

# **GÜÍA-YINA TOSI**

## **CACERÍA DE HERMANOS MAYORES**

**GÜÍA-YINA TOSI**  
**CAÇANDO OS IRMÃOS MAIS VELHOS**

**GÜÍA-YINA TOSI**  
**HUNTING THE ELDER BROTHERS**

**Fecha de envío: 9 de octubre de 2020**

**Fecha de aceptación: 6 de abril de 2021**

**Laura Camila Ariza-Salinas**

Máster en Microfinanzas. Facultad de Economía y Gestión de la Universidad Libre de Bruselas

Email: lauca.ariza@gmail.com

**Juan Sebastián Zapata-Mujica**

Magíster en Antropología. Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia

Email: juzapatam@unal.edu.co

El presente trabajo es un informe sobre la situación actual del conflicto entre los indígenas iku de la Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia y los pumas, felinos designados como *hermanos mayores* de acuerdo a la nomenclatura de parentesco iku. Se explora de manera crítica el concepto de *sacralidad* y se busca explicar por qué, desde la perspectiva indígena, no hay contradicción entre concebir un animal como sagrado y darle caza al mismo tiempo. Para ello se apela al sistema de *opuestos complementarios* y la práctica del *pagamento*. Este informe señala la futilidad de las políticas de conservación de los grandes felinos que se apuntalan en la amenaza y el castigo como únicos recursos para extinguir la cacería, antes que esta extinga a los animales, e ignora las lógicas de pensamiento indígena. El informe concluye con una historia controversial sobre la supuesta introducción del león africano a la Sierra Nevada de Santa Marta.

**Palabras clave:** oposición complementaria, pagamento, conflicto puma-iku, cacería.

Este trabalho é um informe da situação atual dos povos indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia) e dos pumas, felinos designados como *irmãos mais velhos* segundo a nomenclatura de parentesco iku. O conceito de *sacralidade* é analisado criticamente e busca explicar o porquê, na perspectiva indígena, não há contradição entre se conceber um animal como sagrado e, ao mesmo tempo, caçá-lo. Para isto, faz-se uso do sistema de *opostos complementares* e da prática do *pagamento*. Este artigo aponta a futilidade das políticas de conservação para os grandes felinos que contam com a ameaça e a punição como único recurso para extinguir a caça, ignorando a lógica do pensamento indígena. Nosso relatório é concluído com a polêmica história sobre a suposta introdução do leão africano na Sierra Nevada de Santa Marta.

**Palavras-chave:** Opostos complementares, pagamento, conflito puma-iku, caça.

This work is a report on the current conflict between the iku indigenous people of Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia and the pumas, felines known as their older brothers according to the iku kinship nomenclature. The text critically explores the concept of sacredness and seeks to explain why, from the indigenous perspective, there is no contradiction between conceiving an animal as sacred and, at the same time, hunting him. For this, the system of complementary opposites and the practice of pagamento are employed. This text points to the futility of conservation policies for big cats that rely on threats and punishment as the only means to extinguish the practice of hunting, before it extinguishes the animals, and ignores the logic of indigenous thought. To conclude, the article presents a controversial story about the alleged introduction of the African lion in Sierra Nevada de Santa Marta.

**Key Words:** complementary opposition, pagamento, puma-iku conflict, hunt.

## Introducción

El presente trabajo se hace con el fin de informar sobre la situación actual que viven los pumas (*puma concolor*) en la zona oriental y suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. La información expuesta aquí es producto del trabajo de campo realizado entre la gente de Atánquez y Chemesquemena (Resguardo Indígena Kankuamo) y los iku de la zona oriental (Resguardo Indígena Arhuaco).

La obtención de estos datos ha sido posible gracias al *rapport* generado entre los investigadores y los indígenas durante cinco años de trabajo de campo. El enfoque que se ha utilizado para conseguir información acerca de la fauna serrana es el propuesto por York & Longo (2017) y resulta el más pertinente para una etnografía enfocada en la formulación de proyectos de conservación medioambiental, pues diferencia entre el animal mítico y el animal mundano, este último objeto de los proyectos de conservación.

Si bien la mayor cantidad de información, así como el análisis en general, se centra en el puma y los indígenas iku, también se provee información sobre el jaguar (*panthera onca*), el tigrillo (*leopardus pardalis*) y su relación con los indígenas kankuamo.

En el pasado ha habido conflicto entre entidades encargadas de la protección de la fauna/medio ambiente y los indígenas de la Sierra. Esto ha generado una fractura en las relaciones, conduciendo al fracaso de políticas y proyectos de conservación, pues se desconoce sistemáticamente la lógica de mundo que han construido los indígenas serranos, las condiciones específicas que hacen posible los conocimientos locales y las concepciones propias de la animalidad, la humanidad y la espiritualidad. La agudización de dicha fractura y su consecuente fracaso salta a la vista cada vez que se implementan políticas punitivas que persiguen a destajo la cacería de estos felinos sin diferenciar entre la práctica indígena y lo que vendría siendo la cacería deportiva o furtiva.

El primer apartado del texto versa en torno a la imagen falsa y distorsionada que hay sobre los indígenas iku y su relación con los animales. El segundo apartado define qué es lo sagrado, según la teoría antropológica, qué relación hay entre los grandes felinos de la Sierra Nevada de Santa Marta y los indígenas de este macizo litoral. El tercer apartado expone la información *etnozoográfica* sobre pumas y jaguares obtenida durante el trabajo de campo, las evidencias se relacionan con una letra mayúscula entre paréntesis donde (J) = jaguar (*panthera onca*), (P) = puma (*puma concolor*), (T) = tigrillo (*leopardus pardalis*). El cuarto apartado del trabajo propone una explicación sobre la situación contradictoria entre la sacralización del puma y su caza. El quinto apartado hace una recapitulación de los apartados anteriores a modo de resumen, construyendo una imagen más fiel sobre la situación basándose en la información empírica y dejando de lado las suposiciones sin fundamento. El sexto apartado se refiere brevemente a la importancia ecológica de los felinos, a cómo las instituciones ambientales se han planteado hasta ahora las estrategias para su conservación y se resaltan los aspectos a mejorar para una implementación afín



al mundo indígena. El séptimo y último apartado abre las puertas a una posible investigación que sería de gran interés para las organizaciones ambientalistas, conservacionistas, de defensa de derechos humanos y animales, aquí (L)= león africano (*panthera leo*).

### **1. Imágenes distorsionadas**

La hipersimplificación de la imagen que se tiene de las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y la actitud creciente hacia ellas como las salvadoras y moralmente superiores, en tanto poseedoras de “conocimientos ancestrales”, ha tendido a distorsionar el proceso histórico que ha llevado a los indígenas a su situación actual. Lo anterior promueve que se juzgue *a priori* lo que son en realidad, para satisfacer necesidades emocionales basadas en estereotipos que no se compadecen con lo que ha sido el ser humano a lo largo de la historia. Imágenes distorsionadas sustituyen de sopetón el conocimiento etnográfico acumulado por la antropología durante años.

Es así como se ha vuelto lugar común aceptar, como una verdad absoluta e inamovible, que los grandes felinos son *sagrados* para los indígenas. Casi al punto de que la condición fundamental de los indígenas es la sacralización del jaguar, el puma y los respectivos grandes felinos de sus territorios.

Sobre los indígenas *ikū*, conocidos vulgarmente como arhuacos, dicha suposición también ha sido la constante. El padre José de Vinales (1924) escribía que los antiguos indígenas serranos vivían en perfecta armonía con jaguares y pumas. Por supuesto el autor no explica de ninguna manera en qué consistía dicha armonía: si los indígenas cabalgaban sobre el lomo de felino por las montañas, si los usaban para cazar otras especies, si lograban establecer áreas delimitadas para unos y otros o si eran una suerte de mascotas lujosas para los caciques. Lo que sí queda claro es que esa supuesta armonía era en el pasado, pues la referencia temporal del autor así lo señala, dando a entender que en el presente la situación es diferente.

José de Vinales se aventura a hacer tal afirmación debido a que, entre los *ikū*, la palabra para designar a los hermanos mayores de la familia es la misma palabra que se utiliza para decir puma: *güía-yina*<sup>37</sup>. *Güía* traduce *hermano de mayor edad* y *yina* quiere decir *grupo*. *Güía-yina*, en tanto término de parentesco, quiere decir *los hermanos*

---

37 En idioma *ikun* no parece haber una palabra para referirse al jaguar, por lo que los indígenas lo nombran como tigre cuando hablan en español y tigrí cuando lo nombran en *ikun*. Los *kogi*, por el contrario, sí tienen una palabra en *kággaba* para referirse al gran felino suramericano. De acuerdo con la tradición oral *kogi* (Reichel-Dolmatoff, 1985), los *iku* se refieren a ellos –los *kogi*– como tigres. Sin embargo, no hay evidencia lingüística que respalde esta afirmación, según la cual los *kogi* se saben como tigres en la medida en que los *iku* son sus hermanos menores. Es probable que los *iku* se refieran en realidad a los *kogi* como leones, es decir como *güía-yina*, lo que respaldaría parcialmente la afirmación de Reichel-Dolmatoff, coincidiendo en que los *iku* consideran como hermanos mayores a los *kogi*.

*mayores*, con un sentido masculino del término, pues para decir *hermanas mayores* se dice *sati-yina*.

La polisemia del idioma *ikun* es observable en muchos aspectos de la vida, por ejemplo, a la pasta de tabaco (conocida genéricamente como *ambil* o *ambira*) se le dice *yua*, palabra que se usa igualmente para decir *sangre*. Dinero se dice *yui*, palabra que también se usa para decir *sol*. Esto no quiere decir que los *iku* no distingan entre la sangre y la pasta de tabaco, o entre el sol y el dinero.

Las semejanzas que se pueden establecer entre uno y otro sentido de la palabra es evidente, el color de la sangre coagulada y de la pasta de tabaco, así como su consistencia, tienen cierto parecido. El sol, que fertiliza los campos proveyendo comida para la gente, tiene funciones análogas a las que cumple actualmente el dinero, cuando no se parece a las monedas brillantes color amarillo.

¿Cuál es la relación entre puma y hermano mayor? Responder esta pregunta requiere de mayor complejidad pues, las dificultades lingüísticas no ocurren solamente en el idioma *ikun*. En español, cuando un indígena *iku* habla, probablemente dirá que sí, que los *leones* (como se les dice comúnmente a los pumas en la Sierra Nevada de Santa Marta) son sagrados para los indígenas. ¡Y ni hablar de los jaguares! “más sagrados todavía”.

## **2.Sagrado**

El uso cotidiano de esta palabra puede conducir a confusos laberintos sin salida. Pero las ciencias sociales se han encargado de darle una conceptualización precisa. El punto de partida, sin lugar a duda, se encuentra en la obra de Émile Durkheim (Dorra, 2009). Durkheim (1968) define lo sagrado como aquello a lo que se le debe absoluto respeto, no se mira y se debe evitar a toda costa. Esta definición se basa en el totemismo de los primitivos australianos, quienes perciben el tótem como el cúmulo de espíritus de cada uno de los individuos que a este se adscriben.

Lo sagrado no se toca porque allí se encuentra la partícula esencial de la vida de cada uno. Tocar el objeto sagrado sería profanarlo y, a los ojos de quienes le confieren efectividad, sería poner en riesgo la vida del grupo, pues, al ser la suma del espíritu de todos, el tótem constituye un gran espíritu, es la materialización de la vida.

En pocas palabras, para Durkheim, lo sagrado es lo que no se toca y está en oposición a lo profano, que es lo que resulta accesible para el común de los mortales. De la relación entre estos dos polos de la vida social emergen los *shamanes* y demás roles que median con lo sobrenatural.

Cierto es que los indígenas *iku* no se organizan a través de clanes totémicos, algo que sí pareciera estar presente entre los *kogi*, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1985). Los indígenas *iku* presentan una organización social basada en el *modo doméstico de*

*producción* (Sahlins, 1977) y vienen de un pasado cacical. Por lo que *lo sagrado* para los ikũ no podría definirse con arreglo a las observaciones de los primitivos australianos tenidas en cuenta por Durkheim.

Con planteamientos más actualizados y mayor acervo empírico, el antropólogo Maurice Godelier reelabora lo dicho por Durkheim:

*Lo sagrado es un cierto tipo de relación con los orígenes en la que, en lugar de los hombres reales, se instalan dobles imaginarios de éstos. En otras palabras, lo sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparece en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios. (1998, p. 245)*

Esta relación con el origen empieza a revelar lo que vendría siendo un *hermano mayor* pues, anteriores en el tiempo, estos estuvieron en contacto con ancianos que probablemente el *hermano menor* no alcanzó a conocer. Los hermanos mayores llegaron a recibir conocimientos que este no y, en esa medida, les fueron reveladas historias de manera más fiel a como “fueron dejadas por los padres de la creación”, como es el caso concreto entre los ikũ, quienes sitúan el origen del mundo *antes del amanecer* (Tayler, 1997), cuando todas las cosas eran personas ikũ: las piedras, el sol, la luna, los árboles, los animales, el viento, el agua, todo.

Los animales entonces eran gente, los pecaríes eran gente muy ladrona y, de tanto robar, un mamo les quitó la manta, el gorro y el poporo, dejándolos como puercos. Estos no supieron resarcir sus malas conductas y, cuando llegó la hora del amanecer, se quedaron así “ladronzasos sinvergüenzas”.

La lechuza terrestre (*athene cunicularia*), llamada por los ikũ *tibi*, era una persona muy trabajadora y, antes del amanecer, le ayudó al colibrí a hacer su propia casa, también le ayudó a la oropéndola (*Psarocolius*), y así hizo con todos los pájaros que anidan. Pero de tanto ayudarles a los otros se le hizo tarde, alcanzó a reunir unas cuantas ramas para hacer su nido y amaneció. Es por eso que *tibi* vive en el piso, y solamente reúne algo de *brusco* para poner sus huevos. Por ser tan trabajadora, el cóndor, el buitre y otras grandes aves hablaron con las serpientes y las zarigüeyas y entre todos acordaron que no comerían *tibi* y respetarían su vida y la de sus polluelos

De acuerdo con la mitología ikũ, el puma era un mamo muy poderoso, pues había nacido antes que muchos otros mamos. El fundamento de su poder estaba en el conocimiento que poseía. Al haber nacido antes que otros mamos el puma era su hermano mayor: güía-yina de los mamos.

Pero un buen día güía-yina robó la hija de otro mamo. Enfurecido, este mamo habló con las autoridades de ese entonces, héroes mitológicos que hoy en día son montañas o piedras con petroglifos. Las autoridades encargaron a unos semaneros que acompañaran

al mamo a donde güía-yina para recuperar a su hija. Al llegar, güía-yina ya se había ido para el monte y en la huida había olvidado llevar sus mochilas, manta, gorro y poporo. Estos le fueron decomisados y se guardaron en una kankurwa (centro cacical). Güía-yina nunca volvió a reclamar su ropa y así lo cogió el amanecer. “Por eso ahora anda robando chivos y vive en el monte”.

Donald Tayler<sup>38</sup> registró un mito sobre güía-yina (confundiendo jaguar con puma y creyendo que se trataba del mismo animal):

*El jaguar vendrá con las nubes,  
Para que la gente no pueda verlo,  
Cuando él roba animales (del corral).  
Pero a él también le gustan las muchachas,  
Y las mujeres también para llevarlas al bosque.  
Ellos viajan también en la noche,  
Con o sin luna.  
El jaguar viene de la misma casa  
Como las nubes.  
Muchos jaguares viven en el monte  
(...)*

*Al final del mundo,  
Los jaguares vendrán y comerán gente  
Ellos habían sido mamas  
Que les gustaba comer gente. (1997, p. 97)*

Maurice Godelier dice, además, que la definición de lo sagrado es una manifestación de deseo de poder, pues

*Allí donde el hombre no puede hacer nada con la realidad, como por ejemplo multiplicar las especies salvajes que caza y pesca, o hacer que las aguas del Nilo vuelvan cada año llenas de limo fecundante, es donde (desea y) cree tener el poder de actuar sobre los seres que sí poseen dicho poder. (1998, p. 250)*

Esto revelaría que la sacralización del puma pasaría por la impotencia que se manifiesta a la hora de intentar controlar a este mamífero “que roba animales y come gente”. Al concebirlo como un hermano mayor, estaría convirtiéndose en algo que se

---

38 La traducción es propia.



puede controlar mediante dones (ofrendas) a un ancestro común a través de la práctica del pago. Lo que quiere decir que, con el emparentamiento entre los *iku* y los pumas, se estaría urdiendo a este animal dentro de la trama de mundo serrana, mundo tejido por el sistema de intercambio y reciprocidad sionatural llamado por los *iku* *makuruma* (Ferro, 2012).

Poder ubicar el origen mítico del puma significa establecer un lugar en la geografía donde se le pueden hacer dones espirituales, actuando mágicamente sobre este poderoso ser. También se podría ver que, al sacralizarlo, se estaría evitando a toda costa el encuentro con tan temido animal pues, lo sagrado es lo que no se toca, no se mira y se evita a toda costa debido al respeto que se le tiene (Durkheim, 1968).

Ahora bien, en el plano del deber ser todo parece coherente: el puma es un ancestro común a los *iku* y, además, mayor que todos los mamos, es ciertamente necio y tiene inclinaciones por el hurto de mujeres y animales por lo que, a toda costa, se debe evitar ir a su encuentro. Esto resulta funcional para la preservación de la vida del puma, la gente y el ganado lanar, fuente de la materia prima con que se hacen las famosas mochilas arhuacas.

Sin embargo, el pecarí también era un mamo antes del amanecer, y se lo comen. Las serpientes también eran mamos, y las matan. Algo similar ocurre con el puma.

### 3. Evidencia etnozoográfica

Uno de los principios básicos de la antropología es saber distinguir lo que la gente dice que hace, de lo que la gente realmente hace (Malinowski, 2001)<sup>39</sup>. Esta pauta metodológica resulta de un valor inconmensurable cuando los indígenas, como es el caso de los *iku*, han aprendido a hablar un español rezandero enseñado por las misiones religiosas, las cuales, en muchas ocasiones, distorsionaron la imagen de lo que eran los indígenas reduciendo la realidad a sus propios esquemas mentales, lo que comúnmente se ha llamado *etnocentrismo*. Es así como, por ejemplo, el padre José de Vinalesa (1924), al igual que muchos otros misioneros capuchinos de la época, asegura que los indígenas *iku* son adoradores del diablo, cuando la verdad es que el concepto de diablo, tal y como lo entendían entonces los católicos, no tiene asidero dentro del mundo *iku*.

La mitología *iku* tiene profundas raíces que, probablemente, se anclan al antiguo mundo tairona (Reichel-Dolmatoff, 1953), lo que quiere decir que toda aquella

---

39 No hay que confundir esta pauta diferenciadora con invalidar la tradición oral, la mitología, los dichos, los cantos, la experiencia vivida y otro tipo de narraciones y prácticas culturales. Ya Marcel Mauss demostró la importancia de tomarse en serio los conceptos locales, y la teoría fundamentada se ha erigido sobre estos principios. La cuestión radica en que muchas veces los seres humanos damos por sentado, como si se tratase de algo natural, aspectos de nuestra vida que son producto de la convergencia y acumulación de acciones humanas que se superponen de forma distinta a las voluntades iniciales que le dieron vida, así, por ejemplo, a una persona de la ciudad le será difícil dar cuenta de por qué prefiere dormir en una cama que en el piso o por qué su patrón gana más dinero siendo ella quien realmente produce el valor de los bienes o servicios de la empresa en la cual trabaja.



explicación indígena sobre la creación del cosmos, los momentos previos al amanecer cuando “todas las cosas del mundo eran personas como los iku”, así como el rol de mamo que tenían los pumas antes, es un intento por explicar un mundo que se ha venido transformando drásticamente desde el famoso holocausto de 1599 (Dussan & Reichel-Dolmatoff, 2012), cuando los españoles se encontraron dueños de las ruinas de una civilización acribillada que, como podía, se remontaba hacia los parajes más remotos de aquella Sierra Nevada a orillas del mar Caribe. La aplanadora de la historia también se ha paseado por los confines de la Sierra.

### **3.1.Evidencia 1 (J)**

En la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco, en la parcialidad de Donachuí, cabecera del río Guatapurí, hay una cueva con huesos de un indígena kogi. Los hechos me los relató un mamo de la región de la siguiente manera:

Y el otro se emborrachó, y el otro ni se acordaba. Como eran dos que venían, pero toditos dos se emborracharon. Uno quedó dormido y el otro como que se vino. Y se despertó y volteó aquella loma. Pero el otro se quedó allá más delante de la finca. Pero entonces por ahí lo alcanzó el tigre. A ese tipo se lo comieron, se lo mamaron. Cuando el kogi se levantó al día siguiente pensó “y cómo fue, qué le pasó a mi amigo, dónde quedaría, ¿será que se fue?”

Se fue entonces a darse cuenta. El man primero fue a donde ellos [a la aldea de Donachuí] y preguntó si había llegado. Nada. “Oiga, ¿dónde quedaría si estuvimos bebiendo?” pensó. Convidaron a otros kogi y fueron a darse cuenta, pero no más encontraron los huesos: las manos, la cabeza, todo las tripas y el cuerpo ya se lo había mamado todo.

Entonces esos huesos los metieron en una cueva. Yo creo que ahora mismo podemos ver allá. Unos huesos de kogi. Entonces por aquí había era tigre, antes.

- ¿Y eso en qué año fue más o menos? ¿usted no había nacido?  
¡Noooooooo! Ni mi papá. Más antes.
- Y la cueva ¿está lejos?  
Está lejos. Claro.
- O sea que eran kogis de Pueblo Hernández, bajaron a Chemesquemena, compraron trago y se subieron por aquí para llegar a Donachuí.  
Ellos vivían por aquí. Pero toditos dos se emborracharon, uno subió al camino y otro se quedó por aquí.
- Y ¿por qué no se llevaron los huesos y les hicieron mortuoria?  
Porque eso tiene historia. Cuando un tigre come una persona, esos huesos no se pueden enterrar, toca dejarlos ahí mismo. O lo pueden meter en algún hueco que haya ahí no más. Lo mismo que si me mata un rayo, si me mata por aquí no me pueden mover de donde esté. Así me muera lejos, me entierran donde me mató. Si un rayo me mata en Bogotá, no me pueden traer a enterrarme aquí. Así es la ley tradicional.  
Pero el tigre como es muy sagrado también, como son como una persona, como un mamo también. Eso no puedo maltratarlo, si él come alguna gente, eso no puede moverse de ahí.

- ¿Pero si se encuentra de frente a un tigre, puede meterle un tiro?  
Eso sí se puede, ¡es que toca!
- O sea que, si el tigre lo va a atacar, usted se puede defender  
¡Eso sí! Como dicen... defensa propia.<sup>40</sup>

### 3.2.Evidencia 2 (J)

Un mamo, también de la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco, cuenta que cuando era apenas un joven aprendiz, hace aproximadamente 60 años, vio un manchón amarillo que se escabullía entre las matas. Sin pensarlo, le disparó con la escopeta en dos ocasiones. El animal escapó, seguramente, herido en una pata trasera.

El joven ikũ llegó a la casa y duró una semana sin pronunciar palabra. No le hablaba a los papás, no pedía comida si tenía hambre, ni saludaba las visitas. El susto fue tan grande que se sentía completamente impedido para hablar, simplemente no lo lograba.

### 3.3.Evidencia 3 (J)

Un viejo atanquero recuerda que su hermano tenía una finca en la aldea de Sogróme, actual Resguardo Indígena Arhuaco. En el año de 1956, aproximadamente, el señor Faustino Villafaña cazó una tigra parida en aquella región, cabecera del río Donachuí.

La tigra, de acuerdo con el relato, no era como los leones. Era grande y tenía manchas negras. Su piel era amarilla, no como la de los leones, cuya piel es roja de acuerdo con la definición local de los colores.

### 3.4.Evidencia 4 (J)

Un comerciante de la aldea de Chemesquemena, identificado políticamente como kankuamo, exhibe orgulloso parte del cuero de un jaguar cazado por indígenas ikũ de la región de Roma. Este animal fue cazado en la primera década de los 2000, su cuero fue enterrado en cenizas para curtirlo y evitar así su descomposición.

### 3.5.Evidencia 5 (J y T)

En octubre de 2019, en la parte alta del Resguardo Indígena Kankuamo, donde colindan Atánquez y Sabana Crespo (Resguardo Indígena Arhuaco) hay una vereda llamada La Finlandia. En una noche desaparecieron todos los perros de las fincas de la región. Los atanqueros distinguen claramente las presas de los pumas y las presas de los jaguares, y afirman que se trataba de un jaguar puesto que estos se alimentan de perros mientras que aquellos les temen.

---

<sup>40</sup> Entrevista realizada el 28 de diciembre de 2019.



Fotografía 1. Fototrampa de tigrillo en finca de la vereda La Finlandia, Resguardo Indígena Kankuamo. (2019) Archivo autores.

Es de anotar que esta región de la Sierra tiene corredores ecológicos que conectan con *Morillo* o *Murillo*, vereda de Valledupar, donde la gente afirma que el jaguar hace presencia constantemente.

En una de las fincas de esta vereda se obtuvo la fotografía número 1.

### **3.6.Evidencia 6 (J y T)**

Un poco más abajo de La Finlandia, en otra vereda llamada El Brinco, a escasos minutos de la aldea de Atánquez, un señor cazó un puma hace unos treinta años.

La hazaña se recuerda con júbilo, al igual que “el sancocho de león” que hubo aquella noche. La jornada de caza duró todo el día, y resulta sorprendente el empecinamiento del cazador. Él había cazado un par de pavas y ya volvía a su casa, cuando el ejemplar de puma hembra se le cruzó con un par de crías. Absorto, el atanquero dejó las aves cazadas en el suelo y emprendió la búsqueda del felino. Primero disparó a una de sus crías, que se despeñó abatida por un abismo. Después de varias horas de persecución por tan escarpada geografía, el perro que acompañaba al cazador se acorraló y se enfrentó al puma, el fiel amigo del cazador murió días después por las heridas infligidas por el felino, y este murió a causa de los impactos de bala y posteriormente fue comido en el pueblo.

Uno de los colmillos que arrancaron a este animal fue lucido con orgullo como talismán por Belancho, quien fuera reconocido como el primer *mamo reetnizado* de los kankuamo, asesinado por los paramilitares en 2002.

### 3.7.Evidencia 7 (P)

Una de las primeras unidades domésticas que visité, durante el año 2015, en el Resguardo Indígena Arhuaco tenía colgado en la pared el cuero de un felino pequeño. Pensé que se trataba de un tigrillo, pero me informaron que era la cría de un león que habían estado cazando ovejos y chivos durante días. No lograron dar muerte al individuo adulto, pero sí a una de sus crías.

El cuero no tenía ningún uso y estaba lleno de hongos, al poco tiempo lo botaron debido al mal olor que tenía.

### 3.8.Evidencia 8 (P)

Muy cerca a aquella unidad doméstica, visitando otra familia, encontré un cóndor muerto tendido sobre un cultivo de maíz. Los indígenas ikú de aquella unidad doméstica le habían disparado con el fin de usar su cuerpo como espanta pájaros, manteniendo lejos las bandadas de loros y garantizando la cosecha de maíz.

Allí mismo, de tanto preguntar por la caza de felinos (sin haberla llegado a alentar en ningún momento, pero mostrando empatía para generar *rapport*), me fue *donado* (Ferro, 2012) el cuero de una cría de puma que habían cazado un par de meses atrás (segundo semestre de 2018).



Fotografía 2. Zapata-Mujica recibiendo el cuero de una cría de puma. Sierra Nevada de Santa Marta (2018). Archivo autores



Fotografía 3. Cazador posando con cuero de cría de puma cazada. Sierra Nevada de Santa Marta (2018). Archivo autores

El patrón de motas oscuras me hizo pensar que se trataba de la cría de un jaguar, pues sin saber mucho del tema, era evidente que el animal tenía manchas negras sobre piel amarilla. Los indígenas me aseguraron que era el *pichón* de una leona roja. Que no



era *pichón* de tigre, pues hacía muchos años que ese animal no llegaba a esta región de la Sierra.

Al buscar en internet fotografías de crías de puma, no pude hacer más que constatar que el cuero que me habían *donado* era un ejemplar de aquellos.

### 3.9.Evidencia 9 (P)

El 14 de junio de 2018 amanecieron cuatro ovejas muertas en la unidad doméstica en que me estaba alojando. Tras mucho buscar, encontramos el cuerpo de uno de los animales a unos doscientos metros del río Guatapurí. Un indígena ikũ presionó el cuello del animal con un palo y así constato que la dislocación cervical había sido la causa de la muerte de este ovejo. El mismo indígena me explicó que “los tigres matan desmigajando la cabeza del animal, los leones no tienen tanta fuerza, entonces les toca desmigajarles el espinazo”, razón por la cual se había determinado que el animal que estaba cazando era un león, no un tigre ni una manda de perros.

Esa misma semana hubo más de quince ovejos desaparecidos en las unidades domésticas aledañas. Todos muertos por la misma causa.



Fotografía 1 Oveja cazada por un puma. Indígena ikũ le oprime el cuello para hacer sonar las vértebras rotas. Archivo autores. Fecha: 14 de junio de 2018.

### 3.10.Evidencia 10 (P)

Por uno de los caminos terciarios que se desprende del Camino Real que une a las aldeas de Chemesquemena y Donachuí, a la altura de la montaña llamada Yo'sagaka, un joven *ikü* se encontró de frente con un puma. El felino fue descrito como un animal de pelo rojo, con la forma de un gato, pero con el tamaño de un burro *pichón* pero más alargado.

Tras mirarse a los ojos por unos segundos, el felino emprendió la huida entre los peñascos en que se encontraba. El indígena *ikü* llegó a su casa, sacó una escopeta y fue en busca del animal. Nunca lo encontró. Los hechos ocurrieron a finales del año 2018.

### 3.11.Evidencia 11 (P)

A finales de enero del año 2019, dos niñas *ikü* se encontraban solas en su casa cuando escucharon ladrar al perro de una manera alarmante. Era de noche, por lo que antes de salir a mirar qué pasaba fueron por una linterna. Al salir, se encontraron con el perro recostado contra la puerta de la casa y a escasos tres metros un *güía-yina* color rojo que miraba fijamente al can. El felino estaba sentado y batía la cola de un lado a otro.

Las niñas ordenaron al perro atacar, por lo que el puma salió corriendo en dirección hacia el río Guatapurí. En la persecución, los animales pasaron por otra unidad doméstica donde había más perros. La manada perruna que se conformaba enfurecida alertó a varias unidades domésticas, por lo que a la mañana siguiente siguieron las huellas del puma hasta el río, donde su paradero se hacía incierto.

### 3.12.Evidencia 12 (P)

Entre el 13 de junio de 2018 y el 28 de marzo de 2019 hice el seguimiento de avistamiento de pumas a través de la información proporcionada por una unidad doméstica de la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco.

FECHA	LUGAR	ANIMAL	CANTIDAD DE INDIVIDUOS	QUÉ COMIÓ	CLIMA-HORA	LUNA
13-06-18	Fincas Yo'sagaka	Puma	?	6 chivos	Seco - noche	Nueva
01-10-18	Tutukarwa	Puma	?	8-9 chivos	?	Cuarto menguante
14-10-18	Camino hacia la finca de Guille de Chemesquemena	Huella puma grande y cría. "Puede ser pintado" (jaguar) ha matado mucho chivo y la huella es muy grande	Madre y cría	?	?	Nueva - Cuarto creciente



19-11-18	Filo arriba de la finca de Sarey'maku	Puma color rojo	1 (visto directamente por Tino)	sólo pasó corriendo	De día, cielo despejado	Cuarto creciente
14-12-18 20-01-19	Yo'sagaka, fincas de los Oñate	Puma	?	huellas	Intermitente	Más de un ciclo lunar
18-01-19	Casa de Sarey'maku	Puma	?	Un ovejo	En la noche	Cuarto creciente
22-01-19	Finca vecina	Puma	?	3 ovejos	En la noche	Cuarto menguante
24-01-19	Tibi Sabana	Puma	?	3 ovejos	en la noche	cuarto menguante
24-01-19	Casa de Toba	Puma	?	2 ovejos	en la noche	cuarto menguante
28-01-19	Higuerón Sarey'maku. Visto por las hijas. Espantado por perro.	Puma	1 color negro con manchas amarillas	"Ha matado más de lo que mata un león, sobre todo donde Toba"	en la noche	Cuarto menguante
09-02-19	Yo'sagaka	Puma	?	3 ovejos	en la noche	Luna nueva
29-03-2019	<b>Puma ya ha matado más de 20 ovejos este mes</b>					

Tabla 1. Frecuencia de avistamiento de pumas basado en la información proporcionada por una unidad doméstica ikŭ de la zona oriental.

#### 4. Opuesto complementario

Ya hemos visto cómo, bajo la cosmovisión de los ikŭ, el puma es un animal *sagrado* (Durkheim, 1968; Godelier, 1998) pues se trata, ni más ni menos, que de uno de los primeros mamos que hubo antes de la creación del mundo, *antes del amanecer* (Tayler, 1997). También hemos visto cómo el puma, así como el jaguar, ha sido cazado por indígenas ikŭ y por sus vecinos atanqueros. ¿De qué se trata esta contradicción?

Los indígenas ikŭ, al igual que los kogi, se caracterizan por organizar el mundo mediante *opuestos complementarios* (Uribe Tobón, 1990). El sistema de *opuestos complementarios* establece relaciones de simetría que conforman sistemas de orden superior donde los opuestos se complementan (Platt, 1986): pares-impares, arriba-abajo, izquierda-derecha, negativo-positivo, masculino-femenino, laguna-montaña, día-noche, profano-sagrado, mundano-espiritual. En el mundo ikŭ, a cada cosa perceptible por los sentidos le corresponde un semejante en el mundo espiritual, únicamente accesible a los mamos.

En este orden de ideas, los pumas que deambulan por la Sierra y son cazados tienen un opuesto complementario en la *parte espiritual*. Esta *parte o madre espiritual* es la que garantiza, según los ikŭ, que los pumas sigan existiendo. Para que esto ocurra, los ikŭ



deben hacer *pagamentos* (Ferro, 2012) a la madre espiritual de los pumas. Estos pagamentos solamente pueden ser oficiados por los mamos, quienes son los únicos que pueden acercarse a estos *sitios sagrados* para depositar las ofrendas hechas por todas las personas del pueblo.

Los *sitios sagrados* o *pagamentos* son los opuestos complementarios a todas las cosas mundanas. Cazar un puma no es profanar su sacralidad, pues, pagando a su madre espiritual se está reequilibrando la balanza, en consecuencia, lo que se quita del mundo material, debe ser pagado en el mundo espiritual. Sí sería profano destruir un lugar de pago para la madre espiritual de los pumas porque, haciendo esto, los pumas empezarían a *cobrarle* a los indígenas, y lo harían robando más chivos o haciendo más daños. De igual manera, la madre espiritual podría enojarse haciendo que no hubiera más pumas en la Sierra.

Algo semejante es lo que pasó con la *pnathera onca* negra. Los ikũ recuerdan que los abuelos de sus abuelos habían visto animales de este tipo, pero una vez un mamo enfureció e hizo los *pagamentos* correspondientes en una montaña para sellar la puerta espiritual de estos animales, ocasionando su extinción en la Sierra. Los ikũ sostienen que, si algún día vuelven a hacerse los *pagamentos* correspondientes, de esa montaña empezarán a brotar los felinos negros de nuevo.

El sistema de *opuestos complementarios* explica por qué la cacería de animales sagrados no es profanadora y por qué, pese a que los indígenas ikũ conciben al puma como un animal sagrado, lo cazan sin advertir contradicción en ello.

### **5. Imágenes fidelizadas**

Desde épocas tairona existen registros de uso de pieles y colmillos de jaguar como parte de la indumentaria de algunos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Reichel-Dolmatoff, 1953). En la actualidad, tanto los ikũ como los atanqueros están en disposición de cazar un felino, sin importar su tamaño, si las condiciones así lo requieren.

De igual manera los habitantes de las vertientes sur oriental y oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, es decir, los atanqueros e indígenas ikũ, saben perfectamente que el gobierno castiga fuertemente estas prácticas, por lo que su actividad productiva no se orienta, de ninguna forma, a la caza de felinos. Sin embargo, cuando la cacería tiene lugar, los habitantes de la Sierra saben que esto debe “hacerse en voz baja” pues el Estado acecha como un gran enemigo ansioso de castigar y encarcelar a los indígenas.

Los indígenas de la Sierra siempre han carecido de vocación hacia la cacería y, cuando esta tiene lugar, suele circunscribirse a situaciones rituales o de seguridad muy específicas. A mediados del siglo XX, Reichel-Dolmatoff (1991a) se encontró con unos indígenas kogi con pautas alimentarias calificadas como *vegetarianas*.

El cambio climático y el crecimiento demográfico<sup>41</sup> han hecho que los animales del monte pierdan cada vez más territorio dentro de la Sierra Nevada, esto ha ocasionado los frecuentes encuentros violentos entre los indígenas y la fauna: los pecaríes ya casi no consiguen comida en el monte, por lo que se alimentan de los cultivos de las fincas. Los pumas no encuentran a los pecaríes, que ahora viven en las fincas y, de acuerdo con la información recolectada aquí, cuando tienen crías es cuando más se ven forzados a acercarse a las unidades domésticas para conseguir alimento suficiente.

La organización social *iku* se ha ido desvaneciendo, de manera particularmente acelerada en el último siglo (Zapata-Mujica, 2020), con ello la mentalidad y el comportamiento de los individuos también ha cambiado súbitamente. Esto quiere decir que las nociones de sacralidad, las pautas alimenticias y la actividad productiva de los indígenas también están cambiando.

Los indígenas están advertidos de que, ante los ojos del Estado colombiano y sus leyes, matar un felino grande es muy grave y puede conllevar a la cárcel. Los indígenas también están advertidos de que ese Estado y esas leyes no conciben el pago como una práctica restauradora del equilibrio.

Si bien los indígenas *iku*, cuando hablan en español, dicen que los pumas son sagrados, el sistema de *oposición complementaria* muestra que lo sagrado del puma es su sitio de pago, lugar espiritual que se opone y complementa al animal material con el que sólo debe interactuar el mamo. Mientras que el felino mundano de carne y hueso, susceptible de ser cazado, no es sagrado en un sentido teórico-antropológico y, por el contrario, sus huesos, grasa y colmillos son apetecidos como materiales mágicos para la activación de sitios –esos sí– sagrados.

En 2019 un mamo fue acusado ante Parques Nacionales Naturales de Colombia por haber cazado un jaguar. A los mamos *iku* les es vetado derramar sangre mediante el uso de la fuerza, por lo que un mamo tampoco mataría una gallina para el consumo de la unidad doméstica.

Esta acusación, por lo demás falsa (pues hace más de cincuenta años que no hay jaguares en esta zona), puso en alerta a varias familias *iku*. La actitud general hacia los organismos de control y conservación del medio ambiente es de desconfianza, cualquier política que intente hacerse en ese sentido será acatada a medias, pues, siempre que ocurra algo que se salga de la norma, caerá en el silencio sepulcral. Una familia vecina al mamo acusado dijo que los del gobierno estaban locos: “ellos quieren que nos muramos de hambre, si *güía-yina* roba tenemos que dejarla robar, ellos prohíben hasta tumbar un

---

41 De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1991b) a mediados del siglo veinte la población aproximada de indígenas *iku* de la zona oriental era de 980 personas. En 2019 había 12000 personas. Donde hace setenta años había una persona, ahora hay 12,2 personas y la presión ecológica que eso implica es innegable. Donde los pumas antes debían esconderse de una persona, ahora deben hacerlo de 12, 2 para evitar ser vistos y eventualmente cazados.

árbol para prender el fogón. Quieren que nos muramos de frío. Ellos nos quieren castigar hasta por matar un ratón, ¡esos *bunachi*<sup>42</sup> sí son locos!”.

Partiendo de la información etnozoográfica expuesta aquí (de Vinales, 1924; Reichel-Dolmatoff, 1991b) se puede afirmar que hasta hace setenta años, aproximadamente, en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco había jaguares y los conflictos se escalaron hasta tal punto que hubo indígenas muertos tanto como jaguares cazados. El único dato posterior a esta época es el del jaguar cazado hace 30 años cerca de la aldea de Roma. Desde entonces no hay jaguares en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco.

Además se puede constatar la presencia, hoy en día, de pumas en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco. La última vez que se vio uno en la región de Atánquez fue hace unos treinta años.

Se escuchan noticias constantemente de presencia de jaguares en la región de *Morillo*, desde allí se desprende un corredor ecológico que permite la conexión con la parte alta del Resguardo Indígena Kankuamo para los jaguares. En 2019 varios perros fueron cazados por un animal en una noche.

## **6. Desde la perspectiva ecológica**

En un contexto de cambio climático, demográfico, social y mental, los planes de conservación del puma entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta resultan ser una necesidad imperante. El puma corre peligro.

Los felinos cumplen un rol fundamental al mantener el equilibrio dentro de los sistemas naturales. Erradicarlos del paisaje implicaría perder eslabones esenciales en la cadena trófica del ecosistema, como consecuencia varias funciones ecológicas y ambientales se verían afectadas (control poblacional de otros animales, dispersión-depredación de semillas y polinización). La sobrepoblación de alguna especie en particular, por falta de depredadores, puede deteriorar la disponibilidad de recursos, causando incluso impactos graduales en el clima y, por lo tanto, podría llegar a afectar la oferta de recursos ambientales como el agua (Castaño Uribe, et al. 2013). En este sentido, se puede concluir que la presencia de felinos en un ecosistema es un buen indicador ecológico, pues nos muestra que se están dando las condiciones para un sistema en equilibrio. Velar por la conservación de grandes felinos no sería otra cosa que velar por las condiciones de un ecosistema saludable.

Basados en lo descrito en el capítulo anterior, se puede decir que las principales amenazas a la supervivencia de felinos silvestres en la Sierra Nevada de Santa Marta se deben básicamente a la transformación y fragmentación de los ecosistemas naturales, la caza para evitar depredación de animales domésticos o atentados contra la vida humana

---

<sup>42</sup> Bunachi es la palabra en ikun para designar a las personas no-indígenas.



y la competencia por las presas que también tienen algún uso para las comunidades locales (Granados Peña et al. 2014). Estas causas se pueden enmarcar en una sola problemática principal que parece ser el contacto directo entre el hombre y los animales silvestres, generando la necesidad de evitar este contacto a toda costa.

Una de las soluciones más lógicas y viables para aliviar este problema es apostarle a la conservación y restauración del equilibrio ecosistémico en el hábitat natural de los felinos silvestres y otros animales como los pecaríes. Esta estrategia debería ir de la mano con el respeto de los ecosistemas basada en los principios culturales locales que, en este caso, son los que los indígenas *iku* denominan el *kñnsama*<sup>43</sup>. De esta manera, se espera que los animales no tengan la necesidad de exponerse ante los humanos en busca de recursos. De allí emergería el problema de los animales no-domésticos, como el pecarí, que constantemente entran y salen del monte a las fincas. Planteando nuevos interrogantes de cara a la separación estricta de áreas y trayendo a colación que, en el mundo indígena serrano, esa delimitación de “lo salvaje” y “lo domestico” no es tan fácil de establecer como en el mundo moderno.

Según el informe escrito por Zarrate, et al. (2014) para evaluar estrategias de conservación de felinos silvestres en la Sierra Nevada, se han venido desarrollando iniciativas, alianzas y estrategias enfocadas en tres puntos importantes: *i*) campañas con el objetivo de capacitar a las partes interesadas y a las autoridades locales para llevar a cabo investigación en pro de la conservación de los felinos silvestres; *ii*) se están desarrollando evaluaciones de la distribución y la abundancia de la fauna en cuestión, proporcionando datos para fundamentar las decisiones; *iii*) se trabaja con las autoridades ambientales en la identificación de prioridades y la búsqueda de soluciones para rediseñar un paisaje conectado y conservado.

Es importante resaltar que la toma de decisiones sobre la formulación e implementación de cualquiera de las estrategias de conservación mencionadas anteriormente debe incluir a todos los actores involucrados. Muchas de estas estrategias proponen medidas radicales como la prohibición de actividades productivas en zonas protegidas o la imposición de penalidades por caza, sin tener en cuenta el contexto social, cultural y económico de las comunidades locales. Los planes para la conservación del puma, tanto como del jaguar en los lugares en que aún se encuentre, deben evitar a toda costa el castigo como forma persuasiva. Lo único que se logra con esto es que la cacería de animales se haga de manera soterrada, generando una brecha de desconfianza entre los indígenas y las fundaciones como *Panthera*, cuya labor es indispensable para la conservación de grandes felinos. Al respecto, la construcción de mesas de trabajo conjuntas, dispuestas y proyectadas de acuerdo con las nociones de tiempo indígena, y no con el afán del funcionario ciudadano, debe ser una prioridad para evitar conflictos en el desarrollo de cualquier estrategia.

---

43 “*Kñnsama* es el conjunto de historias que explican el origen del mundo y dan sentido a la cosmología *iku*” (Zapata-Mujica, 2020, p. 82).

Adicionalmente, según el *Plan de Conservación de Felinos del Caribe colombiano* (2013), así como otro informe hecho por Zarrate y colaboradores (2018), se establece que para construir planes de manejo y conservación relevantes, falta avanzar en la recolección de conocimiento científico sobre felinos silvestres y otros mamíferos asociados. Aparte de la información disponible de manera anecdótica, es importante complementar la información geográfica, genética, ecológica y el número de registros de individuos para tener un panorama real del estado actual de estos animales. Así mismo, se deben explorar formas de conservación alternativas, que tengan en cuenta a las comunidades, a través del pago por servicios ambientales o proyectos ecoturísticos, especialmente en zonas de conflicto entre áreas protegidas y de actividades productivas. Considerando que la conservación de felinos silvestres a largo plazo dependerá de la disponibilidad de un hábitat adecuado y que gran parte de este se encuentra fuera de los límites de las áreas protegidas (Zarrate et al, 2018), una estrategia restrictiva y radical auspicia conflictos de índole económica, social y cultural que desembocarían de nuevo en un mayor nivel de desequilibrio ecosistémico.

El primer paso que se debe dar hacia la conservación del puma es la generación de confianza entre los investigadores y los indígenas. Para ello se requiere del reconocimiento mutuo, de la comprensión antropológica seria de la lógica de mundo bajo la que actúan los indígenas y de la formulación conjunta de rutas para la solución de conflictos. Esta formulación *tiene* que tener como uno de sus ejes centrales el trabajo del pago, pues si este no se pone en práctica, se estará excluyendo a los mamós y, con ellos, la posibilidad de complementar las fuerzas opuestas que dan orden al mundo ikú. Adicionalmente, se *tiene* que trabajar en la erradicación de las condiciones que conducen a la deforestación de la Sierra pues, en la medida en que progresa, las presas silvestres se reducen y el ganado lanar aparece como la única alternativa para los felinos. Al parecer dos de aquellas condiciones son el sistema de quema y roza y la ganadería desorganizada de ganado lanar.

Los ikú saben que no deben cazar a los pumas, y tratan de ser pacientes, pero se ven enfrentados a la contradicción de acatar la ley *bunachi* y quedarse sin ovejos, o cazar a los pumas y reestablecer el equilibrio mediante el pago. Los acatamientos de las políticas de conservación deben ir acompañados de trabajos orientados a superar las condiciones materiales que generan el problema, para el caso ikú, estos deben ir desde el pago hasta la reforestación y repoblamiento de fauna nativa.

En la medida en que los investigadores aparezcan como *locos* y enemigos de los indígenas, la comprensión de la situación actual del conflicto pumas-ikú será inaccesible en su multidimensionalidad y, en ese sentido, todos los esfuerzos que se hagan serán en balde, pues, la colaboración de los indígenas será ambigua y desconfiada.

## 7. Historia final

### 7.1. ¿Evidencia 13? (¿L?)

Los indígenas de la Sierra conciben al Estado y sus múltiples gobiernos como enemigos. Sus variadas instituciones, como las corporaciones autónomas y los Parques Nacionales Naturales de Colombia no resultan ser sino expresiones camufladas del mal que encarna el Estado. Es por eso que este es señalado como culpable de la siguiente historia.

En la parcialidad de Sabana Crespo, Resguardo Indígena Arhuaco, en la década de los años ochenta, un animal extraño apareció en las fincas aledañas a la aldea. Era como los leones que comúnmente habitan la zona, pero melenudo y con voz atronadora.

Los indígenas ikũ identifican con facilidad el sonido emitido por el puma. La diferencia con el sonido emitido por este extraño animal era abismal. Pedí al indígena que me estaba relatando la historia que imitara esa voz extraña. El sonido que hizo, así como la alusión a su melena me hizo pensar en el león africano (*panthera leo*). Saqué entonces mi *smartphone* para buscar en internet fotografías de distintos felinos, el indígena señaló con plena seguridad la imagen del felino africano.

Los mamos reunieron a toda la población y debatieron. La primera conclusión fue que ese gran animal no era autóctono y se trataba de una especie introducida. La segunda conclusión fue que era necesario preparar una serie de materiales mágicos para tener éxito en su acecho. La tercera conclusión fue seguir a estos animales que, tras una jornada exhaustiva de caza con todos los hombres de la aldea, terminó con la muerte de los ocho animales de extraña procedencia.

La versión que manejan los ikũ de Sabana Crespo es que el gobierno llevó en un camión cerca de ocho leones y los soltó a las afueras de la aldea, con el fin de exterminar a los indígenas, pues “el gobierno necesita deshacerse de nosotros para quedarse con nuestras tierras”. Dicen que el cabildo de ese entonces tiene en su casa el cuero de uno de los leones, con su gran melena y tamaño.

De ser cierta esta historia, parte de la respuesta podría estar en el decomiso masivo de bienes exóticos de los capos del narcotráfico durante los años ochenta y noventa. Corroborar o desmentir esta historia se puede hacer visitando la aldea en busca de algún cuero de los animales cazados.

### Bibliografía

de Vinales, J. (Padre). (1924). *Indios arhuacos*. Bogotá: Valencia: Imprenta de Antonio López y Comp.

Castaño-Uribe C, González-Maya JF, Zárrate-Charry D, Ange-Jaramillo C & Vela-Vargas IM (Eds.). 2013. *Plan de Conservación de Felinos del Caribe Colombiano: Los felinos y su papel en la planificación regional integral basada en especies clave*. Fundación Herencia Ambiental Caribe, ProCAT Colombia, The Sierra to Sea Institute. Santa



- Marta, Colombia.
- Dorra, R. (2009). ¿Qué es, entonces, lo sagrado? *Tópicos Del Seminario*, (22), 15–51. Retrieved from [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es)
- Durkheim, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.
- Dussan, A., & Reichel-Dolmatoff, G. (2012). *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ferro, M. del R. (2012). *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones.
- Granados-Peña, Ramón & Arias-Alzate, Andrés & Zarrate-Charry, Diego & González-Maya, José. (2014). *Una estrategia de conservación a escala regional para el jaguar (Panthera onca) en el distrito biogeográfico de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. *Revista Biodiversidad Neotropical - Journal International Neotropical Biodiversity*. 4. 141-148. 10.18636/bioneotropical.v4i2.200.
- Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del pacífico occidental comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Platt, T. (1986). Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia. In *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología*, 1(1), 16–121.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991a). *Indios de Colombia. Momentos Vividos - Mundos Concebidos*. Bogotá: Villegas editores.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991b). *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas etnográficas 1946 - 1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sahlins, M. (1977). *Economía de la Edad de Piedra (4ª)*. España: Akal.
- Tayler, D. (1997). *The coming of the sun. A prologue to Ika sacred narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum.



- Uribe Tobón, C. A. (1990). *Nosotros los hermanos mayores: continuidad y cambio. Los kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.
- York, R., & Longo, S. (2017). Animals in the world: A materialist approach to sociological animal studies. *Journal of Sociology*, 53(1), 32–46.
- Zapata-Mujica, J. S. (2020). *Cacicazgos desvanecientes. Organización y cambio social entre los ikũ de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Tesis de maestría inédita.
- Zarrate-Charry, Diego & González-Maya, José & Pineda-Guerrero, Alexandra & Granados-Peña, Ramón & Ramírez, Sandra & Vela Vargas, I. & Wyatt, Sarah. (2014). *Using felids as the basis of a biodiversity conservation strategy in the Sierra Nevada de Santa Marta, Caribbean region of Colombia*. *Wild Felid Monitor*. 7. 18-19.
- Zarrate-Charry, Diego & Massey, Aimee & González-Maya, José & Betts, Matthew. (2018). *Multi-criteria spatial identification of carnivore conservation areas under data scarcity and conflict: a jaguar case study in Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. *Biodiversity and Conservation*. 27. 1-20. 10.1007/s10531-018-1605-z.

#### **LAURA CAMILA ARIZA-SALINAS**

Bióloga de la Pontificia Universidad Javeriana. Intereses académicos enfocados a la Botánica económica y la economía comunitaria principalmente. Ha apoyado monitoreo de fauna silvestre en Boyacá, Colombia; formulación de estrategias de fortalecimiento de capacidades institucionales para frenar la deforestación en el departamento del Caquetá y actualmente trabaja como asistente de proyectos para el programa LAIF de la Unión Europea en Bruselas, Bélgica.

#### **JUAN SEBASTIÁN ZAPATA-MUJICA**

Desde 2015 hace etnografía con indígenas y campesinos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se ha interesado, particularmente, en la participación económica que tienen los pecaríes dentro de la sociedad ikũ. Actualmente trabaja junto a los indígenas por una praxis que reestablezca ecosistemas para la conservación de pumas y cóndores.