón de mando y la <posesión espiritual> en la Sierra, constituyen sólo un ejemplo de cómo en el papel se asume en apariencia el respeto por la diversidad; aunque en la *praxis*, se desconoce en cada acción que implique proteger y respetar esa diversidad frente a las lógicas globales dictaminadas por el mundo occidental, que se niegan a reconocer que las: “sociedades tradicionales tienen derecho a decidir sobre sus propias visiones y acciones de desarrollo. Comprendiendo que ese tan anhelado progreso de occidente a la ‘civilización’, no es teleológico o ni siquiera deseable, comprobado por la crisis actual producto del paradigma técnico-instrumental” (N. Giraldo, 2015, p. 45).

Estos tres aspectos acotados en el anterior análisis, constituyen solo una breve ilustración, a muy grandes rasgos, de lo poco que ha cambiado la visión colonizadora respecto a las sociedades de tipo tradicional y sus formas de vida, sus prácticas religiosas y las relaciones dentro de su cosmovisión. Las viejas miradas aún se perpetúan en las actitudes frente al *Otro* y las formas narrarlo. Así lo observamos cuando la etnografía habla del otro y su religiosidad en sutiles maneras que dejan colar el sesgo de una mirada que privilegia occidente: <el indígena cree que...>, <actúa como si...>, <realiza tal acto porque cree que...>, <tiene algo que se asemeja a nuestro...>, <también posee...>, desconociéndose así, de entrada en el discurso, las posibilidades de realidad de lo que está funcionando en la lógica interna de su visión de mundo, trayendo de nuevo el primado occidental según el cual lo que está allí en juego no puede ser más que una creencia: <lo que él cree que...> o, ya bien, una organización o institucionalidad vista comparativamente en relación con lo que hay en occidente para justificar que el *Otro* también puede comportar organizaciones complejas.

A nuestro respecto, nos parece que en todo ello se entraña una actitud en la producción de conocimiento desde la academia. Aun hoy, muchas de las discusiones donde se debate sobre el *otro*, están en los límites de afirmar o negar su verdad, su coherencia, su organización o falta de ella,

su parecido, su falsedad, simulación o representación frente al hombre occidental. Se discute así en textos contemporáneos si el *Otro* en verdad es o solo *actúa* para Occidente, si el *Otro* es un nativo-ecológico o solo representa y vende su papel, si el *Otro* sí entiende el territorio como sagrado o solo utiliza esos términos para defenderlo. La discusión, las más de las veces, se queda en términos de afirmarle o negarle una identidad, problemáticas, desajustes en su visión de mundo, necesidades y soluciones que desde aquí se crean, conflictividades que se le indilgan a su *socius*, entre otros. En todas esas discusiones, entre la verdad o simulación del indígena, se asoma la mirada que prima del occidental que analiza y determina. Quisiéramos cerrar este punto de discusión refiriendo los términos en que lo expresa Lorite Mena de forma clara y contundente: “[Hoy] Se sabe más de los *otros*; sin embargo, este aumento cuantitativo no constituye, en sí mismo, una mutación cualitativa, una nueva estructura formal científica en el saber del hombre” (1995, p. 36).

## Conclusión

Como se habrá notado a grandes rasgos ya, esta problemática tiene un amplio campo de discusión, razón por la cual no podemos ser concluyentes de un modo definitivo frente a los interrogantes que hemos planteado, en el entendido que cada cuestión nos lleva de vuelta a nuevas confrontaciones. No obstante, quedan nuestras preguntas planteadas en el horizonte trayéndonos de nuevo a una cuestión: ¿es, pues, realmente imposible *ver* y *hablar* del otro? Bien es cierto, como sostiene Todorov (1991, p. 101), que “*nada puede haber de inmoral en el intento que se hace por conocer al ser humano; lo que puede ser inmoral es el uso que se dé a este conocimiento*”. Entendemos así que lo carente de ética en toda esta historia de producción sobre el *otro*, es el intento de justificar la dominación a partir de ese conocimiento, de perpetuar las miradas que convierten en objeto al otro, al igual que la perpetuación de perspectivas que sirven al despojo, a la negación, manteniendo el orden pretendido por el poder.

Pensar en que es imposible o, incluso, como terminaría por sostener Lévi-Strauss, mejor no conocer al *otro* y mantenerse cada uno en su nicho, es también caer en el absurdo, en un imposible, dada la dinámica de nuestro mundo. Siguiendo a Todorov (1991) en sus aportes en torno a este debate sobre la etnografía, convenimos en que: “las culturas no son trenes que un guardagujas loco haya lanzado al caos: las interacciones, y aun las confluencias, son posibles, incluso inevitables” (p. 97). En nuestros tiempos de interacción y globalización, es imposible comprenderse

aparte. La alteridad también se ha abierto paso y habla por sí misma, se visibiliza y toma conciencia de sí en su diferencia frente a Occidente, en sus transformaciones y cruces con él; en cómo ha cambiado e incluso en cómo ha tenido que empezar a interactuar y tomar una voz dados los contactos, las defensas a que se ha visto abocado, la introducción de cambios, la llegada de personas e instituciones; en virtud de un sinnúmero de posibilidades en un mundo más que conectado, donde los cambios son apenas más que normales, aunque la mirada de aquel *otro* -quien juzga y mira desde occidente- evalúe de diversas formas.

Para acercarnos un poco más a un horizonte de conclusión, traemos a presencia aquél cuento de Borges -*El etnógrafo*, ya citado en el epígrafe. En él, un estudiante es enviado por su profesor a una cultura del oeste norteamericano a fin de lograr tener acceso a ritos esotéricos que en ella perviven; a su regreso, redactaría una tesis académica que sería publicada. El estudiante parte, espera más de dos años, observa su propia cultura en la distancia a través de la soledad y el silencio en las grandes praderas; soñaba continuamente con bisontes, sueños reveladores que, al narrarlos al sacerdote, hacen que este al fin revele su doctrina secreta. Una vez el estudiante posee el secreto, parte. Se reúne con su profesor: la revelación no la escribirá ni la publicará jamás. Ahora, que ha retornado a su tierra, el antiguo estudiante ya observa su mundo, el mundo desde el que partió a estudiar al *otro*, con una mirada diferente: él también es *otro* a quien le es imposible creer en la ciencia de su mundo, le es imposible ver y pensar como antes de partir; sin embargo, sabe que el *otro*, el mundo de la pradera, tampoco es el suyo; según expresa a su profesor cuando este le pregunta si está pensando en ir a vivir con los indios: "Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia".

Lo que nos muestran aquellas líneas es que si bien no hay nada negativo en tratar de acercarse al *otro*, es la intención y el horizonte de comprensión bajo el cual se realiza lo que mediará en la relación entablada a partir de ese conocimiento o las implicaciones que el mismo pueda tener. Al final, como nos muestra el protagonista del cuento negado a publicar aquella revelación que le fue confiada y que transformaría en lo sucesivo la forma de ver su mundo, cabe siempre la pregunta en etnografía -una pregunta que se deja de lado en la ciencia, pues allí sólo se contiene el cómo y porqué- acerca del *para qué*, la cual implica el uso y posibilidades que devienen del conocimiento.

Lo anterior, implica también que al interactuar se está efectuando no sólo una afectación unilateral (la del 'observado'), sino entre ambos individuos o visiones puestas en relacionamiento, en el entendido que en

investigación el sujeto también es puesto en observación, en cuestión, en relación, esto es, no hay un sujeto que analiza al otro objetivado a la distancia. Siempre hay un posicionamiento del etnólogo que está allí en juego como “*observada participación observante*” (N. Giraldo, 2015), aprendiendo a su vez, de un modo interior y exterior; en una disciplina cuyo fin es comprender al otro, no puedo más que acercarme poniendo las propias lentes en paréntesis. Es lo que Todorov (1991) denomina un necesario *desdoblamiento*, en el cual me *desapego* de mi cultura, esto es, la pongo en paréntesis para ver otros modos de ver y pensar el mundo, a la vez que me *sumerjo* en lo otro; pero, consciente que el *otro* no es mi mundo, me *distancio* y *regreso* al propio, pero no es ya posible ver con los mismos ojos: si el conocimiento me ha movido, esto es, transformado, observo mi cultura desde un nuevo ángulo, es imposible *ver* como antes.

Se entiende así, que la etnografía no es cuestión de un investigador objetivo que juzga al otro, sino que este también es un ser que está en cuestión y en relación, en interacción constante y que ambas partes son susceptibles de ser removidas por el conocimiento. En esta dirección asentimos a la afirmación de Todorov (1991, p. 107), al sostener: “El conocimiento de los otros es más que una vía posible al conocimiento de sí mismo: es la única. (...) La exterioridad no es una ventaja, más que si al mismo tiempo se es perfectamente interior...”. Finalmente, lo que se produce a partir de las relaciones establecidas en la interacción implica una responsabilidad, por qué no, de tipo ético, por parte de quien utiliza una herramienta de poder para significar, como lo es la escritura en Occidente.

## Referencias bibliográficas

- Borges, Jorge Luis. El etnógrafo. En: <http://investigacionsocial sociales.uba.ar/files/2013/09/El-etnografo.pdf>. Recuperado de internet en noviembre 1 de 2014.
- Dussel, Enrique (1996). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. En: <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>. Recuperado de internet en noviembre 1 de 2014.
- Giraldo Jaramillo, Natalia (2015). *Camino es Espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku*. Manizales: Universidad de Caldas
- Lorite Mena, José (1995). *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros*. Madrid: Akal
- Lenoir, Frederic (2005). *Las metamorfosis de dios*. Madrid: Ed. Alianza
- Lévi-Strauss, Claude (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Cap. VI: La ilusión arcaica. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Ed. Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1985). *Los kogui*. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Vol. II. Bogotá: Procultura