

## TERRITORIALIZACIÓN DEL RITO FUNERARIO INDÍGENA EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA (COLOMBIA)

Daniel Jurado Jaramillo<sup>1</sup>  
Juan Pablo Duque Cañas<sup>2</sup>

### Introducción

La complejidad de las culturas indígenas se revela en la diversidad de sus manifestaciones pero también en que esta multiplicidad se estructura a partir de esencialidades básicas que se presentan, repetidamente, en todos los niveles. Así, la “casa sagrada” es una representación que toma como modelo la forma de su universo para materializarse en un presente que todos los integrantes de la comunidad comparten y que les permite conectarse con los tiempos míticos a partir de procesos rituales. Esta representación también se da, en el caso de las tradiciones culturales de los indígenas *Kogis* de la Sierra Nevada de Santa Marta, en los rituales de enterramiento, como estableció en sus investigaciones el antropólogo de origen austríaco, Gerardo Reichel-Dolmatoff, en los años sesenta del siglo veinte. Además de Reichel-Dolmatoff, muchos otros estudiosos han desarrollado trabajos de alto valor acerca de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Entre ellos deben destacarse nombres de exploradores extranjeros como Eliseo Reclus, Konrad Preuss y Juan Friede, o investigadores colombianos como Milciades Chaves, Alicia Dussan de Reichel-Dolmatoff, Luis Guillermo Vasco, Carlos Alberto Uribe, Margarita Serje, Carl Langebaek, Guillermo Rodríguez y otros. Sin embargo, la descripción de Reichel-Dolmatoff del ritual de enterramiento que estructura este artículo presenta un valor documental sin igual como fuente de conocimientos agregados y también por su valor histórico en sí. En sus trabajos, Reichel-Dolmatoff determinó que, en tales rituales mortuorios, el simbolismo del acto se relacionaba con la idea de construir gestualmente la “casa de la muerte” para poder abrirla y cerrarla, y hacer posible el retorno del difunto al seno materno.

De esta manera, de acuerdo con la palabra utilizada por Reichel-Dolmatoff (1991) para referirse a lo que se configura en un ritual, el lugar se “cosmiza”, identificándose con el cosmos, y estableciendo una relación directa entre el lugar de enterramiento, la casa sagrada y el universo. El presente artículo propone un ámbito adicional, al incorporar la simbología territorial sagrada de los indígenas. Ya no se trataría, entonces, de una relación de los tres ámbitos anotados sino también de un cuarto territorial que hace que el enterramiento sea también un ritual de territorialización. Para hacerlo, el artículo se desarrolla en varias partes: en la primera se plantea una aproximación conceptual a lo mítico para proceder, a continuación, a una presentación del ritual descrito por Reichel-Dolmatoff. En una tercera parte se exponen las características simbólicas de lo cósmico, lo territorial y lo urbano-arquitectónico entre los indígenas de la Sierra Nevada para determinar las relaciones verbalizadas en el ritual. Luego se describen y analizan los pasos del proceso para, al final, determinar el nexo simbólico que estructura los cuatro ámbitos mencionados (cosmos, territorio, arquitectura y ritual de enterramiento) y demostrar que se trata no solamente de una “cosmización” sino también de una territorialización arquitectónica del ritual mortuario. Estas conclusiones hacen parte de los resultados de investigaciones adelantadas por los autores en el marco de la línea de investigación Implicaciones Culturales del Hábitat, dentro lo analizado en la Tesis de Maestría en Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia titulada “La casa y el enterramiento indígena. Procesos de territorialización del rito de la muerte”, desarrollada por Jaramillo (2014), bajo la dirección de Juan Pablo Duque Cañas.

### **El carácter simbólico de los mitos y de los ritos**

En todas las culturas aborígenes se hace evidente el profundo carácter simbólico de sus mitos y ritos. Estos representan mundos complejos en los que las formas geométricas básicas conforman simbologías fundamentales, estableciendo códigos estructurados en los que los números y los elementos de la naturaleza

también se hacen presentes. Bachelard (2012) sostiene que existen códigos culturales en los cuales se expresa una experiencia poética profunda por medio de los mitos, los ritos y las artes adivinatorias, dándole sentido a las connotaciones de la tierra, el agua, el fuego y el aire. Son los ritos, las ceremonias, las fiestas y aun los juegos donde se establecen modos de comunicación que le permiten al individuo, a través del papel que desempeña, definirse con relación al grupo al que pertenece, y dentro del cual el mensaje que el individuo emite no es suyo sino de la comunidad. Así, el culto religioso es un medio de comunicación instituido por el grupo con sus dioses, un lazo entre correligionarios y sus divinidades, y tanto en los ritos iniciáticos como en los funerarios se instituyen fuertes vínculos entre el colectivo y la persona que recibe en su seno, estableciendo estrechas relaciones de comunión y solidaridad, como lo sostiene Giraud (1985, p. 120). Los rituales se elaboran a partir de signos que tienen una función social, la de comunicar ideas. Sostiene Giraud (1985) que, para que el mensaje sea eficaz, debe implicar un referente, un código de signos, un medio de transmisión, un emisor y un destinatario o receptor, y este último debe descodificar el mensaje a partir de los signos y reconstruirle su sentido. Al final, por el rito se direcciona un mensaje codificado que el destinatario reconstruye a partir de códigos para comprender el sentido exacto.

Lévi-Strauss (2013) afirma que los mitos ligados a los ritos le permiten al hombre reconocer eventos que se han dado en los orígenes y por los cuales puede explicarse cómo y por qué él mismo ha sido creado, aunque plantean la imposibilidad de analizarlos ya que la unidad del mito no es estática y se extiende en el tiempo como una tendencia y proyectiva, y no como un estado fijo (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 14). Para Eliade (1975, p. 116-141), los mitos nos revelan cómo se originó la condición actual humana y de la naturaleza, de la vida y de la muerte, en un momento inicial, lejano, mítico. Debe entenderse, de acuerdo con Eliade, que los mitos son elaborados por grupos humanos donde estos los establecen como el fundamento de la vida social y cultural. Resultan tan esenciales que por ellos experimentan la verdad absoluta al revelar una historia sagrada transhumana dada desde los comienzos (ELIADE, 1985,

p. 21). En este sentido, lo sagrado es lo verdadero, lo real, manifestado por los mitos y que se configura como un modelo ejemplar a repetir. Son, según Eliade, historias que se re-presentan mediante la imitación de acciones consideradas ejemplares y que, en el momento de su re-presentación en los ritos, ocasionan el abandono momentáneo del tiempo humano, profano, en el cual se ejecuta, para unirse al tiempo mítico de lo re-presentado, de acuerdo con unos puntos esenciales que caracterizan al comportamiento mítico: un modelo ejemplar, una repetición de ese modelo, una ruptura con la duración profana y una integración momentánea con los tiempos primordiales. Pero los objetos y las acciones protagonistas de los mitos y los ritos no tienen un valor intrínseco autónomo.

Para que adquieran un valor mítico y lleguen a ser reales al participar de una realidad que los trasciende, los objetos se saturan de ser sagrado cuando ellos son consagrados y aparecen como receptáculos de una fuerza que los diferencia de su entorno, mientras que las acciones dependen de ser la repetición de actos primordiales consagrados en el origen (ELIADE, 1994, p. 13). Con esta repetición de gestos paradigmáticos el hombre se remite a una ontología universal donde el cosmos, el mundo circundante, las montañas sagradas, las poblaciones y los templos son repeticiones arquetípicas de un modelo que los sustrae del caos primario y les incorpora un orden cosmizado con respecto a un centro de mundo esencial. Para Eliade, este simbolismo, en el que la configuración de un centro de mundo es básica, se puede formular en tres formas: la montaña sagrada que en sí misma es el centro del mundo y que conecta el cielo con la tierra, el templo que representa arquitectónicamente a la montaña sagrada, y el *axis mundi* (territorial, montañoso o urbano) que funciona como eje conector entre el supramundo, la tierra y el inframundo. La repetición de la cosmogonía implica elaborar ritualmente construcciones que son imitaciones del acto cosmogónico, y con este construir se re-presenta el sacrificio de la creación del mundo, validando su carácter simbólico mediante la repetición del acto fundado en el tiempo mítico. En otras palabras, el planteamiento de Eliade sugiere que el cosmos, para cada cultura aborígen, tiene un sentido formal dado en un inicio

remoto cuyo relato llega hasta el hombre en el presente mediante los mitos. Que el hombre, mediante los ritos, trae al presente estas acciones originarias re-presentándolas y que, en el momento de ser re-presentadas, se establece el abandono del tiempo profano, cotidiano, para conectarse momentáneamente con el tiempo mítico. También, que la estructura del cosmos se establece como un arquetipo que debe ser imitado, y que lo que se construye condicionado por tal imitación adquiere un valor simbólico significativo porque, al re-presentar el modelo original, se constituye a su vez en centro de mundo. Esto ocurre con la identificación de la montaña sagrada, con las configuraciones territoriales y con la concreción material de los templos, que se re-significan como centros de mundo, del mundo propio.

En los rituales de la muerte, el hombre que guía el proceso ritual (*mamo* o *chamán*) no es poseído por espíritus sino que él, como ser humano logra establecer una comunicación con los muertos, los demonios y los espíritus de la naturaleza, sin convertirse por ello en su instrumento. Sirviendo como mediadores, estos hombres particulares no sólo dirigen la vida religiosa de la comunidad, sino que también velan por el alma del grupo, ya que sólo ellos conocen su forma. Esto les permite acompañar a los muertos al reino de las sombras actuando como mediadores entre estos y las divinidades (ELIADE, 2003, p. 23).

## Un ritual

En enero de 1966, el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff presencié un ritual de enterramiento en la población de Seráncua, en territorio de los *Ikas* o *Arhuacos*<sup>1</sup>, lugar ubicado a solo unas horas de camino de un sitio ceremonial *Kogi* de gran importancia llamado *Mamarongo*. Por esta cercanía no resulta extraño que los *Ikas*

---

<sup>1</sup> En la Sierra Nevada de Santa Marta viven hoy, distribuidos geográficamente, cuatro pueblos indígenas: los Kogi (o Kogui), los Ika (generalmente conocidos como Arhuacos), los Wiwa y los Kankuamo. Los cuatro están relacionados con la cultura Tairona sobre la cual existen muchos trabajos de carácter arqueológico, y se les considera sus descendientes.

hubiesen invitado a Vicente DÍngula, un *mama*<sup>2</sup> *kogi*, para que participara en algunos ritos bautismales, de purificación o de preparación de ofrendas colectivas<sup>3</sup>. En un texto publicado un año después, titulado “Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta”, Reichel-Dolmatoff describió aquello de lo que fue espectador y que le permitió diferenciar lo que asumió como dos niveles de una sola religión. Cuando el *mama kogi* arribó, los Ika se apresuraron a llevar hasta él a varias personas enfermas para que las curara, pero el *mama* Vicente les dijo, un tanto contrariado, que él no sabía curar fiebres, detener heridas ni reponer huesos quebrados. Él solo sabía hablar con Dios (REICHEL-DOLMATOFF; DE REICHEL-DOLMATOFF, 1977, p. 232).

Durante varias noches escuchó y aconsejó, en la casa ceremonial, a los hombres. Pero en esos días falleció, afectada por la disentería, una joven de quince años. La noticia alcanzó a Vicente, quien decidió entonces acompañar a la familia Ika y oficiar el entierro. A las tres de la tarde llegaron al cementerio, ubicado a doscientos metros del sitio de Seráncua, el *mama kogi* Vicente, el *mama ika* Damián, junto con familiares cercanos de la joven muerta. Hablaron un rato y escogieron un lugar, evitando tocar otro entierro. Sentado a diez metros al este, mirando hacia el oeste, el *mama* Damián masticaba coca y se concentraba para determinar si la hora y el sitio escogidos eran correctos. Pretendiendo guiar a sus hermanos menores, el *mama* Vicente comenzó el ritual. El *mama* se ubica en el sitio dando cara al oeste y, con su mano, determina un pequeño espacio frente a él. Tras su orden, los demás limpian ese espacio hasta que queda visible la tierra. El *mama* Vicente entonces saca de una mochila, con ambas manos, puñados de hojas de coca secas. Manteniéndolas empuñadas y juntas cerca a su pecho, se para en el lugar deshierbado y gira sobre sí

---

<sup>2</sup> Los *mamas* son hombres que representan la autoridad espiritual al interior de la comunidad indígena. Concedores de los secretos de la Ley de Origen que prima sobre cualquier otra, ellos trazan las pautas que buscan mantener el equilibrio del mundo.

<sup>3</sup> De los cuatro pueblos indígenas, los *kogi* han conservado sus tradiciones con mayor recelo, evitando durante siglos el contacto excesivo con pobladores externos. Por esta razón, en el ritual de enterramiento que se describe en este artículo resulta fundamental la guía del *mama kogi* ya que permite comprender la esencia simbólica más tradicional de los enterramientos indígenas.

mismo hacia el sur mientras parece pesar las hojas lavantando las manos alternada y sutilmente, empezando con la izquierda. Unos segundos después vira hacia el norte y repite los movimientos, y luego gira buscando el este mientras se mueve hacia el extremo oeste del sitio, pulverizando al mismo tiempo las hojas entre sus manos, dejando caer entre los dedos de su mano izquierda los restos, y luego los de la derecha. Acompañando estos gestos, dice: “Esta es la aldea de la Muerte; esta es la casa ceremonial de la Muerte; este es el útero. Voy a abrir la casa. La casa está cerrada y voy a abrirla” (REICHEL-DOLMATOFF; DE REICHEL-DOLMATOFF, 1977, p. 234). ¿A qué se refiere? ¿Qué correspondencia puede tener el rito del enterramiento con la casa y el útero? Antes de continuar con el análisis del ritual mortuario examinemos esta relación.

### **La dimensión cosmogónica**

La Sierra Nevada de Santa Marta, o simplemente Sierra Nevada, se ubica en la norte de Colombia, en las costas del mar Caribe. Se trata de una masa montañosa de base triangular cuyas vertientes se enfrentan, al norte, con el mar; al occidente, con las llanuras y ciénagas del departamento del Magdalena; y al suroriente, con el Valle de Upar. Tiene la peculiaridad de que, en su centro, se ubican tres picos nevados, uno de ellos el más alto de Colombia, con 5770 metros de altura sobre el nivel del mar, lo que la hace la montaña más alta del mundo que nace directamente junto al mar. Compuesta por cientos de picos que en conjunto conforman esa gran montaña, en la Sierra Nevada han habitado pueblos indígenas precolombinos, de los cuales cuatro aún sobreviven. Se trata de los *Kogi*, los *Ika* (erróneamente reconocidos como *Arhuacos*), los *Wiwa* y los *Kanuamo*. Se considera que son todos descendientes de los Tairona, cultura aborígen protagonista de buena parte de las narraciones europeas de la Conquista sobre América. De estos cuatro pueblos, los *Kogi* han logrado mantenerse, en la medida de lo posible, más apartados de influencias externas que los otros tres pueblos, pese a las fuertes y permanentes presiones

ejercidas por quienes han querido penetrar, dominar o influir lo que sucede en la Sierra y las culturas que la habitan. Pobladores externos que migran a la gran montaña buscando escapar de las presiones sociales, comerciantes que pretenden usufructar sus riquezas, religiones dominantes que procuran adoctrinar a los aborígenes para sustraerlos de su salvajismo, estos y muchos otros han puesto en riesgo la supervivencia física y cultural de los indígenas. Los cuatro pueblos, en su conjunto, tienen la misión ancestral de preservar el equilibrio del mundo. Como hermanos mayores, supervisan y advierten todo lo que irresponsablemente realizamos los demás. Son sociedades tribales, ya que ocupan un territorio propio, se expresan en lenguas claramente diferenciadas y reconocen una tradición jerarquizada a través de sus autoridades.

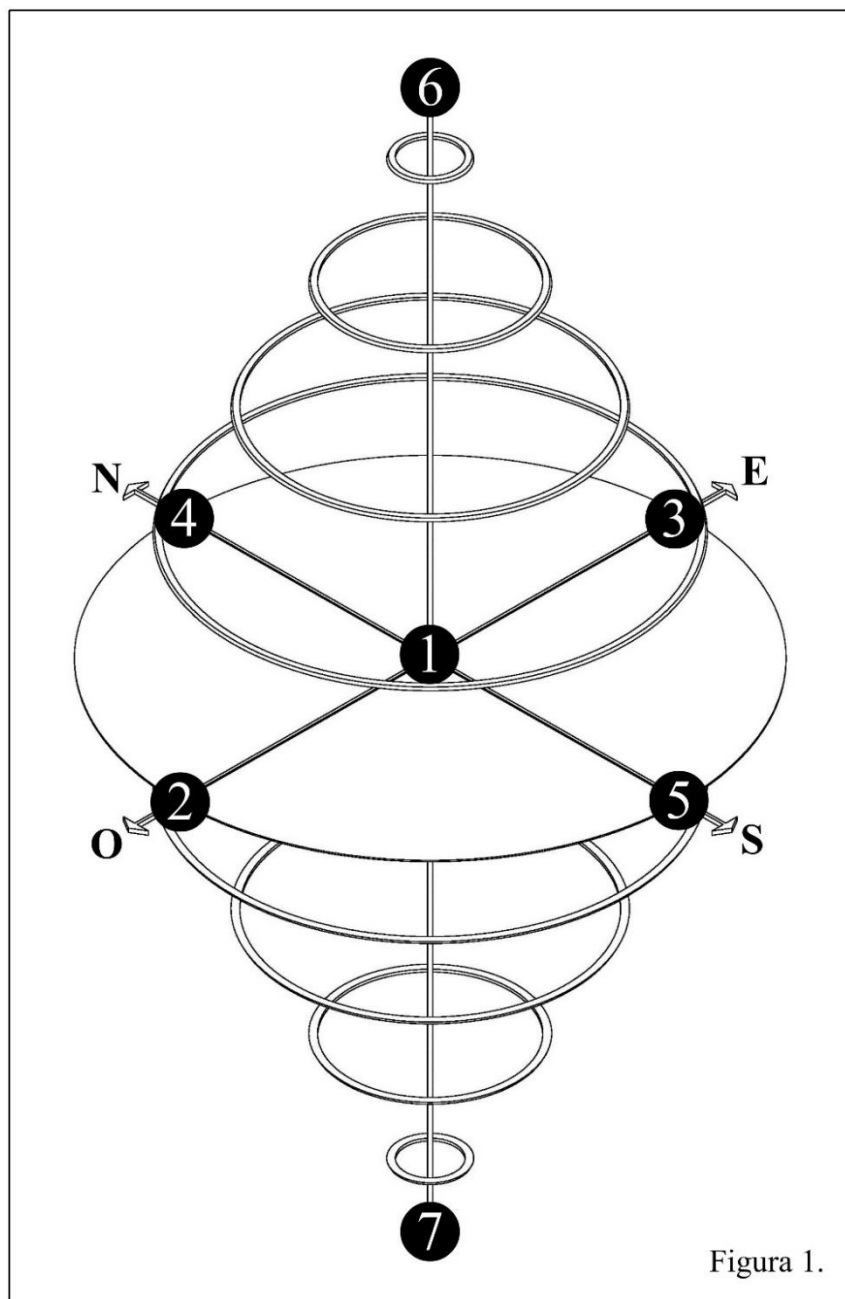
De los cuatro pueblos, o tribus si recurrimos al concepto empleado por Reichel-Dolmatoff (1991) como acorde a su esencia tribal, los *Kogi* son también conocidos como *Koghi*, *Kogui*, *Cogui*, *Kággaba*, *Kägaba* o *Köggaba*, que tienen el significado esencial de “gente” y también se relaciona con la palabra utilizada para designar al jaguar, un animal sagrado para ellos.

Los *Kogi* habitan la vertiente norte de la Sierra Nevada, justamente la que discurre hacia el mar, condición que explica la presencia del agua en sus creencias cosmogónicas. Sus tradiciones ancestrales describen un universo de forma bicónica, surgido de las aguas oscuras, de acuerdo con las narraciones recopiladas por Reichel-Dolmatoff en sus trabajos. En el principio de los tiempos, la Madre universal clavó su huso de hilar en el eje del mundo, justo en la cumbre más alta de la Sierra Nevada. Un hilo de algodón se desprendió de la punta superior del huso y, con el otro extremo de la fibra empezó a trazar un círculo para demarcar la tierra. El recorrido del algodón, luego de formar ese disco primigenio, continuó describiendo una espiral ascendente hasta alcanzar el pináculo, mientras que en su recorrido fue dando forma también a cuatro discos adicionales escalonados. La misma acción se ejecutó en el lado inferior e invisible, configurando al final una estructura de dos conos opuestos y confrontados



en un solo plano central, con cuatro discos superiores y cuatro inferiores. Esa estructura bicónica es el cosmos y el plato central es la Sierra Nevada (Figura 1).

Fig. 1. El cosmos y el plato central es la Sierra Nevada



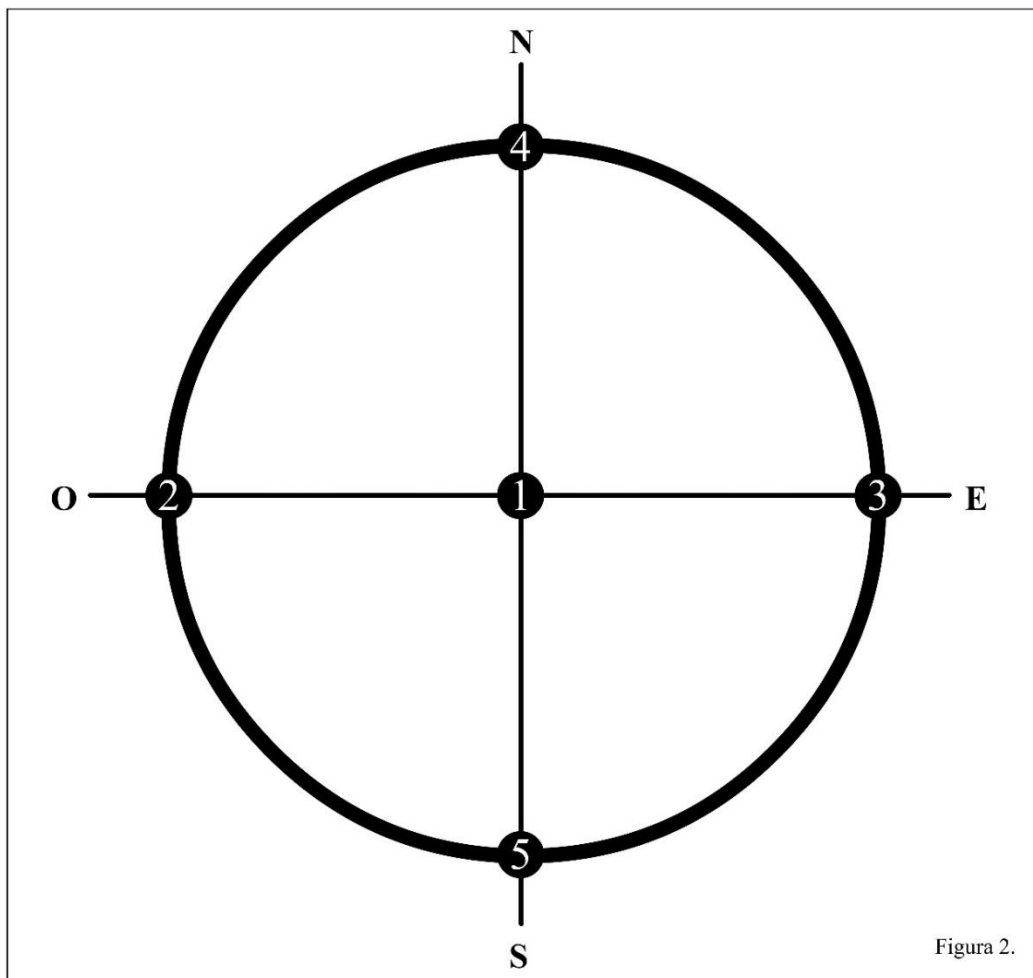
Cuando la Madre Universal terminó, sembró en el punto más alto y central un árbol ceiba. Luego engendró cuatro señores espirituales que se ubicaron junto a este, quienes a continuación construyeron el primer templo sagrado alrededor del árbol y se dispusieron a secar las tierras a su alrededor, mientras cada uno se dirige a las cuatro esquinas del mundo creado, dejando el centro y el templo construido al primer humano. Este mito muestra las acciones por las que se configura la relación primigenia entre cosmos, territorio y arquitectura.

Debe resaltarse que el concepto de dualismo es esencial en estas culturas y aparece expresado en múltiples niveles: la división del universo en dos, de acuerdo con el recorrido del sol; la simetría bilateral del cuerpo humano; la diferencia clánica, aunque complementaria, entre la gente de arriba y la gente de abajo; la división de los poblados en dos partes, imperceptibles pero reconocidas por todos los habitantes y la división del espacio interior de los templos ceremoniales. Todas estas, y muchas otras, son expresiones de un bipolaridad que es esencial en todos los aspectos, incluida la bondad y la maldad. En este sentido, el principio del bien – que es derecho –, necesita de la existencia del mal – izquierdo –, en una relación peligrosa pero necesaria que debe armonizarse. Esta armonía se conoce como *yulúka*, que significa ponerse de acuerdo, y que debe ser el principio básico de las conductas humanas. Es el sentido que tiene pesar las hojas de coca en sus manos, en gestos ritualizados, hasta determinar cuándo, a partir del equilibrio necesario, el principio del bien pesa más que el del mal.

En lo espacial, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1991), esta dualidad de opuestos que se complementan se amplía sobre una estructura cuatripartita por la cual el plano bidimensional se divide en cuatro segmentos, con cuatro puntos cardinales que los definen y un punto central que se configura como centro del mundo. A cada segmento – norte, sur, este y oeste – se asocia un clan, un animal y hasta un color, correspondiente al este el color blanco por ser bueno, y al oeste el color oscuro por lo contrario (Figura 2). En lo tridimensional, el cosmos tiene un lado visible y otro

invisible. Cada uno de los conos está compuesto por el disco básico y sus cuatro puntos cardinales; un quinto punto, el central, que es atravesado por el eje del cosmos; y un punto superior o inferior que configura la punta. Así, la estructura bicónica se determina por siete puntos: los cuatro cardinales del disco base, el punto central y los dos puntos que conforman los ápices superior e inferior. Este bicono es también concebido míticamente como un gran huevo cósmico donde todo germina, una especie de útero de la Madre Universal, y que está presente en cada cerro, en cada laguna y en cada caverna de la Sierra Nevada.

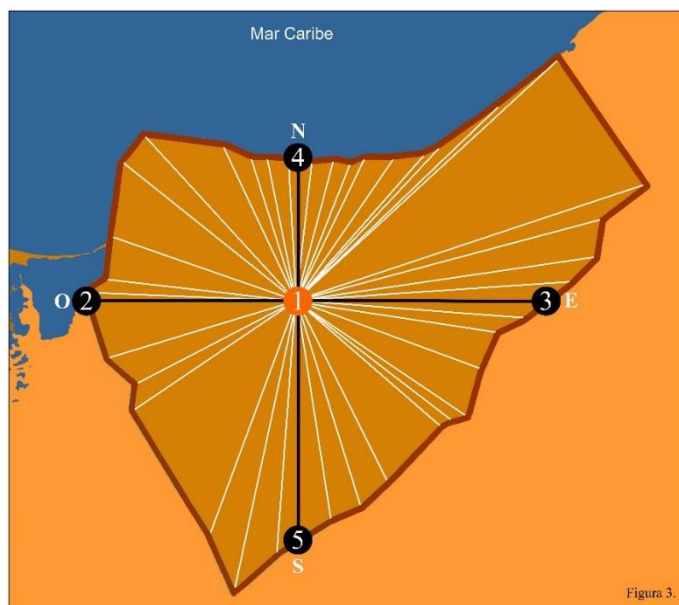
Fig.2 – Los cuatro puntos cardinales que los definen y un punto central que se configura como centro del mundo



## La dimensión territorial

Ahora bien, si la conformación bicónica y cuatripartita se origina en la cosmogonía, también en el territorio esta esencia se hace evidente. Las segmentaciones en cuatro partes aparecen igualmente en la forma en que está distribuida territorialmente la Sierra Nevada, cada una bajo el señorío de cada uno de los espíritus originales. A partir del punto geográfico más alto, que es a su vez el centro del mundo, existe una línea de demarcación sagrada que conforma una especie de círculo territorial y que permite diferenciar el mundo sagrado de todo lo circundante: la Línea Negra (Figura 3). De acuerdo con la Ley de Origen que traza todo lo debido, esta especie de umbral sagrado sirve para controlar la influencia de lo externo con respecto a lo interno, y viceversa. Por fuera de él habitan los antiguos, los *hermanos menores* que, por su comportamiento marcadamente irresponsable, deben estar tutelados por quienes han habitado desde el principio de los tiempos el interior de la Sierra sagrada: los *hermanos mayores*. Sólo ellos conocen los rituales que pueden mantener el equilibrio universal por habérseles concedido el conocimiento de la Ley.

Fig.3 - Las segmentaciones en cuatro partes aparecen igualmente en la forma en que está distribuida territorialmente la Sierra Nevada, cada una bajo el señorío de cada uno de los espíritus originales.



Territorialmente, la Sierra Nevada se divide en cuatro sectores, habitados cada uno por los pueblos indígenas que la habitan, dentro de un perímetro delineado a lo largo del piedemonte y por la orilla del mar. La Línea Negra se despliega en dicho territorio por medio de hitos geográficos interconectados entre sí y con el centro de la masa montañosa a través de hilos invisibles. De acuerdo con los mitos cosmogónicos que fundamentan las tradiciones indígenas allí, en los primeros tiempos todas las cosas existentes trataron de acercarse al centro axial y sagrado del mundo en medio de la oscuridad, antes de que apareciera por primera vez la luz. Pero con el albor, todo lo existente quedó intempestivamente inmóvil donde estaba, de acuerdo con el perjuicio que representaba cada cosa con respecto al mundo del que era integrante necesario. De esta manera, se considera que todo lo que permaneció estático más cerca del centro es más puro y sagrado, y lo que quedó más lejos es más negativo y dañino en la medida en que más alejado haya quedado inmovilizado. En este sentido, estos puntos definitorios de la Línea Negra tienen una doble significación: por un lado, son los umbrales del territorio sagrado que distinguen lo positivo de lo negativo y determinan los grados de pureza de los elementos constituyentes del universo; por el otro, constituyen su orden territorial y la validación de su propia existencia, permitiendo ubicar los sitios para la realización de rituales de pagamento que aseguren el equilibrio de lo existente, de acuerdo con los conocimientos depositados en cada uno de ellos.

La Línea Negra protege y es protegida por los señores guardianes, aunque no debe tomarse esta protección como una forma de excluirse drásticamente de lo exterior. Por el contrario, el territorio relacionado con ella es esencialmente el contenedor de los conocimientos que permitirían proteger el mundo, por lo cual no se trata de una simbología limítrofe sino de una conexión que da las pautas para la preservación del universo. En este sentido, el territorio ancestral de la Línea Negra es un código de supervivencia. La Línea Negra está conformada por una serie de puntos perimetrales y otros internos, con funciones específicas y que se complementan entre sí. El simbolismo de cada lugar está codificado de acuerdo a las normas establecidas en la Ley de Origen, de acuerdo con un principio colectivo conocido como *ezwama*,

que es el que permite la relación de la naturaleza con los hombres y de estos entre sí. Esta necesaria interacción se estructura en esta dimensión simbólico-geográfica por medio del cono territorial conformado por los puntos de la Línea Negra y sus conexiones con el pico serrano más alto, haciendo evidente la replicación de la estructura cósmica en este ámbito (DUQUE, 2012, p. 135-161).

### **La dimensión urbano-arquitectónica**

En lo urbano y arquitectónico también se configura este simbolismo estructural. Como se ha anotado, según las tradiciones indígenas la Sierra Nevada es un gran poblado conformado por cientos de cerros que, a su vez, son representaciones de casas habitadas por espíritus. De esta manera, la Sierra es un gran poblado conformado por casas-montañas dentro de las cuales viven las entidades que protagonizan sus mitos. Se trata entonces de un territorio co-habitado, en diferentes niveles, por hombres y entidades sagradas, en una relación existencial en la que el contacto ritual es permanente y necesario. Por otra parte, esta co-habitación se constituye también en el micro-cosmos que es cada aldea o centro ceremonial, haciendo que el pequeño conjunto urbano sea, en la realidad simbólica, una pequeña representación de la Sierra Nevada. Cada casa es un cerro, pero en este caso uno habitado por humanos, configurándose la relación mutuamente referencial entre la Sierra Nevada como un gran poblado espiritual y el poblado como una representación de la gran montaña. Ahora bien, en el ámbito de lo arquitectónico, en la casa también se materializa esta interrelación multidimensional. Como ha quedado evidenciado en investigaciones propias precedentes, las casas sagradas de los indígenas *Kogi*, conocidas como *nuhué*, son construidas con objetivos y significaciones específicos, aunque los españoles se referían a ellas como cansamarías para que se correspondieran con el sentido doctrinal cristiano. Sin embargo, en ellas se representa la complejidad de la organización socio-religiosa de los indígenas, haciéndolas difícilmente adaptables a las pretensiones de conversión europeas, debido a que el

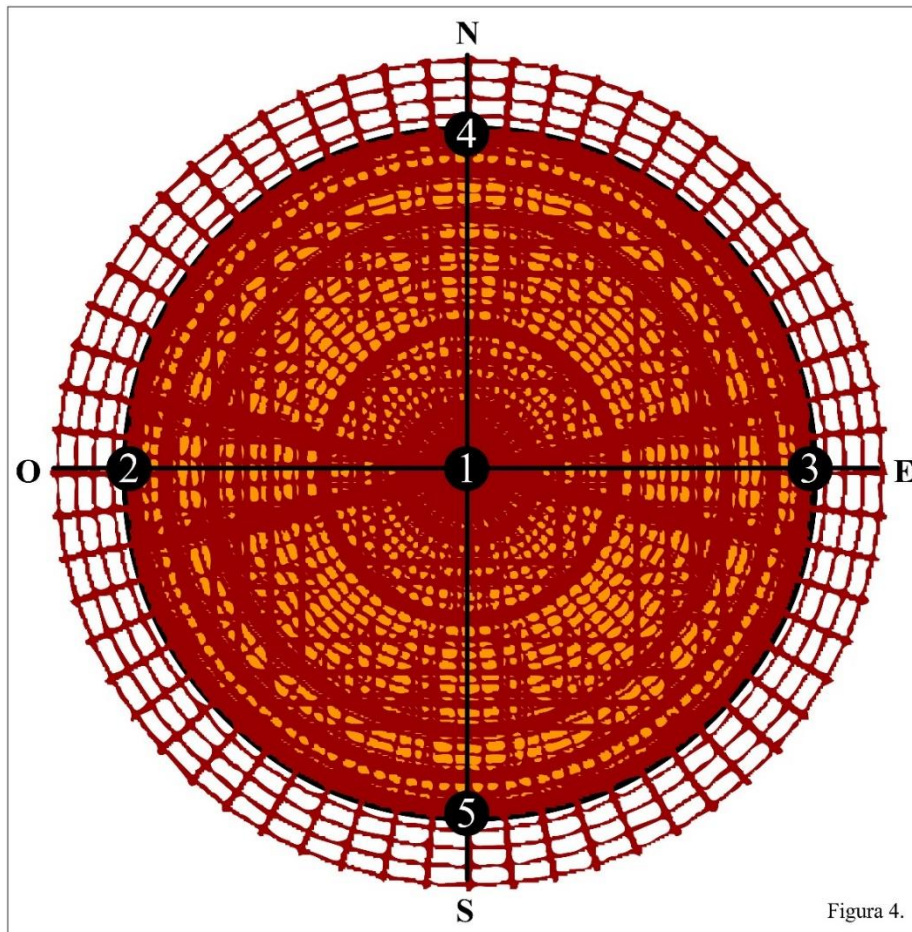
templo lo que hace evidente es la cosmogénesis de su universo (DUQUE; SALAZAR; CASTAÑO, 2004, p. 35).

Los templos son lugares de culto dentro de los cuales se desarrollan rituales presididos por los *mamas*. Configuran espacialidades sagradas en las que la arquitectura entra a jugar un papel preponderante, toda vez que la construcción se configura como un receptáculo de referencia antropomórfica en cuanto se la asume como el espacio uterino del cual han surgido los hombres. Así como en los primeros tiempos se construye un templo en el centro del mundo para que habite la primera pareja, le siguieron mucho otros, cada uno con una importancia particular y con sus sacerdotes responsables. Se ha planteado una clasificación de los templos en cuatro clases, de acuerdo con lo propuesto por Reichel-Dolmatoff (1991). Aunque en general todos presentan las mismas características formales, existen algunas diferencias. El primero de estos templos sería el común que existe en cada poblado, regularmente ubicado en las afueras, y en cuyo interior se desarrollan actividades relacionadas con el devenir de la comunidad y algunos rituales. Está compuesto por una pared cilíndrica y una cubierta cónica, ambas en materiales vegetales. La segunda clase de templo se construye en centros ceremoniales de importancia como los de *Cherúa*, *Mamarongo*, *Surlibaka* y *Séijua*, en poblados en los que el *nuhué* se acompaña de pocas construcciones que ocupan esencialmente los *mamas*, sus familiares y eventuales visitantes. Son distintos a los primeros en cuanto a que su magnitud es mayor y también porque, en muchos casos, la paja que sobresale de los bordes inferiores del techo cónico literalmente se extiende como una cascada hasta el terreno, haciendo que el templo se asemeje a una especie de colmena vegetal. La tercera clase es la de los templos más importantes, santuarios destinados a rituales más trascendentes y menos públicos. La última clase es la del templo que se construye en las grandes aldeas donde muchas familias tienen casas, sólo para el uso de los *mamas*. De esta clase son también las casas que se construyen los *mamas*, que ya ancianos, se retiran a una vida menos pública lejos de los sitios poblados, de acuerdo con lo investigado por Reichel-Dolmatoff (1991).

En la arquitectura de la casa sagrada se materializa la referencia al cosmos. El centro de ambos, el del mundo denominado *Eisuáma* y el del templo llamado *Muán*, son los mismos, aunque con *Eisuáma* se identifica a varios lugares de trascendencia mítica. La determinación del centro cósmico dentro del templo está ligada a los equinoccios y los solsticios. En el solsticio de verano, el del 21 de junio, el punto donde aparece el sol se llama *Ñuiyashkue*, y el del poniente es *Haldlakahoisha*, mientras que en el solsticio de invierno, el 21 de diciembre, se llaman *Ñuibaje* y *Lagakenka* respectivamente. En un trazado obtenido a partir del cruce de los ejes *Ñuiyashkue – Muén – Lagakenka* (es decir, el que une el naciente del 21 de junio y el poniente del 21 de diciembre) y *Ñuibaje – Muén – Haldlakahoisha* (el que conecta el naciente del 21 de diciembre con el poniente del 21 de junio), se señala el centro *Muén* a partir del cual se empieza a construir la casa sagrada. Repitiendo las acciones míticas de la cosmogénesis, los encargados trazan un círculo de entre ocho y diez metros de diámetro con una cuerda cargada con el simbolismo del huso de la Madre, y a partir de ese disco delineado se establecen los puntos donde se levantarán dos pares de columnas inclinadas para juntarse en el centro elevado. Estos puntos corresponden a los dos ejes cruzados ya descritos para establecer el centro, y determinan las que serán las entradas contrapuestas del templo. De esta manera se fija el corredor central orientado de este a oeste, enmarcado paralelamente por bancas alargadas de madera, y que servirá como pasaje ritual. Este disco base es segmentado en cuatro partes, en cada una de las cuales se emplaza un fogón que es consagrado a los cuatro señores espirituales, mientras que el centro queda bajo el dominio de *Mulkuéxe*, un quinto hijo de la Madre. Ese punto es tan esencial que, cuando el sacerdote se ubica allí, él mismo pasa a ser parte del eje cósmico y se conecta con las dimensiones inferiores y superiores (Figura 4).



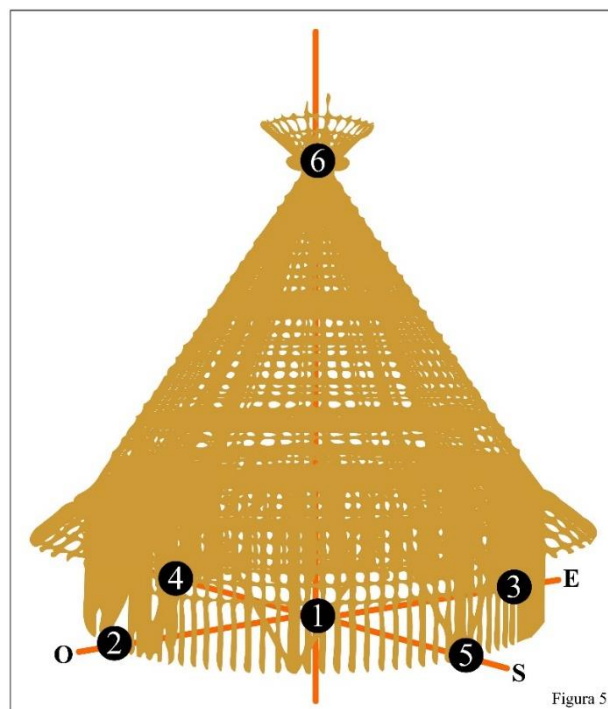
Fig. 4 - En la arquitectura de la casa sagrada se materializa la referencia al cosmos.



El círculo delineado sirve para levantar sobre él el muro cilíndrico que cierra la edificación, y éste es mantenido estable mediante un anillo de fibras vegetales amarradas configurando un fuerte anillo cerrado sobre sí mismo. Entre tanto, a diversas alturas, de los dos pares de columnas inclinadas y sujetas en sus extremos superiores, se construyen especies de estructuras horizontales a las cuales, periféricamente, se amarra una trenza vegetal como la ya elaborada más abajo. Estas estanterías, tres en total, se suman a ese primer anillo para sumar al final cuatro. Luego se establece una estructura cónica con varas desde el ápice hasta el primer anillo, y sobre ésta se teje, en espiral ascendente, el resto de la cubierta, sobre la que se disponen tendidos de paja, y en el ápice del cono de cubierta se superpone una

estructura que indica la conexión con la Madre. Siendo mucho más complejo de lo que aquí tan brevemente se ha descrito, lo interesante es que esta estructura arquitectónica es una re-presentación explícita del cosmos, con un disco base sobre el cual se desarrollan las acciones rituales humanas, un centro por el cual pasa el eje conector con la Madre y con el universo, un eje trazado por el recorrido del sol de este a oeste, una división microterritorial en cuatro partes bajo la protección de una entidad espiritual, cuatro discos superiores, una espiral ascendente que semeja el gesto por el cual se despliega el cosmos en su formación y un ápice conector por el cual pasa el eje del mundo. Pero sobre todo, su importancia radica en que es una manifestación del universo gracias a la cual la comunidad se hace partícipe de la cosmogénesis con la que todo empezó (Figura 5). Teniendo claras las características esenciales de lo cosmogónico, lo territorial y lo urbano-arquitectónico, retornemos ahora al rito del enterramiento.

Fig. 5 - La construcción de la casa sagrada: la conexión con la Madre.



## **Abrir y cerrar la casa de la muerte**

“La casa está cerrada”. Cuando el *mama* afirma esto, para luego añadir que va a abrirla, quiere decir que se va a poner de acuerdo con los espíritus correspondientes para poder efectuar la acción de abrir el útero de la madre y permitir a la persona difunta regresar a su seno. Este “estar de acuerdo” es un concepto llamado *yuluka* que le permite al *mama* interactuar de igual a igual con lo mítico para entender las características de aquello con lo cual pretende comunicarse y dialogar. Pero para estar en *yuluka* es necesario estar en un proceso de meditación denominado *alúna*. Así, en el proceso ritual del enterramiento el *mama* debe estar en *yuluka* y en *alúna* para poder obtener el permiso que se requiere, el que se conoce como *sewá*, y que garantiza que la acción que se llevará a cabo ha sido aceptada.

“Voy a abrir la casa”, dice el *mama*. De acuerdo con lo relatado por Reichel-Dolmatof, de pie en el extremo occidental del terreno y mirando hacia el oriente, el *mama* toma de allí un poco de tierra con una pala, la cual deposita, girando a su derecha, en el otro lado. Repite esta acción a la inversa y luego desde el sur hacia el norte, y al contrario. Remata estas acciones exclamando: “La casa está abierta”. Concluida esta primera parte se inicia la apertura del foso circular en el que descansará el cuerpo. Los acompañantes se encargan de hacerlo mientras el *mama* se va caminando a unos diez metros hacia el occidente y se sienta dando la espalda.

Cuando la excavación va a unos cincuenta centímetros de profundidad, el *mama* solicita a uno de los acompañantes que traiga el cuerpo. Cuando lo traen, envuelto en un saco, lo colocan en el sur de la fosa y lo sacan de allí para disponerlo envuelto completamente en una tela blanca. Un familiar cose la tela fuertemente alrededor del cuerpo con una madeja de fibra de maguey que porta y, cuando llega a la cabeza, procede con otra madeja amarra el cabello desde la raíz. Luego acaba de amarrar la tela alrededor de la cabeza también, sólo sobresaliendo una parte de la cuerda que se ha atado al pelo. Una vez hecho esto, reintroducen el cadáver en el

saco en el que lo habían traído. El *mama* se ubica de pie en el punto norte de la fosa, ya con un metro aproximado de fondo. Se quita lentamente el gorro y las mochilas que lleva, toma en sus manos hojas de coca, las pesa, y las suelta sobre el fondo. A continuación desciende y saca unos pequeños envoltorios que desata y de los que saca piedras machacadas, semillas y pedazos de algodón, los que pone en el centro. El *mama* sale de la fosa y va hacia el cuerpo. Se para frente a él, con las piernas separadas y levanta el saco con el cadáver. Por sus gestos y el gran esfuerzo físico se hace evidente que es mucho el peso, y sólo logra levantarlo un poco para luego dejarlo de nuevo en la tierra. Poco después hace un nuevo intento, con el mismo resultado. Realiza la acción nueve veces, haciendo gestos que indican que el peso va disminuyendo cada vez. En la novena ocasión el *mama* levanta el cuerpo como si pesara muy poco, lo que tranquiliza a la familia.

Ahora el *mama* se ubica nuevamente en el punto norte del foso, y suelta más hojas de coca allí. Luego ordena a un familiar depositar el cadáver en el fondo, recostado sobre su costado izquierdo y mirando hacia el oriente (Figura 6). Un pariente se aleja para traer un poco de helecho verde y cuando regresa lo pone sobre el cuerpo. A continuación, el *mama* ordena empezar a cubrirlo con tierra, ordenando que la cuerda que amarra el cabello del cadáver siempre sobresalga y no se pierda, hasta cuando la fosa se ha llenado medianamente. En ese instante ordena que se detengan y saca cinco pequeños envoltorios. Dispone cuatro en los puntos cardinales, empezando por el oriente. El quinto lo ubica sobre el cuerpo, justo en el centro del foso.

Fig. 6 - El rito funerario: el lugar de enterramiento.

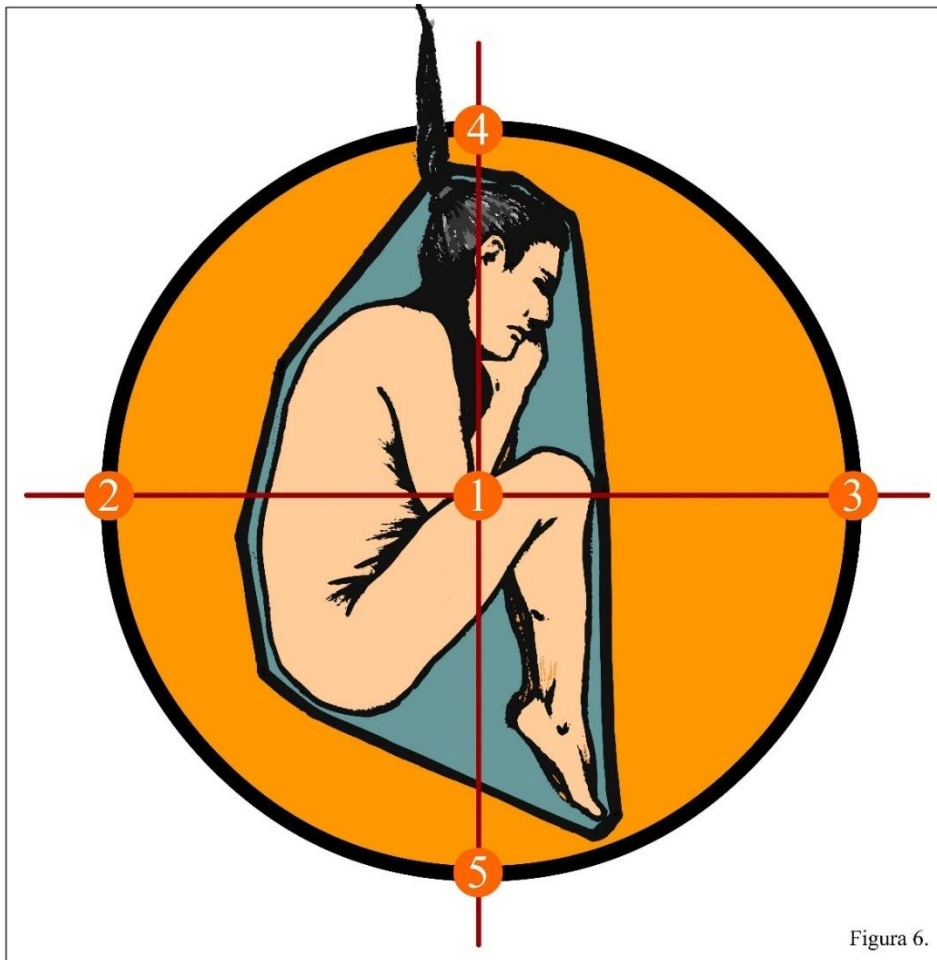


Figura 6.

Cuando ya el foso está completamente lleno y sólo sobresale, templada, la cuerda atada al cabello, el *mama* clava un palo de unos ochenta centímetros en el centro, en cuya base un acompañante amarra la cuerda y la va enrollando a su alrededor anudándola al final. Luego una piedra grande es puesta al lado de la vara, hacia el occidente. Paso seguido todos se alejan y el *mama*, sólo, entierra el contenido de un envoltorio más junto a la vara. Con la misma tierra con la que se había abierto, pero ahora inversamente (de sur a norte, de norte a sur, de occidente a oriente y de oriente a occidente), la casa ha sido cerrada.

El *mama* ordena ahora a los parientes ubicarse delante de él, al occidente del foso. Les pide dar una vuelta completa sobre sí mismos hacia la derecha, y luego otra hacia la izquierda, y a continuación les dice que se vayan alejando dando vueltas hacia la izquierda. Cuando se van, el *mama* se planta también allí, dando frente al oriente, da una vuelta hacia la derecha y tres hacia la izquierda, para después alejarse girando. Pasados nueve días, el *mama* y los familiares regresan al lugar del entierro. Allí toma la cuerda que había quedado sobresaliendo y tira de ella hasta romperla. El ritual de enterramiento ha terminado.

Podríamos establecer las etapas en las que se desarrolla el enterramiento de la siguiente manera:

1. Reconocimiento del cementerio como la aldea de la muerte, la cual está cerrada y debe abrirse poniéndose de acuerdo con ella.
2. Apertura simbólica de la casa de la muerte mediante gestos rituales, ubicación del *mama* en los puntos cardinales alrededor del lugar donde se cavará el foso y lanzamiento de tierra hacia los lados opuestos.
3. Preparación y envoltura del cadáver en una tela, en posición de cuclillas, dejando sobresalir de la bolsa que contiene el cuerpo una cuerda que está amarrada al cuero cabelludo.
4. Ubicación de primera ofrenda en el centro del foso.
5. Pesaje del cadáver en nueve etapas que gestualmente dejan entrever que cada vez es más liviano.
6. Disposición del cadáver en el fondo del foso, recostado sobre su izquierda y con el rostro hacia el oriente.
7. Ubicación de ofrendas, cuando la fosa está apenas a medio llenar con tierra y el cuerpo ha sido cubierto. Se ponen cuatro en los puntos cardinales y una más justo en el centro, sobre el cadáver.

8. Llenado de la fosa con tierra. Anclaje de la vara en el centro, a la que se envuelve y se amarra el cordón atado al cabello del muerto, para luego ubicar la piedra grande y la última ofrenda en el centro.
9. Alejamiento mediante giros.
10. Corte de la cuerda y final del rito.

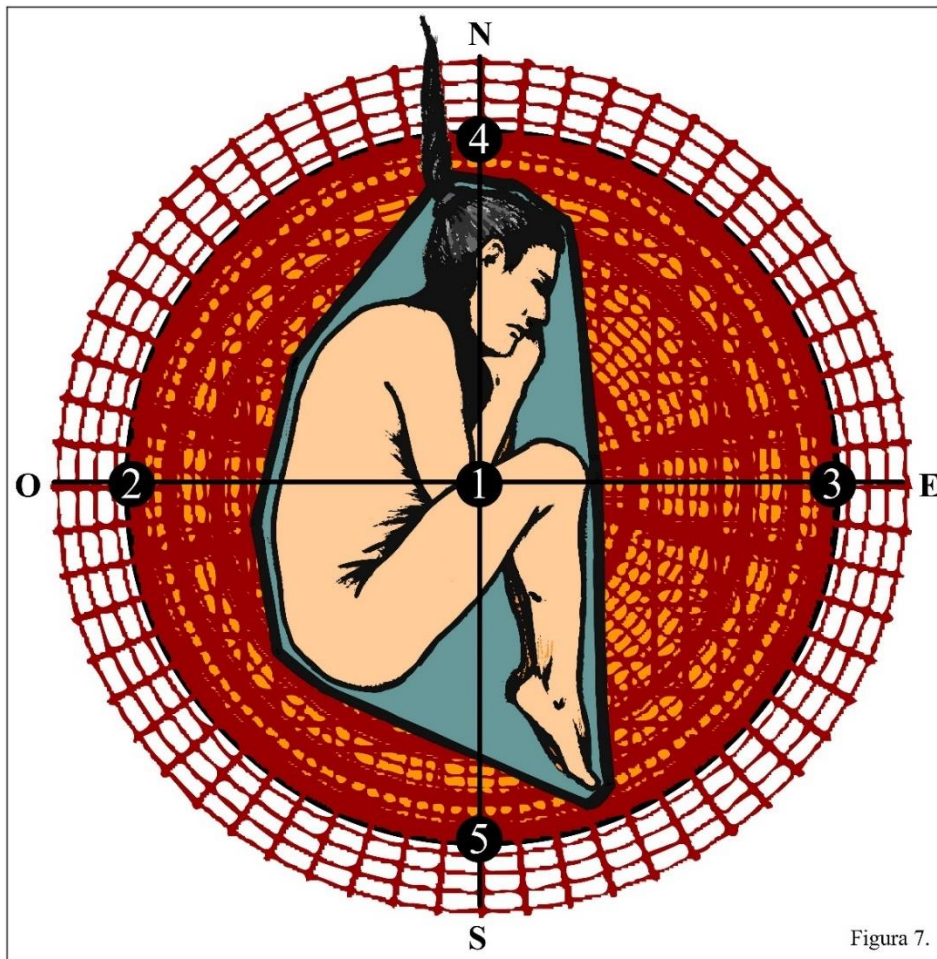
Todas las acciones involucradas en el ritual de enterramiento encierran fuertes contenidos simbólicos en los que se evidencia el carácter cósmico y territorial del rito funerario. Reichel-Dolmatoff (1991) advierte una serie de elementos simbólicos presentes allí: la verbalización, al relacionar el cementerio como aldea y casa ceremonial de la muerte, el foso como casa y útero, y las ofrendas como comida para la muerte; la disposición corporal, al envolver el cuerpo y disponerlo en posición fetal; la posición, al acostar el cadáver sobre su lado izquierdo mirando hacia el oriente; la diferenciación entre lo izquierdo y lo derecho, representada por la posición del cuerpo, los movimientos rituales de las manos y los giros; la disposición de las ofrendas, al ponerlas en los puntos cardinales del fondo de la fosa, en el centro y en la superficie; la acción de abrir y cerrar la casa mediante el estado de *alúna* y *yuluka*; y, finalmente, la purificación, mediante los giros sobre sí mismos para alejarse del lugar.

En estas acciones lo gestual se hace tan protagonista como lo verbalizado. Ambas resultan tan importantes en la acción ritual que, sin ellas, el mensaje pierde mucho de su sentido. Según sostiene al respecto Ricoeur (2006, p. 15-37), al verbalizar, el sentido de lo hablado está fuertemente ligado a la acción de decirlo, concretando la temporalidad del acto ritual como un acontecimiento que se da allí, en ese momento, donde el contacto directo entre quienes participan en el rito, verbal y gestual, se configura como la esencia de tal acontecimiento. Esto es lo que hace que cada movimiento del cuerpo, cada desplazamiento y cada acción en el lugar del enterramiento hagan parte esencial del proceso.

El dualismo, esencial como concepto, aparece constantemente. Pesar las hojas en cada mano permite que entre el principio del bien y el del mal – derecho e izquierdo – al final prevalezca el primero. El señalamiento de cada punto cardinal, donde domina cada uno de los progenitores de los cuatro clanes indígenas, permite dividir el espacio mortuorio en dos partes, la oriental y la occidental, para la disposición correcta del cadáver mirando hacia el naciente. Por otro lado, el concepto de centralidad dado por la ubicación del punto medio que configura un centro de mundo donde reposa el cuerpo, le permite regresar al útero primigenio. El eje universal del cosmos, la montaña sagrada, y la casa de la muerte se enfatizan por la colocación de ofrendas bajo y sobre el cuerpo, atravesándolo, y uno más sobre la fosa llena de tierra, donde se clava la vara y se amarra la cuerda atada al cabello, que representa el cordón umbilical y que se rompe pasados nueve días como invirtiendo los meses de gestación. Finalmente, las personas se alejan del sitio girando lo hacen para desenvolverse del hilo de la muerte que debe quedar allí en el sitio. Todo esto se configura espacialmente, representando al cosmos, mediante la disposición bidimensional y tridimensional de los siete puntos esenciales: en el plato base, el punto central – sobre el cuerpo – y los cuatro cardinales, y para determinar el eje central, el punto inferior del cono cósmico – bajo el cuerpo –, y el superior – sobre el enterramiento –. El bicono cósmico se ha representado. Así, según Reichel-Dolmatoff (1991), el ritual de enterramiento es un proceso de “cosmificación”. Pero también se territorializa y se estructura de acuerdo con las simbologías que relacionan la arquitectura, el territorio y el universo (Figura 7).



Fig. 7 - El ritual de enterramiento: “cosmificación”, arquitectura, territorio y universo.



### Conclusión: cuatro manifestaciones de una sola realidad sagrada

La complejidad estructural mediante la cual se manifiestan todos los ámbitos del universo de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se pone de manifiesto cuando se confrontan las dimensiones esenciales:

En lo cosmogónico: el acto de cosmogénesis inaugura una conformación tridimensional dada por siete puntos esenciales, cinco en el plano del disco básico y otros dos, uno superior y otro inferior, que señalan los vértices de los respectivos

conos, estableciendo en consecuencia una disposición cósmica universal en forma bicónica, con los dos conos primordiales opuestos por sus respectivas bases.

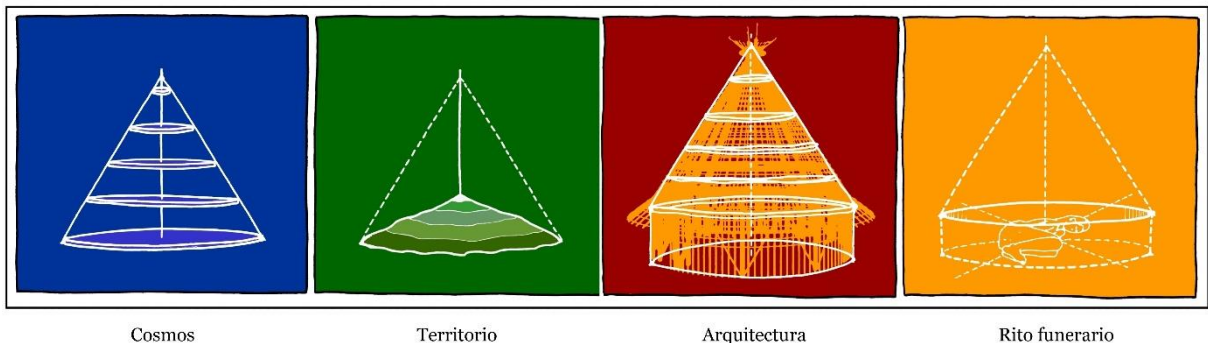
En lo territorial: en el ámbito de lo geográfico, la Sierra Nevada es un conjunto de picos montañosos que, en conjunto, conforman la gran montaña sagrada, un cono cuya base es demarcada por 39 puntos perimetrales que configuran la *Línea Negra*, representación territorial sagrada que es llamada así por los indígenas. Estos 39 puntos geográficos se conectan, a su vez, por medio de hilos invisibles, con el vértice del cono, los tres picos nevados, a una altura de 5770 m sobre el nivel del mar, la más alta de Colombia. Este punto es atravesado verticalmente por el eje del mundo, de acuerdo con sus creencias, pasando por el punto central y el vértice del cono inferior.

En lo urbano-arquitectónico: mientras que el poblado es una representación en pequeña escala de la Sierra Nevada, con cada pequeña construcción representando una montaña, al mismo tiempo la Sierra Nevada es la representación del gran poblado sagrado en el que cada cerro es la casa de una entidad espiritual. La casa sagrada se traza recurriendo a los mismos siete puntos descritos, y en la estructura de cubierta se manifiestan los cuatro discos superiores y visibles del cosmos, en tanto que el espacio interior es dividido de acuerdo con los puntos cardinales, estableciendo los dominios de los cuatro señores espirituales que protagonizan los relatos como quienes soportan el universo. En los templos sagrados, el punto central, por donde pasa el eje del mundo, es la conexión con el cosmos y el útero de la Madre Universal, como ocurre con la montaña y con el cosmos.

En los rituales de enterramiento: finalmente, en los rituales de enterramiento tradicionales efectuados por los indígenas *kogis* de la Sierra Nevada, de acuerdo con lo específicamente descrito por Reichel-Dolmatoff (1991), se verifica la existencia de los mismos siete puntos para construir, verbal y espacialmente, la casa que permitirá al difunto regresar al seno materno, en un proceso de demarcación territorial del lugar

mortuorio que configura paradigmáticamente la “casa de la muerte” y le otorga una realidad trascendente.

De esta manera, y pese a que ya Reichel-Dolmatoff (1991) había señalado esta relación en lo cosmogónico, en lo arquitectónico y en el rito funerario, se ha expuesto acá que en tal ritual no sólo se da un proceso de cosmización – como lo sostuvo Reichel-Dolmatoff –, sino también de territorialización del espacio mortuorio. De esta manera se concluye que, si bien la casa sagrada, el territorio y la casa de la muerte son representaciones de lo cosmogónico, así mismo el cosmos, la arquitectura y el espacio funerario son ámbitos ritualmente territorializados, enfatizándose la relación inherente y existencial entre cada una de las diversas manifestaciones que componen las culturas de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.



## Referencias

BACHELARD, G. **La poética del espacio**, México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

DUQUE, J. P.; SALAZAR, O.; CASTAÑO, G. E. **Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción Kogi**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

DUQUE, J. P. **Territorios indígenas y Estado**. A propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

ELIADE, M. **Aspects du mythe**. Paris: Gallimard, 1963.

ELIADE, M. **Mythes, rêves et mystères**. Paris: Gallimard, 1985.

ELIADE, M. **El mito del eterno retorno**. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaya, 1994.

ELIADE, M. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

GIRAUD, P. **La semiología**, México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

JARAMILLO, D. S. J. La casa y el enterramiento indígena Procesos de territorialización del rito de la muerte. 2014. (Magister en Hábitat). Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ingeniería y Arquitectura Escuela de Arquitectura y Urbanismo. Manizales , 2014. Disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/45839/1/7312009.2014.pdf>. Acceso: 18/11/2016.

LÉVI-STRAUSS, P. **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido**, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

REICHEL-DOLMATOFF, G.; DE REICHEL-DOLMATOFF, A. **Estudios antropológicos**, Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1977.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Los Ika**. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

RICOEUR, P. **Teoría de la interpretación**. Discurso y excedente de sentido, México: Siglo Veintiuno Editores, 2006.

---

## RESUMEN

Los ritos funerarios indígenas expresan una relación simbólica con los elementos cosmogónicos. A partir de la descripción realizada por el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff en 1966, acerca de un rito funerario que presencié en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), se complementan sus afirmaciones con lo desarrollado por los autores de este trabajo en trabajos posteriores, se logra determinar que en los rituales de enterramiento se establecen relaciones simbólicas que representan la conformación del universo, vinculando el ritual funerario con el cosmos, pero también estableciendo una relación esencial entre el ritual y la cosmogonía, lo territorial y lo urbano-arquitectónico, y territorializa el proceso funerario enfatizando esta conexión con la verbalización del “abrir y cerrar la casa de la muerte”.

**Palabras clave:** Mitos. Simbolismo. História de las Religiones. Territorio. Arquitectura.

### **RESUMO**

Os ritos funerários indígenas expressam uma relação simbólica com os elementos cosmogônicos. A partir da descrição realizada pelo antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, em 1966, acerca de um rito funerário que presenciou na Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia), suas afirmações são complementadas com o trabalho desenvolvido pelos autores em estudos posteriores, determinando que nos rituais de enterro se estabelecem relações simbólicas que representam a conformação do universo, vinculando o rito fúnebre com o cosmo, porém, também estabelecendo uma relação essencial entre o rito e a cosmogonia, o territorial e o urbano-arquitetônico, ao territorializar o processo funerário enfatizando esta conexão com a verbalização do “abrir e fechar a casa da morte”.

**Palavras-chave:** Mitos. Simbolismo. História das Religiões. Território. Arquitetura.

---

### **Informação sobre os autores:**

<sup>1</sup>Daniel Jurado Jaramillo

Arquiteto, Magíster en Hábitat.

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ingeniería y Arquitectura, Escuela de Arquitectura y Urbanismo.

Contato: [daniel.juradojaramillo@gmail.com](mailto:daniel.juradojaramillo@gmail.com)

<sup>2</sup>Juan Pablo Duque Cañas

Arquiteto, Magíster en Filosofía, Doctor en Historia.

Profesor Asociado, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Arquitectura, Escuela del Hábitat.

Contato: [jduqueduc@unal.edu.co](mailto:jduqueduc@unal.edu.co)