

Máscaras koguis en la comprensión de la organización social indígena: aportes desde el archivo de la Unión de Seglares Misioneros

Juan Sebastián Zapata-Mujica^a
Santiago Forero Bedoya^b



^a Becario CAPES/CNPq Programa de Posgrado en Psicología Social, Lab. Epistemología Genética. Universidade de São Paulo (USP)
ORCID ID: [0000-0001-9751-7070](#)

Correo electrónico: zapamatujica@usp.br

^b Becario CAPES del Programa de Posgrado en Historia Social. Universidade de São Paulo (USP)
ORCID ID: [0009-0003-2387-3146](#)
Correo electrónico: sforerob@usp.br

Resumen:

La relación entre las máscaras y la organización social kogui ha sido un aspecto poco explorado en los estudios etnográficos de la Sierra Nevada de Santa Marta, a pesar de la diversidad de investigaciones que abarcan más de dos siglos de misiones evangelizadoras, la tradición etnológica del siglo XX y los estudios más recientes sobre la región. A través de la presentación de material de archivo inédito y desconocido hasta el momento, este artículo resalta la inusual experiencia de las misioneras laicas de la Unión de Seglares Misioneros, con énfasis en su importante legado para el estudio de las sociedades indígenas de la Sierra, en especial, la importancia de las máscaras en la reproducción del orden social. Las fotografías y diarios de campo de 1973 y 1981 constituyen las mejores fuentes disponibles para comprender el uso ritual de las máscaras y las relaciones tejidas por la danza Tani-Cansamaría entre las sociedades de la Sierra.

Palabras clave:

Máscaras, USEMI, kogui, organización social, cacicazgo, etnografía, misioneras, Sierra Nevada de Santa Marta

Kogi Masks in the Understanding of Indigenous Social Organization: Contributions from the Archive of the Unión de Seglares Misioneros

Abstract:

The relationship between masks and the Kogi social order has been an underexplored aspect since the ethnographic studies of the Sierra Nevada de Santa Marta, despite the diversity of research spanning over two centuries of evangelizing missions, the twentieth-century tradition of ethnology, and more recent studies of the region. Through the presentation of previously unpublished and until now unknown archival material, this article highlights the unusual experiences of the lay missionaries of Unión de Seglares Misioneros, emphasizing their significant legacy for the studies of the peoples of the Sierra, especially the importance of masks for the reproduction of social order. Their photographs and field notes from 1973 to 1981 constitute some of the best sources available to understand the ritual use of masks and the relationships woven by the Tani-Cansamaría dance among the societies of the Sierra.

Keywords:

Máscaras, USEMI, kogi, social organization, chiefdom, ethnography, woman missionaries, Sierra Nevada de Santa Marta

Máscaras Kogi na Compreensão da Organização Social Indígena: Aportes do Arquivo da União de Leigos Missionários

Resumo:

A relação entre as máscaras e a organização social kogui tem sido um aspecto pouco explorado nos estudos etnográficos da *Sierra Nevada de Santa Marta*, embora existam diversas pesquisas que abrangem mais de dois séculos de missões evangelizadoras, a tradição etnológica do século XX e os estudos mais recentes sobre a região. Por meio da apresentação de material de arquivo inédito, e até então desconhecido, este artigo destaca a experiência pouco comum das missionárias leigas da União de Leigos Missionários, com ênfase em seu importante legado para o estudo das sociedades indígenas da Serra, em especial, a importância das máscaras na reprodução da ordem social. As fotografias e diários de campo de 1973 e 1981 constituem as melhores fontes disponíveis para compreender o uso ritual das máscaras e as relações tecidas pela dança Tani-Cansamaría entre as sociedades da *Sierra*.

Palavras-chave:

Máscaras, USEMI, kogui, organização social, caciquismo, etnografia, mulheres missionárias, Sierra Nevada de Santa Marta

Introducción

Los antropólogos le debemos mucho a los misioneros y la deuda es tan profunda como incómoda de honrar [...]. Los misioneros buscaron y buscan traducir la fe para transformarla; los antropólogos hicieron y hacen lo propio con la cultura, porque es una verdad palmaria que, aunque no hayan pretendido transformarla, su sola presencia ha sido acicate de cambio.

Carlos Guillermo Páramo (2018, 18-19)

Aún con vigor, el estudio de las sociedades indígenas permite dar cuenta de la historia de la diversidad humana, sobre todo al plantear preguntas alrededor de las relaciones que tejen la organización social con las que se da sentido y dinamismo a todo tipo de prácticas en el tiempo. Con la búsqueda de esta relación como base, este artículo estudia la manera en la que se ha intentado avanzar en la comprensión del uso de las máscaras en la reproducción de la organización social entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en especial para el caso de los koguis de la región del alto río Donachui, ubicados en zonas altas del Caribe colombiano.

La importancia de la ubicación de este territorio kogui radica en la distancia que los aisló relativamente de la dinámica colombiana en pequeños asentamientos en regiones de páramo y subpáramo del macizo montañoso. Los koguis comparten porciones de su territorio con otras sociedades de la Sierra, entre ellas están los iku, descritos como “una de las sociedades indígenas más dinámicas y más atrabiladas del país [Colombia]” (Reichel-Dolmatoff 1991b, contraportada). No obstante, y en medio de esta relación, llama la atención el hecho de que los koguis han sido definidos por Oyuela-Caycedo y Fischer (2006, 145) como “el último cacicazgo teocrático que sobrevive en el continente americano”; es decir, siguiendo a Service (1971, 144)¹, la administración de su producción está centrada en una agencia que permite la redistribución entre los miembros del grupo². A pesar de múltiples cambios observados en ambas sociedades a lo largo del tiempo, las diferencias en su modo de producción son, como veremos más adelante, un rasgo fundamental que involucra directamente las máscaras y el lugar que ocupan en la organización social.

1 Carneiro (1970, 1981, 2010) ha señalado que el modo de producción de la vida de los cacicazgos es el primero en la historia de la humanidad en el que la organización centralizada de la producción aparece de manera sistemática y resulta en condición de posibilidad, en términos evolutivos, para la consolidación del Estado. A pesar de que está claro que los cacicazgos guardan una estrecha relación con el desarrollo de la agricultura, Drennan (1995, 304) ha señalado que la exhaustiva definición del concepto de *cacicazgo* es improductiva, pues el objetivo último no es encasillar a tal o cual sociedad de forma apriorística en una categoría, sino observar cómo aparece la concentración de poder en la especie humana, como novedad histórica, para reconstruir el largo proceso social que condujo a la humanidad de las sociedades igualitarias al jerarquizado y desigual mundo contemporáneo. En últimas, el cacicazgo es una entrada estratégica para la ambición de observar las dinámicas de desarrollo en el largo plazo (Drennan 1995, 303).

2 Dux (2019, 171-190) también ha señalado la relevancia histórico-evolutiva de los cacicazgos como el primer tipo de sociedad organizada con algún grado de intencionalidad, en la que se evidencia —y esto es parte de su contribución— un incremento en las competencias cognitivas con las que se da una cierta forma de organización del mundo.

Para comenzar a situar esta discusión, partimos del hecho de que la mayoría de los aportes del texto se basan en la experiencia de dos aldeas koguis en las que se realizó el trabajo de campo, la aldea de Tabiaka, conocida anteriormente como Pueblo Hernández, y la aldea de Jagyubiajzha en La Nevadita (Figuras 1 y 2).



Figura 1. Vista panorámica de Pueblo Hernández, minúscula planada en clima templado a la que fueron desplazados los koguis de Donachuí por Marco Tulio Hernández, director de la oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Los koguis pasaron de vivir a la orilla del río a casi tres kilómetros de un arroyo sediento al que se accede por una loma empinadísima.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.



Figura 2. Vista panorámica de una parte de Jagyubiajzha en La Nevadita, aldea en el páramo donde también viven los habitantes de Pueblo Hernández. Sobresalen centros cacicales, nuhué, donde presenciamos la danza del Tani-Cansamaría. La foto fue hecha desde el otro lado del río, cabecera del Donachuí, donde vivía, en kankurwas similares, José Díngula, mama de 104 años.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

A pesar de una variedad de enfoques con los que se ha abordado el tema de las sociedades indígenas de la Sierra y su cultura material, sostenemos que en los estudios desde la antropología ha primado una relación débil entre estos dos elementos que no permite entender la importancia de las máscaras para dar cuenta no solo de la historia de la sociedad kogui, sino también de las condiciones para entender el ritmo de sus transformaciones en la actualidad. Sin embargo, en medio de este relativo abandono del lugar que ocupan las máscaras y su uso ritual, resaltan enfoques que han partido de preguntas amplias que indagan por las condiciones del mantenimiento de la particular estructura social kogui con los que hoy es posible avanzar en la comprensión de las máscaras en ella.

Entre estos estudios también resaltan aportes desde la arqueología y la perspectiva de largo plazo con la que se observó la formación de los grupos humanos que llegaron a la Sierra. Adicionalmente, y como parte de la importancia de esta investigación, rescatamos el inusual aporte del material etnográfico proveniente del trabajo misionero de integrantes de la Unión de Seglares Misioneros (USEMI), que, como continuación de una tradición de estudios que buscaban comprender las sociedades indígenas más

ampliamente, aportan elementos relevantes para comprender la relación propuesta, y marcan una diferencia significativa entre enfoques de sus contemporáneos y otros más recientes³. Con base en la presentación y análisis de documentos inéditos que consignan sus observaciones, es posible relacionar las máscaras dentro de una red de relaciones que hacen posible la reproducción de las formas de vida entre los koguis. Para hacerlo, relacionamos los hallazgos de USEMI con la información producida por otros misioneros y etnógrafos, a la vez que situamos a las misioneras dentro del panorama de las misiones religiosas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Para comprender el vínculo entre las máscaras koguis y su organización social, hay que comprender las danzas del Tani-Cansamaría y situarlas en el centro de ellas. Es un conjunto de bailes solemnes desarrollados usualmente a lo largo de una semana, en la que se reúne el grueso de la aldea con el propósito de influir en el curso de los acontecimientos en favor de la madre universal, re establecer el equilibrio cósmico. Estas ocurren, principalmente, en momentos clave en los que la posición del Sol cambia en su relación con la Tierra. De la centralidad de las danzas para los koguis se deriva la importancia de las máscaras en su realización; su importancia también permite dar cuenta del lugar que ellas ocupan en la posibilidad de llevar a cabo la redistribución de la producción que supone no solo la subsistencia de la aldea, sino, como mencionamos, el equilibrio universal, según la interpretación de los koguis. Cabe anotar que el registro de estas danzas se había extraviado de los reportes etnográficos durante la mayor parte del siglo XX, pero en este trabajo damos cuenta de ellas por medio de aportes recientes con los que se abren nuevas líneas de discusión con las que pueden estudiarse.

El primer apartado, entonces, es sobre las tendencias en la etnología de la Sierra en relación con el mundo de las máscaras hasta la primera mitad del siglo XX. El segundo apartado desarrolla las características de enfoques durante la segunda mitad del siglo XX. El tercero introduce a USEMI como movimiento religioso que produjo información nueva e inédita respecto a las máscaras. En el tercer apartado nos adentramos en los diarios de campo y las imágenes que USEMI produjo sobre las danzas koguis, en las que se usan las máscaras de madera. El artículo concluye recogiendo los aspectos principales por los cuales USEMI tuvo un abordaje diferente que le permitió conocer desde adentro las danzas koguis, lo que representó una ruptura en las tendencias en la etnología y las misiones en la Sierra y, al mismo tiempo, sintetiza los conocimientos principales que produjo USEMI sobre estas danzas enmascaradas. Las figuras que aparecen a lo largo del texto tienen el propósito de rescatar parte de las imágenes del archivo de las misiones de USEMI, complementadas con fotografías que componen el acervo de esta investigación.

3 Cabe mencionar que parte de la diferencia responde a criterios metodológicos que descansan sobre la decisión de enfocarse en aspectos específicos del comportamiento social, dejando de lado procesos históricos de formación y organización de las sociedades en su conjunto, o centrarse en estos procesos desde el impacto en las redes de significaciones e interpretaciones de quienes están inmersos en los procesos de transformación.

Antecedentes de la relación entre máscaras y organización social

A mediados del mes de junio del 2023, el Gobierno de Colombia formalizó la devolución de dos máscaras koguis que habían sido llevadas al Museo Etnológico de Berlín por Konrad Theodor Preuss hacía más de un siglo⁴. Según una carta escrita por Preuss en 1926, contextualizada y parcialmente reproducida por Reyes (2019a), la obtención de las máscaras fue una oportunidad surgida del conflicto entre algunos mamas de Taminaka (actual Palomino) y de la aldea de San Miguel durante el trabajo de campo que derivó en el libro *Visita a los indígenas kágabas de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Preuss 1993).

La expedición de Preuss a la Sierra se dio en el marco de las excursiones financiadas por el Museo Etnológico de Berlín durante la primera mitad del siglo XX⁵. Sin excepción, estas expediciones se justificaban por la obtención de objetos de cultura material, lo que representaba una de las fuentes de financiación más significativas para los propios etnólogos (Kraus 2020)⁶.

Entonces, la museología berlinesa estaba en medio del contrapunteo de dos perspectivas que iban a marcar la financiación de las expediciones. Adolf Bastian, su primer director, consideraba que las colecciones delimitaban el área de estudio de la antropología al constituirse en su objeto de análisis; según Kraus (2020, 153), Bastian les atribuía la misma función para el antropólogo que de los documentos para el filólogo. Sin embargo, Friedrich Ratzel, quien impondría su paradigma sobre el de Bastian en la etnología alemana, apostaba por incorporar los objetos de cultura material en el trazado de mapas de migraciones culturales para determinar las trayectorias y círculos de la *difusión cultural* a una escala más amplia (Petschlies 2019).

Independiente del empirismo de la perspectiva de Bastian o del difusionismo inducativo de Ratzel, estas visiones sobre lo que podrían llegar a ser objetos como las máscaras propició la avanzada de etnólogos-recolectores de cultura material⁷ a lo largo y ancho del globo: la adquisición de bienes materiales de otras sociedades era una necesidad por donde

4 Dos artículos inéditos, “Debates recientes alrededor de la restitución y repatriación de bienes culturales en Colombia” (Reyes s. f.) y “The masked politicization of museum restitution: the case of Kágaba/Kogi ceremonial objects from Germany to Colombia” (Fischer et al. s. f.) tratan en detalle el periplo burocrático de la devolución de las máscaras koguis que Preuss llevó al Museo Etnológico de Berlín.

5 Más que estar motivados por una suerte de ansia imperialista, como lo señala Reyes (2019b, 120), el coleccionismo berlines se debía a un programa científico de investigación.

6 La situación era tal que uno de los etnólogos americanistas de Alemania más destacados, Theodor Koch-Grünberg, escribió en una carta de 1916: “Cuando el sinsentido del momento actual [Primera Guerra Mundial] haya pasado, y el mar esté libre nuevamente, yo probablemente iré otra vez al alto río Negro, para compensar lo que en la época no pude realizar como yo quise, porque tenía que recolectar para museos. Yo quiero registrar la rica mitología de las tribus locales de los aruaques y sus creencias mágicas”(Kraus 2020, 153. Traducción propia). Es exactamente durante esa época que Preuss está haciendo sus veces en Colombia.

7 Como lo señala Reyes (2019a, 17), procesos como el de colección y patrimonialización adelantados por Preuss pueden ser vistos desde distintos ángulos: museología, historia de la ciencia, sociología de la ciencia, la epistemología del conocimiento o historia de la antropología. Para un completo análisis desde la historia de la antropología, consultar la investigación doctoral de Reyes (2019a) sobre el caso puntual de Preuss.

se viera, tanto para el bolsillo del expedicionario como para responder las preguntas que se hacía la etnología alemana.

Preuss llegó a la Sierra guiado por los mapas que Sievers (1887) había levantado décadas atrás. A través de Sievers, entonces, Preuss ya sabía de la existencia de cultura material de interés para el Museo Etnológico de Berlín. Las anotaciones de Joseph de Brettes, quien se había asomado a las aldeas koguis buscando registrar los contextos específicos en los que se utilizaban esas máscaras, también guiaban sus intereses. Así lo registra Reyes (2019a, 212):

[...] ya Sievers había intentado adquirir algunos objetos en Takina y aunque le fue permitido observarlos, cualquier tipo de intercambio estaba completamente fuera de las posibilidades. Por otra parte, Brettes, al igual que Preuss, había insistido para observar los rituales en los que se utilizaban las máscaras, los *tais*, este último dedica parte de su publicación a la interpretación del significado de las máscaras y el papel de los bailes rituales en el sistema de pensamiento kágaba.

Esos rituales de *tais* son lo que, en la actualidad, indígenas ikú y koguis llaman *danzas del Tani-Cansamaría* (nótese la continuidad fonética entre *tais* y *tanis*) y que constituyen la columna vertebral del orden social caciquil que se sustenta en una visión de mundo articulada en torno al culto al sol y la administración de la producción por los mamos-caciques, también llamados por los indígenas como mamos-gobierno (Zapata-Mujica 2022).

La información disponible sobre las danzas de los Tani-Cansamaría es escasa, sobre todo por lo restringidas que resultan estas prácticas; incluso para algunos indígenas ikú y koguis, a quienes se les ha prohibido asistir a dichos eventos. Parte de esto también se debe a la actitud de etnólogos y misioneros religiosos que en el pasado dejaron un legado de saqueo y destrucción.

El registro más antiguo del que tenemos conocimiento fue hecho por el fraile agustino Francisco Romero, quien, en 1691, anduvo por la región de Atánquez e incendió varias “cansa-marías”, centros cacicales entendidos por el fraile como templos de “adoración al diablo” donde se idolatraban “animales incógnitos y del todo horrorosos” (Uribe Tobón 1996). De entre las cenizas, Fray Francisco Romero llevó para el Museo Vaticano tres figuras talladas y dos máscaras de madera, cuya datación fue propuesta como anterior a la llegada de los españoles a América (Bischoff 1972).

A mediados del siglo XIX, el padre Antonio Julián fue notificado por un sacerdote gallego sobre el hecho de que aún persistían “resabios de idolatría” en la Sierra, practicados

en una casa grande de paja a, donde celebraban á su moda una fiesta, y realmente se reducía á idolatría. En vez de alguna imagen de Cristo Nuestro Señor, de María Santísima, ó de algún santo, tenian colocada en lugar eminente una quijada de mono, bien adornada y arreada de joyas y cadenas de oro, y le hacian fiesta, y le daban culto, como á no sé qué Dios, si de los micos ó de las sierras, Ó de los salvajes. El cura los echó á todos para afuera, los reprehendió y afeó con debidos términos tal acción, y los mandó á sus ranchos. Es menester que estén muy alerta los curas con los Indios recien convertidos, porque difícilmente se quitan los resabios de la gentilidad. Es una lástima que despues de doscientos y mas años que ministros evangélicos entraron á plantar la verdadera

religion en aquellas tierras, se anide la idolatría al pié y á los contornos de aquella famosa sierra [sic]. (Julián 1837, 108)

Entrado el siglo XX, Gustaf y Ester Bolinder visitaron la vertiente suroriental de la Sierra y de allí se llevaron una máscara de madera de reciente fabricación y una corona de plumas de las inmediaciones de Nabusímake para el Museo Etnográfico de Gotemburgo. Los esposos Bolinder visitaron la Sierra en 1916 y en 1920. En el corto periodo entre una y otra visita, los capuchinos se asentaron en Nabusímake perturbando de manera radical la sociedad *ikū*. Una diferencia sustancial entre los indígenas de Nabusímake fue registrada por la pareja de etnólogos suecos:

Las danzas con máscaras y bacanales han sido reemplazadas por las misas y los sembrados de papa. Anteriormente, los mayores venían juntos a la plaza de mercado a dar consejos. Ahora, en la misma plaza, los jóvenes besan la mano adornada por el anillo de los obispos. (Bolinder 1925, 167, traducido por Reyes 2019b, 128)

Fue en ese mismo periodo que Konrad Theodor Preuss se llevó las máscaras que retornaron a Colombia desde Berlín en junio del 2023.

Al enunciado de “los Kágaba o Kogi son el último cacicazgo teocrático indígena que sobrevive en el continente americano” (Oyuela-Caycedo y Fischer 2006, 145) podríamos agregarle: en la medida en que las danzas del Tani-Cansamaría, oficiadas por el mama-cacique enmascarado, reproducen un modelo de sociedad donde “todos confluyen con el producto de su trabajo a tributarle al mamo, o cacique, para que este garantice que el Sol vuelva a hacer el recorrido esperado por la bóveda celeste, fertilizando así los cultivos: organizando la vida” (Zapata-Mujica 2022, 11).

En comparación con el desarrollo de la etnología serrana revisado hasta el momento, es poco lo que se ha registrado sobre la relación entre máscaras-organización social. Lo que hay está marcado por un enfoque que limita la posibilidad de saber cómo es la lógica interna de las danzas en las que las máscaras reproducen un orden social específico.

Por su parte, el interés de los etnólogos-recolectores de museo estaba atravesado por los estudios de Bastian, que impulsaba la reunión de todos los *Elementargedanken* (pensamientos elementales), cristalizados en la cultura material o en mitos, para conformar una *Gedankenstatistik* (estadística de los pensamientos) que diera cuenta de todos los *Völkergedanken* (pensamientos “étnicos”); la oportunidad de conocer las máscaras koguis y su contexto se reducía a la recolección estadística de expresiones “étnicas” particulares que dieran cuenta de la unidad universal de la mente humana (Petschelies 2019).



Figura 3. “A small boy neophyte, training for the priesthood, dancing with mask and rattle, while other boys supply the organ accompaniment on gourd trumpets.”

Fuente: Mason (1926, 35).



Figura 4. Fotografía tomada 99 años después de la realizada por Mason durante una expedición para el Field Museum of Natural History en 1922.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

Máscaras y organización social en la segunda mitad del siglo XX

Una vez esclarecida la tendencia que marcó el abordaje de las máscaras y la cultura material antes de USEMI, se hace comprensible que la relación entre máscaras y organización social estuviera fuera de la lupa de etnólogos y misioneros.

En la etnología de la Sierra nos encontramos con Reichel-Dolmatoff, un punto de inflexión en los enfoques de trabajo de campo. A partir de aquí, el empirismo cede su posición programática a la etnografía orientada por la pregunta sobre una estructura social como fundamento del orden de la vida humana. Bien fuere por influencia de autores funcionalistas como Malinowski o Evans-Pritchard considerados por Reichel-Dolmatoff (1986, 11) como “los grandes etnólogos de campo” o por el estructuralismo lévi-straussiano, que se cernía como una gran sombra sobre el trabajo adelantado por el etnólogo austro-colombiano en la Sierra Nevada de Santa Marta, según sus propias palabras (Reichel-Dolmatoff 1991a), responder a la pregunta de cómo se organiza la sociedad estudiada se volvía el horizonte específico de las investigaciones.

Marcando distancia con sus antecesores, Reichel-Dolmatoff (1991a) critica la confusión que había habido con la variedad de nombres propuestos para designar a las supuestas tribus de la Sierra. Según su criterio, el problema radicaba en que, antes, se intentaba definir tribus de las que provenían datos determinados en vez de intentar comprender las relaciones de grupos exogámicos basados en una infraestructura. La solución puesta en práctica por Reichel-Dolmatoff (1985) es la del estudio del parentesco como forma ordenada en que se establecen las relaciones sociales de producción.

A pesar de avanzar en la comprensión del problema de la organización social, el advenimiento de esta nueva forma de hacer trabajo de campo también marcaría un antes y un después en lo relativo al registro de la cultura material:

Preuss [...] tuvo la fortuna de presenciar bailes rituales con el uso de máscaras, tocados de plumas y otros objetos rituales sonoros (algunos de procedencia arqueológica) que con el paso del tiempo se fueron convirtiendo en secretos y muy difíciles de presenciar para los investigadores que lo sucedieron. Reichel-Dolmatoff, a mediados de la década de 1940, tuvo acceso limitado a ellos y las fotografías y descripciones de Preuss siguen siendo –en muchos casos– los únicos testimonios de estos importantes aspectos. En uno de los últimos registros etnográficos filmados sobre este grupo, el controvertido documental de Alan Ereira para la BBC *The heart of the world* (1990), es aún más evidente esta ausencia. (Bermúdez 2006, 9)

De esta manera, la relación entre máscaras y organización social permanecería velada para Reichel-Dolmatoff, esta vez no por el enfoque investigativo, sino por la repercusión del extractivo legado de sus predecesores.

Durante su trabajo de campo entre los iku en la década del setenta, Donald Tayler (1997) registró que los indígenas hablaban con tristeza y pesar de cómo hacía falta parafernalia adecuada para hacer las danzas de los solsticios. De hecho, ya para la segunda década del siglo XX, justo después de la visita del etnólogo sueco y del alemán, el padre Eugenio de Valencia (1924) ya consideraba las danzas de los iku de la misión de San Sebastián de Rábago (Nabusímake) “una cosa de lo más sosa y tonta”, que termina en una procesión hacia la capilla donde se cantan gozos a san Antonio.

El Consejo Supremo de Mamos de la Casa Sagrada de la Sierra Nevada de Santa Marta, fundado en 1995, identificó como la necesidad más imperiosa para los iku “reconstruir y levantar el Tani-Kansamaria de nuestros respectivos Santuarios Sagrados” (Ortiz 1997, 49). Sin embargo, hasta 2022, el Tani-Cansamaría aún permanecía como posibilidad exclusiva de los koguis (Zapata-Mujica 2022) en cuanto momento vertebral de la reproducción del orden cacical⁸.

Según el afamado mamo iku Juan Marco Pérez, el Tani-Cansamaría es el conjunto de bailes, ritos y vestimentas con varias clases de plumas organizados por el mamo-gobierno en un mes especial: “cuando la gente comenzaba a bailar para que haya pájaros, lluvias, varias clases de alimentos, para que no caigan las plagas a las plantas que producen la comida y la vegetación” (Ortiz 1997, 20).

8 Aunque existen rumores, desconocemos publicaciones académicas que den cuenta de que entre los iku se han celebrado, en la última década, danzas con la parafernalia del Tani-Cansamaría. Sin embargo, de ser cierto, esta celebración distaría de aquella oficiada por los koguis de manera abismal: las relaciones sociales de producción entre los koguis son regidas por el cacicazgo, que se reproduce en las danzas con máscaras. Por su parte, la sociedad iku presenta una fuerte tendencia a organizarse a través de la lógica de la acumulación de capital. A pesar de que prácticas como el *don* son una institución en la vida iku (Ferro 2012), el trabajo de los individuos iku tiende a inclinarse más hacia el beneficio individual. En un contexto en el que la redistribución es sustituida por la acumulación, las danzas enmascaradas se desplazan como objeto de estudio de la antropología económica a la antropología simbólica.

Según Tayler (1997, 55), la continuación de estas danzas era “la condición de posibilidad para que el mundo iku, regido por las normas dictadas por los mamos, siguiera existiendo como tal”. Conforme estas danzas fueron desapareciendo del horizonte iku, el cacicazgo comenzó a desvanecerse como modo de producción dominante, dando paso a la atomización de la sociedad bajo el *modo doméstico de producción*: un proceso que tiende a desplazar a los mamos iku del centro de la administración económica a una esfera preponderantemente religiosa (Zapata-Mujica 2022).

En contraste con Reichel-Dolmatoff (1953), Uribe Tobón (2009) ve en el largo proceso histórico-cultural de la Sierra transformaciones sustanciales en patrones de asentamiento, modos de producción, dieta y tecnología⁹. Su contribución crítica al problema de la organización y el cambio histórico-cultural en la Sierra¹⁰; no obstante, también denuncia la ausencia de conocimiento de primera mano sobre las máscaras.

Investigaciones contemporáneas¹¹ como las de Parra (2018, 2020) tienen entrevistas a indígenas sobre el significado de las máscaras, pero descripciones etnográficas de primera mano continúan siendo las grandes ausentes. A través de las entrevistas, no obstante, Parra (2020, 179-188) muestra que las máscaras koguis son dispositivos que permiten a los mamas encarnar y establecer comunicación con los “padres espirituales” durante las danzas con el fin de renovar los ciclos de fertilidad. Las máscaras, entonces, son poderosos dispositivos de conocimientos ocultos que permiten flujos con otros seres que constituyen el universo kogui. Las máscaras, agrega Parra (2020), al ser tan poderosas también pueden ser peligrosas en grado mortal y solo deben ser puestas en acción por los mamas debidamente entrenados.

Así como Fischer (1989) encontró que los mitos koguis recogidos por Preuss años atrás se mantenían altamente conservados, encontramos que las versiones que Parra

9 Junto a Uribe Tobón, Ferro (2015) señala la irrupción de la violencia política y el narcotráfico como fuertes factores de cambio en la Sierra. Adicionalmente, Ferro (2015) también señala el extractivismo de recursos naturales, sobre todo en cuencas fluviales, como factor que interrumpe la relación organizada entre los indígenas y su territorio.

10 Para un análisis sistemático y detallado de los enfoques en las investigaciones sobre cultura material en la Sierra en términos de visiones estáticas y dinámicas, ver Rodríguez Osorio (2017).

11 El lector atento verá que después de Tayler y Uribe Tobón, quienes hicieron trabajo de campo en la segunda mitad del siglo XX, las siguientes referencias son de Parra en 2018 y 2020. En este lapso, referencias indirectas pueden encontrarse en un cúmulo significativo de investigaciones, pero la mayoría de ellas se caracteriza por mover el foco del problema de la organización y el cambio social a través del tiempo —como fenómeno susceptible de generalización y teorización objetiva con la perspectiva de hacer ciencia— hacia problemas centrados en las diversas formas de ser, en las que la objetividad y la generalización son vistas con escepticismo como relatos totalizantes. La posibilidad de explicar la lógica de desarrollo de las visiones de mundo se deshace ante el discurso de mundos diversos y realidades incommensurables. Para el caso de la Sierra, la literatura es abundante y de gran valor empírico; sin embargo, no aporta directamente al problema de la relación máscaras-organización social en los koguis. Por el contrario, para citar apenas un ejemplo, filósofos de la Universidad de Santander aportan en la dirección de registrar que los indígenas de la Sierra tienen una “visión técnica integral de las potencias de la naturaleza planetaria, lo humano y lo cósmico” (Mogollón González et al. 2023, 561) que no se compadece con el modelo científico moderno. Esta investigación concluye que “lo dicho lleva a concebir la posibilidad de mundos técnicos alternos al pensamiento tecnológico moderno occidental, que ontológicamente tienden a la aceleración implementada por la industria y presiona las energías planetarias a sus máximos niveles”. Como se lee, estos aportes, y la abundante bibliografía que los orbita, son dignos de discusión y su densidad discursiva requiere de un estudio juicioso, pero el enfoque mismo de esta propuesta excede la pertinencia de la relación entre organización social y máscaras koguis.

levantó sobre las máscaras koguis son consistentes con los hallazgos etnográficos de USEMI. El valor de los documentos aquí trabajados radica en su carácter único e inédito. A lo anterior se suma que el enfoque con el que buscaron comprender el universo cultural kogui las misioneras de USEMI dista de las intenciones que animaron las investigaciones para el Museo Etnológico de Berlín de comienzos de siglo XX, así como de la empresa evangelizadora de los misioneros de antaño. Como consecuencia, los datos aquí presentados, además de excepcionales, permiten avanzar en el conocimiento que se tiene sobre la relación entre la organización social kogui y el uso de las máscaras.

Mas allá de un estado del arte sobre las máscaras koguis, lo importante es resaltar que parte de los estudios sobre esta sociedad no ha podido avanzar en la comprensión del problema del desarrollo de la organización social, incluidas las máscaras en él. Un primer momento, rico en encuentros con las máscaras, estuvo marcado por un empirismo inductivo que no vislumbró las grandes preguntas teóricas que marcarían la agenda investigativa de la segunda mitad del siglo XX en la etnología serrana. A autores como Reichel-Dolmatoff y Uribe Tobón, a pesar del gran problema teórico por brújula, les fue vedada la oportunidad de ver el despliegue de las máscaras en la cultura, por lo que también les fue imposible establecer la relación, no por cuestión de enfoque —a diferencia de algunos de los trabajos contemporáneos—, sino por cuestión de contacto empírico con el dato.

Unión de Seglares Misioneros

En medio de este escenario podemos ubicar los aportes provenientes de los textos etnográficos de USEMI. Hay que mencionar que este grupo de misioneras¹² laicas tuvo presencia en la Sierra Nevada de Santa Marta entre 1968 y 1982, cuando la presión de las organizaciones indígenas determinó la retirada de religiosos y representantes de la Iglesia católica de sus territorios (Schlegelberger 2016, 26). Durante los años de influencia, trabajaron en aldeas de pueblos koguis e iku¹³ y, entre su legado, ayudaron en el reconocimiento estatal y la formalización de los territorios indígenas de la Sierra, además de la llegada de puestos de salud, junto con la capacitación necesaria para su manejo por parte de los propios indígenas, y el inicio de modelos de educación intercultural.

La presencia de USEMI en la Sierra se dio como respuesta a una solicitud de la Orden de los Capuchinos, quienes necesitaban apoyo en la ejecución de los planes de evangelización que adelantaban en el territorio nacional de la región norte, ligados a la administración de centros educativos que el Gobierno había cedido a la Iglesia en varias otras regiones del país. A pesar de esto, el desarrollo del proyecto de USEMI marca algunas diferencias relevantes frente a la manera de llevar a cabo los planes de evangelización —así como la idea

12 USEMI responde a una iniciativa que inicialmente se pensó para mujeres laicas llamada UFEMI (Unión Femenina Misional) y se mantuvo durante el periodo de 1956 hasta 1970. El cambio a USEMI es producto de una propuesta de transformación interna que buscaba desligar la idea de la misión solo a las mujeres. A pesar de contar con algunos miembros hombres, la realidad es que la gran mayoría de sus miembros fueron mujeres (Mendoza Tolosa 1980, 2-12).

13 Su trabajo se concentró en las aldeas iku de Donachuí y Seynimin, y en Maruamake para lo concerniente a los koguis.

de lo que la evangelización implica— de los misioneros católicos que las antecedieron. Por más que compartieran algunas consignas bajo el propósito de fortalecer a los indígenas frente a su forma de relacionarse con las condiciones de vida colombianas (Mendoza Tolosa 1980, 21), los criterios impositivos de los capuchinos difieren de la perspectiva dialógica sobre la que USEMI realizó su trabajo.

A grandes rasgos, los capuchinos mantenían una visión negativa de las prácticas de los pueblos indígenas que soportaba la necesidad de su educación, con la que pretendía combatir los rasgos que los apartaban de la civilización occidental. Para llevar a cabo la tarea contaban con el aval del Estado, como producto de los acuerdos derivados del Concordato de 1887; con él se “fortaleció para los indígenas la llamada ‘educación contratada’, en la que la administración de la educación era realizada por las misiones católicas o en internados indígenas bajo preceptos estrictamente religiosos para la evangelización de estos pueblos” (Molina-Betancur 2012, 278).

USEMI se fundó bajo la idea de monseñor Gerardo Valencia Cano, quien, en un principio, la concibió como una organización laica conformada por mujeres interesadas en el fortalecimiento de la presencia de la Iglesia en regiones rurales por medio de obras sociales (Mendoza Tolosa 1980, 4). El fortalecimiento de su propuesta también vendría de la mano de directrices impulsadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su llamado a aumentar la participación de los laicos en las tareas de evangelización¹⁴. Siguiendo esta línea, las disposiciones posconciliares fueron las que más tuvieron repercusión en la consolidación de su propuesta. Por nombrar apenas un ejemplo, es en el contexto de esas discusiones que será relevante la necesidad de comprender las sociedades indígenas bajo sus propios criterios, valiéndose de una relación directa con la antropología y las ciencias sociales para ello¹⁵.

Los informes de USEMI aquí referenciados se enmarcan en esa intención. Para el caso de su trabajo en la Sierra, vieron la importancia de reconocer, mediante el diálogo, las necesidades de los propios indígenas como base de su propuesta: “tuvieron en cuenta para el calendario de clases los ritmos de trabajo agrícola de la comunidad, para la disciplina contaron con el apoyo de las autoridades indígenas, los contenidos de educación se tomaron

14 El Decreto *Ad Gentes* de 1964 es uno de los que conforma los textos que componen las recomendaciones del Concilio Vaticano II, destinado a esclarecer la actividad misionera de la Iglesia; equipara la importancia de los laicos y los religiosos en el propósito de expandir la evangelización de la siguiente manera: “Inflámense en el mismo celo los religiosos y religiosas e incluso los laicos para con sus conciudadanos, sobre todo los más pobres [...] el Evangelio no puede penetrar profundamente en la mentalidad, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los laicos” (Concilio Vaticano II 1965, Cap. III, párr. 9). “Ellos tienen que conocer esta cultura, restaurarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, por fin perfeccionarla en Cristo, para que la fe de Cristo y la vida de la Iglesia no sea ya extraña a la sociedad en que viven, sino que empiece a penetrarla y transformarla” (Concilio Vaticano II 1965, Cap. III, párr. 16).

15 Como patente de esta relación, el Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (DCM CELAM) publicó en 1968 una compilación de textos como resultado de la Conferencia de Melgar en la que teólogos y antropólogos, entre otros, discutieron sobre el estado de las misiones y la posibilidad de llevarlas a cabo en medio de las transformaciones sociales de ese entonces. Entre los objetivos de la publicación resalta continuar el esfuerzo del “diálogo entre ‘misioneros’, entre la llamada iglesia ‘constituida’ e ‘iglesia misionera’, entre la teología y la ciencia” (Celam 1969).

del ambiente social y natural de la región, de las necesidades y de su relación con la sociedad nacional; y la lengua indígena se tomó como objeto de estudio” (Duarte Muñoz 2018, 25). La evangelización se proponía bajo otra perspectiva entendida como una encarnación entre los indígenas: “Surge ahora la necesidad de comprometerse con la suerte del indígena. La promoción humana [entendida anteriormente como el proceso de ‘incorporación de los indígenas a la vida nacional’] empieza a ser entendida como evangelización” (Toro Isaza 1971, 34) y, como consecuencia “el indígena se encuentra consigo mismo. Su cultura se torna para él la mejor manera de expresar su fe en un Cristo que se manifiesta a través de toda la realidad social de su comunidad. El dinamismo de su propio desarrollo empieza a cobrar sentido ‘liberador’, ‘salvador’” (Toro Isaza 1971, 34).

Estas discusiones también se estaban dando en paralelo con la intensificación de la acción por los pobres que se promovía desde la Iglesia. En Colombia, es importante la relación entre monseñor Valencia Cano, USEMI y grupos de religiosos adscritos a la teología de la liberación, como Golconda¹⁶, para reconocer el ambiente religioso y político en el que se desarrolló el trabajo de las misioneras. USEMI, a pesar de cierto grado de autonomía en el desarrollo de sus misiones, tenía relación con las propuestas que buscaban la transformación social desde el interior de propuestas católicas debido a la gran influencia de Valencia Cano como fundador del movimiento (Echeverry Pérez y Bernal Argote 2018, 23). Hay que resaltar el hecho de que monseñor fue la figura eclesiástica de más alta jerarquía en relacionarse abiertamente con la opción por lo pobres, ligada con gran fuerza en ese entonces a los movimientos de la teología de la liberación. Tanto así que para 1968 ya se le conocía como el obispo rojo de Colombia.

Todos los documentos que componen el núcleo central de este artículo hacen parte de un acervo de información mucho mayor que reposa en la oficina de la USEMI, Colombia¹⁷. Pudimos tener acceso a estos documentos durante una investigación mayor sobre el cambio social en la sociedad iktr (Zapata-Mujica 2022)¹⁸, gracias a la generosa colaboración inicial de dos de sus integrantes, Astrid Yarce y León Montoya, a quienes se fue sumando parte del equipo misionero que trabajó en la Sierra.

Como se ha mencionado, la misión de USEMI tenía un enfoque de la *liberación* que buscaba *encarnar* en la comunidad. Por eso, la mayor parte de la producción escrita permanece inédita. Hay, no obstante, algunas publicaciones hechas por USEMI. Un ejemplo lo vemos en el libro del indígena Vicencio Torres Márquez (Figura 5), titulado *Los indígenas*

16 Llamados así por la finca de reuniones del grupo en el municipio de Viotá, Cundinamarca, Golconda fue la iniciativa de varios sacerdotes para profundizar las propuestas del sacerdote y sociólogo Camilo Torres, quien, bajo la consigna del amor por los pobres, se enlistó en la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) (LaRosa 2000, 224).

17 Sobre el archivo de USEMI, véase Zapata-Mujica (2025).

18 Se trata, además, de la realización de un documental que se encuentra en producción desde el 2022. Titulado *Las Señoritas*, recoge las experiencias de las misioneras de USEMI, sobre todo de aquellas que trabajaron en la Sierra Nevada de Santa Marta, y la manera en la que su experiencia se inscribe también en una práctica poco común dentro de las transformaciones que devinieron con la teología de la liberación en el continente. En la sistematización y en la realización hay que hacer mención del importante trabajo del mamá Bernardo Torres, Daniela Rocha-Jurado, Daniel Velásquez y Santiago Dussan, además de Juan Sebastián Zapata-Mujica, autor principal de este artículo. Un adelanto del documental está disponible en el siguiente enlace: <https://vimeo.com/639745151>

arhuacos y la “vida de la civilización”; la foto de la portada fue realizada por León Montoya, integrante de USEMI, y Beatriz Toro organizó el material que después tendría una corrección de estilo hecha por Noel Olaya, miembro de Golconda, USEMI y, más adelante, profesor del Departamento de Lingüística la Universidad Nacional de Colombia.

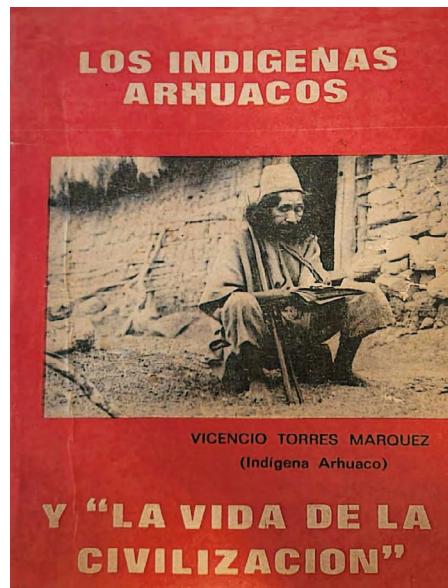


Figura 5. Portada de libro de Vicencio Torres Márquez editado por USEMI. Torres Márquez aparece leyendo unos documentos mientras es fotografiado por León Montoya, integrante de USEMI.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2025.

Asimismo, USEMI editó el *Resumen de la historia sagrada de indígena arhuaco*, también de autoría de Vicencio Torres Márquez. Publicó, esta vez con USEMI como autor, *Bases para un Modelo Pedagógico. Una experiencia Indígena de Educación* (1979), editado por Beatriz Toro, Gloria Uribe, León Montoya y Andrew Davidson. Otro libro, publicado inicialmente en 1976 y reeditado en 1981 bajo el título de *Tutu Arte Arhuaco*, recoge y reinterpreta varios de los diseños de las mochilas arhuacas. El libro fue publicado a nombre de USEMI, aunque su artífice concreto fue León Montoya, entusiasta del arte indígena quien vivió en Donachuí, aldea de la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco, y quien utilizó el mimeógrafo para hacer las reproducciones de los diseños de las mochilas arhuacas¹⁹.

19 León Montoya también participó, mimeógrafo en mano, del periódico mural *Yavi*, donde coincidiría con personas como Myriam Jimeno y Adolfo Triana Antorveza.

Máscaras, Tani-Cansamaría y reproducción del cacicazgo

Dado que aún hoy se desconocen los elementos medulares de las danzas y la relación que guardan con la organización social kogui, cabe preguntarse cómo se refleja el poder en ellas, su sentido social, la concepción de mundo que encarnan, cuándo y por qué se hacen y en qué momento y de qué forma se dispone la producción para que esto ocurra. Es aquí que los archivos de USEMI aportan información novedosa que permite avanzar en la comprensión de esta relación.

La primera entrada es del diario de campo de Amparo Galeano (11 de marzo de 1972), integrante de USEMI, quien tuvo un encuentro con Sario Moscote, comisario kogui, quien estaba un tanto consternado por la falta de mamas danzantes antes de la cosecha que se avecinaba:

Este hombre es cabo de Comisario. Llegó como a las 8 a. m. diciendo que iba a Chendukua, que allí se iban a reunir. Dijo que estaba muy preocupado porque no había quien hiciera fiesta de la cosecha allá en Chenducua. Que mamo Silvestre que es el que más sabe bailar, está en San Miguel, que mamo Silvestre está guapo [enojado] hace tiempo con el comisario, que solo hay dos mamas que saben bailar, pero muy poquito, son dos muchachitos que están en la escuela de mamos, pero que comisario casi no los deja ir pues los pone a trabajar.



Figura 6. Niño aprendiz de danzante practica el Tani-Cansamaría frente a sillas líticas y nuhué masculina. Al fondo se observa un hombre ikú, pero en realidad es un kogui que ha optado por el atuendo ikú, pues esto significa más prestigio. Él habla kággaba, ikún y español.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

En el anterior fragmento vemos una relación entre las danzas y la producción, particularmente durante la cosecha, cuando los frutos del trabajo del grupo deben ser recogidos de manera organizada a través del baile de los mamas expertos. Aún no aparecen específicamente las máscaras, pero ya se deja ver el hecho de que el trabajo socialmente producido ha de pasar por una institución central, el mama danzante, para que la siega pueda realizarse.

Que comisario no deja hacer fiesta y que comisario no ayuda mucho a mamo, que entonces éste solo no puede trabajar ni conseguir la plata para pagar a sus vasallos – aquí le pregunté qué clase de plata, igual a la de nosotros – y dijo, no, plata de nosotros es con lo que se le paga a Dios, volví a insistir para que dijera cómo era la plata, pero no le entendí nada sólo decía que plata de ellos, que por eso había que ayudar a mamo para poder conseguirla. Dijo que el mamo Silvestre era el que más sabía bailar y que el santo que tenía para bailar era muy bonito —le pregunté qué clase de santo y él dijo así como de ustedes, pero de nosotros es lo que se le pone en la cabeza cuando bailan; ahí están todos los gobiernos, igual que como Incora, presidente, policía. Dijo que los mamos tenían que estar siempre cuidando las cosas del Dios, que en San Miguel era donde más había, que había un león de oro y que cuando dejaban solo salía como 4 días a comer, que cuando llegaban y miraban no estaba ahí y que después llegaba. (Amparo Galeano 11 de marzo de 1972)



Figura 7. Máscara con moñas de pelo de antiguos mamas utilizada durante la danza del Tani realizada por mama Zalé en La Nevadita en 2021.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

En el fragmento anterior, que mantiene la literalidad de las anotaciones, se ve que lo dicho por Sario Moscote, el kogui, representa un enigma para Amparo Galeano. A través de un español rezandero aprendido por los koguis, se refieren como santo a un objeto con vida propia, voluntad y capacidad de actuar, de ahí la mención de la “caza” que hace “león de oro” cuando se le descuida. Moscote menciona una plata que no es como la del mundo de la misionera, el dinero de la sociedad capitalista, se trata de una plata “con lo que se le paga a Dios”. Un Dios que tampoco es el católico. El informante se refiere a pagamentos que funcionan más bien como flujos vitales con que se crean y actualizan vínculos, siguiendo la definición de Arenas (2020).

Seguramente, la mención del santo para poner en la cabeza hace referencia a una máscara de la mayor importancia para la sociedad kogui utilizada para las danzas —homologándola con lo que representan los santos para los misioneros—, pero llama la atención el hecho de que, para el kogui, en esa máscara también está lo que para los misioneros podría ser el Incora, presidente y policía; una referencia política que podemos interpretar como la reunión de todos los gobiernos, como la concentración del ejercicio del poder. La máscara entonces es, en sí misma, el poder desplegado en acción durante las danzas del Tani-Cansamaría.

Así continúa la explicación de Sario Moscote a Amparo Galeano, profundizando en la caracterización de la máscara y su contextualización en el mundo kogui:

Que tenía ojos de oro. Que en Chenducua también hay, que solo los mamos saben dónde están. Le pregunté si todo eso lo mantenían en la cansamaría y dijo no eso todo está en cerro tapado como con puerta. Le dije que eso no podía decírselo a civilizado y dijo que no, que eso no lo decían, dijo también que tenían casi igual a Bogotá pero más poquito – esto seguramente lo sabe por los que fueron a Bogotá y conocieron el museo, pues Sario no conoce a Bogotá. (Amparo Galeano 11 de marzo de 1972)



Figura 8. Dispersa en el archivo de USEMI, encontramos esta foto que respalda lo dicho por Sario Moscote a Amparo Galeano. Kogui de Maruámake y Chendukwa en visita al Museo del Oro de Bogotá organizada por USEMI.

Fuente: archivo USEMI, final de la década del setenta.

Siguió diciendo que por eso había que aconsejar a comisario para apoyar a mamo para poder hacer fiesta. Que mamo Alejo quería pero que José Joaquín Limaco y Miguel Díngula, que son ayudantes de mamo, no querían ayudarle a mamo pues no quieren ir allá a aguantar hambre y sueño —en la fiesta tienen que comer sin sal y no duermen—. (Amparo Galeano 11 de marzo de 1972)

En los fragmentos anteriores, además de ver una descripción de las máscaras desde el punto de vista de Sario Moscote, entrevemos un conflicto en la conformación del poder cacical. Es necesario que el mama baile con la máscara, que es la concentración de poder, para poder llevar a cabo la cosecha. Pero quienes están llamados a apoyar al mama, los ayudantes

y el comisario, consideran un sacrificio muy grande secundarlo. Oficiar las danzas no es tarea fácil. Implica una dieta rigurosa y una fuerte alteración del ciclo circadiano.

Quienes saben bailar son pocos y, a pesar de que hay aprendices en proceso de formación, los adultos competentes están en tensión. Los motivos específicos del desencuentro entre el mama danzante y sus ayudantes es desconocido, pero en términos objetivos se trata de un poder en consolidación permanente más que un poder absolutamente constituido.

Ya vimos en el pasado cómo la desavenencia entre los mamas de Taminaka y San Miguel fue útil a la extracción de máscaras por parte de Preuss (Reyes 2019^a). La institución de las danzas enmascaradas, detentar el cacicazgo, parece disputarse y convenirse, más que simplemente festejarse en un contexto libre de contradicciones.



Figura 9. Integrantes de USEMI junto a mujeres koguis en Chendukwa en la danza del Tani-Cansamaria.

Fuente: archivo USEMI, final de la década del setenta.



Figura 10. Hombres koguis en Chendukwa en la danza del Tani.

Fuente: archivo USEMI, final de la década del setenta.

El lugar donde se lleva a cabo la danza del Tani-Cansamaría es lo que los misioneros dieron en llamar *Cansa-maría*, denominado por los koguis como *nuhué* (Reichel-Dolmatoff 1975) y por los iku como *kankuruwa* (Tayler 1997).

Según la *Etnografía de los Mama*, de Sofía Toro Isaza (1981, 7-9), estos sitios deben llamarse *nujuai*:

La *nujuai*²⁰ (mundo-casa) puede apreciarse como:

Cosmos o representación del mundo

Observatorio astronómico

Telar del sol

20 En los textos de USEMI, las *nuhué*, o centros cacicales, son nombradas como *nujuai*. Según Reichel-Dolmatoff (1975), la expresión del español vernáculo para referirse a estos lugares es la de *cansamaría*.

[...]

b- La nujai es un centro científico de observación astronómica. En el ápice de la nujai ceremoniales, cuyas puertas opuestas están orientadas Este-Oeste, se encuentra un pequeño hueco redondo. Ordinariamente este orificio está cerrado con un pedazo de olla de barro, pero el Mama lo hace abrir en determinadas ocasiones y entonces ocurre un fenómeno notable; como a 9 a. m. el sol proyecta un rayo de luz al interior oscuro de la nujai y un disco luminoso comienza a moverse lentamente por el suelo y desaparece aproximadamente a las 3 p.m. cuando la inclinación del techo interrumpe el recorrido del rayo solar. Si se hace este experimento el día del solsticio de verano (21 de junio) el rayo cae sobre el fogón del suroeste a las 9 a. m. y la mancha luminosa se mueve luego al Este llegando al fogón del sur-este a las 3 p. m.

En los días de equinoccios (21 de marzo y 21 de septiembre) el rayo recorre el diámetro de la nujai entre las dos puertas y en el solsticio de invierno (21 de diciembre) el rayo marca la línea entre los fogones del noroeste y del noreste.

Es un hecho que las nujuai se construyen en posiciones tales que en el transcurso del año el sol alcanza a marcar en el suelo un rectángulo delimitado por cuatro fogones. Es pues, el mismo sol, el que se define en el espacio sagrado.



Figura 11. Centro cacical, o nuhué, en La Nevadita, donde se danza Tani-Cansamaría. Se aprecia la escala humana; es mama Zalé, el encargado de usar la máscara.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

Analizando la cita anterior, vemos que el conocimiento del mama cacique, responsable por velar por el orden cósmico —que al mismo tiempo reza sobre el movimiento de

los astros en el firmamento y sobre la salud de los bosques, ríos y sembradíos—, no es un conjunto de ideas abstractas. El mama cacique no solo detenta una serie de parafernalias donde concentra el poder, él acumula conocimiento del mundo circundante mediante la aplicación de técnicas de observación para captar las regularidades del comportamiento de los astros.

En tanto centro de observación astronómica, la *nuhué* no es un lugar donde vuelan en el mundo de las ideas los más nebulosos de los pensamientos. Es un lugar donde se controla la relación concreta que guarda el Sol con los sembrados.

Entre los koguis, el culto al Sol implica su estudio y el conocimiento fruto de esta observación da poder a quien lo detenta. Esto es aún más relevante si se tiene en cuenta que la principal actividad productiva depende directamente de lo que modernamente se conoce como fotosíntesis.

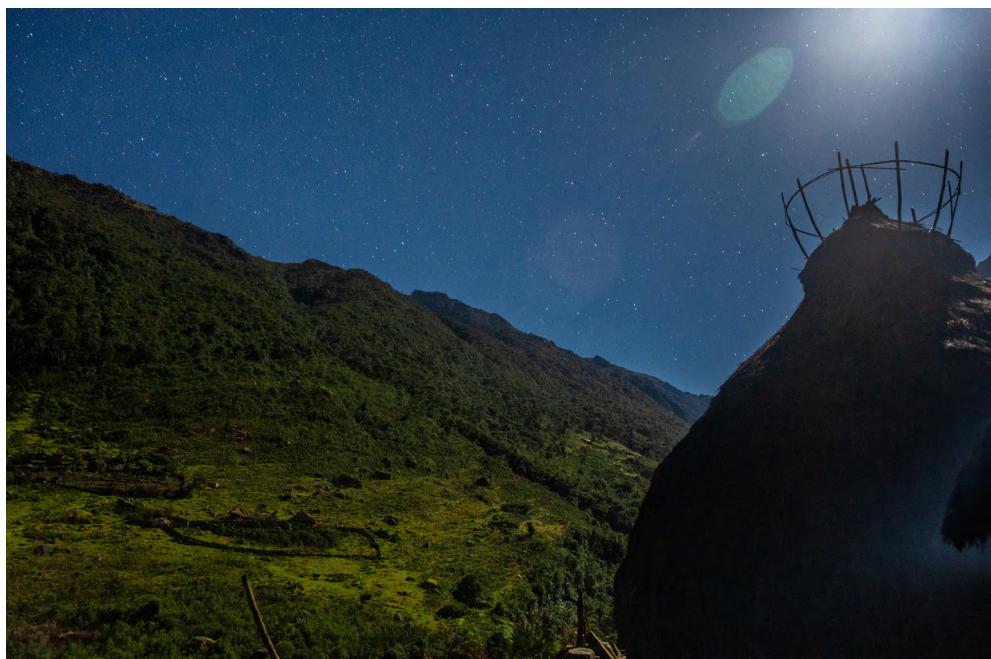


Figura 12. Foto nocturna de La Nevadita. En primer plano se aprecia la *nuhué* de mujeres del lado de la aldea donde vivía José Díngula con sus cuatro esposas. Al fondo se ven casas *iku*. Los koguis están completamente cercados por el avance colonizador *iku*.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.



Figura 13. Kogui mirando, en La Nevadita, el avance de la colonización ikú del lado superior del río, del lado más próximo se aprecia la parte del caserío kogui donde vivía mama José Díngula.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

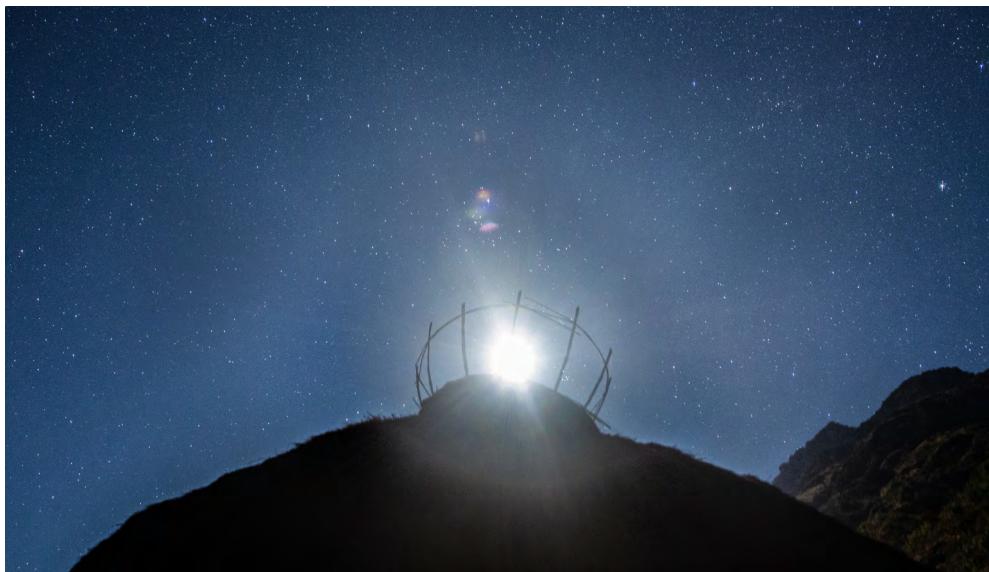


Figura 14. Luna llena por entre la corona de la nuhué femenina de la Nevadita.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.



Figura 15. Bosque de frailejones de tronco robusto. En medio del paisaje está mama Zalé recolectando “oro”, materiales de pagamento antes de realizar la danza del Tani-Cansamaría.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

La concepción de los centros cacicales koguis registrada en los archivos de USEMI coincide plenamente con la definición que daría Donald Tayler de las kankurwa iku más de una década después. Para él, “el centro ceremonial Ika, la *kan’kurua*, está ubicada de tal manera que podría actuar como reloj solar en anillo oval de piedras que lo rodea constituyendo un área para las danzas” (Tayler 1997, 181. Traducción personal).

La relación concreta entre el Sol y los sembrados, no obstante, es asimilada en el mundo kogui de acuerdo con su visión de mundo. Siguiendo los registros de Reichel-Dolmatoff (1985, 227):

Los Kogi dicen: “El sol es un hombre con una máscara de oro. De ella salen rayos y estos rayos hacen que las siembras nazcan y que todo crezca. El sol va sobre el cielo, pero de su cara se ve sólo el perfil, porque si la volteara del todo hacia la tierra, ésta se quemaría. [...]”

En un mundo socialmente organizado a través del uso de máscaras, la concepción del Sol, elemento clave en la producción de la vida de una sociedad agrícola, es la de un ser humano enmascarado.

De esta manera, en el conocimiento producido a través de la observación del comportamiento del Sol se articulan técnica, visión de mundo y economía política, entendida

esta última como la administración de la producción. En la *nuhuazi* se reúnen las actividades culturales, agrícolas y los ciclos solares, haciendo del comportamiento de la bóveda celeste la norma regidora de las relaciones sociales de producción.

Volvamos al diario de campo de Amparo Galeano, quien había hablado con Sario Moscote el 11 de marzo de 1972 sobre los preparativos de unos bailes que solo sabían oficializar dos mamas, utilizando “un santo muy bonito de poner en la cabeza” que solía guardarse en la “cansamaría”. Tres días más tarde, el 14 de marzo, continuó el registro:

El martes llegó Juancito Díngula que venía bajando de Chenducua en donde había parte de la comunidad reunida. Él dijo que al otro día de mañanita irían a Donachuí pues que necesitaban hablar con Casmirito para que éste le hiciera trabajo, pues que si él no estaba bien con su mujer que no podía bailar en la fiesta de la cosecha que empezaba el sábado. Que él ya había caminado hasta San Miguel y que mamo allá le había aconsejado que tenía que volver a vivir con la mujer que había dejado y que tenía que dejar otra con quien vive ahora – hermana de Petronila, por eso ese era el que tenía que venir aquí para hacer el trabajo. Los mamos le aconsejaron esto porque como él sabe algo de cacique y era el que iba a bailar no podía estar mal con su mujer.

Este fragmento muestra cómo las danzas que hacen posible la cosecha tienen como prerequisito la armonía entre los participantes y sus cónyuges. Los lazos de alianza nuclear, en los que comienza la actividad productiva que más adelante confluirá en la institución cacical para su posterior redistribución, deben tener estabilidad. De lo contrario, la danza no puede oficializarse, la cosecha no puede consumarse y la sociedad como un todo permanecerá en vilo.

Si se tiene presente que el cacicazgo se caracteriza por tener una agencia centralizada que rige la producción, principalmente su redistribución (Service 1984, 144), se comprende con mayor facilidad el porqué de la importancia de que el núcleo productivo esté estable: si se erosiona el lugar social donde se habrá de producir lo que más adelante se tiene que redistribuir, en el futuro las danzas serán irrealizables en términos de cacicazgo, serían poco más que una puesta en escena. Por supuesto el punto de vista kogui no es el sociológico que acabamos de apuntar. Algo más próximo a su visión de mundo estaría en la importancia de establecer el acuerdo entre los seres que habitan el mundo para que la danza se realice en términos positivos y así sean sus efectos.

Recordemos que ese santo para poner en la cabeza y bailar era una máscara. Por eso, lo más probable es que con “plata”, “león de oro” y “ojos de oro” se refirieran a materiales de pagamento valiosos, que entienden como oro, pero no necesariamente son el metal. Como se observa en la Figura 10, detrás del hombre que está en primer plano aparece el mama danzante con una máscara de madera. La danza del Tani-Cansamaría de la que hicieron parte las USEMI contaba, por lo menos, con una máscara de madera²¹ y no hay registros en sus archivos de máscaras de oro en el sentido moderno del metal noble.

21 Esta máscara de madera guarda una similitud llamativa con la de la Figura 16 de este artículo y con las máscaras *Hisei* fotografiadas por Preuss (numeradas 3849 y 3847 en el archivo original).



Figura 16. Mama Zalé sostiene una réplica de máscara utilizada en la danza del Tani.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

Como lo registró Amparo Galeano, no cualquier mama puede utilizar las máscaras ni officiar las danzas. El porqué, quizás, podemos entenderlo gracias a las notas etnográficas de Sofía Toro Isaza (1981), en las que se establecen jerarquías a las que responden los mamas. Según el Cabildo Gobernador iku de entonces, existen mamitos, mamos, mamos mayores, caciquitos y caciques. Entre ellos, solo los caciques son los que saben bailar y celebrar la “cansamaría” o “baile tradicional que se celebra en diciembre”. Anota Toro Izasa (1981, 4):

Los caciques Kogi, y también los arhuacos deben ser reconocidos o “graduados” por los de Makutama. Son estos “caciques gobierno” y tienen una delegación de los caciques de Makutama, Saizhua y Takina para ejercer gobierno en sus sectores. Son como “senadores”. El cacicazgo es hereditario. Los padres les enseñan a sus hijos de generación en generación.

El gobierno Kogui está en el pueblo de Makutama llamado también Gobierno. Formando un trio con él pero ocupando un lugar secundario están los pueblos de Saizhua (cacical) y Takina.

Makutama y Saizhua son “liberales” y Takina es “conservadora”. Las personas que detentan el poder son los Mamas de estos sitios y sus comisarios de Mama. No hay comisario civil. Las reuniones para ponerse de acuerdo se hacen en Makutama.

Makutama, Saizhua y Takina conforman la Cansamaría que es un baile “que parece un juego” en donde Saizhua pelea con Makutama y ésta con Takina. Si antes de que Saizhua le gane a Makutama, ésta le gana a Takina, el gobierno de Colombia será liberal, de lo contrario será conservador.

Si gana Saizhua los objetos de culto (chismes) que están guardados allí para las ceremonias, pasan simbólicamente a Makutama al pasarle la “miaka” o sea el bastón plano en el cual se encuentra tallado el simbolismo del universo [Figura 17].

Si gana Takina, los objetos del culto, guardados en este pueblo pasan a Makutama de la misma manera simbólica. De todas maneras y gane quien gane, el gobierno se ejerce desde Makutama, pero conformado por el Mama de este pueblo, el de Saizhua y el de Takina, con sus respectivos comisarios de mama.



Figura 17. Mama ayudante de Zalé, danzante de Tani-Cansamaría, sostiene un garabato, o *miaka*, llamado Simón Bolívar, nombre que en español se le da a uno de los picos nevados más altos de la Sierra.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

Al hecho de que los mamas son sacerdotes, que hoy sabemos por importantes investigaciones (Reichel-Dolmatoff 1991, 1975, 1953; Tayler 1997), podemos agregar que hay jerarquías y funciones diferentes entre ellos, lo que deja ver un sistema aún más complejo de lo que ya se sabía que es, en parte desconocido hasta ahora. También se puede afirmar que hay una jerarquización de las aldeas koguis donde todos los caminos mamísticos conducen a Makotama, aldea secundada por Saizhua y Takina.

La danza del Tani-Cansamaría, siguiendo los hallazgos de USEMI, constituye un “juego” donde los poderes de Makotama, Saizhua y Takina pelean para decidir el futuro del Gobierno. Aquí es necesario aclarar que, incluso hoy en día, los indígenas de la Sierra utilizan el término *juego* como eufemismo para referirse a relaciones sexuales. Asocian toda actividad reproductiva, incluyendo la fertilización de los cultivos por el Sol, desde una concepción de la existencia de opuestos complementarios de carácter sexual. En consecuencia, el Sol, la menstruación, los cuarzos, algunos tipos de piedras, el semen y una amplia gama de bojones de algodón envueltos en cáscaras de mazorca son denominados como “dinero”, “oro” o “espíritu positivo”, por su relación con el valor dado.

Sobre el tema de los colores durante las danzas del Tani-Cansamaría, existen registros etnográficos que evidencian el uso del rojo y el azul antes del bipartidismo²². Probablemente, el uso de estas plumas se debe a las condiciones ecológicas de la región de la Sierra, en las que las guacamayas y flamencos han sido la mejor fuente de ornamentos rituales. Sin embargo, los ecos del bipartidismo calaron fuertemente y, en la coincidencia cromática de plumas en la Sierra y partidos políticos en Colombia, se forjó la analogía de estas fuerzas en pugna por el orden del universo: ora cósmico de la Sierra, ora parlamentario en ese extraño vecindario llamado Colombia. Así como el futuro del Gobierno kogui se organiza tras el enfrentamiento de tanis rojos y azules, el futuro político colombiano, en gran medida, se debatía entre los bandos liberal y conservador.

Cuando uno de los autores asistió a una danza de Tani-Cansamaría en el año 2021, registró que las coronas de plumas azules de papagayo seguían siendo relacionadas con una idea de lo conservador, mientras que las de plumas rojas de flamenco hacían las veces con lo relacionado a lo liberal, como se hizo durante el siglo XX en la política colombiana. El azul está asociado a todos los sucesos de la vida que ocurren después del mediodía y hasta media noche; el rojo, por su parte, constituye todo aquello que sucede entre la media noche y el mediodía.

22 Tal es el caso de un gorro de plumas rojas y azules en de Gustaf y Ester Bolinder, recolectada en la expedición de 1914. *Gorro de algodón con adornos de plumas para la danza secreta* [Fotografía]. Göteborgs Museum, Etnografiska Avdelningen, Suecia. Descripción tomada del Repositorio educativo de la Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Según indígenas iku estudiantes de un diplomado ofrecido por la IDEI de la Universidad del Rosario en 2019, “Este gorro que se utiliza en un baile sagrado conocido como Tanni” [sic].

Conclusión

Los objetos de cultura material fueron entendidos por los misioneros, durante siglos, como evidencia irrefutable de la obra demoníaca que operaba detrás de la vida indígena. Frailes y sacerdotes veían como “bohíos del diablo” las tumbas y centros ceremoniales de los indígenas que habitaron el llamado Nuevo Reino de Granada durante la Colonia (Pineda Camacho 2018). Ya a finales del siglo XVII unos misioneros que anduvieron por la Sierra incendiaron los centros ceremoniales kankuamo por ser centros de idolatría al diablo y llevaron para el Museo Vaticano máscaras y estatuillas de madera que consideraban “prueba fehaciente, objetiva, del ‘salvajismo’ de estos nativos serranos —de tal manera que ver una máscara era como volver a toparse con el mismísimo Patas—” (Uribe Tobón 1996, 33). Así continúo la acción misionera en el Vicariato de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, orientada a salvar las almas de los indios del atávico salvajismo que imperaba entre los indios de la Sierra. El archivo fotográfico legado por la pareja Gustaf y Ester Bolinder²³ deja ver muy bien en qué consistía la misión capuchina en la Sierra que, a juicio de Gustaf Bolinder, repercutía de forma tal que “la vida indígena se acababa para siempre” (Bolinder 1966 [1925], 271 citado en Uribe Tobón 1987, 5).

Motivadas por la misión de encarnar en la comunidad, las misioneras de USEMI se encontraron con la posibilidad de conocer la intimidad de las danzas del Tani-Cansamaría de una forma radicalmente diferente a las aproximaciones extractivistas de los etnólogos de comienzos del siglo XX y a las de evangelizadores doctrineros de misiones anteriores. Afirmando, entonces, que las USEMI conocieron mucho más de cerca el universo cultural kogui que gran parte de los otros actores que han pasado por la Sierra legando informes etnográficos, crónicas, fotografías y saqueos.

Ahora sabemos que las máscaras son herramientas de mediación que los indígenas koguis usan para definir el futuro del mundo poniendo en duelo las fuerzas primordiales que lo rigen, sean estas lo positivo y lo negativo, lo conservador y lo liberal, lo rojo y lo azul, lo oscuro y lo claro, lo que germina y lo que marchita, etc. En la medida en que las máscaras son suntuosos objetos imbuidos en una sociedad estructurada en torno al poder caciquil, no cualquiera puede danzar con las máscaras: esta función recaerá sobre personas debidamente entrenadas que sepan muy bien cómo organizar el choque de las fuerzas primordiales. Sustraer objetos como las máscaras, consecuentemente, implica dejar a la sociedad kogui sin una de las herramientas fundamentales para su reproducción.

A pesar de referirnos a este fenómeno como danza, los eventos koguis que involucran el uso de máscaras se asemejan más a lo que en la sociedad capitalista podría ser la *financiarización* (Polanyi-Levitt, 2018), conjunto de acciones, momentos e instituciones especializadas donde la sociedad de mercado orienta el capital a nuevas actividades financieras con el propósito de reproducirse como un todo subordinando la sociedad al mercado. Sin embargo, el cacicazgo kogui, a diferencia de la sociedad burguesa, no tiene

23 Disponible en la página web del Museo Etnográfico de Gotemburgo, Suecia, a través del siguiente enlace: <https://collections.smvk.se/carlotta-vkm/web>

desincrustada de su estructura la actividad económica, por lo que al reproducirse se realizan simultáneamente actividades que están claramente diferenciadas en sociedades industrializadas como ocurre con el arte, la religión, la política y la economía: todas ellas aparecen de manera indiferenciadas en las danzas del Tani-Cansamaría.

La sustracción de objetos como las máscaras no es la única forma de transformar la lógica bajo la que se reproduce una sociedad como la kogui. En la medida en que estas sociedades de origen tairona se caracterizan por organizarse a través del *complejo templo-sacerdote* (Oyuela-Caycedo 2005), la destrucción de los centros cacicales (*nuhué* para los koguis, *kankurwas* para los iku) también es un tipo de acción que puede desestructurar la sociedad en su conjunto.

A este tipo de situaciones ya se enfrentó la antigua sociedad kankuama. Fray Francisco Romero, en 1691, tras ahorcar, garrotear, esclavizar, masacrar a más de 400 indígenas, celebrar 7 bautizos y un matrimonio católico (Uribe Tobón 1996), incendió “diez templos masculinos ‘arhuacos’ o cansamarías” (Uribe Tobón 1996, 31) y antes de regresar a Valledupar pasó por Madrid y Roma en donde empezaría a repartir

cantidad de ídolos que dijo traía de las sierras nevadas, que había hallado en los templos que los indios de nación arhuacos tenían en aquella Sierra de diferentes figuras de animales incógnitos y del todo honorosos. Y asimismo otros de figuras de hombres también horribles y espantosos, y algunos bonetes de innumerables plumas de cerca de vara de alto, y pendiente hacia la espalda un turbante largo hasta los pies también cubierto de pluma, y cantidad asimismo de flautas, pitos y calabazos (fray Francisco Romero en Uribe Tobón 1996, 31)

Hoy sabemos, gracias a las investigaciones de Morales (2011), que entre los objetos que fray Francisco Romero llevó al museo Vaticano hay máscaras y figuras antropomorfas talladas en madera. Como lo describen Dussan y Reichel-Dolmatoff (2012), la dirección que tomó el cambio social entre los kankuamos los diferenció definitivamente de ese mundo serrano donde religión, política, arte y economía ocurren al mismo tiempo y de una sola vez, a través de danzas enmascaradas ejecutadas por caciques teocratas. Si bien, como lo señalan Morales y Pumarejo (2003), las danzas y el uso de parafernalias rituales aún reverbera entre los atanqueros como un momento de importancia capital en el calendario de aquella “aldea mestiza”, el fuerte proceso político llamado “retnización” se ha diferenciado de forma tal que en las fiestas del corpus christi no se reproduce la sociedad como un todo, sino apenas algunas esferas especializadas referentes a la religión y el arte, mientras que los asuntos políticos y económicos se deciden en otras instancias como la burocracia de los cabildos, la interlocución con el Estado y la gestión de recursos con instituciones como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).

Sobre USEMI, en relación con las máscaras koguis y las danzas del Tani-Cansamaría, nos encontramos con unas misioneras que cambiaron el sentido de hacer misión y en ese proceso incorporaron el universo cultural indígena, haciendo parte de una de las danzas que constituyen la columna vertebral del orden social kogui, una situación *sui generis* que permitió la producción de un tipo de conocimiento etnológico único y mucho más ajustado a la realidad kogui.



Figura 18. Mama Zalé danza con corona de plumas de flamenco en la cabeza antes de entrar a la nahué a recibir la máscara. En su espalda ya carga la corona de plumas de papagayo.

Fuente: archivo personal de Juan Sebastián Zapata-Mujica, 2021.

Agradecimientos

Agradecemos a los indígenas koguis de La Nevadita, en cabeza de los mamas José Díngula y Zalé, danzante enmascarado. También agradecemos a la Unión de Seglares Misioneros, en cabeza de Astrid Yarce y León Montoya, por su generosa colaboración. De la misma manera, le agradecemos a Lívia Pires do Prado por la consecución del volumen 26 de 1926 de *American Museum of Natural History*, en el que se publicó la fotografía original de Alden Mason, y a Dione Seripierri, del Museo de Zoología de la Universidad de São Paulo, por la gestión que nos llevó a él.

Referencias

- Arenas, José. 2020. *Vitalidades en flujo: De pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente I'ku. Tabula Rasa.* <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>
- Bermúdez, Edegberto. 2006. *Shivaldamán: Música de La Sierra Nevada de Santa Marta.* Fundación Mvsica.

- Bischoff, Henning. 1972. "Una colección etnográfica de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) Siglo XVII". In Atti del (XL) 40th Congresso Internazionale degli Americanisti, Volume II, 391-398. Tilgher Genova.
- Bolinder, Gustaf y Esther Bolinder. 1914. Gorro de algodón con adornos de plumas para la danza secreta [fotografía]. Göteborgs Museum, Etnografiska Avdelningen, Suecia.
- Carneiro, Robert. 1970. "A Theory of the origin of the State: Traditional theories of state origins are considered and rejected in favor of a new ecological hypothesis". *Science* 169 (3947): 733-738. <https://doi.org/10.1126/science.169.3947.733>
- Carneiro, Robert. 1981. "The Chiefdom: Precursor of the state". En *The Transition to Statehood in the New World*, editado por Grant Jone y Robert Kautz, 37-79. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carneiro, Robert. 2010. "Pauketat's chiefdoms and other archaeological delusions: A challenge to social evolution". *Social Evolution and History* 9: 135-165.
- Celam. 1969. *Antropología y evangelización: Un problema de Iglesia en América Latina*. Paulinas.
- Concilio Vaticano II. 1965. "Decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera de la iglesia" Cap. III.
- Drennan, Robert. 1995. "Chiefdoms in Northern South America". *Journal of World Prehistory* 9 (3): 301-40. <https://doi.org/10.1007/BF02221116>
- Duarte Muñoz, Juliana. 2018. *Expulsión de los Misioneros Capuchinos por la Comunidad Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta-1982*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussan, Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff. 2012. *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dux, Günter (2019). *Historisch-genetische Theorie der Gesellschaft: Macht - Herrschaft - Gerechtigkeit*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17367-8>
- Echeverry Pérez, Antonio y David Bernal Argote. 2018. "Un profeta en Golconda: monseñor Gerardo Valencia Cano". *IBEROAMERICANA* 18 (68): 13-35. <https://doi.org/10.18441/IBAM.18.2018.68.13-35>
- Ferro, María del Rosario. 2012. *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ferro, María del Rosario. 2015. *Between the Magic of Magic and the Magic of Money: the Changing Nature of Experience in the Sierra Nevada de Santa Marta*. Columbia University. <https://doi.org/10.7916/D8NZ86GC>
- Fischer, Manuela. 1989. *Mitos Kogi*. Abya Yala.
- Fischer, Manuela, Augusto Oyuela-Caycedo, Adriana Salazar y Juan Sebastián Zapata-Mujica. s. f. The return of two masks of the Kágaba (Kogi) to Noavaca, Sierra Nevada de Santa Marta.
- Galeano, Amparo. 1972. *Diario de Campo*. Unión de Seglares Misioneros, USEMI. Inédito.
- Julián, Antonio. 1837. *La perla de América. Provincia de Santa Marta, reconocida, observada y expuesta a discursos históricos*. Madrid.
- Kraus, Michael. 2020. "Caminhos próprios: As pesquisas de Max Schmidt no contexto da antropologia contemporânea de língua alemã". En Os Aruaques. Uma contribuição para o problema da difusão cultural, editado por Max Schmidt, Erik Petschlies y Peter Schröder, 141-179. Editora Hedra.
- LaRosa, Michael James. 2000. *De la derecha a la izquierda: la iglesia católica en la Colombia contemporánea: prólogo de Ana María Bidegain. La línea del horizonte*. Santa Fe de Bogotá: Planeta Colombiana.
- Mason, Alden. 1926. "Coast and Crest in Colombia. An Example of Contrasts in American Indian Culture". *American Museum of Natural History* (26): 31-43.
- Mendoza Tolosa, Enrique. 1980. *Educación y capacitación de indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: Evaluación de impacto de USEMI*. Informe presentado a Inter-American Foundation.
- Molina-Betancur, Carlos. 2012. "La autonomía educativa indígena en Colombia". *Vniversitas* (24): 261-92.

- Mogollón González, Daniel, Jorge Francisco Maldonado Serrano y Rafael Gonzalo Angarita Cáceres. 2023. “Valor ancestral de los objetos técnicos wiwas en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. *Revista Guillermo de Ockham* 21 (2). <https://doi.org/10.21500/22563202.6434>
- Morales, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Morales, Patrick y Adriana Pumarejo. 2003. *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Oyuela-Caycedo, Augusto. 2005. “El surgimiento de la rutinización religiosa: Los orígenes de los tairona-kogis”. En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean.-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean.-François Bouchard, 141-163. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Oyuela-Caycedo, Augusto y Manuela Fischer. 2006. “Ritual Paraphernalia and the Foundation of Religious Temples: The Case of the Tairona-Kágaba/Kogi, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. *Baessler-Archiv, Band 54*: 145-162.
- Ortiz, Jesús. 1997. *Universo Arhuaco*. Medellín: Prometeo.
- Páramo, Carlos. 2018. “Introducción”. En *Sal de la tierra: Misiones y misioneros en Colombia siglos XIX–XXI*, 13-44. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Parra, Falk. 2018. “Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological, and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics”. Tesis doctoral, University of Cambridge.
- Parra, Falk. 2020. *La estructura que sostiene la vida: Alimento e intercambio entre los kogi*. Tabula Rasa. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.04>
- Petschelies, Erik. 2019. “As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929)”. Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Pineda Camacho, Roberto. 2018. “La magia de los artefactos en los encuentros etnográficos en el antiguo territorio del Nuevo Reino de Granada (Colombia)”. En *Objetos como testigos del contacto cultural: Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*, editado por Michael Kraus, Ernst Halbmayer e Ingrid Kummels, 55-76. Instituto Iberoamericano & Museo Etnológico de Berlín.
- Preuss, Konrad. 1993. *Visita a los indígenas kágabas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Recopilación de textos y estudio lingüístico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Polanyi-Levitt, Kari. 2018. *De la gran transformación a la gran financiarización: Sobre Karl Polanyi y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953. “Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista Colombiana de Antropología* 1 (1): 16-121.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. “Templos Kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado”. *Revista Colombiana de Antropología* 19 (julio-diciembre): 199-245. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1670>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991a. *Indios de Colombia. Momentos Vividos - Mundos Concebidos*. Villegas Editores.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991b. *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas etnográficas 1946-1966*. Universidad Nacional de Colombia.

- Reyes, Aura. 2019a. *Ensamble de una colección: Trayectos biográficos de sujetos, objetos y conocimientos antropológicos en Konrad Theodor Preuss a partir de su expedición a Colombia (1913-1919)*. Editorial Universidad del Norte. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh9w1n6>
- Reyes, Aura. 2019b. “Objetos etnográficos, viajeros y prácticas de colecciónismo. Máscaras en museos europeos y norteamericanos”. En *Colecciones y repatriación de bienes arqueológicos y etnográficos: Una mirada multidisciplinar*, 99-140). Editorial Universidad de Antioquia.
- Reyes, Aura. s. f. Debates recientes alrededor de la restitución de bienes culturales en Colombia [Manuscrito no publicado].
- Rodríguez Osorio, Daniel. 2017. *La materialidad prehispánica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Service, Elman. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. 2. ed. Studies in Anthropology 3. New York: Random House.
- Service, Elman. 1984. “La institucionalización del poder.” En *Los orígenes del estado y de la Civilización*, 90-122. Alianza editorial.
- Sievers, Wilhelm. 1887. *Reise in der Sierra Nevada de Santa*. Gressner & Schramm.
- Schlegelberger, Bruno. 2016. *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía. Resistencia y sinccretismo*. CEJAS Berlin.
- Taylor, Donald. 1997. *The coming of the sun. A prologue to Ika sacred narrative*. Pitt Rivers Museum.
- Toro Isaza, Beatriz. 1971. “Análisis histórico”. En *Antropología y teología en la acción misionera*, 21-39. Perú: Vicariato Apostólico de Iquitos.
- Toro Isaza, Sofía. 1981. *El mama* (Informes de trabajo de campo). Unión de Seglares Misioneros, USEMI. Inédito.
- Uribe Tobón, Carlos. 1987. “Un antropólogo sueco por Colombia: Gustaf Bolinder”. *Boletín del Museo del Oro. Banco de la República* 18: 3-9.
- Uribe Tobón, Carlos. 1996. “Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: Siglo XVII”. *Boletín del Museo del Oro. Banco de la República* 40: 17-35.
- Uribe Tobón, Carlos. 2009. “Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. En *El pueblo de la montaña sagrada*, editado por Antonio Colajanni, 29-70. Editorial Gente Común.
- Valencia, Eugenio. 1924. *Historia de La Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones (Colombia) a cargo de los padres capuchinos de la Provincia de La Preciosísima Sangre de Cristo Valencia 1868-1924*. Valencia: Imprenta de Antonio López y cia.
- Zapata-Mujica, Juan Sebastián. 2022. *Cacicazgos desvanecientes. Organización y cambio social entre los ikut de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Sororoca Livros.
- Zapata-Mujica, Juan Sebastián. 2025. Fotos para visibilizar una misión laica femenina. USEMI, las misioneras de la liberación en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Maguaré* 39 (1), 239-275. <https://doi.org/10.15446/mag.v39n1.118071>