

# Cosas tagangueras: reflexiones sobre el don desde una comunidad de indígenas pescadores del Caribe colombiano

*Taganga Things: Reflections about the Gift in a Community of Indigenous Fishermen in the Colombian Caribbean*

*Coisas de Taganga: reflexões sobre o dom em uma comunidade de pescadores indígenas no Caribe colombiano*

Recibido: 20/05/2025 • Aprobado: 12/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



**Wilhelm Londoño Díaz**

Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia

wlondono@unimagdalena.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-9791-5837>

**Anghie Steffany Prado Mejía**

Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia

mejia.anghie@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-5451-2689>

## Resumen

Este artículo reflexiona sobre las teorías del intercambio, tomando como punto de partida el estudio de la noción de *don*. Según Bourdieu, el fin del siglo XX se caracterizó por la emergencia de concepciones económicas de la conducta humana como un fenómeno explicable a partir de una lógica de costo-beneficio. Para el sociólogo francés, a este enfoque se le puede oponer la teoría del don, según la cual los intercambios crean relaciones y no meramente ganancias. Sin embargo, esta perspectiva aún excluye dinámicas presentes en economías locales, en las que los intercambios no se dan únicamente entre humanos, sino también con otros seres. Con base en el trabajo de campo realizado con una comunidad de pescadores indígenas de Taganga, en el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta, este artículo argumenta que los dones

no solo generan contraprestaciones, sino que expresan sentidos filosóficos sobre el lugar de los seres humanos en sistemas de relaciones con entidades como el mar y la tierra.

**Palabras clave:** don, intercambio, economía, objetos, indígenas, Caribe colombiano

### **Abstract**

This article reflects on theories of exchange, taking the *gift* as its starting point. According to Bourdieu, the end of the twentieth century was characterized by the emergence of theories that viewed behavior as a phenomenon that could be explained by cost-benefit logic. The French sociologist argues that this approach can be countered by gift theory, according to which exchanges create relationships rather than profits. However, this theory excludes dynamics present in local economies, in which exchanges take place between human and non-human entities. Based on field research conducted with a community of indigenous fishermen in Taganga, on the Sierra Nevada de Santa Marta coast (Colombia), this article argues that gifts generate exchanges and express philosophical senses about the human beings' place in relationship systems with entities such as the sea and the land.

**Keywords:** gift, exchange, economy, objects, Indigenous people, Colombian Caribbean

### **Resumo**

O presente artigo reflete sobre as teorias da troca, tendo como ponto de partida o estúdio da noção de *dom*. Segundo Bourdieu, o final do século XX foi marcado pela emergência de concepções econômicas do comportamento humano como um fenômeno explicável a partir de uma lógica de custo-benefício. Para o sociólogo francês, esta abordagem pode ser contraposta à teoria do dom, segundo a qual as trocas criam relações e não apenas ganhos. No entanto, esta perspectiva exclui dinâmicas presentes em economias locais, nas quais as trocas não acontecem simplesmente entre humanos, mas também com outros seres. Baseado no trabalho de campo realizado com uma comunidade indígena de pescadores em Taganga, no litoral da Sierra Nevada de Santa Marta, este artigo argumenta que os dons, além de contraprestações, também expressam sentidos filosóficos sobre o lugar dos seres humanos em sistemas de relacionamento com entidades como o mar e a terra.

**Palavras-chave:** dom, troca, economia, objetos, indígenas, Caribe colombiano

## Introducción<sup>1</sup>

En el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta, al norte de Colombia, se encuentra el pueblo pesquero de Taganga. Allí se asienta el cabildo indígena homónimo, reconocido por el Estado desde el 2020<sup>2</sup>. En este lugar, las familias practican la pesca indígena tradicional usando una red llamada *chinchorro*. Esta red se extiende en bahías con fondos arenosos (ancones) mediante el uso de canoas hechas de un solo tronco, denominadas *monóxilas*. Localmente reciben el nombre de *cayucos*. Como lo mostraremos en el artículo, esta economía comunitaria está basada en el *pagamento*, una ofrenda ritual que los pescadores hacen al mar y a la tierra, como señal de agradecimiento por los dones recibidos, que en esencia corresponden a los cardúmenes capturados<sup>3</sup>. También se paga por otras cosas, como la amistad o el cuidado que la sierra y el mar dispensan a los humanos. El *pagamento* por la pesca consiste en ofrendar pescado a los gallinazos (*Coragyps atratus*) que revolotean durante las tendidas del *chinchorro*. También se ofrece tabaco al mar, el cual, según narraciones locales, toma la forma de un viejo al que se visita regularmente en La Cueva, una ensenada cercana a la playa de Bonito Gordo.

Este artículo analiza la práctica de la pesca ancestral taganguera, con especial énfasis en el *pagamento*, y discute con varias tendencias del estudio antropológico contemporáneo sobre esta clase de ofrendas. En primer lugar, argumentamos que no es correcto interpretarlas a partir de concepciones que ven en fenómenos similares al *pagamento* acciones simbólicas que redundan en la creación de lazos sociales o en la legitimación de privilegios políticos. Tampoco nos alineamos con las teorías del giro ontológico que encuentran en costumbres análogas de comunidades locales expresiones de ontologías universales. Compartimos con Zoe Todd

- 
- 1 La información etnográfica mencionada en este artículo se recolectó entre los años 2022 y 2025 mediante conversaciones con actores locales, que se dieron en campo mientras los tagangueros y tagangueras hacían sus labores cotidianas; en otros casos se hicieron mesas redondas en la casa del cabildo indígena de Taganga. La posibilidad de estas charlas se abrió por un convenio entre la Universidad del Magdalena y el cabildo. La confianza que rodeó la investigación fue posible, a su vez, por lazos de amistad tejidos con la comunidad gracias a que los autores han residido en el poblado desde el 2016.
  - 2 Reconocimiento otorgado por la Resolución n.º 010 del 5 de febrero de 2020, emitida por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior.
  - 3 Debemos aclarar que nuestra investigación no podría encasillarse en la llamada antropología del mar, en tanto buscamos comprender la práctica de la pesca en Taganga desde el enfoque de las economías comunitarias, tal como lo supone el dossier. Para comprender una antropología del mar en Taganga véase Prado y Cantillo Matos (2023).

(2016) la idea de que el giro ontológico expresa más bien cómo la academia noratlántica se apropia de los saberes locales, que siempre han pensado sus actividades económicas como una relación entre humanos y otros seres. Esta apropiación se hace al intentar ubicar dichos saberes en categorías generales que remiten a conceptos abstractos patentados por el conocimiento experto antropológico. En consecuencia, una lectura acrítica de las relaciones entre humanos y otros seres permitiría aducir que estos temas han sido abordados exclusivamente a partir de las teorías poshumanistas (e. g. Tola 2020). Sin embargo, estamos de acuerdo con diversos autores (Bessire y Bond 2014; Campo Tejedor 2017; Graeber 2015; Soto Arias 2020; Todd 2016) en la crítica a este enfoque, que se impone como un “nuevo paradigma”, cuando en realidad configura una abstracción despolitizada de problemas tratados incluso antes del siglo XX. Como se verá al final del artículo, coincidimos con Karl Marx (2009) en que, en las sociedades precapitalistas, en las que no existe el trabajo como mercancía, la subsistencia se conceptualiza localmente como una relación entre humanos y no humanos. En este sentido, las interpretaciones del giro ontológico proponen como novedad algo ya advertido por Marx en la primera mitad del siglo XIX.

En nuestro estudio, mostramos que las relaciones que unen a humanos con otros seres, asibles en diversas ofrendas que se hacen en Taganga, forman parte de una filosofía de la economía comunitaria que reconoce en el mar y en la tierra, en este caso la Sierra Nevada de Santa Marta, entidades que ofrecen dones de manera desinteresada. A partir de este reconocimiento local, se propone un diálogo con la teoría del don en el que se enfatizan sus posibilidades analíticas cuando se examinan intercambios no solo entre seres humanos, sino entre estos y otras entidades. Se trata, en consecuencia, de trascender el antropocentrismo que determina dicha concepción.

El artículo tiene cuatro partes. La primera presenta un breve compendio de la teoría del don y las principales críticas que ha recibido en la disciplina antropológica. Para eso, nos centramos en los desarrollos sobre el concepto de don realizados por Pierre Bourdieu (2023). La segunda expone las representaciones antropológicas clásicas que se han hecho sobre la comarca taganguera y algunos datos históricos que resaltan la importancia de la pesca en este poblado, no solo en el presente, sino a lo largo de la historia. La tercera describe etnográficamente los pagos que se hacen en Taganga, enfatiza los intercambios que se dan entre los pescadores y entes como el mar o la tierra, y también se refiere a aquellos que ocurren entre seres humanos, en cuyo estudio se busca ampliar las interpretaciones clásicas que suponen que este tipo de circulación debe entenderse

exclusivamente a partir de una óptica enfocada en la creación de obligaciones. Finalmente, la cuarta parte plantea un análisis de los intercambios entre humanos y otros entes apelando a herramientas teóricas de la obra de Karl Marx sobre las economías precapitalistas.

## Los textos: surcar las teorías

En 1993, Bourdieu iniciaba su curso de antropología económica diciendo que en ese momento había resurgido la *teoría de la acción racional* (2023, 14). Para caracterizar esta tendencia, citaba a Jon Elster (2015), reconocido economista de la Universidad de Chicago. Elster argumentaba que las conductas de las personas podían explicarse como expresión de una racionalidad intrínseca a lo humano. Según él, una acción resultaba racional si cumplía tres requisitos:

- 1) la acción debía ser *óptima*, dado el marco de creencias en que se fundaba;
- 2) las creencias debían respaldarse en las evidencias que se tuvieran de lo óptimo que fuese la conducta;
- 3) la evidencia del carácter óptimo de una conducta debía resultar de una inversión mínima en la consecución de información (2015, 235).

La crítica de Bourdieu a esta teoría tiene un acierto importante: adjudicar a Elster la deshistorización de las conductas económicas, lo que traía como consecuencia la universalización de casos históricos particulares (Bourdieu 2023, 14). Es decir, para el profesor de la Universidad de Chicago no importaba si se analizaba una acción desarrollada en el neolítico o en el liberalismo estadounidense; los seres humanos eran movidos invariablemente por los tres criterios mencionados. Para contrarrestar la obsesión de Elster por la optimización, Bourdieu apelaba a la teoría antropológica del don como expresión de una conducta que desbordaba la búsqueda de beneficios. En su opinión, esta teoría permitía comprender que “no hay sociedad que no otorgue un reconocimiento a la generosidad, es decir, al don gratuito como victoria, de algún modo, sobre el egoísmo” (19).

Según la propuesta de Bourdieu, el don es una forma de ir en contra de la optimización en la circulación de cosas. Se trata, para el sociólogo francés, del “principio y motor de los intercambios” (25), un motor cuyos principios no se les escapan a los nativos, tal como sugería Lévi-Strauss al decir que el don tiene “una necesidad inconsciente cuya razón está en otra parte” (citado en Bourdieu 2023, 25).

De esta manera, Bourdieu criticaba la capacidad que se adjudica Lévi-Strauss para ver lo que los nativos no veían y proponía una reelaboración de la teoría del don. De acuerdo con él, lo que hace falta en la comprensión de este concepto es

introducir el tiempo, pues la oferta de dones supone unos intervalos temporales en los que la obligatoriedad de devolver lo recibido se desvanece, lo que refunda el acto de dar como algo desinteresado (Bourdieu 2023, 32). Esta restitución del don como práctica que se escapa a una comprensión desde la perspectiva de la optimización es un guiño a la crítica de Derrida (1991), que plantea que, en caso de existir obligatoriedad en la devolución, el don no se distinguiría de un intercambio contractual (Bourdieu 2023, 20).

En su curso de antropología económica, Bourdieu retoma las ideas de este último acerca de la imposibilidad del don: la necesidad de devolver algo excluye la generosidad, el desinterés y la gratitud (2023, 34). Sin embargo, el sociólogo francés resuelve esta contradicción, precisamente, introduciendo la idea de la temporalidad: es el intervalo entre dar y recibir lo que anula el carácter contractual. A pesar de la defensa que hace Bourdieu del don, para Mauss los intercambios de dones son un contrato. En sus palabras, cuando las sociedades intercambian, “lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general” (Mauss 2009, 93).

Bourdieu propone tanto una teorización sobre el sentido de los intercambios en esas sociedades que Mauss llamó *arcaicas* como una consideración sobre lo que significan las cosas intercambiadas. En esa teorización hay una generalización de la idea y de los objetos del intercambio, así como una disputa por reestablecer la teoría de la reciprocidad del don atacada por Derrida.

De un lado, este artículo concuerda con la idea según la cual los intercambios de dones configuran una política que se opone a la búsqueda de la optimización. De otro lado, propone replantear la concepción del don como algo universal para evitar subsumir en ella las lógicas y epistemologías locales que motivan las dinámicas de dar u ofrendar en el seno de economías comunitarias. A lo largo del texto veremos que estas dinámicas pueden dar cuenta de las jerarquías y el prestigio entre clanes; sin embargo, si las subsumiéramos en la generalidad de la noción de don, quedarían desvinculadas de las filosofías subyacentes a la consecución, la fabricación y el uso de cosas en redes de intercambio.

## Taganga: la red de redes

En 1954, Alicia Dussán de Reichel publicó un artículo sobre Taganga que hacía eco de los trabajos de Margaret Mead sobre los rasgos de la personalidad en las sociedades nativas. Ella iniciaba su escrito señalando que se trataba de “un pueblo de pescadores” que “se levanta sobre un extenso sitio arqueológico cuyas manifestaciones corresponden a la cultura tairona de comienzos del siglo XVI” (1954, 89). Para retratar a las personas que vivían allí, el texto usa dos procedimientos clásicos: la descripción de lo que hace la gente en ese lugar (recalcando que son pescadores) y su ubicación temporal y espacial (viven encima de un sitio arqueológico del siglo XVI). Sin embargo, dado que la intención de Dussán es describir las características de la personalidad, no hay mucha información sobre la pesca. De esta manera, el rasgo principal de los habitantes del pueblo, de acuerdo con las líneas iniciales de su trabajo etnográfico, a saber, el de ser pescadores, es obviado.

Después de la contextualización, Dussán comienza a proporcionar representaciones cuestionables sobre la gente de Taganga<sup>4</sup>. Algunas de estas apreciaciones son las siguientes: “Los hijos no son especialmente deseados por los padres ni por las madres” (93); “La madre pretende estar vigilando al niño que comienza a moverse libremente [...], pero ella está ausente la mayor parte del tiempo” (97); “Los niños tienen lenguaje obsceno” (98); “Entre madre e hija hay hostilidad” (99).

Resulta muy interesante contrastar las palabras de Dussán con las de viajeros arribados a Santa Marta a finales del XIX. Dentro de este inventario podríamos reseñar el trabajo de Frederick Simons (1879), que buscaba hacer una topografía de la costa. Cuando llegó a Taganga, la retrató como una “pequeña villa de pescadores con 100 habitantes, principalmente de raza india” (1879, 2). Sorprende que entre las descripciones de ambos, separadas apenas por sesenta años, los tagangas dejaron de ser indígenas para convertirse netamente en pescadores mestizos. Investigaciones más recientes (Londoño Díaz 2023) han sugerido que la construcción de la gente de Taganga como mestiza, popularizada por los trabajos de Dussán, tuvo que ver con que no se ajustaba a la representación, entonces habitual, de que los objetos de estudio dignos de la antropología serían los “nativos esenciales”. Desde esta perspectiva, mientras ella permanecía en Santa Marta

4 En diversos conversatorios sostenidos entre el 2024 y el 2025, los habitantes del pueblo nos han manifestado su inconformidad con los comentarios de Dussán citados acá. Las críticas han venido fundamentalmente del cabildo gobernador Ariel Daniels, del director de la Casa del Patrimonio, Román Matos, y del antropólogo taganguero David Cantillo.

entrevistando a sus criadas tagangueras, a las que dibujó como mujeres hostiles y despreocupadas de la crianza de sus hijos, su esposo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, estaba haciendo etnografía con “los indígenas de verdad”: los koguis (Reichel-Dolmatoff 1950). Ya que la antropología —al menos la promocionada y desarrollada en Colombia— se fundó bajo el particularismo histórico de Franz Boas, los tagangas resultaban ciertamente acusos, inasibles para personas entrenadas en la idea de que las culturas tenían límites discretos. Estos límites estaban ausentes en ellos; de ahí que Dussán no se molestara en indagar acerca de su etnicidad. Como lo señaló Michel-Rolph Trouillot (1992) hace varias décadas, el Caribe no encaja en el culturalismo estadounidense, que definió la antropología como el estudio de culturas acotadas por rasgos diferenciadores.

La pesca no fue objeto de investigación antropológica en la década de 1940, cuando Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff vivieron en Santa Marta. Algunas décadas más tarde, Köster *et al.* (1978) publicaron un artículo sobre el uso de fibras sacadas de la majagua (*Pseudobombax septenatum*) para la fabricación de chinchorros. El texto ponía de manifiesto la complejidad del trenzado de las fibras; sin embargo, en vista de que tenía un enfoque biológico, no ahondó en las particularidades antropológicas del tejido de los chinchorros, es decir, en el hecho de que se trata de un trabajo colectivo soportado en redes de parentesco y movilizadas por individuos prominentes de las familias. Dichas redes son la condición de posibilidad de las redes de pesca.

En una publicación relativamente reciente, el actual cabildo gobernador de Taganga, Ariel Daniels (2011), discutía, desde una perspectiva histórica, las complejidades del tejido del chinchorro: primero hay que identificar el árbol correcto y pedir permiso a la madre Taganga para cortarlo; después hay que quitar la corteza, luego sacar las fibras, posteriormente hacer los hilos y, al cabo de todo este proceso —que toma varias semanas—, se deben armar los mantos para darle forma a la red.

Daniels (2011) señala algo que ya había notado Dussán en la década de 1940: Taganga, durante la Colonia y la República temprana, había sido fuente de pescado no solo para las familias de Santa Marta, sino también para la curia. Con este recurso, la curia estuvo en capacidad de sufragar gastos de varios de sus proyectos, entre ellos la construcción y el mantenimiento de la catedral de Santa Marta, así como los de la iglesia de Taganga.

Anghie Prado y Ayrton David Cantillo Matos (2023) complementaban las apreciaciones de Daniels sobre la complejidad del tejido del chinchorro reseñando el sistema de navegación de los tagangas, que implica una cartografía marino-costera que se resume en la idea de *los caminos del mar*. Igualmente, trabajos etnográficos

recientes (Londoño Díaz 2023) sumaban un aspecto al entendimiento de la pesca en Taganga, mostrando cómo la tendida de los chinchorros en los ancones solo era posible por el uso de canoas monóxilas —y chinchorros— de fabricación colectiva.

Como lo muestran las investigaciones sobre las canoas (Londoño Díaz 2023), en el pasado<sup>5</sup>, en Taganga se podían distinguir dos tipos: unas de al menos cuatro remeros, dos a cada lado, usadas para extender el chinchorro en los ancones, y otras de cuatro remeros a cada lado, empleadas para las faenas de larga distancia. En esos viajes, los tagangas llegaban hasta lugares como Dibulla, desde donde remontaban las cuencas de ríos como el Ancho y subían a poblados koguis en los que desposaban mujeres (Londoño Díaz 2023). De hecho, los tagangas se reconocen a sí mismos, en la actualidad, como Peibuni Tuxe, expresión que, según el profesor Francisco Gil, rector de la escuela kogui de Palmor, Ciénaga, Magdalena, significa “clan amigo del mar” (entrevista personal, Santa Marta, 2024).

Habría que agregar que las canoas no solo permitían las tendidas de chinchorros; también, la búsqueda de sal en la salina de Chengue, al igual que la de compañeras en clanes koguis, en especial del norte. Esto suponía redes de intercambio entre el litoral y las cuencas altas de la sierra, lo que favorecía la formación no solo de las redes de parentesco, sino de las de los aliados con las cuales las familias construían las canoas y los chinchorros.

Un rasgo destacable de estos sistemas de reciprocidad es que las canoas eran, como los humanos, bautizadas con nombres propios (la Niña Oriana, Tibisay, Capricornio, Aún Me Recuerdas, Tito Bollo, Tractomula, Kalimán, entre otros). Cuando no podían ser reparadas, las maderas no se utilizaban para hacer fuego o para otros menesteres; como conservaban el espíritu del árbol del que habían sido cortadas, y por lo tanto estaban vivas, se dejaban en los ancones para que volvieran a alimentar a la madre tierra Taganga. De ahí que, como dice Ariel Daniels, Taganga signifique “bahía encantada” o “serranía de la serpiente” (entrevista personal, Taganga, 2024). Recordemos que, cuando Bronisław Malinowski (1986) bautizó su monografía como *Los argonautas del Pacífico occidental*, pensó en Argos, la nave de Jasón que fue hecha a partir de árboles sagrados. Al igual que en las islas Trobriand<sup>6</sup>, en Taganga las canoas están vinculadas no solo con los espíritus que

5 Ahora menos, en vista de la tecnificación de la pesca iniciada después de la bonanza marimbera de la década de 1970, que implicó la entrada de las líneas de nailon y el uso de la fibra de vidrio.

6 Cabe subrayar que la definición de magia de Malinowski (1985) viene de los rituales mágico-religiosos usados en la fabricación de canoas en las Trobriand.

pueblan los cerros que resguardan la bahía, sino con los guardianes del maritorio que los tagangas conocen como “los vigías del mar” (Prado y Cantillo Matos 2023).

Podríamos decir que la deferencia de los pescadores hacia las canoas supone una política del don de acuerdo con la cual el cuidado del artefacto, su trato como ser y el cariño que se le tiene responden al reconocimiento de que estas tecnologías son las que posibilitan la creación de las redes de parentesco, así como la subsistencia misma de las familias. En este sentido, decorarlas y rezar a los seres dueños de las maderas forman un repertorio de dones que se ofrendan en agradecimiento al hecho de que estas embarcaciones permiten las movilizaciones que garantizan el sustento y el encuentro de las mujeres que aseguran la reproducción. Esto configura una teoría local, consciente, que no necesita de un antropólogo que la ubique en una determinada ontología (Todd 2016).

Cabría afirmar, en consecuencia, que las canoas y los chinchorros históricamente fueron artefactos que materializaban la primacía de lo colectivo sobre lo individual en el pueblo taganga. Gracias a ellos, los tagangas garantizaban comida y movilidad a un asentamiento que, como Santa Marta, siempre tuvo serios problemas de abastecimiento. A su vez, las embarcaciones y las redes fueron tecnologías estratégicas que le permitieron a la comunidad negociar con los representantes de diversos poderes externos. Recordemos, por ejemplo, la llegada a Santa Marta, en 1823, del capitán inglés Charles Stuart Cochrane, quien describió el puerto como un lugar que “presentaba las más deplorables escenas de ruina y destrucción” (1825, 58). A pesar del desprecio de Cochrane por el poblado, mencionó no solo la hospitalidad recibida de algunos de sus anfitriones, sino también las canoas puestas a su disposición para sus desplazamientos en el marco de los reconocimientos que hacía (62).

## Pagamentos

En la actualidad, Taganga sigue siendo un importante puerto indígena. Si bien no se hacen desplazamientos en canoa desde allí hasta los territorios de comunidades koguis, estas sí van a Taganga. Estos viajes tienen diversas motivaciones, pero en casos específicos puede ser que los indígenas bajen de la sierra a buscar lo que se considera un *delicatessen*: pescado seco. Los koguis también van a Taganga con mucha frecuencia para abastecerse de conchas de mar que son usadas para hacer la cal del poporo. Otra motivación grande para ir al pueblo es hacer pagamentos en los diversos lugares sagrados ubicados en lo que se denomina *la línea negra*, la cual está reseñada, sitio por sitio, en el decreto presidencial 1500 de 2018 (Prado 2020).

Estas relaciones entre sierra y mar parecen ser una constante histórica. Como lo mencionaba Reichel-Dolmatoff (1951, 60), la documentación del siglo XVI hace referencia a los intercambios frecuentes entre la costa y la sierra, en los cuales se canjeaba pescado de aquella por mantas y oro de esta.

En estos lugares sagrados o *ezuamas* se llevan a cabo prácticas denominadas *pagamentos*, que consisten en ofrendar ciertos artefactos, como piedras pulidas llamadas *tumas*. En el pasado, se ofrecían figuras de orfebrería en forma de aves, incluidas las de carroñeros como el gallinazo, que fueron extraídas después de la Conquista. De hecho, en un año relativamente tardío como 1922, una misión del Field Museum de Chicago recorrió la costa de Santa Marta y extrajo ciertos artefactos que estaban localizados en estos sitios sagrados (Londoño Díaz 2025).

Hoy en día, las autoridades del cabildo de Taganga, en conjunto con otras autoridades koguis, siguen haciendo estos pagamentos, aunque, claro está, sin orfebrería. Por ejemplo, cuando un hombre taganguero se encuentra con un par kogui, cada uno saca de su mochila un puñado de hojas de coca y lo deposita en la mochila de su semejante como intercambio simbólico. En prácticas de pago menos cotidianas, la autoridad que las coordina, que usualmente es un mamo, pide a los participantes formar un círculo para agradecer por los dones recibidos del mar, la tierra, el agua, el sol y las plantas. Un momento de estas reuniones, al menos en las de Taganga, consiste en que cada participante toma entre el índice y el pulgar una mota de algodón entregada por el mamo. La persona debe hacer girar la mota entre estos dedos y transformarla en una bolita. Con esta transformación, el pagador se deshace de sus energías negativas.

Una vez que se han formado las bolitas, el mamo las recoge. En el caso de los pagamentos que coordinan los tagangueros, son llevadas al sitio sagrado de Dibijuka, donde son entregadas al lugar (figura 1). Vale aclarar que esto se hace en ese ancón porque es considerado un sitio-ser que representa la autoridad y el gobierno taganguero. Como se puede apreciar en estos intercambios, recibir las motas de algodón, transformarlas en bolitas y entregarlas al lugar tienen que ver con que los indígenas advierten que la tierra y el mar ofrecen las condiciones de posibilidad de la reproducción de las familias. De la sierra salen los árboles para hacer las canoas y los chinchorros con los que se pescan los cardúmenes en los ancones. De esta manera, la subsistencia taganguera, su economía comunitaria, está alejada de las lógicas de intercambios basados en la optimización de los beneficios; sin embargo, tampoco puede comprenderse netamente desde la óptica clásica acerca del don, que, según Mauss, sería un propiciador de contraprestaciones. Menos aún sería expresión de una ontología particular a la que tendría solo acceso el antropólogo

que se encarga de teorizar y abstraer los hechos etnográficos (Todd 2016). En estos intercambios, lo que reconocen los sujetos, en cuanto miembros de los clanes, es que su subsistencia proviene de la sierra y el mar, con los cuales no es posible establecer relaciones contractuales. De ese reconocimiento viene toda la política del agradecimiento que se condensa en las prácticas de pago.



**Figura 1.** Dibijuka, 2024

Fuente: fotografía de los autores.

También puede ser que los pagos culminen con *aseguranzas*: manillas hechas de hilos de fibras naturales que se amarran en las muñecas de las personas que pagan y que funcionan como testimonio de la participación en estos rituales. Como se puede apreciar en investigaciones recientes (Londoño Díaz 2025), en muchos sitios del litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta se encontraron cuarzos pulidos que parecen tener la forma de cuentas de collar. Los arqueólogos no supieron interpretar este hallazgo, pero, dada la evidencia etnográfica, dichos cuarzos pueden haber sido el resultado de ofrendar las manillas, que en el pasado estaban compuestas no solo del hilo, sino de una cuenta. Como se dijo arriba, estas piedras pulidas se llaman *tumas* y son elementos esenciales de los pagos.

Otro de los pagos que se hace en el maritorio de Taganga es el del pescado a los gallinazos. Esto se lleva a cabo en los ancones de la isla de La Aguja (figura 2). En este intercambio, el gallinazo es reconocido como una deidad cuya gestión hace que los pescadores dispongan de los cardúmenes que llenan los chinchorros. Como lo han mostrado Prado y Cantillo Matos (2023), en la pesca con



**Figura 2.** En la cima de la isla de La Aguja, lugar del pago al gallinazo, 2024

Fuente: fotografía de los autores.



**Figura 3.** El Viejo fumando, 2024

Fuente: fotografía de los autores

estas redes el mar ofrece los pescados que serán capturados, de tal manera que no se coge sino lo que brinda el océano.

Otro pagamento consiste en darle tabaco al Viejo (figura 3). El Viejo es el mar. Esto se hace sobre una laja del ancón de La Cueva, donde las olas del mar chocan contra las piedras. Allí se ubica un tubo en medio de un hoyito soplador. Hay que prender el tabaco y meterlo en el tubo, que a su vez se debe incrustar en la laja. No solo se le da tabaco al mar para retribuir una faena de pesca, sino para conversar y contemplarlo, pues, si uno deja el tabaco prendido y se va al ancón vecino, el mar no fumará, tal como aseguran los tagangas, entre ellos la pescadora Oneida Pinto, quien afirma que el Viejo es resabiado (entrevista personal, Taganga, 2024).

De esta manera, el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta está lleno de intercambios que hacen los seres humanos con entidades como el Viejo o Dibi-juka. Como ya se mencionó, estas prácticas se escapan a la lógica del don entendido como un contrato, tal como lo supone Derrida, o como un mecanismo de construcción de reciprocidad, según la concepción elaborada por Bourdieu a partir de Mauss. Igualmente, serían malinterpretadas si se consideran solo como expresión de una ontología particular. Vistas desde la lógica local, en estas economías comunitarias las ofrendas se hacen para reconocer que los humanos jamás podrán pagar todos los dones recibidos del mar o la sierra, y que gestos rituales como ofrecer tabaco o manillas rotas al litoral no bastan. Estas formas de relación con otros seres serían una muestra consciente de un intercambio que va más allá de la obligatoriedad que supone el don creador de reciprocidad; aun si los humanos dejaran de pagar, la mar y la sierra seguirían ofrendando sus dones: en tanto el mar exista, “nada cambiará y el principio de la vida es el mar” (Ariel Daniels, comunicación personal, septiembre de 2024).

En resumen, en el maritorio de Taganga habría dos tipos de intercambios. Los realizados entre personas y los que tienen lugar entre personas y otros seres. En relación con el primer tipo, como en el caso de las hojas de coca, la teoría del don explica estas circulaciones a partir de su resultado: la reciprocidad. En cuanto al segundo, como en el caso de las ofrendas en Dibijuka o en la isla de La Aguja, la misma teoría no permite apreciar que estas prácticas ocurren como una manifestación consciente de que son seres como el mar y la sierra los que hacen posibles las condiciones de vida de la comunidad. De hecho, en algunos mitos koguis se advierte que fueron aves como el colibrí las que dieron a los humanos las semillas con las cuales fundar sus culturas (Preuss y Fischer 1989). En este sentido, la mitología reconoce que las cosas de las cuales emerge la sociabilidad provienen de dones otorgados por seres que están por fuera del plano humano.

Si nos tomamos en serio las lógicas del pago, vemos que hay una conciencia de que la vida es posible por la relación de los humanos con otros seres. En cambio, las teorías eurocéntricas ven en los rituales solo prácticas para formar grupos (Latour 2005) o para legitimar el poder de las elites (Earle 1987; Sahlins 1958; Wolf 2001).

En el siguiente apartado propondremos revisar prácticas como el pago no solo de acuerdo con sus propios términos, sino a partir de las ideas de Karl Marx sobre las sociedades precapitalistas. Esto no supone que el análisis sea marxista y que con él se pretenda una revolución que selle el acto de defunción del capitalismo. Simplemente, apelamos a sus ideas en vista de que dan luces sobre el problema de por qué los indios hacen pagos en lugares que son personas con cosas que son sujetos.

## La crítica desde la perspectiva de Marx

Entre 1857 y 1858 Marx redactó varios manuscritos que serían una suerte de base experimental para su obra cumbre, *El capital* (Marx 2000). Dentro de esos manuscritos, conocidos como los *Grundrisse* (Marx 1987), había un apartado relativamente corto que se denominaba “Formas que preceden a la producción capitalista”. Este escrito fue publicado separadamente con el título *Formaciones económicas precapitalistas* (Marx 2009).

Las *Formaciones* son un texto muy interesante porque allí Marx reflexiona sobre las sociedades que han sido el objeto tradicional de la antropología. Él no busca proponer una teoría antropológica, sino explicar que la separación de los trabajadores con respecto a las condiciones objetivas que permiten la reproducción de sus sociedades es un evento histórico. Es decir, a diferencia de Elster, citado arriba, no plantea una teoría de la acción racional transhistórica: una cosa son las acciones económicas en los regímenes precapitalistas, en especial lo que Marx denomina *la comuna oriental*, y otra en el momento en el que el capitalismo comienza a operar.

La preocupación del autor no es la de aquellos que se han preguntado por las condiciones de la aparición del Estado, como lo ha hecho la tradición antropológica estadounidense desde mediados del siglo XX (Earle 1987), sino comprender la “separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo” (Marx 2009, 67). Para Marx, “la colectividad tribal resultante de un proceso natural [...] es el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad

de autorreproducción y de objetivación de esta” (68-69). Sobre estas comunidades dice lo siguiente:

Cada individuo se comporta como propietario o poseedor solo en tanto miembro, [...] de esta comunidad. La apropiación real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos producto del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o divinos de este. (69)

Desde esta perspectiva, en las sociedades tribales el individuo solo es posible en tanto está subsumido en redes de parentesco; la apropiación que hace de los recursos tiene como condición la existencia de la comunidad. Dice Marx que esta apropiación se considera localmente como algo que viene de esferas religiosas (“supuestos [...] divinos”) en las que no hay distinción entre humanos y otros seres.

Antes de usar las ideas de Marx para comprender los intercambios en el caso de Taganga, deberíamos aclarar varias cosas. La primera es que, desde Mauss, pasando por Lévi-Strauss, hasta llegar a Bourdieu, la etnología ha creído que existe una naturaleza humana en la que el trabajo, el poder y la religión han tenido diversas manifestaciones, y que la subsistencia, el control, las creencias y las ontologías son temáticas humanas que, variando el contenido, cumplen las mismas funciones a lo largo de la historia. La segunda cosa, relacionada con la anterior, es que, desde la óptica de Marx, el trabajo no es el mismo cuando está determinado por las relaciones con los clanes, o cuando el sujeto solo existe por el clan, que cuando ha sido liberado de esas relaciones y existe como trabajador asalariado, lo cual es “una de las condiciones históricas del capital” (2009, 67). La tercera consiste en reconocer que fue Michel Foucault (1983) quien, en su obra sobre el nacimiento de la prisión, se fijó en las maneras en que se creó lo humano en la modernidad. A través de disciplinas encargadas de estudiar lo humano (la pedagogía, el derecho y la economía, por ejemplo), este objeto se pensó como algo natural, pero al mismo tiempo separado de la naturaleza. Incluso esta construcción moderna se teorizó como una ontología más, denominada *naturalismo* (Descola 2012).

Con estas ideas en mente, podríamos comprender que la entrega de los algodones a Dibijuka como pago por permitirnos deshacernos de las cosas negativas es el reconocimiento de que la posibilidad de la vida dentro de la colectividad taganguera tiene como supuesto la existencia de la misma colectividad en el territorio, que a su vez es la condición de la existencia del clan. Y que este clan, a su vez, es la condición de existencia de los comuneros vistos como sujetos individuales.

Ni las ofrendas que se le dan al ancón, ni los objetos que se dejan allí ni los tabacos que se ponen para que el mar fume —es decir, ninguno de los elementos del ritual— tienen la función primordial de crear un sistema de contraprestaciones ni son una mera expresión ontológica. Como lo dice la lógica del ritual, se paga por las dádivas recibidas, que son la condición de posibilidad de la existencia humana. Lo que se reconoce aquí es lo que advierte Marx como fundamento de la reproducción de las formaciones precapitalistas. Lo mismo ocurre en la ofrenda de pescado a los gallinazos. Estos no son considerados fetiches, seres con poderes sobrenaturales a los que se les debe pagar para evitar sanciones. El pago implica que el mar da los cardúmenes, que los cerros dan las majaguas para los chinchorros y los caracolés para las canoas, que los manglares dan los cabos de los remos y las cuadernas de las naves, y que estos dones se dan a la comunidad como fundamento de la vida humana. Se paga porque este fundamento lo da el territorio, lo da el mar. No hay con estos entes ningún contrato, porque el mar o las montañas no esperan nada de los humanos, a pesar de que les dan todo. El mar está antes que nada y después de todo. Desde esta perspectiva, sí estaríamos en presencia del *don sin contraprestación* que exigía Derrida (1991).

En las sociedades precapitalistas, entonces, hay un reconocimiento de que la vida de la comunidad es posible por ese vínculo sin intermediación con la naturaleza. Las relaciones colectivas no están fetichizadas, no son expresiones de una ontología; los rituales no encubren el poder, como vanamente creen los antropólogos llamados marxistas (cf. Eves 1991; Londoño Díaz 2024). De hecho, lo que se celebra es que no hay alienación, que los sujetos están ligados directamente con las condiciones que permiten la reproducción de la existencia. Esto configura una manifestación política y no ontológica. En este sentido, las religiones en las sociedades precapitalistas funcionan sin la distinción entre lo que es humano y lo que no lo es; no se trata de una variedad de ontologías a lo largo y ancho del mundo, como se ha popularizado a partir de las teorías de Descola (2012). Solo hay dos formas de existencia: una en la que las personas no están separadas de sus condiciones objetivas de reproducción social —como los tagangas, conectados con su mar sin intermediarios— y otra en la que los trabajadores asalariados están alienados. En el primer tipo de sociedades hay una continuidad entre sujetos y cosas, pues ambos pertenecen al mismo orden; en el segundo, hay discontinuidad entre ellos, ya que hacen parte de órdenes diferentes. En donde no hay alienación, las cosas son iguales a los sujetos; en donde la hay, son diferentes.

Esto hace recordar algo que notó Malinowski en las islas Trobriand, en especial en Omarakana. La aldea en esta parte del archipiélago está organizada en círculos

concéntricos. Alrededor de ella, en el círculo exterior, viven los casados. Además de eso, esta es la zona donde se puede cocinar. En el interior de la aldea están las cabañas personales del jefe y de sus parientes masculinos, llamadas *lisiga*; también están las casas de los solteros, denominadas *bulaviyaka*, y las del ñame, conocidas como *bwayma* (Malinowski 1929, 71). Este último es un sujeto que tiene sus propias cabañas y está alejado de los peligros de la cocción.

Esta consideración con el ñame es una de esas muestras de que la sociedad sabe que él, como sujeto, es el que permite la reproducción de los clanes que no están separados de las condiciones objetivas de su existencia, y que es esa unión la que hace posible que se dé el trabajo como una consecuencia de la comunalidad, y no al contrario. De hecho, esta idea es lo que se celebra en el intercambio *kula*, en el que circulan unos objetos llamados *soulava* y *mwalli*, que tienen vida propia, tienen biografías y son la fuente de los relatos que se cuentan casi a perpetuidad.

Decía Malinowski (1920) que la textura de los relatos de las Trobriand se compone de dos temas principales: la visita de uno de estos *soulava* o *mwalli* a determinada aldea y las faenas marinas necesarias para que llegara allí. Lo que hizo Mauss al analizar el intercambio *kula* fue tratar de interpretarlo según el modelo de la sociedad alienada de la que él mismo hacía parte, por lo que llegó a concluir que los brazaletes y las manillas eran una suerte de “moneda” (2009, 141). Pero Malinowski fue muy enfático en señalar que estos objetos-sujetos nunca paran y que, de hecho, está muy mal visto que una aldea retenga *soulavas* o *mwallis*. De esta forma, estos intercambios por medio de canoas encantadas permiten, no la legitimación del poder de ciertos sujetos —poder que, entre otras cosas, no genera muchos privilegios porque cada trobriandés es dueño, en cuanto comunero, de las condiciones de posibilidad de su reproducción—, sino la formación de relatos sobre las capacidades de los clanes para navegar, para llevar y traer *soulavas* y *mwallis* que encarnan los principios con los cuales la sociedad se puede reproducir. Igualmente, si usáramos las ideas del giro ontológico, diríamos que son expresión de una ontología, lo cual no aporta mucho a la comprensión antropológica de estos intercambios.

## Cierre: algunas consideraciones

En el mundo contemporáneo, la antropología se ha encargado de afianzar la idea de que las creencias son una suerte de encubrimiento de la realidad. Ya sea a la luz de las teorías de los resultados óptimos, de la concepción funcionalista de la religión o del giro ontológico, se trataría de meras apariencias que la

investigación puede develar. Estas teorías, que podríamos denominar metarreligiosas, suponen que, sin importar el ritual, sus particularidades o los seres en los que se fundan, los efectos sociológicos son los mismos en cualquier lugar del mundo y en cualquier época. Es por esta razón que Mauss acuñó la idea del don para referirse a esos sistemas de intercambio que, como bien lo señaló Bourdieu, encontraban un límite dentro de las explicaciones basadas en la idea de optimización como universal humano. ¿Qué sentido tenía navegar entre islas para llevar brazaletes y gargantillas? La respuesta era simple: generar prestigio, porque, al fin y al cabo, el prestigio es mejor tenerlo que no tenerlo. ¿Qué sentido tenía hacer láminas de oro, darles formas de gallinazos y dejarlas en el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta? La respuesta también era simple: fortalecer el liderazgo de ciertos individuos, que podrían usar esa preminencia para beneficios personales. ¿Qué sentido tenía acumular regalos y después quemarlos en grandes festines llamados *potlatch*? Igualmente: acrecentar el poder de los jefes a la vez que permitir que las sociedades lograran intercambiar algunas cosas adicionales. En cierto sentido, inocular la idea de la funcionalidad o de la optimización en las economías tribales, comunitarias o populares era una manera de argumentar que el afán de lucro y la desigualdad social podrían rastrearse en las sociedades basadas en el parentesco, lo cual configuraría una proyección de la economía capitalista en ellas.

Este supuesto de que la religión o los sistemas de creencias son formas refinadas de engaño ha sido la marca de la antropología, que, como dispositivo de conocimiento, naturalizó la noción de humanidad propia de la modernidad. Con esta naturalización, se popularizó la idea de que los humanos usan las creencias para legitimar el poder del que gozan algunos sujetos. Ya fuera de acuerdo con la perspectiva de Chicago que menciona Bourdieu, con toda su lógica de que la competencia es sana para la evolución social, tal como se encuentra desde Adam Smith hasta los teóricos de las sociedades complejas (Earle 1987) e incluso en marxistas como Maurice Godelier (1971), o de acuerdo con la perspectiva parisina y el afán de Bourdieu por señalar que cuestiones complejas como el mercado capitalista también están formadas por cuestiones antropológicas como la tradición o la historia. Se ha obviado el hecho descrito por Marx de que, con el advenimiento del capitalismo, se estableció un orden en el que los individuos quedaron desligados de las condiciones de su reproducción material; es este orden el que hace que este momento de la historia sea realmente crítico. Esto fue naturalizado por el giro ontológico y la idea de que la modernidad expresa una ontología naturalista (Descola 2012).

Desde esta perspectiva, tomar en serio los rituales de sociedades no capitalistas como la de los tagangas debería permitirnos comprender que la antropología no tiene que ser una traductora, intérprete o ventrílocua de las prácticas de los otros. Pensemos, por ejemplo, en la propuesta de Bruno Latour (2005), que dice que no importa el ritual, no importa dónde lo veamos, lo que hacen los grupos humanos es mantener sus cohesiones sociales; por esta razón, no debemos entenderlos como colectividades ostensivas, sino performativas. Este procedimiento hace que la antropología sea una forma de demostrar lo obvio: que la gente se reúne para fomentar las reuniones o que regala cosas, de manera desinteresada, para generar lazos sociales. Lo que no sería tan obvio es que los grupos humanos reconocen, en circunstancias en las que aún son dueños de los medios de su reproducción, que esta última es posible porque existe la comunidad, la colectividad como condición de la apropiación de los recursos. Decía Marx, como se citó arriba, que este reconocimiento se considera de orden divino. Si aceptáramos esto, deberíamos pensar la antropología como la constatación de un orden trascendente perdido y que, en la actualidad, con nuestras teorías antropológicas de la religión o la economía, lo que hacemos es naturalizar la dominación, la subordinación o la explotación como rasgos inherentes a la humanidad. Tal vez, argumentamos, sea el momento de concebir esta forma de conocimiento no como una explicación de la religión de los otros ni de sus intercambios, sino como una manera de comprender en qué momento comenzamos a tergiversar las creencias de los otros y en qué medida podemos volver a ver la antropología como un diálogo teológico, algo que Marx exploró (Dussel 1993). Incluso, arriesgarnos a hacer una antropología “escrita desde la periferia para las personas de la periferia” (Dussel 2011, 11).

En todo caso, los pagamentos en Taganga existen para celebrar el hecho de que las familias extensas constituyen las condiciones de posibilidad de la apropiación efectiva de los recursos y de que esos recursos son los que permiten la reproducción de aquellas, el trabajo no alienado. Independientemente de Mauss, de Marx, de los autores del giro ontológico o de nosotros, esto seguirá siendo así hasta que Taganga deje de ser Taganga o, como dice el adagio taganguero: “Hasta que el mar exista nada cambiará”.

## Referencias

- Bessire, Lucas y David Bond.** 2014. “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”. *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bourdieu, Pierre.** 2023. *Antropología económica: curso en el Collège de France (1992-1993)*. FCE.

- Campo Tejedor, Alberto del.** 2017. “Antropología perspectivista o el giro ontológico: crítica de un paradigma no tan nuevo”. *Pucara: Revista de Humanidades* 1 (28): 11-54. <https://doi.org/10.18537/puc.28.01>
- Cochrane, Charles Stuart.** 1825. *Journal of a Residence and Travels in Colombia, during the Years 1823 and 1824*. Vol. 1. Londres: S. and R. Bentley. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.86725>
- Daniels, Ariel.** 2011. “La resistencia cultural de Taganga: un camino hacia su reconocimiento como pueblo ancestral”. En *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos*, editado por Gabriel Ricardo Nemogá, 113-134. Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, Jacques.** 1991. *Dar (el) tiempo*. Paidós.
- Descola, Philippe.** 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dussán de Reichel, Alicia.** 1954. “Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga”. *Revista Colombiana de Antropología* 2: 89-113. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1880>
- Dussel, Enrique.** 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino.
- Dussel, Enrique.** 2011. *Filosofía de la liberación*. FCE.
- Earle, Timothy K.** 1987. “Chieftdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective”. *Annual Review of Anthropology* 16: 279-308. <https://www.jstor.org/stable/2155873>
- Elster, Jon.** 2015. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- Eves, Richard.** 1991. “Ideology, Gender, and Resistance: A Critical Analysis of Godelier’s Theory of Ideology”. *Dialectical Anthropology* 16: 109-124. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00250240>
- Foucault, Michel.** 1983. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Godelier, Maurice.** 1971. *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Estela.
- Graeber, David.** 2015. “Radical Alterity Is Just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1-41. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau5.2.003>
- Köster, Friedmann, Génesis A. Guerrero y Freddy E. Ríos.** 1978. “Las fibras del majaguo, *Pseudobombax septenatum* (Jacq) en las artes de pesca de Taganga / Santa Marta, Colombia”. *Anales del Instituto de Investigaciones Marinas de Punta Betín* (10): 63-68. <https://doi.org/10.25268/bimc.invemar.1978.10.0.504>
- Latour, Bruno.** 2005. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2023. *Los argonautas del Caribe occidental: tradición de canoas de Taganga*. Universidad del Magdalena.

- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2024. “Cuatro ideas sobre Marx y la complejidad social en la arqueología de Colombia”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 56 (4): 587-597. <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562024005002401>
- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2025. “The World in a Stone: Nature and Knowledge in the Indigenous Communities of Northern Colombia”. *World Archaeology* 56 (2): 287-303. <https://doi.org/10.1080/00438243.2025.2470707>
- Malinowski, Bronislaw.** 1920. “Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea”. *Man* 20: 97-105 <https://doi.org/10.2307/2840430>
- Malinowski, Bronislaw.** 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Harcourt Brace Company.
- Malinowski, Bronislaw.** 1985. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.
- Malinowski, Bronislaw.** 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Marx, Karl.** 1987. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI.
- Marx, Karl.** 2000. *El capital: crítica de la economía política*. Akal.
- Marx, Karl.** 2009. *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI.
- Mauss, Marcel.** 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Prado, Anghie.** 2020. *La consulta espiritual y física del pueblo kággaba*. Universidad del Magdalena.
- Prado, Anghie y Ayrton David Cantillo Matos.** 2023. “Caminos de la mar: tensiones por la apropiación del maritorio en Taganga, un pueblo indígena del Caribe colombiano”. *Jangwa Pana: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 22 (2): 1-12. <https://doi.org/10.21676/16574923.5147>
- Preuss, Konrad Theodor y Manuela Fischer.** 1989. *Mitos kogi*. T. 1. Abya Yala.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1950. “Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta - Colombia”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 5 (1): 9-298. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/256>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1951. *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Banco de la República.
- Sahlins, Marshall.** 1958. *Social Stratification in Polynesia*. University of Washington Press.
- Simons, Frederick.** 1879. “Notes on the Topography of the Sierra Nevada of Santa Marta, U. S. of Colombia”. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 1 (11): 689-694. <https://www.jstor.org/stable/1800684>

- Soto Arias, Guillermo.** 2020. “Las propuestas del ‘giro ontológico’ para la antropología: antropología latinoamericana y comunidades indígenas”. *Anthropía* (17): 115-130. <https://doi.org/10.18800/anthropia.2020.006>
- Todd, Zoe.** 2016. “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word for Colonialism”. *Journal of Historical Sociology* 29 (1): 4-22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tola, Florencia.** 2020. “Introducción al *dossier*: heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica”. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 24 (2): 455-464. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9013>
- Trouillot, Michel-Rolph.** 1992. “The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory”. *Annual Review of Anthropology* 21 (1): 19-42. <https://www.jstor.org/stable/2155979>
- Wolf, Eric R.** 2001. *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. Ciesas.