

# otros pasados

ontologías alternativas y  
el estudio de lo que ha sido

Editado por  
Felipe Rojas,  
Byron Ellsworth Hamann y  
Benjamin Anderson

Fondo de Promoción de la Cultura



# Otros pasados

ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido



---

Rojas, Felipe, autor de prefacio, autor. | Hamann, Byron Ellsworth, autor de prefacio, autor.  
| Anderson, Benjamin, autor de prefacio, autor. | Petry Cabral, Mariana, autor. | Langebaek  
Rueda, Carl Henrik, autor. | Kosiba, Steve, autor. | Niño Vargas, Juan Camilo, autor. | Giraldo,  
Santiago, autor. | Moser, Jeffrey, autor. | Podgorny, Irina, autor. | Schnapp, Alain, autor.

Título: Otros pasados *ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido* / editado por Felipe  
Rojas, Byron Ellsworth Hamann y Benjamin Anderson.

Descripción: Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes: Fondo de Promoción de  
la Cultura, 2022. | 372 páginas: ilustraciones; 16.3 x 23.3 cm.

Identificadores: ISBN 978-958-9003-93-0 (rústica) | ISBN 978-958-9003-94-7 (electrónico)

Materias: Arqueología | Pasado | Historia

Clasificación: CDD 930.1–dc23

SBUA

---

## **Otros pasados** ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido

2022

© de la primera edición, Fondo de Promoción de la Cultura, 2022

© del prefacio, Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson

© de los textos y la traducción, Jeffrey Moser, Mariana Petry Cabral, Irina Podgorny, Byron  
Ellsworth Hamann, Carl Langebaek, Juan Camilo Niño Vargas, Santiago Giraldo, Felipe  
Rojas, Steve Kosiba, Benjamin Anderson, Alain Schnapp

Diseño: Jorge Hernán Zambrano | Surreal SAS

ISBN 978-958-9003-9-30

Fondo de Promoción de la Cultura

Zetta Comunicadores S.A.

Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18 A-12, bloque G-GB, piso 6, Bogotá, Colombia

Vigilada Mineducación

Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949

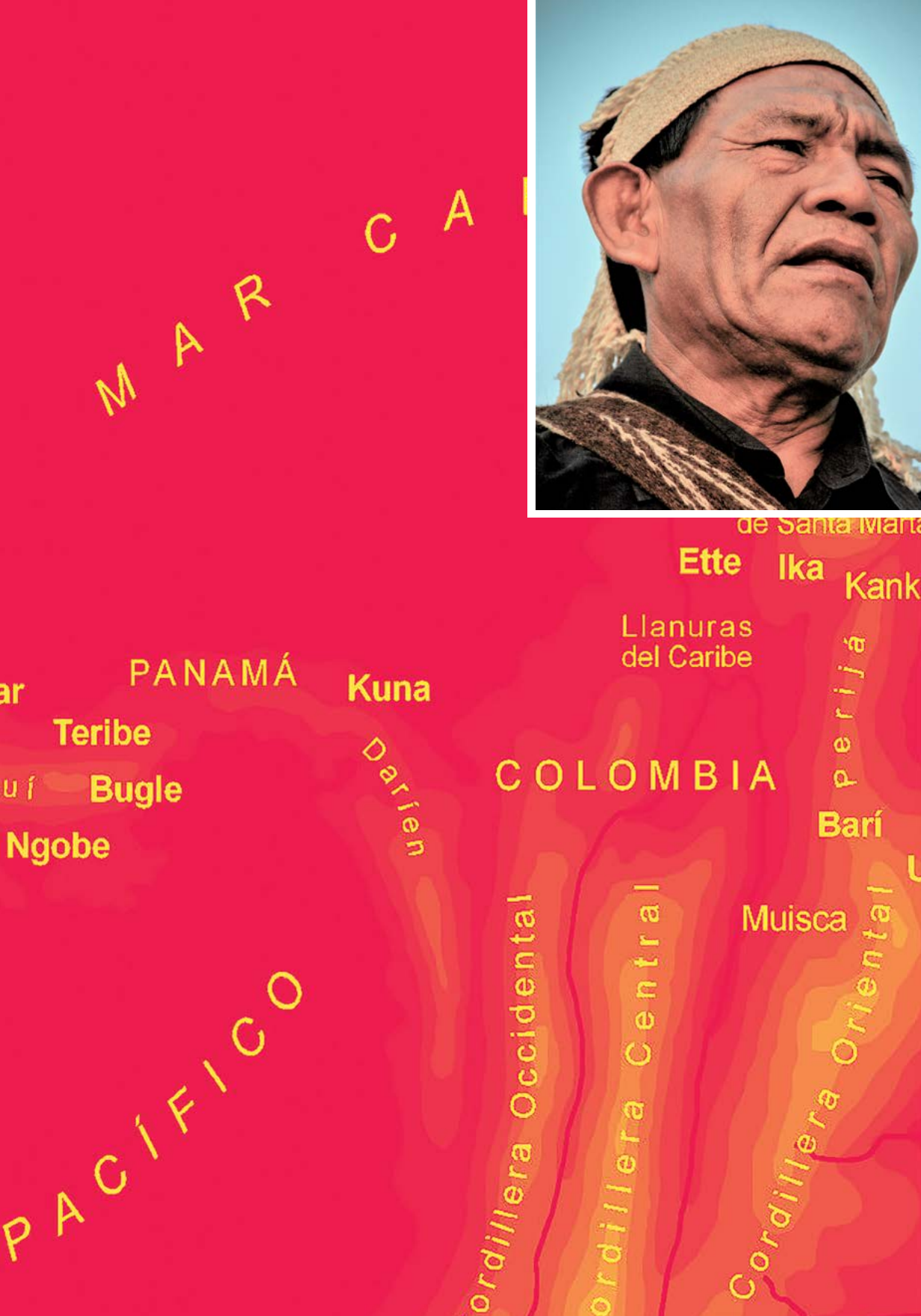
Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación

# Otros pasados

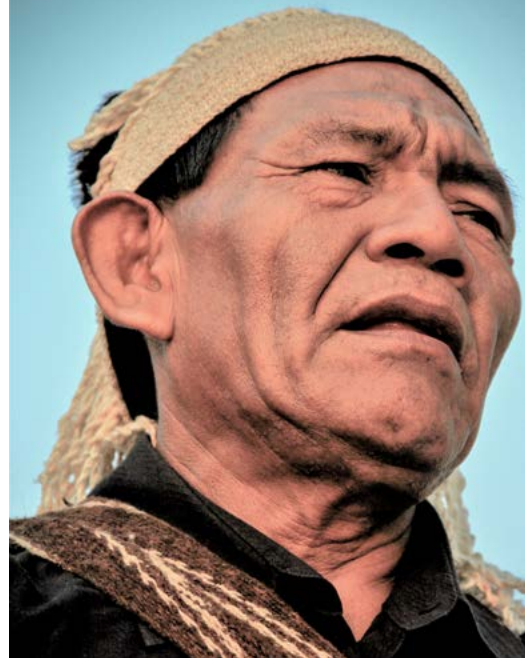
- Descaches epistemológicos — a manera de prefacio 9  
*Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson*
- Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico:  
considerando la arqueología desde una perspectiva de  
conocimiento diferente 25  
*Mariana Petry Cabral*
- Las prácticas de perspectivismo: las Casas, Durán, y el  
pasado presente (o cómo escribir la etnografía de España  
desde las Américas) 53  
*Byron Ellsworth Hamann*
- El pasado ajeno: el tiempo criollo y el tiempo prehispánico  
en Colombia 83  
*Carl Langebaek*

- El pasado pesa tanto como una montaña: lugares  
ancestrales y perspectivas diferentes sobre la historia en el  
imperio inca 111  
*Steve Kosiba*
- Pasados vegetales, presentes humanos, futuros animales:  
orden del mundo y el tiempo entre los chibchas (norte de  
Colombia y baja Centroamérica) 163  
*Juan Camilo Niño Vargas*
- «Eso no es así»: pasados inconmensurables en la Sierra  
Nevada de Santa Marta 195  
*Santiago Giraldo*
- La escultura estratigráfica: estudio de un caso de  
geoestética 205  
*Jeffrey Moser*
- La recurrencia de Babilonia: historia local, historia  
universal, y arqueofilia comparadas  
en Afrodiasias, Van, y la Ciudad de México 245  
*Felipe Rojas*
- La Quimera de Vasari: ontologías del estilo 283  
*Benjamin Anderson*

Revivir de la basura: las extinciones históricas, la experiencia del pasado, y la arqueología de los fósiles recientes de la década de 1860	309
<i>Irina Podgorny</i>	
Las ruinas de lo absoluto: tres miradas cruzadas sobre el pasado en occidente	337
<i>Alain Schnapp</i>	
Perfil de los autores	365



MARCA



de Santa Marta

Ette Ika Kank

Llanuras del Caribe

PANAMÁ

Kuna

Teribe

Darien

COLOMBIA

perijá

Bugle

Barí

Ngobe

Muisca

PACÍFICO

ordillera Occidental

ordillera Central

Cordillera Oriental

# Pasados vegetales, presentes humanos, futuros animales: orden del mundo y el tiempo entre los chibchas (baja Centroamérica y norte de Colombia)

Juan Camilo Niño Vargas

En el marco del llamado *giro ontológico*, la etnología ha revelado la existencia de ordenamientos de la realidad y regímenes temporales comunes a vastas áreas de América. Mientras que las sociedades amazónicas hoy se asocian a visiones animistas del mundo y concepciones del tiempo ahistóricas, las civilizaciones mesoamericanas y andinas se vinculan a modos de pensamiento analógicos y nociones cíclicas y reversibles del tiempo. A pesar de su posición central en el continente, los pueblos de estirpe chibcha de la baja Centroamérica y el norte de Colombia no han participado de estos avances. Como les sucede a otros grupos de la región, sus reflexiones sobre el cosmos no solo parecieran ser irreductibles a las de regiones vecinas, sino también reticentes a conformar por sí mismas un todo unitario.

El gran valor que los chibchas le otorgan a la noción de *humanidad*, así como la atención que le prestan a los eventos de transformación cósmica, resultan sumamente interesantes en este contexto. Con el ánimo de descubrir las concepciones generales sobre el universo y el tiempo que esconden ambos rasgos, el presente ensayo revisa y reinterpreta la literatura lingüística y etnográfica disponible a la luz de los avances en el campo de las ontologías. El examen de las clasificaciones



semánticas, los conocimientos vernáculos sobre las entidades existentes y los saberes mitológicos relativos al pasado y al futuro, permitirá restituir un ordenamiento de la realidad y el tiempo general a la estirpe.

Los universos chibchas parecieran ser tan antropocéntricos como antropomorfos. Lo humano goza de la doble condición de centro del mundo y clímax de los procesos temporales y, en esa medida, se constituye en punto de referencia para la definición de los órdenes no-humanos y los tiempos no-presentes. De tal configuración surgen dos humanidades alternas: por un lado, una humanidad metafórica, asociada a las divinidades, a las plantas y a las épocas pretéritas y, por otro, una humanidad metonímica, asociada a los seres inmundos, a los animales y a los acontecimientos venideros. En un universo edificado sobre estas bases, las condiciones están dadas para la irrupción de un tiempo irreversible: una serie de movimientos humanizadores y deshumanizadores respectivamente pensados como germinaciones vegetales y degradaciones bestiales.

El orden ontológico que se pretende esbozar, así, podría esclarecer la unidad de los pueblos chibchas, dar los primeros pasos para entender conjuntamente a las sociedades de la baja Centroamérica y el norte de Colombia y, por fin, precisar el lugar que ocupan sus universos *humanistas* respecto a los *animistas* del Amazonas y los *analogistas* de Mesoamérica y los Andes. Desde un punto de vista global, también espera contribuir a la reflexión sobre el lazo existente entre los órdenes cosmológicos, los regímenes temporales y las clasificaciones de las entidades humanas y no-humanas.

## ORDENAMIENTOS ONTOLÓGICOS EN AMÉRICA INDÍGENA

Los progresos de la disciplina antropológica en el campo de las ontologías nativas han redibujado el mapa de América.<sup>1</sup> Los conocimientos etnográficos acumulados han permitido identificar ordenamientos nativos de la realidad compartidos

---

1 Philippe Descola, «Las cosmologías indígenas de la Amazonía», en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (Lima: Iwgia, 2004), 25-35; Eduardo Kohn, «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311-327; Ernst Halbmayer, «Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies», *Indiana* 29 (2012): 9-23.

por pueblos de diversas lenguas y culturas. Retomando el planteamiento de Philippe Descola, estos ordenamientos pueden definirse como esquemas colectivos que estructuran las funciones perceptivas, organizan las actividades prácticas y gobiernan la objetivación del mundo.<sup>2</sup> En tanto marcos generales para el pensamiento y la acción, determinan los modos de existencia, definen los seres y los objetos reales, regulan las relaciones que unen a humanos y no-humanos y, para no extenderse demasiado, condicionan la experiencia del tiempo y el espacio.

Los pueblos de las tierras bajas de América del Sur y, en especial, de la región amazónica, representan brillantemente el *animismo*. Resultado de la reelaboración del antiguo concepto homónimo, este régimen ontológico se funda en la atribución de una interioridad común y una exterioridad distintiva a la mayoría de entidades existentes.<sup>3</sup> Los hombres, los animales y las plantas poseen un principio anímico idéntico, un «alma», que los convierte en personas. Las diferencias entre unos y otros remiten a su dimensión externa y se deben a la tenencia de revestimientos corporales particulares. Partiendo de esta base, los animistas elevan a la humanidad a una condición universal y primigenia, postulan un *tiempo del mito* en el que todos los seres eran transparentemente humanos y explican la multiplicidad de cuerpos animales aduciendo transformaciones anatómicas acaecidas hace unas pocas generaciones. El mundo, en su estado actual, resulta estar sumido en un tiempo plano y estático, ajeno a la historia y a los procesos de larga duración.<sup>4</sup> En suma, es una ontología antropomorfa y antropogénica.

Las civilizaciones andinas y mesoamericanas hoy son consideradas como representantes del *analogismo*. De formulación relativamente nueva, este régimen ontológico fragmenta lo existente en una multiplicidad de entidades humanas y

---

2 Philippe Descola, *Par-delà nature et la culture* (París: Gallimard, 2005), 13, 149-165; Philippe Descola, «Modes of Being and Forms of Predication», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.1 (2014): 271-280.

3 Sobre el animismo como modelo cosmológico véase Kaj Århem, «Ecosofía makuna», en *La selva humanizada*, editado por François Correa (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1993), 109-126; Philippe Descola, *Par-delà nature*, 183-202; Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (San Pablo: Cosac Naify, 2000), 347-399; Eduardo Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana* 2-2 (1996): 115-144.

4 Philippe Descola, *L'écologie des autres* (París: Quæ, 2011), 88-89; Viveiros de Castro, *A inconstância*, 355-356.

no-humanas, así como en un sinnúmero de esencias, substancias, fuerzas y movimientos inconmensurables.<sup>5</sup> El orden del universo se establece instaurando categorizaciones y gradaciones mediante analogías. Los infinitos tipos de dioses, espíritus, hombres, animales, plantas y minerales que pueblan el mundo se organizan según sus semejanzas y diferencias en pares opuestos, sistemas de clases, escalas jerárquicas y, entre otros recursos, microcosmos y macrocosmos. El afán del orden de los analogistas se extiende a la sucesión de acontecimientos, dando origen a lo que los historiadores de la religión llaman *eterno retorno*: un tiempo susceptible de ser dividido en periodos de diverso rango, ordenado en rigurosos calendarios cíclicos y asociados a toda clase de símbolos.<sup>6</sup> En síntesis, se trata de una ontología cosmocéntrica y cronocentrista.

A esta altura surge la pregunta sobre los órdenes ontológicos presentes en ese inmenso país encerrado entre la Amazonía, Mesoamérica y los Andes. La región comprende la baja Centroamérica y el norte de Colombia y, debido a su situación geográfica y cultural, es ampliamente conocida como Área Intermedia. Aunque tradicionalmente ha sido observada como un espacio de transición y una zona de contacto, hoy es evidente su irreductibilidad a las grandes áreas culturales vecinas. Lejos de ser un simple corredor civilizatorio, parece ser un área estable en el plano genético, arqueológico, lingüístico y etnohistórico.<sup>7</sup> La presencia de ordenamientos alternos de la realidad y el tiempo es más que factible.

---

5 La definición de la ontología analogista se le debe a Descola, *Par-delà nature*, 280-320. Los rasgos de las ontologías analogistas mesoamericanas y andinas quedan ilustrados en la obra de Alfredo López Austin, *Las razones del mito* (México: Era, 2015); Roberto Martínez González, «La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo», *Revista Española de Antropología Americana* 40.2 (2010): 256-263; y Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres* (París: Gallimard, 1990), 27-72, 151-192, 560-577.

6 Sobre los regímenes temporales analogistas, véase Descola, *L'écologie*, 88. Los rasgos de los regímenes temporales mesoamericanos y andinos quedan ilustrados en las obras de López Austin, *Las razones*, 56-59; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985); y Gary Urton, *Mitos Incas* (Madrid: Akal, 2003), 40-44. Sobre la noción de *eterno retorno*, véase Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (París: Gallimard, 1951).

7 Ramiro Barrantes, «Variaciones de un modelo evolutivo poblacional en los amerindios de Costa Rica», en *Memorias del primer simposio científico sobre los pueblos indígenas de Costa*

## LOS UNIVERSOS CHIBCHAS

La definición del Área Intermedia ha estado estrechamente ligada a las sociedades de lengua chibcha, hecho por el cual algunos autores han preferido referirla Área Chibcha.<sup>8</sup> Después de todo, los pueblos de esta estirpe conforman el conjunto étnico más representativo de la región por su considerable número y su amplia distribución geográfica. Algunos de ellos hoy se asocian a complejos históricos y arqueológicos relevantes de la región, como las redes de ciudades levantadas en la Sierra Nevada de Santa Marta, las grandes organizaciones cacicales descritas por los cronistas de los siglos XVI y XVII y los finos estilos orfebres presentes desde la sierra de Talamanca hasta los Andes colombianos.

Originarios del sureste de Costa Rica y del oeste de Panamá, los chibchas se expandieron hace varios milenios por la región y lograron adaptarse exitosamente a diversos entornos (figura 1).<sup>9</sup> Actualmente, los pech ocupan el nororiente hondureño y los rama el litoral atlántico nicaragüense. Los bribri y los cabécar dominan la cordillera de Talamanca en territorio costarricense, rodeados por los brunka en la costa pacífica y los maléku en las llanuras del norte. Los buglé, los ngobe y los teribe están en las estribaciones del Chiriquí panameño y, continuando por el istmo, los kuna en el archipiélago de San Blas y las selvas del Darién. Los altos valles de la Sierra de Nevada de Santa Marta en el Caribe

---

*Rica*, editado por Ramiro Barrantes, María Eugenia Bozzoli y Patricia Gudiño (San José: Universidad de Costa Rica, 1984), 163-167; Warwick Bray, «Across the Darien Gap: A Colombian View of Isthmian Archaeology», en *The Archaeology of Lower Central America*, editado por Fredrick W. Lange and Doris Z. Stone (Albuquerque: University of New México Press, 1984), 308-309; Adolfo Constenla Umaña, *Las lenguas del área intermedia* (San José: Universidad de Costa Rica, 1991); Eugenia Ibarra, *Las sociedades cacicales de Costa Rica* (San José: Universidad de Costa Rica, 1990); Carl Langebaek Rueda, «Secuencias y procesos. Estudio comparativo del desarrollo de jerarquías de asentamiento prehispánicas en el norte de Suramérica», *Arqueología del Área Intermedia* 6 (2004): 199-248; Olga Linares, «What is Lower Central American Archaeology?», *Annual Review of Anthropology* 8 (1979): 21-43.

8 Ronald D. Lippi y Alejandra M. Gudiño, «Rompiendo los límites en el Área Intermedia: hacia una nueva síntesis macro-chibcha», *Arqueología del Área Intermedia* 6 (2004): 13-26, 19.

9 Adolfo Constenla Umaña, «Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes», *Boletín del Museo del Oro* 38 (1995): 13-55.



Figura 1. Pueblos de lengua chibcha

colombiano les pertenecen a los kogi, los ika, los wiwa y los kankuamo y las cálidas llanuras que se explayan en su costado suroccidental a los ette. Remontando los Andes se hallan los barí en la Serranía del Perijá y los uwa en la Sierra Nevada del Cocuy. A este listado podrían agregarse otras poblaciones integradas total o

parcialmente a los sectores mestizos, como los huetares del valle central de Costa Rica o los muisca de la cordillera Oriental colombiana.<sup>10</sup>

A pesar de haber sido confirmada por disciplinas como la genética y la lingüística, la unidad conformada por los chibchas ha resultado elusiva para la etnología, al igual que sucede con el resto de grupos del Área Intermedia.<sup>11</sup> Los diversos estilos de vida llevados por estos pueblos en entornos contrastantes parecen haber obstaculizado la identificación de modos compartidos de pensamiento y acción. A estas dificultades habría que sumar el reducido número de estudios etnográficos que les han sido consagrados y la constante interferencia de los modelos interpretativos formulados en área culturales vecinas. Dada esta situación, no es de extrañar que los ejercicios comparativos se hayan limitado a zonas circunscritas y que, incluso, algunos autores hayan descartado la posibilidad de encontrar patrones comunes a nivel social y simbólico.<sup>12</sup>

Aunque dista de ser una tarea sencilla, la restitución de un esquema ontológico común a las sociedades chibchas no es una empresa condenada al fracaso. Siguiendo el camino abierto por la lingüística, la etnología podría renunciar a la visión atomística de la estirpe y sentar las bases para observarla como un conjunto.

---

10 Como es común en el mundo amerindio, los pueblos chibchas reciben varias denominaciones. A fin de evitar confusiones, a continuación se listan los nombres que se utilizarán en el presente artículo y entre paréntesis los principales apelativos alternos: barí (dobocubi, motilón), buglé (bocotá), brunka (boruca), bribri (talamanca), cabécar (chirripó), ette (chimila), ika (arhuaco, bintukua), kankuamo (atanquero), kogi (kagaba), kuna (tule), maléku (guatuso), ngobe (guaymí, movere, ngäbere, nove), muisca (chibcha), pech (paya, seco), rama, teribe (naso, teraba, térraba), wiwa (arsario, damana, guamaka, malayo, sanká) y uwa (tunebo). Los nombres de los grupos también se utilizarán para referirse a sus respectivas lenguas.

11 Ramiro Barrantes, *Evolución en el trópico* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 128, 158-166; Adolfo Constenla Umaña, «Clasificación léxico-estadística de las lenguas de la familia chibcha», *Estudios de Lingüística Chibcha* 11.2 (1985): 155-197; Milena Usme-Romero, Helena Hernández Cuervo, Emilio Yunis y Juan Yunis, «Genetic Differences between Chibcha and Non-Chibcha Speaking Tribes», *Genetics and Molecular Biology* 36.2 (2013): 149-157.

12 Marcos Guevara Berger, «Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales», *Estudios de Lingüística Chibcha* 33 (2014): 75-109, 77, 89, 98, 103.

## EL ORDENAMIENTO GENERAL

Una prometedora ruta para acceder a las nociones sobre la realidad compartidas por los chibchas fue señalada tempranamente por Claude Lévi-Strauss.<sup>13</sup> El gran antropólogo notó que varios idiomas de esta familia poseían una serie de sufijos cuyo empleo metódico delataba la existencia de un ordenamiento general de los seres y las cosas. Conocidas por los especialistas como *clasificadores*, estas partículas eran de uso gramatical obligatorio, estaban organizadas en sistemas y se encargaban de clasificar los sustantivos en función de sus propiedades semánticas. Tales rasgos las convertían en una suerte de *via regia* para entender las formas de conceptualizar el mundo.<sup>14</sup>

La existencia de clasificadores en las lenguas chibchas ha sido confirmada en el campo de los números, los nombres, los verbos y los pronombres interrogativos.<sup>15</sup> Los clasificadores numerales, aquellos sufijados a los números para clasificar los sustantivos enumerados, sobresalen por su sistematicidad y vasta distribución. Hasta el día de hoy han sido reportados en buglé, bribri, cabécar, ette, kuna, ngobe y teribe.<sup>16</sup> Si bien no había sido notado hasta la fecha, el rasgo más llama-

---

13 Claude Lévi-Strauss, «Sur certaines similarités structurales des langues chibchas et nabikwara», *Actes du XVIII Congrès International des Américanistes* (París: Société des Américanistes, 1948), 185-192.

14 Sobre los clasificadores véase, Alexandra Aikhenvald, *Classifiers: A Typology of Noun Categorization Devices* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Keith Allan, «Classifiers», *Language* 53.2 (1977): 285-311; Paul Friedrich, *Language, Context, and Imagination* (Stanford: Stanford University Press, 1979), 340-359.

15 Adolfo Constenla Umaña, «Indicios para la reconstrucción de clasificadores en el sintagma nominal protochibcha», *Filología y lingüística* 14.2 (1988): 111-118; Paul Frank, *Ika Syntax* (Dallas: University of Texas, 1990); Terrell Malone, «Classifiers in Chimila (Chibchan)», *Schprachtypologie und Universalienforschung* 57 (2004): 144-201; Henri Pittier de Fabrega, «Numeral Systems of the Costa Rican Indians», *American Anthropologist* 6 (1904): 447-458.

16 Ephraim S. Alphonse, *Guaymí Grammar and Dictionary* (Washington DC: Smithsonian Institution, 1956), 12-15; Mafalda Bertoglia Richards, «Los clasificadores numerales en los dialectos cabécares de Ujarra y Chirripo», *Estudios de Lingüística Chibcha* 2 (1983): 3-13; Adolfo Constenla Umaña, *La lengua de térraba* (San José: Universidad de Costa Rica, 2007), 86-87; Haakon Stensrud Krohn, «Los clasificadores numerales en el cabécar de bajo Chirripó», *Estudios de Lingüística Chibcha* 34 (2015): 9-31; Terrell Malone, «Classifiers in Chimila»; En-

tivo de estos sistemas de partículas es la posibilidad de ser ordenados siguiendo una misma serie de parámetros. La disparidad de sus tamaños y sus diferencias fonéticas quedan eclipsadas por las semejanzas que presentan en el plano de las categorizaciones. Los clasificadores bribri, ette y ngobe ofrecen una excelente ilustración, en buena medida por la calidad de las investigaciones disponibles (tabla 1).<sup>17</sup>

La base común de los sistemas de clasificación bribri, ette y ngobe es evidente (tabla 2). Al igual que otras lenguas chibchas, estas tres distinguen a los humanos de las demás entidades existentes (clase 1). De la misma forma proceden con las plantas, a las cuales les reservan categorías especiales (clases 2-3). A los seres y objetos restantes los reparten en varias clases definidas por criterios morfológicos, independientemente de su naturaleza animal, vegetal, mineral o cultural (clases 4-13). La mayoría de estos, incluidos animales, frutos, artefactos, rocas y órganos corporales, se diferencia de acuerdo con la forma de sus cuerpos: grandes, largos, redondos, planos, cóncavos o continentes (clases 4-11). Una pequeña minoría es merecedora de rúbricas especiales, probablemente debido a razones históricas (clases 12-13). En las clases referidas a conjuntos se observa una clasificación de segundo orden, dado que los elementos congregados siempre deben ser del mismo tipo (clases 14-22). Una última y corta serie de clasificadores remite a realidades abstractas (clases 23-26).

---

rique Margery Peña, *Diccionario cabécar-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 2004), xlviii-xlix; *Diccionario fraseológico bribri-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 2005), xxviii; Juan Camilo Niño Vargas, «Sistema de clases y principio de paridad. Observaciones lingüísticas y etnográficas sobre el sistema de numeración ette», *Estudios de Lingüística Chibcha* 28 (2009): 75-108; Reuter Orán y Aiban Wagua, *Diccionario gunagaya-español* (Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2012), 211; Mario Portilla Chávez, «El sistema numeral térraba», *Estudios de Lingüística Chibcha* 18 (1999): 53-72; Mayra Solís Hernández, «Los cuantificadores numerales en el bocotá del Chiriquí», *Estudios de Lingüística Chibcha* 8 (1989): 141-152.

17 Haakon Stensrud Krohn, «Semántica de los clasificadores numerales en el bribri de Coroma», *Estudios de Lingüística Chibcha* 33 (2014): 209-239; Corine Le Carrer, «Contar y formar el mundo. Sistema de numeración de los ngâbes de Costa Rica y Panamá», *Cuadernos Intercambio* 10 (2013): 79-103; Juan Camilo Niño Vargas, «Cosmos Ette. Ethnographie d'un univers du Nord de la Colombie», Tesis de doctorado (París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2018); Juan Camilo Niño Vargas, *Diccionario de la lengua ette* (Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018).



	Clase	Bribri	Ette	Ngobe	Ejemplos de entidades clasificadas
1	Humano	-l	ku-	ni-	Dioses, personas
2	Planta	-lka	jaakra-	do-	Árboles, palmas, plantas
3	Parte de planta		grwaa-	ko-	Ramas, hojas
4	Largo	-töm	tii-	kro-	Dedos, lagartos, bananos
5	Plano	-t	kwaa-	kun-	Dientes, hachas
6	Redondo	-k	waa-	kwa-	Ojos, aguacates, tortugas
7	Grande		brii-		Tapires, canoas, carros
8	Cóncavo		kaa-		Hamacas, mochilas
9	Continente		katti-		Casas, colmenares
10	Parte de un todo			öto-	Porciones de comida
11	Parte informe de un todo		lii-	kri-	Trozos de carne
12	Mazorca		kraa-		Mazorcas
13	Dinero			mënin-	Monedas
14	Conjunto	-yök	koogra-		Familias, puñados
15	Conjunto envuelto	-kua	saaka-	ked-	Paquetes, bultos, cargas
16	Conjunto colgado		jooro-	kide-	Racimos de frutas
17	Conjunto largo y colgado	-yurwak			Racimos de bananos
18	Conjunto redondo y colgado	-sok			Racimos de frutos
19	Conjunto en línea		kranne-	jire-	Hilera de personas
20	Conjunto en círculo		braa-		Constelaciones de estrellas
21	Conjunto de cinco		jatta-		Cinco animales u objetos
22	Conjunto de veinte		kassa-		Veinte animales u objetos
23	Tipos o clases	-lté			Tipos de animales
24	Lapso de tiempo		kissa-	bo-	Veces
25	Días			käbä-	Días
26	Líquidos contenidos		taakwa-		Tazas de café

Tabla 1. Clasificadores numerales de las lenguas bribri, ette, y ngobe.

Los sistemas de clasificadores chibchas, de esta suerte, delatan un ordenamiento similar del mundo (figura 2). Todos toman a la condición humana y a los atributos corporales como nodos de diferenciación. Sobre esta base distinguen a los humanos de los no-humanos y, dentro de estos últimos, a las entidades de morfología vegetal de aquellas otras con formas largas, planas y redondas.

Tipo de entidad	Rasgo distintivo	Clase
Humanos	Cuerpo antropomorfo	Clase 1
Plantas	Cuerpo fitomorfo	Clase 2-3
Animales y cosas	Cuerpo de forma discreta (largo, redondo, etcétera)	Clases 4-13
Conjuntos	Conjuntos de cuerpos similares	Clases 14-22
Realidades abstractas	Ausencia de cuerpo	Clases 23-26

Tabla 2. Clases de entidades distinguidas por los clasificadores bribri, ette y ngobe.

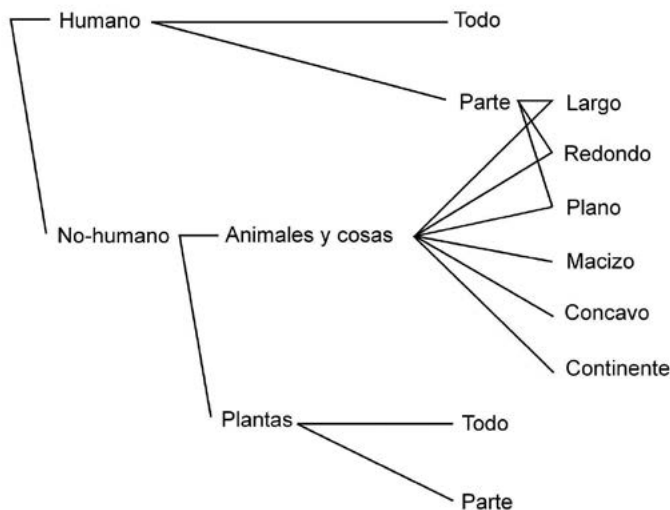


Figura 2. Categorización semántica chibcha

La totalidad de seres y objetos existentes se distribuyen, así, en tres grandes dominios. Al primero pertenecen los humanos propiamente dichos; al segundo, las plantas; y al tercero, un muy diverso conjunto de criaturas compuesto mayoritariamente por animales y cosas.

Ciertamente, ordenamientos similares pueden encontrarse lejos del mundo chibcha.<sup>18</sup> Sin embargo, no deja de ser llamativa su estrecha asociación a esta familia, sobre todo frente a lo documentado en áreas adyacentes. Las categorizaciones de lenguas amazónicas como las arawak se caracterizan por favorecer la oposición entre lo animado y lo inanimado sobre aquella existente entre lo humano y lo no-humano.<sup>19</sup> Los sistemas de clasificación mayas y aztecas fragmentan los dominios humanos y no-humanos en cientos de categorías especiales para deidades, hombres, mujeres, ancianos, parientes, peces, aves, plantas, hongos, artefactos, cristales y así sucesivamente.<sup>20</sup> En ese orden de ideas, el ordenamiento de la realidad chibcha bien podría ser calificado de *humanista*, frente a los *animistas* amazónicos y los *analogistas* mesoamericanos.

## EL ORDEN DEL MUNDO PRESENTE

Las similitudes de las clasificaciones chibchas plantean interesantes cuestiones. En el plano lingüístico, revelan una categorización semántica común que favorece la distinción entre lo humano y lo no-humano. En el campo de la etnología, acusan conceptualizaciones compartidas sobre el lugar privilegiado de la humanidad en el cosmos y los diversos tipos de entidades no-humanas existentes. Desde un punto de vista global, en síntesis, delatan los contornos de un esquema ontológico general.

Los universos chibchas, efectivamente, parecieran haberse levantado sobre cimientos similares (figura 3). Como se demostrará a continuación, todos los seres y objetos existentes se distribuyen en tres grandes dominios definidos a partir de lo humano. El primero les pertenece a los seres humanos verdaderos, es un

---

18 Aikhenvald, *Classifiers*, 276.

19 Alexandra Aikhenvald, «Classifiers in Baniwa», *Moscow Linguistic Journal* 3 (1996): 7-33; Alexandra Aikhenvald, «Classifiers in Tariana», *Anthropological Linguistics* 34 (1994): 407-465; Alexandra Aikhenvald y Diana Green, «Palikur and the Tipology of Classifiers», *Anthropological Linguistics* 40 (1998): 429-480.

20 Brent Berlin y Kimball Romney, «Descriptive Semantics of Tzeltal Numeral Classifiers», *American Anthropologist* 66.3 (1964): 79-98; Colette Grinevald Craig, «Jacalteco Noun Classifiers», en *Noun Classes and Categorization*, editado por Colette Grinevald Craig (Amsterdam: John Benjamins, 1983), 241-284.

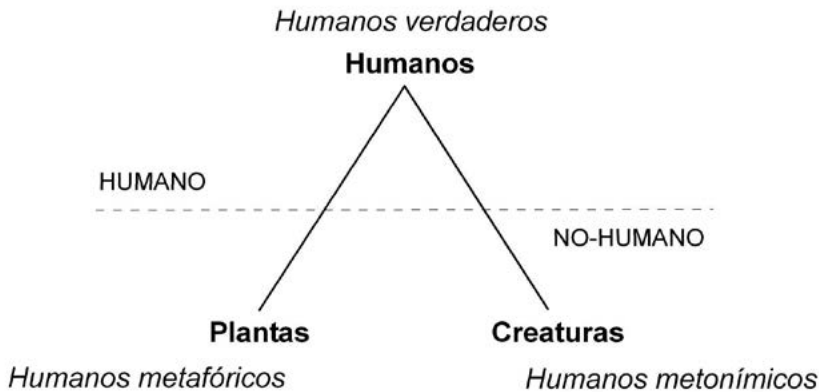


Figura 3. Ordenamiento del mundo chibcha.

orden prototípico y encarna a una humanidad plena. El segundo abraza a la flora, se define mediante un procedimiento metafórico y sirve de asidero al concepto de suprahumanidad. El tercero reúne a los animales y las cosas, surge por obra de un recurso metonímico y se asocia a la idea de infrahumanidad. Ajeno a ese campo externo y objetivo conocido en Occidente como *naturaleza*, los cosmos chibchas están poblados por humanos verdaderos, humanos metafóricos y humanos metonímicos.

La literatura lingüística y etnográfica permitirá precisar el ordenamiento ontológico esbozado, determinar sus alcances y comprobar su adecuación. A juzgar por la evidencia a disposición, los mundos pensados y vividos por los chibchas son simultáneamente antropocéntricos y antropomorfos. Lo humano se explaya sobre la base del universo y, a un mismo tiempo, emerge en su centro como un dominio concreto. Desde esta posición privilegiada, define por oposición a lo no-humano, lo fuerza a desdoblarse en dos dominios contrastantes y proyecta sobre ellos valores de superioridad e inferioridad.

## EL DOMINIO DE LOS HUMANOS

El primer dominio es propiamente humano. Si bien su existencia no es sorprendente en el contexto amerindio, sí es llamativa la relevancia que alcanza entre los chibchas. Las lenguas bribri, buglé, cabécar, ette, ngobe y, probablemente,

teribe, le reservan una clase independiente.<sup>21</sup> La ausencia en algunos idiomas de términos explícitos para referirlo no debe ser tomada como una prueba negativa de su existencia sino, antes bien, como un índice de su importancia en tanto categoría naturalizada.<sup>22</sup>

La característica definitoria de lo humano pareciera ser la completitud, así como aquella que lo convierte en un dominio prototípico. La principal manifestación de este rasgo es la unidad conformada por un cuerpo y un alma antropomorfo, ambos asociados a facultades físicas y anímicas como la postura erecta y la capacidad de pensar y hablar.<sup>23</sup> De esta suerte, el dominio abarca a hombres y mujeres, niños y ancianos, indios y no-indios. También congrega a seres humanoides como las divinidades, las estatuillas rituales y los personajes de los mitos que luego se convirtieron en bestias. A este respecto, es llamativo que algunas lenguas extiendan la categoría humana a entidades que solo aparecen en el mundo en forma de unidades indivisibles, como los grandes astros, el rostro y los pensamientos.<sup>24</sup> Concomitantemente, de este orden son excluidas las partes del cuerpo tomadas de manera aislada.

La centralidad de este primer dominio se entrevé en la naturaleza civilizada del cosmos. Para los chibchas, la realidad es producto de acciones cometidas por dioses y mortales partícipes de la sociedad y la cultura. Los arquitectos del universo maléku son deidades transparentemente humanas, visten a la usanza

---

21 Alphonse, *Guaymi Grammar*, 106; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 217-218; Le Carrer, «Contar y formar», 83, 91, 97; Margery Peña, *Diccionario cabécar*, xviii, 245; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, xxviii, 11; Margery Peña, «Vocabulario bocotá», *Estudios de Lingüística Chibcha* 12 (1993): 53-93, 81; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83; Miguel Ángel Quesada Pacheco y Carmen Rojas Chaves, *Diccionario boruca-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 1999), 21; Solís Hernández, «Los cuantificadores», 142-144.

22 Las partículas clasificadoras del bocotá y el ette no siempre marcan la categoría para los humanos, no obstante, esta es la más importante. Malone, «Classifiers in Chimila», 145-146; Niño Vargas, «Sistema de clases», 85-86; Solís Hernández, «Los cuantificadores», 147. El mismo caso pudo haberse presentado en la lengua teribe. Constenla Umaña, *La lengua*, viii, 52.

23 Krohn, «Semántica de los clasificadores», 217; Krohn, «Los clasificadores», 18; Le Carrer, «Contar y formar», 93; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83.

24 Bertoglia Richards, «Los clasificadores», 5; Malone, «Classifiers in Chimila», 188.

tradicional y nunca se presentan bajo una forma diferente a la de personas.<sup>25</sup> Los mundos buglé, cabécar y barí están dominados por figuras masculinas similares, conocidas, respectivamente, como Chubé, Sibó y Sabaseba.<sup>26</sup> Las selvas habitadas por los bribri y los ette son obra de espíritus agricultores dedicados a sembrar árboles silvestres y cosechar animales salvajes.<sup>27</sup> El cuadro se diversifica al arribar a la Sierra Nevada y descubrir a una gran madre cósmica y un panteón de varones divinos encargados de cuidar cada rincón del mundo.<sup>28</sup>

La diferencia entre los dioses y los mortales resulta ser más de grado que de naturaleza. Ambos participan por igual de la condición humana, aunque ocupan lugares jerárquicos diferentes. La relación que mantienen unos y otros normalmente se expresa acudiendo al léxico de la política, el parentesco y la propiedad. Los bribris y los cabécares llaman «rey» al arquitecto universal Sibó.<sup>29</sup> Los ette se valen de los términos «padre» y «dueño» para explicar los lazos que los unen a su progenitor mítico Yaau.<sup>30</sup> Sobre la Sierra Nevada se extiende un intrincado entramado de «padres» y «madres» de halo divino.<sup>31</sup> Las deidades reciben estos títulos por mantener con los humanos una relación de autoridad análoga a

---

25 Adolfo Constenla Umaña, *La transformación de la tierra* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 24.

26 Dionisio Castillo Caballero, *Mito y sociedad en los barí* (Salamanca: Amarú, 1989), 295, 299; Marcos Guevara Berger, «Mythologie des Indiens Talamanca», 2 volúmenes, Tesis de doctorado (París: Université de Paris X, 1986), 1: 115-122, 404-408; Enrique Margery Peña, *Mitología de los bocotás del Chiriquí* (San José: Universidad de Costa Rica, 1994), 25-26; Doris Stone, *The Talamanca Tribes of Costa Rica* (Cambridge: The Peabody Museum, 1962), 52.

27 Marcos Guevara Berger, «Ética del cazador y tabúes alimenticios entre los Talamanca», *Vínculos. Revista de Antropología* 14.12 (1988): 7-15; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 282-289.

28 Konrad Theodore Preuss, *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 2 volúmenes (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993), 1: 95-107; Donald Tyler, *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative* (Oxford: Pitt Rivers Museum, 1997), 33, 80.

29 Carla Victoria Jara Murillo, *Historias bribris* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 107.

30 Niño Vargas, «Cosmos Ette», 209.

31 Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 2 volúmenes (Bogotá: Procultura, 1985), tomo II, 88-92, 113-115.

las que estos mantienen ordinariamente con sus respectivos súbditos, parientes y pertenencias.

En este orden de ideas, la tenencia de un cuerpo antropomorfo pareciera ser tan definitiva de la humanidad como la capacidad de sujetar. El control ejercido por dioses y hombres sobre las entidades no-humanas del entorno es, precisamente, lo que convierte al mundo en un dominio civilizado, lleno de comarcas celestes y terrestres, sembrado de cultivos selváticos y agrícolas, adornado por casas telúricas y marinas.

## EL DOMINIO DE LAS PLANTAS

El segundo dominio reúne a los representantes del reino vegetal. Aun cuando la palabra para designarlo falta en muchos idiomas, los diccionarios están repletos de expresiones que delatan su existencia. Las lenguas bribri, brunka y cabécar lo refieren con un término explícito, similar a la palabra española «flora».<sup>32</sup> Otras lo señalan indirectamente mediante sufijos especializados, como es el caso del buglé, el ette y el teribe.<sup>33</sup> La afirmación hecha sobre los ngobe, según la cual «las plantas se distinguen bien», parece ser válida para todos los chibchas.<sup>34</sup>

Los límites del orden vegetal son señalados con claridad por las lenguas poseedoras de clasificadores.<sup>35</sup> A este dominio pertenecen todas las plantas conocidas, desde los árboles y las lianas de la selva, hasta los arbustos y las herbáceas de los cultivos. A estas se suman otras formas menores de vida, como los musgos, los hongos y los líquenes. El principal requisito para acreditarse como un miembro del conjunto pareciera ser conservar la vida y mantener un vínculo con la tierra. Por estas razones, de él se excluyen los árboles abatidos y los frutos separados de las ramas.

32 Margery Peña, *Diccionario cabécar*, 207, 503; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 53, 145; Quesada Pacheco y Rojas Chaves, *Diccionario boruca*, 37.

33 Constenla Umaña, *La lengua*, 87, 205; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 230-231; «Sistema de clases», 84; Solís Hernández, «Los clasificadores», 144.

34 Le Carrer, «Contar y formar», 92.

35 Le Carrer, «Contar y formar», 98-99; Krohn, «Los clasificadores», 23-26; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 222-223; Niño Vargas, «Sistema de clases», 84-85; Portilla Chávez, «El sistema numeral», 56.

La evidencia indica que el orden vegetal se define en términos metafóricos respecto al humano. Las plantas poseen cuerpos y comportan disposiciones análogas, más no idénticas, a las que distinguen a los hombres. La propiedad más notable compartida es la verticalidad, es decir, la tendencia a apoyarse sobre el suelo, adoptar una postura erecta y poseer una silueta estilizada. Las categorizaciones bribri, cabécar, ette y ngobe enfatizan la importancia de este rasgo formal y destacan la manera en que establece un paralelo entre las plantas y las personas.<sup>36</sup>

Muchas prácticas comunes a los chibchas se aclaran al tener en cuenta la naturaleza metafórica de la flora. Las plantas conforman un colectivo análogo al humano, aunque diferente en esencia. Los conocimientos botánicos se convierten en una base para reflexionar, ordenar y manejar los asuntos sociales. Los *kogi* de la Sierra Nevada gustan compararse con una planta de auyama cuando se pronuncian sobre su distribución geográfica, patrones demográficos y sistema de parentesco.<sup>37</sup> Las ceremonias iniciáticas de los ngobe, que precisamente toman su nombre de una hierba, se funda en la relación entre los ciclos de crecimiento de las personas y los vegetales.<sup>38</sup> Los especialistas médicos de la región de Talamanca se aproximan al cuerpo de sus pacientes como si se tratara de árboles invertidos.<sup>39</sup>

La naturaleza metafórica de las plantas también las convierte en significativa para la noción de suprahumanidad. A los ojos de los chibchas, la flora pareciera encarnar una humanidad alterna de halo sagrado. Los atributos divinos de los vegetales, tanto como los rasgos vegetales de las divinidades, adquieren sentido en este marco. Los ette y los kuna identifican a los árboles selváticos con poderosas entidades y, en esa medida, consideran que sus maderas son el único material

---

36 Le Carrer, «Contar y formar», 92, 99; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 222, 230; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 214.

37 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 1: 155.

38 Corine Le Carrer, «Le mouvement du monde. Croissance, fécondité et régénération sociale chez les ngobe de Costa Rica et de Panama», Tesis de doctorado (París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010).

39 María Eugenia Bozzoli de Wille, «La conceptualización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño», en *Rituales y fiestas de las Américas*, editado por Elizabeth Reichel (Bogotá: Universidad de los Andes, 1988), 254-259, 255-258.



apto para la fabricación de estatuillas rituales.<sup>40</sup> Los bribri aseguran que el padre del gran dios Sibó surgió de un enorme árbol, una concepción que recuerda a la cadena de asociaciones kogi que une a la Madre Universal con una ceiba y al dios Zinkala con un cedro.<sup>41</sup> A estos ejemplos podría agregarse el origen divino y celeste que muchos pueblos le atribuyen a las especies cultivadas más importantes.<sup>42</sup>

Sin duda, la alta valoración concedida a las plantas es causa y consecuencia del modo de vida característico de los chibchas. Al respecto, conviene resaltar que todos los pueblos de la estirpe han tomado a la agricultura como base de su cultura y, en consonancia, están profundamente familiarizados con la vida vegetal y técnicas de tumba, pudre y quema de las regiones tropicales.<sup>43</sup>

## EL DOMINIO DE LAS CREATURAS

El tercer dominio comprende a una amplia gama de entidades, dentro de las cuales se cuentan animales, artefactos, frutos y minerales. Tal conjunto se concibe como un todo relativamente uniforme a pesar de su aparente heterogeneidad.

---

40 Paolo Fortis, *Kuna Art and Shamanism* (Austin: University of Texas Press, 2012), 49, 76-86, 191; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 399-403; Michel Perrin, *Voir les yeux fermés. Arts, chamanismes et thérapies* (Paris: Seuil, 2007), 90-92.

41 Carla Victoria Jara Murillo y Ali García Segura, *El lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo bribri* (San José: Universidad de Costa Rica, 1997), 19; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado», *Revista Colombiana de Antropología* 19 (1975): 199-245, 204, 210.

42 Adolfo Constenla Umaña, *Poesía tradicional indígena costarricense* (San José: Universidad de Costa Rica, 1996), 28; Fortis, *Kuna Art*, 63-64; Preuss, *Visita a los indígenas*, 2: 26-27; Ann Osborn, *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa* (Bogotá: Banco de la República, 1995), 131-132.

43 Stephen Beckerman, «Bari Swidden Gardens: Crop Segregation Patterns», *Human Ecology* 11 (1983): 85-101; Jorge Morales Gómez, «Notas etnográficas sobre la tecnología de los indios cuna», *Revista Colombiana de Antropología* 19 (1975): 79-102; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 405-600; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 43-65; Stone, *The Talamancan Tribes*, 11-13; Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Tierra de hermanos mayores* (Bogotá: Colina, 1999), 28-49; Philip Young, *Ngwabe. Tradition and Change among the Western Guaymi of Panama* (Urbana: University of Illinois, 1971), 60-81.

Prueba de ello es la existencia de términos precisos para designarlo, imperfectamente traducidos en la literatura como «animales y cosas». Los *buglé* lo llaman *yé*, los *bribri* *íyiwak*, los *ette* *kiirikragga*, los *ngobe* *jadrön*, los *kuna* *inmar* y los *teribe* *zhëbö*.<sup>44</sup> Por razones que se aclararán más adelante, acá se ha convenido denominarlo *creaturas*.

La etimología de los nombres reservados a las *creaturas* indica que se conciben como «algos»: entidades no-humanas de naturaleza indefinida. Los vocablos *ette kiirikragga* y *teribe zhëbö* son ilustrativos, pues esconden significados idénticos detrás de formas fonológicas inconfundibles.<sup>45</sup> Los radicales *kiiri* y *zhë* se utilizan para referir seres y objetos privados de la condición humana: en oraciones interrogativas sirven para preguntar «qué» y en sentencias negativas denotan la noción de «nada». En esa medida, complementan a otras partículas empleadas para hablar de personas, demandar «quién» y aseverar «nadie». El nombre vernáculo de las *creaturas* denota entes cuya identidad precisa se desconoce, aunque su oposición a la humanidad se tiene por cierta. Los materiales disponibles de otras lenguas habrían permitido llegar a conclusiones similares.<sup>46</sup>

Como lo indican las clasificaciones semánticas, las *creaturas* se diferencian entre sí por criterios morfológicos (Tablas 1 y 2). Los seres y objetos calificados como tales se distinguen por las formas predominantes de sus cuerpos, haciendo caso omiso de su origen natural o cultural.<sup>47</sup> El conjunto congrega a entidades grandes y macizas, como los felinos y las canoas; largas y delgadas, como los bastones y los huesos; redondas y pequeñas como las aves y los guijarros; y planas y delgadas, como las mariposas y las orejas. Es de resaltar que acá tienen cabida elementos excluidos de los otros órdenes, como las partes del cuerpo y los frutos de las plantas.

---

44 Constenla Umaña, *La lengua*, 226, 232; Fortis, *Kuna Art*, 53-54; Le Carrer, «Contar y formar», 94, 98; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 41; Margery Peña, «Vocabulario bocotá», 93; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 209.

45 Constenla Umaña, *La lengua*, 226, 232; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 208-209.

46 Véase, por ejemplo, Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 50, 60; Quesada Pacheco y Rojas Chaves, *Diccionario boruca*, 50, 60.

47 Alphonse, *Guaymi Grammar*, 13-15; Krohn, «Los clasificadores», 18-26; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 218-222; Le Carrer, «Contar y formar», 91-93; Malone, «Classifiers in Chimila»; Margery Peña, *Diccionario cabécar-español*, xlvi; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83-84; Portilla Chávez, «El sistema numeral», 55-60; Solís Hernández, «Los cuantificadores numerales», 142.

La unidad de un dominio tan heterogéneo parece tener una base metonímica. Las creaturas guardan con los humanos una relación similar a la que mantienen las partes con el todo. A diferencia de los hombres y las plantas, estas entidades no gozan del atributo de la completitud. Privadas de la condición de persona, se distribuyen en varios subdominios; desprovistas de verdaderos cuerpos, se distinguen por su forma predominantemente larga, redonda o plana. En este punto radica la explicación de la asimilación de los animales, los artefactos y las rocas a los órganos humanos y los frutos de las plantas.

La naturaleza metonímica de las creaturas condiciona el entramado de relaciones interespecíficas que atraviesa los universos chibchas. Los humanos son superiores a los no-humanos y, a la vez, guardan con ellos un lazo de contigüidad. Tal situación desemboca en el establecimiento de vínculos de sujeción, manifiestos en actos de protección y dependencia. Los grupos de la Sierra Nevada, quienes han llevado el arte de la dominación bastante lejos, explican bien este punto. Si, por un lado, rechazan cualquier división estricta que los separe de los animales, por otro, aseguran que los animales siempre han estado sujetos a su poder.<sup>48</sup> La generalidad de estas aseveraciones se comprueba en la tendencia de muchos otros pueblos a repartir el control de lo existente entre los seres partícipes de la condición humana. A las divinidades, generalmente, se les otorga la potestad sobre la fauna y la flora silvestre, mientras que a los mortales les toca velar por los animales y los enseres domésticos. El espíritu bribri Dwälok, el padre ette Yaau y la deidad uwa Ruwahama, fabrican, controlan y cuidan a las bestias de la selva del mismo modo en que los indígenas fabrican, controlan y cuidan sus cultígenos, mascotas y artefactos.<sup>49</sup> Así, el nombre *creaturas* no es totalmente desacerchado: además de designar una entidad real sin especificar su identidad exacta, visibiliza el lazo de dependencia que la ata a un ser superior.

A la inversa de lo visto con las plantas, los atributos de las creaturas determinan que se enganchen a lo infrahumano. En consonancia con su naturaleza metonímica, se conciben como una humanidad dependiente y disminuida, susceptible de recibir valoraciones peyorativas. De ahí que frecuentemente sean retratadas en los mitos como entidades inferiores, a las cuales les fue arrebatado el

---

48 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 2: 241.

49 Guevara Berger, «Ética del cazador», 9; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 172; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 282-289.

pensamiento y deformado el cuerpo en tiempos primigenios.<sup>50</sup> Los kuna expresan claramente esta característica al compararlas con la flora. Los árboles de la selva, afirman, personifican una alteridad positiva y manejable, mientras que los animales encarnan una otredad negativa y peligrosa.<sup>51</sup>

## EL ORDEN DE LOS TIEMPOS PASADOS Y FUTUROS

Hace ya varios años, el gran lingüista Adolfo Constenla Umaña tuvo la agudeza de notar la importancia de la noción de transformación en las cosmogonías chibchas.<sup>52</sup> Para muchos pueblos de la estirpe, el universo no es tanto el resultado de un acto creativo, como el producto inacabado de sucesos catastróficos.<sup>53</sup> Lejos de restringirse al pasado relatado por los mitos, estas tragedias aún son un tema de conversación frecuente y una fuente de profundas angustias en la vida cotidiana.<sup>54</sup>

La difusión y notoriedad de los motivos identificados por Constenla Umaña señalan la existencia de un fondo compartido de experiencias frente al paso del tiempo. Los cataclismos inmortalizados por los mitos y temidos por los hombres parecieran formar parte de una serie de procesos transformativos más vastos,

---

50 Fortis, *Kuna Art*, 49; Hortensia Galvis, *Somos bari* (Bogotá: Presencia, 1995), 40-41; Jara Murillo y García Segura, *El lugar del tiempo*, 47; Juan Camilo Niño Vargas, *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 106-109.

51 Fortis, *Kuna Art*, 49

52 Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 24.

53 María Eugenia Bozzoli de Wille, «Narraciones bribris», *Vínculos. Revista de Antropología* 2 (1978): 67-104, 78; Mac Chapin, *Pab Igala. Historias de la tradición cuna* (Quito: Abya Yala, 1989), 14, 17-21; Constenla Umaña, *La transformación*, 25, 141-149; Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 122; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 25, 59-107; Preuss, *Visita a los indígenas*, 2: 14-16; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 293-298; Earle Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (Gotemburgo: Göteborgs Museum, 1938), 436.

54 Niño Vargas, «Ciclos de destrucción y regeneración. Experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia», *Historia crítica* 35 (2008): 106-129; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 132; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 2: 81-82.

orientados a propiciar la aparición y desaparición de viejos y nuevos mundos. La humanidad encarnada por los pueblos chibchas no sería más que una condición transitoria, alcanzada y abandonada por obra de fuerzas humanizadoras y deshumanizadoras.

El dinamismo de los cosmos chibchas puede esclarecerse a la luz del ordenamiento del mundo anteriormente esbozado (figura 4). El universo se transforma por obra de procesos de generación y degeneración tendientes a alcanzar clímax humanos. Los movimientos generativos permiten la aparición de humanidades plenas a partir de estados humanos metafóricos; los movimientos degenerativos impulsan la degradación de humanidades plenas a estados humanos metonímicos. Las fases iniciales se asocian a las esferas divinas, los dominios vegetales y los tiempos pretéritos y, en consonancia, se conciben en términos de germinación. Las etapas conclusivas se vinculan a las esferas bestiales, los dominios animales y los tiempos futuros y, en conformidad, se piensan en términos de cosificación. Puesto que las fuerzas de cambio siempre se despliegan en el mismo sentido, el tiempo adquiere un carácter irreversible.

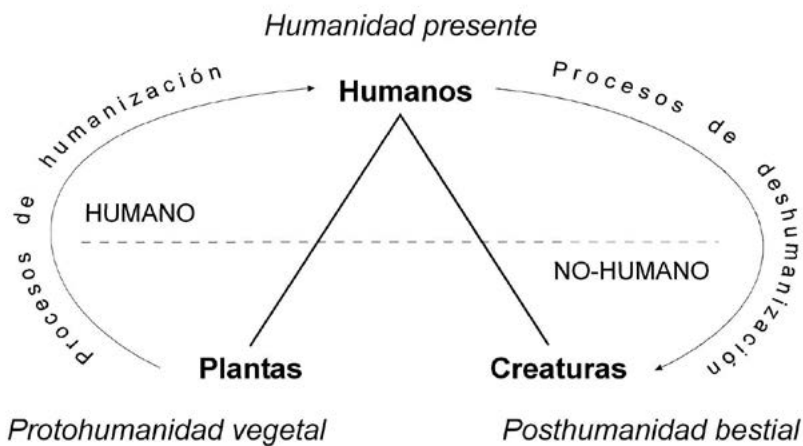


Figura 4. Ordenamiento del tiempo chibcha.

## PASADOS VEGETALES Y GERMINACIONES HUMANAS

Los chibchas parecieran definir el pasado por una suerte de procedimiento metafórico. Los tiempos primigenios reflejan a los actuales sin llegar a confundirse con ellos. A veces lo hacen de manera hiperbólica, magnificando sus rasgos; a veces de modo especular, invirtiendo sus atributos. La imagen resultante es la de una época suprahumana de naturaleza divina y vegetal.

La asociación entre mundos pretéritos y dominios divinos y florales es sustentada por una vasta evidencia. Muchos mitos fundacionales chibchas transcurren bajo el follaje de un gran árbol situado en el ombligo del universo. El poderoso dios Sibó convirtió al mundo en un lugar habitable sembrando un enorme árbol en el centro de la cordillera de Talamanca.<sup>55</sup> Los cuatro hijos principales de la Madre Universal obraron de forma similar cuando construyeron el primer templo de la Sierra Nevada alrededor de una inmensa ceiba.<sup>56</sup> Los kuna se refieren con un mismo nombre a la madre primordial y al árbol de la vida.<sup>57</sup> Aunque ciertamente el motivo del árbol primigenio dista de restringirse a los chibchas, no deja de ser llamativo que sea tan celebrado en sus territorios.<sup>58</sup>

Los pueblos familiarizados con las selvas ilustran de manera aún más clara la relación planteada. Además de habitar un entorno selvático similar, a los barí, los kuna y los ette los une la convicción de provenir de una región fabulosa, localizada en el cielo y cubierta por lujuriosos bosques. Los barí la describen como un muy ameno paraje, semejante a un paraíso, del cual tristemente quedaron privados al descender a la tierra.<sup>59</sup> Los kuna la llaman «reino de los árboles», afirman que su flora es de oro y plata y precisan que es el lugar de origen de todas las almas humanas.<sup>60</sup> Los ette sostienen que se trata de un próspero país en el que

---

55 Stone, *The Talamancan Tribes*, 56.

56 Reichel-Dolmatoff, «Templos kogi», 204.

57 Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey*, 165.

58 Véase, por ejemplo, Chapin, *Pab igala*, 64-70; Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 28; Galvis, *Somos barí*, 96; Guevara Berger, «Discusión crítica», 99-103; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos de los indios chimila», *Boletín de arqueología* (Bogotá) 1.1 (1945): 4-30, 9-10.

59 Antonio Alcácer, *Los barí* (Bogotá: Procer, 1964), 94.

60 Chapin, *Pab igala*, 152.

llevaron una plácida existencia vegetativa antes de ser arrojados a las llanuras del norte de Colombia.<sup>61</sup>

Una manifestación más de las nociones discutidas es la propensión a concebir a los ancestros como vegetales y, viceversa, a los vegetales como ancestros. Los uwa le otorgan a los árboles del bosque el doble título de seres primordiales y antepasados directos y, en consonancia, a cada uno de sus clanes les asignan un ascendiente arbóreo.<sup>62</sup> Siguiendo un razonamiento similar, los kuna sostienen que los grandes representantes de la flora selvática son manifestaciones de los primeros seres vivos y, en esa medida, proporcionan una conexión inmediata con los tiempos pretéritos.<sup>63</sup> En concordancia con esta tendencia, varias lenguas les reservan a los parientes de generaciones ascendientes términos que recuerdan al mundo vegetal. Así sucede en ette con la palabra *kraa'*, «bisabuelo» y el sufijo *-kraa*, «noción de vegetal».<sup>64</sup> Otro ejemplo lo proporciona el vocablo cabécar *ki-cha* y su doble significado de «madre» y «bejuco».<sup>65</sup> Líneas arriba también fue mencionada la coincidencia entre el nombre de la madre primordial kuna y el árbol mítico de la vida<sup>66</sup>.

Dados los atributos divinos y vegetales del pasado, la progresión hacia el presente supone un problema. El paso del tiempo pretérito al actual implica salvar la distancia existente entre una etapa humana metafórica y una etapa humana plena. Los chibchas se han servido de su larga experiencia como agricultores para sortear la cuestión. Los efectos transformativos de las técnicas de tala, putrefacción, incineración, siembra y cosecha les han servido de base para pensar los procesos de humanización.

Muchos mitos hacen coincidir el comienzo del mundo humano con la tala del enorme árbol de tiempos míticos. Si bien divergen en cientos de detalles, los argumentos de estos relatos se desarrollan en la misma dirección y contienen moralejas semejantes. Una deidad les encomienda a varios personajes abatir el árbol,

61 Niño Vargas, «Cosmos Ette», 148; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 91.

62 Ann Osborn, «Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral u'wa», *Boletín del Museo del Oro* 26 (1990): 13-41, 37; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 140.

63 Fortis, *Kuna Art*, 33, 63-66, 76. También véase Chapin, *Pab igala*, 17.

64 Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 216, 231.

65 Margery Peña, *Diccionario cabécar*, 144.

66 Nordenskiöld, *An Historical and Ethnographic Account*, 165.

tarea que resulta mucho más difícil de lo previsto. El tronco finalmente cede y se desploma, otorgándole a la tierra su forma actual e inaugurando los tiempos presentes. El colapso primordial del árbol originó el mar frente a la cordillera de Talamanca, las ensenadas del Darién panameño y los ríos de la serranía de Perijá.<sup>67</sup> Los frutos que dejó desparramados sobre el suelo les permitieron a los ette iniciarse en la agricultura y a los kuna familiarizarse con cultígenos hasta entonces desconocidos.<sup>68</sup> Las penas sufridas durante las tareas de abatimiento, asimismo, explican los fatigantes trabajos a los que los hombres deben entregarse hoy.<sup>69</sup> En suma, la caída de la inmensa planta cierra un modo de existencia vegetativo relativamente plácido y abre otro marcado por los dilemas de la vida mundana.

Si las labores de tala explican el surgimiento del mundo actual, las de siembra sirven para pensar la génesis de sus habitantes. Dada la tendencia a comparar personas y semillas, la aparición de la humanidad actual se asimila a una germinación. Los bribri y los cabécar creen venir de granos sembrados por el gran Sibó;<sup>70</sup> los barí aseguran proceder de piñas cortadas por el dios Sabaseba;<sup>71</sup> y los ngobe sostienen haber emergido de la tierra en forma de cultígenos.<sup>72</sup> La identidad de las simientes humanas cambia de occidente a oriente, en conformidad con las elecciones agrícolas de cada grupo. Las analogías con el cacao y el maíz son frecuentes en Centroamérica, a menudo en el seno de una misma población.<sup>73</sup> La importancia del maíz aumenta y la del cacao declina una vez se avanza hacia el territorio colombiano.<sup>74</sup> Los paralelos con otras especies no están ausentes, aun-

---

67 Chapin, *Pab igala*, 64-70; Galvis, *Somos barí*, 96; Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 51-56.

68 Chapin, *Pab igala*, 65; Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos», 9-10.

69 Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 1: 124-128; Niño Vargas, «Cosmos Ette».

70 Stone, *The Talamanca Tribes*, 54.

71 Castillo, *Mito y sociedad*, 217-220, 325-326, 341.

72 Le Carrer, «Contar y formar», 99; Roger Séptimo y Luz Graciela Joly, *Sucesos antiguos dichos en guaymí* (Panamá: Asociación Panameña de Antropología, 1986), 19.

73 María Eugenia Bozolli de Wille, *El nacimiento y la muerte entre los bribris* (San José: Universidad de Costa Rica, 1986), 30; Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 1: 108; Séptimo y Joly, *Sucesos antiguos*, 17.

74 Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 90; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 46-47.



que se restringen a áreas circunscritas.<sup>75</sup> La vasta difusión del motivo de la explosión de una semilla probablemente obedece a su capacidad para ilustrar el paso discontinuo entre un pasado metafórico y un presente pleno.

Las investigaciones lingüísticas recientes han avanzado por una ruta sorprendentemente parecida a la trazada acá.<sup>76</sup> El cuerpo humano tradicionalmente ha sido considerado un dominio semántico privilegiado para realizar extensiones a otros campos, dentro de los que se incluye la anatomía botánica. Los idiomas hablados por los chibchas no solo escapan de esta tendencia sino, además, la invierten. En franco contraste con lo documentado en otros lugares, los nombres de las partes del cuerpo de las personas se derivan del léxico aplicado a las plantas y no a la inversa. La flora precede a la humanidad tanto en el plano lingüístico como en el ontológico.

## METAMORFOSIS HUMANAS Y FUTUROS ANIMALES

El procedimiento metafórico empleado por los chibchas para definir el pasado se torna en metonímico al aplicarse al futuro. Los tiempos por venir guardan con un presente plenamente humano la misma relación que una parte mantiene con el todo. Las épocas futuras se conciben como un reflejo fragmentario y empobrecido de la realidad actual. Se trata de tiempos infrahumanos, asociados al modo de vida inferior de las creaturas.

La oposición entre un presente valorado y un devenir aborrecido no es difícil de comprobar entre los chibchas. Una buena parte de su mitología y su vida religiosa gira en torno a este tema. Desde Talamanca hasta el Cocuy se da por cierto el riesgo de desaparecer que corre la humanidad.<sup>77</sup> El sentimiento de superioridad que caracteriza a las sociedades serranas, parece haberlas impulsado a asumir con bastante seriedad la misión de retardar este nefasto evento. Los kogi, los ika y los uwa se esfuerzan por seguir un estricto calendario ritual que incluye la realización de cantos y ofrendas a fin de garantizar la normal sucesión de las es-

75 Castillo Caballero, *Mito y sociedad*, 217; Preuss, *Visita a los indígenas*, tomo II, 27.

76 Matthias Pache, «The Gramaticalization of Plant-Part Terms in Chibchan Languages», *International Journal of Linguistics* 82.4 (2016): 425-452, 449.

77 Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 24; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 107.

taciones y evitar el estallido de cataclismos.<sup>78</sup> Mucho más modestos, los ette y los maléku de las tierras bajas no pierden oportunidad para rogarles a los dioses por su futuro cada vez que observan signos de descomposición en el mundo.<sup>79</sup>

La infrahumanidad de los tiempos futuros se asocia al dominio de las creaturas y, en particular, al reino animal. Los chibchas creen que las actuales especies faunísticas descienden de humanidades pasadas. La mayoría de los personajes referidos en los mitos con nombres zoológicos son, en realidad, hombres y mujeres que por diferentes razones terminaron convertidos en bestias.<sup>80</sup> La condición de exhumanos adjudicada a los animales a veces también se extiende a las rocas, sobre todo entre los grupos establecidos en entornos montañosos.<sup>81</sup>

Dada la relación metonímica entre los humanos y las creaturas, la progresión del presente al futuro se concibe como una degradación. Una humanidad plena y completa, representada por hombres y mujeres, deviene una infrahumanidad descompuesta y fragmentaria, encarnada por animales, artefactos y minerales. El proceso degenerativo que conduce a los estados y tiempos bestiales se iguala a una mutación. Los reinos animal y mineral les proporcionan a los chibchas una imagen de su desconsolador futuro.

El principal detonante del proceso de degradación es la corrupción moral. Las sociedades de la Sierra Nevada temen que los continuos actos criminales cometidos por indios y mestizos apuren el advenimiento de una catástrofe.<sup>82</sup> Los buglé, los maléku y los teribe advierten que los cataclismos estallan por causa de conductas antisociales, desviaciones sexuales y acciones violentas.<sup>83</sup> Haciendo

---

78 Osborn, *Las cuatro estaciones*, 132; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 82, 94-107, 186; Tyler, *The Coming*, 24, 55, 86

79 Constenla Umaña, *La transformación*, 39; Niño Vargas, «Ciclos de destrucción».

80 Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 33, 47; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 301-302; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 219, 240; Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos».

81 Joseph de Brettes, «Les Indiens Arhuaco-Kaggaba», *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 4.1 (1903): 318-357, 332. También véase Preuss, *Visita a los indígenas*, 1: 92.

82 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 82.

83 Constenla Umaña, *La transformación*, 141-143; Klaus Beisswenger, *Narraciones teribes* (San José: Instituto de las Tradiciones Sagradas de Abya-Yala, 2001), 76; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 75-100.

eco de estas afirmaciones, las tradiciones literarias de los barí y los kuna aseveran que los animales actuales fueron rebajados a tal condición por culpa de su indecencia, precisando, en muchos casos, cuál fue el pecado exacto cometido por cada uno.<sup>84</sup> Los serranos ika complementan estas lecciones sugiriendo que las condenas morales pueden conllevarle a las personas ser transformadas en rocas.<sup>85</sup>

La corrupción moral conlleva la corrupción física. La expresión más clara de este proceso es la metamorfosis animal, ora pensada como una fragmentación del cuerpo, ora como una desfiguración del mismo. Los humanos devienen bestias por obra de la adición o sustracción de órganos y apéndices. Los grupos familiarizados con la fauna selvática son los más idóneos para ilustrar este punto. Los monos barí provienen de un hombre al que le fue adherido algodón en la cara y clavado un arco en el trasero a manera de rabo;<sup>86</sup> los armadillos ette descenden de una mujer adicta a la música a la que le fue cambiada la cabeza por un silbato;<sup>87</sup> los animales impuros bribri y cabécar se originaron de los restos dislocados de un malvado ser llamado Sorluka.<sup>88</sup>

La naturaleza degradante de la metamorfosis es enfatizada mediante una infinidad de recursos. Los movimientos espaciales descendientes gozan de una amplia difusión, quizás por expresar vivamente la desgracia que supone la pérdida de humanidad. Muchos seres míticos conocidos por los kuna adquirieron rasgos zoomorfos al caer de las ramas del gran árbol de tiempos primigenios.<sup>89</sup> Los ette dan noticias de individuos que se convirtieron en animales después de haber sido empujados de su hamaca.<sup>90</sup> El sometimiento a seres superiores también es un motivo bastante común. Los héroes ngobe que salieron victoriosos de ciertas guerras míticas transformaron a sus enemigos en piedras a modo de

---

84 Castillo Caballero, *Mito y sociedad*, 241; Fortis, *Kuna Art*, 49.

85 Tayler, *The Coming*, 122.

86 Galvis, *Somos bari*, 41; Neglia y Olson, *Una raza bravía*, 81.

87 Niño Vargas «Cosmos Ette», 979-981.

88 Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 31.

89 Chapin, *Pab igala*, 68.

90 Juan Camilo Niño Vargas, «El tejido del cosmos. Tiempo, espacio y arte de la hamaca entre los ette», *Journal de la Société des Américanistes* 100.1 (2014): 101-130, 121-122.

escarmiento.<sup>91</sup> Los dioses de los bribri, los kuna y los ette actuaron de manera análoga al convertir en bestias a los hombres que los ofendieron.<sup>92</sup>

A diferencia de lo documentado en otras partes del continente, la metamorfosis chibcha es un fenómeno irreversible. La transformación de humanos en creaturas hace parte de un movimiento unidireccional de humanización y deshumanización. Una vez se abandona el presente humano hacia el futuro bestial no hay marcha atrás. De ahí el afán de estos pueblos por reafirmar su humanidad, conservar el orden del universo y velar por el cumplimiento de las buenas costumbres.

La irreversibilidad de los movimientos deshumanizantes es la moraleja de muchas sagas. A diferencia de los chamanes de los pueblos amazónicos, sus protagonistas terminan atrapados por siempre en la animalidad. Así le ocurrió al célebre Kashindukua de la Sierra Nevada, quien siendo un sacerdote se entregó al canibalismo, perdió la razón y terminó su vida transformado en felino.<sup>93</sup> Las historias relativas a animales que fracasan en su intento de colarse en la sociedad ocultan un mensaje similar. Los relatos buglé y ngobe sobre pavas deseosas de casarse con mujeres proporcionan un buen ejemplo. Unos y otros detallan cómo a estas aves les fue imposible aliarse con los humanos por causa de su afición a treparse en los árboles y comer frutos silvestres.<sup>94</sup>

## MORALEJA TERIBE

Una corta narración mítica resume mucho de lo dicho hasta el momento. Según cuentan los teribe, hace tiempo una vieja recibió, de un extraño personaje, unas semillas de auyama bajo la promesa que cosecharían humanos. La mujer se apuró

---

91 Séptimo y Joly, *Sucesos antiguos*, 69.

92 Chapin, *Pab igala*, 15; Jara Murillo y García Segura, *El camino del viento*, 91-96; Jorge Morales Gómez, «Oro, control al incesto y cultura entre los cuna», *Boletín del Museo del Oro* 43 (1997): 38-47, 42; Niño Vargas, «Cosmos Ette»; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 106, 302.

93 Preuss, *Visita a los indígenas*, 1: 106, 112, 2: 40-44.

94 Adolfo Constenla Umaña, «Seis narraciones tradicionales guaymíes», *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 8 (1982): 103-107, 107; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 150-151.

a sembrarlas y pronto vio brotar de la tierra a dos hermosas niñas. La anciana trató de cuidarlas lo mejor que pudo, pero las pequeñas escaparon, se dirigieron al río y se convirtieron en culebras. Tan grandes se hicieron allí que su peso descontrolaba la marea y cada salto que daban producía inundaciones. Temiendo una catástrofe mayor, los habitantes de la comarca se vieron obligados a matarlas.<sup>95</sup>

El encanto de los mitos radica en transmitir ideas complejas por medios sencillos. El ejemplo teribe lo demuestra bien en la medida que condensa y confirma las principales ideas planteadas en el presente ensayo. Los principios detrás de los ordenamientos de la realidad chibchas se redescubren en el mundillo que le sirve de escenario al relato. La narración involucra a entidades pertenecientes a los tres grandes dominios ontológicos reconocidos. A los humanos, encarnados por la mujer y las niñas, les es reservado un rol protagónico; a las plantas y a las creaturas, representadas por las auyamas y las culebras, les tocan papeles secundarios. El desarrollo de los acontecimientos sigue un movimiento acorde con los grandes procesos cósmicos. La existencia de las infantas comienza con un regalo divino y una germinación vegetal, mientras que su final está marcado por una metamorfosis bestial y una acción violenta. A la humanidad, en su conjunto, les es encomendada la misión de mantener el orden del universo e impedir las tragedias.

Los universos chibchas y los relatos teribes se replican, pues son resultado de un mismo y único esquema ontológico. El orden del universo y el orden del tiempo son, en ambos casos, antropomorfos y antropocéntricos. Además de co-razón del mundo y clímax de los procesos temporales, lo plenamente humano sirve para definir por derivación los dominios no-humanos y los tiempos no-presentes. La humanidad verdadera se desdobra en dos secundarias: una humanidad engrandecida y metafórica, emparejada al pasado, lo divino y lo vegetal; y una humanidad metonímica y fragmentaria, vinculada al futuro, lo impuro y lo bestial.

En conformidad con estos preceptos, el tiempo y los procesos de transformación giran alrededor de lo humano, se concretizan mediante flujos humanizadores y deshumanizadores y llevan incesantemente a la emergencia y decadencia de verdaderas humanidades. En consonancia con el antropomorfismo, todos nacen y se ahogan en un vasto horizonte humano; en concordancia con el antropocentrismo, todos están sometidos a la fuerza de atracción y repulsión ejercida por la

---

95 Beisswenger, *Narraciones teribes*, 60-61.

más pura expresión de humanidad. Aquellos orientados a alcanzar ese punto nuclear se conciben como movimientos generativos vegetales; aquellos tendientes a abandonarlo se piensan como desplazamientos degenerativos bestiales. Ambos comportan direcciones fijas y conllevan efectos irreversibles. Los dioses y las plantas siempre figuran como origen, mientras que los animales y las cosas siempre lo hacen como destino.

Las particularidades de los chibchas ahora son más claras. Representantes de una humanidad definida por su unidad y preeminencia ontológica, habitantes de un universo sujeto a procesos de generación y degeneración, estos pueblos son tan ajenos a las concepciones animistas y los tiempos míticos estáticos, como a los universos analogistas y los eternos retornos cíclicos. Lo verdaderamente humano no es ni la condición universal y primigenia postulada por el animismo amazónico, ni el dominio múltiple y descomponible supuesto por el analogismo mesoamericano y andino. Asimismo, el mundo en donde los seres humanos tienen cabida no está dominado ni por la temporalidad plana y estática de la era del mito, ni por el vertiginoso tiempo de los calendarios cíclicos. Los chibchas encarnan una humanidad a la vez céntrica y transitoria, fruto de una germinación y condenada a una metamorfosis, sometida a mutaciones irreversibles y capaz de retardar cualquier cambio.

Los cosmos humanistas de los chibchas ciertamente podrían ser observados como una suerte de puente para avanzar desde el animismo amazónico al analogismo mesoamericano y andino. Aunque tal posibilidad ha de ser explorada, no debe llevar a perder de vista su estabilidad e independencia, rasgos que seguramente comparten con los universos de otras sociedades de la baja Centroamérica y el norte de Colombia. Lejos de tratarse de una forma intermedia, pareciera ser un firme nodo dentro de ese gran sistema transformacional llamado América.

La pregunta “¿A quién le pertenecen los restos del pasado?” se hace con frecuencia y con diversos grados de intensidad emocional y urgencia política. Quienes la hacen asumen—a menudo implícitamente—que hay un acuerdo general no solo en cuanto a lo que ha sido el pasado, sino también en cuanto a cómo, dónde, y hasta cuándo perdura ese pasado en el presente. Este libro plantea una serie de preguntas más básica: ¿Qué es lo que ha sido el pasado en otros tiempos o lugares? ¿Dónde se han hallado los rastros del pasado? ¿Cómo se han entendido y manipulado los vínculos que atan, por ejemplo, las ruinas, los huesos, y otros vestigios materiales en el presente con tiempos remotos?

*Otros pasados* es una invitación a explorar algunas de las muchas y diversas formas en las que los humanos han entendido y construido sus propios pasados—y los de otros. El libro reúne ensayos de antropólogos, historiadores y arqueólogos que trabajan en momentos y lugares diversos para explorar la variabilidad de la conciencia histórica humana. Estos ensayos incitan preguntas sobre los límites de este tipo de investigación académica: ¿Será posible reconocer y estudiar temporalidades e historicidades entre comunidades cuyas nociones de ontología, causalidad y agencia difieren fundamentalmente de las actualmente dominantes? ¿Si es así, cómo? Y más importante aún: ¿será posible entablar un diálogo con esos sistemas de conocimiento?

