

Los nükak: en marcha por tierras devastadas

Nomadismo y continuidad en la Amazonia colombiana

Ruth Gutiérrez



LOS NÜKAK: EN MARCHA POR TIERRAS DEVASTADAS



Nomadismo y continuidad en la Amazonia colombiana

LOS NÜKAK: EN MARCHA POR TIERRAS DEVASTADAS



Nomadismo y continuidad en la Amazonia colombiana



Ruth Gutiérrez



Terrenos etnográficos



Gutiérrez Herrera, Ruth.

Los nükak: en marcha por tierras devastadas. Nomadismo y continuidad en la Amazonia colombiana / Ruth Gutiérrez Herrera ; traductor Juan Manuel Pombo. — Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016.

334 páginas. ; 2 ilustraciones, 26 fotografías, 8 tablas y 2 mapas ; 18 x 25 cm — (Terrenos etnográficos)

ISBN: 978-958-8852-25-6

1. Etnología – Colombia. / 2. Indígenas de Colombia – Vida social y costumbres. / 3. Nukak – Vida social y costumbres. / 4. Nukak – Ritos y ceremonias. / 5. Nukak – Identidad cultural. / 6. Conflicto armado – Aspectos sociales – Amazonas (Región, Colombia). / 7. Población desplazada – Amazonas (Región, Colombia). / I. Ruth Gutiérrez Herrera. / II. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Pombo, Juan Manuel, traductor.

Título original: The Nükak. On the Move in a Shatter Zone.

305.89681 SCDD 20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada ICANH



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 n°. 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 4440544, ext. 111

www.icanh.gov.co

Ernesto Montenegro Sánchez

Director general

Marta Saade

Subdirectora científica

Carlos Andrés Meza

Coordinador Grupo de Antropología Social

Nicolás Jiménez Ariza

Responsable del Área de Publicaciones

Ivón Alzate Riveros

Coordinación editorial

Colección Terrenos Etnográficos

Ella Suárez

Corrección de estilo

Patricia Montaña D.

Diseño, diagramación y cubierta

Ruth Gutiérrez

Fotografía de cubierta

Primera edición en español, junio de 2016

ISBN: 978-958-8852-25-6

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Ruth Gutiérrez

© Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales FIAN, Banco de la República

Traducción: Juan Manuel Pombo



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por:

Partner Mercadeo y Medios Gráficos S. A. S.

Contenido

INTRODUCCIÓN	21
Contexto de la investigación	28
Investigación de campo	54
El debate de la movilidad	61
Estructura de la investigación	80
1. LA MOVILIDAD COMO DEFENSA-MEMORIA Y DISPERSIÓN EN LOS NÜKAK	85
La primera dispersión	91
Viajes de los héroes míticos	102
La llegada de <i>maunidebu</i> (la guerra)	108
Conclusiones	118
2. <i>Ñaupi-panni</i> (CAMINANDO, COMEMOS BIEN)	121
Organización social, parentesco y cohabitación entre los nükak	125
El paisaje reconfigurado	151
Conclusiones	168
3. INCURSIONES, VIAJES Y RITUALES	175
<i>Baap</i> : la preparación de bebidas fermentadas	178
Exogamia y conflicto	192
Conclusiones: rituales y la condición de refugiados	209
4. HUYENDO DEL CONFLICTO ARMADO	213
Los encuentros de los nükak con el conflicto armado	216
Redes sociales y desplazamiento	223
El control del movimiento social y espacial	230
Conclusiones	236
5. DESPLAZAMIENTO POR BIENES Y SERVICIOS	239
La llegada de los objetos, los bienes y los servicios	241
La introducción de mercancías y el control sobre la acumulación	248
“Movilidad social”: construyendo relaciones con los patrones	257
Compartiendo el trabajo	261
Conclusiones	264

CONCLUSIONES	267
ANEXO 1	277
Censo del asentamiento de Agua Bonita, mayo de 2007	
ANEXO 2	285
Movilidad en caño Hormiga, junio-julio de 1995	
ANEXO 3	289
Encuesta sobre las actividades diarias de los nükak, 2007-2009	
BIBLIOGRAFÍA	303
GLOSARIO DE TÉRMINOS Y EXPRESIONES NÜKAK	323

*Antes de conocer kawene, caminábamos
y caminábamos; había más felicidad, más
comida, más conversación y gentes de los
distintos ríos compartían más.
Ahora solo caminamos un poco.
Yeuna, un nükak del grupo meomunu,
que murió en septiembre de 2011*

Resumen

EL PRESENTE LIBRO EXAMINA LA VIDA SOCIAL DE LOS NÜKAK, UNA PEQUEÑA sociedad nómada que habita en el noroeste de la Amazonia colombiana, entre los ríos Guaviare e Inírida. Por razones que aún se debaten, se mantuvieron voluntariamente aislados hasta comienzos de la década de los noventa y así conservaron, en muy buena medida, su autonomía e independencia respecto al grueso de la sociedad colombiana. Este trabajo se concentra en los patrones de los desplazamientos que han realizado los nükak y en cómo ciertos elementos inherentes a su sistema social —sus mitos, sus rituales y sus perspectivas políticas— se han visto amenazados al enfrentarse cara a cara con la vida contemporánea. A lo largo de este análisis exploramos desde distintos ángulos los diversos grados de resiliencia que los nükak han mostrado en lo que concierne a su identidad. En los primeros cuatro capítulos se expone cómo el patrón que ha seguido su movilidad social hunde sus raíces en una organización simbólica del espacio y en una práctica específica sobre el terreno que los circunda. En esta sección del libro se pondera la economía nükak y la manera cómo lo anterior incide en la dispersión de las unidades sociales, asunto que a su vez me permite establecer algunos paralelos con la incorporación o agregación de grupos distantes y, de manera más general, a otros procesos de alteridad. En los dos capítulos que constituyen la segunda parte de este trabajo, examino el contexto reciente de desplazamientos forzados y la manera como la sociedad nükak ha enfrentado los retos que implica vivir en unidades sociales más grandes. Discurro sobre cómo viven en medio del conflicto armado y lidian con la ayuda humanitaria y con otras iniciativas de desarrollo impulsadas por distintas entidades gubernamentales y no gubernamentales. Tras examinar información etnográfica muy detallada, creo poder mostrar cómo los patrones de movilidad o pautas migratorias se construyen socialmente. La tesis central de este trabajo es que, a pesar de todo, la sociedad nükak aún conserva su coherencia como pueblo nómada y que lo hace precisamente en respuesta a una cuidadosa evaluación cultural de su independencia social y su autonomía personal. Hoy por hoy, los nükak siguen llevando una vida sociocultural compleja e independiente, que a su vez los obliga a redefinir y reinterpretar permanentemente sus fronteras étnicas. Al examinar los patrones variables de las configuraciones étnicas en tierras nükak, creemos estar contribuyendo al debate antropológico sobre heterogeneidad y aculturación en la región amazónica. Y llegamos a la conclusión de que, pese a las complejas transformaciones que los nükak enfrentan, ellos mismos no se sienten como una sociedad en transición ni que hacen parte del *statu quo* dominante. Por el contrario, a mi modo de ver, ponen patas arriba las ideas de integración que les han propuesto una buena cantidad de agentes occidentales (u occidentalizados) y continúan trabajando para apuntalar su propia manera de entender el mundo que los rodea.

Agradecimientos

ESTE TRABAJO NO HUBIERA SIDO POSIBLE SIN EL APOYO Y GENEROSIDAD DE muchas personas e instituciones, a quienes debo mi gratitud. En primer lugar, a los nükak, por compartir conmigo su vida y su conocimiento. Quiero agradecerle a Avetukaro, Akayi y sus hijos, quienes amablemente me hospedaron en su hogar durante largas semanas en diferentes periodos de campo, y a Kerayi, Dúgupe, Puw, Wembe y Kurui, por su paciencia al responder mis diarias preguntas. Cualquier error o malinterpretación de su cotidianidad en este trabajo se debe a mi propia equivocación y me disculpo con anticipación. También quiero agradecer especialmente a Manuel, Joaquín y Yeuna, por su amable ayuda con las traducciones y por brindarme inspiración a través de su humor e insaciable curiosidad e interés por las narrativas de los viejos.

Muchas personas en Oxford me brindaron su asesoría. Agradezco a la profesora Laura Rival sus oportunas discusiones y permanente guianza en todo el proceso de desarrollo y escritura de este documento. También quiero agradecerle al profesor Peter Riviere, quien a través de sus cursos y orientación en la maestría me inspiró a continuar con esta investigación. Asimismo, expreso mi gratitud a varios colegas que me brindaron apoyo en varias etapas, especialmente a Germán Freire, Alejandro Reig, Samuel Thomas, Katia Maia y Seong Yong Lee.

En San José del Guaviare recibí la ayuda y hospitalidad de muchos amigos e instituciones. Quisiera especialmente agradecer a John Henry Moreno, Albeiro Riaño y Leonor Sánchez, por sus atinados consejos. A las instituciones del Bienestar Familiar, la Alcaldía de San José del Guaviare y el programa de la Vicepresidencia, que han estado siempre atendiendo el desplazamiento de los nükak y me permitieron revisar algunos de sus informes.

Durante el desarrollo de la investigación, agradezco especialmente a Dany Mahecha, Carlos Franky, Luis Olmedo Martínez, Héctor Mondragón y Gabriel Mujuy, por las permanentes discusiones y el compromiso con la vida de los nükak. Por encima de todo, aprecio el espíritu abierto y generoso con el que trabajamos juntos.

En la asistencia de la cartografía, quiero agradecer a Santiago Palacios, Iván Montero y Julio César Gutiérrez. Por el apoyo para preparar y formatear las fotografías, agradezco a Oliver Hill.

Quiero agradecer a las instituciones wwf Russell Train Scholarship, Institute of Social and Cultural Anthropology (ISCA), Wolfson College y Colfuturo, por su apoyo financiero. También al Banco de la República y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), por su apoyo en la traducción y edición final de este documento en español. Especiales agradecimientos al traductor Juan Manuel Pombo, quien ha sorteado la difícil tarea de traducir este texto del inglés al español.

Finalmente, no hay manera de agradecer a mi esposo Antonio Hill, por su amorosa dedicación y acompañamiento en todas las fases de este trabajo y por su invaluable asistencia en la edición final del texto en inglés.

Introducción

UNA MAÑANA, DURANTE UNA ESTADÍA CON LOS NÜKAK, ME DESPERTÉ TEMPRANO para encontrar que mi anfitrión, Avetukaro; sus dos esposas, Akayi y Ai, y todos sus hijos empacaban sus enseres para salir de su asentamiento en Agua Bonita. Le pregunté a Avetukaro: “¿Adónde se marchan y cuándo regresan?”. “Dentro de una o dos lunas”, replicó. Cuando regresó con su familia, cinco semanas después, me dijo que habían decidido volver porque en su correría se habían cruzado con otro nükak que les contó que una gente de Tomachipán vendría a visitarlos en Agua Bonita. Avetukaro agregó que había traído comida suficiente para compartirla con los visitantes; su *burup* (canasta) estaba llena de carne fresca (recién sacrificada) de *patchu* (mono).

Los viajes espontáneos y recurrentes a pie siguen siendo un rasgo constitutivo de la vida cotidiana de los nükak, a pesar del conflicto armado, que ha obligado a la mayoría de sus familias a vivir en asentamientos para refugiados. Se trata de un rasgo que ha persistido (entre todos los grupos nükak a lo largo y ancho de la región del Guaviare) desde los disturbios sociales que resultaron en repetidos encuentros con el grueso de la sociedad colombiana entre comienzos y mediados de la década de los noventa. Varios grupos territoriales se desplazan grandes distancias, viajando de aquí para allá durante semanas o meses seguidos en cada oportunidad, tal y como ahora hacían Avetukaro y su familia y, por lo tanto, con frecuencia se marchan o aparecen de improviso.

Los nükak, un pueblo amazónico que habita al noroeste del gran río Guaviare, es uno de los últimos pueblos nómadas con los que oficialmente se entró en contacto en Colombia (en 1988). Entre 1988 y 1994, el área que habitaban sufrió rápidos cambios como resultado de la formación de grandes asentamientos de población blanca y mestiza llevada allí por el auge de la coca o por la disponibilidad de tierras previamente ocupadas por grupos guerrilleros y luego retomadas por el Ejército colombiano. Dichos colonos establecieron relaciones continuas con los nükak que tuvieron un enorme impacto en áreas estratégicas para las migraciones y la movilidad general de los nükak, en grandes extensiones de su territorio. Con el paso del tiempo, algunas de las fincas de estos colonos se convirtieron en puntos de referencia en los cuales distintos grupos de nativos nükak coincidían temporalmente en busca de servicios de salud o herramientas y otras mercancías que les suministraban sus nuevos vecinos. En 2002, los nükak llamaron de nuevo la atención de la prensa nacional, de investigadores y del Estado cuando algunos miembros de dos grupos territoriales pertenecientes a las familias wayarimunu y meomunu fueron violentamente desplazados: los unos, por fuerzas paramilitares, y los otros, por las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En agosto de 2005, el Estado intentó reubicar a cerca de 230 nativos nükak en Puerto Ospina. Dicho desplazamiento terminó convirtiéndose

en un asentamiento para refugiados (Agua Bonita, cerca de San José del Guaviare, la capital del departamento del Guaviare) de distintos grupos locales nükak y desde entonces han tenido que sortear todos los problemas que las comunidades deben enfrentar siempre que son expulsadas de sus territorios ancestrales, entre ellos la reestructuración interna de sus propias conductas sociales, además de ajustarse a una serie de intervenciones para el desarrollo y otras políticas estatales implementadas con el propósito de remediar su situación pero, al parecer, y a la fecha, con muy precarios resultados.

Lo anterior es el objeto puntual de este trabajo. Los relatos de estos mismos nükak (los wayarimunos de Agua Bonita) y algunas descripciones etnográficas de su vida cotidiana —incluidos sus patrones migratorios a lo largo del tiempo— constituyen el núcleo de esta investigación antropológica. Sin embargo, los susodichos temas centrales se hicieron forzosamente mucho más amplios: comprender la movilidad de los nükak implica sumergirse en sus relaciones e intercambios, en las situaciones que encuentran en el día a día, además de volver al pasado para indagar en las representaciones históricas que ellos usan cuando aluden a sus dispersiones, agregaciones y transformaciones a la luz de nuevos e inesperados acontecimientos. Fuera de explorar la realidad etnográfica de esta sociedad y de examinar las transformaciones de los patrones que siguen sus desplazamientos, también se han considerado las estrategias a las que los nükak han recurrido para enfrentar los retos que se les presentan en este punto crucial de su historia.

El argumento central de este texto es que la movilidad, en sí misma, constituye una fuerza unificadora en la sociedad nükak y que mantener comunidades dispersas (o fragmentadas) a lo largo de grandes extensiones es, para ellos, un objetivo fundamental. La movilidad no crea un solo espacio sino varios y, por lo tanto, constituye una estrategia deliberada para la conservación de la autonomía de sus hogares y sus grupos territoriales que establece una red de relaciones sociales entre unidades residenciales a la vez estables y móviles. Los nükak siempre han hecho (y continúan haciendo) esfuerzos concertados para conservar una forma de vida que les permita buenos márgenes de movilidad. Sin embargo, desde fines de la década de los ochenta, acontecimientos externos ocurridos dentro de su territorio y en torno a este han estrechado (y continúan limitando) sus movimientos. Hoy en día, se esfuerzan por recrear un territorio coherente y significativo en un área limitada en la cual negocian sus relaciones con los ‘forasteros,’ es decir, con personas ajenas a su comunidad y sienten que se están moviendo menos que en el pasado... Por lo menos en comparación con la manera como antes solían desplazarse en cuanto miembros de grupos más grandes. Con todo, la verdad es que, en efecto, gracias a sus esfuerzos continuos

por volver a sus territorios y conservar su identidad, los nükak han aumentado su margen de movilidad tanto en el plano individual como en el de miembros de un hogar, motivados por su fuero interno y resistiéndose a los desplazamientos forzados a los que los han querido someter. Esto ha dejado como resultado dos tipos de socialidad¹ o de maneras de intercambio social con los que reinterpretan sus actuales formaciones sociales.

Este trabajo explora cinco tipos de relaciones básicas: en primer lugar, inicio la investigación examinando la manera como los nükak han conceptualizado la dispersión en el pasado y perciben el espacio en términos simbólicos. En segundo lugar, examino las interacciones entre distintas formas de vida y los procesos de dispersión de individuos, hogares y grupos locales a lo largo y ancho de la región, observando cómo se las han arreglado para vivir fuera de su territorio ancestral, cómo han sorteado su dependencia de la ayuda humanitaria y cómo —aun así— han logrado conservar altos márgenes de movilidad en su entorno natural. En tercer lugar, pondero el concepto de agregación social, describiendo dos rituales específicos y concentrándose en la manera como esta sociedad nükak contrae y expande sus fronteras étnicas. En cuarto lugar, examino el sentido de comunidad de los nükak en el contexto de la guerra civil y cómo el ‘desplazamiento forzado’ ha cambiado su propia movilidad social, al tiempo que buscan mantenerse alejados de la violencia política. En quinto y último lugar, examino cómo los nükak han conceptualizado las nociones de riqueza y acumulación observando el movimiento de objetos y personas. De manera global, con este trabajo busco especificar las relaciones que se establecen entre los distintos tipos de movimientos y la integridad de la comunidad nükak durante el tiempo en el que realicé mi trabajo de campo. A pesar de su proximidad a zonas urbanas en los últimos años, los nükak han logrado conservar su particular forma de vida en muy buena (y sorprendente) medida. Sostengo que la muestra de resistencia y recuperación, de resiliencia cultural de los nükak, hunde sus raíces en su capacidad y habilidad para continuar practicando sus normas y mecanismos sociales.

A pesar de los cambios recientes en sus patrones de movilidad, los nükak siguen abandonando regularmente sus asentamientos. Y sus desplazamientos no se limitan a unas incursiones a la selva, sino que se extienden a visitas a pueblos cercanos, reunirse con otros grupos territoriales y a lugares estratégicos donde se encuentran con su pasado. Estos múltiples viajes a través del presente y el pasado, a la selva y la urbe, y las visitas a agrupaciones locales, domésticas

1 En consonancia con Overing y Passes (2000), empleo el término *sociabilidad* para referirme a las relaciones de convivencia entre parientes cercanos, y *socialidad*, para referirme a las relaciones sociales exógenas y diversas.

y territoriales, les permiten mantener relaciones íntimas con el entorno que los rodea y a su vez conservar sus alianzas por parentesco, sus provisiones de alimento y sus conocimientos prácticos y espirituales, todo ello en medio de un complejo contexto que les implica cada vez más y más encuentros y negociaciones con personas ajenas, con ‘forasteros’. Al observar la manera como un pueblo siempre en marcha construye su espacio y forja su socialidad (tal el caso de los nükak), es posible obtener información sobre las prácticas y nociones que subyacen a su modo de administrar la dinámica de sus divisiones internas y los problemas que enfrentan al interactuar con las gentes de fuera. En este trabajo nos concentramos en la continuidad de tales patrones dentro del complejo marco de sus interacciones sociales y las condiciones actuales de los asentamientos para refugiados. La continuada y amplia movilidad de individuos y familias nükak, no obstante haber sido afectada por el contacto con la población blanca durante las últimas décadas, igual constituye un factor importante a la hora de examinar las transformaciones y la continuidad de la sociabilidad de los nükak y la fluidez de sus asentamientos. Concentro, pues, mi análisis en cómo se construye la socialidad nükak en su discurso cotidiano, cómo manejan la alteridad y, al mismo tiempo, cómo lidian con su cohesión social y practican sus desplazamientos. He intentado entender el punto de vista nükak, tanto en el trabajo de campo como al analizar los datos. Así, doy prioridad a su trayectoria histórica, tal y como ellos la relatan y a su propio discurso, en lo que concierne a la movilidad.

Inicié mi trabajo de campo con la idea de explorar las transformaciones sociales del pueblo nükak ocurridas en el contexto de tales desplazamientos forzados, con interés especial en evaluar el impacto que la ayuda humanitaria y los proyectos de desarrollo tenían en su forma de vida. Sin embargo, tan pronto como empecé a explorar y dilucidar la manera cómo los nükak entendían tales asuntos, comprendí que ellos no eran capaces de interpretar dichos cambios en sus propios términos. De modo que la intención inicial de este empeño se vio frustrada al observar que el grupo nükak wayarimunu no podía decirme nada muy específico respecto, por ejemplo, al efecto de los proyectos de ayuda; por el contrario, se concentraban en presentarme largas descripciones sobre su vida cotidiana en su tierra natal y las dificultades que tenían para conservar su estilo de vida en los campos para refugiados. Acto seguido, discurrían sobre los atributos y valores de las relaciones sociales que estaban estableciendo con otras gentes. Los proyectos de ayuda y asistencia, sin importar que con ellos se buscara su seguridad alimentaria, sus servicios de salud o el suministro de agua potable, a los nükak igual les seguían pareciendo menos importantes que su propia percepción cultural del entorno natural y la intrincada significancia que le otorgaban a sus encuentros recientes con gentes forasteras.

Así, al reflexionar sobre la urgente necesidad de cambiar la dirección de mi investigación, me intrigaron las múltiples interacciones que empezaban a surgir dentro de los asentamientos nükak. La gente no dejaba de llegar y marcharse (cosa que por lo demás siempre ocurre entre nómadas) y los individuos se veían obligados a establecer series de nuevas relaciones sociales y empíricas al tiempo que reorganizaban sus sistemas sociales para ajustarse a las condiciones actuales en curso. De muchas maneras, la enorme presión para que se hicieran sedentarios, que se inició formalmente con la llegada al territorio nükak de las misiones evangélicas Nuevas Tribus (New Tribes Mission) y continuó con los esfuerzos mal coordinados de organizaciones tanto gubernamentales como no gubernamentales, no ha logrado que conformen aldeas estables. Por el contrario, en efecto, lo que ocurrió fue la conformación de numerosos, pequeños y dispersos asentamientos como los que encontré durante mi trabajo de campo, y que parecían más bien reflejar una especie de continuidad ontológica. En realidad, en ese contexto empecé a desarrollar mi análisis.

La estrategia de guardar distancias en cuanto a los otros respetando un modelo de asentamientos dispersos es común a muchas sociedades amazónicas y se utiliza para conservar valores y formas de vida autónomas². Como describo más adelante, a pesar de la violencia política en el contexto de los nükak, la noción de *bienestar social* está ligada a nociones propias que guardan relación con el uso del espacio, la dispersión, la expansión y la influencia que ejercen parientes lejanos y vecinos, lo que a su vez constituye un factor que impulsa el aumento de la movilidad individual y social. Así, en este trabajo analizo la actual situación de una población indígena sin concentrarme en estrictas divisiones entre tradición y modernidad, ya que los propios nükak no reflexionan sobre su historia de este modo. En este sentido, los antropólogos que discuten que las categorías sociales de los pueblos amazónicos se basan en una división tajante entre conceptos occidentales y conceptos indígenas continúan desatendiendo el hecho de que las perspectivas de los susodichos no parecen establecer tales fronteras de manera tan categórica³. Como mostraré en este trabajo, los nükak, al igual que otras sociedades indígenas, reconstruyen su espacio y sus relaciones sociales de formas que evidencian sus preferencias a ojos de la población blanca, de los funcionarios a cargo de los proyectos de desarrollo y de otros vecinos indígenas, lo que refuerza así un complejo conjunto de identidades fluidas o

2 Este modelo de dispersión es común en sociedades amazónicas como los huaoranis, los hotis y los yanomamis.

3 Me refiero a los trabajos antropológicos que hacen hincapié en los estilos clásicos de la etnografía amazónica (como Hugh-Jones, 1979b; Maybury-Lewis, 1967) y que contrastan con los nuevos enfoques que tienen como objetivo destacar la profundidad histórica de las sociedades amazónicas, incluyendo su integración con los sistemas regionales (por ejemplo, Albert y Ramos, 2000).

cambiantes en la región del Guaviare. En cuanto pueblo separado de su terruño ancestral por el conflicto armado, los nükak se ven cada vez con más frecuencia estableciendo relaciones fronterizas con el Estado. Dichas superposiciones advierten sobre las dificultades que encontrarán nuestros intentos por dar cuenta de paradigmas exclusivistas respecto a la conformación de una identidad prístina, clara y distinta. Diríase más bien que, en el contexto de esta convivencia obligada, los nükak manifiestan una común perspectiva de relaciones sociales extendidas que, a su vez, refuerza una visión global de una manifiesta continuidad ontológica de la convivencia como elemento esencial de la construcción social.

CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

BREVE HISTORIA DE LAS RELACIONES ENTRE ETNIAS EN LA REGIÓN

Este trabajo se llevó a cabo en el noroeste de la Amazonia colombiana, más exactamente en el departamento de Guaviare. El río Guaviare tiene 1.150 kilómetros de longitud y es navegable en casi toda su extensión, excepto por los rápidos de Mapiripaná, frontera de cuatro departamentos colombianos (Guaviare, Meta, Vichada y Guainía), y desemboca en el río Orinoco⁴. Cuando la llanura empieza a descender hacia el río Guaviare, es posible ver abajo una ininterrumpida extensión de selva, sabana y pequeños sembradíos que le otorgan al paisaje una extraña uniformidad. La anterior vista se ve interrumpida por unos pequeños asentamientos ocupados por colonos⁵ y unas pocas y dispersas comunidades indígenas.

La mayoría de monografías y estudios coinciden en que dicho territorio fue alguna vez habitado por los siguientes pueblos indígenas: guayabero, sikvani (guahibo), cubeo (tukano central), piratapuyo, puinave, desana, tukano oriental, pequeños grupos caribe (carijona) y makú-puinave (nükak) (véanse Calasanz-Vela, 1936; Triana, 1985; Mondragón, 1991, 1994; Cabrera *et al.*, 1994, 1999; entre otros). Para la llegada de los conquistadores europeos, la evidencia etnográfica, lingüística y arqueológica sugiere una diversidad de sociedades que interactúan con distintas organizaciones sociopolíticas. A la fecha, ha sido posible inferir vagas fronteras sociogeográficas en por lo menos dos sectores de la región del Guaviare: la sección norte del río Inírida, principalmente ocupada

4 “El nacimiento del Ariari se encuentra en el Nevado del Sumapaz, en donde dos torrentes, el Grande y el Nevado, se unen y se dirigen hacia el sureste. El río se une con el Guayabero para formar el Guaviare, un río extenso que es considerado por algunos como el verdadero Orinoco y cuya corriente desemboca cerca del norte de San Fernando de Atabapo”. (Rice, 1934, p. 143)

5 En este texto, el término *colono* se utiliza para referirse a los blancos, mestizos o poblaciones mixtas de lugareños que han emigrado a la región de estudio, sobre todo desde la década de los sesenta. Los nükak se refieren a estas personas de forma genérica como *kawene*.

entonces por los pueblos guahibo y sikuani; las tierras entre los ríos Guaviare e Inírida, donde la mayoría de los grupos territoriales nükak se distribuían a lo largo de varias rutas migratorias distintas (generalmente siguiendo el curso de pequeños caños)⁶. Hoy en día, la población total indígena en la región del Guaviare se acerca apenas a 2.117 personas y se sabe que algunos de los grupos más pequeños, como los caribe, ya se extinguieron.

Los nükak hacen parte de la familia lingüística makú-puinave, ubicados dentro del amplio complejo sociocultural amazónico. Dado que ya varios autores han tratado este asunto (Mondragón, 1991, 1994; Cabrera *et al.*, 1994, 1999; Politis 1996a, 1996b, 2007; Jackson, 1991; entre otros), limitaré mis comentarios a los registros de dispersión, así como a las representaciones de las relaciones entre etnias. Según la literatura existente, la primera ocupación makú en la región la registró en el siglo xx Koch-Grünberg (1995), quien de manera específica señaló que los cubeos se percataron de la presencia de algunos makús al norte del afloramiento rocoso en la confluencia de los ríos Inírida y Papunaua. Más tarde, Reichel-Dolmatoff (1967) confirma la presencia de algunos makús alrededor del Inírida (que probablemente eran nükak). Una vez distintos estudios confirmaron esta ubicación socioespacial, un inventario de términos y patrones lingüísticos similares parecía señalar una larga historia de intercambios en la región. Tales patrones lingüísticos pudieron confirmarse años después, cuando los nükak hicieron su primer ‘contacto pacífico’ con la sociedad occidental, en 1989, a través de varios hablantes de la lengua kakwa que sirvieron de intérpretes entre los nükak y los hispanohablantes. Este hecho confirmó la proximidad de las relaciones entre los pueblos nükak y kakwa durante el siglo xx y quizás antes (véanse Mondragón, 1991; Mahecha, 2007a, 2007b; Politis, 1996a, 1996b, 2007)⁷. Tal y como lo reitera Cabrera (2012), estos grupos makús tienen una reconocida proximidad lingüística tempranamente definida, lo que apoya la existencia de un conjunto integrado por hupdu, yuhup, daw y nadeb, denominado *nadahup* que

6 En el ámbito de la distribución geográfica de otros grupos nativos, Calasanz-Vela (1936) menciona que la mayoría de los asentamientos guaipuinave se encuentran a lo largo de la margen izquierda hasta los límites del Guainía, como las comunidades guahibo y tukano, que vinieron desde el Vaupés y se encontraban también ubicados en este sector, y las comunidades puinaves y curripaco, que emigraron desde los ríos Orinoco y Vaupés.

7 El pueblo makú incluye a los nükak, kakwa, hupdu, yujup, kamaa y nabebe, y recientemente algunos autores han discutido la inclusión de los hoti (Henley *et al.*, 1994; Mondragón, 2000). En la actualidad se estima que hay entre 2.700 y 3.400 makús distribuidos en un área extensa de América del Sur. Para las relaciones lingüísticas entre estos grupos, véanse Wirpsa y Mondragón (1988), Mondragón (1991, 1994), Reina (1988, 1990), Pozzobon (1992) y Reid (1979). Recientemente, las obras de Mahecha (2007a, 2007b, y una comunicación personal en 2010) han puesto de manifiesto las estrechas relaciones entre los nükak y los daw y han buscado nuevas evidencias que apoyen la existencia de un grupo lingüístico que abarca los hupdu, los yuhup, los daw y los grupos nadeb (véase también Franky, 2011).

al parecer es distante del puinave y muy diferente al makú occidental integrado por el kakua y nükak.

Además de este amplio consenso respecto a que la región estuvo habitada por pueblos con diferentes tradiciones socioculturales, la documentación revela la existencia de relaciones intensas entre los makús y otros vecinos indígenas, principalmente los tukanos en el Vaupés, tanto antes como después de la llegada de los europeos. Una de las investigaciones en el marco del debate sociocultural se ha concentrado en determinar si los makús fueron o no los primeros en penetrar la selva, a su vez seguidos por grupos arawak y tukano, en ese orden⁸. La idea de que los makús fueron los pobladores originarios del Vaupés se ve respaldada por la tradición oral tanto makú como tukano (Giacone, 1962; Santos-Granero, 2009). Es más, alusiones entre los yujup, kakwa y nükak a un común origen ancestral en el noreste amazónico han identificado lugares de cuna y puntos estratégicos comunes a la migración originaria; algunos autores apuntan a un posible núcleo makú en el río Negro, que correspondería a su centro original de dispersión (Silverwood, 1972; Mahecha, 2007a, 2007b; Politis, 1996b, 2007). Con todo, otros autores sugieren que, una vez grupos tukanos invadieron zonas ocupadas por pueblos arawak, las sociedades makús se vieron obligadas a dirigirse al norte para evitar cruces con migraciones e intercambios con otros foráneos (Dolmatoff, 1967; Koch-Grünberg, 1906; Metraux, 1948).

Son muchas las versiones que señalan cómo los intercambios realizados por holandeses y españoles intensificaron las hostilidades entre las comunidades del Orinoco, asunto que a su vez pudo haber tenido impacto en los ríos Inírida y Guaviare, así como en la movilidad social de los grupos makús. La existencia de grandes redes de intercambio implicaba que algunos de los grupos indígenas establecieran alianzas estratégicas con vecinos poderosos. Durante las incursiones de fuerzas militares —por ejemplo, la incursión de Funez, en el siglo XIX— se acentuó la esclavitud entre los puinave, al tiempo que se informaba de un complejo proceso de resistencia y expansión entre los curripacos. Las razones posibles para esta configuración política pueden ser múltiples, pero quizá una de las más importantes, y también la más banal, tiene que ver con las condiciones en las que las sociedades indígenas participaban en los grandes centros políticos de intercambio⁹.

8 Otros autores apoyan la opinión de que antes del contacto con Occidente existía una estrecha relación entre los grupos makú y tukano, que se manifiesta no solo en el plano lingüístico, sino también en términos de características simbólicas y jerárquicas; dichos análisis se refieren a la idea de unidades regionales (Reid, 1979; Jackson, 1983).

9 Como Whitehead (1993 y 2003) señala, las sociedades de cazadores-recolectores de la Amazonia no son remanentes de la prehistoria, sino más bien la consecuencia de un pasado complicado en el que estas sociedades fueron marginadas de los centros de poder.

Algunos de los primeros investigadores que visitaron la zona, Gumilla (1965) y Rivero (1733), señalaron la invasión masiva de comerciantes blancos en la región del Orinoco y cómo esta impactaba en las relaciones internas de los indígenas, particularmente a lo largo y ancho del Inírida. Por ejemplo, Pabón (1978) informa que expediciones europeas en busca de minerales se intensificaron durante ese periodo (a saber, 1531-1650). Al tiempo que estas penetraban desde el llano hacia el alto Guaviare, interferían en la movilidad de los puinaves y, por lo tanto, algunos grupos fragmentados emigraron río Inírida arriba para así ocultarse exitosamente de unas gentes que iban a la región del Orinoco a conquistar y exterminar pueblos indígenas¹⁰. En medio de estas migraciones, algunos grupos lograron guardar distancia y escapar de las transacciones forzadas impuestas por agentes europeos; mientras que otros se vieron obligados a aceptar procesos de esclavitud y coerción que acompañaban la expansión militar. La literatura está llena de dramáticos testimonios que dan cuenta de la violencia y las masacres infligidas a los pueblos cuiba y guayabero durante la bonanza del caucho, hasta tal punto que el uso de los verbos *cuibiar* y *guhíbiar* se extendió por la región para aludir a la captura y esclavización de poblaciones indígenas.

Por otra parte, cabe señalar que previas etnografías de la región exageraron las relaciones de desigualdad entre los grupos makús y sus vecinos. Goldman (1963, p. 10) alude a los makús como un grupo esencialmente constituido por “sirvientes o esclavos” de los pueblos desana, cubeo y tukano (para los desanas, informa Goldman, los nükak no alcanzaban siquiera la categoría de gente). Goldman subraya la idea de que las tribus vecinas consideraban a los makús legítimos esclavos, es decir, que “les debían servicios”. Otros investigadores subrayan el proceso de ‘tukanización’, proceso mediante el cual grupos de sirvientes makú ocasionalmente se incorporaban a familias tukanos en calidad de parientes de rango inferior y así sostienen que lo anterior demuestra de manera contundente la existencia de complejos sistemas regionales en el pasado y que aquellas sociedades que mantenían intensas relaciones de intercambio y guerra, también habían engendrado prácticas sociales como la servidumbre y una especie de jerarquía social entre vecinos cercanos¹¹. Aunque tales versiones, por lo general, asumen la preexistencia de formas de esclavitud nativas, otros autores la niegan, argumentando que lo ocurrido fue que los primeros expedicionarios recurrieron al concepto de esclavitud para explicar algunas prácticas

10 Según Pabón, alrededor de 1921, el área al norte del río Guaviare era una gran extensión de selva y sabana, accedida solo ocasionalmente por los pueblos puinave o guaipuinabe y atravesada por unos pocos integrantes nómadas de los guahibos, cuyos terrenos de caza eran las sabanas o bosques pétreos ubicados justo al sur del río Vichada.

11 Véase también Rival (1999) para una discusión sobre este tema.

sociales extendidas para justificar así una posición subordinada para los pueblos indígenas sometidos a una ocupación colonial (Wright, 2002; Santos Granero, 2009b). Desde su perspectiva, la esclavitud indígena en la Amazonia es un producto colonial antes que un comportamiento aborigen.

Mondragón (1991, p. 10) respalda la tesis de que los ríos Papunaua, Inírida e Isana eran centros de esclavitud indígena durante los siglos XVIII y XIX, y discute también que la práctica de esclavitud infantil fue corriente durante dicho lapso. Mondragón incluso señala que el término *makú* alude a un esclavo capturado en la infancia, y que por tanto refleja una larga historia de intercambio de niños cautivos. Como ejemplos cita la captura de niños para los portugueses por parte de los curripacos y puinaves, y capturas para los holandeses por parte de los yecuanas y panares, en lo que hoy es Venezuela. Según Mondragón, sociedades como la *nükak* hace mucho tiempo que sufren las capturas de niños (*makú*) y aún se enfrentan al problema, ya que sus vecinos blancos con frecuencia secuestran niños *nükak*¹². En este sentido, y dada la amplia movilidad que les permitía a los amerindios huir de sus enemigos para evitar la esclavitud y el rapto de niños (según estos relatos), es posible que la esclavitud desempeñara un papel importante en sus conflictos interétnicos, principalmente en las regiones del Vaupés y el Guaviare.

INTERACCIONES TUKANO-MAKÚ

Otros autores sugieren que una perspectiva más adecuada para examinar las relaciones entre los *makús* y sus vecinos debiera prestarle mayor atención al simbolismo y las prácticas mediante las cuales las distintas culturas definían, en tiempos ancestrales, sus encuentros y aceptaban o rechazaban diferentes papeles para garantizar su propia continuidad e identidad. En lo que va de la década de los cincuenta a la de los ochenta, inclusive, viajeros e investigadores señalaron que —sobre todo en lo que concierne a los *baras* y *hupdus*, por ejemplo— dichas sociedades mantenían estrechas relaciones y acentuaban su identidad colectiva

12 El término *makú* se asocia con los grupos de los ríos Vaupés, Guaviare e Inírida, incluidos los pueblos nómadas que dependen de los bosques; el término es ampliamente referenciado en varias etnografías como uno peyorativo que implica relaciones desiguales entre los diferentes grupos indígenas. Sin embargo, Reid (1979), Silverwood (1972) y Jackson (1983), entre otros, sugieren que *makú* no es una autodenominación de las sociedades como la *bara* o la *yujup*, y que se debe más a una *arawaknisación* derivada de las relaciones entre los diversos grupos tukano y *makú* en el pasado. De hecho, varios indígenas *makús* se refieren a sí mismos como “gente de...”, y a pesar de que conocen el término *makú*, esta palabra se ha utilizado para determinar la procedencia (véase también Cabrera *et al.*, 1999; Politis 1996a, 1996b, 2007). Se ha establecido que, hasta el final del siglo XIX, varias de estas sociedades vivían en aislamiento voluntario, eran hostiles a las actividades misioneras y no tenían una relación cercana con pueblos vecinos, lo que refuerza el ideal de la distancia mutua y la ausencia de relaciones coercitivas.

justo a través del continuo movimiento, movimiento que les garantizaba dispersión y continuidad al mismo tiempo. Cabe suponer que tales makús contemporáneos contaban con el amparo del aislamiento geográfico, lo que les permitió conservar enclaves de difícil acceso y, por lo tanto, apenas casi no verse afectados por la expansión económica en la región hasta tiempos recientes.

Reid (1979) describe cómo los hupdus, al participar en rituales tukanos, expresan una relación igualitaria con sus vecinos tukanos, actividad que a su vez refleja cómo la sociedad hupdu percibe sus intercambios. Según Reid, los hupdus pasan varios días, previos al ritual tukano, cazando o recogiendo frutos silvestres para luego ofrecerlos en el ritual. Entre tanto, los tukanos preparan mandioca, tabaco y coca. Todas las personas que acompañan al grupo local hupdu, visitantes incluso, participan en estos preparativos que implican, entre otras cosas, la elaboración de un canasto especial para cargar ciertos tipos de frutos de la selva. Todos los grupos locales hupdu se dirigen al asentamiento tukano y allí levantan refugios, cercanos pero separados, a la aldea tukano. Al atardecer, los huéspedes hupdu entran a la casa tukano y presentan sus frutos a sus anfitriones, luego bailan primero en línea y por último en círculos, al tiempo que depositan sus ofrendas en el centro de la casa. Los tukanos, por su parte, también ofrecen una comida, tabaco y coca a sus anfitriones. Los tukanos ejecutan sus propias danzas en estas ocasiones, pero los dos grupos nunca bailan juntos. El hecho de que ambos participen en rituales y compartan alimentos, subraya el papel político makú en la ceremonia y deja ver también el sentido de la distancia que guardan a través de la expresión de sus propios repertorios culturales.

Con todo, parece que los hupdus se quejan permanentemente del grado de reciprocidad de sus intercambios rituales ya que, a su modo de ver, el aporte en carnes, frutas, peces o productos agrícolas no se ve compensado con el aporte tukano. Reid incluso habla sobre cómo este continuo desajuste en la reciprocidad por parte de los dos pueblos ribereños puede terminar en que los hupdus se nieguen a trabajar para los tukanos, además de alentar sus deseos de alejarse de ellos¹³. En el anterior ejemplo, así como en otros casos etnográficos reportados

13 Autores como Jackson (1983, 1991), Dolmatoff (1986) y Journet (1995) sugieren relaciones interétnicas de distinta naturaleza en sus estudios; entre estas, los intercambios de conocimientos y prácticas. El pueblo desana se refiere a los makús como *wirá-poyá*, lo que se puede traducir del desana como "dañado"; en otras palabras, los *wirá-poyá* no son completamente humanos. De acuerdo con las comunidades vecinas, como los pueblos desana y wanano del río Caiari, los grupos makús vivían cerca, de manera permanente o por temporadas, pero nunca por periodos largos (Reichel-Dolmatoff, 1986, p. 44). Estos vecinos también sospechaban que los makús poseían el poder de la brujería y los creían responsables de las enfermedades; los makús eran considerados brujos que podían actuar desde lejos y que eran responsables de envenenar ríos y de crear epidemias que mataban a los bebés recién nacidos. Por otro lado, Journet indica que los makús les daban a los curripacos carne (obtenida de la caza), productos artesanales como *el curare* y algunos trabajos de cestería, a cambio de yuca cocinada, tabaco y productos comerciales como sal, utensilios de hierro y otros bienes. Los

en la literatura, la imagen prevalente de los makús es una en la que participa en una compleja historia interétnica al tiempo que conservan su peculiar diferencia, asunto que se manifiesta de manera muy particular en su insular deseo de vivir separados de las poblaciones nativas ribereñas y el alto grado de movilidad del que disfrutaban en la selva. Otros estudios etnográficos también respaldan la perspectiva de que, en lo que a ellos concierne, los makús exhiben una cierta autonomía e independencia de espíritu que contrasta con la dependencia, la cooperación y, en ocasiones, la desigualdad económica que caracterizan las relaciones makús con foráneos como los tukanos, por ejemplo.

Ahora bien, es evidente una clara discontinuidad en los registros de varios pequeños grupos independientes indistintamente denominados makú en términos de sus relaciones con sus vecinos, tanto en tiempos precolombinos como después. Algunos autores sostienen que, desde la perspectiva makú, tales relaciones quizá fueron de naturaleza más discrecional: intercambios mutuamente beneficiosos con el propósito de obtener comida, refugio y protección de enemigos comunes y, al mismo tiempo, mantener altos grados de autonomía mediante el recurso de perderse en las selvas tras haber trabajado durante un tiempo (véase Silverwood-Cope, 1972; Jackson, 1991; Hugh-Jones, 1979b; Rival, 1999). Mientras que otras sociedades no tuvieron más remedio que asumir la penetración europea y luego lidiar con los las guerras civiles del siglo XIX, los makús tuvieron la opción de escapar a sus zonas de refugio y allí reorganizar su sociedad durante casi un siglo en el que les fue posible vivir expuestos a muy pocas influencias externas.

curripacos incluso creían que los makús se escabullían durante la noche por la ribera del río para evitar cualquier contacto y disparando flechas. Según ellos, los verdaderos makú (*makú nai*) eran nómadas, no construían aldeas, eran incapaces de vivir en comunidades, ignoraban la autoridad, tenían poca comprensión de las reglas del comercio y eran incestuosos (por lo general vivían con su familia política). Para los curripacos descritos por Jourmet los makús representaban el verdadero *maakunaikatsa*, es decir, una categoría inferior a la especie humana. Reichel-Dolmatoff (1986, pp. 19 y 20) incluso sugiere que existen relaciones cercanas de carácter emocional y sexual entre los desanas y los makús, enfatizando en que los makús no solo son sirvientes, sino que también representan un objeto femenino sobre el cual se proyectan ideas y emociones ambiguas. Silverwood (1972) también argumentó que el matrimonio mixto entre los makús y los tukanos es quizás uno de los factores más importantes para determinar la integridad sociocultural de ambos grupos, ya que cualquier diferencia entre estos será superada tras el matrimonio. Muchos grupos makú son respetados por su conocimiento de la brujería, a lo que los cubeos le temen (Goldman, 1963; Reichel-Dolmatoff, 1986; Silverwood, 1972). Los barás dicen que los makús pueden hacer un veneno poderoso y destacan su experiencia particular en la preparación del *curare*, así como su conocimiento de las sustancias específicas que inducen el trance y que son usadas por los chamanes tukanos (Jackson, 1983, p. 153). Por lo tanto, los cubeos, los barasanas y los desanas no resaltan sus ventajas económicas en relación con los makús, sino que prefieren señalar las diferencias intrínsecas de sus respectivos modos de relacionarse con el bosque. Para varios grupos, y en particular para los tukanos, los makús son como animales salvajes (Koch-Grünberg, 1906). Esta percepción resalta el estilo de vida nómada de los makús, así como su falta de apego fuerte a cualquier lugar en particular, factores que representan la libertad de movimiento de un lugar a otro.

Una explicación convincente de lo anterior podría ser el hecho de que los makús, en efecto, poseían un avezado conocimiento de la selva y dependían sobre todo de la caza y la recolección para su sobrevivencia, cosa que, por lo demás, preferían a otras formas de vida más sedentarias. Esto no quiere decir que dichas sociedades no hayan practicado la agricultura a lo largo de toda su historia, sino solo que su medio de subsistencia preferido estaba relacionado con una alta movilidad y que, además, las fronteras entre las sociedades agrícolas y los grupos recolectores estaban claramente definidas. Esta especialización, sumada al valor de la movilidad, con frecuencia implicaba una estrategia de dispersión y resistencia asociada al crecimiento y reproducción de las unidades sociales que, a su vez, incidían en la trayectoria histórica de su aislamiento. Esta vieja pauta de dispersión y movilidad empezó a hacerse muy compleja para finales del siglo xvii y mucho más cuando se incorporaron al proceso las misiones y los proyectos de desarrollo que incrementaron las transformaciones y obligaron integraciones.

Ahora, mantener relaciones sociales con otros vecinos indígenas y perseverar en este estilo de vida que principalmente gira en torno a fuentes alimenticias silvestres y prácticas nómadas, también puede perfectamente ser una preferencia cultural para la reproducción social (Rival, 1999, 2002; Santos-Granero, 2009b). Los makús exhiben un repertorio muy elaborado de ideologías que realzan la diversidad ecológica y la reproducción social, y por lo tanto quizá las diferencias con sus vecinos puedan interpretarse simple y llanamente como el resultado de la diversificación de sus trayectorias históricas, a su vez complementadas con, por ejemplo, muy elaborados patrones de movilidad que les han permitido no ser colonizados ni sometidos por la mano de vecinos poderosos. Es más, está claro que distinciones radicales entre horticultura y recolección son muy relevantes entre las sociedades makús, y que las diferencias en su concepción de los espacios naturales, tanto en el universo simbólico como en la práctica diaria, revelan una visión completamente distinta del mundo. La importancia de la caza entre los grupos makús, por ejemplo, no deriva de un objetivo que concierna de manera directa a la contribución alimentaria; más bien obedece en muy buena medida a lo que las presas de caza significan (alto estatus). Por lo general se considera que los patrones y las conductas sociales cargan virtudes que suelen asociarse a valores, cualidades morales y principios.

Volviendo sobre la trayectoria de los nükak, cabe señalar que si bien ellos y los kakwas compartieron la misma zona geográfica en el pasado, igual permanecieron política y socialmente diferenciados durante mucho tiempo. Los nükak encontraron áreas seguras lejos de las intrusiones de colonos blancos, asunto que a su vez los ayudó a mantenerse aislados de otros grupos. Exactamente cuándo

y por qué se dividieron o separaron los nükak de estos focos es un tema que aún se controvierte. Por un lado, la mayor parte del curso del río Guaviare no es muy navegable ni de fácil acceso, de manera que no atrajo la bonanza cauchera (o, por lo menos, no en la misma medida en que sí lo hizo el Inírida) según las fuentes. Por otro lado, sabemos muy poco sobre las relaciones de los nükak con sus vecinos en el pasado remoto. Cabrera (2002b) menciona que en la tradición oral de los nükak se conoce que en el pasado sostuvieron enfrentamientos con los puinaves; vecinos territoriales más próximos son los sikuanis y guayaberos —a los últimos los denominan los nükak *kibi* y entre ellos al parecer se han establecido relaciones distantes que se perciben incluso en la actualidad—. Por lo demás, la historia reciente de escasos intercambios económicos y políticos contribuyó a que los nükak fueran percibidos esencialmente como un grupo aislado y a la idea de que ellos mismos forjaron su aislamiento sobreviviendo autónomamente al margen de fuerzas externas hasta hace muy poco.

Tenemos entonces que los nükak optaron por vivir aislados en algún punto indeterminado del pasado y, al hacerlo, ese aislamiento los condujo por una trayectoria histórica completamente distinta. Dada la ausencia de relaciones recientes con sus vecinos ribereños, quizá podemos especular que en efecto los nükak pueden representar una sociedad distinta después de todo: una que ha mantenido una identidad política y social autónoma, gracias a que conservaron el control del acceso al alto Inírida, región de donde se extendieron. En el caso específico de los nükak, a pesar de algunos informes esporádicos sobre contactos en el pasado con varios grupos makús, cabe subrayar aquí que ellos mismos perciben una suerte de discontinuidad histórica en lo que concierne a sus encuentros con grupos foráneos. Para corroborar lo anterior, los nükak sostienen que: a) a la llegada de los primeros misioneros a sus tierras, ellos no tenían herramientas metálicas ni intercambios con otros grupos y b) que por entonces vivían con independencia, sin contacto alguno con pobladores blancos, hasta que un pueblo ribereño los atacó.

EL PRIMER CONTACTO

Hasta aquí he intentado presentar una breve visión de conjunto de las relaciones interétnicas entre los grupos makús en la región, y dado que lo anterior está bien documentado en otras etnografías, he querido subrayar el carácter independiente de algunas sociedades makús y la compleja historia a partir de la cual se desenvuelven estas sociedades. En esta sección intento describir el primer contacto con los nükak, así como las maneras en las que ellos aluden a este suceso, respaldada por testimonios recogidos en trabajo de campo.

La primera alusión específica a los nükak en la literatura etnográfica concierne a un grupo asentado al norte, en Charras, en 1965 (foto 1). La confrontación y asesinato a bala de unos nükak por unos colonos, de la que se tuvo noticia en 1965, ocurrió cuando los nükak atravesaban un cultivo de un colono blanco. Según algunas versiones, los nükak se hicieron a algunas herramientas y productos del cultivo, el asunto provocó la reacción defensiva del colono en cuestión, que acto seguido quiso ahuyentarlos. El incidente dejó a varios nükak heridos y estos fueron llevados a la misión de Charras. El suceso generó la percepción, más o menos generalizada, de que los nükak eran un pueblo salvaje y peligroso (*El Espectador*, 1966; Cabrera *et al.*, 1999, 2007).

Foto 1. Encuentro en Charras de Ambrosio González y los nükak



Fuente: imagen tomada de *El Espectador* y que aparece en el texto portada de Cabrera *et al.* (1999).

Sin embargo, gente del subgrupo wayarimunu alega que el grupo meomunu, que vivía en áreas próximas al caño Makú, Barranco Ceiba y Barranco Colorado, solía comerciar con colonos en la zona incluso antes del susodicho suceso. Según las primeras versiones de colonos en la región, a comienzos de la década de los sesenta, los nükak se mantenían en las selvas interfluviales y rara vez se aventuraban a los puertos de esa arteria que es el río Guaviare; parecían esquivos y cruzaban campos y cultivos deteniéndose lo menos posible (Torres, 1994). Al parecer, más o menos por esa época los nükak empiezan a cruzarse con estos colonos, quienes destruyen algunas de sus matas de palma para sembrar coca. En fin, durante la década de los cincuenta, muchos de los pueblos indígenas en la región, en particular los nükak, fueron sometidos a creciente presión por

parte de colonos blancos, y este impacto se sintió, sobre todo, en las áreas al occidente del territorio nükak.

Trabajos anteriores realizados en esta zona confirmaron también que, para cuando los investigadores llegaron al área, todos los grupos locales nükak mantenían contacto con los vecinos (véanse Cabrera *et al.*, 1994, 1999; Politis, 1996a, 1996b, 2007). Lo anterior sugiere que los nükak se establecieron en los alrededores del caño Makú y la vereda de Guanapalo más o menos al mismo tiempo que estaban poblando Charras¹⁴.

Parecen haber razones tanto internas como externas para explicar la expansión nükak a zonas periféricas; pero sin importar cuáles fueran las razones internas de la emigración, la expansión nükak también fue motivada por un deseo de acercarse a la población blanca y, por lo tanto, a las fuentes de herramientas de acero y otras mercancías, ya que todos los frentes de la expansión nükak desembocaban en asentamientos blancos: Charras, Guanapalo y el caño Makú al occidente; Charco Caimán, Mocuare y La Rompida al oriente, y Tomachipán al sur. Con todo y como ya se dijo, para entonces los nükak ya empezaban a ganarse la reputación de ser un pueblo salvaje y agresivo, proclive a atacar a sus vecinos.

Tras el episodio de Charras, en 1966, la Misión Nuevas Tribus empieza a acercarse a poblados en busca de los nükak. Una de estas misioneras fue Sofía Muller, quien asumió por sí sola la búsqueda de nükak a lo largo del Inírida, de cuya naturaleza feroz ya había oído a partir de las descripciones de la matanza makú de Charras (Cabrera, 2007). Al parecer, Muller los encontró en aquella ocasión, a pesar de que las misiones que trabajaban con los waunanos regularmente informaban sobre su presencia a otros misioneros, quienes a su vez dejaban hachas, cuchillos y espejos colgando por los senderos que los nükak transitaban y que luego recogían una vez los misioneros se habían marchado (Muller, 1952). Esta actividad continuó durante algún tiempo, y aunque las expediciones de misioneros nunca se cruzaron con ningún nükak, sí dieron con un asentamiento abandonado e identificaron sus rastros.

Como ya se dijo, los nükak solo entraron en contacto importante con misioneros hasta el siglo xx. En 1974, el misionero Daniel Germann, del Instituto Lingüístico de Verano, entró en contacto con algunas familias nükak, pero estos a su vez también lo atacaron en varias ocasiones. Según estas fuentes, Germann intentó hacer sus contactos en la parte oriental del territorio nükak, cerca de Mocuare, donde algunos misioneros se habían establecido para trabajar con

14 Makú, Guanapalo y Charras hacen referencia a los nombres de los pueblos pequeños y rurales en los alrededores del territorio nükak. Ninguno de ellos tiene más de 20 hogares.

los guayaberos. Algunos nükak habían pasado con anterioridad por este sector y se hicieron repetidos intentos por persuadirlos a intercambiar obsequios o convencerlos de que visitaran la misión en territorio guayabero. Gracias a estos encuentros se pudo consolidar una relación más estable en 1981, cerca del Charco Caimán, en Lago Pavón I. Pero luego los misioneros se vieron obligados a abandonar este lugar, dado que las guerrillas de las FARC secuestraron a algunos de sus miembros en antiguos morichales. Por su propia seguridad, optaron por retirarse del lugar durante algunos años¹⁵.

Los misioneros regresaron en 1986 y construyeron una casa nueva con la ayuda de varios nükak en un sitio llamado Lago Pavón II. Se trataba de una infraestructura considerablemente moderna, pista de aterrizaje inclusive, que hacía más fácil viajar y transportar bienes y productos. A partir de esta base difundieron su mensaje religioso, aprendieron la lengua y costumbres de los nükak y les proporcionaban herramientas y suministros médicos. Así, Lago Pavón se convirtió en un punto de referencia esencial, ubicado en un lugar aislado, poco transitado durante las épocas de lluvia, conocido solo por los nükak, accesible solo por vía aérea e inalcanzable por río. Como resultado de estos esfuerzos misioneros, los nükak tuvieron acceso a herramientas y atención médica, asuntos que de alguna manera obstaculizaron contactos más frecuentes con colonos en el estricto sentido de la palabra.

Hasta donde los nükak recuerdan, sus primeros encuentros con pobladores blancos fueron mediados por la violencia y el secuestro de niños. Paulina, una anciana nükak, me contó que, cuando joven, varios colonos intentaron capturar unas cuantas mujeres y niños que sin embargo lograron escapar. Paulina contó también que cuando los nükak se asentaron en Mitú, por ahí en 1989, perdieron a varios niños a manos de los colonos. Confesó curiosidad por parte de ellos, los nükak, respecto a los colonos y dijo que les gustaba mirar qué hacían y examinar sus pertenencias. Agregó que cuando los colonos dejaban una casa sola, en ocasiones entraban y sacaban alimentos de sus cultivos —maíz, yuca, plátano, frutas— además de machetes y tiestos. Pero jamás atacaron a los colonos, dijo¹⁶.

Paulina luego me contó cómo estos encuentros se complicaron tras la captura de unos niños blancos por parte de los nükak. Un día, en un potrero cerca de Cueva Loca, unos meomunu del occidente de la región estaban descansando después de una partida de caza y observaban las actividades de los blancos

15 Para un análisis de la influencia de la Misión Nuevas Tribus en Colombia, y en particular sobre los pueblos aislados de la amazonia colombiana, véase Cabrera (2007).

16 Otras versiones de estos primeros encuentros se relatan en Cabrera *et al.* (1999, pp. 72-79) y Politis (2007, pp. 38-43). Recientemente, Franky (2011, p. 3) analizó cómo las narrativas nükak sobre la captura de niños blancos se encuentran estrechamente relacionadas con las ideas de crianza y cuidado de los hijos y de compartir estas responsabilidades.

desde los árboles. Un niño nükak de pronto se cayó del árbol desde donde miraba y murió. Cuando los nükak regresaron a su asentamiento le contaron a la madre del niño lo que había ocurrido y la mujer no dejó de llorar durante días. Según varias versiones nükak, la tristeza de la madre y su insistencia en que su hijo fuera reemplazado, llevó a que algunos de sus parientes se unieran para secuestrar un niño blanco y así reemplazar al muerto. Algunos nükak me comentaron que nunca estuvieron de acuerdo con tal acto, ya que habían tenido una premonición de que hacerlo les traería problemas con los colonos, que con seguridad vendrían en busca de su criatura.

La discusión entre los nükak se prolongó durante varios días después del secuestro, y algunos argumentaban que el niño debía ser devuelto, ya que se negaba a comer y los blancos venían en persecución. Días más tarde, cerca de diez colonos armados con escopetas llegaron hasta los asentamientos nükak en busca del niño secuestrado. Dado que en la zona había presencia de varios grupos dispersos, los colonos se toparon con distintos asentamientos de familias nükak que no tenían al niño y, sin embargo, hubo enfrentamientos entre las dos partes: una, con balas de plomo, y la otra, con dardos y flechas. Los nükak describieron el temor que los sobrecogió durante este episodio: el ulular de los búhos les advirtió sobre la llegada de los blancos, quienes, cerca de Cueva Loca, dispararon contra grupos que no tenían nada que ver con el secuestro e hirieron a por lo menos dos mujeres. Entre tanto, los nükak con el niño blanco emprendieron la huida por entre la espesura, donde abandonaron al niño en medio de su carrera. Nunca supieron si los *kawene* (blancos) lo encontraron o si la criatura murió de gripe.

Para los nükak este incidente es inseparable de la epidemia de influenza. La persecución por parte de los colonos blancos llevó a que varios grupos nükak, sobre todo meomunu, huyeran de los *kawene* y se alejaran selva adentro. Algunos huyeron al oriente de la región y otros se encargaron de correr la voz entre sus parientes a lo largo del camino. Una alternativa que se les presentó fue la posibilidad de meterse selva adentro, ya que los blancos no los seguirían hasta allí y podrían quedarse con los wayarimunu, que vivían un poco más abajo, cerca de Araguato. Sin embargo, en camino, y ya cerca de Barranco Ceiba, empezaron a caer enfermos afectados por un virus de influenza que muy probablemente fue resultado de sus interacciones con los blancos mientras vivieron tan cerca de sus fincas. Con todo, continuaron su viaje y pasaron varias noches en asentamientos wannamunu¹⁷. Allí transmitieron el virus y más tarde también contagiaron de manera similar a los takayumunu. A medida que la epidemia se extendía, dando lugar a que familias enteras de distintos grupos locales cayeran enfermas, algunas

17 Los wannamunu eran un subgrupo del grupo territorial meomunu (ya no existen).

familias optaron por seguir el camino hasta llegar a donde los wayarimunus, pensando que quizá en la Misión les podían dar medicamentos y ayuda para recuperarse. Algunos takayumunus se juntaron y dirigieron rápido a la Misión, cerca del asentamiento wayarimunu, mientras que otros optaron por seguir a lo largo del costado oriental de su territorio para salir por la zona de Calamar (mapa 1). Así fue como se propagó la influenza. Y fue tan grave la epidemia que algunas mujeres, niños y ancianos murieron a lo largo del camino¹⁸.

En 1988, los subgrupos yereka y bori (cerca de cincuenta personas) decidieron ir a los alrededores de Resbalón en busca de servicios de salud. Según algunos informes nükak, los meomunus del sector occidental fueron los primeros en sostener frecuentes encuentros y conflictos con los colonos una vez los *kawene* se asentaron en los territorios y rutas de viaje nükak. Recuerdan que los blancos arrasaban sus huertos y ya no les permitían a los nükak pasar por ahí.

Durante la década de los ochenta, al parecer varias familias del grupo meomunu ya estaban dispersas en pequeños grupos por los alrededores de Guanapalo, Resbalón, Charras y Charrasquera y allí se cruzaban ocasionalmente con agricultores que les daban alimentos y ropa. Paulina dijo: “Los meomunu siempre estuvieron más cerca de los colonos e iban a hablar con ellos. No se tenían mucha confianza, pero sí tenían cada vez más contacto. Los wayari solo tenían contacto muy esporádico con colonos”.

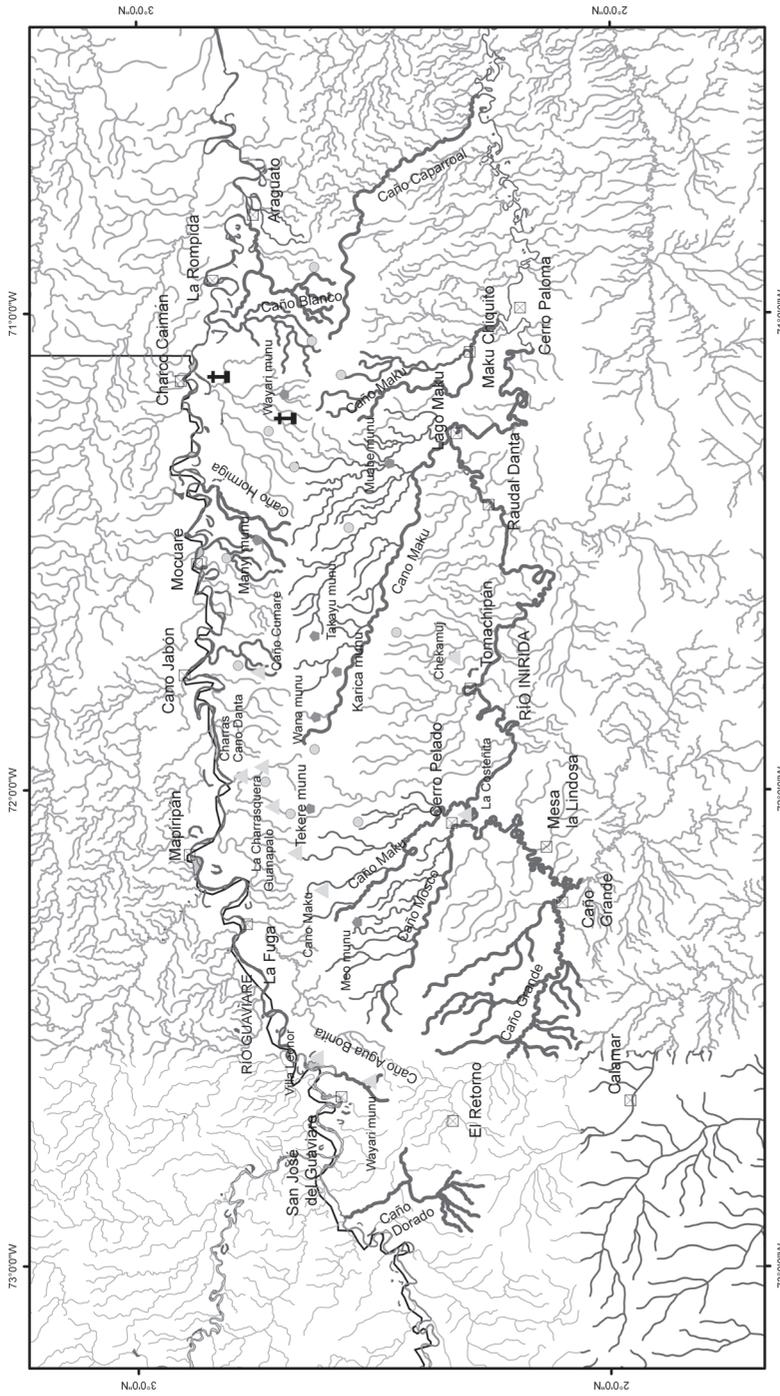
A pesar de que la información sobre lo que ocurrió tras el primer periodo de contactos e intercambios es confusa, todo parece indicar que la dispersión y desplazamientos de los nükak se debieron cada vez más al miedo y a los conflictos surgidos en varias regiones. Distintas narrativas dejan ver que, perseguidos por colonos, los nükak huían de un lugar a otro. Durante este periodo se vieron, además, expuestos al virus de influenza que terminó por propagarse a modo de epidemia por entre varios grupos locales. En 1989 empezaron a abandonar su territorio tradicional en masa en busca de servicios de salud y así establecieron contacto más permanente con toda suerte de foráneos.

Según informes registrados, en abril de 1989 varias familias nükak llegaron a Calamar en busca de servicios de salud, y luego, en 1990, se informa que varios grupos nükak se presentaron en distintos lugares: en la misión cerca de la zona wayari (Lago Pavón), en Puerto Alvira, en Resbalón y en Tomachipán¹⁹.

18 Se dice que la gripe afectó al 39% de la población y que la presencia de varias familias en Calamar es un resultado de esta epidemia, que, según los informes, fue causada por el “espíritu de la enfermedad por haber secuestrado al niño” (véanse Politis, 1996a, 1996b 2007; Cabrera *et al.*, 1994, 1999).

19 Cuando los nükak se asentaron en Calamar, en 1989, varios antropólogos estaban trabajando desde diferentes puntos de vista para hacer un estudio general de la situación. Reina (1988, 1990), Zambrano (1994) y Torres (1994) delinearon los primeros encuentros entre los nükak y los colonos, y proporcionaron relatos etnográficos de las distribuciones de los

Mapa 1. Ubicación asentamiento nükak



Legenda

- Asentamientos 1989
- Asentamientos 1997
- ▲ Asentamientos 2010
- ⊠ Corregimientos
- ✝ Misioneros

Mapa 1: Ubicación de asentamientos Nükak

0 12,5 25 50 75 100 Km

Preparado por:
Santiago Palacios, enero 2012

Fuentes:
Miguel Condurff (Inderena), 1989
Fundación GAIA, 1997

Una vez llegaron las familias nükak a Calamar, un grupo de antropólogos, arqueólogos y reporteros aparecieron en escena en un esfuerzo por entender qué era lo que los nükak estaban diciendo y, con ese propósito, trajeron intérpretes de otras comunidades que habitaban en Vaupés, Guaviare y Guainía para comunicarse con los nükak y entender la razón de su presencia en Calamar²⁰. Tras deliberar sobre posibles relaciones lingüísticas entre los nükak y otros grupos makús, los investigadores establecieron una proximidad con la lengua kakwa, lo que los llevó a traer consigo a algunos indígenas kakwa para ver si, en efecto, podían comunicarse con los nükak²¹.

Según algunas versiones, Miguel Conduff, misionero de Nuevas Tribus, fue uno de los primeros en divulgar información sobre la lengua nükak y sus patrones de dispersión geográfica, además de hablar él mismo la lengua con fluidez, razón por la cual facilitó la comunicación con los nükak en calidad de intérprete. Al informar sobre este encuentro con los nükak en Calamar, aseveró que habían dejado sus territorios porque creían que la influenza, que había provocado muchas muertes entre ellos, era una especie de castigo por haber secuestrado a un niño. Una vez quedó esto claro, los nükak fueron enviados por avión a Wacará, cerca de Mitú, donde fueron recibidos y cuidados por los kakwa. Sin embargo, esta decisión de reubicar a los nükak parece haber sido tomada sin consulta ni consentimiento: los nükak implicados no entendieron bien de qué se trataba todo, ni entonces ni después.

Según Paulina, los blancos dejaron a los nükak cerca de un pequeño río, el Unilla, a unas tres horas en lancha desde Mitú. A pesar de que intentaron explorar la selva y establecerse allí, el lugar se anegó tras unas inundaciones y pasaron varios días sin nada qué comer y se encontraron completamente perdidos en medio de un vasto territorio desconocido. Desorientados y sin manera de encontrar alimento, optaron por caminar siguiendo la orilla del río, volver

grupos meomunu ubicados en la parte oriental del territorio. Ardila y Politis (1992) describió su primer encuentro con los nükak y abordó su ocupación desde la perspectiva del contexto interétnico circundante. También reunió información lingüística para realizar un estudio comparativo de los términos de los bara-makús y los nükak con base en la etnografía de Silverwood (1972), quien describió las primeras conexiones entre estas sociedades a lo largo de los límites de los ríos Vaupés y Guaviare. Yunis y Piñeros (1993) presentaron datos importantes relacionados con la medicina y la demografía, pero se centraron más en el impacto de las enfermedades en el primer periodo de contacto y estimando las dinámicas demográficas de los nükak. Recientemente, diferentes organizaciones, sobre todo de programas estatales, han realizado estudios sobre salud, seguridad alimentaria y asuntos territoriales, usando los enfoques de las intervenciones de desarrollo y las acciones humanitarias. (Henaó, 2006a; Riaño, 2007a, 2007b)

20 Véanse Mondragón (1991), Chávez y Wirpsa (1988), Reina (1988) y Zambrano (1994), quienes describieron sus primeros encuentros y también cómo los nükak se dispersaron en diferentes grupos tras su llegada a Calamar. Esta dispersión se vio socavada por la reubicación institucional hecha en Mitú y que fue impuesta a los nükak, en 1991.

21 Esta decisión hacía parte de los debates hechos en el Comité Pro-Defensa de Cazadores-Recolectores, donde finalmente se decidió llevar a los nükak al territorio kakwa.

a Mitú y allí ponerse en contacto con la gente que los había llevado allí o con alguien que los condujera de vuelta a Calamar. Caminaron varios días hasta que lograron volver a Calamar donde, finalmente, los misioneros ofrecieron su avión para llevarlos de vuelta a Lago Pavón. No todos regresaron a Lago Pavón, sin embargo. Algunos jóvenes quisieron quedarse con los colonos en Calamar cuando regresaron allí por segunda vez. En parte optaron por esto, debido a que estaban hartos de caminar de aquí para allá sin orden ni concierto, y en parte debido a que algunos nükak no querían vivir con los wayari... En realidad, de verdad, querían volver a sus territorios de origen al occidente.

Cabrera *et al.* (1999) señalan que durante esta migración los nükak empezaron a consolidar relaciones permanentes con colonos, de alguna manera confiando en que en adelante serían mejor tratados, gracias a la generosidad que atisbaron por parte de aquellos que les dieron alimentos, ropa y medicamentos. La expansión nükak, sin duda, se vio interrumpida tanto por la actividad misionera como por la desaparición de los grupos que antes habían ocupado el área contenida entre los ríos Inírida y Guaviare (los takayumunus), quienes, según los wayarimunus, habían muerto casi todos debido a la influenza que se ensañó contra el grupo y de la que se habla extensamente en la literatura como causante primordial de las migraciones a la áreas urbanas. Una impresión positiva de los blancos llevó a que varios grupos establecieran ahora conexiones mucho más pacíficas y desmitificaron nociones y temores que los misioneros antes habían propagado aludiendo a malos espíritus, peligros y el mal que en general prevalecía por fuera de la selva.

Una vez se estableció una presencia más constante de nükak en Calamar, se inició un proceso irreversible de integración con investigadores, personal de los servicios de salud, colonos blancos, etc., fenómeno que se extendió a algunas áreas próximas a Charras, Charrasquera, Guanapalo, Tomachipán, Mocuare, Araguato, entre otros lugares.

A partir de la actual distribución de las comunidades nükak es posible inferir una migración que, desde finales de la década de los sesenta, se propagó hacia fuera desde un núcleo nükak original ubicado entre el río Guaviare al norte y el Inírida al sur²². Por un lado, y como cabe esperar si se considera la fecha aun relativamente reciente de esta dispersión, ha habido muy pocos cambios en la sociedad nükak en conjunto²³. Por otro lado, en 1989 y luego una vez más en

22 Es importante señalar que se han aprobado actos legislativos desde que los nükak establecieron contacto permanente con la sociedad occidental, que incluyen la creación de un resguardo legal en 1993 de 634.160 hectáreas y que se extendió a 974.480, en 1996. A pesar de este acto legislativo, en la práctica, el resguardo ha tenido un efecto limitado, debido al aumento en los conflictos armados y el avance de los cultivos de coca que han devastado una gran superficie de tierra.

23 Por ejemplo, de acuerdo con investigadores lingüísticos (Mondragón, 1991, 1994, 2007; Mahecha, 2007), parece que hay

1998, cuando fue cerrada la Misión, parece haberse formado un nuevo núcleo o centro de dispersión (*cheka muj*), con una población aproximada de más de 100 personas. Esta zona de asentamiento, igual que las principales aldeas amerindias a lo largo del río Inírida, fue originalmente constituida por una misión religiosa y colonos.

Si tenemos en cuenta las actuales realidades regionales, es posible identificar tres núcleos o nodos de agregación *nükak*, cada uno de los cuales corresponde a la trayectoria de contactos, migraciones y desplazamientos realizados por grupos *nükak* territoriales y locales: a) familias dispersas alrededor de Charras, Charrasquera y Guanpalo —que ocasionalmente trabajan como “raspachines” y rodeados de llanuras que les ofrecen muy pocas oportunidades de hacer salidas de caza, lo que incrementa su dependencia en las áreas urbanas—; b) el núcleo de *Cheka muj*, donde las misiones han ayudado a establecer una gran comunidad de gente, concentrados cerca del Inírida, con grandes *chagras* y una economía esencialmente basada en cosechas de cultivo, baja movilidad y periodos ocasionales de trabajo para patronos ganaderos en lo que se conoce como la trocha ganadera, y c) el grupo wayarimunu, constituido por varias familias que padecieron amenazas directas por parte de las FARC y optaron por montar un campamento semipermanente cerca de San José del Guaviare.

El último grupo (wayarimunu) consta de unas 150 personas que todavía conservan un alto grado de movilidad y dispersión aunque muchas familias se incorporan durante cortos periodos a la economía de mercado. Otras familias pasan tiempo permanente en la selva o un poco más cerca de ella vinculados a fincas de colonos, quienes les ofrecen a los *nükak* oportunidades de trabajo realizando actividades como la tala de monte o la recolección de hoja de coca. Los datos de los que dispongo de los últimos cuatro años confirman que, de 150 personas en el asentamiento de Agua Bonita, siete familias han cambiado permanentemente de asentamiento; mientras que ocho utilizan este asentamiento como campamento permanente para incrementar la movilidad relativa a los asuntos prácticos de su vida diaria. Hoy por hoy, la población *nükak* total suma unas 602 personas, 255 de las cuales viven cerca de San José del Guaviare, en el pueblo de Agua Bonita. Otros 110 *nükak* viven en Tomachipán, al tiempo que otros nodos se mueven a lo largo de las aguas de los caños Makú, Seco y Danta (tabla 1).

poca variación dialectal entre el meomunu y el wayarimunu: la comprensión entre personas provenientes de zonas opuestas a su territorio es del 100%. Por lo tanto, parece que las variaciones entre los grupos se deben más a los diferentes lazos formados dentro de las trayectorias sociales por el contacto con forasteros, los cuales han aumentado más en el occidente que en el oriente.

Tabla 1. Grupos territoriales nükak, 2010

Grupo territorial	Población	Ubicación actual	Situación familiar
Wayarimunu (población del río Guaviare)	<p>156 personas (24 familias)</p> <p>51 personas (8 familias)</p>	<p>Agua Bonita</p> <p>Caño Seco</p>	<p>Formación del núcleo 1: grupos de caño Araguato que, antes del desplazamiento perpetrado por las FARC en 2002, vivían en diferentes grupos domésticos (en los alrededores de caño Hormiga, charco Caimán y La Rompida). Estos grupos se mantenían aislados esporádicamente, intervenidos únicamente por las Misiones de Nuevas Tribus, que brindaron ayudas con medicina y herramientas; pero ahora viven más cerca de la ciudad de San José del Guaviare o en Guanapalo. Se trata de familias dispersas que viven temporalmente como desplazados y que han insistido en la intervención política del Estado para ayudarles a regresar a sus tierras ancestrales.</p>
Meomunu (población proveniente de las cabeceras)	<p>51 personas (9 familias)</p>	<p>Charras (La Esperanza)</p>	<p>Agrupación 2: grupo de caño Cumare-Barranco Colorado y de caño Danta y caño Seco. Algunos se encuentran desplazados en Barrancón debido a los conflictos con los paramilitares; otros se encuentran en la trocha ganadera y en el Caserío Makú. Antes de que esto sucediera, algunos vivían en Charrasquera. Están muy involucrados con la economía de mercado y están sujetos a relaciones coercitivas con sus patrones. Muchas de las familias que llegaron a San José han regresado voluntariamente a caño Makú.</p>

Grupo territorial	Población	Ubicación actual	Situación familiar
Muabemunu (población del norte)	66 personas (13 familias)	Caño Cumare	Agrupación 3: grupo originario de caño Grande, que vivía entre el río Inírida y caño Blanco en 1996.
Mipamunu (población del río Inírida)	52 personas (12 familias)	Caño Moscú (Mosco)/ Costeñita	Agrupación 4: se encuentra muy dispersa y parece que está involucrada laboralmente con los colonos en los alrededores de Makú, Puerto Mentiras y Cueva Loca.
	35 personas (7 familias)	Caño Makú Cueva Loca	
	25 personas (3 familias)	Caño Makú y Guanapalo	
	22 personas (4 familias)	Villa Leonor Barrancón	
Takayumunu (población del pecho)	40 personas (8 familias)	Tomachipán	Agrupación 5: grupos de Tomachipán. Se mueven por los alrededores de Inírida, y los caños Makúcito y Makú.
Juumunu (población del suroccidente)	110 personas	Cheka muj, cerca de Tomachipán	Núcleo 2: con el apoyo de los misioneros, mantienen huertos enormes y viven en hogares concentrados.
Total	608 personas		

Fuente: adaptada a partir de datos recogidos por la UNAL y PNUD (2010).

Actualmente existen seis grupos territoriales y todos los asentamientos han conformado, a su vez, nodos en distintas partes del territorio, de manera que los grupos locales (entre 10 y 45 personas) siempre están a unas pocas horas o cuanto más a unos pocos días unos de otros; los miembros de nodos, por lo general, se asientan en torno a un arroyo en la selva o cerca de las áreas urbanas de Charras, Charrasquera, Guanapalo, San José del Guaviare, El Capricho, La Carpa, entre otros lugares. Más del 90% de los nükak hoy en día viven en áreas en las que tienen fácil acceso a los bienes y servicios occidentales; en consecuencia, el patrón contemporáneo de asentamiento nükak no es uniforme y requiere actualización y especificación constante del área geográfica en cuestión.

Dado que esta investigación la he venido desarrollando en un contexto de extrema violencia, en medio de la cual un segmento de la sociedad nükak (el grupo wayarimunu) ha sido desplazado a la fuerza y hoy en día vive refugiado en las inmediaciones de la capital del departamento del Guaviare, San José, resulta esencial proponer un marco de referencia que aborde la situación del conflicto armado en el área en cuestión. En esta sección, sin pretender ser exhaustiva —los análisis sociológicos del conflicto debido a litigios de tierras, conflictos armados y desplazamientos forzados están ampliamente documentados en Colombia—, quiero resaltar brevemente las consideraciones políticas que han agudizado los desplazamientos de la población indígena en la región, así como las condiciones bajo las cuales ha tenido lugar el desplazamiento nükak. Cabe señalar que la población nükak no es la única que ha tenido que enfrentar las infortunadas consecuencias de este conflicto armado, pero dado el predominio del conflicto en lo que constituye la experiencia de su reciente contacto, este hecho incide en la manera como analizo sus patrones de movilidad y sus limitaciones.

Según Molano (1987), la colonización de la región del Guaviare por parte de colonos de las cordilleras andinas empezó a intensificarse de manera significativa a partir de la década de los setenta, cuando centros comerciales como San José del Guaviare se vieron transformados por una bonanza ganadera. Las interconexiones de las vías pecuarias entre San Martín, Villavicencio y San José posibilitaron la creación de redes de colonización que transformaron el entorno y lo convirtieron en grandes extensiones de sabanas para el engorde de ganado. Esta colonización sacó provecho de caminos en el pie de monte que llegaban hasta los ríos Ariari y Guayabero y que poco a poco se incorporaron a la bonanza de extracción de recursos. Por lo demás, si bien la bonanza cauchera produjo una riqueza efímera en la región del Guaviare, estas nuevas bonanzas de extracción de cueros y maderas consolidaron una nueva prosperidad más dinámica y duradera. Del mismo modo, las políticas agrarias y la conversión de la tierra para beneficio de la cría de ganado impulsaron la creación de centros urbanos, caseríos y carreteras que facilitaron el crecimiento del incipiente mercado. A esto se le sumó el cultivo de la marihuana y la producción de coca para generar una cultura de 'plata fácil'.

Durante este periodo, numerosas familias de todas partes del país, pero principalmente del interior andino, llegaron al Guaviare y se asentaron en pueblos y aldeas ribereños y de allí continuaron la penetración de las selvas. Es importante señalar que San José del Guaviare, la capital del departamento del mismo nombre, se fundó en 1938 como centro de intercambio durante el auge del caucho,

pero hace apenas unas pocas décadas toda la región del Guaviare seguía relativamente aislada del resto de la geografía amazónica y la ciudad apenas si se mencionaba en los registros históricos como un pequeño puerto dedicado al comercio de pieles animales y sal. Así, aparte del breve periodo de explotación cauchera durante el siglo XIX, y muy particularmente en la Orinoquia, la rica historia interétnica de los grupos nómadas amazónicos en estos territorios apenas si se notó. Pero el auge de la marihuana y el deseo de ‘dinero fácil’ han alentado la expansión de extensos cultivos comerciales (principalmente coca) en los alrededores del río Guaviare, lo que a su vez ha aumentado la ocupación de tierras indígenas.

Durante los últimos diez años esta región ha sido foco de secuestros y ocupación militar. La capital, San José, se encuentra en la margen derecha del río Guaviare, al sur de las confluencias de los ríos Ariari y Guayabero, y es considerada uno de los centros principales de afluencia de gentes desplazadas por el conflicto armado. Lo anterior ha generado un aumento en el número de relaciones coercitivas, por ejemplo, la incorporación de mano de obra indígena a la narcoeconomía en calidad de “raspachines” (recolectores de hoja de coca). Las comunidades indígenas se han visto desde entonces muy afectadas por la expansión de la economía de la coca y del conflicto armados en sus territorios. De este modo, el Guaviare se considera un centro mayor para desplazados por el conflicto, un total registrado de aproximadamente 6.500 personas en 2002, y en San José, por su parte, se alojan más de 2.000 desplazados. En lo que va de 1995 a 2005, a las guerrillas de las FARC se les responsabiliza por la mayor parte de tales desplazamientos (52%) seguidos de los paramilitares (42%)²⁴. Por lo demás, Colombia es considerado el segundo país, después de Sudán, en el número de personas desplazadas por conflicto armado, al alcanzar un cifra que pasa de los 3,5 millones de personas, que corresponden a un 7,8% de la población total colombiana, que de por sí explica la crítica situación de lugares como el Guaviare. (Ibáñez, 2008)

En el ámbito local, pequeñas áreas rurales del Guaviare, como Mapiripán, caño Jabón y Araguato, se crearon durante la expansión del flujo de colonos atraídos por el mercado de la coca, en busca de asentamientos para sus intercambios. El municipio de El Retorno, por ejemplo, 30 kilómetros al sur de San José del Guaviare, surgió precisamente como propuesta del Estado para que retornara la gente desplazada por la violencia y allí se promovió la constitución de fincas y asentamientos rurales. En estos municipios, organizaciones de asistencia y

24 El poder de las FARC se consolidó como resultado de la migración a través de las zonas ribereñas y selváticas de la Macarena, Guayabero y el Caguán, que llegó a diferentes puntos de la región amazónica y se expandió rápidamente en el área del Guaviare. (Molano, 1987)

algunos programas gubernamentales han concentrado unos proyectos intermitentes, resultado de lo cual en los lugares más remotos, como Guanapalo, Charras, La Carpa, El Dorado, Tomachipán, entre otros, los servicios de salud y educativos han sido muy limitados. En estas remotas poblaciones persisten serias dificultades de transporte y acceso, en parte porque la presencia de fuerzas armadas (paramilitares y guerrillas de las FARC) restringen las intervenciones de desarrollo²⁵. La situación en la Amazonia colombiana es muy similar, donde la coerción, dadas la expansión y la presencia de combatientes armados, ha tenido un fuerte impacto en las relaciones sociales dentro de las comunidades locales y entre estas²⁶. En el Guaviare, estas pequeñas zonas rurales corren el riesgo de que se establezcan cultivos de hojas de coca y un aumento en el número de laboratorios improvisados levantados para procesar el alcaloide, todo esto acompañado del aumento en el tráfico de armas, la violencia y la puja por el control del narcotráfico. Paralelo a la expansión del conflicto entre combatientes armados, el Guaviare también padeció un incremento en la extensión de cultivos de coca en lo que fue de 2000 a 2004, hasta tal punto que el departamento de Guaviare se convirtió así en uno de los más grandes productores de cocaína en Colombia²⁷.

De 2002 en adelante, la política nacional de seguridad democrática implementada por el entonces presidente Álvaro Uribe intensificó la expansión militar, fenómeno que llegó hasta el caño Hormiga y el Búnker (dos mojones clave del territorio nükak) como parte del proceso de recuperación de territorios por parte del Gobierno. Hoy por hoy, se da una especie de control militar esporádico en Puerto Alvira y Mocuare, pero aun así las escaramuzas en varios puntos a lo largo del río Guaviare son una realidad constante que ha provocado el desplazamiento de muchos pobladores locales²⁸. Estos acontecimientos, a su vez, han intensificado las operaciones antinarcóticos en toda la región del Guaviare, de manera muy particular la aspersión aérea de glifosato, el famoso herbicida de amplio espectro conocido por su impacto adverso sobre la vegetación distinta al objetivo y la salud animal y humana. Según muchas versiones,

25 Todos estos pequeños pueblos constituyen las rutas tradicionales de los nükak, las cuales conectan sus territorios. En general, la región de Guaviare comprende una extensa área (5.590.700 ha), y ha duplicado su población durante las últimas décadas. En 2005, se estimó que alrededor de 57.884 personas habitaban esta zona, de los cuales la gran mayoría era población mestiza y rural afrocolombiana, sin títulos de posesión de esta tierra, a pesar de que muchos de ellos han vivido allí durante décadas.

26 Esta situación también es común en la mayor parte de la Amazonia colombiana, particularmente en el área de transición entre la Orinoquia y la Amazonia (Useche, 1987).

27 El área se duplicó en tamaño, pasando de 17.619 hectáreas en 2000 a 27.381 en 2002 (UNODC, 2002).

28 Además, la intensificación del conflicto armado en Mapiripán y caño Jabón contribuyó a un aumento en el desplazamiento, especialmente de indígenas guayaberos y nükak (véase; Codhes, 2006; Henao, 2007).

tras la llegada de los militares al área de Mocuare, muchas familias de colonos abandonaron sus asentamientos para huir de las operaciones antinarcóticos y violencia relacionada y se establecieron alrededor de San José del Guaviare, con frecuencia en campamentos oficiales para refugiados. Estas condiciones también han sido propicias para el reclutamiento de individuos —tanto de comunidades indígenas como de colonos— por parte de las fuerzas rebeldes, un proceso, por lo demás, de muy vieja data en la Amazonia colombiana (véanse Tobón, 2008; Mendoza, 2008).

En la región del Guaviare, el reclutamiento para hacer parte de grupos armados ha sido visto como una tentadora oportunidad de abandonar la economía rural de subsistencia; muy pocos reclutados vuelven. En lo que a los colonos concierne, el asunto de que algunos individuos hayan sido absorbidos por las guerrillas o las fuerzas armadas no es un problema. Ingresan a la guerrilla como se ingresa a un empleo. En sus propias palabras, me contaron que se benefician de las prácticas con armas de fuego, que se les abre una oportunidad de llevar vidas independientes, lejos de sus familias y de la disciplina del servicio militar. “Les ofrecían uniformes y armas, de manera que la gente pensaba: ‘vámonos pues a trabajar allá...’”. La esclavitud militar indígena ha desempeñado un papel importante en la conformación de los grupos rebeldes y también en el desplazamiento de varias comunidades en la región del Guaviare, al tiempo que combatientes armados se aproximaban en busca concreta de ‘apoyo’ pero con recurso a la intimidación, la captura física y las retaliaciones. Estas prácticas han contribuido a la formación de grandes grupos de comunidades indígenas que se aúnan a los grupos de rebeldes armados. Con todo, a pesar de la anterior realidad, las devastadoras experiencias de comunidades indígenas enteras con el conflicto armado y las maneras como estas sociedades transforman y reconstruyen sus vidas en medio de una guerra civil han ocupado un interés apenas marginal en los estudios amerindios, un hecho que a su vez ha contribuido al bajo interés por los pueblos nativos en lo que concierne al ámbito político.

Históricamente hablando, la presencia de bloques o batallones de las FARC, entre ellos los bloques 1, 7, 39 y 44, han incidido en el Guaviare, y esto con el propósito de expandir y consolidar su dominio territorial. Según los habitantes de la zona, a pesar de que las FARC habían ocupado con anterioridad pequeños municipios a lo largo del río Guaviare, lugares como Mapiripán y Puerto Alvirra, y que habían visitado Araguato y el Búnker, la verdad es que nunca habían tenido presencia permanente dentro de la parte oriental del territorio nükak ni en la zona selvática. Sin embargo, a medida que las FARC se involucraron más y más en el narcotráfico (léase en la comercialización de la hoja de coca y el procesamiento de la base de coca), empezaron también a hacerse al control

de las áreas periféricas de los municipios mencionados y empujaron de paso un proceso de colonización de áreas transicionales que estaban entre el llano y la selva. Cuando se aproximaron muy cerca a la parte oriental del territorio nükak, según testimonios vivos, la guerrilla hizo presencia en torno al caño Hormiga, justo después de que los misioneros construyeran Laguna Pavón II. Dado que los misioneros contaban con una pista de aterrizaje, las FARC pronto detectaron su existencia ya que, al parecer, hacían seguimientos a la trayectoria de sus vuelos. Así, la guerrilla de las FARC empezó a aparecerse por la Misión para advertir a los misioneros de que una vez más debían abandonar la zona o correr el riesgo de ser secuestrados.

Para finales de la década de los noventa, y comienzos del segundo milenio, las incursiones de paramilitares en la región a través del río Guaviare se hicieron cada vez más fuertes, como quedó comprobado tras un creciente número de masacres que a su vez intensificaron el conflicto y los desplazamientos forzados, al tiempo que abrían nuevas rutas para el tráfico de armas y estupefacientes. En 1997 y 1998, dos corregimientos del Guaviare (Mapiripán y caño Jabón) padecieron un par de masacres de la población civil que generó uno de los episodios de desplazamiento más grandes de la región en los últimos tiempos y que afectaron tanto a la población civil como a varios resguardos indígenas, especialmente protegidos por la ley colombiana. Según las fuentes relevantes, varios de los resguardos de la región empezaron a ser abandonados, por lo menos en parte, porque se habían convertido en lugares de refugio para combatientes del conflicto armado, así como en lugares donde hacía reclutamientos obligados. Es más, las FARC comenzaron a exigir alimentación y paso seguro a través de asentamientos de colonos levantados dentro de tierras habitadas por comunidades indígenas ribereñas, al tiempo que levantaban campamentos en sus propiedades y ampliaban sus relaciones con los *chichipatos* que controlaban el comercio minorista de pasta de coca en la zona²⁹. Todo parece indicar que, a medida que el Gobierno se enteraba de lo que estaba ocurriendo, el hostigamiento de civiles en la región del Guaviare aumentó considerablemente entre 1998 y 2000: arrestaron a algunas personas e interrogaron y torturaron a otras cuantas, lo que suscitó que más jóvenes hombres y mujeres se juntara a los rebeldes³⁰. Al mismo tiempo, aumentó la demanda de mano de obra para el cultivo de la hoja de coca y, por lo tanto, los jóvenes que se habían negado a unirse a los rebeldes

29 El término *chichipatos* se refiere a los intermediarios que negocian la producción y el cultivo de las hojas de coca.

30 Después de este incidente, el paramilitarismo se extendió por medio de incursiones hechas por el "bloque Centauros" en San José del Guaviare, Mapiripán, El Retorno y Calamar, que generaron enfrentamientos más intensos entre las fuerzas militares, los paramilitares y las FARC.

contaban con esta opción para acceder a un trabajo lucrativo³¹. El hecho es que en lo que corrido de 1997 a 2002, las FARC se vieron obligadas a ceder el control de algunas áreas a los paramilitares, y por otro lado algunos campesinos, indígenas y colonos optaron por migrar a lugares como Charras y Concordia, lugares que, por lo demás, ya habían sido prácticamente abandonados para 2004.

En lo que concierne al desplazamiento forzado de los nükak a las cabeceras del municipio capital de San José del Guaviare, debe señalarse que, debido a los enfrentamientos crecientes entre paramilitares y grupos guerrilleros, varias familias nükak optaron por alejarse a la periferia en busca de un refugio para aliviar la situación. Así, el éxodo se inicia en 2002, algunos de los grupos provenían de Charras y Charrasquera y algunos de los casos individuales del caño Makú quienes, según los testimonios a los que tuve acceso, huían de las bombas y la violencia que empezó a azotar sus asentamientos³².

Un segundo desplazamiento tuvo lugar a mediados de enero de 2003. Se trató del éxodo de dieciséis personas que tuvieron que abandonar sus hogares por las mismas razones que lo hicieron quienes fueron desplazados en octubre de 2002, y apenas tres días después llegaron quince personas más; ocho días más tarde se sumaron ocho más para un total de cuarenta personas (diecinueve adultos y veintiún niños)³³. El comité encargado de atender a los desplazados (el alcalde de San José, Acción Social, Bienestar Social y la Secretaría de Salud) evaluaron la situación y autorizaron el primer asentamiento de nükak en la Reserva Indígena (para Guayaberos) La María, a seis kilómetros del centro urbano de San José. Sin embargo, esta reubicación generó conflictos interétnicos entre los dos grupos.

Un tercer desplazamiento implicó un pequeño grupo de catorce nükak de caño Hormiga en abril de 2005 y luego otro más en noviembre del mismo año. Según distintas versiones, las FARC aterrorizaron a un grupo de varios hombres y mujeres y les ordenaron seguir el curso del Inírida bajo el pretexto de que “habían sido enviados muchos soldados para matar guerrilleros y que por lo tanto era peligroso seguir caminando a través de la selva... lo mejor que podían hacer era recoger sus cosas y abandonar el Inírida”. Las familias siguieron la ruta sugerida y llegaron a Tomachipán pero, una vez allí, la gente les insistió en que continuaran su camino hasta la capital, San José, alegando que allí el Estado les ayudaría con comida y refugio. Semanas más tarde, familias de otros

31 En parte, este auge se debió aparentemente a una nueva incursión paramilitar hecha por grupos móviles en las zonas rurales, como la que se conoce como el bloque Juan José Rendón. Estos grupos se movieron por toda la zona del río Guaviare, la cual abarca los departamentos administrativos del Meta y el Guaviare, zona que era fácil de operar debido a la falta de presencia de las fuerzas de seguridad del Estado.

32 Véase el informe técnico del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF, 2003).

33 Véase el censo realizado por el ICBF (2003).

lugares como caño Blanco y Araguato se acercaron a San José preocupados por la situación de otras familias y para saber qué sería de sus propios parientes que habían optado por ir a San José. Finalmente, en abril de 2008, el último grupo que habitaba en los alrededores del caño Hormiga llegó a San José del Guaviare impulsado por el asesinato de un nükak cerca de Barranco Ceiba.

La posterior llegada de diferentes grupos a las inmediaciones de la capital de San José del Guaviare le planteó nuevos retos —y obligó nuevas respuestas— a la organización social interna de los nükak. Muchos de ellos habían optado por asentarse en lugares distintos, de manera que las distancias entre los grupos meomunu y wayarimunu fueran evidentes. En agosto de 2011, dos familias meomunu todavía vivían en Villa Leonor y cerca de 150 personas del grupo wayarimunu en Agua Bonita. Unos y otros se movían de aquí para allí, en grupos y en familia, entre lugares varios lugares como El Capricho, El Dorado y El Refugio³⁴.

INVESTIGACIÓN DE CAMPO

El trabajo de campo se llevó a cabo con el grupo territorial wayarimunu de los nükak³⁵. Se realizó durante los años 2009-2011 más un par de periodos cortos entre 2006 y 2007 para un total de 370 días en convivencia con los wayarimunu (tabla 2). Unos años antes, entre 1995 y 1996, había realizado una breve investigación con familias wayarimunu en caño Hormiga, en el sector oriental del territorio nükak, invitada por Julián Rodríguez, antropólogo que venía trabajando con los nükak en asuntos como organización social, tecnología y subsistencia, en el marco de las investigaciones lideradas por Gustavo Politis en este campo. A mí, personalmente, por entonces me interesaban más las perspectivas ecológicas de su entorno que los asuntos antropológicos, de manera que mis observaciones de ese periodo se limitaron a la recolección e inventario de unas especies de plantas. Cabe señalar

34 Hasta el 2 de octubre de 2006, esta población estaba distribuida en cinco asentamientos dispersos. Cuatro de ellos estaban en el área que rodea la carretera principal entre San José y Puerto Ospina, y uno, cerca de Villa Leonor en la reserva de El Refugio. Los asentamientos dispersos se establecieron de la siguiente forma: el asentamiento Santa Rosa incluía tres familias (Avetukaro y sus familiares), quienes estaban aparentemente en camino a Agua Bonita (wayarimunu); un asentamiento ubicado a diez minutos a pie desde el pueblo de Puerto Ospina, con cuatro familias, incluyendo a María, Ricardo, Pedro y Teresa, y Laura, Guillermo y Marta (la mayoría meomunu que estaban ubicados en el Refugio); un asentamiento de tres familias que fueron desplazadas al antiguo asentamiento en la reserva El Refugio, en la zona que bordea el Barrancón. Martín, Daniel y Pedro estaban allí con sus respectivas familias y el asentamiento más grande, ubicado a una hora a pie de Puerto Ospina en la vía a San José, donde había alrededor de 160 personas (catorce familias). Este último asentamiento incluye kerayis, dógupes, diknas, hauyaos, zacarias, baris, maubes, entre otros. Todos los nükak fueron trasladados el 15 de agosto de 2006 a Puerto Ospina y de allí (en parte debido a la petición de la guerrilla) a un campo en Agua Bonita, perteneciente a la Alcaldía de San José, y otros a Barrancón.

35 A menos que se especifique lo contrario o sea evidente a partir del contexto, en general, las menciones hechas a los nükak, de aquí en adelante y en este texto, se refieren al grupo territorial wayarimunu.

también que por entonces, 1995-1996, los nükak vivían más dispersos en la selva y solo hacían esporádicas visitas a colonos vecinos en áreas rurales cercanas.

Tabla 2. Registro del trabajo de campo realizado para este trabajo

Año	Fecha	Ubicación	Días en los asentamientos nükak
2006	26 sep.-1 oct.	Puerto Ospina	7
2007	10-25 ene.	Agua Bonita	18
	10 may.-30 jun.	Agua Bonita	49
	1-31 ago.	Agua Bonita y San José	20
2008	4 abr.-31 may.	Agua Bonita	58
2009	16-22 ene.	Agua Bonita	7
	7 feb.-28 mar.	Agua Bonita	51
	27 abr.-28 jun.	Agua Bonita, El Dorado, Rosales	64
	1 oct.-18 nov.	Agua Bonita	50
2010	5-26 nov.	Agua Bonita	22
2011	1-26 abr.	Agua Bonita	26
Total			372

Fuente: elaboración propia.

Tras casi diez años, volví a la zona en los años 2005 y 2006 con el respaldo del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD) para evaluar la situación de desplazamiento forzado que enfrentaban algunas comunidades indígenas en torno a la capital de San José del Guaviare. Por entonces me vi abrumada por la cantidad de proyectos de desarrollo en marcha y las rápidas y cambiantes circunstancias a las que se veían enfrentados los nükak. Varios de los miembros de las familias wayarimunu que había conocido en 1995-1996 habían decidido desplazarse de oriente a occidente, y aunque las razones para esta opción variaban de individuo a individuo y familia a familia, la mayoría obedecía al hecho de que las guerrillas de las FARC habían insistido en que abandonaran su territorio. A partir de reuniones con funcionarios adscritos a las intervenciones gubernamentales y otros informes a los que tuve acceso, pude ver con mayor claridad las condiciones y circunstancias bajo las cuales las distintas comunidades indígenas habían llegado a San José, así como las medidas prácticas y proyectos de desarrollo que distintas organizaciones habían implementado en la zona desde 2002. Tuve la oportunidad de participar en un buen número de reuniones antes de iniciar mi trabajo de campo con los nükak y pude, además,

durante reuniones con distintas organizaciones humanitarias y organizaciones no gubernamentales, compartir experiencias y coincidencias con otros investigadores en lo que concernía a la situación actual de los nükak en la zona.

Por algún motivo, y durante reuniones con gente vinculada a varios programas en marcha con los nükak desplazados, me pareció percibir siempre una cierta reticencia a cualquier tipo de investigación social con ellos, en términos generales debido a la sensación generalizada de que cualquier tipo de trabajo antropológico en el área solo podía conducir a problemas. Algunas personas estaban convencidas de que hacer investigación con los nükak solo venía en beneficio de la carrera profesional del investigador o que los investigadores rara vez mostraban interés o preocupación por las consecuencias de sus investigaciones en los lugares y las gentes objeto de su interés. También circulaban rumores de que las personas que hacían investigación social con los nükak estaban parcializadas en contra del cambio y el desarrollo y que, por lo tanto, jamás respaldarían aproximaciones prácticas al problema. El trabajo de los misioneros de Nuevas Tribus era el único que las agencias del Estado percibían como ejemplo de prácticas que en realidad habían traído beneficio a los nükak, gracias a su continuada presencia y a que le enseñaban a vivir haciendo parte de una comunidad. El hecho es que las discusiones con quienes estaban a cargo de implementar los programas de desarrollo con los nükak y, en general con ciertas instituciones estatales, continuaron durante un buen tiempo, a la vez que yo, de mi parte, me preparaba para iniciar mi trabajo de campo en Agua Bonita. En este contexto, diseñé un proyecto de investigación que permitía combinar la asistencia humanitaria con la investigación etnográfica de los nükak³⁶.

Cabe anotar que desde 2002 se han implementado varios esfuerzos investigativos y programas humanitarios con los nükak o por ellos, en su mayoría en respuesta a su situación de desplazamiento forzado. Dos muy importantes empeños investigativos son el trabajo de Dany Mahecha, que explora el aspecto lingüístico del habla nükak (en marcha) y el trabajo sociológico de Franky (2011), sobre unidad y diferencia entre ellos³⁷. Junto con Franky y Mahecha, desarrollé un programa de colaboración mutua durante los años 2006-2009,

36 Como complemento de mi interés académico, tomé el papel de facilitadora de reuniones entre los nükak y el Estado para discutir las opciones para su regreso, trabajando como parte de un comité, junto con otros investigadores y organizaciones locales y nacionales. Yo estaba trabajando en las Naciones Unidas (PNUD) como asesora del programa de Asuntos Indígenas y Ambientales, aunque el programa se desarrolló con los nükak y varias agencias de las Naciones Unidas y el Gobierno. Esta combinación de investigación en el campo político y mi preocupación han mejorado mis observaciones y análisis.

37 El trabajo de Franky (2011) me permitió ampliar las discusiones sobre la construcción de la sociabilidad nükak y revisar con más detalle las relaciones de parentesco. Asimismo, los análisis del autor en lo referido a los rituales y la construcción de la identidad nükak coinciden en varios puntos con los propuestos por este trabajo.

en principio enfocado en posibles respuestas humanitarias al desplazamiento nükak. A través de diálogos y consultas formales con los nükak, organizaciones regionales y agencias gubernamentales locales y nacionales que operan en San José del Guaviare, desarrollamos lo que sería un punto de partida para la planificación social que llamamos *Plan integral de atención diferencial para los nükak*. Dicho plan facilitaba la participación activa del Gobierno en el contexto de lo que eran políticas públicas para los grupos indígenas en peligro de extinción o en condiciones de vulnerabilidad extrema. Dado que las Naciones Unidas ya habían declarado a los nükak como grupo indígena en peligro de extinción, el Gobierno colombiano estaba bajo presión para que tomara cartas en el asunto. Resultado de esto, difundimos información sobre el desplazamiento de los nükak e impulsamos medidas prácticas por parte de las agencias gubernamentales para aliviar las condiciones del refugio donde estaban asentados. Empezamos también un proceso de visión a largo plazo³⁸. Haber iniciado esta investigación al mismo tiempo que trabajaba en esfuerzos por darle respuesta humanitaria a la problemática, me permitió acceder a mucha información y a los nükak mismos, lo que con seguridad fortaleció mi análisis y me permitió comparar distintas observaciones y datos a lo largo del tiempo.

Respecto a las condiciones específicas de mi trabajo de campo, pasé periodos de tiempo viviendo en el asentamiento para refugiados de Agua Bonita, ubicado a unos 10 kilómetros de la capital del departamento, San José del Guaviare. Se trataba de una finca de 15 hectáreas a orillas de la quebrada Agua Bonita y bajo administración de la Alcaldía de San José, finca cuyo alcalde ofreció a los nükak como solución temporal tras ser desplazados por las guerrillas de las FARC. A ojos del Gobierno colombiano, Agua Bonita ha sido formalmente considerada un asentamiento para gente forzosamente desplazada por el conflicto armado; de aquí que sea donde los nükak reciban asistencia social estatal y la atención de varias agencias de desarrollo. Todo lo anterior implica una enorme intervención en la vida cotidiana nükak.

Agua Bonita también es un lugar visitado con frecuencia por misioneros en plan de evangelización y por toda suerte de funcionarios de proyectos oficiales de desarrollo que promueven la implementación de programas de salud, educación y alternativas de subsistencia. También se acercan con alguna frecuencia a Agua Bonita turistas que viajan para conocer a los nükak y comprar sus canastos y otras artesanías. Así las cosas, el ‘albergue’ de Agua Bonita lo constituyen 25 hogares nükak, cuyos residentes permanentemente cambian el lugar de su fogón y estadía. Una pequeña caseta, construida por los servicios nacionales de salud

38 Véanse Mahecha y Gutiérrez (2006), Franky, Mahecha y Colino (2010), Gutiérrez (2009), entre otros.

para atender a los nükak periódicamente, hace las veces de centro de salud. Durante el transcurso entero de mi investigación, todas las familias cambiaron de asentamientos, de manera que mis registros dan cuenta de la variabilidad de la composición de los hogares durante cada uno de los periodos de investigación.

Durante mi trabajo en Agua bonita viví en varias casas, pero principalmente en los hogares de Avetukaro y Kerayi, donde poco a poco pude integrarme a sus rutinas hasta verme del todo implicada en sus actividades diarias. Ahora, cuando pasaban sus días en sus asentamientos, hice parte también de actividades cotidianas como las expediciones de caza y recolección o participaba en la cocción de alimentos, al tiempo que realizaba un plan de entrevistas más bien formales. Estas se realizaban sobre todo de noche y poco a poco me fue posible recoger detalles que enriquecían mi conocimiento global. Grabé las entrevistas cuandoquiera que me lo permitieron. En la selva o lejos de la aldea mientras desempeñaban distintas actividades, en ocasiones los nükak iniciaban conversaciones sobre temas de su interés. En varias de estas ocasiones me pidieron que grabara la conversación sobre ciertos temas para que luego pudieran oírlas de nuevo en la noche y comentarlas juntos, ya que les gustaba la manera cómo las grabaciones complementaban los recuentos de hombres mayores como Kerayi, Dúgupe o Avetukaro, quienes siempre hablaban con tanta profusión que los traductores no podían seguir los detalles de lo que estaban diciendo. Durante las grabaciones con ellos debía pedirles que hablaran despacio, ya que era menester escuchar varias veces lo mismo para dilucidar el sentido a partir de su manera de narrar los hechos, además de muchos temas sobre los que mi limitado conocimiento de la lengua nükak restringía aún más mis análisis.

Durante todo el tiempo trabajé con traductores, y particularmente cuando grabé historias y relatos míticos narrados por los mayores, tanto la transcripción como la corrección de tales textos fue un trabajo dispendioso que tomó mucho tiempo, dado el enorme esfuerzo de concentración que me fue necesario para enriquecer mi vocabulario y precisar algunos conceptos. En este libro solo recurro a fragmentos de las traducciones de las historias y generalmente los uso como marco de referencia para un análisis más amplio, al tiempo que en algunos capítulos me concentro sobre todo en las narraciones contemporáneas. La investigación pretendía alcanzar la más completa comprensión de los conceptos nükak, y con esto en mente se realizaron las más amplias discusiones posibles con la comunidad como un todo. Estas prolongadas disquisiciones, de nuevo, por lo general tuvieron lugar de noche, mientras la gente finiquitaba sus tareas diarias. Las reuniones convocaban a familias enteras y con frecuencia se convertían en un gran encuentro en el que distintos hablantes comparaban

versiones de historias bien conocidas y los demás se limitaban a observar y escuchar recuentos y recuerdos de la vida nükak en el pasado.

Durante estas conversaciones pude ponderar y admirar cómo ciertos conocimientos, en efecto, se transmiten a través de mitos e historias que tienden a surgir en conversaciones en torno al fuego, especialmente de noche. Adultos y ancianos suelen recordar historias contadas por sus propios padres de manera que no siempre es fácil discernir entre las experiencias reales y prácticas, por un lado, y los recuentos míticos e ideológicos, por el otro.

Durante los últimos tres periodos que pasé en casa de Kerayi, la intensidad y frecuencia de nuestra interacción y el recurso a la grabación fueron haciéndose cada vez mayores y más amplios al tiempo que el hombre compartía conmigo mitos e historias. Tales narrativas enriquecieron mi comprensión de asuntos varios, que van desde la conceptualización que los nükak han elaborado respecto a la guerra y la violencia en el pasado hasta el origen del mundo natural. Aunque sería exagerado sugerir que los nükak tienden a hablar sobre el pasado, lo que sí me parece un hecho es que les interesa sobremanera compartir este conocimiento y que sus narrativas las componen innumerables historias contadas por abuelos combinadas con sucesos acaecidos en el presente.

En varias oportunidades, particularmente siempre que varias familias se estaban quedando juntas, organicé unas reuniones participativas en las que recurría a mapas para trazar, por ejemplo, la movilidad tanto pasada como presente. Estas intervenciones participativas las sumé a la información que había recogido a través de ejercicios más convencionales como censos, trayectoria histórica de las familias, relación de plantas y animales, etc. Me fue evidente que los nükak, y de manera muy particular los jóvenes, disfrutaban estas reuniones nocturnas en las que los mayores cantaban y hablaban. Al tiempo que los jóvenes desvelaban algunas de las antiguas historias, no dejaban de acercarse a mí mientras yo descansaba en mi hamaca con ganas de hablar “sobre historia”, más que sobre cualquier otra actividad. Aunque me sorprendió esta inclinación, igual me fue muy útil pasar un buen rato hablando con las nuevas generaciones sobre estos asuntos. Es más, me percaté de que mis traductores, Andrés, Manuel, Zacarías y Joaquín querían oír tales historias con lujo de detalles, al punto que algunas veces fueron necesarias muchas repeticiones y versiones diferentes de un buen número de personas distintas para poder entender los acontecimientos en cuestión.

También me fue evidente que los nükak tenían sumo interés en aprender español y que con frecuencia un buen número de ellos se acercaba al hogar donde yo me estaba quedando para insistir en que les enseñara español. En repetidas ocasiones, al tiempo que terminaba mi trabajo de campo, uno de los traductores nükak, Yorena, vino conmigo para ayudarme a trabajar con las

traducciones en Bogotá. Gracias a la experiencia de este mutuo aprendizaje, me fue posible empezar a organizar los temas y desarrollar la información compilada cada vez con más confianza de que estaba haciendo las cosas bien. Yorena siempre me acompañó cuandoquiera que quise acercarme a ciertas familias wayari específicas. Durante algunas de las etapas de la investigación, tuvimos que ir a lugares en otras zonas (Capricho, Carpa o El Dorado) para encontrar a ciertas familias, dado que los wayaris tienden a cambiar sus asentamientos con regularidad (aunque, *grosso modo*, la mayor parte del tiempo lo pasan en Agua Bonita). Encontré que este trabajo en compañía de un buen número de jóvenes alivió la carga de involucrarme demasiado con un punto de vista único ya que, durante la investigación antropológica, siempre corremos el riesgo de concentrarnos en la vida cotidiana y las narrativas de algunos adultos en particular, cosa que siempre termina por incidir a la hora de hacer las interpretaciones.

Con frecuencia opté, durante el día, por caminar en la selva o visitar familias que estaban lejos antes que permanecer en Agua Bonita. Así lograba eludir las constantes visitas de los funcionarios encargados de promover los proyectos de desarrollo que interrumpían de manera incesante las actividades de los nükak y que estaban más preocupados con sus proyectos preconcebidos con los cuales pretendían mejorarles sus viviendas y huertos antes que dialogar con ellos. Gente foránea vinculada a distintas iniciativas en ocasiones asumían el papel de impartir instrucciones o de organizar planes de variados proyectos en los que, con frecuencia, los nükak no estaban interesados, hasta tal punto que, para eludirlos, se aseguraban de salir temprano en la mañana y así evitar las reuniones que convocaban los encargados de los susodichos proyectos. La verdad es que realmente disfruté el hecho de que las familias mismas me invitaran a salir de pesca, recoger frutos o encontrar otros materiales de subsistencia, y así no pasar mi tiempo en los asentamientos.

Durante los viajes más largos —por lo general relativos al cambio de asentamientos— los niños eran mis guías por las trochas en la selva, me esperaban cuando me retrasaba y me ayudaban a lo largo del camino. A menudo los niños dormían en mi hamaca y durante el día disfrutábamos jugando cerca de sus casas. Los nükak siempre compartieron todas sus comidas conmigo y, poco a poco, empezaron a considerarme parte de sus familias, de modo que cuando cambiaban de asentamiento, tenían el buen cuidado de señalar el espacio personal que me correspondería y compartíamos el mismo fogón. Para cuando terminaba mis trabajos de campo, siempre me costaba abandonar los asentamientos. Encontré muy útil permanecer en contacto con ellos a través de la telefonía celular, artificio que me permitía estar al tanto sobre sus últimas noticias y chismes. También ellos empezaron a comunicarse conmigo por este medio.

Sin importar qué tan lejos yo estuviera del trabajo de campo, empecé a recibir llamadas regularmente para así enterarme tanto sobre sus últimos movimientos como de los problemas que estuvieran enfrentando en ese preciso momento.

Durante el tiempo en el que viví con los wayaris, al comienzo en su primer asentamiento en Puerto Ospina, y luego en Agua Bonita, tomé algunas precauciones porque se me había dicho que las guerrillas venían entrando con frecuencia a poblaciones cercanas a los lugares donde los nükak estaban viviendo. Algunas veces las guerrillas se aparecían por sus asentamientos en busca de información sobre quiénes visitaban la zona e indagaban sobre la presencia de funcionarios gubernamentales. En ocasiones opté por seguir con las familias que decidían internarse en la selva para evitarse problemas. Recuerdo una de nuestras conversaciones, durante la cual trajeron a colación las constantes dificultades que tenían con las FARC, debido a su tendencia (de los nükak) a moverse de modo permanente. Fueron violentamente intimidados: a algunos los ataron y golpearon para obligarlos a abandonar sus tierras en Araguato, caño Blanco y caño Hormiga. Algunas mujeres empezaron a contar cómo las habían obligado a abandonar sus territorios y recordaron lo que había ocurrido durante el viaje al río Inírida en su intento por huir de la violencia que habían padecido por parte de distintos grupos de guerrillas cuando visitaban a sus familias o sus cosechas. Los recuerdos exudaban miedo y con frecuencia los narraban acompañados de llanto y ataques de ira, porque sentían que su existencia cotidiana, al lado de estas “gentes de las montañas”, se había hecho tan peligrosa que ya no tenían alternativa distinta a acercarse a sus parientes en la región de los meomunus para reducir la tensión. Al mismo tiempo, no dejaban de preguntarme cuándo les sería posible regresar y si yo podía ayudar de cualquier forma para hacer efectivo ese regreso a su tierra y cuál era mi opinión sobre su situación. A pesar de varios intentos de los nükak por regresar a sus tierras durante el periodo de mi investigación, hasta ahora la cosa no ha sido posible. La guerra civil continúa y los nükak son uno de muchos grupos indígenas en el Guaviare que han sido desplazados por la violencia política.

EL DEBATE DE LA MOVILIDAD

En años recientes, conceptos como *movilidad*, *migración*, *desplazamiento* y *diáspora* han sido ampliamente usados en contextos antropológicos para aludir a movimientos en un espacio. Con todo, me parece que les falta claridad conceptual, precisamente porque son muchos (y muy distintos) los factores que propician el movimiento de distintas poblaciones. Por ejemplo, los estudios de migraciones han entendido el movimiento social en relación con el Estado y han

generado debates esenciales sobre la naturaleza política de tales movimientos, preguntándose si estos constituyen la base de una nueva identidad colectiva e indagando sobre el surgimiento de crecientes interacciones multiculturales. Sea como sea, el hecho es que sí está gestándose una nueva conformación social y cultural contemporánea en la que el movimiento está en la médula del sistema social. Un somero examen del asunto de migraciones forzadas revela que son muchos los valores y las nociones que se ponen en entredicho y que, a su vez, se adaptan para ajustarse a condiciones cambiantes.

Por otro lado, y desde una perspectiva más histórica y antropológica, la movilidad se ha discutido en asuntos relativos a la ocupación humana de territorios, por ejemplo, lo que hacen los investigadores cuando trazan los recorridos y trayectorias de los pueblos cazadores-recolectores y las sociedades agrarias a lo largo del tiempo, que generan diversos modelos que van desde las perspectivas émica y ética hasta las perspectivas históricas y ecológicas. Considerando los muy distintos contextos en los que se utiliza el término *movilidad*, en esta sección trato brevemente algunos aspectos del debate, subrayando aquellos que contribuyan a establecer el marco de referencia de mi análisis. En concreto, quiero mencionar tres aspectos clave de la discusión: 1) la diversidad de enfoques que existen en torno al problema de movilidad forzosa y la expresión de una identidad en espacios multiculturales; 2) la naturaleza de los debates conceptuales en los cuales la movilidad gira en torno a fenómenos como adaptación, subsistencia y guerra (como complemento a estas posiciones presento algunos ejemplos etnográficos en los que queda manifiesto el valor émico de la movilidad), y 3) las investigaciones previas sobre la movilidad de los nükak y cómo este trabajo complementa o modifica hallazgos anteriores.

DESPLAZAMIENTO, MOVILIDAD E IDENTIDAD

Son muchos los autores que han investigado asuntos como movilidad, migración y desplazamiento forzado y casi todos sus análisis se concentran en torno a la construcción de la identidad (Appadurai, 1991, 1996; Castells, 1996; Alexiades, 2009; Escobar, 2008; Malkki, 1995). *Grosso modo*, dichos autores proponen que los casos recientes de desplazamiento o migración, que son resultado de procesos de desarrollo, pueden verse como una ‘deslocalización’ de la alteridad, enfoque que, dicho sea de paso, ha favorecido nuevas maneras de entender la etnicidad históricamente localizada. Desde esta perspectiva, deberíamos ver el surgimiento de la etnicidad como una instancia de naturaleza política o como un atributo a la vez moral y social que transita de una ‘tradición imaginada’ a un nuevo orden social compuesto por ‘pueblos desplazados’.

Escobar (2008) plantea que la identidad es una instancia de las que operan principalmente desde los códigos culturales con los que la identidad tiene vínculos³⁹. En el proceso de establecer tales vínculos, el movimiento social se comporta como una red: un espacio de flujos (las estructuras espaciales relacionadas a flujos de información, de símbolos, de capital, etc.) y un espacio de lugares. En ambos espacios hay un elemento creativo que incide en la construcción de identidades históricas. Según Escobar, distintas disciplinas, entre ellas la antropología, la geografía y la economía política, dejan ver que, a lo largo de la última década, se ha venido rechazando la noción de cultura como lugar y se ha hecho hincapié en los atributos de movimiento o diáspora. En contraste, en los ámbitos regional y local la tendencia ha sido la de neutralizar el anterior discurso para reclamar el sentido de lugar definido territorialmente. Dado que los lugares se construyen históricamente, de ahí que tengan prioridad ontológica en la generación de vida. Así las cosas, la visión moderna, a saber, aquella en la que la distancia predomina sobre la proximidad y la deslocalización y desterritorialización se presentan como tendencias inmutables del futuro, se contrarresta con una visión alternativa profundamente ligada al origen y el lugar. A la luz de este debate y a la hora de ponderar las migraciones contemporáneas, resulta particularmente importante destacar las maneras en las que la gente percibe y asume la construcción de 'lugar'.

Desde otra perspectiva, la de Malkki (1995), más interesada en las representaciones sociales indígenas de cambio y desplazamiento, los esfuerzos se han concentrado en la construcción de valores asimétricos en medio de contextos de desplazamiento. La antropóloga examina las maneras en las que la sociedad hutu, en Tanzania, ha elaborado nuevos valores basada en los procesos de desterritorialización, exilio y asilo. En su trabajo etnográfico describe cómo grupos desplazados enfrentaron violentos ataques en su territorio, las tristemente célebres masacres de 1972 incluso, que gradualmente terminaron por dividir su sociedad y reubicarlos en asentamientos para refugiados. Ya para 1985, un segmento de la población de refugiados vivía en las ciudades, aunque algunos lograron conservar cierto grado de independencia en las zonas rurales. Esta diferenciación hizo posible que los subgrupos asumieran discursos de doble moral. Uno de los grupos se asimiló fácilmente a la sociedad imperante, mientras que otros conservaron el ideal del retorno, fortaleciendo sus memorias y el itinerario mítico seguido en su tierra natal. Según Malkki, los procesos de reconfiguración

39 Siguiendo a Comaroff y Comaroff (1996), Escobar afirma que las identidades étnicas son las relaciones sociales atrapadas dentro de los contextos simbólicos y el discurso político. Desde esta perspectiva, las reuniones entre los grupos étnicos añaden un nuevo contenido a una construcción histórica permanente y la identidad se da como resultado de la confrontación de los discursos sociales (y, por ende, políticos).

social no pueden interpretarse como absoluta liminalidad ni como absoluta marginalidad, sino más bien comprendiendo que tales procesos hunden profundas raíces en valores morales. La autora recomienda ponderar los asentamientos de refugiados como instancias de transición en las que “algo está fuera de lugar”.

Los anteriores dos enfoques se concentran en la idea de que el movimiento no puede escindirse de la conveniencia de establecer redes de contacto ni de las elaboraciones morales de los itinerarios indígenas históricos. Más bien plantean que el movimiento implica un compromiso sustancial con espacios y tiempos específicos que a su vez conllevan la elaboración de historias indígenas. Alexiades (2009) y Whitehead (1993) también han examinado las dinámicas sociales desde una perspectiva histórica, particularmente en la Amazonia, y presentado nuevas precisiones etnográficas sobre las variaciones históricas en las representaciones de la identidad colectiva. Este par de autores sugieren que la historia en la Amazonia debe entenderse como una diversidad de movimientos sociales que van desplegando y ampliando nociones de tiempo, cambio y entorno. Basado en investigaciones realizadas con los indígenas ese-eja, que habitan en la frontera entre Perú y Bolivia, Alexiades analiza cómo la historia regional contribuye de manera importante en la forma en que las sociedades disciernen, clasifican y ven el mundo natural... particularmente las plantas. Así, por ejemplo, discontinuidades temporales determinadas por la diferencia entre plantas asociadas con ancestros o foráneos reflejan cambios en los vínculos entre el movimiento ecológico y la economía. A través de los recuerdos del paisaje, del entorno, las sociedades no buscan establecer diferencias sino que más bien recurren a sus memorias) para garantizar la reubicación adecuada de categorías ambientales que enfatizan elementos de continuidad. Así, la revisión de cómo el conocimiento botánico se transforma, acentúa la formación de identidad sustentada en la prolongación del movimiento. Alexiades explora las nociones de tiempo y entorno natural de manera que le confieren sentido a nuevas configuraciones sociales, a su vez basadas en decisiones colectivas relacionadas a asuntos como alojamiento, expansión y resistencia.

Tenemos entonces que distintas maneras de acercarnos a configuraciones indígenas contemporáneas quizá nos ayuden a comprender que, asuntos como migración, desplazamiento y dispersión, se ubican todos en el tiempo y el espacio pero, sobre todo, en medio de una red de contactos y relaciones que refuerzan un sistema social y ayudan a reproducir la significación social. Del mismo modo, durante mucho tiempo se dio por hecho que la historia de muchas sociedades está constituida por un continuo proceso espacio-temporal. Solo hasta hace muy poco se le prestaba un mínimo interés a las implicaciones de la reorganización socioespacial extendida para mejor entender nuevas identidades

contemporáneas. Como se intenta explicar en la siguiente sección, nuevos enfoques a la hora de entender la movilidad han trascendido la clásica perspectiva 'adaptativa' en la que el medioambiente se consideraba el factor predominante.

MOVILIDAD COMO RECURSO DE ADAPTACIÓN Y RESPUESTA A LA GUERRA

La antropología hace mucho tiempo que viene asociando la movilidad a los registros de antiguas ocupaciones e invasiones humanas, incluidos los análisis de sociedades agrícolas y nómadas. Ahora, la movilidad de los grupos cazadores-recolectores ha sido tema central de los análisis de la trayectoria histórica de distintos manejos del entorno a lo largo del tiempo. *Grosso modo*, los debates han girado alrededor de la cuestión de si las sociedades de cazadores-recolectores son remanentes de anteriores grupos agricultores o si, por el contrario, más bien representan la población originaria de un lugar en particular (la selva tropical, en el caso del Amazonas). A partir de una de estas dos perspectivas, los expertos han desarrollado modelos teóricos distintos en un esfuerzo por comprender mejor la trayectoria de la caza y recolección.

Durante décadas, pero principalmente en las que van de 1950 a 1980, las aproximaciones arraigadas en la ecología cultural habían puesto el relieve en distintas interpretaciones de la relación dialéctica que se establece entre una sociedad y el medioambiente, la mayoría enfocadas en los mecanismos de adaptación a 'ambientes ecológicos'. En otras palabras, los grupos nómades y los pobladores ribereños de las selvas tropicales eran observados en términos de sus estrategias económicas de subsistencia y, por lo tanto, se evaluaban actividades diarias como caza, pesca, recolección, entomofagia, etc., cotejándolas contra modelos que cubrían factores como tecnología, crecimiento demográfico, economía y organización social (Meggers, 1971; Hames y Vickers, 1983; Lathrap, 1968).

En los anteriores estudios, la movilidad se considera una estrategia de adaptación en busca de recursos alimenticios. Así las cosas, las sociedades nómadas se mueven más que las sedentarias, porque las selvas tropicales ofrecen un surtido disperso de recursos crucial para su subsistencia. Del mismo modo, esta idea presenta a las sociedades nómadas como grupos marginados a la fuerza por parte de grupos ribereños más poderosos que los obligaron a abandonar la agricultura y condenaron a vivir con reducido acceso a recursos, asunto que a su vez restringía su desarrollo sociocultural. En este sentido, los nómadas de la Amazonia no podían tampoco crecer demasiado, porque esto les implicaría sostener comunidades demasiado grandes y su capacidad para generar excedente alimentario era muy limitada. Por el contrario, la sedentarización se interpretaba

como una estrategia más exitosa, una estrategia que permitía el recurso a la horticultura y los cultivos intensivos que a su vez se asociaba a sociedades más grandes y más complejas (Carneiro, 1961, 1970; Roosevelt, 1987; Gross, 1975). A la luz de estas consideraciones, podemos decir que la noción de la movilidad giraba en torno al análisis de una suerte de funcionalismo ecológico y para ello se recurría a elaborados métodos y modelos para demostrar qué zonas ecológicas y qué umbrales de diversidad ecológica eran capaces de ajustarse a la flexible adaptabilidad humana. Con frecuencia estos enfoques también presentaban los patrones de movilidad en términos de transiciones en lo que iba de la recolección a la agricultura o de la alta movilidad al sedentarismo, por lo demás una polarización que solo ha incrementado en décadas recientes⁴⁰.

Para complementar estas tesis, algunos antropólogos formados en la escuela estructuralista han intentado explicar la organización social como resultado de un cierto antagonismo entre la guerra y las limitaciones ecológicas. Desde esta perspectiva, el predominio masculino, la guerra y ciertas representaciones simbólicas se han ofrecido como contrapeso a las corrientes ecológicas en estudios que se concentran en los conflictos entre grupos y la subsiguiente dispersión de algunos de ellos (Chagnon y Hames, 1979). En la misma línea, varios investigadores desarrollaron un modelo en el que se asociaba la guerra a la escasez de caza, y de aquí iban aún más allá para debatir el problema de la adaptación en términos de rasgos culturales (Harris, 1975). Con todo, uno de los mayores problemas que enfrentaban tales investigadores era que, dados los supuestos respecto a los vínculos entre la guerra y las limitaciones ecológicas, las sociedades se presentaban como muy dependientes del acceso a altas concentraciones de proteína, pero descartaban la continuidad implícita en el proceso de recolección y caza y hacían caso omiso también de otras motivaciones sociales internas como posibles fuerzas capaces de desencadenar conflictos.

Algunos investigadores señalaron la importancia de las economías mixtas y subrayaron el valor de la movilidad, no solo en términos de la obtención de recursos silvestres en las selvas tropicales, sino en términos de la flexibilidad de los asentamientos de residencia y cambios asociados a los cultivos de cosecha

40 Varios antropólogos acordaron que las primeras observaciones hechas por Steward (1949), Lathrap (1968) y Lévi-Strauss (1968) constituyen los estudios pioneros sobre la comprensión de la movilidad y las trayectorias históricas de los grupos dispersos. Sin embargo, sus interpretaciones reflejan un fuerte énfasis en las perspectivas que hacen hincapié en la difusión y el determinismo geográfico, pues describen a las pequeñas sociedades que salen en busca de alimentos como sobrevivientes marginales de pueblos agrícolas regresivos. Con algunas variaciones sutiles, la Amazonia aparece en la literatura como un área que se caracteriza generalmente por tener dos sistemas económicos y políticos homogéneos, representados por las economías de cazadores-recolectores y los horticultores (estando la primera limitada en su tamaño y permanencia en entornos pobres y con tecnología limitada). Por otra parte, la movilidad en el Amazonas se presenta como el resultado de la competencia por los recursos: los grupos más débiles son forzados a vivir en el bosque debido a las zonas fluviales.

anual y las especies domésticas. Por ejemplo, en su trabajo con los siona-secoyas en Ecuador, Vickers (1983, 1989) concluyó que aquellas nociones etnocéntricas, como la de que los cazadores son nómadas o que los agricultores son sedentarios, no explicaban a satisfacción la naturaleza de la economía siona-secoya, que está basada en actividades que siguen comportamientos seminómadas y son horticulti-cazadores. Los siona-secoyas se asemejan a otros cazadores, por cuanto la carne para ellos es tan importante como los alimentos vegetales. Así, y por consiguiente, representan una etapa de adaptación intermedia entre la mera recolección y la agricultura. Esta noción de etapas intermedias fue muy útil para reevaluar previos estereotipos y parece adecuada a la hora de describir las interacciones socioculturales entre varios grupos en la Amazonia, a pesar de que muchos de estos comportamientos y patrones descansan sobre el enfoque funcionalista de la capacidad medioambiental para explicar estrategias de movilidad. Así, una vez más, la movilidad se examina como un aspecto sujeto a patrones ecológicos (particularmente los que siguen plantas domésticas como la yuca o mandioca), sin considerar (la movilidad) como un fenómeno en sus propios términos, además del papel económico que desempeña.

A lo largo de las décadas de los ochenta y de los noventa, la perspectiva histórico-ecológica se hizo cada vez más relevante para entender la movilidad de los pueblos cazadores y recolectores, así como las relaciones humano-ambientales. Balée (1988, 1989, 1994, 1998), Posey (1988, 1993) y Anderson y Posey (1989) se encuentran entre los pioneros al proponer nuevas interpretaciones en lo concerniente al impacto acumulativo que las prácticas de subsistencia indígena han tenido en el ecosistema y además relacionaron, si bien de manera indirecta, la movilidad a la ampliación de las áreas productivas. Estos autores llegaron a la conclusión de que las selvas húmedas tropicales son muestra de una larga historia de influencia antrópica antes que medioambientes prístinos e intactos. Es más, dado que las perspectivas ecológica y funcionalista de las selvas tropicales resultaban insuficientes para explicar el registro de plantas y animales domésticos a lo largo de la historia, nuevos modelos ahora se concentran en los largos registros de prácticas indígenas en ecosistemas tropicales. Desde su punto de vista, el paisaje, el entorno, se construye o elabora a través de complejas prácticas indígenas en las que las actividades hortícolas desempeñan un papel tan importante, que las áreas tropicales bien pueden verse como islas de recursos donde resultaría muy difícil discernir entre especies domésticas y silvestres. Así las cosas, los entornos antrópicos guardan correspondencia con antiguas actividades agrícolas que podrían demostrarse mediante concienzudos estudios etnobotánicos.

Del mismo modo, Balée (1994) parece coincidir implícitamente con estos análisis, sustentado en un estudio de los guajás: aquellas sociedades amazónicas de mucha movilidad (es decir, cazadores-recolectores) con adaptaciones regresivas (involuciones) a las que recurren grupos que antaño fueron agricultores. Para Balée, fuerzas sociopolíticas (enfermedades epidémicas y guerras) asociadas con conquistas parecen ser responsables de la susodicha regresión que los llevó de la horticultura a sistemas de recolección de alimentos silvestres como el de los guajás (Balée, 1994, p. 209). Al recurrir a registros etnobotánicos minuciosos, el hombre incluso sugiere que los guajás no tienen mayores conocimientos botánicos (por lo menos, comparados con los de los Ka'por). Además, el hecho de que los guajás recurran más a plantas semidomésticas para atender sus necesidades, lo lleva a concluir que su actividad recolectora en el fondo se debe completamente a una antigua práctica de la horticultura. Esta dependencia podía demostrarse haciendo un inventario de los viejos terrenos en barbecho. Ahora, estas adaptaciones que los han convertido en recolectores han conducido a una pérdida gradual de variedades antes cultivadas. Como resultado de todo lo anterior, y según el esquema evolutivo de Balée, varios grupos en América del Sur al parecer recurren a unos cuantos cultivos de cosecha, como el maíz o la yuca, por ejemplo, en etapas de transición.

Rival (2002) ha teorizado sobre la movilidad en relación con las anteriores perspectivas⁴¹. Y la antropóloga concluye que, en efecto, la historia ecológica es correcta en lo que concierne a la trayectoria de antiguas intervenciones del entorno durante largos periodos; pero que la interpretación histórica que se desprende del trabajo de Balée depende demasiado del encuentro de estos pueblos con el mundo de Occidente. Así, nos presenta una crítica detallada del sentido de la historia que han venido utilizando los previos enfoques ecológico-culturales y cierra diciendo que estos con frecuencia enmarcan el problema como resultado de la conquista europea. De este modo, la historia se contempla a modo de una mera descripción de sucesos cronológicos, reducida a una lectura retrospectiva o regresiva del medioambiente circundante que, además, siempre reacciona ante incidentes externos que de manera invariable conducen a una tendencia de desarrollo 'hacia atrás'⁴². Ahora, si a ojos de los evolucionistas la noción de historia resulta insuficiente, para los ecologistas históricos lo que ocurre es que esta genera unas trayectorias históricas uniformes que ignoran descripciones sociales y culturales endógenas del pasado.

41 Véase Rival (2002, pp. 1-19) para un análisis completo del discurso sobre la movilidad en el contexto socioambiental.

42 Véase también Whitehead (1998, p. 37) y Rival (2002, p. 20).

Desde esta perspectiva, las preguntas planteadas por los ecologistas históricos no se diferencian de las planteadas por los antropólogos historicistas, pero sus postulados resultan insuficientes a la hora de entender de manera adecuada la historia de la ocupación nativa de la Amazonia. Por el contrario, Rival se opone a la anterior visión clásica de la ocupación amazónica donde la uniformidad de todos los patrones de ocupación humana refleja: 1) un proceso de sedentarización y el establecimiento de grandes asentamientos como condición necesaria para una ulterior expansión y crecimiento económico, 2) el impacto social irreversible dentro de un espectro más amplio de dinámicas sociopolíticas o 3) el resultado de la mera necesidad de sacar mayor provecho a los recursos que ofrece la selva. En consecuencia, Rival encuentra que la adaptación que resalta el modelo de Balée descansa demasiado en las capacidades medioambientales —las capacidades hortícolas— y pasa por alto así las especificidades culturales de las sociedades mismas.

En la misma línea, las representaciones simbólicas de las actividades de caza, recolección y pesca, según el modelo de Balée, no son más que proyecciones medioambientales o económicas que correlacionan una antigua agricultura con la movilidad. Para Rival, el modelo de Balée es insuficiente porque presenta a los grupos de caminantes recolectores en términos de economía cultural y, por lo tanto, desdeña implícitamente todas aquellas consideraciones religiosas, sociales y políticas que inciden en los hábitos de vida nómades. Para Rival, la movilidad es tanto (o más) una opción política y una creencia religiosa como un asunto histórico y medioambiental. Concentra su análisis en la forma como las sociedades de cazadores-recolectores permanecen independientes, por cuanto manifiestan tomas de decisión y opciones individuales y sociales autónomas antes que un mero despliegue de posiciones funcionalistas. Esta nueva perspectiva revisionista aborda la representación colectiva de la movilidad amazónica tanto como las contingencias políticas endógenas implícitas en el nomadismo y el sedentarismo.

En breve, los procesos de sedentarización y el modo de vida nómada se han debatido extensamente en el contexto de la Amazonia, debate en el cual algunos teóricos alegan que la creación de grandes asentamientos en la región debe entenderse como producto de la invasión europea, además del subsiguiente intenso contacto con la sociedad occidental y la vida moderna en general. Otro equívoco muy frecuente en lo que concierne a la Amazonia es ubicar a los grupos nómadas en el extremo opuesto de la civilización y de la historia de la ocupación de la región amazónica. Muchos estudios antropológicos han considerado que contraposiciones como naturaleza-cultura, silvestre-doméstico, sociedad-comunidad y vida privada *versus* vida pública reflejan distinciones

categorías ontológicas entre los pueblos amerindios y pueblos de otros orígenes (muy particularmente cuando se trata de grupos de cazadores-recolectores). Personalmente, no he encontrado tales dicotomías útiles a la hora de comprender el proceso de transformación. Enfoques más recientes hacen hincapié en integraciones complejas dentro del espectro más amplio de las relaciones regionales, cosa que dificulta mantener o recurrir a divisiones estrictas entre lo tradicional y lo moderno, ya que es justamente la intensificación de procesos políticos, económicos y sociales lo que subyace a cualquier sentido de continuidad (y anula tales divisiones analíticas).

MOVILIDAD COMO CATEGORÍA INDÍGENA

Si algo ha caracterizado el debate en las ciencias sociales desde los años noventa es justamente el asunto de la construcción nativa (émica) de los patrones de movilidad. Dichos debates se han caracterizado por una conceptualización generalizada y asimétrica de asuntos como paisaje, espacio, dispersión, etc. No pocas monografías etnográficas han subrayado la interrelación entre movilidad, religión y miradas simbólicas, por ejemplo, y han trascendido así las discusiones clásicas sobre movilidad y determinismo medioambiental. Mauss (1979) fue quizá el primero en recurrir al concepto de movilidad en relación con los inuits, y lo hizo asociándolo estrechamente con sus valores morales y religiosos. Dado que la morfología social no es la misma durante todo el año, la manera como un grupo de esquimales se reúne —la distribución de la población, la naturaleza de los asentamientos— cambia dependiendo de las estaciones del año. Y esta variación también incide en la naturaleza misma de la actividad colectiva, donde la religión es el eje del modelo de dispersión. Según Mauss, la intensidad de la vida social se reduce a ritos de nacimiento y muerte; el invierno es la estación del año en la que la sociedad esquimal se concentra en un estado de hiperactividad; mientras que en el verano los vínculos sociales se relajan y pocas relaciones se configuran. Así, la más serena vida religiosa está asociada sobre todo con el invierno, mientras que el verano se asocia con altos grados de movilidad y dispersión.

En los trabajos clásicos de Reid (1979) sobre los hupdus y el de Silverwood-Cope (1972) sobre los baras se hablaba acerca de cómo la movilidad guarda una relación directa con la comprensión simbólica y mítica del espacio, pues revela vínculos entre la fluidez de los asentamientos y la conceptualización multidimensional del espacio. Reid discurre respecto de la noción de movilidad entre los hupdus, en especial en relación con el término *fluidez*, a su vez emparentado con un concepto utilizado por Turnbull (1966), quien distinguía entre *movilidad larga* y *movilidad corta*, en alusión a la frecuencia con la que se

cambiaba de asentamientos residenciales⁴³. Dado que estos movimientos tienen lugar en diferentes escalas sociotemporales y políticas, la literatura existente ha creado varios ‘tipos de movilidad’ para facilitar las observaciones. En relación con esta tipología del movimiento, se ha propuesto un enfoque basado en las motivaciones del flujo de la tal movilidad, estableciendo una distinción clave entre *movilidad residencial* (para indicar movimiento de grupos entre lugares de morada) y *movilidad logística* (que alude a salidas de caza, recolección y otras actividades de subsistencia) (Binford, 1980; Politis, 2007). De manera similar, siguiendo la definición de Kent (1989, p. 2), *movilidad* es el movimiento de un grupo (no un campamento) a través del espacio; mientras que *nomadismo* es el movimiento de un grupo a través de un entorno natural, un paisaje, una distinción que descansa en la diferencia entre movilidad social y movilidad espacial. Esto encara el problema planteado por otros autores de la falta de una distinción clara entre nomadismo y sedentarismo. Con todo, no son pocos los estudios que coinciden en que las tendencias en diversas sociedades reflejan un continuo en lo que va del nomadismo al sedentarismo, asunto que hace difícil ajustarse a una de las dos definiciones. En efecto, muchas sociedades no son completamente nómadas ni completamente sedentarias. Por ejemplo, los sironos, de los que habla Kent (1989), pasan seis meses del año en plan de nómadas y los otros seis se ajustan a un patrón de vida sedentario, lo que obedece a lo que podemos llamar movimientos estacionales o circulares. Igualmente, en el análisis que presenta Godelier (1984) se muestran los movimientos de los mbutis como un asunto que opera en tres dimensiones: a) dispersión de grupos locales o domésticos para maximizar recursos; b) cooperación entre individuos y generaciones para proteger la producción, y c) fluidez (siguiendo los modelos a los que recurre Reid para describir la reproducción social entre los hupdu).

Cambiando de perspectiva, otros estudios concentran su análisis en torno al tipo de redes de contactos que se establecen y mantienen a través de la movilidad, así como del tamaño de los asentamientos que la movilidad impone. La fluidez, en lo que concierne a la composición de grupos, lejos de ser un factor excepcional, es más bien un rasgo tan extendido como sorprendente del ordenamiento social, de manera muy especial entre grupos de cazadores-recolectores. Por ejemplo, en lo que atañe a la fluidez de los asentamientos, Rivière (1984) señalaba que los trios tenían serias dificultades a la hora de establecer asentamientos grandes, aduciendo que las razones detrás de la creciente movilidad y fragmentación de nodos se debían a la débil autoridad política entre los trios. Esta coexistencia de distintos tipos de asentamientos *versus* el sentido de comunidad

43 Véase también Athias (2010).

es una fuente de conflictos que, como en el caso de los tríos, puede implicar instancias de hechicería, infidelidad, discrepancias en torno a matrimonios endogámicos, etc. Ahora, dado que las anteriores disputas no se resolvían con facilidad, la fragilidad de las relaciones quedaba manifiesta en la cantidad de conflictos que giraban en torno a adulterios, a la disponibilidad de alimentos y brujería, entre otros factores, terminaban en la fragmentación de grupos y en una creciente movilidad residencial. Rivière, por lo tanto, sugiere que la movilidad obedece a faltas de tolerancia de las relaciones políticas entre grupos locales.

Quizá de manera similar, Maybury-Lewis (1967) observaba que los shavantes cambiaban de asentamientos, pero conservaban sus aldeas; estas últimas consideradas asentamientos semipermanentes. Según Maybury, los shavantes se mantenían en movimiento porque hacerlo les permitía cazar y recolectar tanto en las épocas de lluvia como en las de sequía (en un contexto caracterizado por abundante alimento disponible). Una incursión típica se iniciaba en la aldea base y bien podía durar hasta seis semanas. Sin embargo, unos mayores en el círculo de hombres, concienzuda y deliberadamente, planificaban el asunto de manera que la comunidad controlaba sus movimientos diarios y respetaban ciertos acuerdos internos... En otras palabras, los asentamientos no podían abandonarse sin una buena razón o con el consentimiento político de sus miembros.

Los análisis transculturales han contribuido a subrayar la importancia de entender la movilidad desde la perspectiva indígena y en el contexto de las transformaciones sociales y las migraciones nativas en la Amazonia. La obra de Fausto (1997, 2001, 2012) explora las guerras y conflictos entre los parakanas, en Brasil, desde una perspectiva histórica; hace un recuento de sus conflictos internos, y traza la trayectoria económica de los grupos con movilidad. Fausto ha logrado delinear con claridad las trayectorias de dispersión y expansión de grupos territoriales parakanas desde 1870 y sostiene que dividen su sociedad por asuntos de movilidad, lo que a su vez genera manifiestas diferencias entre los grupos y, por lo tanto, identidades distintas. En conformidad con lo anterior, los parakanas practican dos tipos de movilidad: algunos prefieren prolongar sus estadías en la selva; mientras que otros prefieren probar la experiencia de unaseudomesticación, que incluye una cierta noción de aldea y la conformación de núcleos. En otras zonas, el patrón parakana permite fortalecer la integración social entre grupos distintos: mediante rituales y ceremonias para celebrar la cosecha de mandioca, aluden a la fertilidad y a ciertas normas de reciprocidad. La guerra, por su parte, determina los movimientos parakana de dispersión y al mismo tiempo estos altos niveles de movilidad incrementan las oportunidades de encontrar enemigos y

refuerzan la práctica del chamanismo⁴⁴. En este modelo, la transmisión de una rica capacidad simbólica se asocia con los movimientos centrípetos; entre tanto, los movimientos centrífugos se asocian con la captura por parte de la sociedad de individuos de fuera. En línea con los argumentos de Fausto, la historia de los parakanas occidentales y sus incursiones son un ejemplo de la regresión de la horticultura y el sedentarismo a la caza, la recolección y el nomadismo. Esta perspectiva se basa en el supuesto de que los parakanas originariamente eran agricultores y que abandonaron dicho sistema debido a presiones y conflictos de fuera. En este sentido, los parakanas sortearon su dependencia económica oscilando entre la horticultura y la caza y recolección antes de que iniciaran su proceso de pacificación.

Quiero señalar dos puntos importantes respecto a las interpretaciones que aducen una regresión de la agricultura por parte de los parakanas. Primero, cuando Fausto examina el modelo de economía asimétrica entre los que habitan al occidente, encuentra que sus mitos no aluden a la mandioca ni a ninguna otra cosecha hortícola, como sí lo hacían los parakanas orientales. Lo anterior amerita preguntarse por la importancia de las plantas originales en la trayectoria histórica dentro de la sociedad en cuestión y sugiere una falta de pruebas concretas en respaldo a la idea de la agricultura como el estado originario de los parakanas. Segundo, Fausto interpreta la dispersión como la conservación de un área extensa para incursiones en busca de forraje, porque aumentó el número de encuentros con enemigos y, por ende, el hecho de que la guerra se asocie a la recolección y la caza; mientras que la agricultura a la vida pacífica y sedentaria, a la vida de aldea.

Como deja claro la economía dual que el modelo de Fausto presenta, las estrategias de movilidad no pueden separarse de las actividades de subsistencia o de la guerra. El modelo, sin embargo, sí requiere la separación de la actividad económica, pero sin cuestionar la continuidad de la recolección, la caza o la actividad agrícola entre los parakanas o las maneras en las que ellos mismos han venido explotando múltiples áreas con recursos a actividades varias a lo largo de su historia. De hecho, estos últimos aspectos han tenido mucha incidencia en el incremento de guerras y conflictos internos entre los grupos territoriales. El hecho de que la vida aldeana y la recolección coexistan implica una existencia

44 Al igual que Mayburry-Lewis respecto a los shavantes, Fausto sostiene que los parakanas usan la aldea como un centro de futura dispersión. Pero, a diferencia de los shavantes, o incluso de los huaoranis descritos por Rival (2002), Fausto argumenta que la frecuencia de los movimientos parakanas se determina por la hostilidad entre los grupos, que surgen a medida que buscan enemigos con las prácticas chamánicas, y que la dispersión trae más oportunidades de diversificación de la economía.

a la vez más compleja y unificada y no una que pueda separarse en dos polos opuestos⁴⁵.

La correlación entre movilidad, subsistencia económica y guerra es muy común entre otros grupos amazónicos. Las observaciones de Rival indican que los huaorani conservan estrategias predatoras que, a su vez, implican alteridad (Rival, 1992, 2002). A diferencia del modelo de Fausto (2001, 2012), Rival se concentra en cómo la violencia ha contribuido a la creación de fronteras entre los huaorani y las personas de fuera (*cahuori*): matar con lanzas se utiliza para diferenciar aquellos que están juntos y aquellos que son enemigos. Testimonios registrados por Rival explican por qué las historias huaorani que implican asesinatos se consideran encuentros violentos, pero también muestran de qué manera están mediados por significaciones predatorias. Los huaorani conservan la idea de los forasteros como caníbales, es decir, no seres humanos cabales (aunque siguen siendo gente, a diferencia de los espíritus y los animales). Matar forasteros es una categoría distinta a la de la caza y denota profundas contradicciones internas entre las relaciones interiores y las relaciones externas. Esta estrategia predatora, sin embargo, no reproduce a la sociedad huaorani; más bien indica una condición que sirve para mantener una existencia colectiva separada. Los huaorani también se resisten a ser asimilados por una existencia *cahuori* y huyen para así incrementar su movilidad.

Por el contrario, el modelo de Fausto presenta la depredación externa como un valor de producción interno, en el cual la consumación genera o produce un nuevo pariente o una nueva persona que, implícitamente, garantiza la reproducción social⁴⁶. Si seguimos este modelo, la depredación conduce gradualmente a una reconciliación del cuerpo y el alma en la que tanto seres humanos como

45 A raíz de los vínculos entre la dispersión y la guerra en otro caso, Verswijver (1992) discute la existencia de clubes de pelea entre los kayapos como motores de la creciente movilidad y dispersión. Las frecuentes disputas dentro de la comunidad kayapo a menudo terminan en clubes de pelea colectivos, donde los miembros o contemporáneos de los dos hombres en cuestión se enfrentan en un combate físico. Muchos casos de este tipo de peleas están relacionados con el adulterio y las disputas sobre ello; por ende, son capaces de poner en peligro el equilibrio institucional entre los ámbitos locales y comunales. Por lo tanto, la paz interior y la armonía de los grupos kayapos funcionan como factores determinantes en los procesos de dispersión y agregación. Verswijver y Fausto relacionan la paz y la estacionalidad en sus relatos sobre la guerra y los conflictos. Mark Harris (1996), en el caso de *caboclos*, ha demostrado cómo los periodos de paz y estacionalidad constituyen hitos de la dispersión y la nucleación, que constantemente redefinen la organización social y los diversos modos de subsistencia. La movilidad también sirve como medio para mantener la organización social, en relación con la incorporación de los visitantes y los grupos de afinidad en la forma en que se llevan a cabo los rituales de matrimonio. Para los *caboclos*, mudarse para encontrar una mujer y vivir cerca de los padres constituyen fuertes motivaciones para el establecimiento de asentamientos que son construidos pensando en el sentido de "comunidad" de toda la prole, sin diferenciar entre convivencia, afinidad y consanguinidad.

46 En algunos puntos, las interpretaciones de Fausto se asemejan a las descritas por Gow (2001). Ambos autores insisten en la transición como un desastre de transformación que permite dar continuidad a los nativos.

animales son personas y la consumición compartida de alimento es un vector a través del cual se genera el parentesco entre verdaderos seres humanos. Estas dos perspectivas opuestas presentan análisis muy diferentes de la depredación entre los pueblos indígenas amazónicos: se trataría de un elemento clave de humanización o, de lo contrario, una manera de construir dos tipos muy distintos de socialidad.

INTERPRETACIÓN DE LA MOVILIDAD NÜKAK

Varios autores contemporáneos han mostrado interés por la etnografía nükak y analizado su movilidad⁴⁷. Al implementar varios de los modelos mencionados, muchos han descrito la sociedad nükak como una de las más móviles en América del Sur (Politis, 1996a, 1996b; Cabrera *et al.*, 1994, 1999; Franky *et al.*, 1995; Mondragón, 1991, 1994). Otros estudios como los de Franky *et al.* (1995, 2011), Cabrera *et al.* (1999), Politis (1996a, 1996b, 2007) y mi anterior investigación en esta área (Gutiérrez, 1996) presentan todos datos sobre movilidad y subsistencia enfocada en torno a los grados de variabilidad en la reconfiguración de unidades sociales nükak.

Cabrera *et al.* (1999) estimaron el promedio de ocupación de asentamientos temporales de los nükak en cerca de setenta campos al año y exploró la frecuente reconfiguración de grupos sociales a lo largo del tiempo. Desde su perspectiva, los autores del trabajo vieron que la movilidad tenía fuertes impactos en la variabilidad de los grupos locales y, por lo tanto, se dispusieron a examinar los factores sociales determinantes detrás de tal movilidad⁴⁸. Esto los condujo a analizar los patrones de subsistencia de los nükak y de la vasta diversidad y variabilidad de recursos naturales de los cuales disponían. Los datos que recogieron sobre el impacto de la manipulación nükak en los recursos naturales los llevó a coincidir con previos pensadores histórico-ecológicos como Balée y Posey y

47 Varios informes preliminares sobre el contacto nükak incluyen observaciones sobre movilidad (véanse Reina, 1990; Zambrano, 1994; Torres, 1994; Ardila, 1992, entre otros). Sin embargo, relacioné con más detalle en este trabajo las contribuciones de Cabrera *et al.* (1994, 1999), Franky (2011) y Politis (1996a, 1996b, 2007), porque considero son las obras más completas sobre el tema.

48 Franky (2000), con base en datos comparativos entre los grupos occidentales y orientales, señaló que los movimientos de relocalización de los grupos locales cubrían el 42,49%; las visitas esporádicas a otros grupos, la información y los recursos, el 32%; los rituales, el 8,9%; el incremento del contacto con los colonos, el 11,2%; mientras que la filiación era solo del 5,7%. Estos valores dan una idea de los varios propósitos que tienen estos traslados en diferentes espacios (locales, territoriales, nacionales) y la complejidad de los motivos que tienen los nükak para hacerlo. El autor se refiere a la *movilidad social* como un proceso de división dentro de los grupos locales, así como el flujo de las unidades domésticas, lo que genera variaciones en los asentamientos residenciales (véase también Franky, 2011). En concordancia con el autor, utilizo el término de la misma manera.

a interpretaciones de la movilidad nükak que insinúan que, en su sociedad, la movilidad está asociada a sus huertos con trayectoria pasada.

La obra de Politis (1996a, 1996b, 2007) combina las perspectivas ecológica y etnoarqueológica para desarrollar un modelo de adaptación nükak que presenta su forma de vida como la de una sociedad de cazadores-recolectores. Una perspectiva que de por sí desconoce la realidad contemporánea de los nükak, sus relaciones de contacto y el espacio geográfico significativamente diferente al que llegaron los primeros habitantes, tal y como lo discute (Cabrera, 2007).

El autor propone un modelo que describe a la sociedad nükak como muy dependiente de los recursos silvestres y lo anterior lo inclina a favor de la movilidad como una que responde estrictamente a los recursos caza, pesca y recolección. Otro aspecto relevante de su trabajo, es la insistencia en el papel de la horticultura nükak en el ciclo de obtención de recursos del bosque, aunque no se profundiza claramente si la agricultura tuvo un papel preponderante en el pasado nükak. En el trabajo de Politis, la movilidad nükak se presenta como un desarrollo y adaptación progresiva a condiciones medioambientales y de compartir conocimiento con sus vecinos, una reflexión inspirada en los trabajos de Binford (1980 y 1990). En el modelo, el autor discute la incorporación de la horti y/o agricultura en la vida de los nükak como un evento de contingencia histórica debido a la convivencia cercana con los colonos.

El trabajo de Cabrera *et al.* (1994, 1999) y este texto que ahora escribo coinciden en concluir que la agricultura es un factor que incide de manera muy importante en los patrones de movilidad de los nükak. Como espero demostrar, varios mitos fundacionales de los nükak revelan que la agricultura hace parte de su cosmología; sus rituales hablan de una larga historia de interacción con huertos y ambas cosas constituyen puntos de referencia clave en la reproducción social del mundo nükak. Por consiguiente, la movilidad no es una mera proyección de actividades de subsistencia realizadas en el pasado que contribuyen a generar recursos silvestres, sino más bien una relación mucho más compleja entre la caza, la recolección, la horticultura, la pesca y otras actividades que parecen implicar un sistema continuo de explotación. El punto que me interesa no es establecer si los nükak son o no originariamente cazadores-recolectores (tal conclusión requeriría ulterior y más detallada investigación arqueológica, lingüística y etnográfica), sino examinar cómo elaboran e incorporan sus actividades mixtas de subsistencia en una ideología de la movilidad. Ahora bien, esta pregunta implica otra, a saber, ¿cómo han logrado los nükak conservar una identidad tan propia durante tanto tiempo? ¿Cómo ha entendido y elaborado la sociedad nükak su red de relaciones a través de distintos espacios multiétnicos? ¿Qué puede decirnos la perspectiva nükak sobre la historia de la movilidad?

Al reconocer la importancia de la construcción de áreas antrópicas, este trabajo aporta ulterior respaldo a la hipótesis de trabajo según la cual los nükak —de hecho— son una sociedad que va creando y ampliando sus propias categorías medioambientales. En concreto, dilucido cómo su flexibilidad a la hora de abastecer una economía de subsistencia les ha permitido enfrentar los retos del desplazamiento forzado. Mi investigación se basa en la idea de que la movilidad hunde profundas raíces en interacciones históricas con otros foráneos y que descansa sobre la difícil tarea de conservar algunas preferencias a pesar de considerables presiones para que las cambien. Y los nükak lo han logrado precisamente conservando actividades como la caza, la recolección y sus permanentes esfuerzos por conservar ciertas áreas y ciertos recursos como “nodos o terrenos clave de recursos” integralmente incorporados a sus patrones de movilidad cotidiana.

Es más, indago hasta qué punto los patrones de movimiento de los nükak han cambiado bajo las actuales condiciones de desplazamiento. A este respecto, y dado que esta investigación se ha concentrado en los movimientos actuales (del centro a la periferia) por parte de algunos grupos territoriales nükak, he encontrado que la movilidad medioambiental de los nükak tiende a ampliar el número de categorías medioambientales, aunque prefieran contar con concentraciones de recursos alrededor de su asentamiento principal en Agua Bonita. A mi modo de ver, lo que ocurre es que, a pesar de la dependencia en los fragmentos o parches de selva que aún quedan alrededor del asentamiento de Agua Bonita, de manera simultánea la reducción de parches útiles de selva ha incrementado su dependencia en suministros alimentarios agroindustriales e intensificado el uso de ‘huertos caseros’ en algunas áreas. Con todo, creo que estas prácticas aún pueden considerarse transicionales, es decir, las realizan mientras exploran distintas opciones para volver a o ser reubicados en la selva. La propagación de prácticas a lo largo de distintos lugares al alcance de los grupos territoriales —caza selectiva de algunas especies, viajes colectivos para la recolección suficiente de recursos útiles y el intercambio de bienes— son solo unas pocas de las respuestas a las dificultades que les implican vivir en estos asentamientos. Yo sostengo que, en contextos de desplazamiento forzado, estas prácticas son muy relevantes en lo que concierne a la manera como los nükak organizan o atienden su seguridad alimentaria y, por otro lado, arrojan luces sobre las nociones ecológicas de los nükak y su usufructo de los mosaicos de selva a los que pueden acceder en la región. Lo anterior resulta particularmente cierto de sus proyecciones relativas al espectro de concentraciones de recursos antrópicos útiles, recursos que generan y manipulan a distintas escalas espaciotemporales en sintonía con la perspectiva histórico-ecológica descrita con anterioridad.

En un ámbito muy local, los nükak parecen seguir un modelo de movilidad dual —como es el caso de los shavantes— en el que conservan nodos semi-permanentes, al tiempo que incrementan las salidas de caza y recolección en familias individuales. Mientras que en algunos grupos se ha incrementado la agregación, en otros se ha aumentado la fragmentación y subsiguiente división en distintos grupos territoriales que tratan de mantener relaciones estables y buscan una sensación de pertenencia o unidad común. En algún punto, tras la intensificación de los contactos con la sociedad occidental, la trayectoria histórica que separa las unidades sociales nükak ha generado a la vez una variedad de nuevas relaciones sociales —que cubren lugares distintos, zonas urbanas incluso— que no existían antes. El ideal de un asentamiento semipermanente, un lugar del que partimos y al que volvemos a nuestro antojo, pero que al mismo tiempo refuerce el diálogo de manera que se garantice la comunicación y cierto control de los movimientos diarios, tiene su eco en la realidad nükak actual. Si bien las redes de relaciones entre grupos territoriales interconectados eran menos urgentes en el pasado, hoy en día la necesidad de interdependencia se ha pronunciado. En el pasado, tales asentamientos se consideraban independientes y autosuficientes, pero hoy en día la comunicación entre distintos nodos y asentamientos se ha incrementado y ampliado, al punto que han reforzado la sensación de una comunidad nükak. Lo anterior lo demuestra, por ejemplo, la necesidad de encontrar cónyuge y reproducirse o de intercambiar objetos o recursos escasos. Este proceso fractura permanentemente la evidente estabilidad de las relaciones sociales en los asentamientos nucleares y exige la difusión y ampliación de la comunicación, en cuanto medio para establecer lazos fuertes entre unos y otros, y la constitución de una unidad simbólica y cultural ligada a la movilidad de sus individuos y familias.

Por otro lado, al examinar las correlaciones que se fraguan entre los patrones nómades y la guerra, he encontrado que la sociedad nükak conserva una memoria vívida del pasado que también, o además, se asocia a encuentros violentos con forasteros, con personas de fuera. Ponderar las historias del pasado ayuda a despejar y aclarar vínculos entre la movilidad y el proceso de alteridad. Además de comparar los trabajos de Fausto (2001, 2012) y Rival (1992, 2002), examino el concepto de depredación, sobre todo en lo que atañe a las relaciones de los nükak con fuefeños. La sensación de victimización y violencia que caracteriza la distancia entre *kawene hupu* (la mayoría, es decir, la población blanca) y los nükak surge claramente en sus narrativas. Yo sostengo que estas instancias deben verse como poderosas estrategias de alteridad. A diferencia de Fausto, pero muy en línea con el ejemplo de los huaoranis, descritos por Rival, considero que las narrativas nükak se aproximan más a la noción de depredación como distancia,

lejos de la reproducción social. Infero que la violencia del pasado corresponde más a una creciente hostilidad contra la gente de fuera, contra los forasteros, que entre otras cosas ha incitado la insularidad entre los nükak... Y en ocasiones la tendencia a la dispersión antes que a la formación de núcleos. Así, la agregación no la suscita el afán de guerra, sino más bien el hecho de tener que defenderse de ataques por parte de forasteros. El ideal de la confrontación no parece subyacer a la conformación de unidades sociales nükak. En este sentido, la paz y la congregación, en el plano de las motivaciones, difieren en el caso de los nükak. Ellos dejan ver un poderoso deseo de alejarse siempre más, antes que permitir la escalada de disputas entre grupos territoriales o alentar relaciones beligerantes a futuro.

En los siguientes capítulos, sondeo algunas nociones nükak sobre la movilidad y luego sostengo que si bien la movilidad hay que entenderla de manera holística, es decir, como un asunto a la vez social, económico, simbólico y ecológico, igual el movimiento muestra un flujo continuo de códigos culturales. Haciendo eco de una idea planteada por Escobar (2008), los nükak, en sus condiciones actuales de desplazamiento, están reestableciendo su sensación de estar en su lugar, de tener lugar, de pertenencia, reforzando recias redes de contacto dentro y entre sus unidades residenciales. De aquí que la sociedad nükak restablezca una sensación de pertenencia, de 'lugar', manifestando "políticas de diferencia" tras una compleja red de identidades emparentadas.

Ahora bien, al tiempo que los nükak establecen comunidades y nodos, con amplias conexiones a su tierra ancestral u originaria o sin estas, dicho proceso ha creado y transformado patrones de identidad social en áreas periféricas. Una de sus estrategias ha sido la de conservar y hacerles ver a sus vecinos el carácter de su *movilidad social* (para usar el término propuesto por Cabrera *et al.*, 1999), práctica que conduce a un incremento en el número de visitas entre grupos territoriales, al tiempo que se refuerzan valores como los de reciprocidad e intercambio, y también la de mantener su ciclo de subsistencia anual basados en su movilidad medioambiental. Este tipo de redes complejas ha creado distintos tipos de relaciones; es justamente permaneciendo en movimiento, en marcha, que los nükak reproducen su sociedad y conservan sus valores: su ascendencia, sus relaciones sociales, sus huertos, sus rituales y sus preferencias⁴⁹. Así, durante

49 Como argumenta Ingold (2000), lo más importante es que la continuidad comprende un inventario de elementos transmitidos que se almacenan en la memoria, al cual también se puede acceder por medio de la frecuencia y la repetición. De esta manera, el sostenimiento de la continuidad puede implicar, en gran medida, la improvisación creativa (y la creatividad), lo que brinda un grado de flexibilidad para las trayectorias ambientales, simbólicas, sociales y rituales. Ingold sostiene que, desde la perspectiva de los modelos genealógicos, recordar no genera contenidos para la memoria de la misma forma que lo hacen las actividades diarias de la persona. Esto significa que si una persona comparte sus recuerdos, no se debe a

meses seguidos, nodos residenciales de composición familiar (*mueyeri*) se constituyen y disuelven al tiempo que se desplazan cubriendo distintos territorios y localidades, actividad, cuyo resultado es la creación de asentamientos *nükak* multiubicados cerca de las áreas periféricas de reductos selváticos que a su vez reflejan patrones sociales sumamente flexibles⁵⁰. En paralelo a estos movimientos, los *nükak* no dejan de buscar la posibilidad de regresar a su tierra ancestral y de entablar diálogos con el Estado para revertir su condición de desplazamiento político.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

El cuerpo de esta reflexión lo divido en seis capítulos. Los capítulos 1 a 3 dan cuenta de cómo los *nükak* representan su expansión, agregación y, en términos muy generales, su movilidad interna (desplazamientos inducidos por antiguos factores asociados a ciertas prácticas culturales *nükak*). Los últimos dos capítulos se enfocan principalmente en la movilidad forzada y la convivencia en medio de la actual sociedad nacional.

El capítulo 1 trata la conformación y dispersión originaria de las unidades sociales *nükak*. Cubre la construcción de espacios basados en su movilidad en el pasado y la reconstrucción de narrativas míticas que organizan la dispersión simbólica y práctica de los grupos territoriales. Exploro las relaciones que se establecen entre guerra y movilidad para sustentar mi tesis de que los *nükak* le dan prioridad no solo a la ocupación mítica del espacio —a través de alusiones a los viajes y periplos de algunos héroes culturales—, sino también al ideal de depredación simbólica, entendiéndolo por ello sus pasadas interacciones con foráneos. Traigo a colación algunas narrativas generales de los primeros encuentros tomadas de las conversaciones en las que pude ver cómo los wayarimunus hablan sobre su dispersión respecto a la invasión de la población blanca (*kawene*) y discuro sobre algunas estrategias optadas por los *nükak* para defenderse de la ocupación por parte de otros. Reconstruyo patrones de ocupaciones y narrativas pasadas y presentes que se superponen unas a otras, además de varias rutas distintas de expansión y segregación para hacernos a una idea de la historia de la ocupación de los *nükak*. Desde la perspectiva *nükak*, sus enemigos del pasado

su participación en una actividad conjunta dentro de un determinado ambiente, sino más bien a su conocimiento de los movimientos de la persona por el mundo. Los recuerdos se generan a lo largo de los caminos de la movilidad que cada persona establece en el curso de su vida. Por lo tanto, no hay oposición en términos de continuidad y cambio, dado que el cambio es simplemente visto como un continuo de puntos fijos separados en el tiempo. (Ingold, 2000, pp. 147-149)

50 El término *mueyeri* se deriva de *mu* (casa), *ye* (bosque o selva) y *ri* (ubicación); por lo tanto, se refiere a los hogares en el bosque. También es posible referirse a las agrupaciones residenciales como *munu* (gente de ese lugar).

—encuentros esporádicos con colonos— han desempeñado un papel importante en su historia, buena parte de la cual se recuerda vinculada a encuentros violentos que tienen como resultado la victimización y la representación de la sociedad nükak como una compuesta por sobrevivientes de disputas que a su vez ejercen un papel clave en sus recuentos narrativos.

El capítulo 2 recurre a información tomada en trabajos de campo sobre los conocimientos etnobotánicos de los nükak y compara la actual movilidad en los fragmentos de selva para realizar una detallada descripción de categorías paisajísticas o del entorno medioambiental. He clasificado la anterior información, empezando por la terminología nükak para el ciclo anual y luego hago un inventario de los recursos clave alrededor de Agua Bonita, en un esfuerzo por explorar las fuerzas de movimientos sociales basados en tales recursos. De manera simultánea, comparo la abundancia y riqueza de la biodiversidad (*panyai jumat*) en el pasado y en el presente, y de aquí analizo la comprensión ecológica y cultural del mosaico de parches selváticos que quedan. En el capítulo intento mostrar cómo la dispersión de los asentamientos guarda relación con el uso del entorno, el uso que se hace del paisaje, y sostengo que la resiliencia y los patrones económicos de los nükak descansan en la sincronización de las agregaciones y dispersiones, más el uso muy elaborado de la selva tropical húmeda. Las asociaciones que desencadenan ciertas plantas que crecen en sus territorios y en sus huertos colectivos, estos últimos sembrados y protegidos por varios grupos locales, también dan fe de la compleja red de información y prácticas que circula en la sociedad como un todo. Tema principal en este capítulo son los desplazamientos cotidianos de caza, recolección y pesca; la relación con las plantas cosechadas, y, claro, la circulación general de alimentos. Espero que dicho análisis permita alguna comprensión de la mediación que los nükak hacen entre pasado y presente, así como de los mecanismos que operan tras la memoria cultural e histórica en su territorio.

Luego, en el capítulo 3, examino cómo los rituales estimulan agregaciones temporales. Las fiestas y encuentros comunales se caracterizan por la incorporación de parientes y no parientes a los asentamientos comunales. Esto, a diferencia de lo dicho en el capítulo anterior, donde se señalaba que los desplazamientos medioambientales diarios estimulan la dispersión. La razón principal para las largas marchas entre distintos grupos locales es para unirse a la celebración de rituales que le otorgan a la sociedad nükak el control sobre transformaciones como crecimiento, fructificación, fertilidad y matrimonio. El ritual *baap*, por ejemplo, les permite a los grupos fortalecer los lazos con sus ancestros a través de múltiples mundos regenerativos; durante esta ceremonia tocan unas trompetas (hechas de materiales encontrados en la selva y por lo

general puestas a buen recaudo) que traen los *takweye* (seres espirituales) a la vida. Los chamanes más poderosos son capaces de transformar (mientras tienen visiones de tapires), así como de curar y proveer caza y pesca a través del *eoro*. En este capítulo examino la continuada inestabilidad de las aldeas *nükak*; cómo las disputas entre familias autónomas no afectan la sensación de cohesión y en cambio sí le dan sentido a la agregación, mientras que son unidades políticas más grandes las que aportan la sensación de unión. Casi por el contrario, a través de los rituales de *bakwaadjat* y *eyiwat*, algunas de las tensiones entre grupos locales de *nükak* se resuelven (hasta cierto punto).

En los dos últimos capítulos me concentro en el desplazamiento forzado y las relaciones que los *nükak* forjan con la sociedad nacional. En el capítulo 4 se examina cómo elaboran los *nükak* sus ideas respecto al control y la expansión de la guerrilla y sus implicaciones en lo que atañe a una creciente movilidad de aldeas e individuos. La llegada de la *yemunu* (guerrilla) y la manera como se relacionan con los *wap* (paramilitares) y *dode* (militares) en el contexto del conflicto armado, lo utilizaremos para ponderar la percepción que los *nükak* tienen del desplazamiento forzado. La plena conciencia de la violencia, que entre otras cosas se ha intensificado a lo largo de la ocupación del área en cuestión, hace parte de las narrativas *nükak*. A pesar de que algunas familias *nükak* han permanecido a distancia de esa dinámica, y así conservado considerable aislamiento y autonomía, muchas otras han padecido en carne propia violencia y tensiones políticas. Los conflictos en torno a la representación cultural de su vida cotidiana e instancias de reclutamiento reflejan confusión por parte de la población *nükak* joven, jóvenes que tienen la opción de trabajar para/con la guerrilla (FARC) y narrativas horribles que aluden a la reciente invasión, ocupación y control de su tierra por parte de las guerrillas dominan los recuerdos del pasado reciente. Desde la perspectiva *nükak*, los ideales de establecer posibles relaciones pacíficas con fuereños y de construir solidaridad en medio de intensos conflictos armados, les han permitido eludir conflictos internos y ensanchar su reproducción social.

En el capítulo 5 desarrollo una tesis sobre cómo la movilidad y los principios *nükak* de compartir y monitorear la redistribución de bienes y servicios se superponen, proceso en el cual las relaciones sociales generan un flujo de gentes y bienes. Este capítulo se concentra en la relación que se establece entre las fuerzas de agregación y los proyectos de desarrollo y la presión a asimilar patrones, comportamientos y mercados que de manera incesante promueven el ideal de una aldea estable. Por lo general, las familias van de un lugar a otro de modo que les permite (en ocasiones los motiva) incorporarse al mercado laboral o, por lo menos, a aquellas opciones que complementan, sin entrar en conflicto, su modelo de dispersión. Los *nükak* ajustan sus oportunidades laborales a sus

ritmos de movilidad social. En este contexto, la movilidad es un mecanismo importante mediante el cual los nükak ejercen su autonomía política.

Como ya se dijo, las poblaciones indígenas de las cuencas del Guaviare y el Inírida han sido víctimas de desplazamiento, reclutamiento obligado, estigmatización, masacres, asesinatos y desapariciones a lo largo de las últimas dos décadas. Los nükak, junto con otros grupos como los sikuanis y los guayaberos, están entre los grupos más afectados por la escala de estas violaciones. Con todo, a pesar de los desplazamientos y migraciones, tanto antes como después del contacto con el mundo blanco, el pueblo nükak aún tiene fuertes vínculos con distintas áreas dentro de su territorio. Este trabajo debe dejar claro que (y cómo) la movilidad y la organización social nükak han ayudado a la conservación de alianzas y puntos de encuentro a lo largo y ancho de su territorio en respuesta a su complicada situación y el continuado y prevalente conflicto armado. Mi propósito es comprender cómo la sociedad nükak ha podido responder y acomodarse al flujo de la historia.

**LA MOVILIDAD COMO DEFENSA-MEMORIA
Y DISPERSIÓN EN LOS NÜKAK**

1

EN LA "INTRODUCCIÓN" EXAMINÉ ALGUNOS DE LOS PLANTEAMIENTOS QUE han orientado la discusión sobre la movilidad desde perspectivas sociales, medioambientales y políticas. En este capítulo, quiero indagar por algunas de las relaciones que pueden darse entre la historia de la dispersión nükak y la percepción del espacio. A partir de algunos ejemplos etnográficos de la construcción mítica de este por parte de los nükak, examino posibles conexiones entre guerra y movilidad. En las secciones "La primera dispersión" y "Viajes de los héroes míticos" me extiendo por algunas historias del pasado que dan muestra de una sensación de control sobre su espacio social mediante narraciones acerca de antiguos héroes míticos; mientras que en la sección "La llegada de *maunidebu* (la guerra)" comparo miradas de sus conflictos, una vez arreció la ocupación por parte de la población blanca. Los datos obtenidos coinciden con previas etnografías realizadas en la región que, a su vez, indican una organización nükak del espacio que privilegia demarcaciones del territorio basadas en la mitología y la historia antes que en la geografía y la topografía. Estos factores parecen desempeñar un papel más importante, por ejemplo, que el que pueden tener las agregaciones o agrupaciones de unidades sociales para defenderse de ataques externos. Como es apenas obvio, la movilidad se constituye en un mecanismo de defensa, una manera de protegerse de la violencia continua. Pero, por otro lado, las representaciones culturales de estos encuentros y conflictos también nos permiten rastrear una memoria colectiva de violencia y de reconstrucción histórica del modelo de dispersión y agregación nükak a lo largo del tiempo. Antes de empezar, quiero comentar algo sobre las condiciones en las que estas historias se compartieron.

La noche del 17 de junio de 2007, Kerayi me contó la historia de los primeros hombres y mujeres nükak que salieron hace mucho tiempo de un hoyo en la tierra, que es considerado su lugar de origen. Aquel día había caído un torrencial aguacero, como son frecuentes en los trópicos, y yo estaba en casa de Avetukaro intentando dibujar un mapa. Wembe me ayudaba a terminar uno que yo había esbozado a partir de informes sobre los movimientos de los nükak. Propuse la elaboración del mapa para precisar estos movimientos a partir de 1996. Sin embargo, justo ese día, y gracias al ensordecedor ruido del aguacero, no oía nada, y sumando a eso mis precarios conocimientos de su lengua, este ejercicio —por lo demás rutinario— terminó por confundirme antes que aclararme algo. Una buena cantidad de familias se había refugiado en casa de Kerayi, pues era la única que no se había inundado, de modo que todos terminamos apiñados allí hasta que escampó. Una vez mermó el ruido y cesaron los truenos, la cuñada de Kerayi, Yolanda, inició una fogata. Me senté en el suelo junto al fuego a rallar una panela y Kerayi se sentó en su hamaca. Los tres juntos —Wembe, Jetena y Manuel— se sentaron en la hamaca de Yolanda, y después de un rato, Wembe

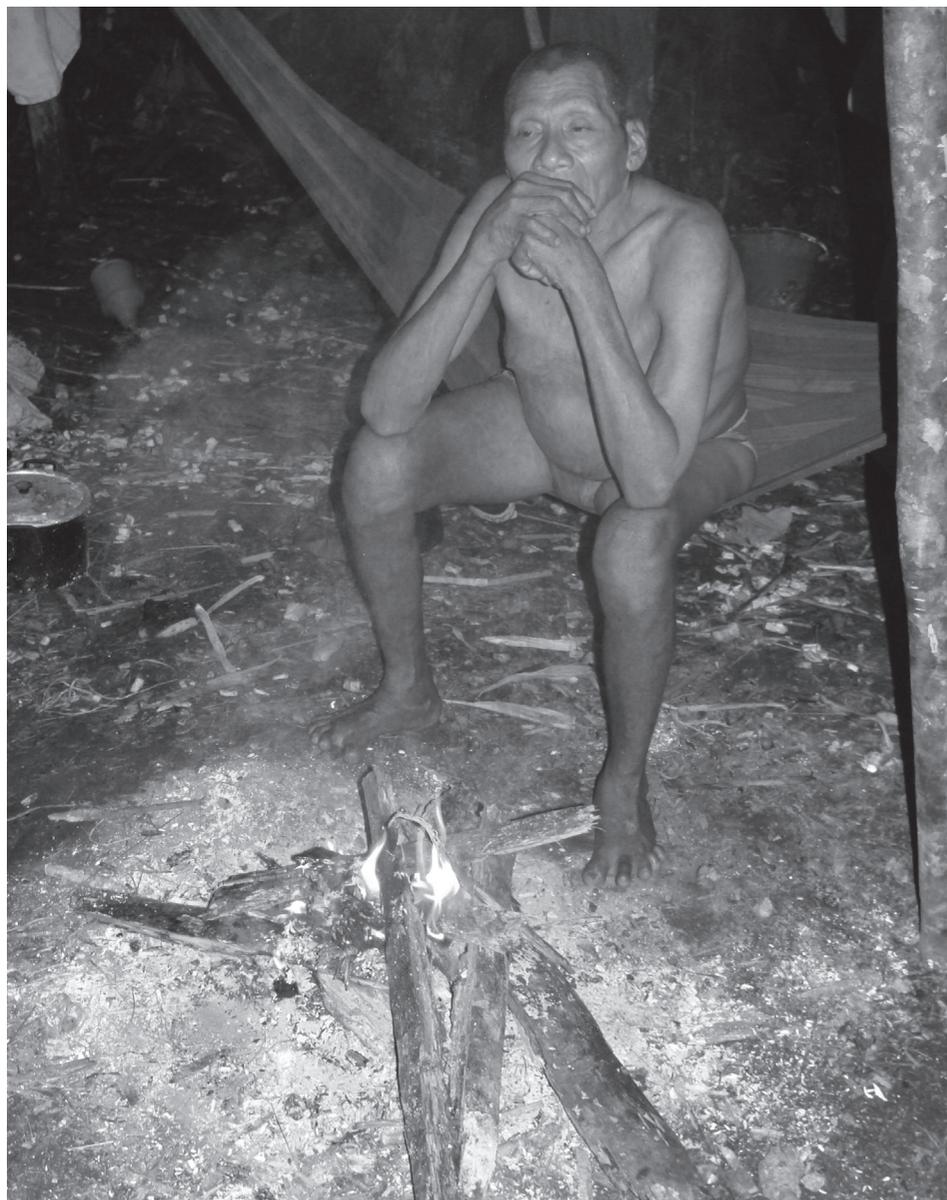
dijo: “Muéstranos el mapa. Quiero preguntarle a Kerayi sobre tus preguntas anteriores”. Wembe intentó explicarle a Kerayi algunos de los trazos y dibujos que habíamos hecho, pero Kerayi no pareció interesarse. A cambio, empezó a contarnos su propia historia, un recuento extendido de la trayectoria pasada de los nükak a lo largo de los dos ríos principales. Me sorprendió tanto la espontaneidad con la que contó la historia que casi parecía una que él mismo había repetido infinitud de veces a toda la gente que había venido a ocuparse con ellos, casi una prolongación mecánica de la obra misionera. Sea lo que fuere, me interesó el asunto y le presté atención a la historia, tomando nota de detalles importantes, así como de algunas palabras y expresiones.

Antes de iniciar mi trabajo de campo, había leído y reseñado trabajos sobre algunos indicios históricos de los nükak mencionados en la literatura existente, casi todas recogidas por misioneros y otros investigadores, que me dieron algunas pistas, pero el susodicho material también subrayaba la dificultad de hacer observaciones sobre el tema. Vale la pena señalar lo difícil que fue entender su historia, especialmente cuando venía entretejida con la perspectiva simbólica. El panorama se hizo así más complicado, aún más en mi caso, ya que por entonces no tenía clara la metodología con la cual procesar los mitos o fragmentos de relatos con los que me cruzaba. Una vez empecé las traducciones, las dificultades se magnificaron: dado que había muchas versiones de las mismas historias, me vi obligada a resumirlas y compararlas para entenderlas mejor. Con las crecientes dificultades surgidas de traducir versiones distintas (tanto informadores como traductores también querían aprender de ellas e insistían en múltiples repeticiones), la tarea de acceder al significado original me pareció en extremo difícil. Ante estas dificultades metodológicas, opté por diseñar unas preguntas que condujeran a delinear las trayectorias pasadas de los grupos, así como los casos de dispersión y agregación. ¿Adónde viajaban los héroes míticos? ¿Con quiénes compartían su territorio? ¿Qué acontecimientos habían llevado a los nükak a formar grupos agregados?

Debo aquí mencionar que cuando empecé a preguntar por estos relatos de manera más sistemática, los nükak a su vez empezaron a compartir solo los fragmentos que recordaban, se mostraban preocupados porque no recordaban bien algunos eventos y con frecuencia señalaban a sus mayores, a quienes consideraban más competentes en esto de recordar. Cabe señalar que a los mayores se les otorga autoridad y respeto, una responsabilidad que ellos asumen y cumplen recordando largas historias y los nombres de ancianos que tienen una larga historia de la trayectoria de movimientos y desplazamientos. Cuando pregunté por los orígenes de las historias, con frecuencia aludían a los ancianos y algunas veces también a mujeres, que estaban en capacidad de recuperar la geografía

mítica donde tienen lugar las historias de sus héroes. Aunque se me permitió grabar algunos de los cánticos y mitos, solo he usado unos pocos fragmentos para ayudar a apuntalar un marco analítico; pero, sea como sea, no fue fácil discernir su sentido y significado.

Foto 2. Kerayi contando los mitos de origen (Rosales, junio de 2009)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 3. Kerayi jugando con su mascota (Agua Bonita, noviembre de 2010)



Fuente: Fotografía de la autora.

Es importante señalar que para los nükak, igual que para otros grupos amazónicos, las historias del pasado son asunto de sumo interés para toda la comunidad. Con frecuencia, a los relatores los interrumpían otras personas que hacían preguntas o aportaban comentarios, mientras que los demás se limitaban a escuchar embebidos, prestando atención hasta los menores detalles. Algunas historias las recuentan mediante viejos cánticos que se transmiten acompañados de sueños, en ocasiones durante toda la noche. Las narrativas a continuación me han permitido delinear la pasada trayectoria de algunos grupos nükak, así como explorar ciertos asuntos relativos a la representación simbólica de la agregación. A medida que progresaban estas conversaciones, empecé a sentir que, al contar su historia de la dispersión originaria, no era el hecho de que habían salido de un hoyo en la tierra lo más interesante, sino más bien los recuentos de cómo sus héroes habían viajado tan lejos, a lo largo de las orillas de distintos cauces dispersándose poco a poco y forjando distintas rutas que utilizan hasta el día de hoy.

LA PRIMERA DISPERSIÓN

Los nükak dicen que hace mucho tiempo, en el pasado remoto, vivían todos juntos (aunque en distintas casas) en un hoyo bajo tierra con los nükak *baka* (los verdaderos o auténticos nükak), otras gentes (*kawene*) y los animales. Una vez alcanzaron el segundo nivel —el mundo llamado *Yé*— comenzaron a dispersarse y separarse en grupos distintos. Aunque escuché distintas versiones sobre cómo surgieron estos grupos, todos los relatos coincidían en unos puntos clave: en el principio, los fundadores surgieron de un hoyo en la tierra donde tenían huertos, herramientas y todo lo compartían con los animales, que también eran humanos. Juntos estuvieron de acuerdo en tomar rutas distintas.

Los nükak conciben el mundo en términos de tres niveles o dominios y creen que cada uno de ellos está ligado a los otros mediante tres distintos senderos: el hoyo bajo la tierra (el primer o más bajo nivel), llamado *Numa bak*, que se traduce *grosso modo* como *la verdad*; el segundo nivel (intermedio), llamado *Yé*, y que concierne a nuestro mundo, el mundo que nos rodea, y el tercer nivel, *Jéa*, o nivel superior, donde viven todos *takweye*. Los acontecimientos del pasado se comprenden en términos del *bewene*, que alude a un antiguo periodo mítico y que se nutre de manera explícita de las *bima eoka* u ocurrió *nim pa yei nijde* (“historias contadas por los abuelos”) o (“hace tiempo”)¹. A pesar de la claridad

1 Cabrera *et al.* (1999, p. 100), Politis (1996a, p. 66) y Politis (2007, pp. 84-95) incluyen versiones similares de cómo se ha comprendido el mundo simbólicamente por niveles y de la diferenciación entre los distintos seres espirituales.

genealógica en las mentes de quienes cuentan las historias, siempre se deja claro que esto ocurrió “hace mucho tiempo”, una expresión que bien puede aludir a un pasado mítico lo que dificulta la precisión cronológica. Fuera de eso, la ubicación específica de cada grupo étnico se explica a través de las narraciones de origen en las cuales los informadores mencionan lugares donde las gentes se encontraron y formaron otras unidades.

El día que oí por primera vez contar a Kerayi la historia de los fundadores que en algún momento habían salido de bajo la tierra, dijo que había habido muchísima gente y que llovió en exceso y que sintieron que se ahogaban. El hoyo en la tierra donde nacieron los nükak lo cavó Matchoroco (mitad humano, mitad animal y también similar a una mariposa de manos largas) en las postrimerías del bajo Inírida, en un lugar llamado Lago Ké Inbé. Los primeros nükak en salir fueron Kwa Bena, Auke Yereka y Mauro. Muchos de los que partieron eran nükak *baka*; Kwa Bena, Auke Yereka, Pui, Tauni, Yaitika y Aukeribo fueron los primeros hombres y Peo Nijemat, Weneoko, Yeko y Uachui fueron las primeras mujeres, entre muchos otros. Por aquel entonces, tras salir como hormigas de *Numa bak* y conformar grupos, varios nükak —verdaderos nükak— se dispersaron por la tierra; al salir descansaron a la salida del hoyo y rompieron la puerta con *nemet chat* (hachas de piedra) y otras gentes vinieron después de ellos. En palabras de Kerayi:

Nosotros, los nükak, salimos de ese hoyo y luego llegaron los *bepipo yore* [otro pueblo indígena] y luego los *kawene hupu* [la población blanca]; por entonces no comíamos *churuco* [una especie de mono que hoy es apetecido] sino solo *apía* [‘cafuche’ o pecarí de collar (*pecari tajacu*)]. Los *apía* tenían unas especies de huertos y deambulaban por ahí visitando muchos lugares y volvían por las noches a sus madrigueras. De modo que los nükak seguían los rastros de los *apía* y empezamos a plantar nuestros huertos tumbando árboles y abriendo claros en el monte para nuestros huertos. Por entonces, el *patchu* no se comía; se le temía porque se parecía a un *nemep* (espíritu maligno) y la gente solo comía el pequeño mono diablo pelirrojo (*petchucu*); esa era la comida en [los tiempos] *bewene*. Por entonces, Meabu jumat (el anciano) dio un alarido y cuando gritó su garganta se inflamó tanto que formó grandes montañas, como el cerro Cerbatana. Algunos nükak surgieron pintados, algunos llevaban matas de achiote que sacaron del hoyo para plantarlas y una *yupta* (un tipo de herramienta). Después, se reunieron entre los *sejal* (matas de palma) y tumbaban *seje* para alimentarse. Por entonces, los primeros hombres en el nivel más bajo, Aukeribo jumat y Picuimena, aparecieron y tomaron nombres de animales; así empezaron a conformar los ‘grupos nükak’, cada una llevando el nombre de los animales con los que compartían el mundo de abajo. Una vez

habitaron en el nivel intermedio, este se compartía con tanta gente que eran como hormigas, todos viajando por el bosque. Mauro (el héroe de la creación) transformó a los nükak, cambió su imagen y también podía transformar a los animales, porque tenía *takweye* especial. Kwa bena y Aukeribo eran expertos en visitar los distintos niveles en los que el *takweye* vivía. Podían viajar entre los tres niveles: subir a *Jéa* y descender de vuelta al nivel más profundo, donde dormían. Incluso podían hablar con algunos *borekake* (aquellos espíritus que aparecían en los espejos) y el trueno, y también comunicarse con *jenbu munu* [los espíritus de los animales]².

En la tabla 3 pueden verse algunos de los grupos originales según este mito.

Tabla 3. Grupos territoriales nükak originales

Nombre de los primeros grupos	Asociación	Distribución
1. Wekei mena	Tucán	Río Guaviare
2. Unji mena	Palma de moriche	Río Guaviare
3. Yau mena	Guacamaya	Río Inírida
4. Ñá mena	Loro real	Río Inírida
5. Katua/Dupi mena	Guapichón	Río Inírida
6. Jenbutu mena	Tapir	Río Inírida
7. Uij mena	Paujil	Río Inírida
8. Chichi mena	Mono cola pequeña	Río Inírida
9. Méyibu mena	Venado	Río Guaviare
10. Jónide mena	Pato	Río Guaviare

Kerayi contaba la distribución de cada subgrupo como un viaje de algunos ancianos que tomaron rumbos distintos tras salir del hoyo pero que, en el nivel de abajo, vivían con otros animales, especialmente aves. Dicha convivencia es una de las razones por las cuales la mayoría de los primeros subgrupos asumieron nombres de animales. Según los relatos, algunos héroes, por ejemplo Aukeribo y Pucuimena, se pusieron ellos mismos nombres de animales y seguían los rastos y senderos de dichos animales. En aquel entonces, la gente como la gente hormiga no peleaba tanto como lo hace ahora, y Aukeribo trazó diferentes rutas y tumbó palmas para construir sus *wapji*. Tenía la capacidad de ver con *eoro* (una planta chamánica con propiedades psicoactivas) y les enseñó a los otros

2 Mis registros de estos relatos fueron traducidos por un nükak hispanohablante llamado Yorena (o Manuel) y revisados con Dugupé, Wembe y Kurui.

nükak cómo ver con *eoro*, cómo abrir trochas y cómo preparar *baap* (fiestas, congregaciones de personas en torno algún fruto).

A Aukeribo le gustaban las *baap* y organizaba encuentros con muchos otros grupos. Tenía la capacidad de transformar a los seres humanos (él mismo incluso) en animales y en ocasiones se hacía invisible cuando quiera que caminaba a través del mundo de *Yé*. “Aukeribo bailaba con Pánuidé y dijo: ‘trae *seje*, trae *papire*, todo el mundo los compartirá. No tengo energías y estoy cansado de caminar... Será mejor compartir y beber *seje* mientras abro huerto tumbando árboles y limpiando el claro...’”. Así, y dependiendo del lugar donde se encontraban, al parecer cada líder nükak empezó su marcha aguas arriba siguiendo pequeñas y grandes corrientes y, desde allí, empezaron a comunicarse entre unos y otros mediante cantos.

Todos los grupos tomaron rutas distintas, pero algunas gentes no querían subir hasta el nivel *Yé*. Preferían permanecer más cerca de los hogares de los animales. “¿Tienen cuerpo humano?”, pregunté. Kerayi me replicó:

Usaban el cuerpo humano para protegerse, porque si caminaban por este mundo en cuerpos animales hubiera sido muy peligroso. No podían ver enteros a los humanos; tenían que vestirse como humanos para poder ver a los seres humanos. Eran iguales a los nükak hoy en día, con el mismo cuerpo y las caras pintadas para protegerse del *takweye* u otros *nemep* que querían comer a los nükak *baca*. Esto protegía a todos los nükak *baka* de otros grupos que los perseguían... Somos como sus hijos, seguimos los mismos senderos.

Kerayi continuó contando su historia:

En aquel entonces, los Wekei mena [grupo tucano] abrieron muchas trochas. Eran gente muy fuerte y otros grupos los siguieron, pero a los Yau mena [grupo guacamayo] no les gustó el caño que los wekei habían escogido. La gente Yau mena entonces dijo: “Queremos volver. Este caño no tiene buen *pipire* ni buen *seje* y los *wapji* se están inundando”. De modo que los Yau mena se fueron a vivir más cerca del río Inírída y levantaron sus casas en un huerto de árboles *wana*. Es por eso que esa gente tiene grandes árboles *wana*. Otros grupos, incluyendo el Jonide mena [grupo pato] y el Unji mena [grupo palma de moriche] se fueron a vivir con los Wekei mena y estos grupos son como los abuelos de los wayarimunu. Juntos empezaron a subir por el río Guaviare, mientras que otros decidieron irse en direcciones distintas. Varios grupos perdieron el rastro de los otros nükak, y uno de ellos incluso escogió volver para vivir en el mundo más bajo de *Numa bak*. No querían caminar en el mundo de *Yé* sino que prefirieron quedarse en el hoyo bajo tierra mientras

otros grupos eran matados por las flechas de los *kawene*. Muchos *nükak* vivían atemorizados porque la persecución por parte de los *kawene* era constante. Los *nükak* cambiaron su ubicación: se escondieron dentro del mundo de *Yé* y siguieron moviéndose.

Los wayarimunu [gentes del río Guaviare] se fueron a encontrarse con los mipamunu [gentes del río Inírida], porque oyeron truenos donde Meabu jumat vivía, allá en la colina oculta. Cuando los wayari empezaron a caminar hacia los mipa, nosotros caminamos en dirección al trueno y vimos rastros donde otra gente había tejido *guayuco*. Vimos sus huellas y oímos el mismo canto que nosotros cantábamos: *kantiti maye, yupi yupi nawe*³. Entonces pensamos: “Miremos por allá, tal vez estén en el caño”. Desde los árboles vieron que había mucha gente y se dijeron unos a otros que el trueno estaba en lo cierto. Después de un rato hicieron *matapí* [trampas para peces] y fueron a pescar; se miraron unos a otros y se tranquilizaron, porque eran la misma gente, pertenecían a su propia gente. Hicieron una gran pesca en el lago y pasaron noches cantando y hablando, visitando. Cuando nos encontramos con ese otro grupo no hicieron *bakwaadjat* [un encuentro ritual] y solo se ofrecieron unos a otros *seje* para beber y también *tabena* y chontaduro y tras siete días los wayari regresaron a la colina, a la montaña donde vivíamos.

“¿No tuvieron miedo de ellos?” le pregunté a Kerayi.

Sí, al comienzo tuvimos algo de miedo, porque pensamos que nos atacarían; los wayari pintaron nuestros cuerpos para protegernos y también dejamos a las mujeres y los niños ocultos atrás, con una lanza clavada en el suelo como advertencia. Pero como la *mueyeri* [*maloca* u hogar] de la gente mipa estaba llena de comida, compartimos y no pudimos comernos todo el chontaduro. Desde ese momento, los *nükak* de estos dos grupos no se han cansado de visitarse unos a otros. Del lado de los mipa había mucha gente pero no había tantos wayarimunu; por entonces Mauro ayudó mucho a conseguir comida para continuar⁴. Por entonces no había hachas de hierro —esas nos las dieron los misioneros— y no había fósforos. Nosotros, los wayari, hacíamos fuego con nuestras manos y teníamos hachas de piedra; arrancábamos las cosechas con las manos; los árboles caían, caían solos y se quemaban...

3 Literalmente, “venga, tómese un *eoro* conmigo; lluvia, viento, noche: déjenme ver, déjenme ir más allá...”.

4 La mención hecha en la narración anterior sobre que nadie se había cansado de hacer visitas, hasta ese momento, es un ejemplo de cómo “visitar” es un concepto que representa la dinámica interna de estos grupos.

Los grupos territoriales wayarimunu y mipamunu se habían encontrado en el pasado, pero Kerayi y Dúgupe alegan no saber a ciencia cierta si eran la misma gente, ya que las gentes del Guaviare (esto es, los wayaris) habían vivido mucho tiempo sin ver a otros grupos⁵. Kerayi continuó:

Algunos nükak estaban desapareciendo, la gente de takayu [gente del pecho] sufría de gripe, la enfermedad. Los tauris dejaron este mundo, pero algunos de sus hijos viven con los muabemunu [gente originariamente de Bipa o Río (Inírída)]⁶. En época de *bewene* los takayumunu repartían sus matas de achioté y *eoro* entre varios grupos y celebraban rituales con varios nükak en Cerro Cerbatana. Los takayus tenían *eoro baka* [*eoro* genuino] en sus huertos y se distribuían grandes cantidades entre todos los grupos nükak; cultivaban sus matas cerca de Puerto Inírída, allí donde el Inírída desemboca en el Guaviare. Los takayus cantaban en la distancia y, como el silbo de una flauta, los wayaris los escuchaban. Veían tapires todo el tiempo en sus sueños y tenían el poder de curar a distancia a través de sus cantos...

Los wayarimunus intercambiaban *pácoro*, *paácha*, *nutchému* a cambio de *eoro* con los takayus y los mipamunus y de los meomunus obtenían *jonideiché* (plumas de pato) y *tup chemú* (dientes de un tipo de mono) —material muy apreciado por los wayarimunus para elaborar pendientes y collares que usan en fiestas— a cambio de *wam baka* verdaderas ollas de barro⁷.

No me fue posible recoger evidencia de todas las antiguas alianzas entre los distintos grupos, pues los nükak me contaron que muchas ya han sido olvidadas. Con todo, de los incidentes de dispersión aquí descritos infero que los encuentros entre los grupos *mena* eran una especie de organización social: alusiones a antiguos hermanos, suegros, parientes políticos y otros familiares que, de alguna manera, aportan continuidad generacional con sutiles indicaciones patrilineales. Además, también ayudan a explicar en algo los orígenes de los

5 Aunque varios antropólogos han descrito y documentado las geografías mitológicas que refieren a varios grupos de la región amazónica, es muy común (al menos en el caso de los nükak) encontrar lugares y características en el paisaje que se relacionan con los sueños y la capacidad de “ver” y comprender estas visiones, sobre todo en cuanto a la simbología del trueno (véase también Feather, 2009, para una descripción de los nahuas). El simbolismo de los truenos se menciona con frecuencia en diversos relatos porque, entre los nükak, este fenómeno natural se asocia con la enfermedad, los poderes chamánicos y, en este caso en particular, con encuentros pasados entre estas dos unidades regionales.

6 Mientras que los muabemunus son conocidos actualmente como la “gente del norte” (como se indica en la tabla 1), este es un grupo escindido de los mipamunus, a quienes todavía se les conoce como los originarios del Mipa o el río Inírída.

7 Los *pácoros* son dardos más largos, el *paácha* es un recipiente en el que se mantiene el *eoro* y los *nutchemu* son dientes de *caribe* usados para cortar el pelo.

primeros subgrupos⁸. Cabe también aclarar que todos estos grupos los recuerda una gran mayoría de adultos nükak que, al recordar estos nombres, identifican a algunos antiguos líderes en relación con este grupo territorial y prestan así una suerte de permanencia nominal, a su vez generalmente asociada a elementos de estatus. A pesar de que las relaciones aún son muy tenues, sí establecí algún criterio de parentesco a partir de estas narrativas. Ahora, en lo que atañe a la posibilidad de una organización patrilineal, varios informadores dejaron claro que “las agrupaciones o los encuentros de nükak” (mena) corresponden a la idea de un único antiguo padre en el nivel de abajo, del mismo modo que se identifican con algunos de sus parientes vivos⁹. Por lo tanto, la unidad que el narrador llama *mena* bien puede ser el prefijo colectivo al que se recurre para identificar al mismo ‘antiguo padre’ o ‘grupo’ y se refiere a la manera como los nükak se organizaron inicialmente entre sí. Cuando pregunté con cuáles subgrupos iniciales tenían vínculos, la mayor parte de la gente se identificaba con y hablaba de claras filiaciones a grupos particulares, lo que sugiere que la nominalización inicial u originaria alcanzó importante significado cultural, particularmente a través del reconocimiento por parte de la gente común a lo largo del tiempo.

Los wayarimunus recitaban con regularidad todos los nombres de grupos pasados, a modo de letanía, y en el orden de llegada al mundo intermedio aunque, al aparecer, lo anterior no se asocia a jerarquías¹⁰. En otras palabras, cuando le pregunté a Kerayi y Dúgupe sobre si algunos héroes míticos tenían más poder o capacidad de liderazgo que otros, ya fuera en su lugar de origen o después, cuando ya caminaban en el mundo de Yé, ambos me explicaron que los héroes se distinguen por sus conocimientos especializados (en alusión al conocimiento chamánico). También subrayaron que los héroes podían ‘ver’ en los distintos mundos: viajando, organizando a la gente y demarcando las trochas.

A pesar de que estos héroes se desempeñan como líderes, esto no implica necesariamente una jerarquía. Estas no me han sido de ayuda a la hora de describir la organización social nükak, porque ellos rechazan explícitamente los rangos y establecen relaciones evidentemente igualitarias entre los grupos

8 Como se evidencia en la obra de Franky (2011, p. 79), está de acuerdo en que el término *mena* podría estar relacionado con la filiación; también sugiere una relación entre *mena* y *dená*, que indica la misma línea de descendencia patrilineal (de los padres).

9 Por ejemplo, los grupos actuales como el de los marinin se identifican con los yau mena y los mena katua con la familia de Juanito.

10 Con respecto al orden interno, otros autores han discutido separaciones visibles en el ámbito doméstico. Por ejemplo, si en la unidad familiar conviven hijos, cónyuges y agnados, así como huérfanos, los últimos en recibir la comida serán los huérfanos; del mismo modo, los jóvenes no pueden decidir sobre el lugar del nuevo asentamiento, ya que son sus padres quienes toman esta decisión, así como organizan matrimonios según su parecer (véase Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 2007).

locales. Hay dos rasgos importantes que ayudan a entender las alternativas a la jerarquía que sí cumplen un papel importante en la sociedad nükak. Primero, los nükak identifican los grupos a través de la nominalización de líderes varones, y reconocen linaje y residencia en la práctica. Grupos locales específicos están asociados a nombres de adultos específicos, por ejemplo, el ‘grupo Yeuna’, que significa la gente de Yeuna, con referencia explícita a su lugar de origen y su estatus. Segundo, los nükak reconocen a los hijos de los héroes míticos como ‘hijos con un conocimiento poderoso’ y los asocian con valores cosmológicos y chamánicos. Lo anterior significa que atributos como estatus, edad o la capacidad de viajar por distintos mundos coexisten con el rango social. Los nükak han intentado conformar un modelo en el que se enfatizan las habilidades comunes antes que las diferencias.

A lo largo de todas las narrativas nükak hay una alusión común a los cantores llamados *nayureka nitdé mena*, y a quienes están relacionados con el chamanismo y los poderes curativos o *manap tugnidé mena* se les describe como personas con enormes habilidades para ‘ver’ más allá de lo que la gente normal ve. Los takayumunus, por ejemplo, son considerados especialistas en el manejo de enfermedades y se les reconoce por su habilidad para curar mediante el uso de *eoro*. Por su parte, los mipamunus se conocen por su destreza con el *manyi baka* (veneno de verdad) que (en lo que a la experiencia de los wayarimunus concierne) también se extiende a profusos conocimientos sobre otros venenos.

En otra conversación, Kerayi me contó sobre cómo algunos de los héroes principales, por ejemplo Auke Yereka y Kabuena, asistidos por Mauro, habían contribuido a la formación actual aportando orientación y estableciendo distintas rutas. En otra versión, el hijo de Kerayi, Dúgupe, dijo que los movimientos de estos primeros hombres también fueron motivados por presión de otros grupos. Una vez, habían estado esperando a la salida del hoyo subterráneo y tuvieron que vivir agrupados juntos durante un tiempo, pero no había comida suficiente para tanta gente, de manera que siguieron las recomendaciones de los mayores, que orientaron la dispersión. “La comida no alimentaba tanta gente y entonces decidieron irse”. Dúgupe dijo que unos se dirigieron hacia el Guaviare y otros río Inírida arriba (senderos que vinieron a conocerse como las rutas de la división entre los dos grupos) andando a pie y atravesando el bosque. Por entonces eran selvas, con mucha agua y era tan difícil caminar como encontrar alimento. Los primeros hombres no sabían cómo cultivar una *chagra* y solo cortaban con *yupta*, que no tenía mucho filo. Más tarde empezaron a tumbar árboles viejos para que se pudrieran y así abrir espacio para plantas y arbustos.

Entre las muchas cosas que el movimiento representa, estas narrativas destacan cómo la dispersión contribuye a establecer lazos comunes. Los recuentos históricos de la dispersión de grupos sugieren que ha habido una tendencia importante en la que distintas subunidades se mueven entre distintos niveles (horizontales y verticales) y que la unidad *nükak* debe ajustarse para poder conservar lazos fuertes entre grupos geográficamente distantes¹¹. El principio básico que opera tras la distribución de los grupos es la significancia del origen ancestral, que se transmite a lo largo de los linajes y a su vez la transmisión de este conocimiento está íntimamente ligada a viajes correspondientes entre diferentes niveles cosmológicos.

Una vez distintos grupos se habían dispersado en distintas áreas, empezaron a acumular conocimiento específico a tales áreas... De alguna manera, adquirieron especializaciones. Por ejemplo, algunos grupos se hicieron conocidos por su pericia a la hora de identificar, conseguir y manipular *eoro* y otros en el manejo de plantas venenosas. Algunas de sus historias también nos revelan cómo se comunicaron, por dónde caminaron y qué compartieron una vez se propiciaron los encuentros.

Gracias a frecuentes visitas de sus ancestros, les es posible a los *nükak* compartir los mismos alimentos, los mismos cantos y continuar un complejo sistema de alianzas e intercambios. Cada nivel obliga ciertos comportamientos que se traducen en normas: algunas positivas y otras negativas. Politis (2007, p. 85) dice que en el nivel (o mundo) intermedio, los espíritus *nükak* cantan, bailan y tocan flautas metálicas. Duermen muy poco porque no hay noche y nunca se enferman. Los espíritus lanzan hechizos a la gente de la Tierra y algunas veces los matan. De manera similar, algunas de las versiones que examiné hacían hincapié en lo de matar y parece sugerirse que el recurso se utiliza en defensa, aunque también ocurre por envidia y la incapacidad de compartir en este mundo (y condenarse así a vivir sin comida suficiente ni herramientas adecuadas). En esta misma línea, Cabrera *et al.* (1999, p. 19) dicen que, según narraciones orales, los ancestros *nükak* vinieron a luchar debido a robos entre distintos grupos locales, lo cual indica, en el contexto actual, una práctica muy parecida a las visitas a vecinos para acceder a sus cosechas¹².

11 La cuestión de la transmisión vertical de la identidad en el noroeste de la Amazonia es un concepto central de la cosmología indígena, que se basa en la idea de mantener un sistema de almas humanas o seres espirituales que deben regresar a los hogares de los antepasados, reforzando la unidad (véase Hugh-Jones, 1979b).

12 Por otra parte, Cabrera *et al.* (1999, p. 100) mencionan la ubicación de los subgrupos con referencia a las partes del cuerpo, como los *budi takayu* o “gente del pecho”, y los *beu budi*, la “gente de la corona de la cabeza”. Esta definición corresponde a los grupos *takayumunu* y *meomunu*, respectivamente. Por lo tanto, el modelo *nükak* de ocupación espacial, a pesar de que también hace similitudes con el cuerpo (grupo de la cabeza, grupo del pecho y grupos de abajo), lleva consigo una

Desde otra perspectiva, las narrativas de origen también han definido distintos grupos a partir de prácticas específicas del manejo espacial (Politis, 1996a, 1996b, 2007; Cabrera *et al.*, 1999). Por ejemplo, cuando pregunté por plantas específicas, por la ubicación de antiguos huertos frutales manejados por sus abuelos, así como por ciertas cosechas vinculadas al nacimiento de unidades sociales, expresaban todos rasgos fácilmente discernibles. Ya examinaremos esto con más detalle, pues en efecto se constituyen en referencias específicas de movilidad y de identificación territorial. Los *nükak* bien pueden aludir a estos espacios o las cosechas allí presentes como su propiedad. Así, por ejemplo, asociaciones de especies y plantas como el chontaduro o el *seje* a lo largo de los distintos caminos que vinculan a los distintos subgrupos aluden a espacios dejados por sus abuelos y, por lo general, se asocian también a la ubicación de unidades sociales específicas. Ciertos lugares coinciden con puntos de encuentro, de acoplamiento estratégico, por lo general llenos de actividad social y simbólica para todos los grupos.

Cuando los *nükak* identifican posibles rutas de movilidad grupal, generalmente empiezan mencionando los nombres de algunos hombres adultos y luego anuncian el lugar geográfico hacia donde se desplazan. A modo de ejemplo, los *manyimunu* (que inicialmente venían del Inírida) se dividieron en el pasado en dos áreas; mientras que otros, como los *bidjiamunu* y los *numnamunu* simple y llanamente dejaron de existir del todo¹³. Wembe dice que todos los *wayaris* recientemente se ubicaron a lo largo de varios caños que van desde caño Araguato a caño Hormiga y de allí arriba hasta los caños y arroyos de los *makús*. Al parecer, durante muchos años, el sur del Guaviare ya había sido un espacio identificado con la movilidad de los *mipamunu* y los *meomunu*.

Como señalan otros estudios, los *nükak* también aluden a alguna forma de organización a través del sufijo *munu*, que significa “gente de...”. El rótulo que antecede a los sufijos alude a lugares geográficos o define un territorio étnico particular (Mondragón, 1991; Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 2007). En 1988, los misioneros identificaron los siguientes grupos: 1) *wayarimunu*, 2) *manyimunu*, 3) *muabemunu*, 4) *takayumunu*, 5) *kuribamunu*, 6) *wanamunu*, 7) *meomunu* y 8) *tekeremunu*¹⁴. En alguna medida, *munu* está relacionado con grupos o familias dispersas en un espacio geográfico determinado. Según los informadores, algunos de los subgrupos que se asentaron antes de la llegada de

memoria genealógica para su identificación que está asociada con diferentes migraciones de hombres adultos que trabajan y dan un tratamiento especial a los lugares de ocupación, a los cuales se viaja constantemente durante periodos definidos y que también son abandonados, como si se creara una intrincada red de caminos propios.

13 La información sobre la composición de los subgrupos posteriores se basa en narraciones hechas con adultos de unos 40 años de edad y con solo un hombre viejo, Kerayi, lo que indica que esta distribución podría haber ocurrido alrededor de 1920.

14 Para la dispersión de los grupos *nükak* alrededor de 1989, véase Franco (2009).

los misioneros correspondían a familias dispersas denominadas como se indica en la tabla 4, y se presentan como un conjunto de familias que a su vez corresponden a dos unidades grandes; pero que más tarde siguieron distintas trayectorias geográficas y se identificaron según nuevas referencias geográficas o aludiendo a la abundancia de ciertos recursos en el lugar de sus asentamientos. Los grupos territoriales extendidos los distingue el sufijo *munu*, pero también incluye otras connotaciones como distancia espacial y, algunas veces, la trayectoria de sus relaciones con los vecinos, asunto sobre el que volveré más adelante¹⁵.

En breve, a pesar de que el espacio asignado para la dispersión original de los *nükak* es discontinuo, tiene claras fronteras que delimitan espacios compartidos y que fueron asignados en parte por y durante el viaje de los héroes, pero sobre todo por el tipo de manejo que cada subgrupo le da a su lugar de residencia. A través de un modelo de acoplamientos y dispersiones que sigue las rutas de los antiguos héroes, es posible trazar un espacio chamánico y simbólico práctico que define los dominios de cada grupo específico. Pero, además, ampliando el concepto, todos los grupos están relacionados entre sí y, por lo tanto, definen un espacio en común. En la siguiente sección, presento algunos ejemplos de los viajes que los héroes míticos hicieron, y subrayo algunas de las prácticas productivas que se mencionaron.

Tabla 4. Grupos y subgrupos territoriales *nükak* según los wayaris

Grupos territoriales	Subgrupos
Mipamunu	Bijidamunu
	Chutniamunu
	Juamumunu
	Manyiayenyemunu
	Meomunu
	Numniamunu
	Takayumunu
	Wanamunu
Wayarimunu	Caripiamunu
	Juumunu
	Manyiamunu

15 Como otros autores señalan, los usos de los nombres personales representan dificultades, debido a que los *nükak* tienen varios nombres y, a veces, cambian de acuerdo con las circunstancias. Como los nombres personales están directamente asociados con los sitios geográficos y viceversa, esta connotación generó múltiples sitios, múltiples héroes. Por otra parte, algunos de los nombres que se relacionan con plantas y animales también variaron entre los wayaris y los meomunus (véase también Mondragón, 1991; Politis, 2007; Cabrera *et al.*, 1999).

VIAJES DE LOS HÉROES MÍTICOS

Dúgupe y Wembe me sorprendieron al volver de un baño con líneas pintadas en los bordes de sus rostros y en la frente (*ieu iuat, ñe kejat*). Lo anterior solían hacerlo los días que iban a ir al pueblo o cuando salían de caza; pero no de noche o, por lo menos, yo no me había percatado de ello. Entonces le pregunté a Wembe y me contestó que durante un viaje a Caracol, mientras ponían veneno (para pesca) en un brazo del río, se habían cruzado con un *nemep* (espíritu maligno) y, en consecuencia, por protección, se dejarían la pintura toda la noche para evitar ser atacados mientras soñaban. En términos generales, los *nükak* sostienen que las trochas por donde caminan están llenas de espíritus y que, cuando se cruzan con uno peligroso, deben repelerlo y controlarlo.

Así, mientras compartíamos noticias sobre su visita a Caracol, le pregunté Dúgupe si podía explicarme algo sobre Pánuidé, un anciano de los tiempos míticos que al parecer había traído los alimentos cultivados. Dúgupe empezó su historia narrando detalles sobre los encuentros entre Pánuidé y otros héroes míticos:

Pánuidé viajó grandes distancias. Mientras recogía frutas de *pipire* y *seje* en cosecha, de pronto llamó a *Ñenupe jamat* y dijo: “¡Es hora. Es hora de invitar a los parientes políticos, a las familias de otros grupos... Invitarlos para que vengan y compartan!”. Entonces los llamó.

Pánuidé abrió varios caminos desde el mundo de abajo y fue el que primero trajo comida para la *chagra*. Abrió un camino angosto que usaba para repartir semillas y plumas y sabía tanto sobre cosechas que con su alimento vivíamos bien, felices. Trajo semillas del mundo de abajo y las dejó crecer en el mundo *Yé*; trajo *pipire*, maíz, *yuca* y otros varios cultivos.

Continuó Dúgupe:

Por entonces, *Ñenupe jamat* y Pánuidé también se transformaron en ranas y vinieron a cantar por la noche, diciendo el *baap* está listo. Varios grupos comunicaron el mensaje: “vengan y visítennos” y así cantaron mucho durante la noche para invitar a los que estaban dispersos, muy lejos. Cuando llegaron otros grupos *nükak*, todo el mundo estaba feliz y era acogido, ofreciéndoles *seje* y *pipire*; las mujeres mayores los invitaban a sentarse en una hamaca y descansar; todo el mundo compartía con todos. Más tarde, *Púu jumat* y *Tuiñu jumat* llegaron e hicieron buena comida y realmente les gustó el *cachirre*; prepararon mucho *cachirre* y lo combinaron con *kuun* (o batata, el tubérculo)

y plátano hasta bien entrada la noche. Dado que Púu jumát también era una rana, abrió un hoyo en el suelo para alimentarse, observando cómo crecían la batata y la yuca. Luego, Tuiñu jumát le mostró una enorme batata y dijo: “Púu jumát, mira, esto es mejor. Es bueno para comer y sembrar y crecer”. Púu jumát puso la enorme batata, plátanos y *cachirre* en el tiesto y lo tapó, pero no compartió con los otros. Todos querían destapar el tiesto pero no se los permitió; estaba furioso y comió solo. Tras algunos días fueron al *ye baka* [bosque antiguo] a cazar *petchu*, *apía* y *pud*, pero Púu jumát estaba triste porque su *manyi* se perdió y no pudo cazar nada. Su *manyi* desapareció con trueno y no cogió comida...

Otro de los recuentos de Dúgupe hace alusión a un *círculo de cosecha*, sembrado con casabe, plátano, calabacín y tabaco, una idea que no parece tan descabellada pero que resulta imposible corroborar con la información existente. El arreglo tiene sentido a la luz del patrón de distribución de especies en el territorio nükak¹⁶. Cabrera *et al.* (1999) y Politis (1996a, 1996b, 2007) hicieron mapas e identificaron algunas combinaciones de cosechas en el territorio donde especies como la palma de chontaduro, *pipire* y *wana* predominan. Tomando como referencia la ubicación de los anteriores cultivos y cotejándolos con el espectro de movilidad residencial de ciertos asentamientos, parecía manifiesta una tendencia a ubicar los cultivos cerca de trochas y senderos que seguían un patrón semicircular, particularmente entre los grupos meomunu y wayarimunu. Es más, me parece importante subrayar el concepto de espacio como interconexión simbólica donde especies que aparecen en el espacio actual son producto de un esfuerzo activo de “siembra” vinculado a los héroes ancestrales.

Por otro lado, los nükak, al igual que otros grupos amazónicos, no ven el paisaje (plantas, animales y alimentos incluso) como un mero lienzo biológico, sino más bien como un cuadro elaborado y transformado por seres míticos, seres que han cumplido un papel activo en la estructuración y organización del espacio (véanse Reichel-Dolmatoff, 1997; Zent y Zent, 2002, 2007; Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 2007). Por lo tanto, le otorgan al espacio una dinámica social en la que los animales y las plantas, los lagos y las colinas representan relaciones entre distintos niveles cosmológicos (arriba, abajo y en medio). Estos vínculos rastrean los orígenes y función de los nükak, en cuanto un registro de plantas y animales que casi se puede decir sirven como testigos del pasado para las generaciones presentes, y en este sentido se constituyen en importantes mecanismos

16 Dúgupe afirmó que los *tuiñu jumát* hicieron un círculo y plantaron en este yuca, plátanos, *taji* (probablemente un tipo de calabaza) y, en un borde, tabaco (*jib buchi* y *jib duma*) e hizo hincapié en que los nükak siempre mantuvieron cultivos de tabaco en sus jardines, lo que ha sido confirmado por otros autores (Cárdenas y Politis, 2000; Cabrera *et al.*, 1999).

de memoria e historia cultural. La movilidad se asocia a la subsistencia, pero también sirve, entre otras cosas, como excusa para visitar dichos antiguos cultivos y huertos que fueron sembrados por los abuelos de los actuales nükak. El patrón circular que dibuja la ubicación de los huertos describe un marco para los patrones de su subsistencia. En otra narrativa se alude a la historia asociada a los huertos nükak:

Pánuidé con la ayuda de Aukeribo jumat cuidó muchas palmas —*júñuni* y *yaab*— árboles altos, muchos, muchos de ellos... Estas palmas —*seje* y *chontaduro*— que se encuentran aquí cerca de Agua Bonita son las nietas y por eso son pequeñas y no lo suficientemente grandes para todos los nükak, con muy poca pulpa dentro de las semillas¹⁷. El bisabuelo de estas palmas no está aquí, está en caño Araguato donde también tenemos grandes huertos cultivados por los antiguos —*jumat*—.

- 17 Erikson (2001), Chaumeil (2001) y Rival (1993, 2002) han centrado su análisis en la importancia de la ideología ancestral en la región y en el papel que tiene el chontaduro (*Bactris gasipaes*) en la materialización y la continuidad de las sociedades. Erikson y Chaumeil intentaron sugerir cierta filiación ancestral e ideas perspectivistas, porque el chontaduro (*Bactris* sp.) también representa su antepasado mítico (por lo tanto, si alguien/algo “se parece al *Bactris*”, en términos de Erikson, puede estar más cerca de las sombras de sus antepasados). Esto plantea una serie de afinidades claramente definidas; por ejemplo, los antepasados tienen espíritus poderosos (*hamwo* y *morwin* en las lenguas yagua y matis, respectivamente) que pueden asociarse también con los cazadores. Por otra parte, así como los muchos frutos del *Bactris* y del *Oenocarpus* revelan los escondites de muchos animales, los cazadores que los han encontrado obtienen experiencia en la profesión y fama, lo que implica también la comunicación intrínseca entre plantas, animales y personas. El razonamiento por el cual los yaguas denotan el *Bactris* como “nuestra placenta” y los matis utilizan el *Bactris* como una delicada proyección del propio cuerpo, describe muy bien que lo perciben como la continuidad intergeneracional. Rival (1993) señala que los huaorani del Ecuador diferencian el crecimiento de la población en relación con los bosques, en lugar de buscar la periodicidad en el tiempo o la vida útil de la especie. Ella sugiere que los doseles arbóreos para los huaorani funcionan como símbolos cognitivos, ya que determinan ciertas dinámicas sociales (es decir, pasar de niño a adulto). Con base en percepciones como la de madera suave y madera pesada o el crecimiento rápido y lento de los árboles, los huaorani establecen patrones para entender el crecimiento; mientras que los cambios representan la reproducción social y la continuidad al mismo tiempo. Las propiedades de los árboles pueden transferir la resistencia y la fuerza durante todo el proceso de humanización (es decir, menciona que los bebés pequeños y las hojas son comparables, no solo porque son hermosos, sino también porque tienen vitalidad). También argumenta que los marcadores étnicos durante la adolescencia, como la perforación de las orejas con agujas hechas de chontaduro, constituyen una manera de aprender acerca de las normas culturales y de establecer una correspondencia simbólica entre la madera dura y el comportamiento cultural en el sentido del vigor y fuerza del hombre adulto. La larga aguja hecha de chontaduro (*Bactris gasipaes*) representa la energía y la fuerza necesarias para la vida. El tema central en los huaorani es que su uso y conceptualización del *Bactris* es marcadamente diferente del uso y conceptualización de los yaguas o los matis. Para los huaorani, el chontaduro está asociado con la potencia, la abundancia natural y la vitalidad; pero, a diferencia de los otros grupos, no tienen una noción de fuerza vital limitada. Rival argumenta que mientras en muchas sociedades amazónicas y en todo el mundo la vida se representa como un bien limitado y la muerte necesariamente como una regeneración de la vida, para los huaorani no hay regeneración mística. El bosque (y, por ende, la fuerza de los chontaduros) se asocia con las actividades presentes y pasadas en las que la fertilidad no se limita o no es entendida recíprocamente, sino que se asocia con el crecimiento interno potencial, una fuente de abundancia natural. No hay un sistema de reciprocidad, sino uno de compartir y de continuidad. Sobre la base de estos trabajos etnográficos, sería posible subrayar una asociación simbólica similar entre la fertilidad, la continuidad y la palma de chontaduro.

Pregunté: “¿Cómo distinguen entre las palmas *baka*?”. Dúgupe dijo:

Cuando alguien se adentra bien dentro del bosque [*ye be*] en la oscuridad, el *seje* abuelo se vuelve un *cafuche*, que también es humano, un *nükak baka*. Los *nükak* vieron cómo el *cafuche* tumbó una palma *seje* con sus dos dedos y entonces hirvieron el *seje* en agua y prepararon *chichi —baap—* y bebieron y se alimentaron. Un día, viviendo en este bosque oscuro, un *nükak* salió a conseguir leña, tumbando árboles a su paso con su bastón. Cuando tocó el *seje*, se convirtió en un *cafuche*, entonces el *nükak* y el *cafuche* son la misma gente... Cuando están en el bosque nadie los puede tocar.

De modo similar, muchos otros recuentos describen secuencias de transformaciones; la palma de *seje* puede ser un *cafuche*, y viceversa. Otro elemento que merece atención y que arroja luces sobre algunas de las categorías que aluden al entorno o paisaje es la de bosque primario: un espacio oscuro, en el que resulta difícil ver y dónde ocurren las mencionadas transformaciones. Cuando les pregunté a los *nükak* al respecto, hablaban del *ye baka* (bosque antiguo o ‘verdadero bosque’) como un lugar donde se debe caminar con rapidez y estar muy alerta, porque los animales y las personas pueden aparecer como una única y misma cosa. La expresión *nükak* para expresar este fenómeno es *beu yupé migna* (transformación del cuerpo). Avetukaro me dijo:

Cuando uno va allí, debes presentarte como persona, pero otros pueden capturar el espíritu de la persona y viajar a lo largo del camino de Jenbu jumat, que puede ser muy peligroso; mejor no ir solo, es por eso que las familias viajan juntas, para protegerse cuando entran en terreno nuevo, porque hay una cantidad de *puya* [veneno] en la trocha...¹⁸

Por un lado, los *nükak* se consideran expertos cazadores; la vida animal es esencial y está estrechamente ligada al simbolismo. Pero, por otro lado o a otro nivel, las plantas son un poderoso estímulo de movilidad y algunas de ellas gestan fuertes lazos de continuidad y agregación. Las plantas son referentes muy importantes en lo que concierne a la movilidad diaria, y algunas hiedras y trepadoras,

18 Los *nükak* tienden a añadir un gran simbolismo al bosque primario y creen que es el centro del dominio animal, donde el *jenbu* (tapir) es el capitán que tiene un jaguar como mascota. Los *nükak* diferencian cinco tipos de jaguares: *jiu bet* (mascota), *jiu lloré* (pequeña mano), *jiu butu* (rayado), *jiu meru* (grande) y *jiu buru* (negro), quienes son también personas, particularmente *nükak* que han muerto y que pueden expresar su enojo a través del color rojo. Véanse también otras descripciones sobre el dominio animal en Cabrera *et al.* (1999), Politis (1996a, 2007).

en efecto, se utilizan de manera cotidiana para hacer venenos, por ejemplo. La presencia de plantas tóxicas a lo largo y ancho del territorio y la historia nükak es constante. En sus narrativas con frecuencia se alude a los manyimunus, considerados grandes especialistas en venenos y están encargados de establecer y proteger áreas especialmente definidas para que crezcan las plantas venenosas. Esta dispersión también reitera el dominio territorial de algunos grupos locales en ciertas zonas. Por lo demás, el *manyi* requiere una preparación especial e implica conocimientos detallados entre los que se incluye una restricción que gira en torno a un predominio masculino. El olfato es el elemento clave a la hora de diferenciar los distintos tipos de venenos utilizados, y así ponderar categorías y rasgos de mayor o menor importancia. La existencia de venenos en el Amazonas está extensamente tratada en obras botánicas, sobre todo Schultes (1975), quien sostenía que la región amazónica era un epicentro de especialización relativo al uso extendido de venenos para la caza y la pesca, que aporta muchos que no se conocen en otras partes del mundo.

A diferencia de lo que ocurre con otros grupos amazónicos, como los puinaves y los guayaberos, los nükak utilizan una gran variedad de especies. El mito que relata el origen de *manyi* se asocia con transformaciones femeninas. Una versión recogida durante mi trabajo de campo dice así:

Un día Nanabé y Mauro caminaban. Mauro le dijo a Nanabé que fuera a buscar una liana para hacer un aro [a modo de estribo para los pies para ayudarse a subir árboles] para trepar un árbol de *birinewa*. Nanabé trajo una liana, pero Mauro dijo que estaba muy seca y podrida y que no podría trepar un árbol tan alto con eso, de manera que le pidió que buscara más lejos, indicándole dónde podría encontrarla. Cuando Nanabé se fue, Mauro trepó el árbol. Luego ella lo atacó con unas semillas que había recogido del suelo y, aferrada a las ramas más bajas del árbol le pidió que bajara. Durante esta pelea, Mauro arrancó unas ramas e hizo un nido con hojas y se sentó esquivando las semillas que Nanabé le arrojaba desde el suelo. Mauro dijo que las semillas no eran comestibles y que dejara de evitar que las semillas cayeran de nuevo al suelo... Mauro empezó a arrojar de vuelta las semillas a Nanabé para que [la mujer] se bajara del árbol diciendo: “¡Abuela, estas semillas están maduras!”. Una de las semillas le dio a Nanabé en la cabeza y cayó inconsciente a tierra. Acostada de espaldas expulsó un chorro de orina que, como chispas, salpicaron las uñas de los pies de Mauro. Fue entonces cuando la orina de Nanabé hizo aparecer el *manyi baka* [en este contexto, veneno de árbol, pero por lo general conocido también como veneno genuino o verdadero]. Era tan poderoso que esas pequeñas gotas que alcanzaron las uñas de los pies de Mauro casi lo matan. De haber sido más la cantidad de orina, Mauro hubiera muerto. Pero pudo

limpiarse con rapidez y revivió al rato. En adelante, cuando los *nükak* matan monos, algunas veces mueren y luego despiertan, porque el *manyi baka* se puede extraer del cuerpo. La orina de Nanabé se regó por el suelo e hizo todos los venenos que se encuentran en el bosque, en el *manyi baka* y el *parupi* y a lo largo de los bordes del lago.

Algunas versiones de esta historia cuentan que Nanabé es la esposa de Mauro, algunas más insisten en que es su hermana. Otras más dicen que cuando la orina dejó de correr, Mauro le cortó los senos y cocinó la grasa que salió de su cuerpo y que se emborrachó con este producto, razón por la cual Mauro no murió.

Estas historias sobre los orígenes *nükak* transmiten la idea de un espacio creado, controlado y manejado por héroes legendarios, un rasgo que impregna su territorio de sentido. Algunas veces, las fronteras o límites de áreas ecológicas o de uso de recursos específicos dentro de sus territorios están establecidas por las historias de estos héroes. Son muchos los ejemplos de *nükak* en que se recuerdan ubicaciones específicas relativas a experiencias de sus ancestros, a su vez incorporados a su geografía y que por tanto revelan una intrincada red de trochas y senderos simbólicos. Así, a la luz de lo arriba señalado, resulta evidente que dichas asociaciones ancestrales se ven reflejadas en el uso repetido del término *baka*, para indicar su verdadera o auténtica naturaleza y sus vínculos con los elementos originales de la identidad *nükak*.

Por otra parte, todos los seres míticos no solo son distintos unos de otros, sino que con frecuencia se enfrentan y discuten entre sí. Por ejemplo, cuando se les pregunta a los *nükak* por el origen del agua o los lagos o pozos, contestan que el paisaje se creó a raíz de una trampa que Jenbu jumat le tendió a Mauro. Al parecer, estos dos héroes se enfrentaron durante una larga carrera a través de la selva que Jenbu jumat ganó cruzando todos los lagos. Jenbu jumat abandonó a Mauro en un árbol y se fue a vivir debajo de los lagos y desde allí ayudó a fabricar *matapí* (trampas de pesca que aún usan los *nükak*). En términos generales, la vida *nükak* se entiende como una serie de encuentros, disputas y experiencias, todas las cuales ya las han vivido los ancestros y, por lo tanto, están arraigadas en el paisaje, en el entorno, a modo de conjuntos de recuerdos impregnados de sentido.

Lo anterior deja ver que los héroes míticos *nükak* han viajado mucho más allá de su lugar de origen, aquel hoyo en la tierra conocido como *Num baka*, y que han esparcido conocimientos, destrezas y recursos benéficos ligados a distintos animales que le otorgan a la geografía humana patrones discernibles de movilidad. Como explicaré más adelante, la manera como han organizado

(en sus relatos) sus encuentros con los blancos, también insinúa un modelo histórico de contracción y dispersión a partir del primer contacto. Todos los relatos de sus encuentros con otros pueblos han llevado a reubicaciones y reestructuraciones internas que han sido una constante en lo que concierne a sus patrones de movilidad y desplazamiento.

LA LLEGADA DE MAUNIDEBU (LA GUERRA)

Durante mi trabajo de campo, varios hombres y mujeres hablaron conmigo sobre violencia en el pasado, no necesariamente entre los subgrupos étnicos, sino entre los *nükak* y los *kawene hupu* (la población blanca). Estas historias revelan masacres y expresiones de ira y venganza que también se enmarcan en un contexto simbólico-histórico que distingue entre los *nükak* y la gente de fuera. Así como en la sección anterior expuse una visión general de la conceptualización del espacio, ahora examino algunas transformaciones en el contexto de los encuentros con otros grupos; es más, específicamente con la población blanca. Quiero demostrar cómo los encuentros violentos en el pasado, en efecto, constituyen fronteras entre los *nükak* y el mundo exterior y cómo estas representaciones contribuyen —en cuanto señas de identidad— subrayando la distancia social que los separa de otros grupos (población blanca incluso) y que es necesaria para la reproducción social.

Según los *nükak*, en el pasado los forasteros eran caníbales y comían *nükak* de manera específica. Se les conoce genéricamente como *kawene hupu* o *pitirí* y los describen como gentes de largos dedos y un apetito voraz por los *nükak*. Ocurrió alguna vez que estas gentes atacaron a los *nükak* y mataron a Jacyu jumat, un *nükak baka* que estaba cocinando su alimento al fuego cuando lo atraparon por detrás:

Uno de los *kawene hupu* había bajado al río en busca de la goma del árbol *juansoco* y algunos *nükak* vieron su campamento abandonado, donde las cenizas del fuego marcaban el lugar donde habían capturado a Jacyu jumat. Allí estaba, sin cabeza ni brazos ni piernas, listo para ser cocinado. Los *kawene* se acercaban y alejaban de la olla y mojaban sus dedos en el caldo; Jacyu jumat estaba arrumado en una pila al lado de la olla. Cuando uno de los *kawene* se preparaba para meter los brazos y las piernas dentro de la olla, Tibida jumat lo empujó pero lo hirieron en el brazo con una flecha. No permitiría que se comieran a Jacyu jumat. Entonces se acercó el sobrino de Tibida jumat, pero también él estaba herido con flechas de los *kawene hupu*, de manera que Tibida jumat le arrancó las flechas con sus dientes. Todos los *nükak* empezaron a correr y los *kawene hupu* no dejaban de disparar flechas contra Tibidi

jumat, pero las flechas le rebotaban y apenas lo arañaban dejando un rasguño que pronto desaparecía. Llegaron a su campamento sangrando y empezaron a prepararse. Los nükak de todos los grupos distintos empezaron a hacer arcos y flechas. Al comienzo hubo mucha gente, no solo unos pocos. Muchos nükak no temían el enfrentamiento y practicaron para no desperdiciar flechas... Sin embargo, por entonces, no se reunían con frecuencia suficiente para organizarse bien. Pero se juntaron y montaron trampas con espinas y rodearon a los *awepémunu* [enemigos]. Ahí fue cuando empezó la *maunidebu* (guerra) con los *kawene hupu*.

Continúa la historia de los nükak:

La persecución duró mucho tiempo, pero los nükak *baka* no dejaron que los *kawene hupu* se los comieran. Como los ataques eran constantes, los nükak tuvieron que organizarse para defenderse ellos y sus familias (*bitpati ye acha*). Llamaron a Tauri jumat que sabía hacer trampas y él hizo pequeños arpones para todos los nükak. Todos los grupos, los mipa, los wayari y otros, vinieron y trajeron venenos poderosos, incluidos *chuu manyi* y *kun manyi*, para matar *kawene* y preparar sus defensas. Muchos siguieron a Tibida jumat y fueron los primeros en línea para disparar sus arcos a quienquiera que viniera a comérselos. Por entonces, fueron muchos los que atacaron a los nükak. Cerca de Lago Pavón y en una ensenada del Río Inírída, nos vimos enfrentados a muchos enemigos; nos reuníamos cerca de los lagos (*teje in be*), lugares donde los hombres luchaban y disparaban flechas. Las mujeres y los niños no participaban; estaban escondidos en lugares especiales que habían excavado con sus propias manos para hacer *tetaraim* (trincheras bajo tierra) que eran redondos y donde guardaban pequeñas lanzas que perforaban (*jeup chui*) a los enemigos.

Kerayi dice que los nükak se refugiaron cerca de los ríos pequeños, porque los que estaban río arriba siempre estaban comiendo gente (“son come-gentes”). Dice que los nükak no se comían a quienes atacaban como sí lo hacía la gente de los grandes ríos. Otros relatos informan que Tauri jumat no murió durante las invasiones *kawene* y que fue el único que resistió las flechas y salió ileso de los ataques.

Avetukaro y Kerayi explican que todo ocurrió porque los *kawene hupu* siempre estaban intentando comerse a los nükak:

Cuando conocimos a los *kawene hupu* ellos mataban *nükak* todos los días... Muchos muertos, muchas matanzas¹⁹. Eran ellos los que querían comernos, y casi exterminan a los *nükak*. Permanecíamos alertas y caminábamos cautelosos mirando todas las huellas que los *kawene* dejaban, siempre en busca de nosotros. Las cenizas dormían primero, donde *kawene hupu* mataban a un *nükak* y lo cargaban hasta que el cuerpo se estropeaba más o menos a esta hora del día. Siempre estaban matando *nükak* y nosotros, los *nükak*, nos defendíamos en los caños. Siempre estábamos huyendo, siempre corriendo lejos, dentro de la selva, y como los *kawene* temen la selva, no podían atrapar a los *nükak*. Los *nükak* vivían con miedo; las mujeres siempre estaban llorando, los niños siempre se estaban escondiendo, todo el mundo lloraba... En los ríos donde había muchos muertos, empezaron a comunicarse como gallinetas, listos a dar la alarma en caso de ataque. Tindum jumat comenzó la batalla disparando algunas flechas contra los árboles para alertar al enemigo, pero las flechas que golpeaban contra Tindum jumat no le hacían daño... Nada podía golpearlo y los *kawene hupu* fallaban tiros muchas veces. Por entonces se reunieron todos los grupos, incluyendo los del margen del Mipamunu, es decir, el río Inírida... Ellos aprovisionaron mucha gente. Por eso los wayaris vinieron a esconderse de este lado, que es menos violento que por allá. Allá acorralaron a muchos grupos, y peleaban unos contra otros con flechas; incluso mientras descansaban o cuando salían a buscar comida también los perseguían. No nos acercábamos a las bocas del río.

A pesar de que no abundan detalles sobre cómo alcanzaron el éxito de su defensa, hay varios elementos comunes que, además, resultan idénticos en distintas versiones: por ejemplo, la idea de que siempre lograron evitar ser comidos como *churuco* (una especie de mono) en una olla y que sus héroes no morían por el efecto de dardos envenenados. A lo largo de varios recuentos sobre los primeros encuentros con gente blanca, los informadores —hombres y mujeres, adultos y jóvenes— transmiten una sensación de ira ante el recuerdo de las matanzas. Es imposible discernir entre los ataques que los *nükak* pudieron sufrir por parte de tratantes durante el auge del caucho y, por ejemplo, aquellos que tienen orígenes más míticos. Pero, en cualquiera de los casos, los relatos siempre reflejan un temor mortal de ser devorados por otros.

A pesar de que no cuento con datos suficientes para interpretar la construcción cultural de las susodichas matanzas, sí compilé recuentos no solo de familias que se vieron obligadas a defenderse por sí mismas de amenazas mortales por parte de gente blanca y con recuerdos de *nükak* que habían sido

19 La palabra *matanza* aparece con bastante frecuencia en los relatos de los *nükak*.

perseguidos, sino que también escuché relatos de varias personas que lograron matar *kawene hupu* en venganza. Igual importancia tienen aquellos sucesos en los que subyacen discrepancias en la dinámica del grupo; según varias versiones, no todos los *nükak* coinciden en cómo las matanzas afectaron a este o aquel grupo. Algunos insisten en que los *kawene* “no tuvieron tiempo para alimentarse con carne de los *nükak*”, que distintas partes de cuerpo se cocieron en el caldo, pero que la organización y eficacia en sus batallas contra los *kawene* significó que no pudieron hacer un banquete con ellos (a pesar de que sí hubo muchas muertes en ambas partes resultado del enfrentamiento). Sea como sea, la idea general es clara como el agua: “Hubo mucha persecución; los *kawene* continuaron persiguiendo *nükak* porque tenían mucho apetito... Tenían mucha hambre, hubo tantos muertos. Por eso se acabaron los ancianos; los hijos de *kawene hupu* son como pichones en busca de comida”²⁰.

Según Cabrera *et al.* (1999, p. 74), el temor de los *nükak* a la gente blanca estaba específicamente asociado con la idea de ser comidos o la posibilidad de ser capturados. A nivel mítico, la sociedad *nükak* ha estado bajo constante amenaza de ser devorada y perseguida, donde su carne se cocinaría como la de cualquier otro animal. Sin embargo, las luchas de sus héroes, narradas en varios episodios clave, lograron evitar que fueran ingeridos. Se defendieron de los ataques durante la ocupación de los blancos organizándose en una defensa conjunta bajo el liderazgo de sus héroes míticos. A pesar de que varios de los relatos sobre Tauri jumat y Tibida jumat suenan fantásticos y algunos héroes tienden a ser inmortalizados por su actos durante los ataques, la manera como estas memorias se narran y expresan resaltan un tipo de organización de autodefensa que también trata sobre los *nükak* en sí mismos. Ellos también comparten y conservan las habilidades y técnicas (por ejemplo, la colocación de trampas) utilizadas para proteger a su gente de la muerte y de ser devorados por los blancos.

Uno de los temas clásicos de la etnología suramericana ha sido la relación entre la depredación y el intercambio, lo cual también parece encontrar sus bases en un enfoque que hunde sus raíces en el perspectivismo. Entre los *makunas* —un pequeño grupo oriental de habla *tukana* en el noroeste amazónico— la depredación humana es vista como un intercambio revitalizador con los ancestros basado en un sentido de reciprocidad (Århem, 1996). Århem sostiene que, desde

20 Por lo tanto, comerse a los enemigos tiene una relación con el veneno, ya que, según los informantes, este puede intoxicar a la persona, lo que se puede extender a la representación de la contaminación. Algunos informantes me dijeron que los venenos utilizados para atacar al enemigo, como el *chuu manyi* y el *kuu manyi*, son muy diferentes a los utilizados para la caza, ya que los primeros no permiten que la víctima se despierte y el cuerpo se pudre. Por otro lado, los venenos utilizados en las competencias de caza permiten que el animal se duerma lentamente para que sea preparado fresco, es decir, que no intoxica; incluso, si se deja a la presa en la copa de los árboles, esta revive para continuar su reproducción.

una perspectiva chamánica, “una red cósmica” de consumidores y alimentos mantiene la existencia humana, y que las distintas especies naturales son todas “predadores” o “presas”. Así, desde la perspectiva makuna, todos los seres humanos están divididos en “come-hombres” (*masa bari masa*), que representan a todos aquellos predadores que se alimentan de gente, o “alimento humano” (*masa bare*), en los que las plantas y los animales que los makunas consumen estarían incorporados. El jaguar se considera el predador mayor al lado de la anaconda y algunos otros dioses. El sistema implica una comunicación entre el reino de las plantas y los animales comestibles, por un lado, y el jaguar predador, por el otro, donde los seres humanos y algunas otras especies naturales (que se considera representan consumidores y alimento consumido al mismo tiempo) ocupan un espacio intermedio. Del mismo modo que los animales predadores consumen su presa, dioses y espíritus pueden matar y consumir seres humanos.

Lo anterior está estrechamente ligado a la idea, perpetuada a través de la cosmología makuna, de que animales y dioses —como la gente— están en capacidad de matar. De hecho, Århem sugiere que todos los seres espirituales —que constituyen tanto animales como humanos— los describen exactamente en los mismos términos en los que los makunas describen grupos de gentes. Es decir, están en capacidad de traer enfermedad, suscitar malas cosechas o malas rachas de caza, etc. y son, por lo tanto, potencialmente peligrosos. De manera recíproca, las fuerzas ancestrales ven en el matar y consumir seres humanos, un modo de garantizar su propia reproducción. Este sistema dual o binario se conserva justamente a través de un sistema recíproco en el que todos los alimentos son ofrendas que ayudan a mantener un equilibrio en el espacio cosmológico. Por consiguiente, la reproducción social también se contempla como un sistema predador en el cual incluso la muerte hace parte de la misma continuidad. Y esto significa que por cada especie en el mundo cósmico, hay un conjunto correspondiente (especial y único) de alimentos comestibles²¹.

21 Autores como Reichel-Dolmatoff (1986, 1997) sostienen que la cosmología, los mitos y los rituales son principios ecológicos que forman un sistema adaptativo que permite un equilibrio entre las necesidades humanas y los recursos ambientales. Este sistema simbólico se basa en el control de los niveles de energías cósmicas a través de las normas (sociales, económicas y morales). El autor describe cómo los desanas creen que los animales son personas humanas que viven bajo una forma de organización social similar a la de los humanos. Estas similitudes sociales se ven en casas comunales o malocas, que en nuestro mundo percibimos como colinas y arroyos, y sus líderes son los dueños de los animales. En consecuencia, la energía cósmica se compone de las energías masculinas y femeninas, energías que son compartidas por los humanos y los no humanos, lo que constituye un circuito interdependiente necesario para la reproducción. Al mismo tiempo, las sustancias que componen los cuerpos de los seres vivos son manifestaciones de esta energía vital y, por lo tanto, los humanos y los no humanos también están relacionados por las sustancias y la energía vital que fluyen a través y entre sus cuerpos. Aspectos como la prohibición del incesto y la exogamia, la reciprocidad, los rituales y las dietas se tienen en cuenta para asegurar la energía vital necesaria que garantice una reproducción equilibrada de los seres humanos y no humanos. Según este enfoque, los chamanes son responsables de mantener el equilibrio del sistema, mediando en las

En este sentido, y de manera muy similar a los makunas, la descripción de Vilaça (2000) de la práctica warí, nos aporta un caso ejemplar en el cual la caza y la guerra están ligadas a la depredación de maneras sorprendentes... Una perspectiva que fortalece la idea de continuas transformaciones entre cuerpo, espíritu, alimento y depredación. Los warís de Brasil organizan partidas de guerra para matar enemigos. Esto representa una depredación simbólica: los warís son quienes predan, y esto es lo que los distingue, lo que los caracteriza como seres humanos (Vilaça, 2000, p. 91). En breve, la capacidad de actuar como un ser humano warí es también el potencial de ser depredado. Como en el caso makuna, animales y enemigos también pueden ocupar el puesto de predador. En la cosmología warí, una unidad espiritual común, a la que aluden como *jam*, envuelve tanto la animalidad como la humanidad. *Jam* es el espíritu que poseen ciertos mamíferos, aves, reptiles y seres humanos (enemigos de los indígenas o gente blanca incluso). Los animales están dotados de espíritus que pueden ser tomados por los humanos. A su vez, los animales también tienen cuerpo humano y los chamanes pueden verlo: viven en casas, toman chicha y comen alimentos asados y hervidos (Vilaça, 2000, p. 91). El jaguar, según los warís, mata a su presa con su cuerpo y sus colmillos, y se come cruda la carne. Sin embargo, desde la perspectiva del jaguar (asumiendo el enfoque perspectivista), esta presa dispara dardos y flechas, tal y como los cazadores warís acosan a sus enemigos y a sus presas de caza. Así, resulta inevitable que los warís sean vistos al mismo tiempo como peligrosos y amigables en los mundos animal y humano, y por lo tanto, claro, las presas de caza se perciben con un sentido humano. Una vez muertos, cuando quiera que sea posible, quienes han matado a guerreros warís son traídos a sus asentamientos en pedazos (cabeza, brazos y piernas). Los genitales representan un trofeo especial, y lo reclaman los hombres para lucirlos ante las mujeres. Al tomar los cuerpos enemigos, los guerreros warís se aseguran de que el alma de la víctima se renueve encarnando en otro pariente.

Cabe señalar que percibimos una sutil distinción y también ambigüedad entre animalidad y humanidad, porque la depredación en la conceptualización warí confirma, a la vez, tanto su estatus animal como su sentido de humanidad. En principio, lo que ocurre es un incesante intercambio de almas o espíritus

relaciones entre humanos y no humanos, como el intercambio con los propietarios de los animales y las almas humanas a través de la gestión de juegos, la regulación de la depredación humana y la reproducción humana y animal. Por lo tanto, "su principal función es la de garantizar la fertilidad de la naturaleza, necesaria para la supervivencia humana" (Reichel-Dolmatoff, 1986, p. 159). Del mismo modo, la forma de concebir la relación entre los humanos y los no humanos se ha descrito consistentemente en las etnografías amazónicas. Autores como Descola (1992, 1994) y Viveiros de Castro (1998) también han propuesto modelos amazónicos para explicar las relaciones entre los humanos y los no humanos. Ambos autores coincidieron en que lo que está en el centro de la discusión es la forma en que las sociedades expresan la dualidad naturaleza-cultura.

entre animales y quienes los matan, cosa que en últimas refuerza una instancia única de renovación o renacer. De hecho, los warís subrayan su animalidad durante sus cacerías antes que su potencial humano; ambos son presa, igualmente. También, sin embargo, se observa una diferencia explícita entre el tratamiento de un cadáver en un contexto fúnebre, que por lo general gira en torno a nexos de parentesco y la consumición de una presa. En los funerales warís se conserva una marcada distinción en el comportamiento entre quienes son y quienes no son parientes durante la ceremonia o, en términos de los propios warís, entre verdaderos parientes y otra gente (Vilaça, 2000, p. 94).

Creo que es posible inferir que la representación nükak del canibalismo de los blancos implica la ‘ingestión’ del individuo como operador fundamental del sistema de clasificación. Señala una diferencia entre la gente que se come a sus enemigos y aquella que no. En las conversaciones que se dieron en torno a estos episodios, mis informadores hicieron énfasis en que si bien es cierto que siempre tendremos enemigos, es el placer y apetito excesivos y sin límites de los *kawene hupu* por alimentos, lo que no se puede controlar y lo que causa la guerra e intensifica el conflicto. También subrayaron el deseo de los *kawene hupu* de cocinar a los niños y jóvenes que secuestran. En uno de los recuentos, uno de los informadores aseveró: “Los niños siempre desaparecían, esa gente debió cocinarlos y ni siquiera sabíamos... Algunas veces no pudimos con tanta matanza”.

Desde otra perspectiva, me parece importante resaltar que, al igual que los warís descritos por Vilaça (2000), los nükak no distinguen entre guerra y matanzas; por ende, es posible que, dada la constante amenaza de secuestro de niños, la idea de su ‘consumo’ se asocie específicamente a todas las personas que no vuelven a aparecer. En el caso de los nükak, ellos asocian estos sucesos al deseo reflejo de adentrarse aún más en la selva para eludir la persecución. También queda claro que creen los *kawene hupu* roban a sus niños con el propósito de que después les sea posible atacar adultos nükak cuando salgan en busca de las criaturas. Cuando hablan de estos ataques, los nükak refieren periodos de tristeza, ira y angustia. Sin embargo, y a pesar del hecho de que algunos insisten en la idea de escapar como mecanismo para olvidar la matanza, otros insisten en que los nükak aún alientan un deseo de venganza.

El deseo de venganza ha sido siempre un ideal de reciprocidad negativa en vista de hechos pasados. Tal y como dice Dúgupe: “Los nükak buscan a sus enemigos para hacer lo mismo con ellos; no se los comen, pero sí quieren vengar con la muerte la ira que sienten”. La relación que se establece entre la ira y la furia y salir en busca del enemigo impulsado por el deseo de venganza es una gran motivación para organizar una estrategia de ataque. En aquellos difíciles

momentos, los nükak explican que no les resultaba difícil organizar grupos de ataque y juntarse para defenderse de los *kawene*. Con todo, muchos opinaron que hacerlo podía ser más peligroso y recordaron que eso ocasionaría la pérdida de más parientes. Precisamente por esto, varios grupos optaron por dispersarse en la selva y no atacar como grupo; pero todos coincidían en la necesidad de venganza. Y justificaban la venganza con la observación de que la violencia siempre provenía del otro lado, insinuando así que, de no haber sido por esos ataques, vivirían en paz con unos pocos enfrentamientos internos.

También recuerdan un largo periodo de paz durante los tiempos previos al primer contacto, tiempo cuando huyeron y se escondieron en las colinas y evitaban acercarse a los caños cercanos al río. En una versión de Avetukaro, me contó que la muerte de su padre y madre, al igual que la muerte de la madre de Keyari, se debió en parte al hecho de que desobedecieron la estrategia recomendada de ocultarse en aquellos lugares y haberse acercado demasiado pronto a los caños; por eso los blancos dispararon contra los suyos. También cuenta que uno de los actos de los nükak, cuando se acercaban a los asentamientos de la gente blanca, era robar cosas, como machetes y cosechas (yuca, plátano o patata) y que esto fue lo que desató el reciente periodo de persecuciones continuas... porque los nükak se acostumbraron a robar.

Hay también otros relatos en los que cuentan cómo la gente blanca solía acercarse a asustar a sus hijos e hijas y que, tras dichos acosos, los nükak iban a las casas de los blancos que tenían mucha comida: “Cuando pasábamos cerca de ellos, cogíamos sus cosas sin que nadie se diera cuenta”. Ya desde los años cincuenta hubo informes en los cuales se mencionaban varios encuentros y conflictos causados por estos robos, informes corroborados por testimonios de algunos blancos (véase Cabrera *et al.*, 1999). Es probable que esta situación motivara algunos de los enfrentamientos violentos que ya empezaban a gestarse en la región. Así, me parece importante recalcar que la situación de los conflictos entre la población blanca y los nükak debe enmarcarse en la historia de la colonización del Guaviare y de las relaciones interétnicas que se describieron en la introducción. Por lo tanto, no debe sorprendernos el hecho de que los nükak mencionen tantas incursiones por parte de la población blanca con el propósito de matar y secuestrar mujeres y niños, ya que toda la región del Guaviare y el Inírida tenían una larga tradición de conflictos interétnicos, debidos a la esclavitud y algunos otros atisbos de explotación en las márgenes del Orinoco. Los estudios realizados por Cabrera *et al.* (1999) y Santos Granero (2009b) remiten a algunos testimonios de gente blanca en los que se explica por qué atacaban a los indígenas y a los nükak y cómo todo esto se relacionaba con los secuestros y capturas que ocurrían en el Orinoco, incidentes que obviamente

tuvieron impacto en la situación general. Un aspecto esencial de estos relatos de la historia nükak es el hecho de que presentan una secuencia de incidentes en los que la agregación de grupos locales y territoriales constituye una estrategia defensiva primordial.

Grosso modo, los fragmentos de los que ahora hablamos no solo guardan relación con las representaciones metafóricas de los encuentros con la otredad, sino que nos permiten explorar la función estructural del contexto de matanza o de guerra, en cuanto indicador de diferenciación social. En el Amazonas, los temas de masacres y enfrentamientos violentos para defender la integridad y la reproducción social son muy comunes (véanse Rival, 2002; Vilaça, 2010). La función de la matanza en este contexto puede asociarse, como en efecto se hace en otros estudios amazónicos, a una distancia que condiciona la existencia colectiva. A pesar de la dificultades para encontrar una función específica dentro del recuento mítico respecto al manejo de los mundos interior y exterior o interno y externo, y de estos respecto a la sociedad indígena y la sociedad occidental, es importante subrayar, tal y como los varios autores reiteran, el interés y la preocupación de toda sociedad por revelar, en las sociedades que se encuentran ante permanente persecución y ataque, episodios violentos que ejemplifiquen la sensación de victimización. Rival (2002) sostiene que los huaorani expresan la noción de depredación no como una vaga creencia, sino precisamente porque allí subyace un encuentro con ese otro, que se identifica como una especie poderosa, alguien que desea matar y consumir a sus víctimas. Del mismo modo, el autor le da suma importancia a los mecanismos de exclusión propiciados por la victimización y también a la categórica diferenciación manifiesta entre los huaorani y los cahuoris, estos últimos definidos como predadores de los primeros²².

En el caso de los nükak, los fragmentos compilados durante mi trabajo de campo también ilustran recuerdos de violencia, por ejemplo, casos de encuentros con otros pueblos amazónicos que provocaron concentración y dispersión. Las versiones que atañen a los encuentros violentos entre los nükak *baka* y los *kawene hupu* justifican exclusión, justifican una distancia entre dos categorías, todo desde un discurso de violencia y victimización pero, sobre todo, igual representan al otro con una carga, con un sentido de animalidad. Dadas las circunstancias, se describe el descuartizamiento de las partes del cuerpo y la necesidad del 'otro' de alimentarse para poder continuar el ciclo de reproducción.

22 La autora ha descrito esta oposición y tiene un eco en el análisis de Viveiros de Castro (1998), quien sostiene la condición de asimetría en los encuentros entre los dos mundos, lo que conduce a un destino diferenciado para las sociedades. Por otra parte, esta realidad ontológica se apoya en el mito del origen, donde los huaorani describen la relación presa-depredador (véase Rival, 2002, p. 53).

Todos estos elementos pueden tomarse como puntos de referencia para una posible separación entre dos tipos de seres o diferentes especies. Igualmente, en la persecución y matanza de *nükak* por parte de gente blanca, a los *kawene* se les atribuye un voraz apetito por carne de *nükak*, que a su vez se cocina como se cocina cualquier presa animal²³. Es posible que la noción primigenia que los *nükak* tienen en relación con los ‘otros’ sea la de que cuando los *kawene* matan y consumen su carne, no son completamente humanos, sino más bien unos seres peligrosos²⁴. Como dice Vilaça (2010), para los *warís*, alcanzar la ingesta del enemigo es prueba irrefutable de una falta de humanidad. En otro plano, los recuentos *nükak* bien pueden interpretarse como relatos metafóricos de hechos reales que revelan historias de contacto en las que, para prevenir la interacción, optaron por eludir la persecución como mecanismo de protección de su sociedad, como se dijo con anterioridad. Por otro lado, y un poco como los *huaoranis*, pero a diferencia de los *warís*, los *nükak* no pretenden incorporar ni asimilar al enemigo; ellos pueden aceptar aquello de ser capturados y cocidos como presa de caza pero, idealmente, esta posición les permite a los *nükak* presentarse (verse) como víctimas de su depredador. Así las cosas, la identidad entre los *nükak* y los *kawene* se funda sobre una diferencia entre quienes se ven como humanos (y a sí mismos como víctimas de un predador) y quienes actúan como animales²⁵.

23 Por el contrario, otros grupos como el *yukuna*, descritos por Van der Hammen (1992), asocian este canibalismo blanco con la incursión directa de la esclavitud y el comercio en el Amazonas.

24 Fausto (2007) ha sugerido que los pueblos amazónicos no se basan en la distinción de la humanidad-animidad, sino que están inmersos en un sistema sociocosmológico en el que la dirección de la depredación y el parentesco se encuentran en disputa. Sin embargo, en ciertos niveles, algunas sociedades parecen invertir las relaciones en las que los puntos de vista de los depredadores se oponen directamente a la animidad- humanidad. En el caso de los *warís*, Conklin (2001) sostiene que ellos creen que los espíritus de los muertos se unen a los espíritus de los animales reales y regresan en los cuerpos de los pecarías *barbibanco*s que se ofrecen para ser cazados. Por lo tanto, los *warís* consumen la carne de cadáveres humanos, así como la presa animal, con base en la idea de intercambio entre los *warís* vivos, los animales y los antepasados. Los *warís* ven a sus enemigos como no personas y los matan y comen de ellos. La distinción entre *wari* (persona) y *wijam* (extranjero) está claramente representada en los modos contrastantes de endoexocanibalismo.

25 Incluso en el momento en el que el apego empieza para intensificar los periodos de paz promovidos por los misioneros, los *nükak* identifican “las cosas de los misioneros como trampas para atraer la carne de los *nükak*”. Ellos dicen: “después de cierto tiempo, los *nükak* se encuentran con los misioneros y se empiezan a ver los rastros de nuevo; estas personas empiezan a sacar las ollas y las entregan en los árboles (a los *wam*, los *kanari* y los machetes, con el fin de lograr la paz). Los *kawenes* masacran a los *nükak* y los *nükak* aceptan cosas; ellos los protegen cuando llegan, toman las ollas y se van. Así estuvieron por mucho tiempo. Ellos solo veían y se iban, no veían a los *nükak* y podíamos ver a los *kawene* a medida que nos acercábamos. Algunos de los *wayaris* pensaron en invitar a estas personas, pero otros dijeron: que vengan y vean, necesitamos algo para tumbár”. Por otra parte, la mención de la aceptación de objetos con el fin de obtener la paz y la invitación de los *nükak* para que los misioneros vinieran y vivieran como ellos, indica claramente su deseo de establecer buenas relaciones y trascender los hechos de violencia que pudieron haber tenido en el pasado.

A pesar de que el material es insuficiente para rastrear la continuidad histórica y la diferenciación clara de los grupos nükak y de sus distintos usos de los mecanismos de exclusión en este contexto de masacres y matanzas, lo que quiero subrayar aquí es la relevancia en su discurso de aquello de ubicar al 'otro' en una fantasía antropófaga, caníbal, que a su vez confirma las tensiones entre humanidad y animalidad, entre lo que se come y quién es presa (ingestión y depredación), un tema prominente en el contexto amazónico.

CONCLUSIONES

He trazado un modelo de dispersión nükak que hunde raíces en su propio mito de origen, que a su vez comienza con el surgimiento de sus héroes ancestrales (o nükak *baka*), provenientes del nivel inferior o más abajo de la cosmología nükak. Dichos ancestros gestaron los primeros clanes familiares o subgrupos, cada uno de los cuales conserva lazos sociosimbólicos con un espíritu animal en el mundo de abajo o nivel inferior. Corroborando los hallazgos de otros investigadores, la noción nükak de territorio étnico está colmada de conceptualizaciones míticas, que a su vez contribuyen a darles orden a las actividades que realizan en sus territorios y sentido a la dispersión y ocupación de sus unidades sociales (véanse Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 1996b, 2007). Todo lo anterior se reduce a que los principios que apuntalan las relaciones sociales y la organización de las unidades sociales hoy en día se formularon desde los tiempos míticos.

A medida que viajaron y se propagaron tras salir del hoyo nükak original, los líderes ancestrales optaron por ubicarse en las cabeceras de los principales caños y corrientes fluviales en el territorio, demarcaron trochas y se establecieron como los fundadores de los distintos subgrupos nükak. Por otro lado, esta diferenciación interna confirma la manera como los nükak entienden la dispersión a lo largo del tiempo y agrega, de manera explícita, que los distintos grupos han padecido dificultades tras sus primeros encuentros con forasteros, encuentros, dicho sea de paso, caracterizados por guerras y ataques violentos. Internamente hablando, los nükak se autorganizan para mantener su autonomía y para defenderse de tales ataques. Muchos de los informantes ampliaban sus comentarios para darles cabida a hechos más recientes. Una vez ocurrido el contacto, la dispersión de los subgrupos continuó su evolución, algunas veces siguiendo distintas trochas; pero sin que las familias dejaran de comunicarse entre sí y jamás quedándose demasiado tiempo en el mismo lugar.

Esto de conservar distancia entre los distintos subgrupos originales es un rasgo fundamental de la vida nükak. La división de las unidades sociales deja ver cómo los nükak se presentan como grupos separados y no como aldeas

nucleares. De manera similar, es importante dejar muy claro que el simbólico mundo de niveles —bajo, intermedio y superior— al que aluden en sus narrativas de origen es una conceptualización que comparten con otros grupos makú (como los baras y los hupdus). Sin embargo, esta noción contrasta con las creencias de otros vecinos, los tukanos, por ejemplo, para quienes la anaconda sigue siendo el punto de referencia en lo que concierne a la formación de los grupos territoriales a lo largo del río. En el caso de los nükak, no se presenta un modelo, como en el caso de los tukanos, para quienes la dispersión y ocupación de las unidades sociales corresponden de manera específica al viaje de la anaconda a lo largo del río y de cuyas partes (cabeza, cuerpo y cola) surgen los distintos grupos. En breve, y tal y como lo describen los mismos nükak, todo parece indicar que a partir de una antigua organización social se establecieron unas descendencias especializadas que organizaron sus movimientos entre grupos con fuertes lazos fraternos.

La distribución e identificación de subgrupos en el interior de la sociedad también refleja dos puntos: primero, la composición dinámica de las unidades, promovida por grupos de parientes y definida, entre otras cosas, por sus huertos de palma y la configuración del entorno o paisaje que siempre se define en torno a un líder del grupo que es quien dirige la movilidad. Segundo, que a pesar de que toda persona cuando nace está inmediatamente entroncada al grupo al que pertenece el padre de dicha persona, la flexibilidad que la nominalización de la residencia otorga amplía las posibilidades organizacionales, y así dan muestras de un sistema completamente heterogéneo dentro de sus unidades sociales. Con todo, este modelo de especialización resulta frágil en la práctica, dado que otras asociaciones especializadas han perdido su efecto, a pesar de que los hijos mayores, en teoría, continúen adelante con la nominación. Lo anterior también ocurre, según los nükak, porque ya casi no quedan adultos mayores que puedan enseñar y transmitir su conocimiento. Visto desde una perspectiva geográfica, cada subgrupo es de composición variada y ocupa distintos espacios en el entorno. Circula alrededor de áreas específicas asociadas a un líder que, por lo general, cuida del grupo y supervisa la administración de los huertos asociados a sus antecesores, viviendo así en un espacio, en efecto, definido por sus antiguos héroes.

Por otro lado, y a pesar de la falta de una genealogía que se extienda más allá de tres generaciones (aquellas en la memoria viva de los wayaris), el énfasis que los nükak ponen en la cohesión y la dispersión, tal y como las definen sus mayores, podría explicarse (por lo menos parcial y tentativamente) recurriendo a la genealogía de su abuelos. Los nükak, igual que otros grupos vecinos como los guayaberos o los tukanos, aprenden sobre un número discreto de héroes,

a quienes recuerdan y cuya memoria conservan a lo largo del tiempo, de manera que todos los individuos evocan los nombres de algunos de sus parientes de la generación de sus abuelos paternos. Idealmente, esto debería conducir a la reproducción de una sociedad basada en generaciones de abuelos (véanse Mendoza, 2008; Hugh-Jones, 1979a).

Cómo opera la anterior práctica, puede verse en la genealogía de los grupos (aunque sea de manera incompleta en el caso de los *nükak*, debido a que la memoria de los informantes no alcanza a rastrear la trayectoria pasada de todos los grupos). Los informantes reiteran la importancia ideal de los hijos y de los nietos para beneficio de la continuidad y, de hecho, se considera que aquellos parientes que no tienen hijos, tampoco tienen continuidad. Los actos de los ancestros tienen vida en el presente, y la tradición oral que perpetúa los actos de los héroes *nükak* tiene tanta importancia en su vida hoy que, en efecto, define ciertas relaciones sociopolíticas entre los subgrupos. De manera similar, la ubicación del hoyo de origen que une a todos los *nükak* es necesaria para demostrar que todos vienen de allí. Ahora, fuera de su trayectoria generacional, el uso y el conocimiento que los *nükak* hacen y tienen de su espacio —y la manera como los grupos se han especializado— bosquejan un espacio territorial común que es, a su vez, esencial para sus relaciones sociales, económicas y simbólicas. En este sentido, la historia se ve como viajes dentro de una geografía común donde justamente el uso común del *munu* señala las distintas trayectorias de continuidad y movilidad de los *nükak*.

Para complementar la organización mítica del territorio, hago un intento por analizar algunos de los relatos sobre encuentros violentos entre los *nükak* y los blancos que, creo yo, quizá se puedan ubicar dentro de la narrativa mítica de la depredación. El ideal de la defensa concebida por sus héroes en contra de ataques y los numerosos recuentos de cómo se organizaron y lucharon para defenderse, nos permiten incorporar la historia *nükak* dentro de un modelo de interacción con —y diferencia respecto a— la gente de fuera. En breve, los forasteros representan a quienesquiera que atacan a los *nükak*, sustentados por un deseo animal de devorar o consumir a otro con el propósito de reproducirse socialmente. La obsesión con esta representación, manifiesta en el simbolismo y la imagería del canibalismo blanco, diferencia a los *kawene* (la población blanca) de los *nükak*.

ÑAUPI-PANNI
(CAMINANDO, COMEMOS BIEN) **2**

EN EL CAPÍTULO 1, EXPLORÉ ALGUNOS ASPECTOS DE LA HISTORIA NÜKAK, haciendo el seguimiento de los viajes de varios de sus héroes míticos y tomando luego esta información como referencia para reconstruir la memoria de conflictos pasados. Luego presenté un aspecto de la movilidad de los nükak, asociado a hechos violentos ocurridos en el pasado, que parecía esbozar una estrategia defensiva sustentada en la movilidad que, a su vez, estaba profundamente arraigada en la construcción histórica y mítica del espacio. En este capítulo, examino las relaciones que se establecen entre los desplazamientos de los nükak a lo largo de una buena cantidad de asentamientos temporales y el uso que le dan a su entorno ecológico. En ocasiones, no parece haber distinción alguna entre lo que ocurre en asentamientos muy dispersos y prácticas ecológicas corrientes; después de todo, estamos conscientes de que una cosa determina la otra y viceversa. Sin embargo, la condición de refugiados en la que ahora viven los nükak, sí ha desencadenado cambios notables en su organización social y en la manera en la que manejan esos espacios y el paisaje que los rodea.

Antes de venir a vivir en Agua Bonita y zonas aledañas, ya los nükak habían sufrido restricciones a su movilidad. Téngase en cuenta que la selva ahora se encuentra bastante lejos; se trata de incursiones a pie que les implican entre tres y seis horas de marcha, y no les es fácil regresar con provisiones suficientes de alimentos silvestres. Es más, las distancias también les complican la vida familiar; ahora son muy grandes como para que la familia viaje junta, como era su costumbre. Y también es peligroso dejar a los niños atrás, en Agua Bonita. Los jóvenes dicen que los viejos todavía caminan grandes distancias en busca de comida, y que algunas veces encuentran lugares en la selva con abundantes provisiones donde entonces permanecen semanas o incluso meses sin volver a Agua Bonita. También se ha visto reticencia por parte de los jóvenes nükak, que ya no quieren cazar o recoger comida y que prefieren vivir como la población blanca, es decir, trabajando (por una remuneración) y comprando *remesas* (comida procesada comprada en tiendas). Algunos nükak ya no sienten nostalgia por la selva y han incorporado completamente la dieta de los blancos, a saber: arroz, frijoles, comida enlatada, etc. Estas son algunas de las razones por las cuales hoy en día muchas familias dependen de la ayuda humanitaria.

Cuando esta investigación empezaba, en 2006, se esperaba que el desplazamiento de esta comunidad nükak fuera pasajero, ya que ellos y el Estado se encontraban en diálogos para facilitar el retorno a su territorio tradicional. Sin embargo, estos esfuerzos fueron en vano. Ahora bien, dados este resultado y su prolongada residencia en Agua Bonita, los nükak han explorado maneras de contrarrestar su dependencia a la ayuda humanitaria —a pesar de los considerables retos que implica encontrar recursos silvestres suficientes para sobrevivir— y

ampliar su movilidad. En este contexto tan poco propicio, por decir lo menos, a continuación evalúo qué han hecho los nükak para reorganizar su economía.

Lo mucho que los nükak dependen de los productos de la selva ha sido ampliamente documentado por otros autores, y estos, a su vez, han mostrado cómo el uso de estos recursos silvestres depende de su concentración, asunto que complementan de manera exitosa con sus patrones de movilidad (Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 1996b, 2007; Cárdenas y Politis, 2000). La concentración de especies útiles sigue siendo un importante factor tras los movimientos familiares, en su afán por satisfacer las necesidades de su subsistencia en las actuales condiciones. Ahora bien, si la mediación en pos de alimentos está condicionada por la concentración de ciertas especies y la fertilidad de algunas áreas de monte, ¿cómo han podido los nükak superar todas estas limitaciones y conservar sus dietas de pervivencia preferidas?

Las muchas influencias externas asociadas a su estatus de refugiados — tanto como los esfuerzos de ayuda humanitaria relacionados— han ejercido una enorme presión contra los patrones socioeconómicos tradicionales de los nükak. Sin embargo, el hecho es que actividades como la caza, la recolección, la pesca y sus cultivos hayan prevalecido, en vez de desaparecer. Así, el amplio y siempre cambiante uso que los nükak hacen de ciertas áreas de selva y sus prácticas sociales internas revelan la existencia de un complejo modelo socioambiental de resiliencia basado en un mosaico de recursos muy parecido al que solían mantener en su tierra ancestral.

Las prácticas sociales internas por medio de las cuales los nükak manejan parches de selva alrededor de las áreas urbanas en las que ahora habitan guardan relación con: a) la dispersión de sus asentamientos; b) la dispersión de los lugares con alta concentración de recursos selváticos; c) el manejo y administración de frutas y palmas, y d) su propio interés de mantener *chagras* en sus asentamientos de refugio. Como ya se dijo, el movimiento de asentamientos nükak y las prácticas que implementan con el entorno ecológico están interrelacionadas con la vida social¹.

Empiezo por describir la organización y vida social nükak a partir de su terminología clanática o de parentesco y a partir de allí reconocer la organización espacial ecológica de los movimientos. En la sección "Organización social, parentesco y cohabitación entre los nükak" describo cómo esta sociedad organiza su movilidad espacial en consonancia absoluta con una preferencia por los viajes a pie en compañía de parientes. Fiel a este criterio, quiero intentar entender cómo expresan los nükak la organización social de sus 'parientes cercanos' y

1 La organización ecológica solo puede comprenderse a través del entendimiento de las redes sociales de parentesco.

establecer si el hecho de que se prolongue y extienda la convivencia con familias de la misma línea de sangre (*dau kat ma bu*) es o no un factor determinante en su actual modelo de dispersión. Los asentamientos residenciales de los nükak y la fuerza o el poder aglutinante del parentesco pueden entenderse como una sólida red de relaciones entre grupos consanguíneos. En la sección "El paisaje reconfigurado" se describe el entorno natural y algunos de los recursos clave que inducen la movilidad, pero concentrados en torno a cómo la vida cotidiana se organiza en el asentamiento, dependiendo de las preferencias de los nükak respecto a la dispersión medioambiental. Por último, cierro con un análisis de la creación de mosaicos residenciales y ecológicos. Cabe decir que el movimiento de individuos a través de los distintos mundos podría estar relacionado, en mayor o menor medida, con el ideal de circulación y expansión de unidades sociales y ecológicas y la complementariedad que les corresponde. También considero que la movilidad de estos grupos no puede reducirse a una mera función medioambiental o económica. Más bien, creo que los patrones de movilidad también están inducidos por ciertas concepciones simbólicas del espacio, por ciertos rituales sociales que están en el corazón toda agregación o dispersión, por el deseo de salir en busca de esposa o simple y llanamente por un antojo de *pipire*². Todas las anteriores motivaciones guardan relación directa con el sistema social nükak y sus valores, así como con su peculiar manera de pensar o concebir el espacio y el territorio.

ORGANIZACIÓN SOCIAL, PARENTESCO Y COHABITACIÓN ENTRE LOS NÜKAK

Mucha de la literatura y los estudios etnográficos sobre la región amazónica han puesto el relieve en que la organización social depende de la manera como la gente se interrelaciona, no solo en razón a su genealogía, sino también a los efectos de la residencia compartida, donde esta última constituye un elemento clave en la construcción de comunidad (Overing y Passes, 2000; Rival, 2002). Algunos enfoques sugieren que la separación analítica de las categorías mencionadas no es clara, ya que la evidencia etnográfica subraya cómo las sociedades manejan las relaciones con sus parientes y sus clanes (Rivière, 1984). Los autores que siguen la línea de Rivière señalan que no se debe trazar la cartografía de la 'socialidad' en la Amazonia basándose exclusivamente en la genealogía, dado el alto grado de manipulación de que son objeto las categorías sociales, además del indudable peso que tienen valores como la convivencia, la residencia compartida, la cosmogonía, entre otros factores que también predeterminan la formación de unidades sociales.

2 Un fruto carnoso de color naranja de una palma conocida como chontaduro (*Bactris gasipaes*).

Así, tenemos que las teorías antropológicas que se concentran exclusivamente en la genealogía para analizar la estructura social, no son idóneas para ponderar la complejidad de los distintos modelos de ‘socialidad’ en la Amazonia.

Ahora, basándose en aproximaciones que combinan territorialidad y genealogía, algunos autores le dan prevalencia a una organización social definida por la normatividad de las alianzas matrimoniales. Århem (2001), en su estudio de la organización social makuna, señalaba de manera específica que el poder territorial estaba en perfecta armonía con las alianzas matrimoniales. Subrayaba que el modelo organizacional de los makuna correspondía mucho más a unidades socioespaciales, antes que meramente sociales, con lo cual reiteraba la prevalencia de las relaciones entre afinidad y ascendencia, a su vez facilitadas por el matrimonio. Para Århem estas alianzas fortalecían el modelo de copropiedad de la tierra, una vez mediada por el matrimonio y la cohabitación y convivencia entre parientes por periodos prolongados. Su estudio reitera un acuerdo definido entre propietarios y aquellos individuos con quienes se han establecido lazos vía la cohabitación y la convivencia: convivir con otros, compartir juntos, es reconocerlos como parientes³. Otros casos, por ejemplo, el de los hotis, descrito por Storrie (2003), reitera que convivencia cordial y ‘socialidad’ no residen en la genealogía; por el contrario, las determina la cosmogonía. Por lo tanto, se podría decir que la cosmogonía consolida una comunidad cuyos lazos se fortalecen viviendo en proximidad y compartiendo el conocimiento chamánico, la tierra y las sustancias. Así, el conocimiento asociado al chamanismo y los rituales necesarios para lidiar con el mundo también inciden en la construcción de la organización social en la región amazónica, ya que algunos estudios muestran que solo ciertos tipos de conocimiento se comparten e intercambian entre aliados o afines muy próximos. De alguna manera, esta perspectiva menoscaba aquellos enfoques basados exclusivamente en las relaciones de clan o de parentesco.

Además, aquellos autores que hacen hincapié en la importancia de las sustancias en la construcción de sociedades arguyen que un sistema de relaciones entre cuerpos bien puede ser un principio estructural para llegar a entender las relaciones sociales e individuales (Hugh-Jones, 1979a; Franky, 2011). Así, la comprensión antropológica de la construcción de individuos, del cuerpo y del compartir sustancias refuerza la unidad social, política y territorial. Gow

3 Århem destaca la idea de que, en la mayoría de los casos, la ascendencia establece una distinción entre los propietarios y los residentes. En su estudio se describe a los “residentes” como aquellos parientes por afinidad que han vivido durante cierto tiempo en la tierra de su familia política, que, debido a la preservación de las alianzas matrimoniales y posesión plena y real del espacio territorial, puede adquirir los derechos a utilizar los recursos. Este modelo resalta la manera en que la convivencia puede borrar las fronteras entre propietarios y residentes, a medida que se fusionan por medio de la cotidianidad y el intercambio de conocimientos y habilidades. (véase también Franky, 2011)

(1991) informa que nociones como la *preocupación por el prójimo* o la de *compartir comida y sustancias* permiten entender la construcción de ‘socialidad’. Su obra sugiere que los puros son “gente genuina”, porque consumen “comida legítima”; comen banano, pescado y mandioca (casabe), y subraya que justamente este compartir de alimentos los hace parientes, les da fortaleza y la capacidad de brindarse mutuo cuidado, apoyo y amor. Tenemos entonces que, desde este tipo de enfoque, se subraya la importancia de la solidaridad, la cooperación y el compartir de sustancias en la formación del individuo y del cuerpo social y que, al hacerlo, en algunos contextos se difumina la ascendencia y transforma personas afines en parientes de sangre.

Todas estas aproximaciones respaldan la integración de varias interpretaciones respecto a grupos de ascendencia y alianzas (de consanguinidad) en perfecta concordancia con las teorías y prácticas indígenas de la construcción del cuerpo y el manejo de sustancias. Así, la construcción misma de cuerpos y sustancias consolida las relaciones internas y externas entre grupos locales y determina la conformación de comunidad. En lo que concierne a la reproducción de la sociedad y del individuo, la genealogía basada en linajes o grupos de ascendencia coexiste de manera complementaria, pero una vez fortalecida por las alianzas, las teorías indígenas sobre la construcción del cuerpo o el flujo de las sustancias alimentarias a su vez fortalecen la convivencia cordial y borran o difuminan el poder del parentesco. De cualquier modo, la ascendencia favorece la noción de construir alianzas, al tiempo que se revitaliza la vida cotidiana, el manejo del espacio territorial y la transferencia de conocimiento (sustancias alimentarias, rituales chamánicos, unidades espirituales, etc.).

Franky (2011), en una aproximación muy innovadora, habla del parentesco entre los *nükak* como un factor de protección en el cual la compañía prevalece basada en el modelo de la construcción de relaciones entre ‘afines de afines’ o ‘parientes políticos’. Esta aproximación ayuda a entender mejor la formación *nükak* de ‘socialidad’ en tanto que hace visible la movilidad de las unidades familiares según sus preferencias de parentesco.

A pesar de que se ha sugerido que los *nükak* le dan prioridad a una noción de territorio basada (como ya se explicó) en el mito de ascendencia asociado a la dispersión de familias, los datos etnográficos indican que su territorio étnico está definido no solo por los lugares míticos, sino también por la relación con grupos de ascendencia (linajes) y el lugar de nacimiento. La ascendencia define el parentesco (aquello que se hereda del ‘mismo abuelo mítico’) por consanguinidad (relación de sangre compartida), por unidad residencial (llamada *munu* y aludida como el grupo o la gente que viene de un lugar específico) y por la fuerza de las alianzas o la idea de construcción de parentesco o de ampliar

la coresidencia. Como otros autores han subrayado, la sentencia “ve y vive en compañía de otros” armoniza o concilia la idea de (con)vivir juntos y sirve como base sobre la cual se constituye aquello que los nükak llaman y entienden por nükak o “la misma gente”⁴. De hecho, los nükak ejercen en la práctica un continuo convivir con otros grupos locales, asunto que garantiza estrechos lazos que a su vez inciden en el territorio y en la memoria afectiva.

LA TERMINOLOGÍA DEL PARENTESCO

En palabras de Kurui:

Para que alguien sea nükak, tienes que compartir el mismo lugar (*ibe jedu*); cuando sales a una caminata, se forman grupos, y tú sabes que tus compañeros son socios. Para ser nükak por parentesco, “se crían niños” y los críos se multiplican mediante la oración, y con la ayuda de quienes pueden ver y de quienes ven el tapir en sus sueños. Quienes no saben cómo soñar no se multiplican bien. Solo los nükak *baka* y unos pocos abuelos (*nuwayi*) —si saben cómo hacerlo— van juntos, a la cabeza de todo el mundo... Nosotros los nükak siempre hemos vivido dispersos de lugar en lugar; hombres, mujeres, hijos e hijas, críos pequeños. Cuando caminamos, nos hacemos detrás de la persona que ve bien, que va a la cabeza y que tiene buen oído. “Ojo”, decimos, “vete por este lado para que no te mojes o pises una culebra” o “ven por este lado... ¡Es mejor!”. Hay muchos peligros —*puyas*— cuando caminamos. Cuando llegamos a un sitio y hemos recogido hojas para hacer un techo para la casa, invitamos a la gente para compartir el pescado y muchos tipos de frutas. Varias familias se nos unen, salimos de caza juntos y si no podemos comer pescado y estar contentos, vamos a otro lado. Algunas veces no logras ver [encontrar] veneno y cuando estás abriendo un camino hay que caminar despacio, abriendo monte y haciendo camino para que quienes vienen atrás no se tropiecen.

Varios de los individuos que entrevisté sobre este tema bosquejaron sus relaciones de parentesco y mencionaron de manera explícita sus parientes más cercanos, por ejemplo, hermanos mayores o menores, cuñados e hijos del mismo padre, como elementos esenciales para la organización de la movilidad. La filiación de cada criatura nacida en una zona en particular se conserva y ratifica

4 Véase Franky (2011, p. 63). Una de las principales características de los nükak es que disfrutan de vivir juntos o, en sus palabras, *chénjat*, un verbo derivado del sustantivo *chen* (amigo). Esta idea es un tema constante en las canciones y charlas diarias, y se refiere a la expresión de la felicidad derivada de compartir la comida y la compañía de familiares cercanos.

a través de su deseo de moverse con el grupo de su padre y, hasta cierto punto, la conformación de la ocupación espacial refleja las relaciones entre ellos.

Respecto a la terminología de parentesco, particularmente cuando un individuo se dirige a otro, los *nükak* aluden a relaciones que se dan entre filiaciones patrilineales, que definen con suma claridad las que se dan entre “familia de la misma sangre” y *bita munu* (otra gente), todo referido a grupos territoriales. En el modelo ideal, las alianzas *nükak* se dan con otros segmentos de grupos cercanos, aunque la gente que se va a vivir a otro lugar puede en ocasiones ser considerado ‘otro grupo’, es decir, distante en términos de compañía, lo que quiere decir, en último término, aquello que conduce a resolución territorial. Los lazos que se establecen al (con)vivir con la misma familia también abren la posibilidad de establecer relaciones con afines (con quienes viven) que, con el tiempo, llegan a ser considerados parientes consanguíneos. Esto, a su vez, implica la formación de una red de parientes consanguíneos dispersos a lo largo de varios puntos de encuentro. Así, nos es posible inferir que, sin importar el lugar de nacimiento, una coexistencia próxima en el mundo intermedio del cosmos, tal y como ellos lo entienden, depende en gran medida de relaciones preestablecidas basadas en el *nuwayi* (mismo padre, mismo abuelo). Según los *nükak*, la palabra *nuwayi* es equivalente al apellido del padre y, además, como sabemos, puede asociarse a plantas y animales de remoto origen. Una vez identificados, los grupos del (o con el) mismo *nuwayi* tienden a caminar juntos, en grupos conformados por parientes cercanos (tíos, suegros, cuñados e hijos) que “se reproducen, viven y caminan juntos”. En todos los casos, a los adultos mayores se les alude como personas por quienes muestran mucho respeto y los *nükak* tienden a definir sus relaciones dependiendo justamente de la proximidad que sienten con ciertos líderes mayores. Tenemos así que este asunto del parentesco bien puede asociarse a un grupo que comparte las mismas casas, gentes que caminan juntas y familias que reproducen la siguiente generación (tabla 5).

Tabla 5. Algunos términos de parentesco *nükak*

Término <i>nükak</i>	Descripción de la relación	Código
Nuwayi	Se refiere a los abuelos y a los hombres mayores (tercera generación)	P, PP
Etayi	Se refiere a las mujeres mayores (tercera generación)	M, MM
Íp	Padre propio (o el hermano del padre, esposo de la hermana de la madre)	P, PH, ESHM,
Ín	Madre propia (o hermana de la madre, esposa del hermano del padre)	M, HMM, EHP

Término nükak	Descripción de la relación	Código
Jeñe	Hermano mayor	HM
Ünbit	Hermano menor	HM
Úa	Hijo del hermano mayor; hijo del hermano menor	HIH
Wad	Hermana mayor; hermana del padre	PHM
Júima	Hijo del hermano mayor; hijo del hermano menor	HIPH
Ita	Hijo del hermano del padre	HIHP
Itari	Hija de la hermana del padre; hija del hermano de la madre; esposa del hermano	PHIHJ

M: madre; H: hermano; HI: hijo; P: padre; HJ: hija; E: esposa; HM: hermana; ES: esposo.

Cabrera *et al.* (1999), siguiendo los análisis de Mondragón (1994), sugieren que *nuwayi* designa una línea patrilineal que, en algunos contextos, podría usarse (o entenderse) como la línea patrilineal ancestral; ello coincide con los términos utilizado por los kakwas para aludir a un único abuelo patrilineal. De manera similar, dichos autores señalan que algunos términos nükak de parentesco como *diwa*, *diw* y *awadijat* (que denotan hombres de segunda generación ascendente y descendente) y como *et* y *eta* (para mujeres, respectivamente) son todas categorías que designan ancestros, hombres y mujeres, en los que no se disciernen con claridad las diferencias entre afines y agnados. Agregan, además, que los términos *diwaji* y *etaji*, a los que en este trabajo aludo como *nuwayi* y *etayi*, también pueden designar mamíferos como jaguares, tapires, venados, distintos tipos de jabalíes y peces, reptiles y plantas. Sea como fuere, sus trabajos confirman el enfoque patrilineal común entre los grupos nükak: “Cuando uno de los espíritus, el *depi*, de una persona difunta desciende al mundo de abajo y se viste como un animal en particular, bien puede conseguir una hembra como esposa y tener crías que se parecerán al padre y no a la madre...”⁵.

Por otro lado, a pesar de que los datos reafirman la noción de una organización patrilineal, no se puede decir que la matriz matrilineal no tenga peso alguno. De hecho, las relaciones matrilineales pueden llegar a definir ciertos contextos matrimoniales, rituales, de cohabitación e incluso contacto con otros grupos. Por lo tanto, en muchos casos, los hijos de hermanas clasificatorias que viven en un mismo grupo, en ocasiones se identifican diciendo: “Somos de la misma madre”, sin hacer distinción alguna entre ellas y fortaleciendo la unidad

5 Cabrera *et al.* (1999, p. 147), citando a la Misión Nuevas Tribus (1992).

entre 'hermanos'. No obstante, si las hermanas viven lejos unas de otras y sus hijos se crían en lugares distintos, bien pueden ser consideradas 'otra gente'. En situaciones en las que uno de los líderes tiene más hermanos, sus hijos también pueden considerarse suyos. Entre los nükak, los lazos matrilineales también amplían las posibilidades de establecer relaciones más estables entre afines, que a su vez bien pueden ser parientes sanguíneos maternos o paternos, pero que juntos facilitan la creación de redes de alianzas con otros grupos. Así, los cuñados, no importa si por el lado materno o paterno (*bari, bai*), se incorporan a nuevos grupos. Cabe señalar que estos cuñados no se integran al grupo con un cierto grado de jerarquía, como ocurre con otros grupos; por el contrario, conservan relaciones simétricas.

En este último sentido, los nükak difieren de los yucunas, por lo menos tal y como los describe Van der Hammen (1992), quien asevera que, a lo largo de su historia, ellos han incorporado como cuñados a quienes llegan a su territorio en busca de refugio, ya sea debido a conflictos internos o interétnicos. Sea como sea, el hecho es que los yucunas suelen incorporar a la mayoría de estos nuevos cuñados en calidad de obreros, estableciendo de paso relaciones jerárquicas basadas en la propiedad de la tierra, el derecho a construir y ser propietario de una maloca y en el monopolio del chamanismo y de los rituales que son menester para garantizar la reproducción de la sociedad y el cosmos. La autora, además, argumenta que este modelo jerárquico basado en la ascendencia lo complementan con otro determinado por la igualdad sustentada por las alianzas. Así, por lo tanto, los yucunas establecen una relación de igualdad con los matapis (tucano oriental) ya que, a diferencia de otros grupos afines, estos conservaron sus propios conocimientos y rituales chamánicos a la hora de construir su maloca comunal, no sin advertir que igual tuvieron que aprender antes un poco de 'brujería yucuna' para poder establecerse en calidad de iguales en tierra yucuna (Van der Hammen, 1992, p. 52). De alguna manera, las anteriores tesis podrán complementar la noción nükak de atenuar el virilocalismo y la patrilinealidad dada la consanguinidad (vivir como ellos), asunto que refuerza un modelo de parentesco sin privilegios, sin rango (excepto por los hermanos mayor y menor), pero donde la adultez define la condición de ser padres, garantizar la reproducción social o la fertilidad para engendrar o criar más parientes. Igual que en otras sociedades amazónicas, el valor de la cohabitación en los procesos de parentesco es esencial para una conformación igualitaria, ya que esto último no solo lo confiere la consanguineidad, sino también la socialidad. En breve, el parentesco entre los nükak es un proceso definido por cómo la gente coopera y manifiesta solidaridad en distintos planos: económico, social

y emocional. Por ejemplo, compartir los mismos territorios y hablar la misma lengua los convierte a todos en la ‘misma gente’.

Cuando llega un nuevo miembro a los nükak, ya provenga de otro grupo territorial, pero que tiene relaciones de sangre con otros miembros o porque logró hacerse a una esposa de un grupo en particular, igual el sujeto debe cumplir ciertos requisitos de cooperación. Para ambas partes la reciprocidad implica el mismo grado de formalidad, compartir en las partidas de caza, dar muestras de compañerismo y hacer cambios en el asentamiento y los rituales. La conformación de grupos locales es más vivencial que genealógica, incluso cuando se siente la influencia de una distinción notoria entre aquellos parientes que comparten un conocimiento particular asociado con el manejo del mundo y de los varios seres que existen en el cosmos. Con todo, y en este sentido, algunos autores, entre ellos Van der Hammen (1992), Cayón (2001, 2002), Mahecha (2004) y Franky (2011), coinciden en su enfoque y sostienen que un grupo jamás alcanza la ‘copropiedad’ del territorio de sus cuñados, ya que grupos distintos intercambian sus conocimientos y rituales solo con afines muy próximos y solo hasta cierto punto. Tenemos entonces que a pesar de que históricamente hablando dichas sociedades quizá mantuvieron alianzas simétricas, sistemáticas a lo largo del tiempo, aun así existen unos conocimientos y ciertos secretos que solo se transmiten dentro de un grupo de ascendencia común. A este respecto, la propiedad de ciertos territorios étnicos, como en el caso de los nükak, está predeterminada por el intercambio de conocimiento y rituales chamánicos entre afines próximos.

Hoy por hoy, los grupos que se han establecido en Agua Bonita están constituidos por un conjunto bajo el liderazgo de un hombre mayor, sus dos hermanos y sus respectivos hijos, que pueden denominarse reales o clasificatorios, viven con sus afines y tienden a desplazarse como grupos autónomos pero iguales. Cada hogar puede comportarse como un grupo de filiación local, debido al hecho de que están “compartiendo y asentándose en el mismo lugar”, preestableciendo así ciertas normas de cooperación colectiva que le dan visibilidad a la formación de grupos estables dispersos a lo largo y ancho de un territorio particular. Hasta cierto punto, los nükak esperan que los nuevos miembros, sean ellos parientes cercanos o lejanos, acompañen en las tareas cotidianas (*chénjat*), vivan como ellos viven y compartan la misma comida y los mismos senderos.

A pesar de que varios grupos territoriales han establecido vínculos entre sí, los grupos locales conservan la movilidad como prioridad en sus arreglos de parentesco y proximidad. Esta movilidad social y espacial puede llevar a continuos procesos de fisión y expansión de alianzas corresidenciales. La permanencia de los grupos locales depende en parte de la formalidad con la que los grupos

cooperen y convivan entre sí. Como señalaré más adelante, la cooperación y la generosidad son atributos positivos que benefician las buenas relaciones sociales; por el contrario, la persona poco generosa puede generar profundas rupturas y recriminaciones. Ahora, si un conflicto intergrupual continúa acentuándose, esto terminará por ocasionar continuas fragmentaciones de las unidades. En promedio, los grupos locales tienen un tamaño que varía entre 10 y 30 personas y pueden expandirse en términos espaciales en la misma medida de sus alianzas con otros grupos. Durante todo mi trabajo de campo y, de manera muy particular, bajo las condiciones del desplazamiento forzado, pude ver que ciertos estándares y el buen comportamiento, es decir, la generosidad y el compartir de comida propia (frutas, caza, pesca, etc.) suelen ser sinónimo de las condiciones necesarias para vivir largos periodos en el mismo asentamiento.

En la vida cotidiana, los *nükak* no explican sus relaciones sociales en términos de normas de parentesco ni entran en detalles respecto al sistema de alianzas entre grupos territoriales. Para esta sociedad, así como para otras sociedades amazónicas como los *piros*, lo que los separa de gente como nosotros o entre los *nükak* mismos (*nükak baka*) y *bita munu* (otra gente) radica en el consumo compartido de alimentos y en la construcción del cuerpo, tal y como lo describe en detalle Franky (2011). Para los *nükak* compartir monos, soplar *eoro* (una sustancia usada en rituales chamánicos) y caminar por la selva son componentes clave de la vida adulta. Los niños acompañan a sus padres desde muy temprana edad en tareas cotidianas del hogar y sus cuerpos se constituyen gracias a las sustancias o alimentos que a su vez también fortalecen la socialidad *nükak*. El compartir sustancias, alienta la unidad entre distintos grupos, atenuando algunas barreras sociales con un efecto positivo, tanto en lo que haya de parentesco como de mera coresidencia. Todas las personas que entrevisté reiteraron la noción de compartir y comer ciertos alimentos diariamente —monos, corozos de palmas y peces— contribuyen a formar la identidad social *nükak*.

Cuando quise explorar las relaciones genealógicas, mis informantes solían desviar la conversación para caer sobre el tema de buena vida familiar con historias llenas de nostalgia y afecto. Cuando los *nükak* no pueden conseguir ciertos alimentos, de manera muy especial si se encuentran en los asentamientos de refugio, se les reaviva la nostalgia y la tristeza y, en algunos casos, la exigencia mutua de comida puede reflejar insatisfacción y descontento en las relaciones sociales. El suministro de alimentos de su gusto es crucial para la identidad *nükak*. Circula la idea de que la comida, bien preparada, en particular el consumo de mono, por lo menos dos o tres veces por semana, es una verdadera fuente de energía. Por el contrario, si la gente comienza comer la comida de los blancos, se suelen presentar enfermedades, infecciones y malestar general.

Kurui me dijo: “Cuando los *nükak* empezaron a comer tapir, se les inflamaba el estómago, no podíamos ver bien, no podíamos soñar, el veneno que usábamos para cazar dejaba de funcionar y nos vimos viviendo solos durante un tiempo largo, incapaces de conseguir nuestra propia comida”. En este sentido, el desarrollo de las relaciones sociales depende de la participación de todo el mundo y de la combinación correcta de sustancias, es decir, de la ingestión alimentaria en sí. Cuando hablan de los *nükak baca*, los verdaderos *nükak*, es evidente que aluden a la idea de una unidad que se transfiere no solo por la ascendencia, sino también por compartir las sustancias que los identifican.

En el trabajo de Storrie (2003), el autor describe cómo para los hotis no hay nada para establecer relaciones distinto a los lazos que resultan o surgen cuando ‘todo el mundo’ convive junto. Storrie también sostiene que cuando los hotis hablan de ‘todo el mundo’, inmediatamente se establece una suerte de moralidad, una moralidad vinculada a la noción de humanidad como una condición moral que coincide con el parentesco. Franky (2011, p. 65) coincide con este enfoque en el caso de los *nükak*, quienes exploran el mismísimo límite entre lo humano y lo no humano. Este autor recalca que los recién nacidos se considera están en un estado intermedio entre humano y no humano, y que solo serán considerados integralmente humanos después de pasar un tiempo con los miembros de su familia humana y tras consumir las sustancias constitutivas a dicha condición, por ejemplo, leche del pecho materno. Pero, por otro lado, los chamanes, es decir, los hombres adultos verdaderamente capaces de ‘ver (conocer) y hacer’, se vuelven parientes sanguíneos de los seres de otros mundos, con quienes, hasta cierto punto, conviven, comparten sustancias y establecen relaciones con aliados que pueden (o no) implicar lazos matrimoniales. En otras palabras, en el caso de los bebés recién nacidos, acompañarlos les permite una consustancialidad que es la que marca la diferencia entre lo humano y lo no humano; mientras que en el caso de los chamanes se crea una unidad entre esta gente a partir del momento en el que son considerados parientes. Ambos autores coinciden en que ni los hotis ni los *nükak* se preocupan por la terminología de parentesco, y que el núcleo de la formación de grupos se basa en con quiénes se convive y se comparte. Cómo se expresen ciertos parámetros de convivencia cordial define y da sentido a la comunidad.

En esta sección he querido explorar qué se entiende o cómo se define aquello de la *misma gente nükak* para demostrar no solo cierta prevalencia de la convivencia cordial sobre el parentesco (en sintonía con los hallazgos de muchos otros autores), sino también que la división de entre la misma gente (*dau kat ma bu*) y otra gente (*bita munu*) no es absoluta, dado que el movimiento social y espacial de esta gente difumina tales categorías. Los *bita munu* pueden llegar a

mantener regularmente relaciones sociales con familias definidas como aquellas que comparten la misma sangre; pero si sus relaciones refuerzan la noción de persona, en cuanto que esta última acepta las mutuas exigencias de cooperación y las otras condiciones de convivencia cordial, se da una aceptación general de su coresidencia y pueden llegar incluso a ser considerados arte y parte del mismo grupo. En breve, aceptar ciertas normas de coexistencia minimiza las diferencias entre ellos. Es justamente mediante este proceso que los afines, e incluso gente de otros grupos, pueden llegar a ser considerados parientes (*déna*).

ASENTAMIENTOS RESIDENCIALES Y MOVILIDAD EN TORNO AL HOGAR

En términos generales, identifico tres unidades básicas de agregación en el sistema social *nükak*: 1) unidades domésticas, que los *nükak* definen como gente que vive en un mismo *wapji*; 2) *mueyeri* o grupos locales, definidos como una agrupación de *wapji* en próxima vecindad y bajo el dominio de un líder importante, y 3) grupos territoriales o regionales, que tienden a conservar entre sí una distancia que identifican con el sufijo *munu* (que, *grosso modo*, significa gente): *wayarimunu*, *meomunu*, *mipamunu*, etc. Un *wapji* consta de un hombre jefe del hogar o esposo, la esposa (o esposas), niños y, con frecuencia, huérfanos que conviven juntos y comen en torno al mismo fuego y se comportan como una unidad económica autónoma que se desplaza con independencia de un lugar a otro. Los *mueyeri* están ligados a un común origen y, a cierto nivel, operan como unidades corporativas. Así, conforman partidas de caza, residen juntos en el mismo lugar y en muchos casos reciben en conjunto visitantes y huéspedes de otros *mueyeri*. Los grupos territoriales tienden fuertemente a la endogamia, indican las distintas trayectorias de las relaciones con la sociedad más amplia y, por lo general, han establecido distintos centros para la conformación de núcleos⁶.

Para los *nükak*, como ya se dijo, el ideal es establecer un gran asentamiento con un variado número de parientes cercanos, y tanto las relaciones geográficas como la proximidad son determinantes detrás de las pautas o patrones que los elementos anteriores siguen. En su terminología, los parientes cercanos o *déna*

6 En el plano de las familias y los grupos locales, Cabrera *et al.* (1999) identificaron 13 grupos locales originales y han discutido el valor de la residencia y la consanguinidad en la formación de unidades sociales, así como el papel de los grupos domésticos como unidades básicas de producción y consumo en la sociedad *nükak*. Con los mismos argumentos, Politis (1996a, 1996b, 2007) sostuvo que los *nükak* se organizan sociopolíticamente en “bandas” autónomas vinculadas a grupos de filiación más grandes que se componen de agnados y parientes por afinidad de varias familias nucleares. Estimó que antes del contacto con la sociedad en general, había alrededor de 20 bandas, que daban más peso a las necesidades continuas de cooperación que mantienen a todos los miembros comprometidos con las prácticas económicas como la caza, la recolección, la pesca y la horticultura. También consideró la manera en que estas bandas mantienen la estabilidad mediante la incorporación de un número relativamente similar de familias y un alto grado de variabilidad en el número de coresidentes.

(mis parientes), un término que contrasta con el que usan para designar parientes lejanos, a saber, *ibita* o gente de distintos grupos o que frecuenta distintos senderos⁷. Sin embargo, a los residentes permanentes jamás se les excluye completamente de la posibilidad de hacerse parientes en algún momento; más bien, quienes llegan a vivir en un mismo asentamiento durante mucho tiempo pueden volverse parientes, dependiendo del contexto y el tipo de relaciones que se hayan establecido. Es más, todo parece indicar que los clanes familiares consisten de poco más que la combinación de relaciones posibles entre hermanos cercanos. Lo anterior lo respalda el hecho de que los grupos nucleares están constituidos por hermanos y hermanas cuyas alianzas intermatrimoniales corresponden, hasta donde es posible, al patrón ideal⁸. La mayoría de *wapji* representan o, mejor, son clanes familiares: el marido, sus dos esposas, los hijos, la viuda de un hermano y sus hijos, más algunos de sus hermanos solteros, todos los cuales se desplazan en conjunto y cambian constantemente el lugar de su asentamiento.

Cada grupo o clan familiar constituye una entidad económica independiente, aunque cabe señalar que igual sigue circulando un número considerable de posesiones y personas entre los distintos subgrupos, fuera de sus parientes de sangre y alianzas matrimoniales. El efecto de las frecuentes visitas de otros grupos locales y regionales es que genera una fluctuación en la, por lo demás, clara estabilidad de las unidades residenciales. Por ejemplo, la estabilidad se ve afectada por la permanente aproximación de jóvenes hombres en busca de mujeres disponibles y la formación de nuevas alianzas con otros grupos territoriales. Sin embargo, las unidades familiares dentro del mismo *wapji* igual muestran un alto grado de movilidad y de independencia sociopolítica. Visto desde una perspectiva económica, es justamente el matrimonio doméstico el que señala la entrada a

7 *Ibita binama ri ye í bejep* (grupos diferentes y, por ende, rutas diferentes). Aunque empleo los términos “familiares” y “parientes por afinidad” para diferenciar las relaciones entre los subgrupos, en realidad los *nükak* expresan esto de manera diferente. Como se mencionó, los *nükak* utilizan un término para “personas separadas que están en otro lugar” para describir a otros grupos.

8 La composición de los asentamientos de Agua Bonita es ilustrativa en este caso. Se compone de conjuntos de grupos de hogares interrelacionados, cada uno de los cuales está representado por la familia extendida de no más de una generación: los hijos de Kerayi, Dikna, Dúgupe, Biri, Hauyau, Yawana, Durup, Jetena y también sus hermanos Chuabutu y Weweyi constituyen la mayoría de las familias que se establecieron allí. De esta forma, aunque las familias puedan estar fragmentadas por un tiempo, siempre vuelven a su núcleo. Además, durante todas las fases de mi trabajo de campo, todos estos subgrupos wayaris estuvieron en la misma zona o alrededor del mismo arroyo, haciendo incursiones en la selva o mudando sus asentamientos. En consonancia con las conclusiones de Franky (2000), quien analiza las relaciones de parentesco entre los otros subgrupos, parece que ahora las relaciones de consanguinidad son más fuertes, aunque el modelo de origen se interpreta de maneras nuevas. Los patrones de segmentación sociorregional, junto con las discontinuidades de pertenencia, han permitido la dispersión progresiva de las continuidades locales. Por lo tanto, algunos subgrupos han intensificado su residencia con grupos cognaticios que conviven en asentamientos grandes, en contraste con esa configuración de unidades familiares pequeñas, dispersas e independientes.

la autosuficiencia, ya que es el líder adulto quien decide adónde ir, qué lugares explorar en busca de caza y pesca y, sobre todo, quién orienta y abre el claro en la selva donde él mismo levantará su *wapji*. Ahora, esto no significa que las mujeres no tengan influencia alguna sobre la susodicha decisión (las esposas ancianas influyen, sin duda y de manera particular), pero por lo general es el marido quien toma la decisión. A pesar de que la variabilidad de los grupos locales dificulta hacer una reconstrucción definitiva de la composición de cada unidad, los *mueyeri* promedio pueden constar de entre 35 y 60 individuos. Ahora, de nuevo recordemos que se trata de formaciones temporales, que varían tanto en su estructura como en su composición, dado que los grupos domésticos por lo general viajan con toda libertad a distintas zonas.

No existe expresión de autonomía de la unidad familiar más fuerte que desplazarse a otro lugar, y este tipo de dispersión es una fuente perturbación constante del asentamiento nuclear. Este comportamiento ha seguido operando con todo vigor a pesar de los muchos incentivos y presiones, directos e indirectos, para que adopten un estilo de vida más sedentario, presiones e incentivos impulsados por proyectos humanitarios o iniciativas de desarrollo. En cuanto a las familias domésticas, la tendencia a volver a la movilidad tradicional en la selva se fortalece cada vez que los *nükak* atisban destinos viables alrededor de Agua Bonita.

En el curso de un día normal, casi todas las familias se dispersan: los hombres cazan, pescan y recolectan cosechas, al tiempo que las mujeres pasan ese tiempo juntas en busca de frutas y semillas o acompañando a sus maridos en busca de alimento. Los hombres salen en la mañana y regresan en la tarde antes de que caiga el sol, por lo general con algo para comer. Todos los miembros de la familia se reúnen diariamente una vez terminadas la caza y las actividades de recolección, momento en el que la comida está lista para ser compartida y consumida. Así, en Agua Bonita era muy raro encontrar a todos los miembros de la familia juntos, como no fuera en la noche, cuando las actividades sociales y el compartir de alimentos entre los distintos hogares se intensifican.

Un buen día, Hauyau, Zacarías, Avetukaro, en compañía de sus esposas e hijos, así como los hijos de Kurui —un grupo grande de por lo menos 35 *nükak*— salieron en busca de *pipire*, que Darío había visto en un área al norte de Agua Bonita, en un lugar cerca de La Fuga. Era evidente que la perspectiva de recoger y comer una carga de *júñuni* maduro alegraba y distendía a todo el mundo. Bibiana y Turoa sonreían al tiempo que nos turnábamos cargando a los pequeños, caminando cada vez más rápido. Tras horas de marcha por el camino principal, nos enrumbamos al norte y llegamos a un punto donde las palmas de chontaduro saltaron a la vista. Pero resultó que estaban tras una cerca y que la

entrada estaba cerrada con candado. A unos pocos metros de la entrada principal se alzaba un aviso en el que se leía que el lugar era propiedad privada; es probable que las palmas hicieran parte de un proyecto experimental. Intenté explicarle a Zacarías y a Hauyau que se trataba de propiedad privada, que no podíamos cosechar el *pipire* y les recomendé hablar con los dueños y persuadirlos de que nos dieran una autorización.

Durante las semanas previas, los *nükak* habían tenido muchos problemas con recursos que se encontraban dentro de propiedad privada. Varios vecinos habían venido a Agua Bonita a quejarse porque los *nükak* habían entrado a su propiedad sin permiso y se habían llevado cosas... cosechas y herramientas. Zacarías me dijo: “Ese *pipire* es nuestro. Nosotros lo vimos primero y lo hemos visto crecer durante meses y hoy está listo para comer. El *pipire* ha estado en nuestros huertos desde tiempos ancestrales, y si los *kawene* lo han cercado es porque no quieren que nos lo llevemos nosotros...”. El sentido de esta respuesta no me fue muy claro por entonces. Los *nükak* habían pasado años desplazados en esta zona y los incidentes entre ellos y colonos blancos no eran nuevos. En otras ocasiones, los *nükak* habían logrado persuadir a sus vecinos de que les permitieran recoger y usar algunos de los recursos hallados en áreas privadas. Entonces, ¿por qué insistían en que las palmas de chontaduro eran de ellos?

Tras hablar con el vigilante encargado del sitio, permitió que los *nükak* recogieran algo de *pipire* y ellos empezaron a cortar algunas de las ramas cargadas de corozos. Pero, tras arreglarlas para introducirlas a sus canastas y llevarlas de vuelta a Agua Bonita, el encargado se quedó con la mayor parte de la fruta y les dejó solo dos de las peores ramas. Esto suscitó ira en los *nükak*, una ira como nunca antes había visto (en general, son una sociedad sumamente apacible y, a pesar de sus problemas con sus vecinos, jamás se han reportado ataques). Sea como fuere, tras el gesto del encargado, la decisión comunal fue regresar a Agua Bonita y dejar atrás toda la fruta. Cuando llegamos a casa, el silencio y la desesperación entre todo el grupo era notable. Avetukaro no dejaba de repetir que lo único que los *kawene* querían era quedarse con la comida que les pertenecía.

Con el paso del tiempo y tras el incidente, la convivencia entre los *nükak* y sus vecinos se me fue haciendo más y más clara, ya que se multiplicaron los recuentos detallados sobre las interacciones que se daban en el curso de permanentes encuentros durante incursiones a diferentes lugares en busca de alimentos silvestres. A pesar de las continuas dificultades, poco a poco los *nükak* han aprendido a forjar relaciones con sus vecinos que les permiten visitar las fincas de estos últimos o retazos de selva virgen en sus alrededores durante sus salidas regulares de caza, pesca y recolección. Ocasionalmente, grupos más grandes de

nükak, incluso, visitan algunas fincas para recoger distintos frutos. Un cambio notable que ha acompañado este proceso ha sido la tendencia a movilizarse en grupos cada vez más grandes. A pesar de que en el pasado la movilidad había sido un empeño individual o de un grupo pequeño, la nucleación que tenido lugar en Agua Bonita ha resultado en incursiones de grupos mucho más grandes de hombres y mujeres o grupos territoriales más grandes, ya que así han procurado incrementar su poder y presencia frente a vecinos con quienes se han visto obligados a negociar el acceso a los recursos.

En este contexto, el acto de “ir o caminar juntos” (como en *Beiko ye jimat*) pareciera tener un significado más profundo en la vida diaria en Agua Bonita. Hoy por hoy, la expresión implica no solo protección ante posibles conflictos con vecinos en las áreas periféricas, sino que también refuerza la presión social en aras de compartir el acceso a un terreno más amplio de recursos dispersos. Esto de explorar distintas zonas en compañía de otros hombres contribuye a garantizar la precisión de la información compartida y, al mismo tiempo, aumenta la presión para que la susodicha información se comparta para empezar. Si varios hombres han salido a una expedición juntos, es más probable que compartan esa información cuando vuelvan al asentamiento nuclear, el centro primordial para compartir la información. Y también significa que pueden cubrir más terreno. Este tipo de organización y distribución ha creado un espacio muy claro para la solidaridad, cosa que resulta evidente y no solo para aquellas personas relacionadas por afinidad y corresidentes.

La oferta y la demanda de trabajo agrícola también parecen desempeñar un papel a la hora de negociar el acceso a recursos que se encuentran en propiedad privada. Los hombres jefe de hogar son los primeros en explorar las áreas circundantes y establecer nuevas relaciones con vecinos, generalmente blancos o antiguos colonos lugareños e indígenas. Por un lado, los colonos empiezan ofreciéndoles trabajos a los nükak (por ejemplo, abrir claros o recoger hoja de coca) y, por el otro, los nükak con frecuencia aceptan estos trabajos para así abrir o mantener acceso a importantes retazos de selva... Además del dinero que les otorgan para adquirir bienes en el pueblo. De nuevo, los motivos que están detrás de la movilidad nükak son múltiples y variados, pero dado el limitado número de retazos o trozos de selva alrededor de Agua Bonita, definitivamente hay que agregar a la lista de factores que impulsan la movilidad nükak, la mediación con los propietarios de los recursos que les son necesarios para subsistir.

En mayo de 2009, los nükak se dispersaron en cuatro distintas áreas de asentamiento. La mayoría de las familias continuó en Agua Bonita, en cuanto asentamiento nuclear y, desde allí, hacían visitas periódicas a La Fuga, Caracol y Puerto Tolima, en un esfuerzo por asentarse por temporadas más cerca de

las selvas y, por ende, de mejores condiciones alimentarias o más cerca de la oferta laboral existente o más cerca de los puestos de salud. Cuatro familias se quedaron en El Dorado y La Carpa, haciendo viajes regulares a El Capricho o a los sembrados de sus empleadores. Pasé varias semanas de visita, y tras un tiempo en Agua Bonita fui con algunos de ellos a Rosales, porque yo quería continuar mi trabajo con Kerayi antes volver sobre Wembe, Felipe y Marinín, en Agua Bonita. Caminamos cerca de seis horas por caminos que los nükak ya conocían para llegar al asentamiento donde Kerayi, Zacarías, Maraco y Edwin se estaban quedando cerca de Rosales. Cuando llegamos, los nükak estaban felices: había cuantiosa cantidad de *koropanat* maduro, tortuga y, en general, abundancia de recursos. Ya con todos sintiéndose más tranquilos, era más fácil interactuar con ellos y, por lo tanto, tener intercambios más profundos (en contraste, la limitada disponibilidad de recursos en Agua Bonita significaba que el contacto también era más limitado).

Cuando las familias se desplazan para establecer asentamientos temporales en otros lados, con frecuencia levantan los hogares que llaman *wapji*. Este último lo construyen a partir de hojas de platanillo o *huda*, que se colocan sobre travesaños o troncos paralelos para formar una bóveda de más o menos dos metros de altura y cerca de siete metros de ancho, dependiendo del número de ocupantes. Con las hojas de platanillo atadas entre sí e intercaladas con hojas de *seje*, construyen un espacio que puede darles cobijo a varias familias cuyos miembros cuelgan sus hamacas en paralelo. El marido cuelga su hamaca sobre la de la esposa y los hijos; cuando el matrimonio todavía es reciente, la pareja comparte la hamaca y, una vez nacen los niños, la madre duerme con ellos en la hamaca inferior. Dentro de cada unidad familiar, los miembros del grupo colocan sus pertenencias cerca de sus chinchorros y algunas veces guardan sus dardos y flechas o sus instrumentos musicales entre los espacios de las hojas de platanillo; de modo similar, utilizan el travesaño que sostiene las hamacas para colgar fibras que más tarde hilan las mujeres.

Dado que la construcción del *wapji* no es muy complicada, las familias pueden dispersarse con facilidad y rapidez, llevándose consigo apenas un par de elementos. Debido al peso de objetos materiales acumulados durante el último par de años, varias familias dijeron que ya no podían viajar muy lejos. Sin embargo, he podido observar que, a pesar de que algunas veces en efecto almacenan elementos varios como ropa, radios y comida, igual muchos elementos materiales son abandonados a lo largo del camino, lo que le permite al grupo continuar la marcha con apenas los elementos más esenciales. Por lo general, las familias empaican sus objetos primordiales —hamacas, ollas, etc.— en un canasto que luego cargan las mujeres que a su vez también asumen la carga de

los más pequeños. Algunos de los niños se encargan de cargar a sus hermanos, mientras que los hombres van con sus cerbatanas, dardos, hachas, entre otras herramientas. En el pasado, el recurso a un techo no era común durante los meses secos del verano, cuando las hamacas simplemente se colgaban (o en ocasiones aún se cuelgan) en los claros. Durante el invierno (época de lluvias) es común construir zanjas en torno al *wapji* para evitar que se inunden.

En asentamientos como el de Agua Bonita, ha habido un cambio en la estructura física de las casas que busca hacerlas más permanentes (véanse fotos 4 y 5). Mientras que inicialmente las casas se levantaban como un grupo de *wapji*, estas fueron reemplazadas de modo gradual por casas con techos a dos aguas construidos con distintos materiales nuevos. Cuando los *nükak* llegaron a Puerto Ospina, a los grupos locales los ubicaron separados más o menos por una distancia a pie de unos quince minutos y los agruparon según grupo regional. Por ejemplo, los wayarimunus quedaron ubicados en un lugar, y las familias meomunus, en otro. Los primeros construyeron sus casas de manera muy similar a los *wapji*, con hojas de platanillo. Pero una vez los llevaron a Agua Bonita, terminaron reemplazando el modelo *wapji* por unos techos con lámina de plástico, porque no lograban encontrar suficiente hoja de platanillo para cubrir sus techos. Tras casi un año empezaron a construir casas rectangulares de unos ocho por seis metros con postes, vigas y techos a dos aguas, apoyados en travesaños y cubiertos con lámina de plástico o, en algunos casos, pajas y otras fibras naturales. Con todo, por dentro conservaron la distribución de siempre, a saber, hamacas colgadas de los postes y dos o tres parejas con sus hijos por casa, los hombres durmiendo en hamacas colgadas sobre las de sus mujeres y niños.

La noción de espacio territorial —divididos por subgrupos ya sea según arreglo matrimonial, origen del grupo territorial o la manera como se establecen las relaciones entre vecinos— habita la conciencia de cada *nükak* individual y sirve para definir los límites entre las distintas casas y dentro de estas. Por ejemplo, la distancia que debía separar los grupos fue una de los primeros aspectos que las familias consideraron al llegar a los asentamientos de Puerto Ospina y Agua Bonita cuando quiera que familias de distintas unidades debían vivir juntas y, por lo tanto, compartir el mismo espacio. Muy poco tiempo después de iniciar mi trabajo de campo, me percaté de que las familias de manera regular se dividían y asentaban espacialmente según grupos territoriales: las familias meomunus vivían separadas de las familias wayarimunus. Dado que el parentesco *nükak* está espacialmente definido, la manera en la que manejan las mutuas distancias constituye un factor determinante. A pesar de que los grupos siempre están

Foto 4. Casa de Wembe (febrero de 2009): hogar wayari nükak típico en Agua Bonita



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 5. *Wapji* de Kerayi en El Capricho (junio de 2009), construido con la técnica nükak para levantar refugios temporales en la selva



Fuente: Fotografía de la autora.

dispersos y que la gente siempre está desplazándose de un lugar a otro, la geografía importa cuando se trata de (con)vivir juntos.

Politis (1996a, 1996b) y Cabrera *et al.* (1999) han discurrecido sobre el alto grado de movilidad de los grupos locales en la selva, basados en las rutas y desplazamientos locales, y estiman tasas de ocupación de entre uno y catorce días con un promedio de entre setenta y ochenta asentamientos al año. A pesar de la presencia de misiones en Laguna Pavón en el sector oriental durante 1995 y 1996, la mayoría de las familias wayaris conservaron un índice de dispersión tan constante que con frecuencia se encontraban *wapji* abandonados a lo largo de sus rutas migratorias. Así, la movilidad residencial y logística es la que les daba tracción a sus patrones de movilidad. Dichos autores también dejaron registro de la tendencia a un incremento en las visitas a asentamientos blancos, tendencia que ha continuado a lo largo de la última década. En lo que concierne a la movilidad residencial de los subgrupos, pude notar un grupo local que por esas fechas (1995) cambiaba la ubicación de sus asentamientos en la selva entre cada dos y diez días en promedio, donde las familias construyeron cuatro nuevos asentamientos cada 39 días en los alrededores de caño Hormiga (véase anexo 2). El análisis de mis datos sobre el área de caño Hormiga mostró que a los subgrupos wayarimunu los separaba, del asentamiento mipamunu más cercano, apenas un día de camino, y de los grupos meomunu, aproximadamente 60 kilómetros. Hoy por hoy, tales distancias han cambiado: los wayaris están más cerca de los grupos meomunu (a aproximadamente 43 kilómetros) y más lejos de los mipamunu (a cinco días de camino)... Estas distancias han modificado sus relaciones.

Sin embargo, al vivir por fuera de su territorio ancestral, los *nükak* se ven ahora enfrentados a interacciones constantes con la población blanca, asunto que viene afectando, por ejemplo, su organización interna respecto a los matrimonios domésticos y la reciprocidad. A los hombres jóvenes les resulta cada vez más difícil encontrar esposa en Agua Bonita o sus alrededores. La interacción en centros urbanos también ha incrementado el número de matrimonios entre los *nükak* y gente blanca, aunque cabe decir que esto viene ocurriendo desde el primer contacto. Según los *nükak*, algunos blancos hoy insisten en el intercambio de sus jóvenes mujeres, de manera que viven en permanentes tensiones y riñas con sus hijas y jóvenes mujeres en general. Algunas mujeres jóvenes salen y pasan noches en casas de colonos blancos y, cuando regresan, en el caso de lo hagan, se les ve tristes y con deseo de irse a vivir fuera de su comunidad. Los *nükak* se quejan de que los jóvenes ya no obedecen a sus mayores. Además, no contar con alimento suficiente para compartir y por tanto no ser capaces de 'vivir bien', solo intensifica el deseo de algunas de marcharse;

conflictos en torno a la reciprocidad interna se convierten en razones poderosas para abandonar el asentamiento nuclear. Quiero discurrir ahora sobre estos dos asuntos describiendo con mayor detalle los ideales de buen matrimonio y de ese “vivir bien, con comida suficiente”, ambos elementos que, claro, afectan la movilidad interna.

LA CIRCULACIÓN DE ALIMENTOS EN EL ASENTAMIENTO BASE

Una vez juntas, las familias comparten los productos de la subsistencia diaria y los asentamientos operan como centros donde las normas sociales se expresan y las tensiones se superan. Algunos ejemplos, tomados de salidas de caza y de recolección de frutos, ilustran cómo la repartición compartida de la comida y la oferta está en muy buena medida determinada por la unidad residencial. Igual que muchas otras sociedades, los *nükak* consideran el dar y compartir comida una forma básica de generosidad; por lo tanto, este gesto puede usarse para construir y promover prestigio. La cantidad de tiempo y esfuerzo invertido en la caza o la recolección varía entre familia y familia. Sin embargo, la reciprocidad generalizada, combinada con un extenso sistema de visitas a parientes, apuntala un tipo de formalidad específica en la manera de administrar la logística de la movilidad. El asentamiento de Agua Bonita es un punto desde el cual opera la movilidad; los sitios en torno a la aldea son espacios en los que las familias se dispersan y de los que luego regresan tras distintos tipos de incursiones y viajes.

Muy poco después de la salida del sol, el asentamiento empieza a moverse. Los miembros de la comunidad hacen una comida con lo que quiera que haya sobrado del día anterior... quizá una sopa de *petchu* o una bebida preparada con *seje*. Y entonces los hombres se disponen para iniciar la caza del día. Un día, Hauyau, Kurui, Yawana y Piape habían decidido explorar el área al sur del campamento y me pidieron unirme a la partida extendiendo una invitación común a salir en busca de comida: *beiko ye jimat* (literalmente, “vamos al monte juntos”). Mientras yo alistaba mis cosas, cada uno de los hombres preparaba sus cerbatanas y cerca de quince dardos, y los niños imploraban a sus padres que los dejaran ir con ellos. Por último, la partida la conformaron tres hombres, dos niños y dos niñas. En las afueras del asentamiento, los hombres discutieron sobre cuál era el mejor camino para entrar al retazo de selva que sería nuestro destino (véase foto 7). Yawana le dijo algo a Hauyau sobre un árbol de *jabutu* y luego se dividieron en dos grupos. Yo me fui con Hauyau, Kurui, Piape y el par de niños y niñas. Caminamos cerca de tres horas con el sol resplandeciendo abrasador sobre nuestras cabezas, primero por un camino al descampado, muy polvoriento, y luego a campo traviesa por entre potrerros.

Foto 6. Ewapa, esposa de Kerayi, quien falleció en abril de 2008, disfrutando una olla de *puinunuide* (Agua Bonita, 11 de enero de 2007)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 7. Hauyau, Kurui, Yawana (con cerbatanas y dardos) y Gustavo (hijo) discurrendo sobre una ruta de caza (Puerto Ospina, septiembre de 2006)



Fuente: Fotografía de la autora.

Al poco rato, cruzamos las fincas de unos colonos, donde dos hombres nos invitaron a descansar y beber algo de agua. Las niñas (Muchina y Tunma) no aceptaron beber, y Kurui y Piape le explicaron en un español muy rudimentario a uno de los colonos, Pedro, que habían visto muchos monos en el monte... Una manera de comunicarles la razón de su presencia allí. Tras unos quince minutos en aquella finca, continuamos nuestro viaje y entramos a la selva cerca de las 11:00 a. m. (habíamos salido de Agua Bonita a las 7:15 a. m.). Al borde de este parche de selva, el buen estado de la vegetación secundaria era notorio, abundantes pastos y pocos árboles de buen tamaño. Una vez dentro del bosque, los hombres se separaron para seguir rutas distintas y caminaron unos 45 minutos más. Al cruzar una quebrada a través de un puente improvisado por los nükak, Hauyau empezó a imitar el llamado de los monos. Le pregunté si se trataba de *patchus*, y me dijo que no, que eran *petchucus* (monos diablo). Durante unos quince minutos, mientras cerraban un círculo alrededor de los grupos de *petchucus*, Piape y Hauyau soplaron sus cerbatanas y les dieron a cuatro monos grandes. Dos de los monos quedaron entre las copas de los árboles y entonces Hauyau me pidió que esperara en compañía de su hijo y las otras niñas mientras los monos caían cuando se hubieran dormido. Al oír la expresión *num* (dormido), comprendí que la acción del veneno no era inmediata: en efecto, los animales se aferraban aún a las ramas y tomó un tiempo antes de que cayeran. Mientras esperábamos, las dos niñas empezaron a tejer un par de *burup* (canastos) para cargar los monos. Una de ellas se había alejado para traer unas cuantas hojas de platanillo, que los nükak encuentran con facilidad y utilizan para transportar comida (miel, carne, frutas, etc.). Los niños jugaron un rato en la quebrada. Muchina me dijo que ella quería volver pronto al campamento porque estaba preocupada por su papá, Badi, que estaba muy enfermo y no tenía qué comer. Mientras hablábamos, volvieron Hauyau y Kurui, y ella les aclaró que algunos de los monos no habían caído; dos quedaron trepados en los árboles. Kurui puso a un lado su cerbatana y empezó a trepar el tronco del cedro; una vez arriba, sacudió las ramas y los monos cayeron al suelo. Hauyau dijo que los *burup* que habían tejido las niñas eran muy pequeños, dado que ellos querían continuar la caza y traer más monos. Las niñas tejieron con rapidez un canasto más grande, y una vez recogidos los cuatro monos diablo, caminamos otros veinte minutos. A lo largo de la marcha, encontramos otros cuantos monos (casi todos *muabe*) recién matados y apilados en el suelo; los metimos en el mismo canasto.

Nos sentamos un buen rato, mientras esperábamos a Piape, que se había ido por otro lado. Piape trajo dos monos diablo más y unas cuantas crías de mono, que le dio a Muchina. Camino de vuelta al campamento, una vez llegamos a la carretera principal, vimos pasar un par de carros. Uno de ellos se detuvo y un

hombre con un sombrero enorme le preguntó a los nükak: “¿Cuánto valen las cerbatanas y cuánto el mono pequeño?”. Kurui, que habla un poco de español, les dijo que no vendían las cerbatanas, pero el hombre entonces insistió en que le vendieran la mascota. Antes de subirse al auto, el hombre le arrebató la mascota a Muchina y le arrojó dos mil pesos a los nükak. Finalmente, llegamos al campamento más o menos a las 5:30 de la tarde. En la casa de Hauyau, dividieron la comida: Kurui cogió tres monos; Piape, dos, y Hauyau, tres. Kurui dejó uno de los suyos en casa de Badi, donde Muchina ya estaba descansando.

Por lo general, cuando traían los monos de vuelta tras una partida de caza, yo había visto realizar primero todo el proceso de corte y asado de la carne, y solo después se distribuía la carne parcialmente cocinada. De manera que más tarde le pregunté a Kurui por qué no habían preparado la carne antes de repartirla, y él me contestó que cuando cazan juntos, la presa se divide según los dardos que cada uno ha soplado, aunque en algunas ocasiones pueden llegar a aceptar compartir la presa con alguien que no le haya dado a ningún mono. En otras palabras, en general, cuando cazan juntos, la comida se reparte entre quienes han participado en la caza.

Lo anterior, a diferencia de lo que ocurre con la repartición de la comida ya cocinada, una tarea que es responsabilidad de las mujeres, quienes además están encargadas de traer la leña y el agua. Mientras los hombres están fuera de caza, las mujeres suelen atender los niños, cortar y cargar la leña y quedarse en el campamento haciendo artesanías o entrando a la selva en busca de frutas y corozos. Generalmente, el campamento está casi solo alrededor del mediodía, a excepción de uno o dos hombres y unos pocos niños. También, por lo general, todas las provisiones disponibles en los *wapji* se colocan juntas cerca del fogón al terminar el día, listas para iniciar la preparación de la principal comida del día. Si se trata de carne de mono, la preparación implica, primero, chamuscar la piel del animal echándolo al fuego. Luego lo pelan raspándolo con un cuchillo, extraen los testículos y lo cortan en partes para hervirlo en agua unos 30 minutos. Cuando la comida está lista, las mujeres se las sirven a sus maridos, padres e hijos y, al final, huérfanos o visitantes si los hay y están compartiendo el mismo *wapji*.

A esta hora del día, cada familia está reunida alrededor de su fogón, y compartir la comida es una actividad muy común. Una vez el círculo de su familia ha sido atendido, una mujer pasará de un fogón a otro, compartiendo lo que quiera que esté comiendo con otros hogares. En este asentamiento, y dado que no hay muchas familias reunidas, la práctica más común es compartir con quienes viven al lado, y para quienes viven más lejos, se guarda para compartirla después. Tenemos que la comida es un asunto de familia en el que participan el marido,

su esposa e hijos; los solteros cocinan y comen sus propias comidas, igual que los visitantes y también las viudas, que comen solas. Una vez ha terminado la comida y ha oscurecido, los hombres pasan horas hablando con sus vecinos. Una de las diversiones nocturnas preferidas es empujarse unos a otros y hacerse chanzas de ese estilo, que suelen terminar entre risas y abrazos. Algunas veces pueden jugar formando un círculo para arrojar unos a otros carbones de palo encendido sacados del fuego en espera de que alguno lo deje caer. Por último, se retiran las familias a descansar y ya no se ve nada distinto a los rescoldos de los fogones de cada familia. Este fuego se mantiene vivo a lo largo de la noche y tanto hombres como mujeres se levantan a intervalos regulares para atizarlo.

En un día en el cual queda suficiente comida del día anterior o en un día lluvioso (en este caso, incluso, si la comida que resta no es mucha), los hombres pueden quedarse y no salir de caza, en cuyo caso invierten su tiempo haciendo o manteniendo sus herramientas y armas, es decir, hacer dardos, limpiar cerbatanas o afilar machetes. De modo similar, cuando no abunda la caza en las áreas circundantes, una partida de cazadores bien puede ausentarse varios días del campamento central y solo regresar cuando se hayan hecho a un suministro de comida aceptable. Las mujeres, los niños y los ancianos se quedan en casa y aportan lo que buenamente pueden, en cuyo caso las mujeres suelen dedicarse a la recolección de frutos y verduras que están en cosecha.

Como ya se dijo, cuando los *nükak* encuentran un retazo de selva provechoso, con facilidad aumentan de nuevo sus niveles de movilidad residencial, siguiendo la diversidad disponible de recursos silvestres. Cuando llegué a Rosales, durante la tercera fase de mi investigación, el grupo de *nükak* que allí vivía ya habían trasladado sus asentamientos dos veces (pude ver sus campamentos abandonados a lo largo del camino). Al llegar a la casa de Avetukaro (yo estaba con mi amigo y traductor meomunu, Yorena, también llamado Manuel), nos recibieron sus dos hijos, Avetularo Peuyu y Duqui, quienes nos informaron que sus padres habían salido en busca de tortugas y que regresarían en la tarde. Nos invitaron a colgar nuestras hamacas y visitar otras familias que estaban quedándose cerca. Caminamos unos quince minutos a lo largo de una trocha en la selva y dimos, primero, con la familia Turoa y, unos diez minutos después, con Tunmer y Alex, Dibira y Kurui. Todos estaban muy contentos. Con comida abundante en el fogón y descansando en sus hamacas.

Muy sonriente, Turoa me mostró toda la comida que tenía almacenada en sus tiestos: varios *patchu* y una olla llena de *koropanat*. Le pregunté a Turoa que si me podía contar algo sobre la fruta del *koropanat*; pero su marido, que preparaba su *manyi* (veneno) sobre el fuego, nos interrumpió en el acto. Me miró, cogió el tiesto con el *koropanat*, me mostró dos vainas con semillas y explicó: “Este

árbol es como la gente cuando tiene relaciones sexuales; dos grandes semillas, una es el hombre y la otra la mujer que, cuando se juntan y crean una unión, roban fertilidad a la tierra y le dan fuerza a los nuevos matrimonios y al cuerpo”.

Tras explicar los poderes del *koropanat*, Chuabutu continuó narrando la felicidad que la abundancia de este árbol le había brindado a este asentamiento y cómo todas las familias habían guardado porciones de la semilla. Me parece que se trata de un buen ejemplo de valores asociados a la fructificación de algunos árboles, pero también de los ritmos de agregación que van ligados a los ciclos naturales de ciertas especies. Algunos de los *nükak* habían cocido los *koropanat* en agua hirviendo, y me parecieron particularmente exquisitos. Chaubutu se mostraba particularmente efusivo: “Aquí tenemos buena comida y todas las familias estamos compartiendo; no como en Agua Bonita, donde tenemos muy poco para compartir...”. Cuando Chaubutu dijo que su asentamiento tenía comida suficiente para alimentar a varias familias, también estaba insinuando que no tenían ningún problema para alimentar visitantes. Quizá por esta razón su esposa, Turoa, estaba tan dispuesta a mostrarme toda la comida que había guardado para otros.

La movilidad está intrínsecamente ligada al deseo de compartir; muchos *nükak* insisten en que cualquier lugar que les permita restaurar el compartir recíproco de comida (gesto también asociado al ideal de la generosidad personal) es un mejor lugar para estar. Quizá esto también explique el hecho de que la mayoría de las familias *nükak* invierta tanto esfuerzo diario en la procura de grandes cantidades de alimento. Muy por el contrario, si una persona no logra conseguir comida suficiente para compartir, esto se convierte en motivo de preocupación y combustible de conflictos internos.

Un buen día, le pedí a Avetukaro que me explicara qué entendía por una persona generosa. Su respuesta subrayaba la importancia que tiene observar con suma atención la manera como la gente regresa de una partida de caza o de recolección. Dijo:

Es alguien que tiene mucha comida... Muchas cosas distintas... y no las guarda, sino que las circula de mano en mano. Si alguien trae una carga pesada de comida, hace mucho ruido y aspaviento para que su mujer se entere, y una vez llega la otra gente para ver lo que trajo, se preguntan: “¿dónde lo consiguió?”. Las mujeres entonces preparan y reparten la comida para todos.

Lo que quiero subrayar es justamente la manera como Avetukaro describe el intercambio de comida como pasar de una mano a otra, señalando así el hecho de que ha traído comida suficiente para compartir con mucha gente.

Las mujeres nükak son las encargadas del manejo público y visible de la comida: su preparación, cocción y distribución entre los miembros del colectivo. De algún modo, la circulación de comida confiere prestigio e influencia, ya que una de estas personas está en capacidad de alimentar a otras según su habilidad y destreza para traer comida suficiente y compartirla. Por otro lado, la distribución de comida por parte de la mujer (tras la llegada ruidosa del hombre) sugiere que la generosidad misma se comparte. A otro nivel, ocurre una suerte de refuerzo positivo de las habilidades desplegadas por el individuo que alardea de la caza o la recolección de frutos logrados, al tiempo que los otros se persuaden de su competencia como buen cazador-recolector. Del mismo modo que el ideal de generosidad está socialmente definido, alimentar a otros refuerza el estereotipo social de una buena persona, es decir, alguien muy generoso, que no es egoísta.

Otra cara del refuerzo social de la generosidad que pude ver en Agua Bonita fueron los insultos que se intercambiaban a propósito del tema... principalmente entre mujeres. Si una o más mujeres sentían que otra no estaba compartiendo lo suficiente la increpaban: “¡No estás compartiendo! ¡Tienes los tiestos vacíos y no te gusta llenarlos! ¡No conseguirás comida con nosotras ni con nuestros niños!”. Estos enfrentamientos entre mujeres tienden a ser violentos: se pegan e insultan unas a otra, y en ocasiones los hombres intervienen si las mujeres no se tranquilizan por sí mismas. Generalmente, se calman después de un rato, y la mujer que inició con los insultos trae algo para compartir con la mujer a la que agredió. Con todo, la cosa no es fácil, y en otras ocasiones la gente se va a otro lugar cuando empieza una riña si se dan cuenta de que no hay suficiente comida para compartir.

EL PAISAJE RECONFIGURADO

La gradual desaparición de cubierta selvática contigua en las áreas cercanas (a Agua Bonita) ha significado que los parches de vegetación que quedan ya no cuentan con la abundancia y diversidad de suministros alimentarios que los nükak prefieren; de ahí que su insistencia en conservar tales suministros, en vez de depender del sistema alimentario agroindustrial predominante, sea un poderoso indicio de que dicha opción representa una preferencia deliberada por una forma específica de vida. En este sentido, la expresión nükak *Bei ye nana ji panyat dé jeñeat* (visitar la selva en busca de comida silvestre o ‘propia’) refleja valores culturales en mucho mayor medida de lo que la mayoría de los observadores han reconocido.

Foto 8. *Koropanat*



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 9. *Mamita*, la fruta dentro de la vaina del *koropanat* (foto 8)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 10. Achiote



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 11. *Yaab* o *seje*



Fuente: Fotografía de la autora.



Foto 12. Un *burup* lleno de *yaab*
Fuente: Fotografía de la autora.

CONOCER EL ENTORNO

Desde su llegada a Agua Bonita, los nükak han ampliado el número de parajes a los cuales acuden en busca de alimentos silvestres. Seis sitios se han convertido en destinos frecuentes: La Fuga, El Capricho, Caracol, Miroloindo, Rosales y Nuevo Tolima (tabla 6 y mapa 2). A partir de mis observaciones de campo, tras un periodo de cincuenta días, por ejemplo, cada dos días, en promedio, salía un grupo de hombres que se desplazaba cerca de 15 kilómetros (en distintas direcciones) para visitar uno de estos parajes. Algunas veces, el viaje duraba meses e implicaba establecer un campamento cerca de un lugar abundante en alguna especie en particular o se trataba de un área de transición entre llano y selva, cerca de una finca donde se les ofrecía trabajo abriendo claros o cualquier otro trabajo manual pesado. Cuando cualquiera de las dos situaciones anteriores se presentaba, con regularidad familias enteras abandonaban sus asentamientos para reubicarse en retazos de selva similares a los que ocupaban en sus tierras ancestrales.

Tabla 6. Unidades ecológicas cerca de Agua Bonita desde la perspectiva de los nükak

Nombre del lugar	Unidades ecológicas (nombres nükak)	Especies clave/abundantes (con nombres científicos)
La Fuga	Maleza (<i>Ye kobe</i>) Áreas inundadas estacionalmente (<i>Añea bé/Muabe</i>) Bosque de palmas (<i>Adauní</i>)	<i>Ñun</i> o <i>yarumo</i> (<i>Cecropia sciadophylla</i>) y <i>caimarona</i> (<i>Pourouma cecropiifolia</i>) Vegetación de pantano y humedal típico, como el <i>új</i> (<i>Mauritia flexuosa</i>) y el <i>yubudi</i> (<i>Euterpe precatoria</i>) Palmas como el <i>wamni</i> o el <i>cumare</i> (<i>Astrocaryum aculeatum</i>), el <i>patabé</i> o el <i>yab butu</i> (<i>Oenocarpus bacaba</i>) y el <i>júñuni</i> (<i>Bactris gasipaes</i>)
El Capricho, Caracol, Miroloindo y Rosales	Bosque primario (<i>Ye</i>) Praderas mixtas con cultivos (<i>Jeka</i>) Praderas con coca (<i>Yiripa tuda, chíat</i>) Bosque de palmas (<i>Adauní</i>)	<i>Yaab</i> o <i>seje</i> (<i>Oenocarpus bataua</i>), <i>koropanat</i> (<i>Iryanthera ulei</i>), <i>úh baka</i> (<i>Iriartella setigera</i>), <i>wana</i> (<i>Dacryodes peruviana</i>) Palmas como el <i>wamni</i> o el <i>cumare</i> (<i>Astrocaryum aculeatum</i>), el <i>patabé</i> o el <i>yab butu</i> (<i>Oenocarpus bacaba</i>) y el <i>júñuni</i> (<i>Bactris gasipaes</i>)
Nuevo Tolima	Áreas afectadas por incendios (<i>Yendi uadyi</i>) Praderas con coca (<i>Yiripa tuda, chíat</i>) Bosque de palmas (<i>Adauní</i>)	Palmas como el <i>wamni</i> o el <i>cumare</i> (<i>Astrocaryum aculeatum</i>), el <i>patabé</i> o el <i>yab butu</i> (<i>Oenocarpus bacaba</i>) y el <i>júñuni</i> (<i>Bactris gasipaes</i>)

La lista de unidades ecológicas alrededor de Agua Bonita, que se muestra en el mapa 2, no es exhaustiva, sino que se concentra en unos pocos recursos clave que les permiten a los nükak minimizar su dependencia en la ayuda humanitaria, justamente a través de un alto grado de movilidad. Podemos hablar de algunos espacios ecológicos que los nükak identifican en sus desplazamientos diarios: arroyos, bosque primario, bosque bajo inundable, palmeras de morichal y huertos... Todos ítems mediados a través de asentamientos temporales (que, dicho sea de paso, desde una perspectiva ecológica, bien podrían también considerarse una categoría ecológica independiente).

Los términos *ye* o *jía* designan la selva húmeda primaria, que es la unidad ecológica más común y frecuente en el territorio tradicional nükak. Selva que se caracteriza por la altura de su fronda y especies clave como las magníficas palmeras *koropanat* (*Iryanthera ulei*), *úh baka* (*Iriartella setigera*), *yaab* (*sejal* o *Oenocarpus bataua*), entre otras. Dicha unidad es utilizada de manera intensiva para caza y recolección, y dado que los nükak solían vivir en este tipo de espacio, no tienen una división conceptual para discernir entre esta cubierta forestal y la noción de hogar. En El Capricho hay zonas en las que encuentran árboles grandes como el *kupe* (*Dacryodes chimantensis*), que los nükak dicen les permite engordar con rapidez y *wana* (*Dacryodes peruviana*), pero las concentraciones de ambas especies son bajas incluso allí (estas dos especies tienen ambas fuertes lazos con los ancestros nükak de los tiempos *bewene*). Alrededor de La Fuga y Agua Bonita hay un bosque secundario contiguo caracterizado por la presencia esporádica de dos tipos de palmas (sobre todo *yaab* y *pipire*) y una buena cantidad de *babika*, término con el designan claros con brechas en la cubierta de frondas que bien pueden ser bosque secundario o un huerto nükak⁹.

Los nükak hacen numerosas distinciones entre los diferentes tipos de selvas, dependiendo de la topografía, los suelos y las localizaciones, y se consideran expertos en la identificación y uso de muchas especies silvestres. Algunos nükak han intentado sembrar algunas semillas (sobre todo de *seje*) en bosques

9 Trabajos previos han descrito la explotación que han hecho los nükak de los insectos en el presente y en el pasado como parte de una estrategia de cultivo deliberada, en la que se manipula la vegetación con el fin de proteger el hábitat disponible para el desarrollo de los insectos. Esta idea parte de la observación (confirmada por mi investigación) de que la entomofagia no solo es una parte importante de la dieta nükak, sino también una actividad compartida y disfrutada por todos los miembros del grupo. También se ha destacado la importancia de la descomposición de los troncos de las palmas para formar el hábitat necesario para la cría de muchos de los insectos explotados por los nükak. Esto se ha observado en palmas como *Oenocarpus bataua* Mart, *Oenocarpus bacaba* Mart, *Mauritia flexuosa* L. y *Maximiliana maripa*, que —como bien saben los nükak— son abundantes en larvas y crisálidas de insectos *Rhynchophorus palmarum* y *Rhinostomus barbirostris*. Los nükak hacen la distinción entre las larvas más grandes que se encuentran en los árboles de moriche y chontaduro (a lo que ellos llaman *bud dawa*) y los que se encuentran en otros árboles (a los llaman simplemente *bud*). La principal razón para esta distinción es la diferencia de tamaño (Cabrera *et al.*, 1999).

secundarios alrededor de Agua Bonita, pero no han echado raíces, en parte porque los suelos son demasiado secos y arcillosos. Entre bosque de monte (*ye*) y bosque aluvial o de arroyo (*añea be* o *muabe*) es frecuente la aparición de animales como *apia*, monos y varias especies de aves, entre las que se incluyen *mepabu* y *kebe*. Su conocimiento ecológico y botánico ha sido muy estudiado y se estima que identifican, usan y manejan más de cien especies en los bosques primarios de su territorio (Cabrera *et al.*, 1999; Cárdenas y Politis, 2000, 2007; Gutiérrez, 1996).

Los sistemas de clasificación *nükak* del entorno ecológico, del paisaje y sus especies, constituyen una combinación de rasgos sociales y simbólicos. Como mencioné con anterioridad, los lagos (*imbé*) están relacionados con las rutas tomadas por dos héroes *nükak* míticos (Mauro Jumat y Jenbu Jumat). En un momento dado, el mito en cuestión alude a los espíritus animales que yacen bajo la tierra y viven por siempre en las aguas de los lagos que ellos crearon y que, a su vez, son los dueños del reino animal y pueden aparecerse en sueños vestidos como humanos. Tal y como otros estudios lo subrayan, en lo que al paisaje concierne, los *nükak* distinguen una combinación de categorías en las que incorporan observaciones de plantas, suelos y frutos, además de las particularidades hidrográficas alrededor de los arroyos pequeños. Resultado de ello, cuando los *nükak* exploran distintos paisajes geográficos o ecológicos o cuando viajan cualquier distancia, describen siempre complejos sistemas interconectados.

El término *ye kobe* se utiliza para aludir a los llanos comúnmente hallados en los alrededores de La Fuga y algunos lugares en Nuevo Tolima. Se dice que fueron colonos blancos quienes crearon estas unidades a punta de la tala de árboles y el corte de pastos. Por lo general, estos llanos los asocian a áreas de transición, donde alguna vez se cultivó hoja de coca, pero que luego fueron abandonadas para reemplazarlas por otras zonas. La mayoría de informantes dicen que ellos no usan estos espacios, excepto en los casos en los que también hay bosque secundario en el que pueden recolectar los frutos de algunas palmas y enredaderas. Curiosamente, las áreas entre *ye kobe* y *jirip* (pastizales) se consideran de pastos naturales o pastizales (distintos a las áreas creadas por los blancos) y las llaman *beoro*.

El tipo más abundante de bosque en torno a El Capricho consta de asociaciones de palmas (*adauní*) y también crecen unos pocos rodales de palmeras en La Fuga, Nuevo Tolima y alrededor del asentamiento en Agua Bonita. Los rodales de palmas funcionan como una importante categoría ecológica para los *nükak*, usan de manera regular más de quince especies de palmas que tienen un importante significado cultural y son indicadores de movilidad. Las

áreas más propensas a las inundaciones ofrecen condiciones muy favorables para muchas especies de palmas, entre ellas *Uj* (*Mauritia flexuosa*), a partir de la cual los nükak extraen una fibra con la que tejen sus hamacas, además de un fruto comestible. Esta palma ha adquirido nueva importancia ahora que en los alrededores de Agua Bonita los nükak les venden hamacas a turistas y visitantes. Otras de las palmas que cumplen un papel crucial en la dieta nükak —y que recogen con facilidad en abundantes asociaciones de la planta alrededor del asentamiento de Agua Bonita— son *yaaba* y *popere* (*Oenocarpus bataua* y *Oenocarpus mapora*), cuyos frutos en español se conocen como *seje* grande y pequeño, respectivamente, y *júñuni* (*Bactris gasipaes*), conocido en español como chontaduro. Con los frutos preparan una bebida extrayendo el jugo tras remojarlos en agua hirviendo.

Los *yendi* más antiguos o huertas tienen plantas que han crecido desde tiempos ancestrales, principalmente asociaciones de *júñuni*, *wana* y algunas de *yaab*. Los *yendi* que han dejado de usarse durante más de dos años los designan como *daja ñikahat*, un término que en ocasiones puede usarse para referirse a huertos que han sido abandonados¹⁰. Los *yendi* son ‘huertos’ nükak ubicados en lugares estratégicos selva adentro; la rotación de cultivos largo tiempo en barbecho es el método que prevalece entre los nükak, aunque cabe decir que presentan muchas variantes. Entre sus prácticas hortícolas se puede observar la selección, deliberada o no, de árboles, plantas y sus asociaciones tanto silvestres como domesticadas o semidomesticadas que logran —mediante prácticas en las que se incluyen la tala selectiva de árboles (para controlar la luz)— siembra o plantación y escarda. Pueden darse manejos adicionales cuando las semillas se dispersan involuntariamente por distintas trochas y en asentamientos itinerantes a lo largo de los principales senderos de movilidad nükak, que le dan así una ventaja sobre el bosque secundario a ciertas especies útiles.

A pesar de que los nükak no han abierto áreas grandes para cultivo en Agua Bonita, los huertos en su tierra ancestral se caracterizaban por tres distintas etapas de sucesión. Una de ellas la dominan grandes concentraciones de *júñuni* y *seje* que, según ellos, fueron dejados allí por sus héroes ancestrales. En consecuencia, significativas actividades sociosimbólicas giran en torno a estas etapas, sobre todo durante las épocas en las que dan cosecha. Un segundo tipo de huerto suele contener sembríos de casabe, batata, *tabena* y otros tubérculos, y se distinguen por aperturas en la fronda alta del bosque que suelen durar períodos de dos a tres años. Un tercer tipo está principalmente asociado a frutas

10 Nótese, sin embargo, que los nükak pueden volver a cosechar o, al menos, identificar un *yendi* muchos años después, de manera que el término *abandonado* en este contexto no necesariamente significa un estado permanente de inactividad o desuso.

y verduras y, por lo general, se encuentran más cerca de áreas colonizadas por blancos. Los nükak en Agua Bonita están tratando de ampliar este último tipo de 'huerto hogareño' sembrando cosas como piña, patilla, banano y maíz (véanse fotos 13 y 14). Estos huertos presentan considerables variaciones dependiendo de la disponibilidad de semillas tras sus intercambios con vecinos.

Foto 13. Familia de Wembe disfrutando el *puiunuide* en Agua Bonita (enero de 2007)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 14. Huerto casero de Kerayi en Agua Bonita (febrero de 2009) con achiote, plátano, yuca y caña de azúcar



Fuente: Fotografía de la autora.

Toma por lo menos cuatro años para que un *yendi* se haga productivo, y, por lo menos, diez años para que un rodal de árboles frutales empiece a producir a lo largo del año. Tienen que transcurrir entre diez y quince años para alcanzar la que consideran la segunda etapa más productiva de un *yendi*. Cuando examiné un corte o transecto de la zona en cuestión en 1995, pude ver una buena cantidad de palma cultivada, ya creciendo sola o en grupos en uno de estos *yendi* maduros, en medio de bosque secundario donde las palmas y árboles de *seje*, *kura* y *juansoco* eran las más comunes. Así, entre bosques primarios y secundarios, los *nükak* encuentran no solo los cultivos que necesitan para subsistir, sino también un importante hábitat para otras especies útiles, entre ellas plantas silvestres no manipuladas.

Además de Agua Bonita (población ubicada cerca de un arroyo que lleva el mismo nombre), los *nükak* también visitan con regularidad otros arroyos cercanos en La Fuga y caño Makú. En muchos de ellos, pero particularmente en el arroyo de Agua Bonita, han excavado a mano unos hoyos profundos (de casi seis metros de profundidad) en un esfuerzo por purificar el agua accediendo a esta desde distintos niveles. Los *nükak* siempre han preferido levantar sus asentamientos cerca de fuentes de agua que les brinden agua limpia. Sin embargo, dado que un número considerable de familias habita en Agua Bonita (y, por lo tanto, utilizan el mismo arroyo por periodos largos) y que el arroyo se seca durante ciertas épocas críticas del año, este no es una fuente fiable de agua limpia.

Los *nükak* prefieren irse más lejos, a las partes altas de los arroyos, donde además encuentran mejores condiciones de pesca. A los arroyos los llaman *peiñajat bé*, y en condiciones ideales esperan encontrar allí una variedad de peces que capturan con una técnica en la que utilizan el barbasco. Los grupos de familias *nükak* pescan en conjunto, casi siempre en aguas próximas a sus asentamientos y cerca de una planta silvestre que llaman *nuun*, que se utiliza como el barbasco para emponzoñar a los peces¹¹. Cortan sus raíces en trozos y, una vez han represado las dos márgenes del arroyo con plantas y ramas, exprimen y sacuden las raíces en el agua acumulada. Tras veinte o cuarenta minutos, los peces asfixiados empiezan a salir a la superficie donde hombres, mujeres y niños los recogen y guardan en canastos de *seje*¹².

11 He utilizado un inventario de plantas y animales creado por otros investigadores (Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a; Cárdenas y Politis, 2000) y el mío, resultado de una investigación ecológica previa en la zona (1996).

12 Algunos autores informan que el número de peces capturados con esta técnica depende de si el veneno utilizado proviene de una planta silvestre o de una cultivada. Según ellos, si la planta utilizada para envenenar a los peces se cultiva, la cantidad de pescado capturado será mayor que si se usara el veneno de una planta silvestre. Los *hupdu* cultivan cuatro tipos de veneno para peces y utilizan al menos cuatro variedades silvestres. Los *bara makú* usan tres tipos de veneno, uno de los cuales viene de una planta silvestre, otro que está hecho de la fruta de un árbol silvestre y el último, que se prepara

El establecimiento de nuevos *wapji* por parte de los *nükak*, junto con sus estrategias de caza y recolección, aporta convincente evidencia de la manera como ellos, directa o indirectamente, protegen las especies que consumen. Una vez ocupada (incluso temporalmente) por los *nükak*, la selva está llena de plantas silvestres; pero muy manejables (por ejemplo, palmas). En sus asentamientos y huertos aledaños, plantas morfológicamente silvestres han recibido el beneficio de algún tipo de intervención y, por otro lado, las plantas cultivadas no son necesariamente ciento por ciento domesticadas. Estas *yeeka* (el término *nükak* para este tipo de brechas en el bosque) garantizan la regeneración de muchas especies de plantas y así, en consecuencia, dichos campamentos *nükak* contribuyen a la creación de bancos de semillas y crecimiento de especies particularmente útiles. En la actualidad, sin embargo, igual mantienen muy altos niveles de movilidad; pero sus movimientos están limitados a parches fragmentados de selva alrededor de Agua Bonita, donde continúan acumulando semillas, residuos animales y vegetales en sus *wapji* (sobre todo alrededor de El Capricho).

A pesar de la considerable ocupación e intervención humana —de la que la huella *nükak* apenas representa una diminuta fracción; la creciente conversión de terrenos en pastizales durante la última década inclusive—, el departamento administrativo de Guaviare aún permanece relativamente intacto desde una perspectiva ecológica: el 86 % del bosque tropical original sigue en pie¹³. Desde una evaluación territorial, los impactos de los asentamientos nómades de los *nükak* conducen a cambios significativos en la configuración del bosque tropical y bien pueden considerarse un manejo que diversifica su patrón (alrededor de diez mil kilómetros cuadrados que cubren el territorio *nükak*).

Una observación importante tiene que ver con la manera como los *nükak* han implementado su experiencia y conocimientos en lo que concierne a la identificación de unidades ecológicas y especies distintas, para hacer así el mejor uso posible de los recursos que más les interesan. Varias de sus actividades cotidianas guardan relación con cálculos económicos que hacen respecto a la alimentación que encuentran en cada lugar. Esto les permite anticipar sus desplazamientos y manipular y preservar ciertas áreas para mantener su ritmo social; las observaciones que hago en la sección que sigue tienen que ver con el ciclo anual y cómo los movimientos de los *nükak* no solo guardan relación con ello, sino que además anticipan los ritmos vitales de las especies clave que aún encuentran en los bosques que quedan alrededor de Agua Bonita.

utilizando las hojas de las plantas cultivadas en pequeñas parcelas (Reid, 1979; Silverwood, 1972).

13 Cárdenas (2007) ha desarrollado un enfoque ecológico que evidencia la alta diversidad de plantas a través de los ríos Inírida y Guaviare.

EL CICLO ANUAL

Conceptualmente, los nükak disciernen con frecuencia entre periodos de abundancia (*panyat jumná*) y de escasez (*imuanato panyat*). Y distinguen lugares con el mismo criterio: los mismos dos términos les recuerdan a diario la diferencia entre caño Araguato y caño Hormiga (ubicados en su territorio ancestral, de donde fueron desplazados a la fuerza y donde la comida era abundante) y Agua Bonita. En la tabla 7 se ofrece una lista de las temporadas y su relación con el ciclo anual de recursos; se destacan aquellos recursos críticos que los nükak han encontrado en los alrededores del asentamiento en Agua Bonita, así como su relación con encuentros sociales y reuniones entre parientes.

Tabla 7. Disponibilidad estacional de recursos en los alrededores de Agua Bonita

Periodo y estación	Recursos clave (con nombres científicos)	Asociaciones correspondientes
Enero-marzo		
Temporada de abundancia de pescado	Pescado de los alrededores de La Fuga: <i>jim, akayí, nat, deteue yore, koroteuat</i>	Periodo conocido por el agrupamiento de muchos encuentros sociales y fiestas (<i>baap</i>) realizados con ocasión de la visita de parientes, para disfrutar de la temporada de <i>juñuni</i> y para ir a pescar en familia
Temporada de <i>mojojy</i>	<i>Bud dawa</i> o <i>mojojy</i> (<i>Rhynchophorus palmarum</i>)	
Temporada de <i>juñuni</i>	<i>Juñuni, pipire</i> o chontaduro (<i>Bactris gasipaes</i>)	
Temporada de <i>wee</i>	<i>Wee</i> o juansoco (<i>Couma macrocarpa</i>)	
Temporada de <i>chiiri</i>	<i>Chiiri</i> (<i>Hyeronima alchorneoides</i>)	
Temporada de <i>seje</i>	<i>Yaab</i> o <i>seje</i> (<i>Oenocarpus bataua</i>)	
Abril-junio		
Temporada de siembra	Platanillo o juná (<i>Phenakospermum guyannense</i>)	Los grupos se reúnen para la fructificación del árbol de <i>koropanat</i> , que se asocia con la reproducción sexual de los ancestros (en la época <i>bewene</i>) y comer esta fruta brinda fuerza y salud. Las asociaciones con este árbol se pudieron observar en los alrededores de El Capricho y Rosales
Abundancia de <i>koropanat</i>	(Variedad de semillas y especies)	
Fructificación del <i>puinunuide</i>	<i>Koropanat</i> o <i>mamita</i> (<i>Iryanthera ulei</i>)	
Temporada de caza de tortugas	Pán, tipo de tortuga, (<i>Geochelone denticulata</i>)	

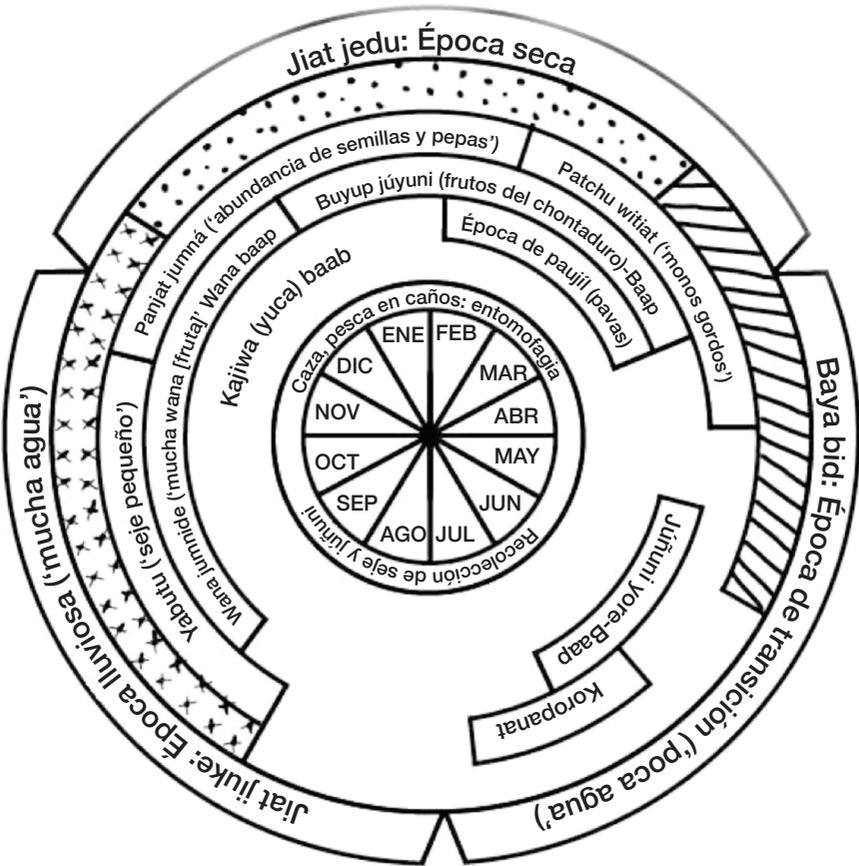
Periodo y estación	Recursos clave (con nombres científicos)	Asociaciones correspondientes
Julio-octubre		
Temporada de <i>wana</i> Temporada de <i>juñuni</i> pequeño Temporada de <i>kupe</i> Temporada de recolección de miel	<i>Wana</i> (<i>Dacryodes peruviana</i>) <i>Juñuni</i> (<i>Bactris gasipaes</i>) <i>Kupe</i> (<i>Dacryodes chimantensis</i>) Abejas melíferas, incluyendo <i>uayawat</i> , <i>cajaud dawa</i> (<i>Trigona</i> sp.)	Durante este periodo, los nükak disfrutan recolectando miel junto con toda la familia. Se encontraron colmenas cerca de La Fuga, Rosales y El Capricho
Noviembre-diciembre		
Abundancia de frutas y semillas Temporada de caza de monos Temporada de recolección de miel Temporada de preparación de la tierra	Diversidad de semillas y especies. <i>Patchu</i> (<i>Lagothrix lagotricha</i>) y <i>meabu</i> (<i>Alouatta seniculus</i>)	Preparan los campos para el cultivo de huertos caseros y cazan (principalmente monos) en grupos

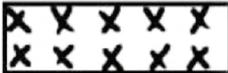
Gracias en buena parte a la especialización de las actividades, los modos de subsistencia nükak están sincronizados con los cambios periódicos del medio ambiente. En bajas condiciones naturales, evitan entornos poco favorables y optan por los más propicios a sus permanentes desplazamientos en busca de caza, pesca, recolección, entre otras motivaciones. Esta movilidad medioambiental (por darle un nombre) complementa otras estrategias para controlar los recursos disponibles mediante distintas intervenciones que garantizan de manera general un suministro ininterrumpido de recursos.

La temporada de lluvias, que suele ir de julio a noviembre, la llaman *jiat jiuke* (literalmente “muchu lluvia”). Durante esta época, abundan *wana* y *popere*, y las familias sin cesar salen en su procura. Por otro lado, en estas temporadas, el mono y las aves no son tan abundantes. Los nükak aluden al *jiat jiuke*, a la época cuando los monos apenas empiezan a ganar peso (“el *patchu* disponible está muy flaco y pasa su tiempo escondido y comiendo”). Su periodo de abundancia lo llaman *panyat jumná* y se asocia por lo regular con *jiat jedu* (temporada seca). Entre el final de *baya bid* (periodo de estiaje o aguas bajas) y el comienzo de *jiat jiuke*, se da uno que los nükak consideran un tiempo de abundantes delicadezas, entre ellas el *bud dawa*, y entonces familias enteras

salen juntas a llenar sus canastos con *mojojoy*. Tanto la temporada de lluvias como la seca tienen varias subdivisiones, a las que se refieren dependiendo de los recursos más abundantes en cada periodo, *v. g.* la temporada de ranas, las lluvias del pez sabroso, el tiempo del *pipire* florecido, etc., y desplazamientos intrafamiliares y territoriales (véase también la figura 1).

Figura 1. *Abu jubu buriyé*: el ciclo anual nükak



-  **Ném yuat**
(Solo roza y limpia)
-  **Majun yuat**
(Tumba y quema)
-  **Majau aye**
(Sembrando)

La explotación de los recursos estratégicos, como el veneno para cazar, se mantiene durante todo el ciclo anual. Su preparación es dispendiosa y la realizan los hombres. Un ejemplo de Agua Bonita viene bien para ilustrar lo anterior. Una mañana, en marzo de 2009, Avetukaro salió del campamento temprano, antes del amanecer, y dijo que iba a Nueva Tolima a conseguir comida. Regresó por la tarde con algo de pescado y un canasto con unas seis libras de *yaab*. También trajo consigo unas cuantas lianas venenosas, gruesas y apestosas utilizadas para matar presas de caza. Me dijo: “Esto es *manyi tá*”. Pregunté dónde la había recogido y si había sido cerca de Agua Bonita. En respuesta me describió el periplo entero de cuatro horas y el método que había usado para hacerse al *manyi*.

Después de un rato se dispuso a cocinar las lianas, pelándolas primero, luego machacándolas y, por último, hirviéndolas en una olla durante casi dos horas y media, hasta que el potaje alcanzó una consistencia viscosa de color café oscuro. Cuando se enfría, el líquido se aplica a la punta de cada uno de los dardos que usan para cazar con cerbatana. El ingrediente activo de este curare es la estricnina, que al entrar en contacto con la presa, primero la paraliza y luego provoca su muerte. Al día siguiente, Avetukaro fabricó y arregló sus dardos (unos 35 en total). Los hacen a partir de espinas de *seje* y, por lo general, miden unos cincuenta a sesenta centímetros, aunque los de Avetukaro eran un poco más largos. Los *nükak* envuelven uno de los extremos de los dardos en una fibra similar al algodón que proviene de la flor de la ceiba que ellos llaman *puyú*. La fabricación de dardos, la preparación del veneno y el mantenimiento de la cerbatana quizá son las actividades que más tiempo requieren los hombres *nükak* en Agua Bonita y es indispensable para sus actividades económicas.

Como dije, los *nükak* perdieron la mayoría de sus cerbatanas al llegar a Agua Bonita, sobre todo como resultado de la presión por parte de los turistas que se acercaban allí para comprar sus artesanías, mascotas y herramientas... cerbatanas inclusive. Sin embargo, en mayo de 2007, durante una de mis visitas en Agua Bonita, varios hombres organizaron una expedición a Tomachipán, al sur del territorio *nükak*, en busca de un material especial para fabricar cerbatanas de calidad. Les tomaron tres semanas. Cuando regresaron, traían cerbatanas suficientes para cada cabeza de hogar y para algunos de los jóvenes. Las actividades en torno a la recolección de materiales para la preparación de armas, herramientas y otros artefactos hacen parte integral del asunto de maximizar los recursos del bosque, y los *nükak* invierten casi la misma cantidad de tiempo intercambiando información sobre estos asuntos como el que invierten en hablar sobre fuentes de alimento.

A pesar de que mis informantes no fueron muy explícitos respecto a las relaciones que puede haber entre el ciclo anual y las enfermedades, sí me explicaron

que tienden a enfermarse si no comen ciertas frutas y carnes durante cada uno de los periodos del ciclo. Me dijeron que cuando vivían en caño Araguato y caño Hormiga, por ejemplo, los alimentos que consumían durante las distintas temporadas del ciclo anual contribuían a garantizar que las mujeres embarazadas no tuvieran problemas. En contraste, comentaron que en Agua Bonita los niños comían mezclas de la comida típica de la dieta de los blancos (*bau pañat*), porque sus adultos no conseguían comida suficiente. Y que, temían, esta dependencia pudiera llegar a debilitar y hacer daño (*tayi aua nano*) a los niños.

Las tablas en el anexo 3 sintetizan las actividades productivas más comunes asumidas por las familias en Agua Bonita y dan una idea de los cambios en los patrones de subsistencia diaria ocurridos en tiempos recientes (estos datos no necesariamente representan a todas las familias en Agua Bonita; solo aquellas próximas al lugar donde yo me estaba alojando). En lo que atañe a las familias sobre las que recogí datos, obtuve, en promedio, los siguientes resultados: salir de caza con cerbatana fue la actividad más frecuente (25,5%); seguida de preparación de bebidas, por ejemplo, con *seje* o *yaab* (22,8%); recolección de frutos silvestres (22,71%); preparación de alimentos suministrados por la ayuda humanitaria, por ejemplo, arroz, frijol o lentejas (10,2%); pesca con anzuelo o veneno (4,88%); recolección de miel (4,7%); traer remesa del pueblo (4,4%); trabajo en artesanías para la venta, por ejemplo, brazaletes, hamacas, etc. (2,99%), y trabajo en huertos domésticos en Agua Bonita (1,57%). Estas observaciones contrastan con las de otros investigadores, las cuales se hicieron entre 1996 y 1999. Por ejemplo, Cabrera *et al.* (1999) señalan que, durante ese periodo, la caza, la pesca, la recolección y lo relacionado cubrían el 71% de las actividades, y Politis (2007) anotaba que durante su trabajo de campo se cazaron monos el 47,7% de los días, es decir, que la caza —por sí sola— era de lejos la actividad predominante (lo cual implica, por ende, más movilidad).

No es fácil obtener datos cuando se trata de la subsistencia y el abastecimiento de cada familia, ya que lo anterior varía dependiendo de los patrones de movimiento, la composición de las distintas familias y la disponibilidad de alimentos por parte de vecinos o ayuda humanitaria. Dado que Agua Bonita es un asentamiento en el que la ayuda humanitaria cumple un papel importante, algunas familias prefieren depender más de los alimentos agroindustriales que otras. Viví con algunas familias que apenas si salían en busca de caza o en plan de recolección de frutos: preferían esperar la llegada de alimentos de Bienestar Familiar (lo que significaba una creciente dependencia). Por otro lado, una proporción cada vez mayor de adultos, tanto hombres como mujeres, sí continuaron organizando partidas diarias de caza e incursiones de recolección, en

busca de recursos silvestres en lugares cercanos a sus asentamientos nucleares, para así atender las necesidades de su subsistencia.

También me parece importante ver en estos ejemplos la flexibilidad con la que las familias se apartan de su dependencia de alimentos agroindustriales o comidas traídas de la ciudad, tan pronto como encuentran selva en buen estado. Es fácil entender por qué suministros regulares de ayuda humanitaria van en detrimento de otras actividades productivas. Por ejemplo, durante el periodo de siete meses, entre abril y octubre de 2009, la mayoría de las familias se encontraban en las colinas alrededor de El Capricho y Miro lindo (reservas de conservación con muy buena biodiversidad). Esto les permitió redoblar sus actividades de caza y recolección que, combinadas con trabajo en fincas cercanas, les permitió olvidarse por un rato de la ayuda humanitaria¹⁴.

Los nükak cuentan que las fuentes de recursos silvestres no alcanzan para satisfacer las necesidades de la comunidad, a menos de que puedan alejarse a zonas considerablemente lejos de Agua Bonita. Un día promedio, una familia que sale a cazar y recoger alimento traerá de vuelta tres monos, algo de *seje* y unos pocos peces. Las necesidades de subsistencia básica en Agua Bonita las satisfacen apenas, y esto con una variedad relativamente escasa de especies de plantas; las más frecuentemente encontradas son *yaab*, *júñuni*, *koropanat*, *wana* y *juná*. Durante el tiempo que hice el trabajo de campo, se consumieron muy pocos mamíferos distintos al mono, entre ellos *patchu*, *meabu* o *aragauto*, que aún son parte importante de la dieta nükak, debido sobre todo a su abundancia en las zonas aledañas al asentamiento principal en Agua Bonita. Entre otras carnes de monte, ocasionalmente cazadas, cabe mencionar tortuga, armadillo y *cachirre* o babilla. Dado que el número de animales que encuentran es harto reducido, el uso de lanzas arpones ha sido descuidado, y hoy en día cazan sobre todo solo con cerbatana.

Por el contrario, suelen decir que en los alrededores de caño Makú, caño Araguato y Rosales es fácil conseguir alimentos silvestres y que por ello las familias allí son felices, todos compartiendo todo. La expresión que utilizan para describir el anterior estado ideal, *ñaupi-panni*, la explican así: “Si los nükak caminan por la selva, todos comen bien y todos están contentos”.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, he subrayado la relación que se establece entre los desplazamientos de las familias y la configuración del entorno ecológico, ya que

14 Sin embargo, también es importante reconocer el papel primordial que la ayuda humanitaria ha desempeñado para aliviar las crisis de subsistencia que surgen cuando a las familias se les ha dificultado encontrar alimento.

los unos dependen del otro, y viceversa. A pesar de los peligros que, en efecto, el conflicto armado presenta, y a pesar de los importantes incentivos para permanecer en los asentamientos para refugiados creados por la ayuda humanitaria, las familias wayaris muestran de modo obstinado una preferencia autónoma por volver a sus antiguas actividades cotidianas de caza, recolección y pesca cuandoquiera que identifican buenos relictos de selva que puedan explotar o, de lo contrario, trabajo que les permita mayor acceso a tales recursos. Mi investigación demuestra que las familias buscan, de manera consistente, levantar asentamientos lejos del campamento de refugio en Agua Bonita cuando se trata de su búsqueda de nuevas oportunidades y de diversificar sus sistemas económicos. Este modelo ha creado un entorno ecológico contemporáneo con múltiples sitios erguidos en respuesta a los retos del cambio social.

En breve, la anterior descripción de la movilidad contemporánea de los nükak nos muestra que conservan múltiples residencias en áreas periurbanas y selváticas, con tiempos de duración y frecuencias de visita diversos. Los datos compilados dejan ver cómo la exploración y la experimentación con nuevos mosaicos más cercanos a Agua Bonita les ha otorgado cierta autonomía frente al flujo e influjo incesante de ayuda humanitaria, al tiempo que ha habilitado sus conocimientos y prácticas de manera que pueden tomar distintas direcciones. La disquisición también ha servido para ilustrar la creciente diversidad de las ocupaciones rurales asumidas por los nükak en la última década, así como la concentración de grupos en asentamientos semipermanentes que ha resultado del desplazamiento forzado. En sintonía con estas pautas, es importante recalcar que lo que ha surgido es, de hecho, un complejo conjunto de redes interfamiliares acompañadas de diferentes tipos de estrategias de movimiento y subsistencia que aún están por estudiarse en profundidad.

Así, incursiones a distintos lugares en fincas, a la selva e incluso a centros urbanos, por ejemplo, les han dado a los nükak acceso a una variedad de bienes, productos, servicios e, incluso, recursos alimentarios silvestres; pero también la posibilidad de establecer mejores relaciones laborales para acceder a estos nuevos espacios y manejarlos. En este sentido, la movilidad ha sido sobre todo un asunto de ampliación de las relaciones y nuevas nociones sobre su entorno ecológico, el paisaje, que en ocasiones contrasta de manera aguda con los patrones convencionales de uso nükak. Y como parte de este proceso, han venido tomando nota de los espacios encontrados en sus desplazamientos y viajes, dándoles nuevos significados y, a todas luces, delineando su propio patrón de ocupación histórica. En cuanto a los ecosistemas que están visitando, estos han sido principalmente ocupados y transformados por colonos blancos para convertirlos en áreas de pastoreo para la ganadería extensiva con pequeños retazos

de selva o monte. Esto ha significado para los nükak una negociación continua con sus vecinos, ya se trate de otros indígenas o colonos blancos, para garantizar el acceso a y uso de los recursos allí contenidos¹⁵. Así, mediante un continuo movimiento, un continuo identificar y nombrar de nuevos lugares, los nükak han creado un sentido de migración continua asociada a actividades de subsistencia y han conectado distintas rutas a través de una mediación interregional.

Estudios etnobotánicos previos han mostrado que los nükak han vivido tradicionalmente en áreas selváticas donde han podido acceder a una variada selección de recursos y que, al hacerlo, han conformado espacios antropogénicos específicamente asociados a una alta biodiversidad (Cárdenas y Politis, 2000; Cabrera *et al.*, 1999). Dado que los recursos disponibles a los nükak son variados y están dispersos, son justamente unos altos índices de movilidad los que les han permitido acceder y optar por un amplio espectro de los susodichos recursos. Un buen número de autores ya había dejado registro del amplio uso de plantas y animales asociados a los patrones de movilidad de los nükak y aquellos de los cambios de asentamientos, según los cambios estacionales en la región relevante, información con detalles etnobotánicos que han sido cuantificados años después¹⁶.

A pesar de que la diversidad de recursos en el asentamiento de refugio de Agua Bonita se caracteriza por su escasez, antes que por la abundancia del pasado, los nükak siguen conservando su ritmo social, que está ligado al ciclo anual de algunas especies clave en el paisaje que los rodea. De ahí que varios informantes confirmen que el movimiento continuo sirve como estrategia para identificar y hacerles seguimiento a ciertos recursos en los alrededores de Agua Bonita, asunto que a su vez les permite conservar sus patrones o pautas de movilidad y movimiento. Si examinamos de cerca la relación que los nükak mantienen con el ciclo anual, podemos ver una persistencia de estrategias asociadas a alimentos específicos, pero también en cuanto medio para conservar y mantener ciertos importantes espacios sociales a través, por ejemplo, de congregaciones y compartir eventos.

Algunos de los datos sobre las estrategias sociales de los nükak que se resaltaron en este capítulo complementan otras observaciones en la Amazonia que subrayan la importancia de la diversidad y diversificación del sustento, de la movilidad y del impacto sobre áreas fragmentadas de selva. La investigación

15 En la investigación sobre Lecos de Apolo, en Bolivia, la autora Meredith Dudley utiliza el concepto de *movilidad giratoria* para describir fronteras interactivas que se expanden y se contraen en respuesta a la reestructuración histórica del espacio y el poder, una idea que me parece muy adecuada para el contexto de los traslados wayarimunu en respuesta a las interacciones con los vecinos.

16 Cabrera *et al.* (1999) reportaron 83 especies, y Cárdenas y Politis (2000) identificaron 113.

en las últimas décadas ha confirmado que la región amazónica es predominantemente un ecosistema antropogénico, y más allá de la creación de bosques y selvas como artefactos culturales, algunas investigaciones también han ponderado las maneras como la continuada migración humana o los cambios en los patrones de movilidad a lo largo del tiempo han afectado los procesos y la heterogeneidad de los mosaicos ecológicos en ciertas áreas (Alexiades, 2009; Zent, 1988, 2002). Inventarios de recursos clave, así como archivos botánicos e historias de ocupación y uso por parte de distintas comunidades indígenas, han conducido a replantear la manera en que rasgos ecológicos como composición, diversidad y función se evalúan (o deben evaluar) en el contexto de los ecosistemas amazónicos, un área que sigue siendo muy controvertida... muy especialmente el asunto que concierne la evaluación de la historia y evolución de diversos paisajes culturales mediante recurso a escalas espaciotemporales (Posey, 1983; Balée, 1988, 1989, 1994; Denevan, 2001; Sponsel, 1986; Morán, 1993). Así las cosas, varios estudios ilustran cómo los movimientos actuales de sociedades amazónicas aún enriquecen la perspectiva etnoecológica en lo que atañe a las prácticas sobre ecosistemas, la domesticación de ciertas especies o la transformación de prácticas del conocimiento tradicional dentro de espacios ecológicos (Rival, 2007; Denevan, 2001; Clement *et al.*, 2009).

Investigaciones previas han mostrado una tendencia a interpretar el paisaje, es decir, el entorno ecológico, como una interrelación estática entre aspectos físicos asociados a la identificación de especies clave y las necesidades de subsistencia de los nükak. Sin embargo, los datos sugieren que los nükak no solo responden a la fuerza centrípeta que ejercen centros o nodos dispersos de recursos alimentarios dispersos. Con todo, el ciclo anual es clave para entender cómo el ideal nükak de “vivir bien” implica oscilaciones entre espacios y ritmos sociales y ciertas transformaciones biológicas (*v. g.* fructificación, cosecha o abundancia) de algunos recursos alimentarios silvestres.

A pesar de esta limitada disponibilidad de recursos, el ciclo anual sigue siendo una guía importante de su movilidad. Los nükak dicen que “hoy en día a todos los *mueyeri* (hogares) les resulta difícil seguir el ciclo anual de alimento (*abi jubu buriyé*) y que esto se debe al hecho de que no logran encontrar todos los frutos a los que [ahora] están acostumbrados en Agua Bonita”. La agregación y dispersión nükak guían —y hasta cierto punto las planifican— la fructificación y el florecimiento de algunas especies clave, fenómenos que observan o anticipan basados en visitas anteriores, monitoreos continuos e información compartida a través de encuentros sociales. No importa dónde se encuentren los nükak, hombres y mujeres, tras cada viaje pasan horas intercambiando información, opiniones y observaciones de los paisajes. La ponderación de las condiciones

de la vegetación es crucial: la cercanía, respecto al asentamiento principal, de buena caza y frutos silvestres, es un elemento clave de los planes de movilidad.

En conformidad con los anteriores estudios, la creación de áreas específicas o 'islas de recursos' en los alrededores de Agua Bonita han reconfigurado el paisaje nükak y generado nuevas fuerzas centrípetas de experimentación ecológica. El caso particular de los nükak parece indicar una transformación de su economía en años recientes, con una tendencia a volver a la caza, la pesca, la recolección y el cuidado de huertos en la selva... tan pronto como tienen la oportunidad de explotar tales espacios. Por el contrario, si no encuentran acceso a dichas áreas, revierten a una economía mixta y establecen una relativamente alta dependencia en la ayuda humanitaria al tiempo que incrementan sus intercambios comerciales con vecinos.

Esta combinación de patrones económicos también podemos discernirla en el ámbito regional entre otros grupos territoriales nükak, aunque quizá dichos grupos muestren distintos conjuntos de preferencias. *Grosso modo*, las condiciones que han incidido en la movilidad y el acceso a alimentos silvestres han cambiado: mientras que a comienzos de 1966 algunos grupos territoriales nükak combinaban prácticas hortícolas en el bosque con caza, pesca y recolección, durante las dos décadas que siguieron el proceso de asentarse en áreas periféricas ha limitado su movilidad social. En consecuencia, algunos grupos, particularmente los meomunus y los mipamunus, han ampliado sus cultivos de cosecha de manera que predominan extensas *chagras* en lugares como Cheka muj y el tiempo que se invertía en caza y recolección ha disminuido en la misma proporción. En términos generales, la agricultura ha sido más importante para los nükak que originalmente provenían de la parte occidental de la región, ayudados por misioneros de Nuevas Tribus; entre tanto, aquellos de la parte oriental del territorio nükak (por ejemplo, los wayarimunus), y tras sufrir desplazamientos forzados, han implementado a cambio estrategias complementarias recurriendo a alimentos silvestres obtenidos en retazos de selva distantes y a la ayuda humanitaria desde 2006.

Cabe señalar también que, en términos generales, los grupos nükak procedentes de los extremos orientales y occidentales del territorio siempre se han diferenciado en lo que concierne a la flexibilidad para adaptarse y la rigidez con la que se aferran a sus formas de vida y estrategias de subsistencia tradicionales. Eso sí, queda claro que, por lo menos en parte, a la diferencia de las trayectorias subyace la influencia constante de las misiones, así como otro tipo de apoyos institucionales que han promovido con vigor sistemas productivos más sedentarios. Es más, la rápida concentración de población en áreas con acceso relativamente fácil a servicios ha tenido como resultado importantes restricciones

en la manera como las familias organizan o resuelven sus necesidades de subsistencia. El punto se reduce a que distintos grupos han respondido de manera heterogénea al contexto y que las estrategias y circunstancias de sustento varían considerablemente de un grupo a otro, e incluso de una familia a otra.

A pesar de que contamos con insuficiente información cuantitativa, a partir de las entrevistas que tuve con individuos *nükak* en Tomachipán, me parece que algunos grupos en Tomachipán y caño Makú se han hecho más dependientes de los huertos caseros y que las familias salen en busca de alimentos silvestres solo ocasionalmente. En contraste, los *wayarimunu*, a todas luces, no muestran interés ninguno en abandonar sus actividades de caza o en dedicar más tiempo a huertos y cultivos. Los *meomunu* me dijeron: “Los *wayari* tienen cómo conseguir plata y algunas veces pagan bien las cerbatanas, lo que ha llevado a alguna gente [*meomunu*] en Tomachipán a aumentar el negocio”. Pero esta opción por las cerbatanas y la caza también puede verse desde otra perspectiva: es probable que algunas asimetrías presentes entre los grupos *nükak* —sin importar cuál sea la explicación histórica— hayan intensificado las tensiones entre las actuales alianzas intergrupales.

En el contexto de la mediación de las relaciones sociales entre *nükak* y forasteros, exhibir habilidades para la caza, distintos modos de concebir los espacios naturales y, en términos más generales, la manera como los *nükak* manipulan su entorno, son todos recursos importantes para expresar sus diferencias. Lo que me pareció percibir a partir de conversaciones sobre este tema es que el uso que los *nükak* hacen de ciertas herramientas —con frecuencia relacionadas con su conocimiento especial de plantas y animales— proyecta una especie de rasgo distintivo, peculiar. Por ejemplo, la insistencia de los *wayaris* en el uso de las cerbatanas representa al mismo tiempo una manera de expresar sus preferencias de presas de caza y una noción del uso del entorno natural que a su vez transmite una seña de identidad que, sin lugar a dudas, descarta la separación axiomática entre cultura material y conceptualización social del mundo natural. Lo anterior lo refuerza el hecho de que mientras que los *wayaris* conservan su habilidad para encontrar monos con rapidez, su habilidad para fabricar cerbatanas de buena calidad se ha visto ahora limitada, debido a la distancia que los separa del cerro Cerbatana (una importante fuente de una palmera especial necesaria para la fabricación de cerbatanas). En este sentido, los *nükak* —igual que otros grupos amazónicos como los *yaguas*, descritos por Chaumeil (2001), y los *matís*, descritos por Erikson (2001)— se han mostrado muy reticentes a abandonar las cerbatanas, pese al contacto y al cambio. Y esta resistencia va mucho más allá de aquellas previas suposiciones que aludían a una falta de contacto o uso de otras armas, sino que más bien está determinada por el complejo contexto político en el que los *nükak* se han visto ubicados.

Foto 15. La esposa de Pénabu (Juyuri) e hijos (izquierda) y la esposa de Jupuji con su bebé (derecha), durante un descanso en un asentamiento en caño Hormiga (julio de 1996)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 16. La autora (mirando hacia lo alto) con un grupo de nükak recogiendo miel en la selva cerca de Rosales (junio de 2009)



Fuente: Fotografía de la autora.

INCURSIONES, VIAJES Y RITUALES

3

DURANTE UNA VISITA DE CAMPO, LLEGUÉ A AGUA BONITA UNAS POCAS semanas antes del *baap*: una celebración ritual y comunal que implica cantar, bailar e ingerir bebidas fermentadas. Los *nükak* aseveran que estas danzas y bailes provienen del mundo de abajo, porque a sus héroes míticos les gustaba compartir la cosecha de sus huertos y bailar con otros grupos. Esta fiesta en Agua Bonita fue inesperada, con todo y que fue promovida por varias instituciones y personas que trabajaban en apoyo de los *nükak* y que ayudaron a conseguir enormes cantidades del fruto de una palma conocido como *júñuni* o *chontaduro*. Los *nükak* estaban contentos porque, dado que no había suficiente de este fruto en los alrededores de Agua Bonita, con la ayuda de todas estas organizaciones y gentes, les fue posible traer suficiente para emular los antiguos festivales de antaño.

En el mejor de los mundos posibles, lo que se espera de un *baap* es que el número de invitados atendidos durante la celebración cubra todas las amistades y alianzas con las que un grupo local puede contar. Cuando este festival tuvo lugar en Agua Bonita, atrajo a muchísimos grupos locales, así como a forasteros y, tras la fiesta, los *nükak* me contaron que se habían llevado muy buenos recuerdos y que estaban muy, pero muy felices de haber recibido tantas visitas aquel día. En respuesta a mis repetidas preguntas e inquietudes por los detalles y significado de estas celebraciones comunales, los *nükak* siempre me contestaron que ellos las consideraban eventos muy informales y seculares. Esto a pesar de la considerable preparación social y logística que el asunto implicó. Sin embargo, pasado el tiempo, cuando volvimos a hablar sobre dichas festividades, varios *nükak* me confesaron que, durante años, no habían podido llevar a cabo tal celebración, porque habían tenido muchos conflictos con otros grupos que los habían mantenido apartados... sobre todo disputas por mujeres. Por obvias razones, estas celebraciones cumplen un papel importante en la vida social de los *nükak*: ayudan a interceder en las relaciones sociales y facilitan los intercambios conyugales.

En este capítulo, examino cómo los *baap* han venido creando y reforzando una red de unidades residenciales en respuesta a la necesidad de encontrarse regularmente para el intercambio de mujeres idóneas para el matrimonio. Tales instancias también son cruciales para establecer comunicación con las divinidades ancestrales en el nivel de abajo. Todas las narraciones *nükak* sobre el tema recuerdan la importancia del *baap* respecto a estos dos propósitos: el matrimonio y el intercambio de fuerzas con los ancestros míticos a través de distintos elementos. De alguna manera, son los grandes y ancestrales espíritus quienes de hecho están casando a las jóvenes parejas durante estos festivales. He organizado el capítulo en tres secciones: primero, describo los preparativos de la gran fiesta en torno a la bebida y todo el ritual social que esta implica. Luego, concentro el análisis en algunos de los conflictos que surgen como resultado del

esfuerzo por mantener la exogamia. Por último, al comparar estas dos secciones, pondero el papel que desempeñan estos espacios ritualizados en las condiciones actuales del refugio en Agua Bonita, subrayando su papel en la congregación de unidades sociales.

BAAP: LA PREPARACIÓN DE BEBIDAS FERMENTADAS

CÓMO SE ORGANIZA UNA FIESTA

Por medio de festines comunales, los nükak exhiben elementos que buscan persuadir a propios y extraños para que abandonen sus reticencias en aras de la agregación y, así, cumplir el deseo de estar juntos y felices. La gente sostiene que durante estas fiestas la dicha proviene de dar más, pasar un buen rato con los visitantes, invitar a mucha gente para que participe y, en efecto, minimizar distancias. El compartir abundantes cantidades de chichas fermentadas, cosa posible gracias a la coordinación de varios adultos de distintos hogares del grupo local, alienta esta agregación y crea las condiciones para la expansión del sistema económico-político. Cada líder dentro de las respectivas unidades domésticas aporta sus habilidades y esfuerzo para así participar en la productividad colectiva que hará de la fiesta un éxito. Los nükak, por lo general, usan *júñuni* o *seje* o una mezcla de frutos (*muripet*) para fermentar una bebida llamada *baap* o *chicha*, que es considerada más dulce y menos fuerte. Estos festines son de crucial importancia para unificar a los grupos locales y su frecuencia y concurrencia están determinadas tanto por la abundancia de frutos como por el poder de persuasión política de los anfitriones, elementos que garantizan una concurrencia importante.

Antes de empezar a describir cómo se llevó cabo aquel ritual que tuvo lugar en enero de 2007 en Agua Bonita, quiero transcribir las palabras de Dúgupe, a fin de recordar cómo se llevaba a cabo el festín en el pasado con frutos de los huertos de sus abuelos. Es importante señalar que este espacio colectivo tiene origen en la memoria de muy antiguos parientes nükak que sembraron chontaduro para celebrar y compartir *baap* con otros: el baile y el canto, en cuanto expresión de dicha y de que se está pasando bien. En palabras de Dúgupe, en pleno verano (época seca), cuando el fruto del *júñuni* está maduro, la fiesta se organiza alrededor de un gran huerto para que así tenga espacio suficiente toda la gente que viene de todas partes. Y continuó:

En el pasado, como ya dije, Aukeribo era un *we baka* [líder] que organizaba a la gente y la traía para celebrar. Cantaba desde la lejanía hasta el amanecer y

organizaba a la gente para que recogieran frutos de todo tipo: recoger *júñuni patewa*, *buyup júñuni*, *júñuni yore* [todas variedades de la palma de chontaduro de fruto blancuzco, pequeño y rojo y otro más rayado, respectivamente]... Mejor dicho, a recoger cantidades de *júñuni*. Entonces las mujeres preparaban el *baap* haciendo *bignidé*, una chicha muy fuerte. La preparaban durante varios días antes, para cuando llegaran los visitantes. Entonces hacían una gran fiesta, con mucha gente y mucho *júñuni*. Todos los hombres traían su *tajataja* para hacerse su *guayuco* para la fiesta, haciendo tiempo en los asentamientos hasta que todo estuviera listo¹. Los hombres adornaban sus flautas y zampoñas con plumas de *katua* [*guapichón*, un ave]. Por entonces, Aiwa y Dumeko fueron los primeros en fabricar *jirijiri* [trompetas grandes] y luego otros hombres también tocaban sus trompetas, pero bien lejos del *wapji*, ocultos en la selva hasta la noche. Ocultaban las trompetas hasta la noche; de lo contrario, si alguien las ve [las trompetas] antes de la fiesta, pierden su poder y no logran hacer el ruido que atrae a los *takweyes* y ayudan a que no dejen de bailar. Por entonces, los hombres se ponían coronas adornadas con plumas que se mecían al viento sobre sus cabezas. Otros grupos traían *eoro*, que bajaban por el río desde el flanco de la colina donde el río muere y le daban *eoro* a algunos adultos... No a los jóvenes. Una vez tejido el *guayuco* —debe estar listo en la mañana— o cuando empiezan a llegar otros de sus incursiones de caza, la gente empezaba a preguntar: “¿Ya estás listo?”. Empezaban a convocar gentes de otros arroyos, de otros lugares. Decían: “Díganles a todos que la chicha estará lista mañana, que todo está listo”. Cuando los visitantes llegaban, saludaban a los anfitriones practicando los cantos y preparando los pasos de la danza. Todo el mundo respondía a los cantos, replicaban como ranas en medio de la lluvia, uno tras otro. Se preparaba la danza para el gran evento. Luego, las mujeres dejaban descansar sus *wam nu* [ollas] y les daban a probar la chicha a los mayores. Algunos dijeron: “Está fuerte... ¡no puedo tomarla, está muy fuerte!”. Otros no pudieron aguantar y terminaron *añono bee wa wa yé* [se emborracharon con facilidad]. Tras varios amaneceres, había mucha gente y mucha chicha.

Dúgupe confirmó que las buenas cantidades de chontaduro aumentaban las posibilidades de atraer grupos distantes y garantizar así una buena fiesta (y reforzar las características ecológicas de la palma como núcleo de agregación). De manera similar, a varios grupos se les invita a recoger los frutos del huerto y, acto seguido, cada individuo prepara su propia bebida dentro del *wapji*, al tiempo que mantienen toda la parafernalia oculta.

1 *Guayuco (dú)*: taparrabos y *tajajata* es el nombre en *nükak* para la fibra obtenida de la corteza interior de un árbol identificado como *Couratari guianensis* (véase Cárdenas y Politis, 2000, para la identificación de este árbol).

En la versión de Dúgupe, todo el mundo espera hasta el inicio de la fiesta para exhibir su parafernalia. De manera explícita dice que los mayores tenían grandes extensiones de cosechas de chontaduro y que los dueños de estos huertos, junto con los anfitriones, impartieron instrucciones para la preparación de la *chicha*, al tiempo que organizaban a todo el mundo que iba llegando a los huertos. Esto significa que la orientación formal de los visitantes y el control del festín embriagante dependían o, mejor, eran responsabilidad del dueño del palmar de chontaduro. De modo similar, las mujeres se encargaban de transformar el fruto y de convertirlo en una fuerte bebida fermentada. El término *bignidé* parece estar asociado a comida que se pudre: para hacer el *bignidé*, una porción de la pulpa de fruta se mastica y luego se le agrega una dosis generosa de extracto de polen y miel de avispas para endulzar el brebaje fermentado.

A pesar de que ceremonias bailables como estas *baaps* o *kahat* ya no se llevan a cabo con la frecuencia que solían en el pasado, igual las fiestas de los actuales *nükak* sí siguen renovando y fortaleciendo una cabal expresión de las nociones de cooperación y participación y tienen el efecto general de alentar el ideal de reproducción social. Entre los grupos amazónicos es muy común encontrar que la ocurrencia biológica de los periodos de fructificación permita copiar prototipos sociales en los que se configuran alianzas, encuentros y congregaciones que, a su vez, crean los patrones generales necesarios para la reproducción de grupos sociales. Estas relaciones entre continuidad y congregación geográfica asociadas al simbolismo de las palmas también son muy comunes en otras comunidades tradicionales. Los *yakuna*, que habitan en el bajo Caquetá, en la Amazonia colombiana, consideran las áreas donde crece la palma del moriche o *cananguche* (*Mauritia flexuosa*) como un espacio simbólico propicio para encuentros con otros grupos locales. Al respecto, permanentemente aluden a un ritual, una danza y un mito sobre el origen del río Mirití, específicamente en lo que atañe a los rasgos biológicos particulares de la palma misma. Con frecuencia, la palma de moriche crece en las llanuras aluviales que se interconectan con grandes ríos en las épocas de lluvia y se vinculan así los mundos acuático y terrestre en la visión de mundo *yakuna*. Lo anterior se representa a través de un baile importante en el calendario ritual *yakuna*, en el que cada grupo aporta sus propios cánticos relativos al moriche. De manera similar, los *tukunas* cuentan con su particular *iyana mawapuku cananguche*; los *matapís*, el *kanapé cananguche*, y los *tanimukas*, el *makereyu cananguche*. Cada grupo entona los cánticos del otro en forma ritual (Van der Hammen, 1992, p. 102). Estos rituales, en efecto, se constituyen en integración social, seguidos por un despliegue de alusiones a la fertilidad y a la estricta observancia de las normas de reciprocidad. Así, tenemos que la recolección de un fruto, el intercambio

ritual y los intercambios simbólicos de compromisos conyugales parecen todos reafirmar alianzas. Es más, entre los desanas (la misma palma, *Mauritia flexuosa*) parece aludir a un hermano tukano que se casó con una pariente desana, llamado *neé-porá*, *neé sons* o *Mirití-Tapuray* (Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 288)².

EL RITUAL SOCIAL

Incluso antes de que llegaran los frutos del *júñuni* a Agua Bonita, los *nükak* ya estaban exaltados con anticipación, e iban de aquí para allí sin dejar de preguntarnos a Carlos, Dany y a mí: “¿Cuándo llega la fruta?”. Muy temprano esa mañana, varios *nükak* habían salido del asentamiento para recoger *júñuni* en lugares más cercanos a las fincas vecinas. Otros más, continuaron sus actividades diarias sin mayores consideraciones respecto a la fiesta. Algunos se mostraban preocupados por la cantidad de *júñuni* que serían capaces de recolectar para la fiesta, y repetían que si la cantidad no era suficiente, la fiesta no saldría bien. Cerca de las nueve de la mañana, empezaron a llegar enormes cantidades de chontaduro proveniente de distintos lugares y se apiló en una esquina del área central (foto 19). Luego llegaron los hombres *nükak* con lo recogido en sus propias cosechas. La mayoría de los frutos eran *júñuni patewa* y *júñuni yore*. Me sorprendió la cantidad de corozo que usaron en la preparación de la fiesta; las cantidades expuestas resultaron ser mucho mayores de lo que nadie esperaba. Pasado un rato, Wembe empezó a distribuir racimos entre las mujeres diciendo: “Es hora de procesar el *júñuni*, para hacer bebida fuerte... No para comer”. Las mujeres dedicaron el día entero a preparar *bignidé* en sus hogares.

Llegados a ese punto, los participantes procedieron a una clara división del trabajo, creando dos grupos distintos que se conservaron hasta que terminó el festejo. A pesar de que la división de géneros es patente en la vida cotidiana de una comunidad *nükak*, durante los preparativos del *baap* (y así durante la duración de la fiesta), la distancia entre hombres y mujeres es notable y sorprende. Las

2 Para los indios waraos, descritos por Wilbert (1976, 1995), la palma de moriche constituye el “árbol de la vida”. Wilbert explicó que, hasta hace poco, el alimento básico de los waraos era la *yuruma* (*ohidu aru*), el almidón extraído de la médula de la palma moriche (*ohidu*). Según el autor, para obtener su alimento básico, los waraos se vieron obligados a llevar una vida seminómada en los morichales. Estas palmas son particularmente abundantes en galería a lo largo de las orillas de los cursos de agua formados por filtración y que ocupan las áreas de inundación en la interfase entre las sabanas y los bosques. Se pueden encontrar con facilidad grandes morichales en el territorio de Guayana en la cuenca del Amazonas. La *Mauritia flexuosa* es muy común durante la temporada en los pantanos del territorio warao en el delta del Orinoco, donde es muy abundante durante los últimos meses de la estación seca. El contenido de almidón es mayor entre febrero y abril, momento en el cual los rituales waraos implican la distribución y el intercambio de palma. El ritual *nahanamu* influye en la dispersión de las bandas, así como en la capacidad de acumular almidón en meses de mayor escasez (ya que la harina de *yuruma* se puede conservar solo por cuatro meses).

mujeres en cada *wapji* cocinaron e hirvieron sin pausa durante largas horas, al tiempo que rallaban el chontaduro teniendo el buen cuidado de dejar que el jugo exprimido se fermentara durante dos días, hasta la noche del inicio de la fiesta. En situaciones normales, la bebida se hubiera dejado fermentar durante cuatro días, según dijeron las mujeres. Así, mientras ellas dedicaban horas sin tregua a la preparación de la chicha, los hombres se metieron en la selva en busca de una fibra para tejer sus *guayucos* y una corteza para fabricar las trompetas, corteza que no encontraron en los alrededores de Agua Bonita, de manera que las improvisaron con otros materiales.

Los hombres empezaron a tejer sus *dú* o *guayucos* con la fibra que extraen del interior de la corteza de un árbol (*Couratari guianensis*), que algunos de ellos habían encontrado cerca de La Fuga (foto 17). Algunos de los hombres se sentaron juntos en el hogar de Dúgupe, mientras los niños preparaban también parafernalia para la fiesta a la orilla del río. Sentado en su hamaca, cada hombre clavó dos palos en el suelo y los ató con una cuerda para colgar de allí un trozo de corteza de unos treinta centímetros de largo. Luego, empezaron a deshilvanar la fibra de la corteza, haciendo nudos en torno a la cuerda. En la base del taparrabos, pigmentan las hilachas de fibra con achiote (una semilla que siembran y recogen en los huertos domésticos y que también utilizan para pintarse el cuerpo y como repelente de insectos), hasta que quedan de un tono rojizo. A pesar de que durante los procedimientos los niños no comparten el espacio con los adultos, sí recibieron un poco de fibra y sus madres los ayudaron a tejer pequeños *guayucos* para la ceremonia.

Una vez fermentada la bebida, una por una las mujeres acercan todas sus ollas a un mismo lugar. Luego, proceden con la elaboración de sus propios adornos, sus mejores prendas y se pintan las caras. Con mucho esmero, también preparan a los niños, pintándoles figuras lineales en la frente y mejillas. También les fabrican unos pequeños pendientes con cáñamo, algodón de ceiba y, en ocasiones, plumas de aves. Hombres, mujeres y niños usaron todos pendientes y *kandyii* (brazaletes), los hombres hicieron gala de sus mejores *eureyi* (collares) hechos con dientes de mono. Se decoraron algunas flautas y zamponas, la verdad más bien pocas. En fin, todo el proceso de preparación no es más que un esfuerzo colectivo por verse elegantes y hermosos. Todos los adornos y joyas personales se exhiben, comparan, observan y pavonean³.

Los hombres ensayaron sus cantos comunicándose entre sí de un extremo del asentamiento al otro y se aseguraron de que todos los jóvenes también

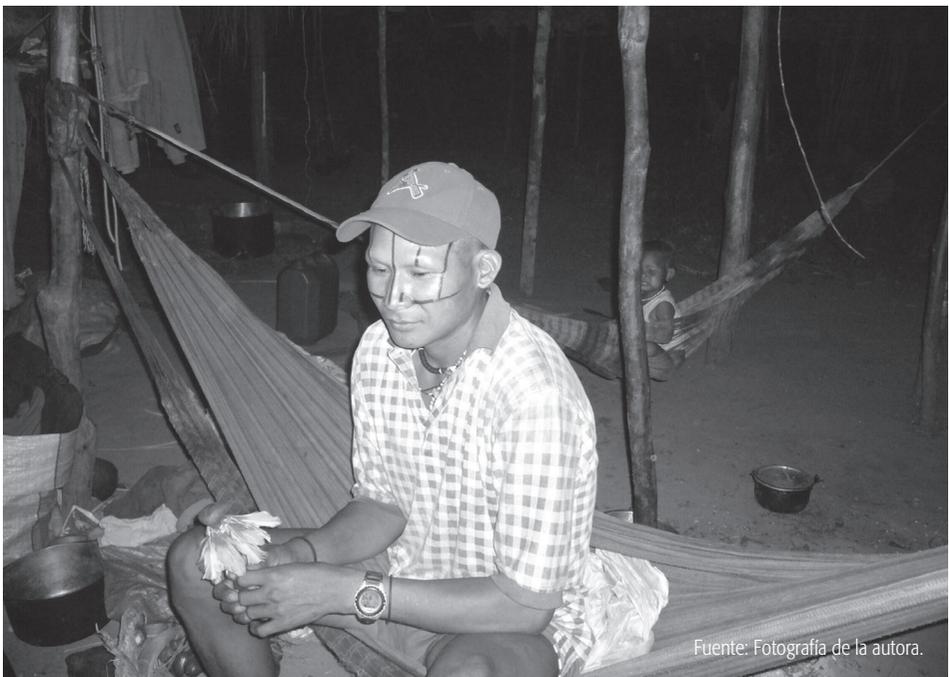
3 El embellecimiento del cuerpo y la modificación de los diseños con base en motivos de pinturas son fundamentales para la construcción de la persona social (véase Turner, 1980).

Foto 17. Wembe tejiendo su *guayuco* para el festival *baap* (Agua Bonita, enero de 2007)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 18. Kurui con la flauta de hueso que fabricó para el festival *baap* (Agua Bonita, enero de 2007)



Fuente: Fotografía de la autora.

participaran. Al comienzo, algunos de ellos no estaban muy seguros de querer compartir, porque no tenían instrumentos ni *guayuco*. Solo cuando ya caía la tarde empezaron a entusiasmarse y pronto se habían puesto sus mejores camisas y pintado las caras. Varios de ellos me preguntaron si se veían bien, y manifestaron su temor de que los invitados se burlaran de ellos. Pero los temores se disiparon cuando cayó la noche.

De pronto, en un momento dado, varios hombres adultos se perdieron en la oscuridad. Llegaron algunos invitados y las mujeres pronto se dispusieron a prepararlos pintándoles las caras, para así garantizar que se cumpliera el protocolo antes de que regresaran los adultos que habían desaparecido en la selva. Todas las mujeres estaban ubicadas en un extremo del asentamiento, nerviosas y exaltadas, en espera de la llegada de los hombres y el inicio de la ceremonia. Finalmente, después de un rato, la llegada de los hombres adultos tocando las trompetas dio inicio a la ceremonia; los sonidos y el semicírculo que armaron los hombres que surgían de la oscuridad provocaron una explosión de alegría colectiva. Varias mujeres me comentaron que las trompetas representaban el mundo de *bewene*, provenientes de *Numa bak*, desde los tiempos de los padres de sus ancestros... y ahora los hombres los habían traído al asentamiento para celebrar con ellos (foto 20).

En la práctica, me pareció observar una tendencia a mantener el formalismo de la espera hasta que los ancestros (representados por las trompetas y sus sonidos) cambiaran la alineación rompiendo el semicírculo inicial. El alineamiento de hombres y mujeres solo se permitía después de que los hombres adultos hubieran bailado y cantado un buen rato. Y la bebida fermentada solo se empezó a consumir después de que lo anterior hubo tenido lugar. Durante la danza, los hombres en el círculo emitieron fuertes ruidos que combinaban con golpes pisando con fuerza el suelo y cantando al unísono... Lo que dio paso a una nueva etapa en la que las mujeres entraron para ofrecer a los hombres *baap* o *chicha*. A continuación una estrofa que Wembe cantó durante la ceremonia⁴:

Kantiti mayé
Yupi yupi hahat
Yupi yupi nawe
Kena kena nawe

4 De acuerdo con una traducción aproximada: "venga, tóme un *eoro* conmigo; lluvia, viento, noche: déjenme ver, déjenme ir más allá...". Algunos de los versos que describen los wembes han sido descritos después de la ceremonia.



Foto 19. Llegada de una carga de *jũñuni* o chontaduro para el festival *baap* (Agua Bonita, enero de 2007)

Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 20. Hombres tocando trompetas ancestrales durante un festival *baap*, Avetukaro (la espalda frente a la cámara) y Dúgupe a la izquierda (Agua Bonita, enero de 2007)



Fuente: Fotografía de la autora.

Con este y otros cantos, la fiesta empezó. Mientras que durante las breves visitas cotidianas suele haber comunicación y compartirse comida, durante la celebración del *baap* los participantes compartían la bebida fermentada en exceso y las mujeres ofrecían permanentemente chicha e invitaban a la unidad. De manera simultánea, el grupo de mujeres formó una fila, se tomaron de los brazos y alzaron las bebidas unas de otras. Si bien los hombres son los que dan inicio a la fiesta, las mujeres se encargan de suministrar la bebida, y lo hacen durante toda la noche sin dejar de bailar. Haciendo filas enfrentadas, grupos de hombres bailan delante de las mujeres al tiempo que estas les sirven bebidas. Las mujeres decían cosas como: “*Jean in jut bitna*” (toma este pequeño trago), *mautené* (beber para ver), *pindikán* (empujarse unos a otros, compartamos bebidas hasta el amanecer).” La ceremonia se prolongó hasta ceca de la 1:00 a. m. y la verdad solo terminó porque empezó a caer una lluvia que dispersó la reunión. Al día siguiente, el asentamiento estaba semiabandonado, porque muchas familias se marcharon muy temprano en la madrugada. Así, una vez más, se dividían las unidades sociales que durante la noche previa habían fortalecido su fraternidad como marca indeleble de salud social y común unidad.

INTERACCIONES QUE SE HACEN VISIBLES

Como ya dije, la producción de bebida fermentada a gran escala antes de la ceremonia genera un sentimiento de euforia y alegría colectiva manifiesta, por ejemplo, en expresiones como *ñajat o atuiniyé*, que significa “vivir en alegría a través de una común camaradería” y pasar un buen rato con mucha gente. La ceremonia es también una oportunidad para provocar ciertas transformaciones en el cuerpo, transformaciones que expresan como *wa yatu yuniná* (sentirse borracho y sin control). Esto es, un estado distinto a su opuesto, a saber, el estado de *juñat* (sentir tristeza), que a su vez se expresa en relación con el ritual *bakwaadjat*, que describo más adelante. Tengo la impresión de que es precisamente perdiendo el control que las diferencias se diluyen, distorsionando fronteras y tendiendo puentes sobre el sentido de autonomía bajo el que las unidades familiares *nükak* viven casi todo el tiempo.

La duración de la fiesta, por lo general, lo determina la cantidad de bebida fermentada disponible. Si bien la bebida se brinda a intervalos regulares a lo largo de toda la noche, hay ocasiones en las que esto depende sustancialmente en la cantidad del brebaje y la resistencia de los invitados. Se espera que tanto invitados como anfitriones den muestras de dominio corporal a pesar de la bebida, asunto que está fuertemente asociado a la vida adulta, mucho más allí donde convergen beber, bailar y cantar hasta la madrugada. En conformidad,

los adultos beben un poco más, y a los jóvenes que comienzan a beber, se les da solo lo justo para ponderar su aguante y las transformaciones de su estado interior. De ningún modo se puede pensar que el propósito de la ceremonia sea que los participantes pierdan el control; por el contrario, los nükak insisten en la importancia de permanecer alertas, perceptivos y totalmente conscientes durante todo el festín⁵.

En este sentido, la libación ceremonial equivale a una cuidadosa evaluación del grado de embriaguez. Las mujeres les preguntan permanentemente a los invitados: “¿Está muy fuerte la chicha?”. Y entre tanto comparan los brebajes de unas y otras para identificar las más y menos fuertes y así ofrecer a intervalos distintos grados para mejor controlar las reacciones de los varones. La habilidad para preparar un buen y fuerte brebaje fermentado es un indicador de estatus y algunos grupos se conocen o distinguen por preparar las mejores chichas para sus invitados. Al parecer, en el ámbito de los grupos territoriales, los wayarimunu aún conservan una buena reputación a este respecto y los identifican como maestros en la preparación de la chicha más amarga, que además tiene que ver con la calidad de sus huertos y las condiciones de su preparación en sus hogares. En palabras de Zacarías: “Nosotros hacemos *baap uni uru* (bebidas fuertes) y *baap kajiwa* (una bebida a partir de la yuca) mezcladas con otros frutos como *wana* o *yabutu*, mientras que los meomunu solo nos ofrecen *baap* hecho con *seje* o con chontaduro dulce. Nuestras mujeres hacen un tipo de chicha que no provoca el vómito y que la gente puede aguantar durante varios días”.

Por otro lado, también se da una especie de competencia entre hombres y mujeres para ver quién aguanta más tiempo y bebe más cantidad. La suspensión de otras comidas durante la ceremonia y, por lo tanto, la dependencia exclusiva en el consumo de la bebida fermentada también reflejan una capacidad de control sobre la sustancia. Los nükak dicen que ellos “no sienten hambre cuando beben *júñuni* durante varios días”. Por el contrario, se dice que la ingesta de esta bebida induce a la calma y acumula energía. Varios informantes repitieron que durante las celebraciones con *júñuni* los cuerpos despiertan y no pierden la conciencia,

5 En la región amazónica existe una fuerte asociación entre la transformación de los estados emocionales y las ceremonias en las que se bebe. Entre los huaoranis, Rival (2002, p. 129) informa que “ir al *ëëmë*” está siempre considerado sinónimo de pasarla bien y es transmitido por la expresión *huaponiahuaquimba huatape toca inte*, que significa, literalmente “bebemos y bailamos bien y somos felices”. Se debe tener en cuenta que los huaoranis no toman alcohol (la bebida de mandioca no se fermenta). Por otro lado, Gow (2001, p. 165) informa, en relación con los piro: “la embriaguez de la chicha de mandioca y otras formas de alcohol subvierten el *nshinikanchi* haciendo a la persona *mshinikatu*, es decir, olvidadiza e irrespetuosa. Los borrachos pueden ‘olvidar’ el respeto y la vergüenza y, por lo tanto, pasar un buen rato. En estado de embriaguez, los piro pueden abandonar su actitud tranquila cotidiana para reír a carcajadas, bromear, coquetear y, en general, tomar del pelo. Esto es lo que ellos llaman *meyiwlu*, ‘divertirse, tener un festival’ y es producto de la borrachera”. En cambio los nükak, tienen en gran estima los estados de conciencia y de alerta.

aun cuando cabe señalar que también insisten en que toda la chicha debe ser consumida antes de que los invitados se marchen.

Un aspecto importante de esta fiesta es que pone de manifiesto un cierto orden y estatus que refleja la organización política interna de los nükak. El estatus de los adultos se representa a través de la rigurosa secuencia y estricto control del proceso de preparación e iniciación, así como de la coordinación de los movimientos entre los grupos de hombres y mujeres a lo largo de toda la noche⁶. A través de un común compartir de alimento o sustancia, la congregación expresa emociones de ansiedad, alegría y euforia y revitaliza así la presencia ancestral con la llegada de las trompetas, por ejemplo. Se trata de un momento crucial en el cual el ritual comprime el pasado y el presente y donde los ancianos cantan en sincronía. Las mujeres solo empiezan a ofrecer bebidas hasta cuando los hombres adultos hayan danzado y exhibido los instrumentos; sonidos y movimientos provenientes de los ancianos contribuyen a la creciente euforia, al tiempo que revelan su conocimiento y posición privilegiada a través de la comunicación, como una especie de puente que conduce a la memoria colectiva. Los instrumentos, así como la abundancia de *júmini*, se valoran en cuanto encarnan fuerzas espirituales que, en el contexto de la ceremonia, transmiten el placer que da recrear el tiempo ancestral o *bewene*. Entonces, a pesar de que los hombres no encontraron los materiales indicados para fabricar sus trompetas y de que los frutos no fueron recogidos en un huerto ancestral, la gente igual continuó reivindicando vitalmente el valor simbólico del chontaduro y de los artilugios traídos de la selva, lo cual refuerza así, de paso, su continuidad.

Según Wembe, en el pasado, los hombres adultos solían entrar bailando y solo luego se les ofrecían a los jóvenes solteros bebidas fermentadas fuertes: “La ceremonia empezaba con el baile de los hombres que buscaban mujer y, una vez borrachos, intercambiaban mujeres”. Agregó:

En aquel entonces, los padres solían reunirse para hablar con otros grupos y juntos acordaban sobre la pareja. Podía ser que hombres y mujeres arreglaran ellos mismos los nuevos matrimonios, pero los padres siempre daban las mujeres a otros grupos para que durmieran en la misma hamaca. Durante la ceremonia nadie se iba para otros lados... Se les advertía sobre robos, la captura de mujeres. Mientras la gente compartía también estaba pendiente de quién estaba repartiendo las bebidas, quién estaba bebiendo *eoro*, porque es muy peligroso mezclar *eoro* con *chicha*. El intercambio de bebidas fermentadas

6 De la misma manera en que Rival describe la ceremonia *ëëmë* de los huaorani, los hombres y mujeres están separados en bloques muy característicos, lo que expresa un tipo de solidaridad de género cuando se evitan el uno al otro, situación que se mantiene hasta el final.

entre hombres y mujeres continuaba hasta que estaban agotados. Se alcanzaba un estado de agotamiento generalizado porque la gente bailaba mucho. Bebía mucho y se cansaba de compartir.

En este relato, el matrimonio ideal representa una negociación entre grupos locales, al tiempo que la ceremonia del *júñuni* amplía la formalización de las alianzas y establece la nueva pareja. Como ya se dijo, varios informantes subrayaron que las fiestas en las que se bebe aumentan la sensación de peligro y los encuentros y contactos pueden ir signados por una sensación de distancia y hostilidad. Invitados y anfitriones no se tienen total mutua confianza, lo que los predispone a ser cautelosos y estar alertas. Wembe lo explica así: “El dueño de la fiesta siempre tiene *eoro* para compartir y brindarles a los jóvenes y en ocasiones se mezcla con chicha; quienes quieren ver más, beben *wem yupet* (una mezcla)”. Esta experiencia puede transformar a la gente, “haciendo que la gente se transforme en animales para que la gente visite el hogar del animal y baile como una persona pero ya no hay persona... es una falsa persona”. Esto significa que las fiestas transcurren sobre continuas transformaciones a su vez caracterizadas por estados de ánimo ambiguos. Por un lado, solidaridad y júbilo; por otro, fuerzas invisibles que cambian de ropaje y ponen a las personas en situaciones peligrosas, sujetas a los efectos del discurso chamánico. Entonces, en vez de pasar un buen rato, contentos y relajados, los participantes parecen inmersos en una lucha por controlar las susodichas ansiedades. En ese caso se hace necesario proteger a las mujeres, garantizar que se cumplan los protocolos del acuerdo conyugal y estar muy atentos a la posible dispersión de otros grupos, todo esto aparentando una cierta serena familiaridad⁷.

Como muestran los ejemplos, el asunto del chamanismo es muy común durante el ritual. La idea de visitar distintos mundos gracias al consumo de sustancias durante la ceremonia, les permite transformar sus cuerpos. Como ocurre en otros grupos amazónicos, estas transformaciones no dan cabida a una plena conciencia, por decirlo de alguna manera: las apariencias externas no son lo que parecen y las cosas pueden cambiar inesperadamente. Los *nükak* utilizan la expresión “pude ver mejor, pude abrir mi oído y deshacerme del cuerpo animal y cambiar de ropaje”.

7 Entre los cubeos, Goldman (1963) menciona que una justificación para la fiesta de bebida (*unkundyé*) es la de acercar a los hermanos para que puedan beber, bailar, cantar y chismosear. Pero ya que la asistencia es limitada, la fiesta estimula la provocación erótica, lindando con el adulterio. Aunque, en el caso de los cubeos, el autor señala cómo la sociedad desarrolla grados de erotismo y virilidad en las fiestas de bebida, las observaciones de los *nükak* presentan un ejemplo diferente, lo que sugiere un control consciente sobre las mujeres, pues se supervisa el intercambio para el matrimonio y se mantiene una distancia de género.

Durante la ceremonia en la que yo participé, no me percaté del uso de *eoro*. Sin embargo, en 2009, cuando los *nükak* estaban asentados en los alrededores de El Caracol y El Dorado, varios informantes me dijeron que ellos, por lo general, celebraban una ceremonia en la que bebían la mezcla de *chicha* y *eoro*. De nuevo, según ellos, tales sustancias les permitían “ver animales desde los ‘salados’ [saladeros naturales] y soñar con el tapir”. Como se dijo en el capítulo 2, los sueños del tapir se asocian a conocimiento e influencia sobre el mundo invisible y sobre el control chamánico.

Conversaciones con informantes sobre la transmisión de ciertos protocolos y regulaciones durante el ritual indicaron que el asunto de aprender sobre el manejo de este mundo invisible es esencial para la transición de la adolescencia a la madurez. En términos generales, la creación de un estado comunal pasa por el filtro de la individualidad, filtro que se estimula mediante la implementación de normas estrictas para ejercer control sobre el cuerpo y está montado sobre una plataforma en la que se mezclan proyecciones de la vida adulta: “Mi padre me dijo: ‘la trompeta atrae a los espíritus o *takweye*, *takweye* traen *eoro*; llegan bailando, huelo tres o cuatro veces mejor con mi nariz y eso penetra mi mente’. Yo dije: ‘Padre, no me des más, ya estoy viendo la visión’. Primero *eoro* y luego *chicha*, el poder para salir y aprender”. Las palabras de Kurui parecen describir ciertos pasos que los jóvenes deben seguir relativos al control del cuerpo y que a su vez representan relaciones estrechas entre los mundos animal y espiritual.

Todo lo anterior sugiere que la armonía aparente y el deseo de manifestarse, en cuanto unidades sociales deben tener como contrapeso otras fuerzas individuales donde el papel que desempeñan el aprendizaje y monitoreo del uso de las sustancias es muy importante en el tránsito de la juventud a la mayoría de edad. A pesar de que no todos los jóvenes con los que hablé dijeron haber pasado por esta etapa, algunos sí recuerdan haber recibido algo de instrucciones y de las sustancias relevantes durante ceremonias de libación en huertos de chontaduro. Según algunas versiones, algunos jóvenes pueden pasar un par de días solos en los huertos de chontaduro antes de la ceremonia, sin hamacas, durmiendo sobre el suelo al descampado, al tiempo que sus padres los educan en la preparación del *baap* y la fabricación de trompetas. Dicha disciplina y aprendizaje bien pueden interpretarse como una forma de transmisión de regulaciones sociales, formación enfocada en torno al valor de ciertas sustancias para efectos del control necesario una vez llegada la madurez.

Hasta cierto punto, cada grupo local o territorial manifiesta y exhibe su propia sensación de poder y control en lo que atañe al equilibrio de los cuerpos individuales. La unidad social se conserva mediante el equilibrio del cuerpo. De manera simultánea, la sociedad crea un estado de júbilo y armonía aparentes al

incorporar a los visitantes; en paralelo y discretamente, se someten a un proceso de fortalecimiento de la individualidad y el autocontrol.

Además, el control del cuerpo durante la ceremonia quizás ayude a evitar conflictos y mantener a raya la enfermedad. Dúgupe lo explica así: “Cuando distintos grupos vienen a celebrar y entran en conflicto, es mejor guardar distancia prudente, evitar el contacto físico... De lo contrario [la fiesta] puede terminar en peleas y bailes duros y violentos. Si no se les ofrecen mujeres, se ofenden, y la fiesta termina en pelea”. Indagando un poco más, también se cree que los visitantes traen enfermedades contagiosas. Si alguien cae enfermo durante la ceremonia, se debe a que la persona bailó cerca de los otros grupos cuando estaban formados en fila. A pesar de que no hay una clara relación entre las fiestas de la bebida fermentada y los conflictos, el hecho es que por lo menos algunas versiones subrayan la importancia de la distancia para evitar problemas internos o para mejor control de las enfermedades. Con todo, otras versiones contradicen la anterior noción cautelar del conflicto e insisten en el común ideal de felicidad y armonía potenciadas. No tengo información suficiente al respecto pero, *grosso modo*, estos últimos comentarios parecen querer suprimir las dificultades que implica mantener una relación próxima con otros grupos. Del mismo modo, subrayan que los conflictos surgidos durante las ceremonias de libación deben controlarse; a la gente no se le permite manifestar resentimiento, dado que la razón del ritual es pasarla bien y expresar la alegría común. En consecuencia, por lo menos en el contexto de los nükak, las transformaciones corporales se asocian a la fuerza y la capacidad de ‘ver’ (es decir, como lo hace el chamán), pero también con enfermedades y ciertos desequilibrios que ya mencioné.

Resumido: atendiendo a las distintas versiones y tras comparar diferentes observaciones durante la fiesta de libación en Agua Bonita, me parece que el ritual suscita una oposición ambigua entre invitados y anfitriones. Por un lado, el ritual permite que los visitantes hagan parte de la fila de anfitriones, ya sea con el bloque de hombres o de mujeres, lo cual demuestra un interés por incorporar gente de fuera. En Agua Bonita, todos los invitados fueron incorporados tan pronto como los hombres adultos empezaron su baile; y fueron incorporados tanto en las filas de hombres como en las de mujeres, respectivamente. Lo anterior sugiere, antes que una resistencia estricta, más bien algo como que la danza y el movimiento entre las distintas filas; mientras se comparten bebidas fermentadas, son un catalizador de o una invitación a la unidad. Sin embargo, en medio del entrelazar de brazos, los anfitriones (que controlan la distribución) entran primero y solo después los visitantes. El grupo puede concentrarse o repelerse a través de ciertos movimientos ayudados por el consumo de sustancias.

En la sección que sigue, examino algunos conflictos internos que exteriorizan tensiones y reflejan cambios que surgen de vivir en grupos agregados, y que también, claro, tienen que ver con el mantenimiento de alianzas y el fortalecimiento de la red de unidades residenciales. Examinaremos los viajes en busca de cónyuge y algunas de las tensiones entre hermanos distantes.

EXO GAMIA Y CONFLICTO

Un término estrechamente ligado al matrimonio es *dijat iji*: dormir juntos en la misma hamaca. Entre los *nükak*, los miembros de un grupo familiar se casan con miembros de otro grupo territorial a través de intercambios conyugales. Así, los grupos locales pueden funcionar como unidades de intercambio donde las unidades exógamas son los grupos territoriales. Como ya expliqué, mientras que la división entre agnados y afines bien pueden disiparse en un contexto de convivencia cordial, igual varios grupos locales pueden vivir cerca unos de otros durante periodos prolongados y establecer alianzas conyugales⁸. Los wayaris insisten en que ellos solo hasta hace muy poco empezaron a casarse con los meos *munu* (un pueblo que habita en el área occidental); con anterioridad, los matrimonios solían darse entre grupos que vivían más cerca, en este caso pueblos como los *takayu munu* y *juu munu*. Avetukaro, en relación con estos matrimonios, dice lo que sigue:

Cuando visitas a otro grupo, te enamoras (*ne ken at*) de tu *itari* y te vas a vivir con el otro grupo. Los *nükak* pueden casarse con gente de otros grupos (*bita mueyeri munu*); pero si mi hija es llevada a otro lugar, uno se pregunta cuándo volverá. Te entristeces; hay muchos peligros. No debes dejar ir a una mujer... Cuando el novio se lleve a mi hija, será una gran pérdida, como una muerte. Tú vas tras ella; visitas al otro grupo y tratas de recuperarla. En los tiempos de *bewene*, el padre solía entregarla y los novios solían quedarse a vivir con la familia del padre. Hoy en día se enamoran porque quieren irse...

Varias de las personas con quienes hablé sobre sus alianzas conyugales reiteraron que, aun cuando los *nükak* buscan ajustarse al modelo ideal de casarse bien (cada cual con su respectivas *itari*), asunto que justifica algún grado de endogamia, por lo menos en ciertos grupos territoriales, la situación actual está lejos del modelo. Entre los wayaris son varios los elementos que determinan la filiación de sus actuales matrimonios. Uno de tales elementos muestra

8 Según Cabrera *et al.* (1999, p. 152), los *nükak* explican su prohibición de casarse con mujeres agnadas con expresiones como *tewka wadheje wa* ("yo no tomo a mi hermana mayor").

interés por mantener el cruce bilateral de primos; el otro se inclina más por la identificación de la línea patrilineal. En otras palabras, si mi prima hermana clasifica como hermana y, por ende, como cuñada de mi esposa, pues entonces se trata de la “misma gente”. En 1999, Cabrera *et al.* informaron que, entre todos los miembros de los grupos nükak que ellos visitaron, habían encontrado casos de matrimonios endogámicos, es decir, entre ellos mismos y descartaron así los modelos de moietias o fratrias que se habían descrito en la Amazonia. Los susodichos autores señalaron que los términos de parentesco les daban el visto bueno a relaciones conyugales que no cumplían las normas de la exogamia (lo que, de otro modo, podríamos llamar matrimonios irregulares). Por ejemplo, si el hermano de un padre se casara con la hija de otro hermano del padre —es decir, su prima hermana— él continuaría siendo el padre de ella y ella su hermana e imposibilitaría el uso del término cuñado. Los autores subrayan que la filiación matrilineal con frecuencia se resalta precisamente para validar tales matrimonios irregulares.

En parte, la imposibilidad de mantener el ideal de los matrimonios entre primos se puede atribuir al hecho de que un buen número de los grupos regionales hoy en día viven en áreas de difícil acceso y, en consecuencia, no están conviviendo ni compartiendo con sus grupos locales, quienes serían los únicos que podrían garantizar tales alianzas. He ahí una de las razones por las cuales el matrimonio entre parientes con otros grupos como los *meo munu*, por ejemplo, se ha incrementado. Sea como fuere, tales matrimonios se arreglan, como nuevas unidades de intercambio exógamo, para conservar la endogamia local. Ha sido imposible establecer de manera categórica si hay o no conflictos entre las distintas unidades territoriales; lo único que se puede aseverar es que, a cierto nivel, el linaje o ascendencia paterna es lo que señala el derrotero de los intercambios. Por fuera de los grupos territoriales, los matrimonios correctos entre aliados, por lo general, pueden arreglarse; son los grupos locales quienes establecen o definen la competencia cultural (viven juntos y juntos obtienen y reparten su alimento; ellos son huéspedes, y por tanto refuerzan, ya sea positiva o negativamente, las alianzas conyugales). Un hecho que pude observar durante mi trabajo de campo fue que padres y hermanos tienden a controlar el intercambio de mujeres. Me quedó claro que el problema que actualmente enfrentan los nükak, en lo que al matrimonio respecta, es que están luchando por reconciliar un poderoso principio endogámico con el hecho de que los antiguos grupos endogámicos se han fragmentado y, por lo tanto, se han vuelto inaccesibles unos a otros. Así las cosas, los nükak se han visto obligados a actuar de manera ‘exogámica’ para poder casarse endógenamente.

Convivir como pareja en la sociedad nükak puede definirse como un proceso de aprendizaje gradual, que empieza en el hogar del padre de la novia, donde en efecto la pareja inicia su vida en común. Hoy en día, el matrimonio nükak está caracterizado por la aceptación de los padres como parte del intercambio y por el hecho de que el novio se va a vivir con la familia de la novia durante un tiempo. Cuando la pareja empieza a conocerse, el pretendiente puede permanecer allí un rato, pasar la noche y salir de caza con el padre de la novia. Las tareas domésticas también las comparte la pareja, pero no duermen juntos. El matrimonio, como explico con mayor detalle más adelante, en el pasado se iniciaba con una ceremonia en la que se compartía chicha y la mujer era entregada por su padre para que durmiera junto con su novio en la misma hamaca. Ahora bien, hoy en día, cuando una joven pareja empieza a vivir en el hogar del suegro de la joven, se observan unos comportamientos que implican generosidad y obediencia. Los mayores les permiten compartir el mismo fuego y algunos efectos personales —por ejemplo, la cerbatana— si se quieren estimular los nuevos matrimonios. Ser un buen esposo es, de alguna manera, ser un buen socio, dispuesto a ayudar y desempeñar tareas domésticas para beneficio del grupo. En términos generales, una vez la convivencia se ha formalizado, son los agnados de la esposa quienes “transforman las relaciones de sangre”. Una vez el nuevo arreglo conyugal ha sido aceptado por los grupos locales, la pareja puede organizarse en un lugar separado y levantar su propia casa, pero sin olvidar que la proximidad espacial también hace parte de su afinidad.

Con todo, las nuevas parejas son sometidas a continua presión por parte de otros miembros del grupo local, quienes están permanentemente evaluando sus habilidades, valga decir que con retroalimentación positiva cuandoquiera que los dos miembros de la nueva pareja demuestran ser buenos cazadores, recolectores y ajenos a la pereza. Quienes no cumplen estas expectativas, pueden ser objetos de críticas como las siguientes: “Él no consigue comida”, “no trae suficiente para todos”, “es malo para la pesca” o “no acompaña a los adultos [en las incursiones]”. Por supuesto, la conformación de nuevos matrimonios es un asunto que incide en la esfera pública de la coexistencia; en consecuencia, tanto hombres como mujeres mayores opinan al respecto y algunos jóvenes pueden llegar a manifestar o sentir vergüenza por comentarios hechos públicos en el transcurrir cotidiano⁹. Algunos hombres aceptan que dejarían a sus mujeres si

9 Franky (2011, p. 67) señala que para los nükak la vergüenza (*tikat*) es un asunto particularmente grave, hasta el punto en que puede ser una motivación para el suicidio. La vergüenza se experimenta cuando los individuos reciben críticas o comentarios negativos de los demás o, en palabras de los nükak, cuando “la gente habla de ti” o “a tus espaldas”. En este sentido, los elogios y los comentarios sobre el comportamiento que se tiene en alta estima social, así como las recriminaciones hacia el comportamiento que la sociedad condena, son poderosos mecanismos de control social. Los que se

la relación con el padre de ella no va bien, una relación, dicho sea de paso, que generalmente se facilita por la capacidad y disponibilidad del sujeto a cooperar y seguir los caminos por los que opta el grupo local. Sin lugar a dudas, un buen líder es aquel que se asegura de que sus compañeros lo sigan y que valora la ayuda que otros parientes pueden aportar en la esfera doméstica, además del placer que da un cambio de residencia. Para Dibira, un buen esposo es aquel que asume el cuidado de la familia, recomienda a otros hombres por dónde incursionar y cuida bien a los niños cuando sale con ellos de caza. Si un marido tiene reputación de ser un buen compañero, puede tener más de una esposa y no riñen entre ellos y viven en feliz armonía.

Un rasgo de peculiar importancia entre los *nükak*, y no solo entre las jóvenes parejas, sino también las más adultas, es la expresión permanente de las emociones. Los *nükak* se abrazan y empujan unos a otros todo el tiempo y es perfectamente normal ver a los padres acariciando a sus hijos y entre sí para mostrar su afecto. También es normal sentarse en una hamaca y abrazarse unos a otros entre chistes y chanzas. Si uno está presente como visitante, las mismas expresiones de afecto siguen dándose. Estas demostraciones, además de expresar el afecto entre parientes, son al mismo tiempo una ilustración de un lenguaje corporal que reduce las distancias entre los nuevos miembros de los grupos locales y refuerza sentimientos positivos, lo que contribuye así al proceso de convertirse en un buen miembro de familia¹⁰.

La expresión de emociones y sentimientos desempeña un papel muy importante en las relaciones interpersonales de los *nükak* y operan como catalizadores de la vida cotidiana. Ser grosero o sentirse avergonzado por el comportamiento quizá sean unas de las más negativas manifestaciones sociales. Lo anterior, de alguna manera, configura ciertos códigos de comportamiento característicos de la formación de los miembros de las familias *nükak*. Los niños aprenden a ser sociables desde muy temprano, no solo en su disposición para colaborar, sino también en la manera como expresan su afecto y muestran respeto entre unos y otros. Pude ver en distintas ocasiones cómo se multiplicaban estas manifestaciones de amor y afecto en la vida cotidiana y también la interdependencia,

comportan como "personas reales" y saben cómo ser buenos compañeros y vivir juntos son considerados ejemplos de vida y disfrutan de un gran prestigio y autoridad en la vida social del asentamiento y entre los *nükak* en general.

10 Este comportamiento se puede contrastar con los sentimientos y emociones en otras sociedades. Según Storrie (2003), entre los *hotis* hay una palabra para todas las emociones negativas, *yowali*, que significa "enojado", "triste", "peligroso", "feroz", "violento", y así sucesivamente. El autor se refiere a que un animal feroz o peligroso, como un jaguar, una serpiente o una avispa enojada, se puede describir como *yowali*. Por consiguiente, para los humanos, *yowali* no es exclusivamente una característica de los forasteros, pero sí es la explicación más citada para la antipatía hacia una persona o grupo de personas y como una razón que explica por qué alguien no es uno de "mi gente". Todas las personas no indígenas y la mayoría de los "otros" se describen como *yowali* o *yowali* potenciales; la mejor traducción, en este contexto, sería "enojado" o "feroz".

tanto emocional como económica, de las relaciones entre hombres y mujeres. Hasta cierto punto, me atrevo a decir que hay un equilibrio constante entre lo que se da y lo que se recibe, en términos del afecto entre marido y mujer... Además del equilibrio en el intercambio de las sustancias de las que ya se habló. No me cabe duda de que generan tensión la tristeza por la pérdida del control sobre el parentesco y el esfuerzo de establecer alianzas con otros grupos para encontrar una mujer y casarse bien. Las manifestaciones de ira provocadas por la dificultad de encontrar una mujer y tener suficiente para ofrecer a otros son frecuentes en la sociedad nükak.

INCURSIONES EN BUSCA DE ESPOSA

A lo largo mi trabajo de campo, no cesó el flujo permanente de individuos de otros grupos territoriales que se acercaban al asentamiento de Agua Bonita en busca de esposa. A pesar de que las familias wayaris, por lo general, les dan la bienvenida a los visitantes, se muestran muy cautelosos cuando se trata de concertar matrimonios con otros grupos. Fui testigo de varias discusiones interminables en las que se ponderaban las dificultades asociadas a la vida lejos de la familia, un estado de cosas que se considera no solo inconveniente, sino incluso peligroso. No obstante, si las negociaciones fracasan y los wayaris niegan una propuesta de matrimonio, la ruptura que sobreviene solo aumenta el riesgo del rapto violento de mujeres y, por lo tanto, mayores distancias y conflictos internos.

Durante mi periodo de trabajo de campo, en junio de 2009, lo primero de lo que hablaron las familias dispersas en los alrededores de El Capricho y El Dorado fue sobre el intento, por parte de unos grupos meomunus, de capturar jóvenes niñas wayaris en las horas de la noche en el asentamiento de Agua Bonita. Este incidente, en el que indagué para obtener mayores detalles sobre las acusaciones y recriminaciones de ambas partes, revelaron las muchas dificultades que los nükak enfrentan en su busca de parejas conyugales idóneas. Un informante meomunu me contó que su grupo había recibido unas familias wayaris en caño Makú un mes atrás y que, durante la visita, los wayaris se habían ofendido por un comentario hecho a propósito de una mujer que vivía entre los meomunus. El altercado se caldeó hasta tal punto que los hombres wayaris atacaron a los meomunus, arrojando cosas fuera de sus casas e incluso amenazando con machetes. Hasta donde entendí, el incidente se desencadenó porque, al padre de la mujer, un líder wayari en Agua Bonita, no le gustaba que su hija estuviera viviendo tan lejos con otra gente y ordenó que volviera para encontrar esposo entre los wayaris.

A pesar de que el informante negó cualquier intención de raptar las jóvenes mujeres wayaris que vivían con los wayarimunus, las relaciones sí permanecían muy tensas debido a los intercambios conyugales. Sin duda, no fueron solo las relaciones entre grupos territoriales las que se vieron afectadas; incluso grupos cercanos estaban padeciendo un incremento en las tensiones por asuntos conyugales. A pesar de que consideraciones sociales, políticas, económicas o rituales siempre están detrás de la movilidad, lo que a todas luces sobresalía en esta ocasión era la alta movilidad de jóvenes hombres en busca pareja; de aquí que, durante mi trabajo de campo, la tendencia parecía en crecimiento. Podría decirse que las visitas entre los grupos territoriales wayari y meomunu han incrementado porque hoy en día viven más cerca unos de otros.

No importa cuál sea la razón, el hecho es que las disputas sobre mujeres y matrimonios se han intensificado a partir de la conformación del núcleo en Agua Bonita. A pesar de que esta nueva configuración espacial ha contribuido al ideal de comunidad y a la importancia de convivir juntos, igual la sensación de exclusión e inclusión persiste entre las unidades familiares y las alianzas conyugales están en el epicentro tanto de las nuevas relaciones como de los conflictos. El reto que la escasez de mujeres disponibles presenta —lo que Carlos Fausto (2001) llama *problema de heterogeneidad mínima* cuando trata el caso de los parakanas— sí tiende a resolverse mediante lo que los nükak llaman *iniümbe pé* (rapto).

Dada la independencia social, política y económica de los grupos regionales y el nuevo conjunto de relaciones que la vida ha precipitado en el asentamiento nucleado de Agua Bonita, el modelo de endogamia extrema tiene que ser reconsiderado. Hoy por hoy, todos los asentamientos y agrupaciones son espacios en los que tienen lugar fuertes y crecientes interacciones económicas y políticas entre vecinos, una situación muy distinta a cualquier cosa que se hubiera observado en el pasado. Relacionado con esto, y como resultado del reto de encontrar mujeres internamente, un nuevo tipo de matrimonio (con forasteros o afueraños) se ha hecho más común. Al mismo tiempo, la sociabilidad cordial entre grupos residenciales afines y cercanos ha intensificado el valor de la solidaridad —un factor decisivo cuando se trata de la autosuficiencia económica— y ha aumentado la presión por mantener una cierta distancia frente a los intercambios conyugales interterritoriales.

Cuando realicé un censo en Agua Bonita (2007), comprendí que el 60% de los matrimonios en vigor, de hecho, eran vínculos entre grupos wayaris locales y solo el 40% (sobre todo entre las parejas más jóvenes) correspondía a matrimonios mixtos que implicaban individuos de otros grupos territoriales, es decir, meomunu, mipamunu o juumunu (véanse los resultados de los censos en

el anexo 1). Dada la larga historia de interacción entre estos grupos territoriales, yo esperaba encontrar muchos más intercambios conyugales, de manera que me intrigó el asunto y me dispuse a ver qué estaba ocurriendo. También me interesaba saber si individuos que habían dejado la comunidad (no importaba la razón) y regresado más tarde en busca de esposa eran incluidos (o rechazados) en alianzas entre matrimonios mixtos. Las respuestas que recibí por parte de los informantes a quienes cuestioné al respecto revelaron dos razones principales para explicar la tendencia a una alta endogamia entre las unidades sociales: la distancia entre y el miedo a los otros grupos territoriales.

Una regla matrimonial básica mencionada por los nükak era la de que si se tenían madres diferentes, el matrimonio era bueno; en otras palabras, decían, se podían formar parejas y los hijos podían casarse si sus madres no son hermanas, lo cual sugiere que los matrimonios entre nükak no traerían problemas si se daban entre primos cruzados¹¹. Sin embargo, y como ocurre entre otros grupos amazónicos, en la práctica no es fácil mantener este ideal matrimonial. Así, el hecho es que los intercambios matrimoniales entre vecinos han incrementado si nos atenemos a lo que contestaron muchos de los informantes. Es más, las aldeas nucleadas han expresado el ideal endogámico ampliando la independencia sociopolítica de las familias nucleares, pero igual las relaciones exogámicas también han aumentado, debido a las interacciones diarias y cercanas con otras unidades.

Hoy en día, los nükak se han visto obligados a salir en busca de mujeres en otros grupos, y esto trae como consecuencia más mezclas. Los nükak dicen que los matrimonios entre distintos subgrupos no eran muy frecuentes en el pasado. Ahora, después de que "... los meomunus se rindieron a los *kawene*, sus visitas a los wayaris terminaron en varios matrimonios entre los dos grupos". Antes, los wayaris solo se casaban dentro de su propio grupo y había muy pocos matrimonios con el otro lado; en efecto, había más matrimonios con los mipamunus y juumunus, que vivían más cerca al área de los wayaris.

Algunos informantes dijeron que, al comienzo, los antiguos nükak ofrecían e intercambiaban mujeres durante ceremonias de danzas y que el padre era la persona encargada de entregarlas a otras familias para darlas en matrimonio:

Por entonces, las mujeres las entregaban borrachos en el *baap*, en días de fiesta, cuando había chontaduro en abundancia y seje a rodos y todo el mundo

11 Overing (1975) argumenta que la *isode* en los piaroas también es idealmente un sistema endogámico; pero que dada la posibilidad de cumplir estas normas, las relaciones se extienden y cubren a otros corresidentes. Del mismo modo, Rival (2002) describe lo que para los huaoranis es la definición de un buen matrimonio.

estaba contento hasta la madrugada. Durante la ceremonia, el padre tomaba a su hija y entrelazaba los dedos de su mano con los de la mano del hombre que ya estaría tan borracho que se caía de la hamaca. Y los hombres preguntaban: “¿Quién me hizo beber así? ¿Quién me emborrachó de esta manera? ¿Quién es esa mujer?”. Y el padre contestaba: “ella es tu mujer”. Con eso el matrimonio se consideraba un hecho definitivo: cuando la mujer se despertaba en la hamaca de su marido de otro grupo. Por entonces, las madres ayudaban a las mujeres a acicalarse, con todo el cuerpo pintado, con pendientes y el pelo corto. Los hombres jóvenes de otros grupos que estaban en busca de una mujer también se preparaban. Si era un buen cazador llevaría un collar con dientes de mono. También pintaba su cuerpo como se lo pintan hoy. En algunos casos, las mujeres recibían el canto —el canto de la noche— antes del festín. El padre le cantaría para que tuviera en el futuro buena comida, niños saludables, buena caza. Pero estos cantos no se les cantaban a todas las mujeres, solo a aquellas que tuvieran un padre con poderes para ver con *ero*, como los que tienen jerarquía. Durante la fiesta, todos los adultos cantaban y bebían mucha chicha. Al final de la fiesta, todos los hombres se despertaban con sus mujeres. Los hombres despertaban sin saber que estaban con las mujeres y las familias del suegro se repartían las hamacas de manera que los nuevos esposos pudieran compartir el mismo fuego.

Los *nükak* también dicen que, una vez terminada la fiesta, todos los parientes estaban contentos. Se reirían del nuevo joven esposo que se había entregado a su esposa borracho, y bromearían a costa de sus nuevos suegros, el propio incluso. Agregan que cuando se establece un nuevo matrimonio, “... la nueva pareja vive con el suegro...”, lo que significa que, por lo menos idealmente, el hogar *wapji* se constituye en un referente que crea una distinción entre personas emparentadas por afinidad. Se tiende a ejercer control tanto del lugar donde uno debe encontrar esposa como con quién residir tras el matrimonio¹².

Por otro lado, cabe decir que la atribución de otras competencias en la vida cotidiana también puede apuntalar el liderazgo. Cuando se establece un nuevo matrimonio, las habilidades y competencias se ponderan, se miden. Si el nuevo miembro es un buen cazador o maneja bien las relaciones con los blancos o sus empleadores, la residencia *in situ* del marido sometido tiende a prolongarse bastante en el tiempo.

La pareja puede vivir durante un tiempo en la casa del suegro. Sin embargo, pasado un tiempo, cada nueva pareja levanta su propia casa. A pesar de que

12 Cabrera *et al.* (1999) y Politis (1996a) argumentan que, de todas formas, el modelo tradicional dentro de la sociedad *nükak* fue el que resaltó la filiación de descendencia patrilineal junto con las alianzas simétricas entre primos cruzados, con una fuerte preferencia por la comunidad endogámica.

probablemente continúen haciendo sus incursiones en compañía del suegro y que sigan invitándose mutuamente para las partidas de caza o pesca, prefieren vivir por separado en la selva... aunque igual sigan pasando casi todo su tiempo en la casa del suegro, insisten en esto. Una buena esposa, contaron, es una mujer que todos los días incursiona en la selva con su marido y no una que se queda todo el día en la hamaca.

Los wayaris sostienen que ellos no se mezclan con grupos distantes porque les temen. Avetukaro dijo que se les teme a los matrimonios distantes, puesto que cuando se visita a 'otra gente,' estos cuentan con muy poderosos espíritus. La gente de otros grupos lidia con muchos espíritus (*takweye*, *manap*) y los alojan en el cuerpo como una enfermedad que dura mucho tiempo, como la punta de un dardo o una astilla que, si no nos la sacamos pronto, pronto puede conducir a la muerte. Según el relato de un informante, algunos wayaris pueden extraer estos dardos que son lanzados desde otras partes. Pero, dado que la mayoría se lanzan en la noche, cogen fuerza mientras el cuerpo descansa y entonces ya no es tan fácil arrojarlos de vuelta. Avetukaro agrega que eso sigue ocurriendo ahora:

Es por eso que nosotros, los wayari, vivimos separados; si la gente de nuestro grupo visita a otros grupos, ya sea en caño Makú o Charras o Guanapalo, donde también vive nuestra gente, levantamos nuestra *wapji* en un lugar separado y esperamos que vengan a saludarnos. Una vez nos hemos saludado, compartimos información sobre quienes nos rodean, y discutimos sobre la posibilidad de encontrarnos con el resto de los grupos. Solo entonces, una vez se ha discutido entre parientes, es posible acercarse y compartir con el resto de los grupos.

Algunas veces, el encuentro se da de noche y, si hay algún conflicto pasado o presente por resolver, los hombres hablan al respecto y nos empujamos unos a otros a tierra y nos decimos muchas cosas. Es lo que se llama *bakwaadjat*; un encuentro entre los distintos grupos para aclarar malentendidos y para conocernos mejor o para llorar por nuestros ancestros difuntos.

Según Kerayi, en los tiempos de *bewene*, dichos encuentros entre grupos distantes no eran tan violentos, pero igual se golpeaban y, sobre todo, se quejaban de las mujeres que no habían sido dadas como parejas de matrimonio durante las fiestas y lamentos y llantos por parientes difuntos. Así el ritual *bakwaadjat* es relevante en lo que concierne a los retos que el intercambio de mujeres como cónyuges implica. Al parecer, la socialidad entre grupos distantes solo se logra una vez los las diferencias —acusaciones o resentimientos de cualquiera de las partes, inclusive— han sido limadas y la solidaridad con la muerte de parientes sea compartida. Un ejemplo: nosotros del área del Guaviare decidimos ir al

Inírida, nos reunimos con algunas familias de la gente cheka muj y como todos habíamos perdido padres y madres y algunos de ellos tenían problemas con algunos de mis hermanos y suegros, resolvieron organizar un encuentro en la noche cerca de su huerto de *pipire*. “Allí nos reunimos y nos golpeamos y nos empujamos al suelo y fue solo después de un rato que lloramos y nos abrazamos y compartimos la comida”¹³.

EL BAKWAADJAT O ENTIWAT

Se trata de un ritual que implica compartir espacios internos para reforzar el sentido de unidad y solidaridad y compartir la misma patente y visible unidad. Durante estas celebraciones, esta ‘misma gente’ se abraza, golpea, empuja al suelo, se enfrentan unos a otros, se ríen, pelean, lloran y gritan... todo con el propósito de garantizar la vida comunal y aliviar las tensiones. Durante mi trabajo de campo ocurrió que varias de las familias que regresaban al asentamiento tras varias semanas por fuera, en ocasiones me contaban sobre otro tipo de reunión formal y ritual. El ritual *bakwaadjat* —o encuentro— nunca tenía lugar en Agua Bonita, porque (según algunos informantes) a los *nükak* les preocupaban posibles críticas por parte de otros vecinos. Según ellos, algunos *kawene* saben sobre estas reuniones internas de los *nükak* y les han dicho que deben abandonar esa práctica, ya que ellos (los *kawene*) las encuentran en extremo violentas. Al parecer, algunos incluso les han comentado a los *nükak* que durante los tales eventos parecen animales (asunto que para los *nükak* es un insulto). Los *nükak* justifican el ritual con la siguiente expresión: “Eso ocurre entre nosotros, los *nükak*, la misma gente”.

El término *bakwaadjat* literalmente traduciría como *entrar y llorar*, y está estrechamente asociado al término *entiwat* (hablar con ira), aunque hay quienes lo traducen como *saludo de pésame* (véase Cabrera *et al.*, 1999, p. 127). Los *nükak* hablan de este ritual como un espacio para expresarse con mucha ira y pensar con honda tristeza (*jui takañiat*); dichas expresiones los *nükak* las manifiestan durante encuentros de distinta naturaleza: riñas y conflictos, como los que pueden surgir por el robo de frutos de huertos de otros, raptos de mujeres, amenazas proferidas contra jóvenes cuando viajan solos, intercambios de obsequios o promesas que no se cumplen, esto último con frecuencia dadas

13 Los wayaris también dicen que, puesto que los hombres jóvenes originarios de la parte occidental de la región han convivido con los blancos desde hace mucho tiempo, a menudo llegan a sus casas en busca de mujeres sin ninguna conversación previa con los padres y que, cuando se comparte la misma casa, critican la forma en que sus familias viven o si comen demasiado. También se burlan de su aspecto físico, del hecho de que no han aprendido a comer como la gente blanca o de que no se dejan crecer el pelo, lo que para algunos adultos se convierte en un insulto. Todo esto contribuye a que haya una mayor tensión y una lucha constante.

las distancias que se han generado debido a parientes que se han ido a vivir a otros lugares y no vuelven a visitarlos.

En una ocasión, Avetukaro caminaba por Agua Bonita y se cruzó con su hermano Pénabu, quien había estado viviendo en Guanapalo y pasaba por Agua Bonita pero, cuando Avetukaro se le acercó, Pénabu le dio la espalda, se negó a enfrentarlo con la mirada y se batió en retirada. Una de sus esposas e hijo hicieron lo mismo y continuaron su camino de modo que Avetukaro se sentó y empezó a llorar de dolor. Avetukaro dijo: “Estoy muy triste por mi hermano, porque él vive muy lejos con ‘otra gente’ y no nos visita con frecuencia”.

Avetukaro empezó por decirme que, varias semanas atrás, él había visitado el asentamiento de su hermano en Guanapalo, donde hoy por hoy vive Pénabu, y que hablaron de organizar un *bakwaadjat*, luego de lo cual pasó dos noches en espera de una respuesta. Sin embargo, los parientes de la esposa de su hermano no estaban muy contentos con la idea, alegando que los wayarimunus eran violentos y peleaban duro y que no querían meterse en problemas. Entonces, Pénabu, en compañía de otros parientes, les dejaron saber que era imposible celebrar el ritual porque el asentamiento estaba demasiado cerca de algunos patrones, además de unos campamentos guerrilleros, cosa que multiplicaba sus temores. Enfrentados a esta situación, varios wayarimunus regresaron a Agua Bonita sin solución a la vista para sus problemas internos. Ahora bien, según Avetukaro, Pénabu había dicho que él (Avetukaro) debería organizarse con los wayarimunus para encontrar otro lugar para llevar a cabo el *bakwaadjat* o, de lo contrario, todos permanecerían separados y no podrían superar su dolor.

En otra ocasión, Dúgupe regresó tarde en la noche acompañado de sus esposas, Turupma y Yaru, después de pasar unas tres semanas afuera en caño Makú; Dúgupe volvió muy enfermo y con varias heridas, principalmente en brazos y piernas. El hombre empezó a contarle a todo el mundo que él y otras dos familias wayaris habían organizado el *bakwaadjat* pero que la gente en caño Makú se había tornado violenta y atacó a los wayarimunus con palos y machetes. Cuando Dúgupe terminó de contarle al grupo el episodio, todas las familias presentes se unieron en un abrazo —tomados de los hombros en semi-círculo— y cantaron y lloraron durante un rato. Luego se sentaron en el suelo y lloraron abrazados para lamentar la muerte de Ewapa, esposa de Kerayi, que había fallecido recientemente (foto 6).

Los nükak no celebran elaborados ritos posmortuorios que separen a los muertos de los vivos. Parece que el ritual *bakwaadjat* representa una oportunidad que les permite combinar el saludo con el luto y así comunicar y compartir su dolor por padres o parientes perdidos desde el último encuentro¹⁴. Cuando

14 Van Gennep (1960) y Taylor (1996) muestran claramente que la vida de un individuo en cualquier sociedad es una serie

alguien moría en el pasado, se enterraba cerca de donde moría y el *wapji* debía cambiar la ubicación de su asentamiento. Hoy en día, lo anterior, por lo general, no es posible, de manera que muchos *nükak* que han muerto en Agua Bonita están enterrados en el cementerio de San José de Guaviare.

No es fácil hablar sobre los muertos con los *nükak*, ya que entre ellos incluso evitan mencionar el nombre de parientes muertos por temor a ser poseídos. Al abrir la posibilidad de mencionar sus nombres (en vez de continuar reprimiendo su memoria), el ritual proporciona sosiego psicológico y reparación emocional¹⁵. Por ejemplo, la muerte de Ewapa sobrevino tras meses de premoniciones entre los *nükak*; pero, una vez ocurrió, la comunidad solo hizo su catarsis meses después de haber padecido el dolor y la tristeza iniciales. De hecho, los médicos que atendieron a la comunidad en Agua Bonita se mostraron preocupados, porque muchos jóvenes les habían dicho que querían beber barbasco (para suicidarse). A pesar de que no hay relación causal alguna entre el suicidio y la muerte de parientes importantes, la práctica del suicidio con barbasco sí se asocia con frecuencia a la tristeza¹⁶.

Son los ancianos quienes a pie se dirigen a un encuentro con el otro grupo, y allí hablan con un adulto del otro bando para establecer el lugar donde se celebrará el ritual. Si hay miembros de la familia que no se han visto durante mucho tiempo (pero que sí se conocen), los encuentros pueden tener lugar durante el día, en cuyo caso las mujeres preparan comida, por ejemplo, *pipire* y *seje*, que se intercambia hasta el final del ritual. Si los grupos implicados han tenido una

de pasajes de un estado a otro y que la progresión se acompaña de actos rituales especiales que dan sentido a la separación de los muertos del mundo material vivo. Por otra parte, Bloch (1982) describe cómo las dos fases de los rituales mortuorios —desagregación y reinstalación— tratan de negar la imprevisibilidad del hombre al apoyarlo en la definición de su relación consigo mismo en un contexto de ambigüedad y confusión. Por lo tanto, este sistema simbólico representa un esfuerzo sistemático para escapar del tiempo. Como lo describí, la muerte en este contexto es un evento significativo social, marcado por rituales de encuentros, en el que se comparte la tristeza a través del *baakwadjat* y apoyado por las creencias sobrenaturales que le dan importancia a la transición y el dolor excesivo. Aunque no me explicaron de forma explícita que viajar después de la muerte es una forma de olvido, creo que toda la insistencia en el viaje y en no usar el asentamiento después de que una persona muere es un mecanismo para ayudar a olvidar (véase también Feather, 2009, sobre los *nahuas* de Perú).

- 15 Al recordar la muerte de Ewapa, Jetena, Zacarias, Kerayi y otros miembros lloraban constantemente y me contaron cómo habían quemado sus posesiones. Jetena dijo: “todas sus cosas fueron quemadas, su brazaletes, los frutos de *seje* que había dejado, dos cestas (el *burup* y el *kerejat*) y su espejo”. Ella murió en el hospital de San José del Guaviare, por lo que su cuerpo fue enterrado en el cementerio central. Sus familiares me insistieron en que estaban muy tristes porque Ewapa murió en el hospital y muy lejos de su tierra, lo que refuerza la idea de que cuando vivían en Araguato y en el Bunker, abandonarían todo el lugar.
- 16 Por otra parte, existe la creencia de que se comunican a través de los sueños por medio de conexiones con los viajes en diferentes niveles del mundo, como lo expliqué en el capítulo 2, y que el espacio simbólico crea un fuerte vínculo con el luto. Como los *jenbu* y los jaguares viven en el inframundo, la persona muerta visitará ese mundo y posiblemente tomará la forma de estos animales, apareciendo después como una mujer en el nivel intermedio.

disputa o riña por cualquier motivo, la reunión bien puede tornarse violenta y, por lo tanto, los hombres van preparados para pelear y llorar.

Wembe explica que estos *bakwaadjat* se organizan porque, cuando los *nükak* están lejos, es fácil contaminarse con *puya* (un veneno) a lo largo del camino. En efecto, el peligro es que, a través de los sueños, una *puya* pueda postrar enferma a una persona... incluso a distancia. Para intentar expulsar la enfermedad, los *nükak* tienen que averiguar quiénes remitieron el *puya*. Cuando esto ocurre, ambos grupos deben esperar a que caiga la noche para eludir a los *nemep* (espíritus malignos) que suelen estar presentes sobre todo de día.

Según Wembe, una vez establecido el lugar, la gente empieza los preparativos pintándose los cuerpos con una tintura roja extraída del achiote. Algunas veces se cuelgan pendientes de las orejas y los hombres mayores traen la madera necesaria para hacer los bastones (*batjitut*) con los que golpean el suelo y sobre los que se apoyan cuando se empujan unos a otros. Una vez preparados, cuando cae la noche, los hombres de cada grupo hacen respectivamente dos filas enfrentadas y empiezan a echar atrás y adelante, empujándose cuando chocan y lanzándose insultos unos a otros. Cuenta Wembe que se ofenden abiertamente y se cruzan acusaciones: “¡Me lanzaste un rayo! Me cayó un rayo de noche. ¿Quién lo lanzó? ¡Me duele y lloro y estoy abatido y lleno de furia también!”. Y entonces empiezan a empujarse violentamente unos a otros hasta rodar por tierra, donde proceden a darse patadas y seguir golpeándose, todo sin dejar de lanzar insultos. Por último, pero todavía dando alaridos y llorando, se reúnen todos para expresar su pena y, tras el clímax de ira, todos se sientan en el suelo, se abrazan unos a otros y forman un círculo en el que reclinan las frentes hasta tocarse, al tiempo que recuerdan a sus muertos y empiezan a cantar.

Varios de los informantes subrayaron que un motivo importante detrás de este ritual es compartir la noticia de la muerte, compartir el dolor entre las distintas familias. Por último, todos descansan en silencio (*iumat*) en sus hamacas. Al día siguiente, pueden salir de caza juntos e incluso prolongar la estadía unos cuantos días. Wembe agregó que los cánticos que entonan durante esa ceremonia aluden a las cosechas perdidas, el dolor por ofensas cometidas y las cosas que han abandonado. Cuando su tristeza se ha disipado, las mujeres comparten y ofrecen a todos la comida que han preparado, por ejemplo, el *pipire* y el *seje*.

Las mujeres con frecuencia confiesan temor por sus hombres cuando estos se marchan solos a una ceremonia, porque las peleas que se dan son muchas y las reuniones son en extremo violentas. De hecho, durante mi trabajo de campo, supe de varios encuentros que terminaron con heridos graves. Es más, en algunos lugares, médicos que atienden regularmente a los *nükak* han sido testigos de estas reuniones y luego han ayudado a tratar heridas infectadas por machete y cuchillo.

Sin embargo, esto no necesariamente significa que todas estas reuniones entre grupos locales surjan siempre a raíz de diferencias o conflictos; muchos informantes dijeron que la motivación para organizar un *bakwaadjat* surge de largas incursiones en la selva que los jóvenes emprenden en busca de mujer para enamorarse (*énig kat*). Después de un tiempo, los jóvenes regresan y son invitados para que vayan a conocer gente de otros grupos. Pero como no se conocen entre sí muy bien, se ven obligados a empujarse, a hablar y, algunas veces, también a cantar sobre la vida de la nueva pareja que vivirá lejos de sus familias.

Cabrera *et al.* (1999, p. 129) sugieren que al inicio de este ritual, los *nükak* expresan “temor y vergüenza”, debido a que la gente del grupo contrario es desconocida y pueden ser espíritus malignos (*depi*). También señalan que cuando los grupos viven más cerca unos de otros y los intercambios son más frecuentes, por lo general solo se dan simulacros de agresión y menos violencia física. Por otro lado, Politis (2007) describe estos eventos como demostraciones violentas y trae a cuento ejemplos de cómo las mujeres intervinieron para separar hombres enfrascados en peleas. También confirma que con frecuencia se escuchan lamentos por y recuerdos de los difuntos en medio de cantos y bailes.

A pesar de la falta de observaciones y registros de los diálogos internos que tienen lugar durante estos encuentros rituales en el caso de los *nükak*, con frecuencia se escuchan comentarios locales sobre la importancia de tales encuentros para aclarar y disipar conflictos internos que surgen, al parecer, de vivir distanciados en el espacio. Como ya se dijo, tales conflictos pueden surgir a partir de una variedad de asuntos, entre ellos hurtos, infidelidades, etc., y a pesar de que estos hechos socavan el ideal del intercambio armónico entre grupos, igual jamás muestran un interés particular por discutir intercambios en torno a la ceremonia. Las dedican, más bien, a paliar el dolor emocional compartiendo cantos, resolviendo conflictos y llorando la muerte de parientes como ya se describió aquí y corroboran otros recuentos.

Lizot (1994) ha descrito dos encuentros rituales yanomami que me parece pertinente traer a cuento aquí: un ritual diurno llamado *himou* y uno nocturno llamado *wayamou*. Este último tiene lugar en un contexto muy similar al que aquí tratamos para los *nükak*, aunque difieren en que la manifestación yanomami no cuenta con las versiones ‘fuerte’ y ‘débil’ presentes en el *bakwaadjat* (que en ocasiones se celebra durante el día). Los yanomamis celebran el *wayamou* de noche, cuando la gente va a visitar a otros grupos o durante una festividad. No se celebra cuando se trata de segmentos de la misma comunidad, sino solo cuando implica a personas de comunidades más distantes, es decir, comunidades con las cuales los contactos son pocos y los intercambios menos frecuentes. Durante el *wayamou*, igual que durante el *bakwaadjat*, los yanomamis entablan diálogos

recios, se profieren amenazas, utilizan términos ofensivos y se hacen brutales acusaciones que, sin embargo, al parecer del autor, se presentan de manera que los adversarios tengan la oportunidad de responder y solo terminan una vez las diferencias entre las dos partes han sido expresadas. Este duro intercambio de insultos aquí también parece contribuir a limar asperezas y conflictos, pero al parecer no tiene la fuerza catártica que el *bakwaadjat* alcanza entre los nükak (aunque, claro, esto último también depende de la gravedad de la ofensa). Lizot sugiere que este diálogo ceremonial es más una excusa para recordar y reforzar el más prosaico intercambio interno de meras palabras, cigarrillos, frutas, herramientas, etc. Dado que los voceros recurren permanentemente a la metáfora, la metonimia y las oraciones de sintaxis compleja, el autor sostiene que este alto nivel retórico tiende a reflejar la naturaleza del intercambio en cuestión.

Como ya lo señalé, el ritual *bakwaadjat* de los nükak alude a un espacio donde la gente se encuentra y se lamenta. Es una manera de acercarse al otro y restaurar lazos con quienes están lejos; pero también una manera de ventilar nuestros propios problemas o compartir nuestro dolor, asuntos todos que contribuyen a la armonía dentro de los grupos locales. Los nükak también explican que cuando realizan estos rituales, prefieren hacerlo selva adentro para que nadie se les acerque ya que, como ocurrió la última vez que los blancos se enteraron de una de tales reuniones, cabe la posibilidad de que sufran interrupciones en contra de su voluntad (en aquella ocasión los blancos los escoltaron, innecesariamente en opinión de los nükak, hasta el hospital más cercano). En otros recuentos, supe de rituales organizados en distintas localidades: me enteré de dos en caño Makú, uno en Barrancón y otros más en Charras. En estos casos, los rituales tuvieron lugar cuando marchaban a trabajar en fincas cercanas y, a lo largo del camino, se encontraban con nükak de otros grupos con quienes ya habían tenido problemas antes. En uno de estos casos, al parecer gente de otro grupo intentó capturar mujeres, de modo que los wayaris estaban muy molestos con este comportamiento¹⁷.

Estos rituales son inconcebibles sin aludir al estatus de cada grupo local y su configuración política, ambas cosas elementos muy importantes para garantizar el éxito de la ceremonia en lo que concierne a superar las diferencias. Hasta donde yo sé, por lo menos en el caso de los nükak, ellos tienen la opción de negociar las condiciones del ritual de antemano y, por ejemplo, acordar abandonar la realización de la ceremonia si los ancianos no están presentes. Dúgupe dice

17 Al final del ritual, de acuerdo con la versión, estaban llorando juntos. Zacarias explica que una vez que finaliza el ritual, los espíritus (*depi*) se van y dejan de molestarlos. También dijo: "cuando alguien está muy lejos, lloras, y cuando está cerca, cantas, y depende de quién está de visita y de lo que sienta el dueño de la casa, porque si son parientes cercanos, la tristeza podría durar varios días".

que la decisión de organizar el ritual se toma tras discusiones formales entre los mayores, quienes deben hablar por separado para puntualizar los detalles. De manera similar, y dado que deben mostrarse unidos y presentar una línea política sólida (hacer un bloque común para atacar a los otros) durante el ritual, entonces también les compete asumir la responsabilidad de convencer a otros miembros de su mismo grupo para que asistan al ritual. Esto parece indicar la necesidad de un intermediario que se encargue de reforzar las relaciones políticas dentro de cada unidad social. En suma, sin la presencia activa de ancianos y líderes, sería imposible poner en línea a otros o garantizar que la confrontación lidie de manera exitosa con los conflictos relevantes.

Puú dice que el ritual con frecuencia implica largos viajes para pelear y bailar. Matiza que las familias no pueden vivir en permanente conflicto, y que el ritual les permite superar su ira insultándose unos a otros. Por ejemplo, varias familias visitaron gente de Charras para manifestar su furia respecto a unos problemas que atañían unas alianzas matrimoniales y, por ello, organizaron un *bakwaadjat* para poder empujar e insultar a sus suegros en un esfuerzo por cambiar su comportamiento. En palabras de Puú: “El baile es una expresión de alegría por haber resuelto la pelea; a los nükak no nos gusta estar siempre peleando”. Agregó además que dado que diferentes grupos de hecho son grupos mixtos, se ven urgidos de viajar permanentemente a Tomachipán, a Charras y a Guanapalo a visitar parientes. Y dado que los parientes también están todos mezclados, pues pelean permanentemente. También cuenta Puú, por ejemplo, que cuando los wayaris recientemente insistieron en hacer un *bakwaadjat* con sus parientes meomunus, recomendaron celebrarlo muy lejos en la selva para evitar interferencias por parte de los blancos. Pero —dice Puú— que los meomunus de su parte insistieron (por el contrario) en la mediación de los blancos para que ayudaran a calmar los ánimos de los wayaris. Sobra decirlo, la presión para realizar este ritual de forma clandestina, sin interferencia de gente de fuera, amenaza con socavar un mecanismo importante para el buen manejo del conflicto y del dolor en el interior del actual modelo nükak de dispersión.

Cuando los nükak se dirigen a un encuentro *bakwaadjat*, prefieren pintarse las caras y el cuerpo como protección mientras van en camino al punto acordado de encuentro, ya sea en la selva o en cualquier otro lugar. Esta práctica de cubrirse sus rostros para expresar (u ocultar) vergüenza (*wem uatikat*), también es manifiesta durante la ceremonia para evitar la confrontación directa cara a cara. De manera digamos que similar, ya muy cerca unos de otros y en medio de la noche, las caras no son fáciles de identificar (Cabrera *et al.*, 1999; Politis, 1996a, 2007). Como se dijo con anterioridad, la ira la expresan mediante insultos. Algunos informantes me dijeron al respecto: “Un nükak jamás niega su hamaca

a un invitado y, con frecuencia, una vez terminado el *bakwaadjat*, los visitantes de otros grupos en efecto duermen en nuestras hamacas y compartimos comida y bebida”. Este gesto de incorporación social a través del acceso a la hamaca y la consumición compartida, refuerzan los lazos y puede considerarse un indicador de que las diferencias sí se superaron para darle cabida al ideal de unidad (por lo menos temporalmente).

En años recientes se ha notado un incremento en la violencia percibida durante los rituales, violencia que atribuyen de manera concreta a rupturas en la práctica del intercambio de mujeres y al uso de machetes y cuchillos. Como se dijo, algunos desacuerdos se han presentado porque grupos territoriales han intentado capturar mujeres y porque el robo en los huertos de los nükak ha venido en aumento.

Estos rituales, en ocasiones, sirven para mediar y alcanzar este tipo de acuerdos. Dado que los movimientos de los nükak implican distintos tipos de encuentros con otros grupos, encuentros a su vez mediados por relaciones de intercambio, por disputas o afinidad, los viajes de largo aliento con frecuencia tienen impacto en los hogares residenciales, impactos que a su vez inciden en el tamaño del grupo y ayudan a reparar o restaurar lazos internos. Cuando un grupo específico se desplaza a otro lugar, por lo general se espera un ritual *bakwaadjat* y, con frecuencia, en efecto acto seguido se organiza uno con el propósito de incorporar a quienes viven lejos.

Avetukaro dice que hoy en día él tiene menos problemas con su hermano, que vive con parientes en las vecindades de Agua Bonita, simplemente porque están más cerca el uno del otro y comparten con más frecuencia. Según cuenta, todavía incluso celebran el ritual en el huerto de *pipire*, por ejemplo, muy lejos del *wapji* doméstico, en un lugar donde pueden colgar sus hamacas y compartir el coto de caza durante un tiempo. Comenta que, tras el ritual, es bueno compartir abundancia de monos y frutos antes de marcharse. “Hoy en día los nükak no pueden caminar lejos, solo cortas caminadas, y ya casi no compartimos así que las peleas entre familias se dan sobre todo porque no comparten suficiente...”

La agregación y movilidad de las unidades residenciales —que cubre un número importante de familias que viven juntas y relacionadas por sangre o afinidad— ha sido una fuente de constantes fricciones, fricciones que, dicho sea de paso, los nükak adultos hacen lo posible por minimizar.

El manejo de fronteras entre grupos locales y territoriales consiste en la expansión y contracción de relaciones sociales, basadas a su vez en las categorías ‘misma’ y ‘otra’ gente, como vimos en ejemplos anteriores. A pesar de que la gente está más que dispuesta a recibir muchos visitantes y compartir la misma residencia durante largos periodos, la socialidad exige el cumplimiento de ciertos

protocolos que, a su vez por lo general, dependen del líder o la cabeza del hogar. Los nükak no pueden darse el lujo de ignorar la posibilidad de que otra gente bien puede ser enemiga, de modo que la negociación mediada por los ancianos de cada grupo contribuye a llegar a acuerdos sobre la mejor manera de superar los conflictos. El ritual *bakwaadjat* sigue siendo un buen canal para aplacar la ira y el dolor y ayuda a restablecer la paz y la armonía entre grupos fragmentados.

CONCLUSIONES: RITUALES Y LA CONDICIÓN DE REFUGIADOS

En esta última sección vamos a comparar los dos espacios ritualizados que se examinaron en este capítulo, subrayando cómo el gradual desarrollo de un sentido de comunidad y el establecimiento de alianzas entre unidades sociales cercanas complementan los patrones o pautas de movilidad y dispersión. El ritual *bakwaadjat* aflora conflictos internos y contribuye a limar asperezas y a resolver diferencias; mientras que con el *baap* lo que se pretende es celebrar alianzas y consolidar la formación de nuevas parejas. Dos características compartidas merecen especial atención: 1) tanto el ritual *bakwaadjat* como el *baap* implican compartir comida, de manera que la comensalía es un indicador de unidad, y 2) ambos rituales presentan la simetría de dos fuerzas contrarias representadas por anfitriones e invitados. *Grosso modo*, ambos rituales atienden los retos y exigencias que la agregación conlleva; la creación de una común estructura en ambos casos se contraponen de manera clara a la dispersión de la vida cotidiana nükak.

Un mecanismo importante para prevenir la distancia consiste en cultivar la individualidad entre vecinos cercanos emparentados por afinidad. He discurrido sobre cómo los nükak, hasta cierto punto, integran la llegada de la mayoría de edad a la ceremonia del *baap*, donde ancianos y mayores educan a los jóvenes sobre las maneras apropiadas de controlar el cuerpo. En el interior de la ‘familiaridad’ de la comunidad, los mayores transmiten aquellos valores de autocontrol y disciplina que fortalecen el poder personal.

Igual que en el pasado, el control sobre el matrimonio sigue siendo una preocupación mayor en la vida de los nükak hoy por hoy, preocupación que se aligera gracias a los arreglos que las tales ceremonias facilitan. Por un lado, los conflictos y tensiones con otros grupos locales y territoriales han escalado en términos generales; por otro, los asuntos matrimoniales han perdido importancia en los festivales *baap*. Actualmente, tales fiestas difieren con las del pasado, por cuanto ya los ancianos y mayores no pueden ejercer tanto control sobre los jóvenes. Los ancianos nükak se quejan de que los jóvenes viajen solos en busca de esposa solo para encontrar problemas.

A lo largo de muchas conversaciones, muchas familias comentaron que la celebración ideal, en la que recogen chontaduro de sus propios huertos y donde conciertan alianzas matrimoniales exitosas con parientes, hoy no es viable porque les resulta imposible cubrir distancias que son demasiado largas. Y estos retos a la movilidad significan que los matrimonios ya no siguen las normas internas de paternidad, que también incluye la observación de distancia social y afinidad. En la situación ideal, estas ceremonias durante las cuales se bebe, en efecto, son matrimonios que siguen normas formales donde se establecen obligaciones recíprocas que preservan la reproducción social.

El discurso nükak le presta considerable atención a este último asunto, para acentuar así el control y prevenir la fácil incorporación de foráneos sobre la base de un discurso que considera a los invitados como enemigos o que, por lo menos, les asigna atributos peligrosos. Este rasgo persiste en ambos rituales, incluso bajo las actuales condiciones de desplazamiento. Sin embargo, a pesar de que existe la necesidad de reforzar la alteridad —un aspecto esencial de la unidad colectiva— también se presenta una tendencia a manifestar sentimientos colectivos que fortalezcan el ideal de la vida en común, precisamente celebrando y compartiendo con parientes lejanos. Ambos espacios celebran la intimidad y proximidad de la unidad social.

Varias investigaciones antropológicas en el Amazonas han señalado que un rasgo simbólico común a los espacios rituales es la inestabilidad que se genera en razón de las distancias que guardan invitados y anfitriones, un rasgo que está directamente relacionado con el manejo o la administración de la alteridad. Es un estado ambiguo que se genera entre propios y extraños cuando el autocontrol se pone a prueba. En los casos descritos, la ingestión abundante de bebidas fermentadas durante el ritual *baap* genera un estado que intenta mantener en equilibrio mediante un esfuerzo consciente por permanecer alertas y lúcidos. De modo similar, durante el encuentro ritual *bakwaadjat*, se maneja la ira activando socialmente el control político de la persona, del individuo, para resolver conflictos¹⁸.

El control de sus celebraciones rituales descansa de manera crucial en el manejo de fuerzas contradictorias, opuestas. Y esto contribuye a que se privilegie el ideal de vivir y casarse con parientes cercanos y, por extensión, a que se refuercen los ideales de aislamiento y endogamia... A pesar de la aparente

18 Hugh-Jones (1993), en su trabajo con los barasanas, se refiere a la incorporación de los forasteros como una familiaridad gradual entre los anfitriones y los invitados, mediada por la transformación continua entre los corresidentes afines, lo que crea un contexto de jovialidad común. En el caso de esta celebración entre los nükak, la incorporación se compensa con “estar alerta” y mantener una distancia segura. En lugar de reforzar y estimular los asuntos de amistad, expresan miedo y hostilidad.

apertura y disponibilidad a incorporar forasteros. Los anfitriones incorporan a los visitantes compartiendo la misma comida y sustancias, invirtiendo, al hacerlo, el modelo de dispersión y distancia entre unidades sociales... o potenciales enemigos. La distorsión de la distancia social entre posibles enemigos se transforma así en crecimiento comunal regenerativo¹⁹.

La cooperación y el compartir palpable y visible con vecinos y forasteros durante estas ceremonias culmina con la partida de los visitantes y cuando ya regresan a sus vidas diarias en unidades y hogares independientes. Desde esta perspectiva, al tiempo que la vida diaria refleja cierto grado de autonomía y autosuficiencia, la agregación en grupos grandes implica mucha cooperación y organización, asuntos ambos que subrayan la necesidad del 'otro', de los 'otros' (aunque solo sea temporalmente). La construcción de grandes asentamientos es un ideal que al parecer jamás se alcanza en la sociedad *nükak*²⁰. El 'compartir juntos' exige e implica un movimiento centrípeta que hace hincapié en la armonía y al mismo tiempo ayuda a forjar y ampliar nuevas alianzas que su vez contribuyen a salvar diferencias. "Con otra gente vivimos juntos felices, compartiendo juntos, pero todos sin dejar de movernos". Este es el ideal de ir y volver, este oscilar entre arreglos de convivencia dispersos y agregados a través del tiempo.

19 Como Rival sostiene: "la afinidad como la distancia de cierre entre un hombre y el grupo en el que se casa se corresponde con la expectativa de compartir la sustancia y de convertirse en un igual. La alteridad o diferencia pura, que caracterizan a la distancia, podrían definirse como un acercamiento y semejanza potenciales" (2002, p. 149). El autor sugiere aplicar el término *affinité*, según la noción francesa de barrio, que mantiene una distancia segura de los grupos sociales transversales.

20 Esto concuerda con Rivière (2000, p. 254), quien describe cómo entre los *trios*, el festival de danza involucra la participación de personas de otros pueblos, mediadas por una sensación de euforia y de unidad, pero que en la etapa final, con la partida de los invitados, ve un retorno, junto con las resacas y los malos recuerdos, a las distinciones y divisiones de la vida cotidiana donde lo externo se devuelve a donde pertenece. Véase también Chernela (2001), quien analiza los rituales entre los *tukanos* orientales como una manera de cosificar límites (cercanía y distancia, controversia y reconciliación, ampliación y límites) y definir el grado de relación entre ellos.

HUYENDO DEL CONFLICTO ARMADO

4

EN ESTE CAPÍTULO, EXPLORO LA FORMA EN QUE LA VIOLENCIA HA ALTERADO los patrones de movilidad de los nükak y cómo surgen conflictos, resultado de esta situación. Para examinar las respuestas de los nükak a su contexto altamente politizado, empiezo por describir sus encuentros con los actores armados y la manera en que crean distancia social y política, lo cual ayuda a entender no solo las categorías de alteridad o los cambios en la sociabilidad de los nükak a través del tiempo, sino cómo interpretan y transforman, por consiguiente, sus conceptos nativos. Los movimientos dentro de los asentamientos de refugiados que describo refuerzan el argumento de que la fisión y la agregación coexisten, a la vez que ayudan a explicar cómo se puede evitar la estigmatización causada por el sedentarismo que los asentamientos de refugiados pueden implicar. Finalmente, cierro el capítulo con el análisis de las diferentes formas en que los nükak controlan su movilidad social y espacial.

Los estudios sobre la violencia prestan bastante atención a la forma en que las sociedades han experimentado el sufrimiento durante los encuentros con los conflictos violentos; pero mientras que estos representan invariablemente las dificultades por las que la gente pasa, se preguntan cada vez menos sobre cómo las sociedades superan estos eventos. Taussig (2002) señala que la violencia es resbaladiza, que escapa a las definiciones fáciles y que se entromete en los aspectos más fundamentales de las vidas de las personas; también argumenta que los enfoques tradicionales de occidente sobre los conflictos violentos a menudo no reconocen las estrategias creativas que las personas en las fronteras emplean para sobrevivir a los conflictos armados, los cuales, por lo general, se describen por medio de un contraste pragmático, político y moral entre las imágenes de paz y prosperidad, por un lado, y de destrucción y sufrimiento, por otro.

En esta misma línea, Nordstrom y Martin (1992) y Nordstrom (1995) señalan que la violencia es confusa y no concluyente. Indica que la vida cotidiana en el contexto de la guerra es una corriente interminable de preocupaciones por los próximos movimientos y el siguiente ataque, pero que, sobre todo, se basa en nuevos significados culturales y redes de significación que nos ayudan a entender todo el sistema cultural¹. Por otro lado, recientemente, se ha prestado más atención a la forma en que las diferentes sociedades nombran a los actores de la violencia, como un marco comparativo para las sociedades amazónicas, dada la diversidad de interpretación y categorización dentro de las percepciones

1 Al respecto, la etnografía de la violencia proporciona un amplio conjunto de explicaciones lógicas y culturales (véase James, 2007, para un enfoque en Etiopía).

y las acciones presentes en los mundos nativos². Estos marcos antropológicos ven a la Amazonia marcada por un sentido de comunidad, basados en los significados políticos y morales que están incluidos en el razonamiento indígena. Para otros autores, estos pensamientos de los nativos reflejan las relaciones morales y sociales que se asocian con las concepciones previas de animalidad y humanidad (Tobón, 2008)³.

Enmarco mi análisis en torno a estas perspectivas, y a la luz de la movilidad forzada, reexamino cómo la sociedad nükak sigue sus ideales y desarrolla mecanismos internos para normalizar la violencia. Su vida cotidiana está llena de preocupaciones sobre el próximo movimiento, el próximo asentamiento y, por contraste, está mediada por sentimientos de relaciones pacíficas y de expansión de los diferentes grupos que viven juntos. El análisis sobre el desplazamiento y la reorganización espacial de la sociedad nükak en la actualidad deben volver a examinarse a la luz de la movilidad forzada, que se ha mantenido como una constante, a pesar de que algunas de las razones para el desplazamiento de los nükak y sus dinámicas hayan cambiado junto con su entorno.

LOS ENCUENTROS DE LOS NÜKAK CON EL CONFLICTO ARMADO

Los nükak llaman a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) *yemunu*, que traduce literalmente “la gente que vive en las *ye* (montañas)”. También hay connotaciones más amplias, por ejemplo: las personas que traen su comida de la ciudad, que viven sin sus familias y que duermen con armas de fuego. A los paramilitares, los llaman *wap*, y los consideran los que duermen principalmente en campo abierto y en zonas de transición entre la sabana y el bosque. A los militares los llaman *dode*, palabra que también se refiere a un tipo de loro pintado; los nükak hacen bromas sobre sus uniformes y la forma en que hacen que los soldados cambien su apariencia y se vean como animales. En el caso de los *yemunu*, con frecuencia se refieren a ellos como gentes que no tienen experiencia en la caza ni en la recolección de alimentos, o como aquellos que dependen de los colonos para obtener alimentos. Con frecuencia, se refieren al tipo de dieta, así como a las prácticas de caza, recolección y su medio de subsistencia como marcas para

2 Además, recientemente, el trabajo de Tobón (2008) con “la gente del centro” en Araracuara, Colombia, así como la investigación realizada por Espinosa (2010), marcan la realidad de la vida en el frente de batalla en los conflictos armados, lo que da cuenta de los modelos morales amazónicos que se basan en narrativas culturales.

3 El autor intenta reconstruir las vistas culturales de los uitotos dentro de estos conflictos y ofrece marcos morales y sociológicos para la gestión de su alteridad. De acuerdo con el autor, la “gente del centro” en Araracuara llaman a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) *jatiki imaki* –personas que corren en la montaña con armas, lejos de la familia, que no tienen un mameadero o chagra o maloca–.

diferenciarse de los demás. Igual que para otros pueblos amazónicos, comer juntos y consumir el mismo tipo de comida les da a los *nükak* un sentido de comunidad. Por analogía, las personas que comen arroz, frijoles y atún, por ejemplo, se consideran genéricamente *kawene*, debido a los alimentos que consumen.

Los *nükak* describen regularmente a los *yemunu* como gente que se ve obligada a cambiar sus asentamientos por causa de la persecución y también como un pueblo con un deseo feroz de matar. El sentido de los *yemunu* como gentes peligrosas los sitúa en una categoría muy diferente a la de los propios *nükak*. Un joven hombre *nükak* me dijo: “los rebeldes vienen como animales; se podría pensar que eran animales, pero no, eran *yemunu*. Los *yemunu* no tienen control, sus cuerpos están ansiosos, llenos de rabia. Se visten como la gente normal, pero no lo son; no pueden escuchar los sonidos de la selva, no pueden cazar o cultivar su propia comida. Pero si ellos están buscando a alguien a quien quieren matar, ‘es mejor correr’”. Otras de las cosas que escuché cuando hablé con los *nükak* sobre los actores armados (incluyendo también a los soldados, pero principalmente los *yemunu*) tienen que ver con personas sin cuerpos normales, personas sin alimentos adecuados, llenas de ira y sin atributos sociales, específicamente sin atributos humanos como disfrutar de la vida o mantener el estado natural de felicidad o tranquilidad⁴.

Algunos relatos explican cómo los *yemunu* comenzaron a utilizar los caminos de la selva del territorio que los *nükak* usaban para pescar o cazar: “nuestros caminos poco a poco se fueron llenando tanto de campamentos guerrilleros, que algunos *wayari* comenzaron a tener más contacto con los patrones, trabajando en sus fincas y en otros lugares para evitar la confrontación con estos grupos”.

Además, los *yemunu* insistían en hablar con los jóvenes para persuadirlos de vivir como *kawenes*. Un abuelo *nükak* dijo: “un día, los *yemunu* vinieron e insistieron en que querían que mi hija viviera como ellos, diciendo que le iban a dar ropa, zapatos y comida...”. De acuerdo con el relato, ellos eran buenas personas que no querían conflictos, que solo querían persuadir a los *nükak* para que vivieran con ellos. Los soldados *yemunu* les dijeron a los *nükak*: “vengan y quédense, aquí los vamos a cuidar. Tenemos comida y cosas que trajimos de

4 Algunos informantes dijeron que los *yemunu* tienen la enfermedad del trueno (*jijiat*) dentro de su cuerpo y que esta era la responsable del cambio en el comportamiento de la gente. Generalmente, las personas infectadas con una fuerte *jijiat* murieron de sed después de que el cuerpo adelgazara. De hecho, el uso de *jijiat* es más amplio: también puede referirse a una contaminación más general, a brujería, a enfermedad, etc. Por lo tanto, los *nükak* no perciben estas enfermedades como acciones voluntarias o agresiones por parte de los *kawene* o *yemunu*; en cambio, las consideran el resultado de intercambios de sustancias corporales con los blancos y atribuyen su sufrimiento a haber tomado malas decisiones, como la de vivir con estas personas.

otros pueblos y les vamos a dar ropa, radios y cerveza”. Les dijeron a los nükak “esta es la forma en que vivimos...”

La guerrilla ha penetrado en zonas remotas ocupadas ampliamente por los wayaris, quienes en particular, en los últimos años, no han podido moverse libremente para visitar a familiares o ir al territorio meomunu porque, como resultado de dicha penetración, tales desplazamientos se han vuelto demasiado peligrosos. A pesar de que han persistido en su elección de una existencia autónoma (evitando el contacto, al mantener su distancia de los campamentos de la guerrilla) las visitas esporádicas de los wayaris al territorio meomunu han intensificado el contacto con estos campamentos guerrilleros, debido a varios puntos de cruce inevitables. Todos los caminos territoriales de los nükak están más expuestos al contacto directo con la guerrilla y con otros actores armados, en parte por la apertura de caminos (que conectan a los grupos de los actores armados) que se han multiplicado dentro de su territorio.

En un principio, los encuentros con las FARC atrajeron a los nükak porque sus primeras relaciones con los *kawene* (sobre todo con los misioneros) fueron relativamente pacíficas. Como resultado, los nükak llegaron a creer que un *kawene* podía ser una persona generosa y también peligrosa. También, al parecer, estos encuentros se percibían como visitas a otros vecinos y estaban motivados por el deseo de establecer vínculos más estrechos con ellos, para acceder a servicios esenciales como la salud (Cabrera *et al.*, 1999). Los contactos eran promovidos porque los rebeldes insistían en que los nükak debían vivir como ellos. Por lo tanto, cuando las fuerzas armadas llegaron, los veían como cualquier otro *kawene* que estaba ocupando el territorio. Un ejemplo:

La primera vez que me encontré con un *yemunu* fue cuando estaba trabajando para un patrón, recogiendo coca en caño Makú. Los *yemunu* llegaron a su casa buscando comida y mi patrón les dio *yuca* y plátanos. Muchas gentes llegaron, todos con armas de fuego. Ese fue mi primer trabajo. Los patrones me presentaron a esa gente, pero yo no hablaba español en el momento, por lo que no entendí lo que decían al principio. Con frecuencia veía a esas gentes armadas por los lados del riachuelo que estaba en los terrenos de mi patrón. Un día, yo estaba con un joven nükak del río Inírída que habló con el *yemunu* y me dijo que necesitaban alimentos silvestres y me invitaron a vivir con ellos en sus campamentos para cazar. También me dijo que a cambio me darían ropa y comida y que podía aprender a usar armas. En ese momento, les dije que no me quería unir a ellos y cuando terminé el trabajo, volví a mi casa en Charras. Cuando ya estaba en la casa, le dije a otro nükak, pero uno de ellos me dijo que ir y caminar con los *yemunu* era peligroso, sobre todo porque utilizaban trampas y bombas subterráneas, así que incluso la caza en esa zona

era peligrosa. Igualmente, varios *nükak* me advirtieron que a los *yemunu* no les gustaba que lleváramos a toda la familia y que preferían que fuéramos solos. Después, otro día, mientras que varios *nükak* estaban en Charras cazando y recogiendo algunas frutas, nos enteramos de que estas gentes estaban organizando una fiesta en el bosque y había *kawenes* que nos dijeron que también estábamos invitados. Algunos *nükak* fuimos, sin mujeres ni niños, y vimos sus campamentos de cerca esa noche. Mientras estábamos escondidos detrás de los árboles, vimos muchas gentes departiendo y bailando; los *yemunu* tenían mucha cerveza traída de los barcos y estaban cocinando *cafuches*. Era la primera vez que veía un montón de rebeldes departiendo. Después de varios encuentros en el bosque y en las fincas del patrón, decidí presentarme a trabajar con los *yemunu* para ayudar a recoger alimentos silvestres del bosque y abrir caminos. Así, tuve la oportunidad de viajar en barco por el río y de pasar tiempo con otros pueblos indígenas (guayaberos, tukanos y sikuanis) y otros *kawene* que estaban a cargo de la caza y de traer comida para todos los campamentos. Pasé meses con estas gentes dentro del bosque, incluso transporté gasolina de un lugar a otro y fui al Casanare en barco, pero ahí tuve un problema con otros *kawene* que recibían la gasolina. Esas gentes le dijeron al comandante que yo había robado dinero en uno de los viajes y varios soldados me castigaron, me ataron y yo no recibí comida por semanas. Era difícil, estaba cansado de que me acusaran y yo estaba aburrido, me hacía falta mi familia, así que un día me escapé y comencé a caminar hasta llegar al río Inírida, y pasé un tiempo con otros *nükak* en Tomachipán.

A pesar del interés de los *nükak* en establecer relaciones pacíficas con los vecinos, su movilidad comenzó a generar problemas con las FARC, quienes controlaban por completo algunas áreas y, efectivamente, tenían a los *nükak* de caño Araguato encerrados, atentos a todos sus movimientos. Según los relatos, la corriente de caño Blanco, un centro para la movilidad *manyiamunu*, comenzó a ser peligrosa e incluso imposible de cruzar: “a medida que los *nükak* se movían de un lugar a otro, los *yemunu* nos esperaban en algunos puntos y nos preguntaban adónde íbamos, qué traíamos, hasta dónde íbamos. Debido a que los *yemunu* prohibían a los *nükak* hablar con la gente en el camino o traer algo de los *kawene*, surgían problemas si alguien iba al territorio meo y volvía semanas después con remesas”. Los *yemunu* les pedían a los *nükak* celulares y otras “cosas” antes de darles paso. Según los relatos los *nükak* asentados cerca de los campamentos de la guerrilla, no debían dejar sus asentamientos sin autorización.

Algunos grupos territoriales *nükak* cambiaban sus rutas una vez que los militares u otros actores armados encontraban nuevos caminos; pero, en todo

caso, eran perseguidos y obligados a huir o enfrentar la posibilidad de ser reclutados. De vez en cuando, los rebeldes sorprendían a los *nükak* en sus asentamientos y “sembraban las semillas del miedo”, diciéndoles que los matarían si encontraban gente caminando por sus campos: “he oído que varios *yemunu* salieron a buscar gente en el bosque, disparando sus armas, disparando al aire, cerca de sus asentamientos, diciendo que le iban a disparar a todos y a matarlos si no se iban para a otro lugar”. El miedo era tal que las mujeres lloraban durante estos encuentros.

Los *nükak* dicen que en parte se aceleró el conflicto con los *yemunu* porque ellos también entraron a sus campamentos a ver qué cosas tenían. En varios relatos dicen que comenzaron a robar artículos de campamentos guerrilleros desocupados (así como de las casas de los colonos):

Tomamos sus camisas, ollas, encendedores, entre otras cosas, y nos fuimos rápido, ya que podían utilizar sus armas para asustarnos; tuvimos que correr como animales asustados. Organizamos y dejamos *puya* (trampas) y rompimos algunos de los puentes naturales ante cualquier señal de que los *yemunu* estuvieran cruzando por alguno de nuestros caminos, asimismo, en la desembocadura de los arroyos agrupamos lanzas para marcar nuestro territorio.

Los *nükak* que habían vivido previamente con los *yemunu* —o que con regularidad pasaban por las áreas de caño Makú bajo el control de los *wap*— eran especialmente propensos a los problemas. Algunas versiones indicaron que la decisión de vivir en áreas al oeste también aumentó los problemas con los *wap*, porque los paramilitares creían que los *nükak* estaban filtrando información en ambos lados como parte de su constante movilidad⁵. Estas sospechas llevaron a represalias y rupturas temporales entre los grupos, tal como un *wayarimunu* informó: “hemos luchado con los *meomunu* porque las gentes que vivían con los *yemunu* insistieron en que nuestras mujeres y niños debían presentarse con ellos y abandonar nuestras familias. Pensamos que no era bueno vivir o hablar con cualquier gente que estuviera armada”.

Un impacto importante en las relaciones sociales internas de los *nükak* fue la invasión de las FARC a pequeños arroyos y afluentes en el bosque, lo que

5 Con la llegada de las FARC, más armas también llegaron a la zona; los colonos comenzaron a intercambiar sus escopetas con algunos *nükak* a cambio de que limpiaran la maleza o recogieran hojas de coca. La situación se volvió aún más compleja cuando los *yemunu* (FARC) confiscaron dos escopetas en la zona *meomunu*. Esto hizo que los *nükak* se enfurecieran más, ya que consideraban que las armas eran el pago por su trabajo. Los *nükak* han conservado unas cuantas escopetas, pero no las utilizan con frecuencia. En varias ocasiones, han mencionado que las escopetas no son buenas para la caza (porque asustan a las presas y a los animales domésticos, además porque hacen un ruido peligroso).

inicialmente provocó tensiones entre subgrupos *nükak*, debido a la relación de los jóvenes con la guerrilla. Un joven *nükak* dijo: “varios *meomunu* que empezaron a vivir con los rebeldes hablaban nuestro idioma, conocían nuestros caminos y con frecuencia pasaban por nuestras casas en el bosque, advirtiéndonos sobre los movimientos de las FARC. Estas gentes nos dijeron que no podíamos visitar otras gentes en caño Makú o Tomachipán, y que cuando los *nükak* iban y venían, los *yemunu* podían ver nuestras cosas y preguntar si habíamos hablado con alguien en el camino. Las gentes que hablan nuestro idioma llegaron un día con los *yemunu* y nos aconsejaron que no viviéramos más en el bosque.” Pensamos y preguntamos: “¿dónde deben vivir los *nükak*? Dijeron que en el río Inírída, que el Gobierno y otras gentes ayudarían con los alimentos, pero que vivir en el área del río Guaviare estaba prohibido. Les prohibieron a los *nükak* vivir en la selva”.

“Habíamos vivido bien con los *yemunu* en Araguato hasta que empezaron a amenazarnos y luego asesinaron a los *nükak* de diferentes lugares. Llegaron cerca de nuestros hogares diciendo que si nos quedábamos ahí, nos atarían y nos matarían”. Aunque las circunstancias eran confusas, hay por lo menos dos casos documentados en los que las FARC asesinaron a dos adultos *nükak*. Uno de ellos fue asesinado por disparos en diferentes partes del cuerpo (ojos, boca y pecho) y luego arrojado al río Guaviare, mientras que varios *nükak* observaban. De acuerdo con los relatos de los *nükak*, este comportamiento es solo un ejemplo de lo que pasaba cuando las gentes no obedecían las reglas de los rebeldes. Los *nükak* dijeron que estos asesinatos se volvieron de conocimiento público en cada pueblo *nükak* en los ríos Inírída y Guaviare, lo que subraya la importancia de mantener la distancia con los *yemunu*, al considerarlos gentes peligrosas, llenas de deseos de matar.

Los *nükak* también confirmaron que, en el pasado, las FARC les ayudaron a resolver los problemas con los colonos que secuestraban niños *nükak*, al prohibir la captura de los niños makús y advertir a los colonos que no involucraran a los makús en sus laboratorios de coca. Pero las cosas cambiaron cuando otro comandante llegó a la zona y las reglas sobre mantener una cierta distancia de, y por respeto a, la vida *nükak* pareció haber cambiado. Las percepciones de las “buenas y malas gentes” se aplican para describir la distancia con estos grupos.

Además, las circunstancias de vivir más cerca de los *yemunu* han dado lugar a nuevos problemas. Para la mayoría de los hombres adultos, la naturaleza de la experiencia de vivir con los *yemunu* depende de las circunstancias individuales del encuentro como tal. Algunos contactos comentaron que habían vivido bien con los *yemunu* por un tiempo y admitieron que con el creciente número de tropas en los últimos años y con la llegada de otros actores armados las hostilidades se habían intensificado.

De acuerdo con diferentes relatos, hoy en día los conflictos con y entre los *yemunu*, así como con los *wap*, se han intensificado en el territorio meomunu. Ahora, difícilmente pueden moverse o cambiar de asentamiento sin tener problemas con los actores armados. Puwu, un informante *nükak* al que entrevisté, se refiere a los paramilitares como las personas que desmiembran los cuerpos de sus enemigos (los guerrilleros), a quienes los *nükak* llaman *bagk*. Para ellos, los *bagk* mantienen los malos espíritus (*takweye yeye um baka*) dentro de sus cuerpos. Puwu también mencionó que varias comunidades les temen a los *yemunu* porque “sus armas tienen algo grande, como si estuvieran llenas de *chi mabe* [cocodrilo gigante]”.

Aunque no exploré con detalle las ideas de los *nükak* sobre el trabajo, encontré que cuando hablaban de pasar el tiempo limpiando la tierra de los colonos, preparando la tierra para el cultivo o ayudando a los *yemunu* a encontrar comida, no parecían diferenciar el concepto occidental de “trabajo” del ideal *nükak* de “compartir con la gente”⁶. Por lo general, dichos relatos comparten un sentido de familiaridad gradual construido en el contexto de “ir a trabajar.” Otro aspecto para tener en cuenta es que la mayoría de los *nükak* directamente involucrados en el conflicto han tenido la experiencia previa de vivir con los colonos blancos, ya sea porque eligieron vivir con ellos o porque se quedaron huérfanos y fueron acogidos por ellos. Estas experiencias anteriores también han creado rupturas sociales y confusión, que los individuos reflejan como inestabilidades asociadas a las nuevas condiciones, principalmente el conflicto armado.

Algunos *nükak* —no más de 15— han vivido con los rebeldes por largos periodos y, según varios relatos, la mayoría, al parecer, cambiaron su comportamiento y se volvieron más agresivos. Un anciano me dijo:

[...] cuando visitaron nuestra casa después de vivir con los *yemunu*, insistieron en que viviéramos más cerca de los blancos, que trabajáramos en las áreas de los colonos y que dejáramos de comer monos, la comida indicada para los *nükak*; están llenos de ira y no les gusta la caza o caminar para recoger algo de comida. Quieren vivir como “esa gente”. Ellos no duermen bien y en general regresan a la guerrilla o prefieren quedarse en las casas de los colonos porque sienten ira y tristeza.

Los relatos igual se narran y se traducen en un discurso caracterizado por el miedo y la tristeza. Varias personas expresaron la idea de “los *nükak* que se han

6 Por el contrario, Passes (2000, p. 98), en su trabajo con los *pa'ikwene*, menciona que se ven a sí mismos como una sociedad producida al mismo tiempo y de manera creativa a través del proceso de trabajo.

perdido”, lo que indica claramente que ya no forman parte de la comunidad. Estos relatos muestran que ambos lados (los que se pierden y los que se quedan) ven esta separación como permanente. Una joven mujer me dijo: “los *yemunu* se están llevando a nuestros hombres y las mujeres viven por su cuenta; lo mismo pasa con los *kawene*, quieren nuestras familias y todas nuestras cosas...”. “Las mujeres tienen más miedo que los hombres, por eso es que no les contamos qué vemos; hablan con nosotros y dicen que quieren vivir más cerca de los *kawene*, diciendo que es más seguro allí”. “Es verdad, nosotros los hombres *nükak* resistimos, pero siempre mantenemos un miedo de ser atacados por estas gentes”. Entre los *nükak*, se considera que las personas que viven con los colonos y dejan su comunidad para vivir con la guerrilla están, literalmente, perdidos. Del mismo modo, los individuos *nükak* que buscan regresar a sus vidas anteriores en la comunidad se enfrentan a graves dificultades internas. A veces, no son aceptados y se ven obligados a vivir a cierta distancia, a vivir marginados de la comunidad en su conjunto.

Varios *nükak* dijeron que tan pronto como se les advirtió de la presencia de asentamientos *yemunu* en los alrededores, comenzaron a huir. La gente decía, “¿qué vamos a hacer? Los *meomunus* están rodeados por los *wap*, y los *wayaris*, por los *yemunu*; todos serán asesinados. No se puede tener armas y no se puede ir y liderar a la gente”. Otros recordaron: “estábamos huyendo de los *yemunu*, los *wap*, los *dode*, los *kawene*, de todos ellos; nos causaban problemas, entonces nos fuimos”. Pero parece que los *nükak* no podían irse lo suficientemente lejos: “cuando los *nükak* se establecieron, volvieron a llegar buscando problemas; estos son los que causan muchos problemas a los *nükak*”.

REDES SOCIALES Y DESPLAZAMIENTO

Habiendo descrito el contexto en el que los *nükak* establecen relaciones con los actores armados y la violencia que los rodea, en esta sección voy a analizar las formas en que la sociedad *nükak* define sus fronteras (cambiando los lugares por donde se mueven), así como los valores sociales que se reflejan en este contexto. Al igual que en otras sociedades, manejar el conflicto implica mucho sufrimiento subjetivo para los *nükak* y un impacto social profundo que afecta al colectivo.

En algún momento, el aumento de los conflictos entre los militares, las FARC y los paramilitares obligó a la población civil a abandonar sus hogares, principalmente para protegerse. Muchas familias *nükak* recuerdan con temor y ansiedad el día en que la guerrilla los obligó a abandonar su territorio, en septiembre de 2006. Unos combatientes armados llegaron a sus asentamientos y les dijeron que se movieran hacia el Inírida, diciéndoles “tienen que irse lejos de aquí, hacia el río Inírida, o de lo contrario vamos a asesinar a todas sus familias.

Si los nükak se quedan aquí, se van a morir; prepárense y váyanse rápido”. Los nükak respondieron: “nosotros no tenemos sal, no tenemos huertos allá, y no tenemos trabajo en el Inírída”. Los guerrilleros eran insistentes: “si ustedes no se alistan rápido, vamos a matar a sus familias; váyanse al Inírída, el Guaviare es peligroso, hay mucha gente muriéndose. El gobierno los ayuda”.

Nosotros los nükak no sabíamos cómo luchar con estas armas antes de venir a San José. Cuando estábamos con los parientes en Tomachipán, les pedimos ayuda, pero nos dijeron que nosotros los wayaris sabíamos correr en el bosque o que si lo preferíamos, podíamos elegir vivir más cerca de San José del Guaviare. En Araguato, los *yemunu* se llevaron nuestras cosas. Nuestros dardos, nuestras cerbatanas, botaron todo lo que llevábamos y nos dijeron que nos iban a matar a todos los hombres, que se iban a llevar a nuestras mujeres con ellos si los nükak regresábamos a ese lugar (refiriéndose a caño Blanco).

En mis conversaciones con los hombres y las mujeres sobre el desplazamiento forzado, Wembe me dijo: “vinimos aquí porque queríamos *wíit ituíñame* (vivir en paz)”. He oído este tipo de declaraciones de los nükak con frecuencia cuando hablan de sus relaciones en el contexto de la violencia extrema. Ellos reflejan lo difícil que se volvieron las cosas después de la llegada de los *yemunu* y además sirvieron como base para explicar su decisión de vivir juntos en Puerto Ospina, y luego en Agua Bonita. Cuando los nükak dicen que “viven en paz”, por lo general, hay un contraste con los estados de la guerra, la ira o el miedo que dicen tener a la invasión de las poblaciones blancas y de otros enemigos en el pasado.

Como se mencionó en la introducción, en el periodo 2002-2008, la concentración de la población nükak en las zonas rurales alrededor de San José se incrementó debido a la creciente ocupación de combatientes armados en diferentes zonas de su territorio. En los años 2002 y 2003, varios nükak de grupos meomunu y mipamunu llegaron allí, seguidos de los grupos wayarimunus, que llegaron entre abril y octubre de 2005, y en noviembre de 2006 a enero de 2008; otros grupos (los mipamunus y takayumunus de Tomachipán) también fueron desplazados. La población desplazada por la violencia comprende cerca del 70 % de la población total nükak. Si bien el Estado ha aumentado la asistencia humanitaria en varias zonas, esta se concentra principalmente en San José del Guaviare.

Aunque la nucleación cerca de los centros urbanos ha aumentado, la fragmentación y la frecuencia con que las familias se separan para evitar vivir en grandes grupos siguen siendo significativas. Por ejemplo, la cantidad de tiempo de permanencia en los puntos de nucleación en Agua Bonita varía de días a

meses. En la tabla 8 se presentan algunos datos que ilustran los movimientos de algunas familias y el tiempo que estuvieron lejos del asentamiento nucleado. Con el fin de confirmar algunos puntos anteriores, una de las motivaciones más comunes para la movilidad es la búsqueda de alimentos silvestres, seguida por las oportunidades de trabajo. También es común que las familias construyan sus asentamientos residenciales temporales cerca de las fincas que ofrecen trabajo, en particular en la transición de bosque a sabana para que tengan un mejor acceso a los recursos forestales. La decisión de construir un nuevo asentamiento también ayuda a reducir los conflictos con otros grupos (la coexistencia de varias familias en asentamientos nucleados no es fácil). Es muy raro que una familia nükak esté más de dos meses seguidos en el mismo lugar.

Tabla 8. Movilidad de asentamientos residenciales wayaris seleccionados, 2007-2009

Periodo	N.º de familias (nombre líderes de hogar)	Días (en km) lejos de Agua Bonita	Destinación	Motivos principales
Enero, 2007	3 (Dúgupe, Andrés, Jetena)	12 (5,4 km)	Caracol, Caño Makú	Cazar/recolectar Trabajar en las fincas de colonos
Mayo a junio, 2007	4 (Zacarias, Wembe, Carlos, Juanito)	32 (6,4 km)	Caño Makú, Tomachipán	Trabajar en la finca Búsqueda de materiales para cerbatanas
Abril a mayo, 2008	3 (Juanito, Hauyau, Avetukaro)	40 (7,5 km)	Caño Makú	Trabajar en fincas
Febrero a marzo, 2009	3 (Wembe, Hauyau, Dúgupe)	20 (12,6 km)	El Retorno	Trabajar en fincas Ir a pescar
Abril a junio, 2009	4 (Jedena, Kerayi, Avetukaro, Dúgupe)	45 (13,2 km)	El Capricho (El Dorado)	Trabajar en fincas Cazar/recolectar

La mayoría de las familias se han pasado los últimos cuatro años visitando el mismo asentamiento residencial, lo que significa que se han fragmentado con el pasar de los meses. Los grupos de hogares más cercanos a las zonas urbanas se complementan con casas dispersas en el bosque, un patrón de asentamiento flexible que motiva y permite una mayor movilidad, incluso con las personas y las familias pasando de forma continua, de ida y de vuelta. En muchos casos, la comida obtenida de sitios distantes no es suficiente para compartir entre los

diferentes hogares en Agua Bonita. Esto significa que los niveles ideales de reciprocidad no se pueden mantener, lo que afecta la composición de los grupos y causa un sentido generalizado de frustración y tristeza. La principal causa de gran parte de esto tiene que ver con la ubicación de Agua Bonita, que cuanto a la caracterización del paisaje, es muy pobre en bosques productivos y consiste principalmente de sabana.

Con el tiempo, y bajo la influencia de diversos proyectos de desarrollo, los *nükak* han construido casas más grandes, con techos a dos aguas y un patio central. Sin embargo, han rechazado estas construcciones porque se considera que han causado muchos conflictos internos. Por ejemplo, un grupo de misionarios promovió recientemente un proyecto para “mejorar las casas de los *nükak*”. La intención de diversas organizaciones e instituciones para mejorar las viviendas era comprensible, teniendo en cuenta que algunas familias *nükak* continuaban viviendo durante largos periodos en *wapjis* hechos de hojas de platanillo y en casas precarias con techos de plástico, además de que se empezaron a dar plagas de insectos (como cucarachas) debido a que la movilidad de los *nükak* seguía estando restringida. En esta ocasión, muchas discusiones se llevaron a cabo entre varias familias. Algunos *nükak* estaban interesados en la mejora de casas con tejados inclinados (*biip*), mientras que otros, como la familia de Badi, insistieron en que preferían construir *wapjis*. Las discusiones sobre el posible cambio de las viviendas llegaron a ser tan fuertes que intensificaron la movilidad de algunas familias hacia otras áreas.

Del mismo modo, cuando los misioneros comenzaron a promover el desarrollo de la agricultura basada en cultivos alrededor de cada unidad familiar en Agua Bonita, muchos no estuvieron de acuerdo y no adoptaron el modelo de la *chagra* junto a la casa. Muchos wayaris dijeron que los matrimonios de meomunus mixtos eran los más receptivos a este tipo de agricultura. Aquellos que, en efecto, adoptaron el modelo dijeron que querían vivir como los mipamunus en Tomachipán, a quienes les había ido bien con la agricultura extensiva. Por el contrario, los wayaris que no quisieron establecer *chagras* en Agua Bonita dijeron que los cultivos extensivos de las *chagras* que tenían en la parte oriental de su territorio eran superiores.

Debido a que los *nükak* abandonaban sus asentamientos con regularidad, las plagas de insectos y las enfermedades relacionadas no les significaba ningún problema antes de adoptar asentamientos más permanentes, como Agua Bonita. Los índices más altos de movilidad garantizaban una baja concentración de plagas y enfermedades. Pero los mismos *nükak* reconocen que cada vez es más difícil permanecer durante más tiempo en Agua Bonita, porque el arroyo no fluye, el olor es cada vez peor y los niños se enferman más a menudo (porque

el agua también está contaminada). Estos y otros problemas relacionados con la salud se han convertido en otra motivación para la movilidad.

Hoy en día, dada la dinámica de ocupación cerca de varias zonas urbanas, así como las interrelaciones con otras comunidades y servicios (salud, por ejemplo), el modelo social de la movilidad nükak es complejo. Mientras que en el pasado observé movimientos correlacionados con eventos familiares en el bosque, la nucleación y un mayor dinamismo en la formación de agrupaciones han cambiado el tiempo y la duración de los movimientos. En lugar de cambiar continuamente de asentamientos residenciales, los nükak ahora siguen un patrón de viajes cortos (semanas o meses) desde el centro. Como resultado de las interacciones con otros vecinos y grupos nativos, los movimientos del centro a la periferia han aumentado y generado un abandono de sitios estratégicos tradicionales. Por otra parte, ya que cada centro de dispersión comienza a tener mayor acceso a bienes y servicios, a las familias dispersas en el bosque les resulta más difícil mantener su autonomía. En 2011, habían seis grupos primarios o *mueyeri*, y cada uno comprendía un grupo de diferentes *wapjis*.

En paralelo a la diversificación de las actividades dentro de los asentamientos de refugiados, diferentes relatos sugieren que la sociedad nükak ha desarrollado un sentido colectivo de protección y solidaridad que facilita la normalización de la vida diaria a pesar de la violencia. Aunque mi impresión era que “moverse con miedo” es una respuesta normal en tales circunstancias, lo importante es que la sociedad subvierte las representaciones sociales y espaciales de este patrón de violencia y trata de incorporar estos eventos como una dinámica normal de la vida cotidiana. Con preguntas sutiles, los nükak identificaron los lugares donde podrían ir en busca de seguridad, pero insistieron en la importancia de regresar a sus respectivos hogares a pesar de los ataques violentos. Por otro lado, y en el plano de lo colectivo, también han creado nuevas fronteras sociales, las cuales aumentan la distancia entre las personas que han abandonado el grupo social, con base en normas estrictas de sociabilidad interna.

Por ejemplo, existe un sentido de cuidado mutuo manifiesto en la expresión cotidiana *beiko ye jimat* (vamos al bosque juntos), que se utiliza a diario como una invitación a emprender actividades como la caza, la recolección o las visitas a otros familiares, haciéndolas juntos. A una mujer le gusta que su esposo vaya a recolectar comida con ella e, igualmente, al esposo le gusta que su mujer vaya con él a ocuparse de su huerto. De hecho, como se ha mencionado, esta sociabilidad extendida entre los nükak es problemática desde el punto de vista de las relaciones con los extranjeros, sobre todo con los blancos que les ofrecen trabajo en sus fincas. Estos colonos siempre se quejan de que los nükak llegan con toda su familia para ayudar con las tareas en sus huertos. Desde esta perspectiva de

solidaridad colectiva, cada nükak extiende la protección y la compañía a todos los demás miembros: el individuo es más de uno.

La memoria colectiva expresa constantemente los ideales de vivir bien y en paz, lo que es una manifestación de su rechazo a la forma en que se ven obligados a vivir. Comparando el pasado y el presente, Zacarías dijo:

Antes de que los *yemunu* nos molestaran y nos obligaran a salir de nuestras tierras, nosotros no vivíamos juntos. A los wayaris no les gustaba vivir cerca de los *kawene* o en malocas. Todo el mundo estaba contento, eran felices cultivando su *pipire*... vivíamos separados en el bosque, caminábamos mucho, visitábamos a otros nükak, cazábamos *patchus* y hacíamos nuestras cosas. Entonces los *yemunu* comenzaron a pasar a través de nuestros hogares, de Hormiga a Araguato, y también fueron a Makú. Solían visitarnos todo el tiempo y molestaban, sobre todo, a nuestras mujeres y niños, y a veces hacían cosas malas. Cuando llegaron los *yemunu*, empezamos a vivir juntos, en grupos. Algunos hombres viajaban solos a la zona Makú, mientras que algunos de nosotros no podíamos comunicarnos con los otros. Aterrorizados dijeron que la guerrilla se había enfurecido cuando los nükak volvieron a visitar a sus familias y se escaparon de la vigilancia de sus tropas, por lo que este temor se quedó con los nükak.

Del mismo modo, las historias de violencia se entrelazan con la vida cotidiana y no solo sirven como un puente entre el pasado y el presente, sino como refuerzo de los valores sociales y como ayuda para hacer frente a los problemas. Con el fin de traducir con exactitud los conceptos nükak de cohesión, hay que señalar que todos los miembros están de acuerdo con las estrategias para la obtención de la tranquilidad o la solidaridad con base en las sugerencias y no con el uso de reglas de conducta impuestas. En otras palabras, los nükak unen la autonomía individual con los valores sociales; cada individuo puede concordar con las decisiones colectivas importantes, pero es siempre libre de irse y mudarse a otra área, o de vivir solo. Las acciones que demuestran una falta de solidaridad o de reciprocidad dentro de los grupos locales no se ven como buen comportamiento y por lo general resultan en violencia y destierro. Las personas o familias que no comparten estos valores sufren las consecuencias en forma de sentimientos negativos expresados como tristeza o nostalgia, lo que les impide mantener buenas relaciones dentro de su grupo de afinidad. Este refuerzo comunitario no siempre es evidente cuando se expresa a través de las actividades diarias domésticas; por ejemplo, se espera que los niños ayuden a sus padres en las actividades diarias de caza, recolección o búsqueda de alimentos, y que

cualquier negativa a formar parte de estas actividades motive quejas y castigos por parte de las madres y familiares, que dicen que si los niños no acompañan a sus padres, no van a comer.

Muchas personas mencionan lo mucho que caminan entre grupos y pueblos para intercambiar noticias acerca de la seguridad y compartir ideas en el camino. Al explorar nuevas rutas, se mantienen y se comunican entre sí sobre los diferentes caminos, lo que ayuda colectivamente a evitar el contacto con gente violenta. Debido a que las personas se encuentran a lo largo del camino y se cuentan las novedades mientras caminan y van pasando, la importancia de este tipo de comunicaciones aumenta, ya que se vuelven más generalizadas. El movimiento de personas, noticias y chismes es tan frecuente e intenso que la comunicación y el contacto cotidiano entre vecinos crean una extensa red que subyace en el acto de convivencia. Pase lo que pase, aunque sea lejos, hay un sistema de información discreto a través del cual los *nükak* comunican palabras, valores, informes de seguridad, noticias e historias que, en conjunto, ayudan a reforzar el uso colectivo de caminos e incluso abrir nuevas rutas de intercambio. En este sentido, sus asentamientos recientes constituyen centros de difusión de información que utilizan para sentirse unidos, lo que garantiza la cohesión de palabras, hechos e historias⁷.

A menudo, diferentes experiencias individuales de violencia y sus consecuentes estados emocionales se perciben y se comunican estratégicamente dentro de las familias. Las historias no se comparten por debajo de la mesa o clandestinamente; más bien, están llenas de significados que proporcionan un sentido de posibilidad de recuperar y encontrar soluciones o formas de salir de los problemas cotidianos. En ciertos ámbitos, dentro de la comunidad, los *nükak* también prestan una atención considerable a los sentimientos y a los estados emocionales de los demás. Es común que unas personas vayan contando si alguien tiene problemas emocionales y comparta las noticias cuando alguien está triste o ansioso o si tiene problemas, por lo que la noticia de su estado emocional es ampliamente conocida y los demás puedan ayudar a tratar de resolver sus sentimientos. Cuando alguien está triste o enojado, toda la comunidad habla de ello, como una forma de expresar preocupación por su estado y también como una forma de encontrar pistas que puedan ayudar a restablecer el estado natural de la tranquilidad.

Los *nükak* son también muy conscientes de los sentimientos de sus vecinos hacia ellos, ya sea de las FARC o de otros vecinos en general. Me dijeron que

7 De una manera muy similar a lo que Malkki (1995) describió con los hutus en Tanzania, el campamento de refugiados paulatinamente se ve convertido en un lugar político y espacial para imaginar una comunidad moral/política, así como un centro de poder para la difusión de los ideales políticos.

cuando la gente los molesta o no están contentos con su presencia y se quejan, ellos saben que tienen que trasladarse a otro lugar para evitar hostilidades. Así es como están manteniendo una estrategia social que promueve y sostiene la tranquilidad, la armonía y las relaciones pacíficas, una forma de proyectar estos ideales tanto dentro como fuera de la comunidad. Como resultado, la tristeza y la ira se conocen en la comunidad y todos son libres de expresar su solidaridad con las personas afectadas. Evidentemente, no todos estos sentimientos se resuelven de modo fácil y cuando no pueden encontrar una solución después de varios intentos, es posible tomar la decisión de separarse y vivir en otro grupo (o incluso solo) durante un tiempo, como alternativa para aliviar el dolor que causó la tristeza o ira.

EL CONTROL DEL MOVIMIENTO SOCIAL Y ESPACIAL

Una noche, un grupo de mujeres y niños nükak y yo estábamos en un campamento con el abuelo Kerayi, al regresar de un baño en un manantial cercano. Los hombres adultos aún no habían llegado de una expedición. Tan pronto como se oyeron pasos en la distancia, Kerayi nos pidió que apagáramos el fuego. Después de horas de silencio absoluto, dijo “son los *yemunu*, que ahora solo se mueven en la noche, porque durante el día los *dode* los están vigilando”. Tras el susto por el paso de las tropas cerca de nuestro campamento, varias familias comenzaron a hablar de ir al día siguiente a verificar cuántas personas habían pasado y por dónde se habían ido. Las mujeres me despertaron temprano para ir a ver las huellas de los *yemunu* y averiguar cuántos habían pasado. Yo no quería ir y dije que tenía miedo, pero ellas insistieron. Una vez que llegamos al camino, reconstruyeron todos los pasos, hicieron comentarios sobre la ruta que los *yemunu* habían tomado, se quejaron de los hombres que no habían llegado temprano la noche anterior y de las dificultades para caminar en la noche, teniendo en cuenta las condiciones. Se discutieron diversos problemas de seguridad colectivamente durante esta visita, y aunque no hubo acuerdos ni se tomaron decisiones comunes. Cuando hablé con la gente sobre los riesgos, me dijeron varias veces: “no se preocupe, usted está a salvo con nosotros; los nükak conocemos bien todos los caminos y puede dormir tranquila en la noche”. Se cambiaron expresiones de preocupación por expresiones de tranquilidad para cultivar un tipo de solidaridad entre nosotros. Se invocaron las nociones de paz y de vivir sin miedo para manifestar a todos los miembros la importancia de estar juntos. Del mismo modo, la insistencia del grupo en que los hombres deben llegar a casa antes de que anochezca (dada la situación de peligro) ayudó a dar significado y relevancia a las relaciones cotidianas de cuidado mutuo.

El mensaje sutil detrás de todo esto transmite una sensación de que los *nükak* han encontrado maneras de manejar la energía nerviosa, controlar el espacio que los rodea y de resistir de cara al conflicto. A medida que mi trabajo de campo progresaba, los intercambios con las familias crecieron y volvieron progresivamente a las cuestiones del miedo y la ansiedad. Varios jóvenes *nükak* me decían constantemente que tenían miedo y, por otras razones, enumeraron los asesinatos de varios *nükak* y otros indígenas por parte de las FARC, así como ataques paramilitares en las casas de los colonos. Mauricio me dijo:

Quiero contarle lo que me pasó con los *yemunu* y por qué yo no quiero volver a caminar con ellos. Quiero decirle, pero no diga nombres; usted sabe cómo es la situación aquí. Acuérdesse de lo que pasó en Puerto Ospina, cuando esa gente vino a nuestras casas a decirnos que nos fuéramos, que teníamos que correr como animales. Lo mismo ocurrió en Araguato, en caño Blanco. Por eso, los wayarimunos decidieron venir aquí... Las mujeres tenían miedo, lloraban y querían huir; los hombres se resistieron al principio, pero luego se metieron en el bosque. Si los *nükak* hablábamos de los *dode* o de los *yemunu* o de los *wap*, nos ataban a los árboles y los rebeldes nos mataban. Nosotros no hablábamos con nadie. El problema son los *kawene* que buscan a los *nükak*; ellos dejan miedo y rabia. Como le dije antes, en el pasado nosotros los *nükak* luchábamos, pero esas eran otras épocas, la era de los *bewene*, como la llaman los ancianos.

Como resultado de la intimidación, se han reconfigurado en nuevas formas los límites que definen los grupos territoriales, los grupos locales y las familias. En el sentido más básico, las familias ya no son continuas, no solo por los asesinatos y el desplazamiento, sino también porque la guerrilla controla la tierra natal de los *nükak*. Como ya he explicado, en el plano del discurso local, existe un proceso altamente controvertido, complejo y contradictorio, ya que la sociedad busca revertir las fracturas que el conflicto ha causado y volver a un estado anterior, antes de que la región de Guaviare se convirtiera en una “zona destrozada”.

La formación de ciertos grupos ha contribuido a un conjunto más amplio de relaciones con los vecinos y, al mismo tiempo, refuerza las prácticas de uso espacial. Muchas familias *nükak* experimentan una sensación de ansiedad cuando sus parientes deciden irse lejos del centro principal de agregación, que es Agua Bonita. Muchos terminan uniéndose a sus familiares al poco tiempo; hay pocas posibilidades de escapar de las constantes visitas de familiares y parientes. El impulso de unirse a los familiares que se han mudado lejos se intensifica

cuando se trata de una persona con cualidades de liderazgo reconocidas o que tiene experiencia mediando las relaciones con la población blanca dominante. Pero la agregación de las familias más cerca de los vecinos, una vez que alguien decide cambiar de asentamiento, casi siempre se complica por el conflicto, especialmente cuando se trata de vecinos que ven el estilo de vida de los nükak contrario a sus intereses. La mayoría de los vecinos no esperan que las familias nükak se unan a sus trabajadores-parientes tan rápido, ni que se asienten en la zona por tanto tiempo.

A pesar de los conflictos que acompañan las relaciones entre los nuevos vecinos o patronos y los nükak, estas nuevas interacciones promueven los movimientos centrípetos. Además del alivio para la economía de subsistencia proporcionada por los ingresos en efectivo, los servicios prestados también sirven como polos de atracción para los nükak. Por ejemplo, las nuevas relaciones con la escuela alrededor de las zonas de El Capricho y El Dorado han causado que muchas familias prefieran quedarse cerca por largos periodos. Del mismo modo, ya que es el centro de atención para varios proyectos de desarrollo, las mujeres y los niños nükak en Agua Bonita disfrutaban de servicios de salud relativamente rápidos y eficientes, por lo que prefieren vivir más cerca de esta área. Como la mayor parte de la infraestructura y los servicios clave requeridos no están disponibles en los sitios forestales periféricos, la proximidad con la población blanca es también un imán para la movilidad nükak.

En las ocasiones en que la separación de la familia durante un lapso prolongado no se puede evitar (no es raro que uno de los cónyuges vaya a trabajar para un colono que no permita establecer una residencia familiar cerca), por lo general, se llega a un acuerdo para que los hermanos y los vecinos cuiden de los niños y las mujeres. Por lo tanto, los familiares suelen estar atentos mientras sus parientes están lejos y cuando alguien no regresa dentro del plazo previsto, comienzan a preocuparse y pueden decidir ir a buscarlo. De acuerdo con los nükak, siempre es peligroso vivir lejos de la familia y en las zonas cercanas a la población blanca. Por eso, cuando los hombres deciden ir a trabajar para un patrón, generalmente insisten en llevar otros parientes, lo que no solo reduce las tensiones dentro de sus unidades familiares, sino que también fomenta relaciones más protectoras.

Por otro lado, la realidad del conflicto con frecuencia se narra con el discurso oral, y este discurso público sobre el miedo y la ira que produce el conflicto hace que las personas sientan que no están solas; así, compartir la experiencia del sufrimiento ayuda a los nükak a recuperar su sociabilidad natural. Como parte de este proceso, el recuerdo de algunas acciones violentas se vuelve agradable, una causa de risa y brinda una cierta satisfacción de saber que la acción violenta

terminó sin consecuencias más graves. Por ejemplo, en una ocasión, varios hombres *nükak* fueron a su tierra ancestral, porque querían ver sus huertos. Allí tuvieron un encuentro violento con los *yemunu*, quienes los obligaron a abandonar el lugar en medio de la noche. Debido a que los *nükak* tuvieron que correr en la oscuridad, pasando por una experiencia horrible, los recuerdos posteriores sobre cómo la gente tenía que saltar por encima de las espinas de palma y de cómo las mujeres tuvieron que quitar las espinas de sus pies y rodillas una vez llegaron de nuevo a Agua Bonita, se convirtieron en relatos humorísticos, que disfrutaban volver a contar una y otra vez. Pero esto también se debe en gran parte a la satisfacción y el alivio de que, después de todo, aún estuvieran vivos.

La esfera social está fuertemente asociada con las emociones ambivalentes, las cuales hacen que sea atractiva y fastidiosa la concentración en grupos comunitarios agregados. La expresión más clara y más fuerte de la ira, cuando a la tristeza provocada por la falta de armonía en una comunidad no se trata, es el suicidio. Para los *nükak*, la situación que están viviendo es lo que, en gran parte, ha causado la tristeza y el dolor que actualmente experimentan. En mis conversaciones con los hombres y las mujeres acerca de los contrastes entre la tristeza (*takañiat*) y la ira (*iuijat*), por ejemplo, me dicen que los *nükak*, desde el momento en que llegaron a Agua Bonita, se vieron a sí mismos sufriendo de tristeza excesiva, y que hoy en día este sentimiento de tristeza se ha incrementado, sobre todo entre los más jóvenes. Para ellos, la tristeza connota un dolor emocional y físico que está relacionado con los desequilibrios —por ejemplo, no comer alimentos adecuados, ser infectados por malas relaciones con los *kawene*, no encontrar mujeres o vivir solos— y la imposibilidad de regresar a sus tierras y extrañarlas. Pero el discurso en torno a “vivir en paz”, que ha resultado de la agregación *nükak* alrededor de algunas de las principales ciudades en el Guaviare, parece contradecir el sentido de sufrimiento social ilimitado de los *nükak*.

Como mencioné, el ideal de la convivencia en felicidad, con comida buena y abundante, no es fácil de lograr dadas las condiciones de refugiados de los *nükak*. Como Kerayi me dijo: “estamos viviendo en la oscuridad; los *nükak* no pueden ver el camino correcto. Las gentes son perseguidas, los *yemunu* o los *wap* o los *dode* llegan a todos los sitios en que los wayaris establecen un nuevo asentamiento. Los *yemunu* se mueven porque otros quieren matarlos; ellos viven como animales asustados. Si los wayaris no les ofrecen comida, un poco de yuca, algo de maíz o algunas gentes, el comportamiento de los *yemunu* sería como el de los *kawene*: nos llevarían a sus campamentos y nos comerían como *patchus*...”

Es importante resaltar aquí la forma en que el sentido *nükak* de las relaciones con estos grupos a menudo se asocia con la noción de los forasteros que comen y persiguen a los *nükak*. Avetukaro me dijo explícitamente: “cuando los

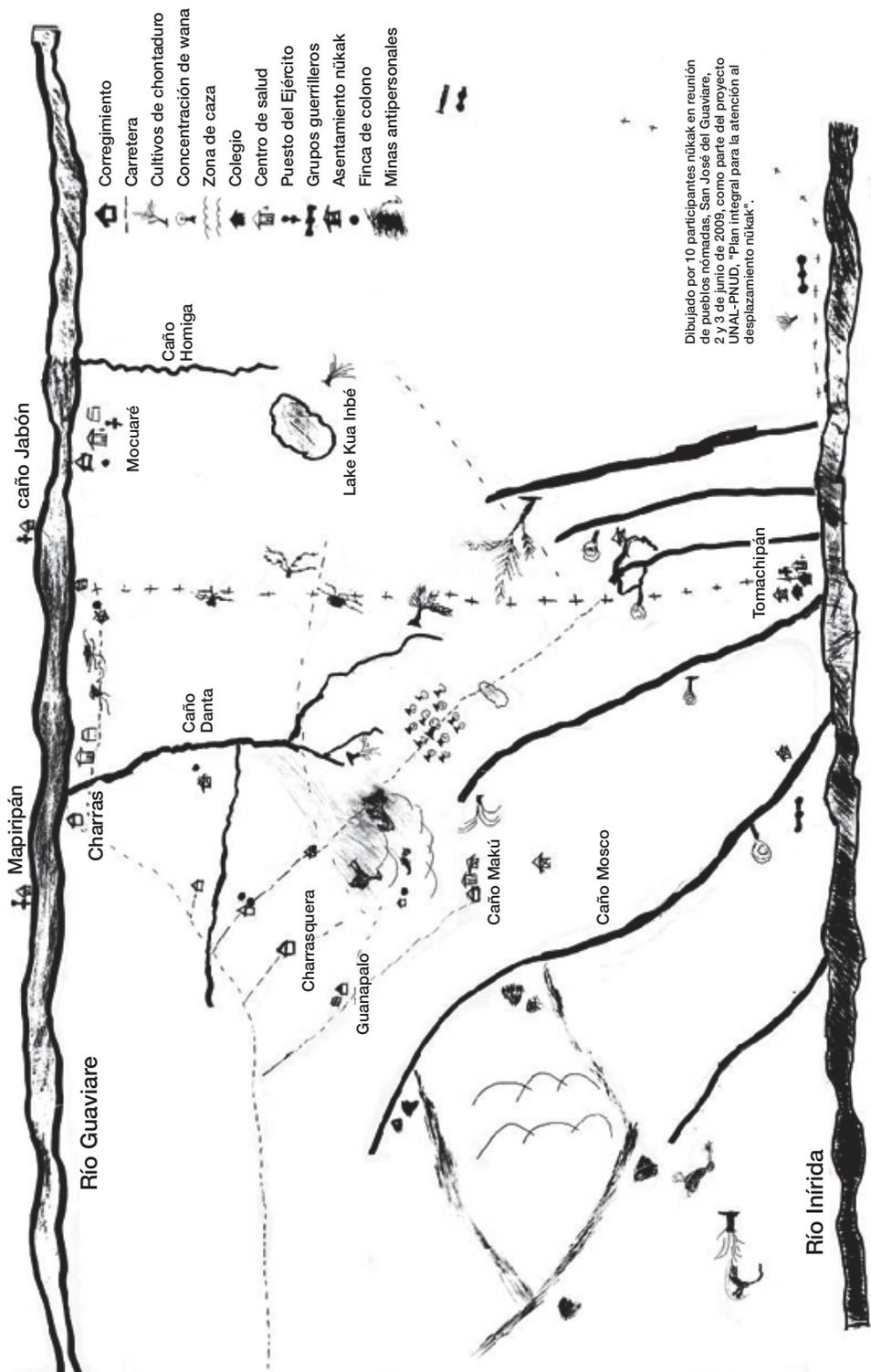
yemunu asesinan a los *nükak*, lo hacen porque algunos *nükak* están caminando y compartiendo demasiado con los *kawene*. ¿Cómo puede el *nükak* confiar en esa gente? ¿Por qué los *nükak* confiarían en los *kawene*? Están preparando siempre sus armas y disparando a los *nükak*”. Este tipo de aseveraciones refuerzan la idea de que comerse a los *nükak* y perseguirlos con armas de fuego crea una distancia imaginaria entre y dentro de las personas, separando el yo de sí mismo y a la gente de uno. Por otra parte, la noción de la oscuridad es una forma de expresar la ambigüedad y de reducir la capacidad de “ver” en el sentido simbólico.

Hay muchas otras formas en que la sociedad *nükak* trabaja para subvertir los impactos del desplazamiento forzado y reconstruir el ideal de las redes sociales y espaciales. Como los *nükak* se definen por el movimiento a través del espacio, las personas ejercen continuamente el control sobre ciertas actividades, como visitar diferentes lugares para encontrar comida, encontrar trabajo o simplemente para construir un refugio. Los viajes diarios para buscar fuentes de alimentos silvestres —incluso en contextos peligrosos— pueden ayudar no solo a proporcionar detalles sobre los recursos económicos críticos, sino también información sobre las nuevas redes sociales que ayudan a establecer planes para nuevos viajes. Una razón común que dan los individuos y las familias para pasar de un lugar a otro es que extrañan a las personas (sus familiares) o sienten la nostalgia de un lugar o fruta en particular. En las condiciones en las que actualmente viven, como refugiados obligados a abandonar sus tierras ancestrales, estos sentimientos se han intensificado, revelando la falta de normalidad.

Los repetidos hechos de violencia dentro de los asentamientos *nükak* han tenido consecuencias a través de su territorio de oriente a occidente. El enfoque en un lugar pequeño, pero estratégico como Agua Bonita, refleja la naturaleza de los movimientos clave en los frentes de la guerra civil. Esto es especialmente claro cuando los propios *nükak* representan su entorno espacial con dibujos en los que con facilidad describen la presencia de *yemunu*, *dode*, *wap*, incluso de minas terrestres, las cuales están claramente marcadas (figura 2).

Aunque la situación actual de los *nükak* los limita a lugares más seguros y, por lo tanto, restringe su movilidad, todavía se consideran a sí mismos como un pueblo que se mueve más que otros vecinos, y creo que esto tiene mucho que ver con su necesidad de mantener una compleja red para restablecer el espacio que los rodea por medio de las caminatas constantes y la exploración de lugares seguros para viajar. A modo de ejemplo, Dúgupe explica: “cuando los *yemunu* llegaron a Araguato, nosotros (los *nükak*) no dejamos de hacer nuestras cosas; las mujeres salían a recolectar semillas de *wana*, *koropanat* y *pipire*, y los hombres salían a cazar. Aquí en Agua Bonita, todos los hombres van juntos a buscar comida cuando visitan a otras gentes. Visitamos otros *nükak*; nos gusta visitar

Figura 2. Ilustración nükak de su territorio en medio del conflicto armado



otros grupos". Este simple concepto de la visita constituye un restablecimiento de la vida normal, que se contrarresta incesantemente por las dificultades sociales y que dan como resultado que un tipo expansivo de movilidad social prevalezca.

CONCLUSIONES

En este capítulo se han presentado diferentes formas en las que, por el conflicto, la movilidad nükak se ha visto alterada. La agregación en este contexto particular de violencia se compensa con una mayor diversidad de movimiento, lejos de los nodos de agregación. En conjunto, esta dinámica crea cierto control espacial y social, a la vez que refuerza el mantenimiento de un complejo conjunto de unidades residenciales. Desde una perspectiva interétnica, el desplazamiento forzado se representa no como una progresión hacia una vida más sedentaria o sin movimiento, sino más bien como una transformación en términos de sociabilidad.

En esta revisión de los últimos encuentros de los nükak con los actores armados, he hecho hincapié en cómo los nükak han mantenido su distancia social. Sobre la base de estas observaciones, y con especial atención a su convivencia con el conflicto armado, he abierto una ventana a cómo estas gentes crean y comparten sentimientos, lo que les permite ampliar su sentido de sociedad en este difícil contexto. Paradójicamente, en cada plano de la interacción social, los valores morales y sociales (negativos y positivos) hacen contrapeso para que la sociabilidad se defina en gran medida por estados contrastantes, al tiempo que expresan los medios colectivos para controlarlos y transformarlos, normalizando la violencia a través de patrones sociales diarios.

Los nükak han limitado sus movimientos a rutas específicas y han aumentado su proximidad a las zonas urbanas como un mecanismo de protección. Además, ya que sus patrones de movimiento han cambiado, las familias experimentan estados ambivalentes de depresión, miedo y ansiedad que afectan la salud social. Otras familias, con frecuencia, se arriesgan a volver a su estado preferido de movimiento constante, a menudo huyendo y escondiéndose para escapar de la violencia. En su proceso de lucha contra las restricciones con las que se encuentran viviendo, las características comunes de sociabilidad surgen para ayudar a minimizar los efectos. En este contexto, vivir bien (*wei jumat*) es un ideal distante de las condiciones actuales, así como del tema de un proceso de redefinición de los nuevos acuerdos sociopolíticos en los que se encuentran. A pesar de que se resisten al proceso de expansión y dominación, cambiando sus rutas e intensificando la comunicación con grupos territoriales distantes, sus patrones de asentamiento han cambiado, con una mayor concentración y dispersión en las áreas periurbanas.

El conflicto armado entre las fuerzas militares, los grupos paramilitares y la guerrilla de las FARC en el territorio nükak ha condicionado sus movimientos. De esta manera, el establecimiento de campamentos guerrilleros en el territorio nükak también ha definido los puntos estratégicos de referencia dentro de sus desplazamientos diarios. Aunque el desplazamiento a, y la asistencia humanitaria alrededor de, zonas periféricas ahora parece haber creado unidades más estables, los mecanismos por los que estos centros de recursos catalizan las influencias modernas se volvieron cruciales. En lugar de adoptar sin crítica el punto de vista estándar de la aculturación, en el próximo capítulo dirijo mi atención a las formas en que la sociedad nükak ha incorporado estas fuerzas en sus estrategias a largo plazo para aumentar las alianzas y la riqueza.

DESPLAZAMIENTO POR BIENES Y SERVICIOS

5

EL ENFOQUE DEL CAPÍTULO ANTERIOR FUE EL CONCEPTO DE *DISTANCIA SOCIAL*, que le ha dado a la sociedad nükak una importante estrategia para enfrentar el conflicto armado, así como nuevos significados con los que interpretan el desplazamiento forzado consecuencia de este. Hasta el momento, en la mayoría de los capítulos he sostenido que la sociedad nükak compensa algunos de los impactos sociales, económicos y políticos de este desplazamiento con la circulación de nuevos significados sociales y culturales, sobre todo aquellos relacionados con el mantenimiento de los patrones de movilidad. En este sentido, la reproducción social se ha garantizado mediante el refuerzo de las estructuras simbólicas y prácticas, mientras que estas se integran con los ritmos de sus desplazamientos.

En este capítulo, hablaré de las relaciones sociales que se han establecido para garantizar el suministro de bienes y servicios en Agua Bonita, centrándome en las implicaciones de que han tenido en los desplazamientos actuales de los nükak. En concreto, me pregunto lo siguiente: ¿el intercambio de bienes y servicios promueve en mayor o menor medida la movilidad? ¿Cómo controlan los nükak la acumulación de objetos materiales o bienes? También analizo los conceptos sobre la riqueza material y su relación con la movilidad para entender si la acumulación de diferentes bienes y servicios —y por extensión las relaciones que precisan para el acceso a ellos— tiene el efecto de subvertir la noción de riqueza social. Rechazo la idea de que la distribución e intercambio de bienes sea necesariamente un paradigma occidental incompatible con los sistemas de intercambio de los indígenas; más bien, demuestro que los nükak son conscientes de los aspectos positivos y negativos de las transacciones con extraños, pero mantengo un fuerte compromiso con las nociones de riqueza basada en la circulación de las personas. Comienzo por discutir el papel y la importancia de estos bienes y servicios, explorando algunas de las razones por las que los nükak dan tanta importancia a adquirirlos. Luego, me centro en los tipos de intercambio y en las relaciones sociales que se establecen entre los nükak y sus “patrones”, lo que revela la importancia de la “movilidad social” en la incorporación de los nükak en la economía laboral. Finalmente, discuto la importancia del valor económico en el contexto de la agregación nükak.

LA LLEGADA DE LOS OBJETOS, LOS BIENES Y LOS SERVICIOS

Los nükak ven una clara relación entre la abundancia de bienes y servicios y la hospitalidad de sus vecinos, que solo se puede asegurar con mayor movilidad. Para ser claros, ni las relaciones institucionales, ni el intercambio económico con los colonos vecinos, son nuevas para esta comunidad. Incluso desde antes de que hubiera un contacto regular, los misioneros y los colonos han proporcionado

bienes y servicios a todos los grupos territoriales nükak. En particular, los meo-munus (originalmente del occidente del Guaviare) intensificaron sus relaciones con los vecinos y comenzaron a trabajar en sus fincas unos pocos meses después del contacto (Cabrera *et al.*, 1999). Del mismo modo, para 1995, el grupo wayarimunu ya había consolidado sus relaciones con algunos vecinos, mediante el intercambio de bienes y el acceso a determinados servicios. Estas relaciones se vieron interrumpidas por el escalamiento del conflicto armado en el territorio, lo que causó que los wayarimunus suspendieran los contactos durante casi una década. Sin embargo, cuando los wayarimunus fueron expulsados de su territorio (en 2002), una vez más se enfrentaron al auge de la generosidad y la ayuda humanitaria, que era la moneda de los misioneros en el pasado. Ahora bien, dado que el desplazamiento forzado ha ampliado la gama de productos y servicios a los que tienen acceso los nükak, la forma en que se gestionan los intercambios y reuniones (cordialidad) con los vecinos está llena de significados importantes. Estas relaciones, y los bienes y servicios asociados, se han convertido en una plataforma para los elementos socioculturales positivos y negativos que esta comunidad ha incorporado en los últimos ocho años.

Mientras que sus vecinos se esfuerzan por establecer una red de vínculos comerciales que se ajustan a la lengua de la cultura predominante, es decir, la cultura de consumo de occidente, los nükak rara vez se someten a esos esquemas; en otras palabras, los nükak no dejan con facilidad sus modelos, ni abandonan el control de su sistema económico o de sus movimientos sociales. Tal como Comaroff y Comaroff (1992) señalan correctamente, debido a que están subsumidos bajo el capitalismo (y el consumismo), los pueblos indígenas buscan aprender los símbolos y cuestionar la integridad del sistema con el fin de reconstruir sus procesos según su propia imagen y semejanza. Como con cualquier imitación de una cultura dominante, la resistencia es siempre un híbrido, contradictoria tanto en forma como en contenido (Howard, 2000)¹.

En algunas tradiciones antropológicas, la incursión de los bienes y servicios se considera una de las amenazas más graves a la integridad de las sociedades premodernas, sobre todo en sociedades como la nükak, donde los patrones tradicionales de movilidad implican un rechazo a la acumulación material². Sin embargo, recientemente, varios autores han criticado la tendencia a interpretar las sociedades amazónicas a partir de esta separación radical de la sociedad y

1 Desde otra perspectiva, Santos-Granero (2009a) sostuvo que lo que parece ser la expresión de la aculturación es el resultado de una larga apertura indígena al otro, por lo que el yo es posible gracias a la incorporación de los otros. Sugiere que las "fugas corporales" son intentos de los indígenas de adoptar la perspectiva de los otros, a fin de conocer mejor la forma de tratar con ellos.

2 Para ejemplos de esta perspectiva véase Miller y Hammel (1986), citado por Howard (2000).

de los bienes materiales (o personas y objetos); argumentan que tales perspectivas desatienden por completo la economía indígena, que se basa en fuertes conexiones con el control de las personas y de los bienes, lo que refuerza el sentido indígena de la riqueza (Rivière, 1984, 2000; Hugh-Jones, 1992)³. Autores como Rivière resaltan la importancia del control de las personas; mientras que Hugh-Jones y otros destacan la importancia del sentido de riqueza basada en el valor de los objetos⁴. Si bien la economía política de control, que es central para ambos argumentos, es relevante, no me parece útil para establecer las divisiones estrictas entre personas y objetos en función de las economías indígenas o del capitalismo occidental en el caso particular de los nükak: las dos propuestas son modelos ideales que describen cómo se controla y se exhibe la riqueza. El objeto de mi análisis radica en las relaciones que median entre las personas y los bienes materiales y el papel que la movilidad ha desempeñado en su desarrollo y mantenimiento.

En el plano de los grupos territoriales nükak, el desplazamiento ha contribuido a aumentar la visibilidad de las alianzas, las amistades y el estatus, lo que a su vez ha generado conflictos internos por el acceso a los productos básicos que estas relaciones ayudan a obtener. Tengo la impresión de que mientras los nükak intentan ampliar sus redes para mantener su modelo económico y evitar el estigma del desplazamiento, los extranjeros (vecinos y patrones, agencias de desarrollo, etc.) han contribuido a limitar el alcance de su integración, debido a que malentienden (o ignoran completamente) los valores de los nükak y, además, socavan su base económica, lo que ha contribuido a incrementar la desorientación, la ruptura de sus familias y una mayor marginación⁵.

Kurui y Wembe recuerdan que los primeros productos que los misioneros les dieron fueron tijeras, cuchillos y machetes:

- 3 En este sentido, Gell (1992) y Strathern (1988) ya habían señalado que no hay ninguna distinción natural entre los productos básicos y los regalos, o entre personas y cosas; más bien ambos están incluidos e implicados en el otro.
- 4 La economía política de control, influenciada por el funcionalismo estructural, hace hincapié en la distinción entre los ámbitos locales y políticos. Este enfoque sugiere que las instituciones comunitarias median entre lo doméstico y lo público, al tiempo que rechazan la pertinencia del concepto de linaje. Entre sus defensores, Rivière sugiere que los pueblos amazónicos han desarrollado una “economía política de la gente”, que es clave para comprender temas como la organización social, las relaciones de género y la autoridad política. Para Rivière, la economía política se basa en la distribución y el control de las mujeres, debido a sus capacidades reproductivas y productivas, mientras que el recurso más escaso en el Amazonas es el trabajo humano, especialmente el de las mujeres.
- 5 En este proceso de rearticulación, el modo de subsistencia de los nükak y sus valores económicos son, en sí mismos, una producción consciente de una identidad social, que surge como oposición a la “marginalidad objetiva”. Las obras de Harris (1996) con los cabodos y de Freire (2002) con los piaroas sugieren claramente una orientación similar basada en el intercambio de mercado en un contexto de clientela.

Trajeron estas cosas, saludaban y compartían con nosotros, vivían como nosotros y nos traían medicamentos y herramientas. Nosotros no hacíamos estas cosas, los misioneros comenzaron a dejarlos en el camino. Pero ya teníamos las herramientas de los *kawene*, por lo menos, algunas de ellas... Machetes y dos hachas. Trajimos estas herramientas de los hogares de los *meomunu*. Ya se las habían robado de las casas de los *kawene* cuando nos acercamos a ellos la primera vez. Los *kawene* también nos dieron ropa y anzuelos. Cuando los *wayari* se acercaron a los *kawene*, nos dieron machetes y cuchillos y nos dijeron: “quédense aquí, cerca... Ustedes no tiene que vivir lejos... Aquí se puede vivir bien”.

Wembe recuerda que el abuelo de Badi estaba de visita donde los mipamunus cuando vio hachas de hierro por primera vez (lo único que tenían los wayaris eran hachas de piedra). Las personas del grupo mipamunu lo invitaron a talar árboles para comer *mojojoy*, y cuando regresó con los wayarimunus y le contó a Wembe acerca de las herramientas, la gente comenzó a visitar a los *kawene* con más frecuencia para tomar sus herramientas. Contó que los *nükak* ya no querían usar hachas de piedra después de eso y que iban a ir a las casas de los *kawene* a robar. Se llevaron cuchillos, machetes, unas hachas de hierro y cultivos. Unos documentos confirman que, una vez los misioneros llegaron al territorio wayari, encontraron algunas hachas de hierro en muy mal estado (Rodríguez, 1995).

Cuando los primeros colonos, y luego los misioneros, hicieron contacto, se encontraron con una amplia red de *nükak* mediada principalmente por alianzas matrimoniales e interacciones del mismo estilo, lo que concluyó con la circulación de relativamente pocos objetos, ya fuera dentro de su sociedad o con los forasteros, en especial si se compara con otras comunidades oriundas con las que desde mucho tiempo atrás ya tenían relaciones comerciales más fuertes. En las últimas décadas, a medida que los *nükak* han desarrollado relaciones más estrechas con los colonos, han seguido teniendo un contacto limitado con otras poblaciones indígenas y grupos territoriales. La ausencia de redes formales entre ellos mismos ha limitado los intercambios, así como el desarrollo de otras dinámicas interétnicas. Los wayari aún envían *eoro* a los meomunus y reciben a cambio una especie de fibra de algodón que se usa para fabricar dardos para la caza, así como palos especiales para encender fuego. Sin embargo, estos intercambios no son indispensables para la subsistencia económica, ya que cada grupo mantiene una distancia social y económica, una suficiencia tecnológica relativa en la que se intercambian unos pocos objetos.

Como señalé, los *nükak* comenzaron a tener acceso a herramientas tras robar las casas de los colonos blancos y luego extendieron el acceso a ellas por

medio de sus relaciones con los misioneros. Este mayor acceso a los bienes materiales generó tensiones internas dentro de los grupos locales que afectaron las alianzas existentes entre ellos. En consecuencia, sus canales de comunicación también se vieron interrumpidos por la expansión de los colonos, lo que intensificó el intercambio de herramientas y otros bienes y ayudó a impulsar nuevas alianzas, creando diferentes sistemas de valores influenciados por las comunidades de colonos en la periferia de las ciudades y pueblos de la región. En 1995, cuando llegué por primera vez al territorio wayari, observé que algunas familias nükak pasaban tiempo con los colonos, intercambiando cerbatanas, lanzas, dardos, mascotas o, incluso, cambiando un día de recoger coca en los campos por yuca y plátano. Del mismo modo, en otros sectores de su territorio, en particular entre los grupos occidentales (como los meomunus), la literatura reporta una fuerte tendencia a establecer relaciones formales con los colonos por medio de intercambios de artículos que incluyen ropa, machetes y alimentos.

Varios relatos sobre los objetos adquiridos confirman que, una vez llegaron las herramientas, se mejoraron las técnicas de cultivo y recolección, se talaron árboles con más facilidad y se lograron mejorar las condiciones ecológicas para la producción de cultivos en el bosque. También escuché que varias familias (al menos entre los wayaris) al parecer no estaban interesadas en estos elementos y mantuvieron su preferencia por herramientas menos eficientes durante mucho tiempo. Eso dependía de cada familia, como recuerda Kurui:

Cuando nos acercamos a los *kawene*, algunas mujeres no querían reemplazar sus ollas de barro, ni cambiar la forma en que utilizaban la *yupta* (herramienta similar a un machete); los hombres siguieron encendiendo el fuego con sus manos y se afeitaban la cabeza con un pegamento (un látex cosechado del árbol de juansoco), tal y como lo siguen haciendo hoy en día.

Esto sugiere que la sociedad mantuvo una progresiva independencia de los bienes occidentales, mediada por una decisión consciente de aceptación. Por otra parte, durante el periodo 1989-1993, los misioneros observaron que el intercambio recíproco se generalizó entre los nükak y que las personas utilizaban instrumentos sofisticados como las deudas, que eran expresadas verbalmente y que, con frecuencia, generaban problemas que solo se solucionaban cuando el grupo decidía cambiar de lugar de asentamiento. En este sentido, Hauyau explica:

Las deudas surgieron porque los wayaris ofrecían mercancía a los meomunus y nunca recibían lo que les prometían. Ellos vinieron a visitarnos y recibieron

medicamentos y productos de los misioneros, y además nos pidieron que les diéramos cerbatanas y ollas. Los wayaris les daban estas cosas porque los meomunus insistían en que iban a traerles la ropa y otros bienes de los *kawene*; pero estos artículos nunca llegaron, por lo que los wayaris comenzaron a quejarse de estas promesas.

Una vez se formalizó la circulación de los objetos con la llegada de los misioneros, estos visitantes se vieron con buenos ojos, debido a que se podía expandir el ideal de compartir. Entre los *nükak*, diversos conflictos intraétnicos trascendieron el valor de los objetos (a diferencia del comercio con los blancos, que gira principalmente en torno a los bienes materiales). Cabrera *et al.* (1999, p. 322) señalan que, contrario a los intercambios recíprocos entre los grupos internos, el comercio con los blancos se basa en la “proximidad social”, que está fuertemente asociada con compartir la comida (que, de hecho, también comparten cuando los blancos lo piden). Estos autores observan que los *nükak* son completamente conscientes del hecho de que los blancos consideran que su comida es sucia, porque viene de la selva (por lo general, se los dicen). Esto crea una distancia social importante que solo puede recortarse compartiendo las mismas reglas y (pidiendo y) aceptando alimentos. En este sentido, Avetukaro confirma: “si los colonos vienen y piden comida, los *nükak* no la niegan porque los *kawene* son generosos cuando nos dan cosas (refiriéndose a algunos bienes que han intercambiado con ellos, como caña de azúcar, arroz y lentejas). Parte de ser una persona generosa es compartir con los demás, como nosotros lo hacemos”⁶.

De esta forma, se han ido incorporando diferentes productos en los circuitos de la “movilidad social” de los *nükak*. En este contexto, es importante mencionar que la forma en que funciona la reciprocidad depende de la distancia. Si los grupos están más unidos, intercambian artículos sin esperar nada a cambio; por el contrario, los intercambios con grupos territoriales distantes implican deudas y pagos, que también dependen del grado de las relaciones de parentesco. Por ejemplo, los intercambios de alimentos son comunes entre las familias de Agua Bonita; pero el intercambio de productos tiene un valor monetario, nuevos valores que refuerzan los conflictos internos y las deudas. En este sentido, el comercio y el intercambio con grupos distantes involucran precios oficiales y plazos de pago, que muy a menudo crean obligaciones comerciales y rutas para obtener algunos productos. Un ejemplo es la ruta para obtener cerbatanas

6 En el capítulo 3 mencioné el valor de compartir la comida en el asentamiento, lo que está muy relacionado con los valores de prestigio, reputación y capacidad de compartir los alimentos. Cuando se es generoso, los hombres muestran su comida y la comparten con otras familias y parientes.

y *curare*, debido a que los grupos orientales ahora viven fuera de su territorio ancestral, dependen de los grupos de occidente para obtenerlos. Aunque esta ruta no era necesaria en el pasado, dada la autosuficiencia de cada grupo, en la actualidad se han formalizado e intensificado sus intercambios. Este comercio refuerza el control de los adultos mayores sobre las comunicaciones con otros grupos sociales y sobre el sistema de intercambio en conjunto. Los involucrados en el comercio se convierten en emisarios o líderes políticos que también son responsables de la distribución de estos objetos dentro de cada grupo territorial. Algunos nükak también se refieren a la preocupación (que tuvo lugar principalmente en el pasado) respecto a que la adopción de productos manufacturados tiene como resultado poco control (debido a su etapa tecnológica).

Del mismo modo, los patrones de distribución siguen las reglas del acceso interno y la movilidad, y la diversificación de las unidades residenciales permite a la sociedad subvertir el efecto de la acumulación de material. Internamente, los nükak pasan un tiempo considerable discutiendo la creciente circulación de objetos dentro de los hogares y fuera de estos, y el hecho de que dependan de pocos elementos que producen para su subsistencia diaria. Es más, solo consiguen unos pocos bienes a través de los intercambios informales con los colonos blancos y tienen poco interés en mantenerlo durante un periodo prolongado. La variedad de comportamientos, expectativas, formas de comercio y tipos de grupos que suministran bienes y servicios son fundamentales para comprender el punto de vista nükak respecto al cultivo de las relaciones sociales. Lo que deduzco de su comportamiento es un esfuerzo constante para utilizar el intercambio con el fin de extender la convivencia, demostrar generosidad y adquirir prestigio. Parece que la acumulación de objetos no ha generado problemas desde su perspectiva; más bien, los problemas se derivan de la distribución de mercancías, ya que pueden acumularlas en un asentamiento temporal, pero una vez que deciden cambiar los asentamientos, abandonan los objetos acumulados sin ningún miramiento.

Los desplazamientos que acercan a los nükak a los colonos blancos están motivados por el deseo de adquirir herramientas y otros objetos, pero también son riesgosos, porque los ponen en alerta constante a causa de los ataques de sus vecinos y los preocupan por el peligro inminente del canibalismo blanco. Con frecuencia, los relatos de los nükak mencionan el peligro de morir a manos de los blancos y retratan a sus vecinos como enemigos potenciales, lo que subyace (y se amplifica por) de las frecuentes disputas dentro de la sociedad, que giran en torno al acto de robar bienes y contribuye a mantener relaciones ambiguas con los vecinos blancos. El deseo de interacción no cambia la idea de que los blancos sean potencialmente peligrosos, personas de las que es mejor mantenerse alejados.

Las transacciones económicas refuerzan dichos estados liminares y están tan llenas de ambigüedades que categorizarlas como sociedades comerciales cercanas sigue siendo dudoso. Todo esto pone de relieve la idea de que los pueblos distantes son una fuerza negativa constante; tal vez una estrategia para minimizar los riesgos de las acusaciones y el peligro ha sido incrementar el intercambio de bienes, con la idea de domesticar la intención de matar, que se asocia consistentemente con los forasteros y que es común en todo el registro etnográfico de la región amazónica.

LA INTRODUCCIÓN DE MERCANCÍAS Y EL CONTROL SOBRE LA ACUMULACIÓN

A lo largo del territorio nükak hay un flujo constante de personas y objetos, mediado por experiencias personales, que ha ampliado las fronteras sociales y ha abierto la convivencia con los vecinos. Como parte de lo anterior, existe una amplia gama de interacciones y patrones de movilidad que, estructuralmente, parecen similares a aquellas que rodean las áreas de congregación de los nükak (por ejemplo, los huertos), que incentivan las visitas y el compartir. Las plataformas de bienes y servicios recrean artificialmente los encuentros entre las unidades residenciales, a la vez que promueven nuevas amistades y transforman la aparente riqueza de los nükak. Cuando el desarrollo o los proyectos humanitarios detienen la entrega de alimentos y servicios, los centros se dispersan una vez más y las personas retoman estrategias económicas más diversificadas.

Sin embargo, estas nuevas fuerzas centrípetas han llevado a una mayor concentración de grupos, así como a un creciente interés por garantizar la igualdad de la distribución de los productos a los que se permite el acceso. Antes de la penetración de los bienes y servicios occidentales, la economía nükak era, sobre todo, una de tipo social que giraba alrededor de las relaciones. Ahora, con la enorme afluencia de bienes y servicios permeando los grupos existentes, el rápido crecimiento de la tasa de intercambio de bienes materiales ha aumentado la preocupación de los nükak por la distribución igualitaria. En este contexto, la acumulación de bienes pervierte su capacidad para interactuar con los demás, y en un esfuerzo por mantener la estabilidad, luchan desesperadamente para intensificar su control sobre los mecanismos de distribución.

En una mañana tranquila en mayo de 2007, mientras todos en el asentamiento se dedicaban a tareas domésticas, una motocicleta del servicio de salud del Gobierno llegó al campamento haciendo mucho ruido. Horas más tarde, tres grupos diferentes de ayuda humanitaria llegaron en camiones cargados de alimentos para distribuir remesas. Luego, por la tarde, varios turistas y lugareños llegaron a observar boquiabiertos a los nükak, con algunos locales que les

ofrecieron a Avetukaro y a Hauyau trabajos temporales en un lugar cerca de caño Makú. En tan solo un día, los nükak terminaron llenos de paquetes de comida, ropa e incluso algunos pollos recién nacidos que unos vecinos les dejaron para criar. Esta entrada y salida de visitantes externos al asentamiento de Agua Bonita es muy común, aunque irregular, y crece durante ciertos periodos. Los nükak siempre reciben los bienes y servicios regalados con gratitud, reiterando su necesidad de ciertos artículos y servicios, a pesar de que rara vez utilizan todo (me sorprendí la noche cuando dejaron la mayor parte de sus sacos sin abrir). En muchos hogares, simplemente dejan las cosas en un rincón, sin tocar, y en lugar de comer los alimentos de la ayuda alimentaria, por lo general, solo asan el platanillo que algunas mujeres han ido a recoger.

En el asentamiento Agua Bonita, los nükak reciben visitas frecuentes de representantes del Gobierno y de varias instituciones estatales locales, así como de diversas organizaciones sociales y programas de desarrollo, investigadores académicos, etc. Debido a que el asentamiento se considera ocupado por personas desplazadas por el conflicto, el Gobierno promueve programas de ayuda alimentaria y facilita los esfuerzos para ayudar al retorno de los nükak a su territorio ancestral o su reubicación, según sea conveniente. En concreto, sobre la ayuda alimentaria, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (Bienestar Familiar o ICBF) y Acción Social coordinan dos entregas por mes para cada familia que viva en el asentamiento de Agua Bonita⁷. También viajan a algunos lugares cerca de caño Makú y Charras, para brindarles asistencia a través de programas de salud y nutrición. El Ministerio de Salud, por medio de su secretaría local, ha construido un centro de salud en el asentamiento de Agua Bonita, donde las personas son atendidas por médicos y enfermeras de forma regular (véase foto 21).

En los casos en que las enfermedades o su tratamiento son difíciles, las personas son enviadas a otros sitios, como Villavicencio e incluso Bogotá. Paralelas a estas intervenciones institucionales, un gran número de iniciativas de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales se involucran también en diversas actividades en Agua Bonita, pero con impactos limitados. Todos estos apoyos institucionales funcionan como una fuerza centrípeta para la movilidad diaria y residencial y promueven la agregación y la nucleación, que serían más limitadas si los nükak, por ejemplo, se instalaran en otro lugar. En

7 En varias ocasiones, los actores responsables de las entregas diarias de ayuda alimentaria han debatido sobre la necesidad de cambiar el tipo de bienes entregados a los nükak. Algunas instituciones regionales han incluido productos de la dieta tradicional nükak en un intento de reemplazar los alimentos agroindustriales. Sin embargo, un número considerable de productos envasados y alimentos procesados siguen llegando al asentamiento, debido a que los nükak los compran en la ciudad o a los vecinos, a los colonos, a los turistas y a otras organizaciones que los visitan de vez en cuando.



Foto 21. Varios nükak hacen fila para acceder a los servicios de salud en el centro de asistencia dirigido por el gobierno en Agua Bonita (febrero de 2009)

Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 22. Niños cuidándose los unos a los otros después de bañarse en el río (Agua Bonita, octubre de 2009)

Fuente: Fotografía de la autora.



muchos aspectos, misioneros, funcionarios gubernamentales y vecinos ven el desplazamiento forzado de esta comunidad como una oportunidad para brindarles beneficios materiales y morales, por lo que sus intervenciones comunican abiertamente los ideales de transformación y cambio, así como el supuesto de que la vida sedentaria es más civilizada.

Durante la conversación, varias personas me dieron más detalles sobre sus viajes a otras ciudades y evidenciaron el valor que conceden a los bienes materiales que adquirieron en dichas ciudades, así como a las relaciones y amistades forjadas con otros. Esta movilidad es significativa porque los objetos de Bogotá son totalmente diferentes a los traídos de San José del Guaviare, por ejemplo, y son diferentes de los que reciben de los misioneros o de los proyectos humanitarios. Pero, aparte de traer nuevos objetos y servicios, las recientes formas de intercambio con los forasteros también se basan en la calidad de las relaciones que los nükak construyen; como los objetos se obtienen de otras personas más distantes a través de una racionalidad potente y calculada, los nükak ganan valor y riqueza social que se irradia hacia el exterior y que circula a través de diferentes familias y grupos. Mientras que la movilidad de personas y objetos en el pasado era menos diversificada en relación con otros grupos sociales que cubren distancias más cortas, hoy en día, la distancia recorrida a través de los desplazamientos está en expansión, junto con las relaciones sociales en los nuevos destinos.

Los relatos que escuché sobre el desplazamiento de personas y cosas estaban llenos de poderosos significados sociales; la persistencia de los nükak exige de las instituciones asistenciales resultados en la adquisición y tenencia de bienes y servicios, que se aprecian sobre todo por los valores sociales que transmiten. Entre ellos es común escuchar decir a las personas que regresan de una visita que en otras partes mencionan la posibilidad de compartir el trabajo encontrado o que van a traer más cosas de ese lugar para compartir con el asentamiento. He oído que la gente que ha viajado mucho, como Avetukaro y Marinín, se considera muy generosa, y observé que con frecuencia atiende a otros nükak, con los que comparten alimentos, otros bienes y oportunidades de trabajo. Este ideal de persona generosa implica la reputación de establecer y ampliar amistades con éxito.

En otras palabras, los bienes y los servicios se han convertido en un medio para ejercer control sobre las relaciones y la movilidad de las personas. Dada la alta tasa de movilidad residencial y la autosuficiencia tecnológica y económica de las familias nükak, estas no dependen de los intercambios con grupos locales o territoriales para su subsistencia. La antropología ha abordado la cuestión de si la capacidad de controlar a la gente encapsula el concepto de riqueza. Rivière

(1983) ha explorado esta cuestión y ha concluido que la riqueza simbólica o material se basa en los valores sociales y el control de las personas. Él observó que el tamaño de un asentamiento es proporcional a su capacidad para mantener la movilidad; si el asentamiento supera las cuarenta o cincuenta personas, el capital humano tiende a convertirse en un problema, lo que lleva al conflicto y a la interrupción de la armonía. En consecuencia, los asentamientos más grandes son un ideal que subvierte la movilidad, mientras que el mantenimiento del capital económico se basa en las capacidades del líder y en la expansión de su dispersión. Además, desde una perspectiva económica, la suficiencia doméstica también está apoyada en una ideología social que promueve la independencia de las unidades familiares, así como la preferencia por los matrimonios endogámicos. En resumen, debido a que el flujo de personas entre los grupos es muy limitado en esta sociedad (principalmente limitado al intercambio de mujeres), el intercambio de bienes implica una estrategia deliberada para controlar el movimiento y, en consecuencia, las transacciones económicas se determinan por el control político sobre el flujo de personas.

Cuando los wayaris se desplazan a zonas cercanas a Tomachipán o caño Makú, otros grupos nükak comentan acerca de lo bien que los vecinos los han tratado y el número de bienes y productos básicos que han acumulado, e indagan sobre la historia detrás de cada objeto que muestran. Por ejemplo, un joven meomunu me dijo que una vez los wayarimunus se asientan en un área, “cuelgan las hamacas que los blancos les han dado para mostrar las buenas relaciones que tienen con ellos”. A pesar de su insistencia en la búsqueda de opciones de reubicación para los wayarimunus en las cercanías de Tomachipán, los misioneros dicen que ellos no parecen interesados en esta opción. De acuerdo con estos, los nükak hablan con frecuencia de la generosidad de los vecinos con los que “han establecido relaciones positivas y dicen que temen que si regresan a sus tierras ancestrales, los blancos los van a olvidar”⁸.

Así que el control sobre los bienes y servicios ha llegado a justificarse con el ideal de las relaciones buenas (o positivas) y vivir en armonía con los vecinos. Si la gente no acumula los bienes de los blancos, esto se ve como un reflejo del fracaso al forjar alianzas. Las visitas e interacciones se calculan a menudo en términos de la cantidad de objetos acumulados, y la llegada de diferentes objetos, productos y servicios en grupos residenciales se interpreta como un reflejo de

8 La idea de que los blancos pueden olvidarse de los nükak si regresan a su territorio ancestral es un tema recurrente. En un ejercicio que realizó el Estado para evaluar las condiciones para un posible retorno, los nükak claramente condicionaron su intención de regresar a su territorio ancestral a seguir recibiendo acceso continuo a los mercados, y a bienes y servicios como la educación y la salud. De cierto modo, también se ven estas condiciones como medios para asegurar la continuidad de los contactos y las relaciones con los blancos (véase Mahecha y Franky, 2011).

relaciones sociales exitosas con los vecinos, que aseguran la fortaleza general de las alianzas sociales. Una relación positiva entre los objetos y las personas define la reputación del individuo como una buena persona capaz de forjar una amistad. A manera de confirmación de tales valores, un joven explicó:

Yo nunca he querido vivir con grupos meomunus. Me gustaría conseguir una mujer wayari y vivir con ella en Agua Bonita o en otro lugar porque los wayarimunus encuentran alimentos silvestres muy rápido, incluso en la ciudad siempre los encuentran. Ellos saben cómo trabajar con los vecinos y van y vienen de un lugar a otro, haciendo muchos amigos. Me gustaría vivir con los wayarimunus, porque están bien informados y pueden enseñarme a trabajar.

Hasta la introducción de bienes y servicios del exterior, la simplicidad de los mecanismos de intercambio, así como la poca interacción con los forasteros, limitaba el interés de los nükak en la economía capitalista en general. Antes los periodos de escasez o abundancia en su sociedad variaron según el ciclo anual de alimentos, que incluían lapsos en los que el entorno natural proporcionaba el ideal de abundancia absoluta. De varias formas, los nükak perciben el sentido de abundancia asegurada a través de la adquisición de bienes y servicios en la economía actual e incorporada al ciclo anual⁹.

Los nükak usan el término *iu panyat* para referirse a la abundancia o riqueza, y *deyunkajá*, para la gente pobre o sin cosas. Al discutir el concepto de riqueza, Dúgupe dice que se considera a una persona rica cuando posee “suficientes huertas para compartir” y es capaz de vivir sin luchar con otros grupos; en cambio, una persona pobre es alguien que vive sin familia, como los huérfanos, que dependen de los adultos de otras familias para crecer y que no tienen sus propias huertas para compartir. En este sentido, vale la pena resaltar dos puntos: la relación entre el concepto de riqueza y las relaciones armoniosas con los afines (que refuerza el ideal de la riqueza social) y la mención repetida de los huertos como una dimensión definitoria de la riqueza (una asociación que fue confirmada por otros informantes). El ideal de mantener amplios huertos puede estar relacionado con el ideal de hacer fiestas (*baap*) y compartir con otros grupos en los rituales descritos, que a su vez enlazan la riqueza con el control sobre los intercambios matrimoniales. Aunque es menos importante para el concepto, también hemos visto cómo estar en el centro de la circulación de alimentos y otros bienes, que son compartidos con otros hogares, es una característica que se asocia con una persona generosa (*atui waupana*). En la

9 Véase también Rival (2002, p. 88) para un análisis completo del concepto de abundancia en la sociedad huaorani.

medida en que la generosidad ayuda a mantener los vínculos sociales, se asocia fuertemente (aunque de manera indirecta) con la riqueza. En el contexto del asentamiento de refugiados, donde hay un flujo constante de ayuda, servicios y bienes, la sociedad nükak ha reinterpretado su modelo de escasez y riqueza, destacando la generosidad y el compartir como indicadores del estatus y la capacidad de controlar la riqueza dentro de la comunidad.

Es posible comparar la entrega de ayuda institucional con la forma en que una persona generosa hace una exhibición ruidosa de su llegada al asentamiento con abundante comida (como antes describió Avetukaro); el orden y el contexto en el que los objetos y los alimentos se reciben es también un atributo social. Al hablar de la abundancia de artículos entregados por los donantes, los nükak tienden a enfatizar el aspecto distributivo más que el contenido de la entrega: “¡han llegado muchas cosas, así que hay mucho para compartir!”. También reconocen que gozan del acceso a objetos (*Deiyi bu ati*) en el asentamiento Agua Bonita y les preocupa que si se trasladan a otros lugares pierdan las ayudas y que otros reciban más suministros para distribuir. Les inquieta particularmente recibir cosas para compartir, más que el valor de las mercancías distribuidas. Una vez más, lo anterior ilustra cómo se genera la riqueza a través de la circulación de mercancías y, por ende, la generosidad.

Más allá de su valor como moneda para demostrar generosidad, los bienes y objetos materiales dan prestigio, que por lo general es consecuencia de la historia detrás de los bienes, así como de los mismos bienes. Una vez que se completan las entregas y la ayuda humanitaria desaparece, observé que los objetos con frecuencia se dejan en un lugar prominente, en exhibición para aquellos que los pidan. En el transcurso de mi trabajo de campo, mis anfitriones, Avetukaro y su esposa Kati, insistieron en que les contara sobre varios objetos (artículos manufacturados, alimentos agroindustriales, entre otros). Estaban más interesados en conocer detalles —por ejemplo, el origen y las marcas de los productos—, así como su trayectoria, es decir, quién me los dio (o qué agencia me los entregó). Algo que llama especialmente la atención de este gran interés por conocer la historia detrás de los objetos es la forma en que contrasta con su falta de interés en consumir o usar los bienes u objetos sobre los que preguntan. En el caso de la vivienda de Avetukaro, observé que los objetos recibidos de los vecinos los dejaban, a veces por semanas, sin siquiera abrirlos. Como se describe en el capítulo 3, esto coincide con invertir la mayor parte de su tiempo buscando alimentos silvestres en el bosque mientras se resisten a una dependencia de la ayuda alimentaria a través de los desplazamientos regulares a los asentamientos residenciales temporales lejos de Agua Bonita.

La moderación en el consumo quedó demostrada con relación a los diferentes objetos occidentales, así como a los alimentos. La falta de interés en el consumo inmediato o el uso de los bienes o materiales que reciben sugieren un intento deliberado de ejercer control sobre el valor de los objetos. Al trascender las necesidades básicas de consumo, los nükak demuestran una capacidad interior de autocontrol, que también se refleja cuando abandonan un asentamiento, incluso en presencia de abundantes recursos en un área.

Cualesquiera que sean las motivaciones subyacentes, sin importar su utilidad, es claro que la distribución de los bienes y objetos ejerce una poderosa influencia sobre el movimiento y las preferencias de los nükak. Cuando el ICBF y Acción Social hacen las entregas de alimentos, también actualizan un censo de las familias y les hacen seguimiento a sus desplazamientos. Después de pasar algún tiempo lejos de Agua Bonita, muchas familias se aseguran de estar de nuevo en la lista de distribución, al restaurar las relaciones con las personas que trabajan para estas agencias (siempre se acuerdan de ellas) y al solicitar diferentes objetos y bienes de la ciudad. Dos de las familias que han vivido en Agua Bonita de manera más o menos permanente dicen que no se trasladan a otros lugares o no caminan muy lejos para encontrar alimentos silvestres, porque esto representaría dejar de acceder a los objetos y productos distribuidos en Agua Bonita.

A pesar de esta poderosa atracción, los nükak también mantienen varias asociaciones negativas con los bienes y objetos. Por ejemplo, muchos adultos creen que algunos atraen enfermedades. Avetukaro asegura que, en gran medida, las enfermedades, e incluso algunas muertes, entre los wayarimunus se deben a la falta de control de algunas personas de la comunidad, ya que él cree que comen demasiado arroz y fríjoles (todos los días). Tales creencias pueden tener sus raíces en la opinión general entre los nükak de que la abundancia y la acumulación —cuando se lleva al extremo— se asocian con la intoxicación y la enfermedad. Por extensión, la culpa se asocia con los blancos que suministran estos productos alimenticios.

A menudo, muchos adultos nükak se quejan, con desaprobación, de la insistencia de los blancos, tanto para pedir como para ofrecer bienes y objetos materiales. Por un lado, están expuestos regularmente a los trabajadores humanitarios y otros representantes institucionales, que parecen desesperados por descargar alimentos y otros materiales que se asocian con la enfermedad y la muerte en algunos casos (como ya mencioné). Por otro, también interactúan regularmente con otras personas blancas que parecen desesperadas por obtener cosas que los nükak poseen, como cerbatanas o mascotas. Entre los nükak, si alguien pide algo, va a recibirlo sin ningún problema; pero desaprueban a

aquellos que mendigan o que son demasiado insistentes. Esto queda claro en sus comentarios despectivos sobre los blancos, entre ellos algunos de sus vecinos, que son demasiado insistentes cuando quieren algo de los nükak. Un informante me dijo que no le gustaba ver a sus hijos llorar por las mascotas perdidas con los blancos, pero que él se las había dado a los vecinos, porque rogaron mucho por ellas. Sin embargo, entre líneas hay una clara implicación de que la insistencia del vecino tenía connotaciones negativas.

Aunque no exploro en detalle las relaciones de control con las que la acumulación de objetos se asocia, es claro que se encuentra vinculada con ciertas transformaciones de la personalidad. Varias conversaciones hacían referencia a una fuerza que está presente cuando las personas manejan dinero; sobre todo, los jóvenes se refieren a esta fuerza como una atracción comparable a la ejercida por el efecto de la embriaguez en la ciudad y que lleva al cuerpo al descontrol. El dinero se llama *igni waua*, que significa literalmente “hoja brillante”. Esta asociación hace eco de la descripción de Hugh-Jones (1992, p. 46) del efecto de los bienes materiales entre los barasanas: él encontró que esta comunidad ve los productos fabricados como llenos de *ewa*, un deseo y costumbre incontrolable que se aplica a las personas que están locas o borrachas (*bekigi*). En este sentido, los valores positivos asociados con la acumulación de objetos tienen que ser controlados, a fin de moderar los efectos negativos¹⁰.

En resumen, no hay duda de que los nükak están sujetos a intensas presiones para adquirir nuevos bienes materiales. Además de los típicos productos alimenticios occidentales, la parafernalia del pueblo nükak contemporáneo también incluye artículos como ropa, radios, luces, relojes, etc.; pero lo importante es no asumir que estos objetos tienen el mismo significado o valor social que tienen para la sociedad occidental¹¹. Si bien algunos de estos objetos pueden ser útiles y pueden representar una ventaja tecnológica, lo importante al final para esta población es que ayuden a mantener relaciones positivas dentro de la comunidad y con los forasteros. La posibilidad de elegir entre diferentes tipos de relación es fundamental para garantizar la capacidad de distribuir bienes y demostrar generosidad con otras familias e individuos de la comunidad.

10 En la obra de Munn (1992, p. 88) sobre los valores sociales y la transformación en Gawa (Papúa Nueva Guinea) se sostiene que entre los gawas, la *mariya* o el estado de abundancia no solo se refiere a una simple experiencia de comida abundante, sino que implica un mundo en el que la abundancia se queda por fuera del cuerpo. Hay un intento de crear un modelo de autorrestricción que se opone a la experiencia del exceso y es fundamental para la creación de valores positivos entre la gawa. Munn extendió estos valores de abundancia y autorrestricción al dominio de la hospitalidad, en la que la abundancia se utiliza para aumentar la posición social y satisfacer las relaciones sociales.

11 Appadurai (1986) argumenta con razón que los movimientos de mercancías occidentales desde diferentes manos exhiben diferentes regímenes de valores.

Muchas de estas relaciones requieren que los nükak se desplacen a distancias considerables; a medida de que viajan a visitar a otras familias y vecinos, que viven o trabajan para ellos, los objetos y los bienes materiales se convierten en una moneda importante que proporciona acceso a estas relaciones y amplía las categorías de movilidad. También interactúan con el desarrollo de otras formas de convivencia e implican la capacidad de equilibrar las diferentes formas de alteridad y tipos de sociabilidad. Así, el flujo de objetos es esencial para, y se relaciona directamente con el desplazamiento de las personas.

“MOVILIDAD SOCIAL”: CONSTRUYENDO RELACIONES CON LOS PATRONES

En el contexto actual, los ideales de intercambio y redistribución precisan nuevas relaciones comerciales y laborales, al igual que flujos de bienes, que las familias manejan como parte de sus patrones de movilidad. Los nükak se han convertido en especialistas en limpieza de la tierra (preparación de una superficie de terreno para cultivos o pastoreo para ganado por medio de la tala de árboles, y para la remoción y quema de maleza) un servicio para el que a menudo son contratados por agricultores blancos o “patrones” en la región. Para este tipo de trabajo, los hombres en grupo consiguen contratos regulares por semanas o meses, lo que constituye un arreglo atractivo que les permite el acceso a parcelas en el bosque y a fuentes de alimentos (como se explica en el capítulo 3). Las principales herramientas que utilizan son un machete y sus manos desnudas, porque para ellos preparar un bosque viejo y secundario se considera una actividad simple, algo que hacen con regularidad para establecer y mantener sus huertos en las áreas despejadas del bosque; dos hombres pueden despejar un área de sesenta metros cuadrados de bosque secundario en unos tres días. Idealmente, la limpieza se debe hacer en la temporada seca y no en la de lluvias, y el grado de participación varía enormemente entre los individuos y las familias. De acuerdo con los nükak, despejar la tierra es un trabajo divertido y no una tarea tediosa, en parte debido a que generalmente la hacen en grupo, pero también porque es una alternativa mejor que trabajar como “raspachines” (alguien que trabaja raspando pasta de hoja de coca para hacer la base para la cocaína).

A veces, los nükak entran en conflicto con los patrones que les piden limpiar las áreas del bosque montañoso, donde prefieren cazar y recolectar alimentos silvestres. Estos patrones buscan ampliar los cultivos en dichas áreas, en parte debido a la presión sobre la tierra en las zonas bajas (para el pastoreo de ganado) y en parte porque es más fácil ocultar los cultivos de coca en un terreno más montañoso. La gran mayoría de sus vecinos se aprovechan de la bonanza económica que la región tiene en la actualidad, la cual, como se mencionó en

la introducción, se basa principalmente en la producción ilícita de coca, así como en su procesamiento y distribución. No muchos indígenas trabajan en los laboratorios (donde la pasta de coca se procesa para hacer base de cocaína), sino que se especializan en la limpieza de las tierras para el cultivo y la cosecha de la hoja. Recoger las hojas de coca es un trabajo arduo, ya que según ellos “quema”, porque recoger las hojas de la cosecha con frecuencia causa cortaduras y raspaduras en las manos. Aunque los hombres a veces van a recoger coca o a “raspar” (el trabajo del “raspachín”, véase atrás), prefieren limpiar la tierra, ya que esto también les permite traer a sus mujeres y familias.

Para los nükak, ganar dinero no solo depende de las relaciones sociales que se establecen con la población blanca, sino con los intermediarios que a menudo ofrecen contratos de trabajo. Algunos de los más jóvenes que han abandonado la comunidad y crecido con familias blancas, a veces, regresan a sus grupos originales, buscando aceptación para restablecerse como miembros de la comunidad. Debido a que este es un aspecto importante de la sociedad nükak, a menudo despliegan sus habilidades como intermediarios en la creación de oportunidades de trabajo para sus parientes con el fin de lograr su aceptación. Muchas veces conocen a los vecinos o su cultura, hablan mejor el español y tienen un mejor conocimiento de las oportunidades de trabajo disponibles. Sin embargo, todos los informantes con quienes hablé sobre las relaciones con los patrones concuerdan en que si bien estas relaciones sociales dependen, en última instancia, de los grados de confianza, también tienen que ser manejadas con cuidado porque se considera que los patrones son peligrosos y engañosos. Este peligro percibido se debe en parte a las relaciones que muchos de los patrones mantienen con la guerrilla; esta naturaleza ambigua de las relaciones nükak-patrón se ilustra con el siguiente relato:

Cuando los nükak establecieron contacto permanente con la sociedad en general, en 1988, algunas familias blancas se llevaron y criaron a algunos de sus niños. Uno de ellos fue uno que creció con la población blanca en un lugar llamado La Rompida, quien había perdido a sus padres y se fue a vivir con los blancos, ya que, como huérfano, se cansó de ir de un lado a otro con los nükak. Los blancos le dieron un nuevo nombre y le enseñaron a vivir como ellos, a ir a la escuela y a trabajar en una plantación de coca, entre otras cosas.

Esta persona me dijo:

Después de que uno conoce la plata es difícil volver a ser como antes; eso no cambia tu forma de ser, pero ya no se puede hablar tanto con los demás

y eso afecta su felicidad. Es difícil dejar de ganar plata porque los patrones insisten en eso, ellos exigen que los *nükak* trabajen con ellos. Los *nükak* van a trabajar debido a la insistencia de los *kawene*. Traté de volver a vivir en el bosque sin dinero, sin ropa, como un *nükak*, caminando y caminando en el bosque. Quería encontrar una mujer *nükak*, porque los *nükak* siempre estuvieron en mis pensamientos y, por estas razones, dejé a los blancos para volver a la selva. Pero fue difícil, porque me enfermé y ya no podía caminar sin zapatos. Después de meses de intentarlo, decidí volver a trabajar con los blancos, como “*raspachín*”. Hacía tanto calor que se me quemaron las manos recogiendo hojas; además, también el sol calentaba mucho en medio de los campos abiertos. Los patrones me pagaban dieciocho mil pesos por día en Tomachipán, en 1996, y ahora me pagan veinticinco mil por día en caño Makú. Muchos indígenas trabajan para los patrones que están por los ríos Guaviare e Inírida, pero trabajar como “*raspachín*” también hace que mucha gente se enferme y que entre y salga del hospital. El trabajo es muy duro porque, con la fumigación aérea, muchos trabajadores están expuestos a los productos químicos que se esparcen. Nosotros los *nükak* limpiamos, talamos y cortamos, y ellos nos pagan en efectivo. Antes en Tomachipán, los patrones nos pagaban en gramos (de base de cocaína): alimentos, ropa, todo se compraba y se vendía con gramos. Cualquier persona que quiera vivir y ganar dinero tiene que hacerse amiga de la guerrilla, pero las personas no deben estar muy disponibles, porque esa gente lo obliga a uno a dejar a la familia y a trabajar lejos. Cuando los *nükak* trabajan en el negocio como “*raspachines*”, deben quedarse callados; si uno se entera de algo, es mejor quedarse callado, de lo contrario, se mete en problemas... Uno no debe hablar demasiado.

En una región dominada por extensas plantaciones de coca, despejar nuevas áreas y cosechar la hoja de coca son partes clave de la cadena de valor. Si bien parece que hay una oferta abundante de mano de obra de las comunidades rurales y otros trabajadores indígenas, observé que muchos patrones hacían todo lo posible para ofrecerles el trabajo a los *nükak*, lo que puede ser causado por el interés de reducir los costos laborales y, en algunos casos, probablemente por el deseo de engañarlos. Por su parte, la motivación de los *nükak* para encontrar trabajo fuera de las ciudades principales es impulsada por dos intereses fundamentales: 1) obtener bienes y dinero y 2) estar más cerca de las zonas de transición para acceder a los recursos forestales. Como mencioné, la economía *nükak* y su subsistencia se basa, en gran medida, en los alimentos silvestres, lo que garantiza su seguridad alimentaria y permite su independencia del intercambio y de los bienes y servicios proporcionados por la economía en general, aunque, como ahora dependen de la economía en general de algunos

productos básicos y bienes de consumo (principalmente ropa, zapatos, ollas, cuchillos, radios, arroz, jabón, etc.), deben mantener su contacto para acceder a ellos con estos agricultores vecinos o patrones. Muchos de los grupos nükak han reorientado sus modelos de asentamiento para estar cerca de las inmediaciones de las fincas de los patrones y del trabajo. En el asentamiento de Agua Bonita, los wayarimunus han establecido redes que facilitan las oportunidades de trabajo regulares con los patrones alrededor del caño Makú, El Capricho y El Dorado, entre otros pueblos.

La mayoría de las personas a las que les pregunté confirmaron que fueron a trabajar para estos patrones, porque las fincas de los colonos les brindaban la opción de estar cerca del bosque, donde podían abastecerse de alimentos; pero que también era porque les pagaban el dinero para comprar cosas en la ciudad¹². La gran mayoría expresó su deseo de comprar sus propias cosas, de forma independiente, y vieron que mejorar las relaciones con los empleadores para acceder a trabajos agrícolas era una forma de lograrlo. Pero la relación con los patrones implica una difícil coexistencia, porque los nükak ven que los empleadores manipulan los precios y que constantemente tratan de perpetuar la relación de trabajo, asegurándose de que estén siempre trabajando para ellos; en cambio, ellos prefieren ser trabajadores temporales y mantener su autonomía. Los nükak generalmente se refieren al “patrón” como alguien con quien tienen negocios frecuentes y una cierta familiaridad basada en los intercambios y las relaciones sociales. Hay una estrecha relación de significado entre los términos que utilizan para las actividades de subsistencia (como buscar trabajo, comida y dinero), el portafolio diversificado de opciones económicas y las relaciones comerciales. Mi investigación no indagó por las relaciones asimétricas que caracterizan muchas de estas, aunque observé un conjunto clásico de relaciones basadas en la deuda, los pagos y el trueque, desde la perspectiva típica de las relaciones patrón-cliente. Me quedó claro que, desde la perspectiva nükak, esta visión típica de las relaciones con los patrones ocultaba una empresa económica más compleja.

La llegada del sistema monetario ha cambiado muchos aspectos de la vida social y económica de los nükak, ya que ha facilitado un espectro más amplio de las relaciones comerciales. No obstante, estos cambios no siempre reflejan la racionalidad de la economía capitalista o de la típica trayectoria que aumenta las tendencias de consumo; en muchos sentidos, los nükak han logrado evitar las contradicciones entre sus modelos de movilidad social y las nuevas

12 Una idea similar se ha observado en otros lugares: Gow (1991) sostiene que las maneras de “buscar plata”, “buscar comida” y el trabajo se pueden considerar tres categorías diferentes de producción que están profundamente entrelazadas con la economía de subsistencia entre los piros. La referencia de búsqueda de comida o plata y el trabajo se refiere a dos modalidades diferentes, que no son contrarias a la subsistencia ni a las economías comerciales.

oportunidades económicas que se extienden a las relaciones laborales con los patrones: acceden a nuevas oportunidades de trabajo, al tiempo que mantienen el ideal de los asentamientos autónomos y el movimiento continuo por diferentes sitios y centros de riqueza; entre tanto comparten la compañía de nuevas amistades y relaciones sociales. La facilidad con la que se han incorporado en el sistema de trabajo, mientras mantienen muchos otros aspectos de la vida contemporánea nükak me sorprendió, puesto que refleja una organización espacial de los movimientos diarios que está profundamente entrelazada con las actividades de subsistencia.

Como mencioné, la caza y la recolección son actividades que las familias nükak prefieren, porque permiten arreglos de vivienda dispersa y móvil, y ayudan a mantener una gran cantidad de diversos recursos mediante una gestión sofisticada y el uso del paisaje con base en el ciclo anual nükak. Por lo general, los grupos locales se mueven de un lugar a otro, formando un patrón de acceso a los recursos que maximiza estas preferencias a través de la dispersión social y ecológica. Del mismo modo, su incorporación en las relaciones laborales sigue el mismo modelo de dispersión, es decir, adaptando rutas de movilidad para las ofertas laborales, al tiempo que maximiza sus opciones para ampliar el alcance y la frecuencia de movimiento. La gama y los puntos focales resultantes de los modelos de desplazamiento, incluyendo características como cultivos, puestos de salud, patrones y relaciones sociales importantes, se reflejan en el mapeo social que se muestra en la figura 2.

COMPARTIENDO EL TRABAJO

Un punto central para las relaciones laborales de los nükak es su dependencia del crédito, utilizado por los empleadores para garantizar la continuidad de la oferta de trabajo. Observé intensas negociaciones entre los empleadores y los nükak en Agua Bonita, en muchas ocasiones: los empleadores generalmente tienen una lista de elementos que les han dado a los nükak y que se deducen de su cuenta al final de un trabajo, y los nükak siempre se quejan de este sistema, probablemente porque no hay un entendimiento común entre ellos y sus patrones acerca de los límites entre la generosidad, el pago y el crédito. Mientras tanto, como en un sinnúmero de otros contextos, este sistema basado en el crédito genera ambigüedades que resultan en relaciones coercitivas; los trabajadores dependen de los empleadores para obtener el dinero que utilizan para comprar cosas que necesitan de la ciudad y los empleadores necesitan a los trabajadores por la calidad que ofrecen (ya que se les conoce por ser muy buenos) y los bajos salarios que aceptan.

Sin embargo, no es correcto retratar a los nükak como víctimas de estas relaciones, aunque sea cierto que los pagos no siempre se hacen en su totalidad o a tiempo y que, por lo general, se enredan con deudas de alcohol o con herramientas “en préstamo”, factores que, unidos, contribuyen a la idea de que los patrones son “tramposos”. Durante mi estancia en el campo, las relaciones con los patrones fueron siempre muy variables e inestables, y con frecuencia se caracterizaban por ser conflictivas. Muchas veces, los patrones malinterpretan deliberadamente algunos aspectos de la economía y la vida social nükak, o tratan de cambiarlos constantemente, y esto aporta al conflicto. No obstante, a pesar de todo esto, los nükak controlan estas relaciones de muchas maneras: ellos son muy conscientes de que los patrones llegan al pueblo desesperados por reclutarlos para trabajar. Si ellos no quieren con cierto patrón, por lo general, tienen la opción de negociar con otros, de ser necesario, y pueden abandonar el pueblo inesperadamente si los patrones no hacen los pagos según lo acordado, o se roban sus herramientas, las cosechas o posesiones personales si consideran que les pagaron menos. Este tipo de comportamientos no se pueden generalizar, porque los nükak también han establecido muy buenas relaciones con algunos patrones que les pagan muy bien, en cuyo caso mantienen una relación más estable en el tiempo con los mismos patrones.

Ambos casos ilustran cómo las relaciones laborales pueden influir en la movilidad de diferentes maneras: en el primero, la capacidad de trasladarse puede ser una ventaja para evitar o terminar de tajo una relación con un patrón decepcionante; en el segundo, un patrón útil puede servir como fuerza centrípeta y favorecer la movilidad a su alrededor. En cualquier caso, y como señalé previamente, los nükak rara vez actúan sobre estas fronteras sociales sin pensar en los impactos en el área forestal en cuestión (para garantizar el acceso a la caza y territorios de recolección para los grupos locales).

Uno podría pensar que su integración en el mercado laboral y el acceso al dinero erosionan su riqueza social; pero, como dicen los nükak, “¡tengo un trabajo, vamos todos!”. Una vez más, en cuanto a la obtención de una oportunidad de trabajo, los nükak a menudo extienden invitaciones para distribuir los pagos a cualquier persona involucrada, tanto como les sea posible. Cuando algunas personas ganan más que otras, se genera un costo social interno muy pesado: en general, la sociedad controla ese comportamiento acusando públicamente al beneficiario de olvidar las reglas sobre el intercambio, y esa persona termina marginada. En resumen, cualquier pago —ya sea monetario o en bienes

recibidos— genera presión social para compartirlo; si esta expectativa no se satisface, se dará como resultado una nueva recomposición de los grupos locales¹³.

Durante mi estancia con ellos, fueron claros en que a pesar de que sus habilidades para manejar el dinero han mejorado desde que llegaron a Agua Bonita, todavía les parece que las transacciones monetarias son confusas debido, principalmente, a su falta de habilidades numéricas. La prevalencia de estas es variable en los diferentes grupos territoriales; además, los grupos orientales, como los wayarimunus, han tenido menos experiencia con el dinero que los grupos occidentales. Este conocimiento y comprensión entre los nükak de diferentes grupos territoriales también contribuye a generar conflictos, especialmente cuando comparten un trabajo (debido a la incompreensión sobre el valor del pago y la forma en que el dinero se divide entre los que trabajan). No hace falta mencionar que todo el sistema tiende a favorecer —e incluso se limita— a los que tienen la capacidad de entender los pagos y la naturaleza del dinero, así como a los que tienen conocimientos del idioma español.

A partir de estos diferentes aspectos descritos, las relaciones nükak-patrones parecen ajustarse con un “sistema patronal” descrito por Wilbert (1958), quien sugirió que este sistema se puede introducir con facilidad y también que las personas son conscientes de su carácter abusivo y explotador, mientras que la expansión basada en el mercado del intercambio monetario avanza. Si bien no es fácil predecir cómo van a evolucionar las relaciones comerciales de los nükak, observé que —al igual que un sinnúmero de otras comunidades locales desde el comienzo de la revolución industrial— los wayarimunus han experimentado serias dificultades internas a medida que han abierto una nueva esfera de relaciones basadas en la venta de algunos artículos en la ciudad (principalmente hamacas y algunos productos alimenticios como la miel). Por ejemplo, el mercado de hamacas y pulseras hechas de fibras naturales es controlado por las mujeres que viajan a la ciudad, donde las venden por efectivo. Lo que deduje tras las conversaciones sobre este comercio y su creciente participación en el mercado laboral es que ha tenido un efecto dramático en la vida cotidiana. Las perturbaciones sociales, como el aumento en el alcoholismo y la desnutrición infantil, debido al abandono de las mujeres, a menudo se atribuyen al gran interés en el trabajo con los patrones y en la venta de artesanías en la ciudad, respectivamente.

Sin embargo, como mencioné, el resultado de las incursiones nükak en el mercado no puede simplificarse demasiado o leerse solo como un paso

13 Freire (2002), en su trabajo con los piaroas, señala que la acumulación de dinero y bienes puede ser un indicador de rupturas internas de los mecanismos políticos del estatus. Por lo tanto, los piaroas gestionan la distribución con mucho cuidado y evitan la estigmatización.

inexorable hacia la economía de mercado. El alto grado de movilidad y la recomposición de los grupos locales sigue siendo un obstáculo importante para una transición sin problemas al sistema capitalista, y es un aspecto de la sociedad nükak del que tanto empleadores como organizaciones e instituciones que promueven la normalización de las relaciones de mercado se quejan con frecuencia. Por un lado, impide la entrega regular (o el recibo) de bienes o servicios, porque se distorsionan los intercambios de mercado y se socava la continuidad de los programas de desarrollo; por otro, las rupturas constantes asociadas a la movilidad también ayudan a establecer y a mantener relaciones estables con los patrones que permiten la inserción nükak en el mercado laboral. En este caso, los sistemas formales de intercambio basados en el mercado todavía coexisten con varios conjuntos de reglas en una esfera común de convivencia.

Si bien los aspectos clave de la vida social nükak han cambiado como resultado de su creciente participación en la economía de mercado, estos no parecen haber afectado el entendimiento que se tiene de la riqueza en los grupos locales, que, como ya mencioné, se basa en la gestión de los lazos sociales. Del mismo modo, la integración en el mercado no ha estado acompañada de mayores grados de confianza (como suele ser el caso en los mercados). Hemos visto que los nükak continúan siendo cautelosos y que se esfuerzan por mantener una distancia segura de sus vecinos, quienes representan un peligro potencial, en parte porque el mercado se asocia a personas que constantemente hacen trampa. La importancia de este factor en la región amazónica, en particular, se ha reportado entre varios grupos. Como ejemplo, tenemos que los piaroas también mantienen deliberadamente su distancia de los actores del mercado, ya que les atribuyen un sentido de peligro y contaminación para ellos, además de atribuirles poderes chamánicos negativos a los comerciantes yanomami¹⁴.

CONCLUSIONES

Lo que motiva una mayor integración nükak en las relaciones basadas en el mercado es la posibilidad de interactuar con otros grupos sociales, lo que no quiere decir que los bienes materiales no sean novedades importantes y atractivas, ni que los nükak ignoren las poderosas transformaciones asociadas a la acumulación o la explotación del mercado de trabajo. Por el contrario, esta comunidad cuestiona de modo constante estas tendencias y las normas sociales establecidas en las unidades domésticas luchan por dar prioridad a los valores internos. Es curioso que la sociedad le dé prioridad a las alianzas más estrechas con los colonos que a

14 Véanse Freire (2002) y Lizot (1985), respectivamente.

los mercados más formales de las ciudades. Aunque los datos al respecto todavía son escasos, es claro que las oportunidades laborales se complementan mejor con las preferencias nükak relativas a la ubicación de residencia (y movilidad), al acceso a los bosques (para la comida) y a la posibilidad de trabajar juntos, en unidades sociales más grandes. Trabajar en fincas es también más deseable, porque se ajusta a los ritmos sociales internos y al calendario anual nükak, lo que permite la limpieza y cuidado de las huertas forestales durante algunos periodos. Por último, dichas oportunidades también ayudan a que los grupos sociales creen riqueza dentro de la sociedad nükak, al hacer circular los bienes (lo que expresa además generosidad) y al controlar los desplazamientos (para obtener bienes para compartir con los demás).

En este capítulo se han examinado algunas de las transformaciones asociadas con el intercambio de bienes y servicios y su impacto en la movilidad nükak. He demostrado que, a pesar de su función como fuerzas centrípetas, que aumentan la formación y la concentración de grupos residenciales, los nükak han transformado y adaptado las fuentes de los bienes materiales y las oportunidades laborales para ajustarlas a sus propios sistemas económicos y sociales. En el asentamiento nükak en Agua Bonita, la acumulación de bienes materiales y las experiencias sociales no se pueden separar. Muchos de los programas institucionales implementados en el asentamiento han tenido el efecto de crear una sensación de abundancia que también ha distorsionado los mecanismos de reciprocidad y prestigio. Ante estas presiones, los nükak continúan buscando una creciente red de alianzas que puedan impulsar su reputación a través de la expresión de generosidad al compartir los bienes con los demás.

El proceso de integración nükak con el mundo material empezó con su interés en el desarrollo de relaciones más estrechas con los colonos, a fin de adquirir nuevas herramientas, lo que se formalizó gradualmente con la llegada de los misioneros y continúa hoy día con vínculos más estrechos con los patrones, los mercados en las ciudades y zonas urbanas, así como con los programas de ayuda y desarrollo. Al tiempo que los intercambios se hacen más formales y se relacionan más estrechamente con la lógica capitalista del mercado, los nükak manifiestan sus valores cuando insisten en la igualdad de la distribución como un intento de controlar y transformar el significado del consumismo; mientras también le añaden significados simbólicos. Cuando estos esfuerzos fracasan, los conflictos internos por la acumulación de los bienes y los beneficios del trabajo pueden llevar a acusaciones y a la marginación, lo que, en última instancia, conduce a los miembros de un grupo local a abandonar el asentamiento. Esta presión social es evidente cuando ellos se refieren a sí mismos: “los nükak son generosos, buena gente”, y cuando se refieren a la ayuda humanitaria: “la gente

trae demasiadas cosas para compartir”. Muchos otros ejemplos han demostrado cómo los nükak constantemente tratan de reforzar interacciones sociales que promuevan la convivencia en medio de la avalancha de objetos extraños y bienes materiales. Del mismo modo, al buscar trabajo, crean relaciones estrechas con los colonos, a través de las cuales imponen sus ideales de autosuficiencia y autonomía, abandonando los trabajos cuando quieren y compartiéndolo con su extensa red de familiares y otros miembros de la comunidad.

En conclusión, los nuevos centros de agregación de bienes, servicios y oportunidades laborales funcionan claramente como núcleos de dispersión y se han integrado en sus sistemas de significado. La movilidad es un continuo de diferentes actividades en la construcción de espacios multidimensionales, y mientras los vínculos con las fuerzas externas aumentan, los movimientos centrífugos de las unidades locales y territoriales se han intensificado para reforzar la igualdad de distribución a través de la puesta en común de las oportunidades laborales, por ejemplo, lo que aporta a una movilidad social más expansiva. Traspasar las fronteras económicas está evidentemente lejos de ser ideal y siempre se acompaña de tensión y conflicto entre los diferentes polos de atracción, pues enfrenta a los nükak a nuevas realidades, a menudo mediante la redefinición de sus patrones de movilidad.

Conclusiones

COMENCÉ ESTE TRABAJO CON LA IDEA DE EXPLORAR CÓMO LA MOVILIDAD acerba entre sí unidades sociales y cómo los nükak han cambiado sus patrones o pautas de movilidad en respuesta a cambios sustanciales en su entorno social. En la primera mitad, creo haber mostrado de qué manera el sistema simbólico traza fronteras específicas y crea un territorio culturalmente marcado a través de los viajes de héroes legendarios. Pues bien, dichos periplos heroicos ayudan a definir y entender la organización espacial de los nükak, ya que algunas de las rutas y senderos que siguen guardan relación directa con la memoria colectiva y la vida cotidiana.

En el capítulo 1 se explica cómo esta particular configuración espacial tiene relación directa con el legado ancestral y cómo la vida contemporánea es, a su vez, considerada parte de un continuo de acciones emprendidas por individuos y grupos identificables a lo largo del tiempo. En muchos de estos relatos, los personajes principales viajan desde distintos planos del mundo espiritual y se cruzan con distintos seres espirituales para ganar control del espacio. En este sentido, el tiempo y el espacio no son nociones abstractas; están, más bien, profundamente arraigadas en los empeños y movimientos de grupos que están desplazándose, en movimiento, en marcha. La vida cotidiana de los nükak carece de sentido si no alude a los viajes épicos de sus héroes míticos.

A diferencia de otros grupos amazónicos, como los tukanos o los makunas, la sociedad nükak le da prioridad a una presencia dispersa a lo largo y ancho de una vasta región interfluvial, donde predominan pequeños grupos que se desplazan de manera autónoma a través de la historia para garantizar la subsistencia y los ritmos de la vida nükak. En contraste con otras sociedades ribereñas, donde la maloca o la casa-larga comunal se constituyen en el centro en torno al cual se fusiona la sociedad, la de los nükak gira en torno a un conjunto de hogares dispersos o *wapji*, diseñados para albergar un número restringido de personas (el tamaño aproximado de una familia nuclear). Esta configuración ha facilitado la reproducción y el fortalecimiento de antiguas prácticas, tradiciones y memorias por medio de las cuales no solo se ha conservado una noción de espacio, sino que este se ha revitalizado en el contexto del desplazamiento forzado.

Cuando los nükak entraron en contacto con el grueso de la sociedad, el tamaño de los grupos locales oscilaba entre diez y cuarenta individuos, y los grupos locales solían cambiar de residencia cada dos o tres días. Hoy por hoy, se conserva un conjunto diverso de agrupaciones, con una población que oscila entre 35 y 150 personas. Estas agrupaciones mantienen estrechos lazos sociales entre sí, que irradian hacia fuera con cada viaje, para así asegurar un sentido de complementariedad y unidad. En el pasado, solían levantar estructuras temporales a lo largo de rutas en la selva y el cambio constante de ubicación de los

asentamientos constituía, con el paso del tiempo, el núcleo común de la identidad nükak. Hoy en día, ellos han creado un mosaico de ubicaciones (parches de recursos y nodos de asentamientos) a través de los cuales continúan su marcha. Pero, definitivamente, un nuevo y más complejo conjunto de motivaciones y fuerzas que operan en distintos ámbitos deben ahora considerarse para examinar y explicar la movilidad nükak. Ahora bien, más allá de estos elementos sociales subyacentes, este trabajo se concentró en las maneras como la sociedad nükak ha respondido al desplazamiento recurriendo a su movilidad a la hora de construir espacios o lugares familiares, así como un complejo conjunto de redes que les permiten conservar unidades sociales estables. Así, en un contexto de desplazamiento, la movilidad puede entenderse como un mecanismo capaz de abrir y crear sistemática y deliberadamente intrincadas interconexiones entre unidades sociales comunes.

Al ejercer control sobre el flujo de gente e información entre nodos y a lo largo y ancho de senderos sociales visibles e invisibles, los nükak hacen manifiestos sus valores. Tales flujos materializan sus ideales de socialización y convivencia. Las conexiones sociales entre las unidades residenciales ubicadas dentro de asentamientos para refugiados ilustran cómo las aparentes fronteras entre unidades dispersas se han hecho más fluidas y dinámicas que en el pasado. Sin duda, con el desplazamiento forzado, los patrones y matices del movimiento han cambiado, ya sea porque las gentes implicadas tienen conciencia de la importancia de manejar relaciones interétnicas o porque les es necesario ampliar su movilidad espacial para garantizar el flujo necesario de recursos, o ambas a la vez.

Un punto importante que quería recalcar en este trabajo es que, a pesar de la variedad en la composición de los grupos en áreas periféricas (con el concomitante incremento en el número de gente en torno a los asentamiento nucleados), a los nükak se les ha dificultado conservar los asentamientos a gran escala que las actuales circunstancias les exigen. En este sentido, los nükak quizás hagan eco de un patrón de fisión común a varias sociedades amazónicas, por ejemplo, el de los gés y los bororo, que describe Turner (1979), o los hupdu-makús, que describe Reid (1979). Los anteriores pueblos no parecen poder pasar periodos prolongados sin fragmentarse en grupos más pequeños, una verdad que quizás exprese la fuerza de los ideales de autonomía e independencia de los nükak. Un patrón en el que se alternan pautas de dispersión tras momentos de agregación es hoy en día un rasgo prominente de la sociedad nükak. Por consiguiente, las agrupaciones nükak contemporáneas deben también entenderse como puntos estratégicos (o nodos) desde los que se planifica la dispersión y se regulan los movimientos. Los nükak continúan su marcha, pero tienden a desplazarse

en grupos cuando se trata de movilidad logística. La movilidad residencial a lo largo de áreas más extensas sigue profundamente ligada a los ciclos alimenticios anuales, los rituales, los senderos de parentesco y ambos modos de movilidad hoy sienten más la influencia de los centros de abasto de servicios y bienes y, por supuesto, las nuevas esferas de relaciones sociales con grupos vecinos.

La naturaleza de las relaciones sociales con otros vecinos y grupos han sido pautadas por unos ciclos de contracción y expansión que, a su vez, han dependido de las vicisitudes de la historia nükak. Un aspecto clave, analizado particularmente en el capítulo 3, es la manera como las fronteras interiores de los grupos locales también se negocian y ritualizan de modo permanente, siguiendo este modelo dual de dispersión. Así, los encuentros, tanto interiores entre grupos locales o cuando se cruzan fronteras étnicas, son mediados por normas específicas que procuran estabilidad interna y se oponen de manera clara y distinta a la mera incorporación. Mediante la descripción y el análisis del ritual *baap*, espero haber mostrado cómo las susodichas fronteras interiores se han reducido y expandido en respuesta a movimiento específicos en territorio nükak, al revelar así poderosas correlaciones con sus ritmos sociales y alianzas matrimoniales. Mientras que los antiguos ancestros se encargaban de organizar el ideal de buenas parejas en el pasado, ahora los rituales continúan expresando la suspensión liminal para hacer efectivos los encuentros entre distintos grupos locales al tiempo que se refuerza la unidad.

Dado que las fronteras entre grupos locales y fuereños están siempre cambiando, las regulaciones internas que se imparten a través de la ritualización de los encuentros parecen sobrerrecalar las dificultades de la inserción en una red regional. Habiendo visto cómo, en el pasado, dichos encuentros estuvieron mediados por movimientos para defenderse de ataques de los kawene, doy ejemplos etnográficos de cómo, hoy por hoy, los encuentros nükak aún dejan ver un cuidadoso manejo de la distancia étnica. Así, la alteridad se manifiesta ya sea internamente por medio del control de la transformación de los alimentos o por medio de la regulación del cuerpo, sobre todo en los dos espacios rituales descritos. La expresión de un conflicto a través del encuentro ritual de grupos locales (*bakwaadjat*) también aporta un instrumento mediante el cual el sistema político nükak guarda su distancia, porque así lo prefiere y no por necesidad obligada por la agregación.

Para acompañar esta distancia preventiva, los nükak recurren a una peculiar organización social, caracterizada por una gran movilidad entre grupos sociales impulsados, en buena medida, por preferencias matrimoniales. Durante todas las etapas de mi trabajo de campo, los wayarimunus no cesaron de manifestar un deseo (y una dificultad) incesante por encontrar parejas matrimoniales que

se ajustaran a sus preceptos y asimetrías. Desde que se levantó el asentamiento agregado cerca de San José del Guaviare, varias familias han visto limitada su movilidad con el propósito de visitar parientes cercanos en busca de alianzas matrimoniales. Lo anterior ha mostrado, a su vez, que la presión matrimonial en la actual coyuntura de ‘movilidad social’ restringida ha incrementado e intensificado las disputas internas, hasta tal punto que, incluso, algunos han llegado a capturar y secuestrar mujeres. De acuerdo con los nükak, la vida en San José ha coincidido con un incremento en las peleas entre grupos territoriales meomunus y wayarimunus, la mayoría de ellas relacionadas con el intercambio de mujeres disponibles como pareja para el matrimonio. Para complicar aún más las cosas, se suma a las dificultades la pérdida de muchos jóvenes de las nuevas generaciones que se van con fuereños —muchas mujeres jóvenes se han alejado de la sociedad nükak para ir a vivir con colonos blancos (*kawene*)—. Así, conflictos territoriales relativos a alianzas matrimoniales se han convertido en el pan de cada día y el asunto se manifiesta en los eventos rituales que, dicho sea de paso, debieran contribuir a la conservación de las relaciones.

En el capítulo 2 se examinan algunas ideas en torno a movilidad medioambiental. A pesar de que no consigno en este trabajo un panorama completo del elaborado mundo natural nükak, sí me concentro en algunos aspectos de las categorías ecológicas-naturales actuales que circulan y se implementan en el asentamiento para refugiados. Antes que una evaluación ecológica sistemática, me concentré en aquellos recursos que contribuyen de manera importante a la subsistencia de los nükak hoy en día. Creo haber demostrado que la economía nükak se basa en una preferencia por un amplio y diverso espectro de fuentes alimentarias silvestres, que aseguran mediante la caza, la pesca y la recolección, antes que depender de la agricultura extensiva, que a su vez tiende reducir el modo o patrones de sustento a asentamientos más permanentes. Muestro también cómo ha respondido la sociedad nükak a la dificultad para encontrar la abundancia de suministros alimenticios que les era usual en la selva (dado que la vida en los sentamientos de refugio está muy lejos de su territorio ancestral). Desprovistos del control sobre las selvas próximas y con acceso restringido a ellas, la sociedad nükak ha diversificado sus movimientos negociando con vecinos y colonos. Esto ha marcado una tendencia a que los grupos locales nükak conformen agregaciones que viven en zonas de transición y exploten lugares diferentes al mismo tiempo.

Por lo tanto, al tiempo que la gente ha intensificado su ‘movilidad espacial’ y el número de interacciones con distintos tipos de vecinos, también han ido tomando nota de los posibles recursos en torno a los asentamientos para establecer mosaicos de agrupaciones de recursos. Me parece que este mecanismo

de diversificación de recursos es congruente con el ideal de autosubsistencia y autoproducción al que aludí con anterioridad. Así, al tiempo que pequeños grupos tienen la oportunidad de viajar a diferentes lugares, así mismo son capaces de compartir recursos ajustándose a distintas necesidades en un esfuerzo por minimizar el impacto causado por los alimentos agroindustriales que suministra la ayuda humanitaria. Al mismo tiempo, la sociedad deja ver algunos aspectos sistemáticos de la percepción y el orden del mundo natural a ojos de los nükak. Mis observaciones muestran una preferencia por sus recursos alimentarios tradicionales y revelaron un manejo proactivo de sus necesidades económicas, antes que una sumisa aceptación de los recursos que les eran ofrecidos para promover entre ellos una forma de vida sedentaria.

Y, contrario a los patrones de movilidad del pasado, cuando la selva les permitía encontrar alimentación con facilidad basándose en el conocimiento de la diversidad existente en las distintas temporadas, hoy los nükak ha desarrollado un control más estricto en lo que atañe a la distribución de sus movimientos que, como ya dije, se discuten y debaten de manera permanente en la aldea nucleada. Es más, la interacción con vecinos desempeña un papel primordial en la mediación de lo que podríamos llamar una movilidad política, una movilidad que debe concertarse de manera más formal con actores externos. En general, las relaciones de los nükak con el entorno natural parecen haberse hecho más extractivas, la caza más especializada y la recolección en exceso dependiente de una comunicación interna intensa y el intercambio de información en asentamientos cambiantes, todo lo cual sigue girando en torno a la movilidad del grupo.

La segunda mitad de este trabajo, los capítulos 4 y 5, analiza datos etnográficos que atañen a las relaciones entre los nükak y el conflicto armado, así como a sus interacciones con distintos proyectos de desarrollo y su manera de enfocar el asunto de la acumulación. Ninguna descripción etnográfica de los nükak sería completa hoy sin considerar el desplazamiento forzado que tan fundamentalmente ha afectado a esta sociedad. Lo que los actores armados han hecho en territorio nükak —al desplazar a los grupos locales a una vida en la periferia y al mismo tiempo negarles la opción de volver (justificándose con la idea de que el territorio nükak, hoy por hoy, es una zona militar estratégica)— no es más que alterar el flujo normal de sus patrones de asentamiento, su movilidad, sus alianzas matrimoniales y rituales. En el capítulo 4 intento describir cómo la movilidad se ha visto transformada por la violencia y cómo la sociedad nükak ha interiorizado el conflicto mediante un proceso que llamo normalización del acaecer político en la vida cotidiana. Sistemas internos de solidaridad, así como un sistema para desfogar el miedo, no dejan de operar para enfrentarse a una violencia que se ha convertido en parte de la rutina

nükak. Los relatos consignados en esta parte nos permiten comprender mejor el poder de la socialidad interna a la hora de evitar el colapso social en medio de su condición de refugiados.

Así, los nükak han venido creando pequeñas unidades políticas autónomas donde una perspectiva igualitaria termina por formular estrictas normas de socialidad (sobre todo en los campamentos para refugiados). Subrayo el imperativo de compartir, valor que continúa subvirtiéndose el ideal occidental de acumular brindando a cambio una sensación patrimonial de bienestar o de riqueza, asunto que ocupa mi último capítulo. La circulación de objetos, personas, servicios, oportunidades laborales y proyectos que surgen en torno a los campamentos han contribuido a reducir la tensión justamente, por cuanto exige el flujo continuo de los susodichos servicios y misceláneas. Tenemos entonces que, como complemento natural a la obvia preferencia de los nükak por conservar una sociedad en marcha, la fluidez y circularidad de las relaciones y los objetos sigue desempeñando un papel importante en la cultura nükak.

Al conversar con Yeuna, quien hace parte del asentamiento en Agua Bonita, sobre la movilidad de los nükak en el pasado y los cambios que han surgido con el desplazamiento, sus comentarios se me antojaron apropiado colofón para este trabajo:

A nosotros los nükak nos gusta tanto, tanto caminar... a lo largo de distintos caminos, distintos ríos y caños. No nos gusta quedarnos en el mismo lugar. Nos gusta llegar y salir todos los días, buscar frutas diferentes... *seje, pipire, wana...* Y a las mujeres les gusta compartir *pipire* y hacer chicha para los amigos. Aquí, en Agua Bonita, caminamos lejos y nos cruzamos con kawene y gentes de grupos guayabero y tukano. Pero a esta gente le gusta pelear con los nükak todo el tiempo. Pero nosotros no le ponemos cuidado a esta peleadera. Nosotros cazamos, pescamos con barbasco y encontramos nuestra propia comida. Entonces nos alejamos del caño. Y cuando regresamos al asentamiento no lo hacemos por el mismo camino. Mientras andamos en busca de comida o visitando otros sitios, nos cruzamos con muchos amigos de caño Danta, Charras, Tomachipán... ¡nos adentramos en la selva! Caminamos todos los días, todos los días conseguimos comida. Los jóvenes cargan a los bebés y cuidan a los niños. Mientras caminemos, las familias no tienen problemas. La mujer no tiene problemas con su esposo; está contenta con su esposo, junto con toda la familia. Los niños caminan todos los días... ¡no hay problemas porque caminamos todo el día todos los días!

Foto 23. Manuel preparando dardos para la caza de micos (Rosales, junio de 2009)



Fuente: Fotografía de la autora.

Foto 24. *Beiko ye jimat* ("¡bamos juntos a la selva!"): una partida de caza de tortuga en Rosales, junio de 2009



Fuente: Fotografía de la autora.

Anexo 1
Censo del asentamiento
de Agua Bonita, mayo de 2007

La autora concluyó este censo en mayo de 2007, cotejando y actualizando los datos recopilados con anterioridad durante un censo ese mismo año (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2007). Las edades son una estimación aproximada y se registran en años o meses (m).

Familia	Nombre nükak	Nombre alternativo	Posición	Edad	Grupo territorial
1	Kerayi	Kerayi	Padre	65	Wayari
	Ewapa	Ewapa	Madre	60	Muabe
	Pagni	Arbey	Hijo	16	
		Morita	Hija	12	
2	Badi	Badi	Padre	50	Mipa
	Nuuma	Teresa	Madre	45	Wayari
	Muchina	Sandra	Hija	17	
		César	Hijo	15	
	Neque	Javier	Hijo	7	
	Doperi	Angie	Hija	12	
3	Durup	Zacarías	Padre	32	Wayari
	Uni	Paulina	Madre (esposa 1)	45	Meo
		Jacqueline	Hija	14	
	Upua	Giraldo	Hijo	9	
	Kutchara	Adriana	Madre (esposa 2)	25	Wayari
		Tatiana	Hija	2	
4	Dúgupe	Guayabo	Padre	40	Wayari
	Turupma	Trina	Madre (esposa 1)	38	Takayu
	Buetma	Marleni	Hija	10	
	Meiku	Melchor	Hijo	6	
	Keniba	Laura	Hija	2	
		Metra	Hijo	18	
	Padma	Mary	Hija	12	
	Pachudju	Teo	Hijo	8	
	Yaru	Bibiana	Madre (esposa 2)	38	Meo
		Yeremi	Hijo	13	
	Enadnii	Martha	Hija	5	
	Jiwip	Chato	Hijo	6	

Continúa

Familia	Nombre nükak	Nombre alterno	Posición	Edad	Grupo territorial
5	Jetena	Giovanni	Padre	25	Wayari
	Ambe	Yolanda	Madre	30	Juu
	Jaata	Juancho	Hijo	8	
		Ofelia	Hija	6	
		Nadia	Hija	1	
6	Wembe		Padre	40	Wayari
	Tumaire	Mayuri	Madre (esposa 1)	40	Wayari
		Marisol	Hija	15	
		Pegy	Hija	12	
		Johnatan	Hijo	5	
	Porenide/ Nama	María	Madre (esposa 2)	35	Wayari
		Jose	Hijo	15	
		Fernando	Hijo	6	
	Jairo	Hijo	4		
	Neider	Hijo	2		
7	Puwu	Andrés	Padre	35	Meo
	Kutpema	Petra	Madre	32	Wayari
		Anita	Hija	14	
	Nopet/ Aukara	Gina	Hija	7	
		Libardo	Hijo	2	
		Natalia	Hija	1	
8	Avetukaro	José	Padre	40	Wayari
	Akayi	Karen	Madre (esposa 1)	35	Wayari
		Mario	Hijo	13	
		Miriam	Hija	5	
	Ai	Katy	Madre (esposa 2)	38	Wayari
	Duki	Esneider	Hijo	20	
		John	Hijo	10	
	Peuyu	Hernán	Hijo	6	
	Numatdum	Jany	Hija	5	
	Bibiana	Huérfana	14		
	Gabriel	Hijo	3		

Familia	Nombre nükak	Nombre alterno	Posición	Edad	Grupo territorial
9	Maabe	Marinin	Padre	45	Wayari
	Biri	Catalina	Madre	40	Wayari
		Félix	Hijo	15	
	Piche	Tatiana	Hija	10	
	Poyiyo	Lucho	Hijo	8	
		Tuta	Hijo	3	
		Luz Mary	Hija	4	
10	Yíru	Tana	Madre	20	Wayari
	Wakaka	Luis	Padre		Wayari
11	Tibmyo	Alexander	Padre	22	Meo
	Tunma	Patricia	Madre	19	Wayari
12	Chuabutu	Esteban	Padre	47	Wayari
	Turoa	Marina	Madre	45	Wayari
	Pui	Pui	Hijo	11	
	Chani	Fabio	Hijo	20	
	Pani		Hijo	5	
	Buchi	Mauricio	Hijo	7	
		Erika	Hija	16	
	Hugo	Yerno	19		
13	Weweyi	Felipe	Padre	40	Wayari
	Nutnima	Mery	Madre	38	Wayari
	Dajada	Joaquín	Hijo	18	
	Numat yore	Mónica	Hija	16	
	Wijiro	John Fredy	Hijo	11	
	Wijidawa	Anderson	Hijo	10	
		Robinson	Hijo	8	
		Cristian	Hijo	4	
		Javier	Hijo	2	
14	Maiki	Carlos	Padre	25	Wayari
	Jiima	Martha	Madre	25	Wayari
	Pudn		Hijo	5	
	Waruku	Santiago	Hijo	2	
		Fabián	Hijo	1	
	Jeme	Manuel	Huérfano	10	
	Nene	Sonia	Huérfana	6	

Continúa

Familia	Nombre nükak	Nombre alterno	Posición	Edad	Grupo territorial
15	Kurui	Pedro	Padre	32	Wayari
	Dibira	Dibira	Madre	24	Wayari
	Numatda	Claudia	Hija	8	
		Fredy	Hijo	4	
		Milton	Hijo	7 m	
16	Kandeburi	Aurora	Madre	22	Wayari
	Numtia/Sorai	Geraldín	Hija	5	
		Edinson	Hijo	4	
		Julián	Hijo	2	
17	Dikna	Alberto	Padre	45	Wayari
	Janeda/Ere	Helena	Madre	40	Wayari
	Nichunat	Luis	Hijo	20	
		Israel	Hijo	16	
	Tuadumanide	Manuela	Hija	14	
		Rafael	Hijo	10	
		Milena	Hija	4	
		Sebastián	Hijo	7	
	Alba	Hija	2		
18	Chuuchene	Henry	Padre	22	Wayari
	Yorema	Lorena	Madre	22	Meo
		Marcos	Hijo	6	
		Yoyi	Hija	3	
	John	Hijo	8m		
19	Piape	Juanito	Padre	39	Meo
	Batchanide	Nancy	Madre	36	Wayari
	Marako	Marquitos	Hijo	15	
		Yenny	Hija	14	
	Duyara	Duyara	Hija	6	
		Miguel	Hijo	4	
	Íngrid	Hija	2		

Familia	Nombre nükak	Nombre alterno	Posición	Edad	Grupo territorial
20	Yawana	Darío	Padre	31	Wayari
	Buuma	Rosa	Madre (esposa 1)	20	Wayari
		Albeiro	Hijo	3	
		Manuel	Hijo	1	
	Chadma	Martha	Madre (esposa 2)		Wayari
		Odilia	Hija	4	
		Ramón	Hijo	2	
21	Hauyau		Padre	40	Wayari
	Jeima	Diana	Madre (esposa 1)	38	Wayari
		Juvenal	Hijo	10	
	Puuni	Marucha	Hija		
		Gustavo	Hijo	8	
		Cororito	Hijo	6	
		Tito	Hijo	5	
		Yimy	Hijo	3	
		Alex	Yerno	28	Wayari
	Chip	Doris	Madre (esposa 2)		
	Bety	Hija	2		
22	Wutekere	Edwin	Padre	20	Meo
	Kenaka		Madre	20	Wayari
		Andrea	Hija	3	
		Michel	Hija	3 m	
23	Yurup	Cristina	Madre	16	Juu
		Tocayo	Padre		Wayari
		Angelito	Hijo	3m	

Anexo 2
Movilidad en caño Hormiga,
junio-julio de 1995

Desplazamientos de tres familias wayari munu: Pénabu, Yirip y Keiyi.

Fecha (junio-julio)	Distancia (km, por GPS)	Observaciones
1	7,5	
2	5,3	
3	4,2	
4	3,0	Cambio de asentamiento y encuentro con otros parientes (Keiyi)
5	8,6	Pesca (recolección de especies específicas)
6	2,5	Cambio de asentamiento
7	7,3	
8	5,2	Visitas a las huertas y recolección de <i>mojojoy</i>
9	3,7	
10	8,3	Traslado al área de los colonos y trabajo de medio tiempo con doña Rosa
11	5,7	
12	3,2	
13	4,7	
14	4,3	Visitas al área de <i>seje</i> y chontaduro. Comer y recolectar grandes cantidades
15	3,9	
16	7,6	Cambio a un asentamiento más cercano al huerto
17	5,6	
18	13,2	Abundancia de <i>mojojoy</i> y miel
19	3,7	
20	2,6	
21	2,1	Trabajo en un puente cercano al río
22	3,5	
23	2,4	
24	8,6	Cambio de asentamiento
25	4,3	
26	3,4	
27	3,7	
28	2,4	
29	2,9	

Fecha (junio-julio)	Distancia (km, por GPS)	Observaciones
30	6,3	
1	4,7	
2	3,5	
3	7,6	Cambio de asentamiento
4	4,5	
5	3,8	
6	3,4	
7	3,6	
8	11,7	
9	7,6	
Promedio: 5,19		

Anexo 3
Encuesta sobre las actividades
diarias de los nükak, 2007-2009

1. Familia de Avetukaro, mayo 2007

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	x					x			
2			x		x	x			
3	x				x	x			
4							x	x	x
5	x		x		x	x			
6	x			x	x				
7	x					x			
8	x		x				x		
9					x				
10		x			x				
11	x		x		x				
12							x		
13	x		x		x				
14	x				x				
15	x		x		x	x			
16					x	x			
17	x		x			x			
18				x	x				
19	x				x				
20	x		x				x		x
21					x				
22		x			x				
23			x						
24	x				x				
25				x					
26							x		
27	x				x	x			
28			x		x		x		x
29	x				x				
30	x		x		x				
31	x		x						
Total	18	2	13	1	20	11	5	2	4

Conveniones para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

Eventos totales = 76

2. Familia de Hauyau, mayo de 2007

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	x		x			x			
2			x		x				
3	x		x		x		x		
4	x					x			x
5			x		x				
6	x								
7						x			
8	x				x		x		
9		x	x		x				
10			x						
11	x								
12	x								
13	x		x		x				
14	x					x			x
15			x						
16	x								
17									
18	x		x		x				
19			x			x			
20	x		x		x		x		
21			x						
22									
23	x		x		x				
24			x						
25	x		x						
26									
27	x		x		x				
28			x		x		x		
29			x						
30		x							
31									
Total	15	2	18	0	11	6	4		2

Eventos totales = 58

Conveniones para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, fríjoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

3. Familia de Andrés, mayo de 2007

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1			x		x				
2	x		x		x		x		
3	x								
4	x				x	x			
5		x	x		x				
6	x		x			x	x		
7					x			x	x
8	x		x			x			
9	x		x		x				
10							x		
11	x		x		x	x		x	
12			x						
13	x				x				
14	x		x			x			x
15	x		x		x		x		
16								x	
17	x		x		x	x			
18	x		x		x				
19	x			x	x				
20	x		x			x			
21	x								
22	x		x		x				
23									
24			x			x			
25	x				x				
26		x	x				x		
27	x					x			
28			x		x				
29				x	x				
30	x						x		
31					x				
Total	19	2	17	2	17	9	6	3	1

Convenciones para las actividades

- A: Caza con cerbatana
- B: Pesca con anzuelo o veneno
- C: Recolección de frutos silvestres
- D: Recolección de miel
- E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)
- F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, fríjoles, lentejas, etc.)
- G: Traer las remesas del pueblo
- H: Trabajo en pequeños huertos
- I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

Eventos totales = 74

4. Familia de Wembe, mayo de 2007

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	x		x		x				
2	x				x	x			
3		x	x			x			
4	x		x						
5	x				x	x		x	
6		x				x			
7	x		x						
8	x		x		x	x			x
9							x		
10	x		x			x			
11	x				x				
12	x		x			x			
13									
14	x				x				
15	x		x				x		
16		x							
17	x				x	x		x	
18	x		x						
19							x		
20	x				x				
21			x			x			
22	x								
23	x				x				
24			x			x			x
25	x								
26	x				x				
27		x	x			x			
28	x				x				
29	x								
30	x		x			x			
31	x				x				
Total	22	4	13	0	12	12	3	2	2

Convenciones para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, fríjoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

Eventos totales = 72

5. Familia de Zacarías, abril-mayo de 2008

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	x		x		x	x			x
2	x		x	x	x	x	x		
3	x								
4		x			x	x			x
5	x		x	x	x		x		
6			x		x				x
7	x		x			x			
8	x		x		x				
9	x		x			x		x	
10		x	x		x				
11							x		
12	x		x		x				
13						x			
14			x		x				
15	x				x		x		x
16			x			x	x		
17					x	x			
18	x		x		x				
19									
20	x		x						
21					x	x			
22	x		x		x				
23			x						
24	x				x				
25	x		x			x			
26	x		x		x		x		
27		x	x		x	x			x
Total	15	3	18	2	17	11	6	1	6

Conveniones para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

Eventos totales = 79

6. Familia de Avetukaro, abril-mayo de 2008

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	x		x		x				
2			x		x				
3									
4		x	x		x				
5	x		x		x				
6								x	x
7			x						
8	x		x		x				
9			x		x	x			
10	x								
11		x	x						
12					x				
13	x		x		x				
14	x								
15	x		x			x			
16	x		x						
17			x		x				
18									
19	x		x						
20	x				x			x	x
21			x		x				
22									
23	x		x						
24			x		x				
25			x		x				
26	x		x			x			
27	x		x		x				
Total	13	2	19	0	14	3	0	2	2

Eventos totales = 55

Convenções para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

7. Familia de Weweyi, abril-mayo de 2008

Día	Actividad								
	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1					x	x	x		
2			x						
3	x		x		x	x			
4						x			
5						x	x		
6	x		x						
7					x	x			
8	x		x						x
9	x								
10	x					x			
11	x				x				
12			x						
13						x			
14									
15	x					x			
16	x				x				
17			x			x			
18									
19			x				x		
20	x					x			
21									
22			x						
23					x	x			
24	x								
25			x						
26						x	x		
27	x		x		x				
Total	11	0	10	0	7	12	4	0	1

Conveniones para las actividades

A: Caza con cerbatana

B: Pesca con anzuelo o veneno

C: Recolección de frutos silvestres

D: Recolección de miel

E: Preparación de bebidas (*seje*, chontaduro)

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)

G: Traer las remesas del pueblo

H: Trabajo en pequeños huertos

I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)

Eventos totales = 45

8. Familia de Kerayi, junio de 2009

Día	Actividad									Convenciones para las actividades
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1			x		x					A: Caza con cerbatana
2	x	x		x						B: Pesca con anzuelo o veneno
3	x		x		x	x				C: Recolección de frutos silvestres
4		x	x	x						D: Recolección de miel
5	x		x		x					E: Preparación de bebidas (<i>seje</i> , <i>chontaduro</i>)
6	x			x						F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, fríjoles, lentejas, etc.)
7		x	x		x					G: Traer las remesas del pueblo
8	x			x	x					H: Trabajo en pequeños huertos
9					x					I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)
10	x		x	x						Eventos totales = 42
11		x			x					
12			x							
13	x				x					
14			x	x						
15					x					
16	x		x							
17				x	x					
18		x	x		x					
Total	8	5	11	7	10	1	0	0	0	

9. Familia de Dúgupe, junio de 2009

Día	Actividad									Convenciones para las actividades
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1	x		x		x					A: Caza con cerbatana
2	x			x	x					B: Pesca con anzuelo o veneno
3		x	x	x	x					C: Recolección de frutos silvestres
4	x		x		x					D: Recolección de miel
5	x		x							E: Preparación de bebidas (<i>seje</i> , <i>chontaduro</i>)
6	x				x					F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)
7		x	x		x					G: Traer las remesas del pueblo
8	x		x							H: Trabajo en pequeños huertos
9	x		x		x					I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)
10	x			x	x					
11			x							
12	x				x					
13	x		x		x					
14										
15	x		x		x					
16	x		x		x					
17										
18	x		x		x					
Total	13	2	12	3	13	0	0	0	0	Eventos totales = 43

10. Familia de Chuabutu, junio de 2009

Día	Actividad									Convenciones para las actividades
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1	x	x	x	x	x					A: Caza con cerbatana
2	x		x	x	x					B: Pesca con anzuelo o veneno
3	x		x							C: Recolección de frutos silvestres
4			x							D: Recolección de miel
5	x		x	x	x					E: Preparación de bebidas (<i>seje</i> , chontaduro)
6	x		x		x					F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)
7		x			x					G: Traer las remesas del pueblo
8	x		x							H: Trabajo en pequeños huertos
9	x									I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)
10	x		x		x					
11	x	x	x		x					
12			x		x					
13	x		x	x						
14	x				x					
15	x		x							
16	x	x			x					
17		x	x	x	x					
18	x	x	x		x					
Total	14	6	14	5	12	0	0	0	0	Eventos totales = 51

11. Familia de Avetukaro, junio de 2009

Día	Actividad									Conveniones para las actividades
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	
1	x		x		x					A: Caza con cerbatana
2	x		x	x						B: Pesca con anzuelo o veneno
3		x	x	x	x					C: Recolección de frutos silvestres
4	x		x		x					D: Recolección de miel
5	x			x	x					E: Preparación de bebidas (<i>seje</i> , chontaduro)
6	x			x	x					F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, frijoles, lentejas, etc.)
7	x		x							G: Traer las remesas del pueblo
8	x		x	x	x					H: Trabajo en pequeños huertos
9		x	x		x					I: Vender artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas)
10	x			x						Eventos totales = 51
11	x		x		x					
12	x		x	x	x					
13	x	x	x							
14				x						
15	x									
16	x				x					
17			x	x	x					
18	x		x	x	x					
Total	14	3	12	10	12	0	0	0	0	

Comparación de las actividades de diferentes familias (y promedios)

Familias	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	18	2	13	1	20	11	5	2	4
2	15	2	18	0	11	6	4	0	2
3	19	2	17	2	17	9	6	3	2
4	22	4	13	0	12	12	3	2	2
5	15	3	18	2	17	11	6	1	6
6	13	2	19	0	14	3	0	2	2
7	11	0	10	0	7	12	4	0	1
8	8	5	11	7	10	1	0	0	0
9	13	2	12	3	13	0	0	0	0
10	14	6	14	5	12	0	0	0	0
11	14	3	12	10	12	0	0	0	0
Subtotal	162	31	144	30	145	65	28	10	19

A: Caza con cerbatana (25,5%).

B: Pesca con anzuelo o veneno (4,88%).

C: Recolección de frutos silvestres (22,71%).

D: Recolección de miel (4,7%).

E: Preparación de bebidas (seje, chontaduro) (22,8%).

F: Preparación de alimentos obtenidos a través de ayuda humanitaria (arroz, fríjoles, lentejas, etc.) (10,2%).

G: Traer las remesas del pueblo (4,4%).

H: Trabajo en pequeños huertos (1,57%).

I: Venta de artesanías (p. ej., brazaletes, hamacas) (2,99%).

Bibliografía

Acción Social. (2006a). *Los nükak makú llegan desplazados a San José del Guaviare*. Recuperado de: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx>

Acción Social. (2006b). *Los nükak makú no están en la indigencia*. Recuperado de: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx>

Acción Social. (2008). *Acción Social atiende a los indígenas Nükak llegados a San José del Guaviare*. Recuperado de: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx>

Albert, B. & Ramos, A. (2000). *Pacificando o branco: cosmologías do contacto no Norte-Amazónico*. Sao Paulo: UNES.

Alexiades, M. (2009). *Mobility and migration in indigenous Amazonia*. Nueva York: Berghahn Books.

Alexiades, M. & Peluso, D. (2009). Plants of the ancestors, plants of the outsiders: Ese Eja history, migration and medicinal plants. En M. Alexiades (Ed.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia* (pp. 220-248). Nueva York: Berghahn Books.

Anderson, A. & Posey, D. (1985). Manejo de cerrado pelos indios Kayapó. *Boletín del Museo Parense Emilio Goeldi. Serie Botánica*, 2(1), 77-98.

Anderson, A. & Posey, D. (1989). Management of a tropical scrub savanna by the Gorotire Kayapo of Brazil. En D. Posey & W. Balée (Eds.), *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies* (pp. 159-173). Nueva York: The New York Botanical Garden.

Appadurai, A. (1986). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, A. (1991). Global ethnoscaapes: Notes and queries for a transnational anthropology. En R. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working the present* (pp. 191-210). Minnesota: School of American Research Press.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ardila, G. & Politis, G. (1992). La situación actual de los nükak. *Revista Universidad Nacional* (26), 3-6.

Århem, K. (1987). Wives for sisters: The management of marriage exchange in Northwest Amazonia. En H. Skar & F. Salomon (Eds.), *Natives and neighbours in South America* (pp. 130-77). Gothenburg: Ethnographic Museum.

Århem, K. (1989). The Makú, the Makuna and the Guiana System: Transformation of social structure in Northern Lowland S. A. *Ethnos*, 54(1-2), 5-22.

Århem, K. (1996). The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En G. Pálsson & P. Descola (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspective* (pp. 185-204). Londres: Routledge.

Århem, K. (2001). From longhouse to village: Structure and change in the Colombian Amazon. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianisation of society in the work of Peter Rivière* (pp. 123-156). Oxford: Oxford University Press.

Athias, R. (2010). Ocupação espacial e territorialidade entre os Hupdah do Rio Negro, Amazonas. En G. Cabrera (Ed.), *Viviendo en el bosque: un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste Amazónico*. Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Balée, W. (1988). Indigenous adaptation to Amazonian palm forests. *Principes*, 32(2), 47-54.

Balée, W. (1989). The culture of Amazonian forests. En D. Posey & W. Balée (Eds.), *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies* (vol. 7, pp. 1-21). Nueva York: Advances in Economic Botany.

Balée, W. (1994). *Footprints of the forest: Kaapor ethnobotany, the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nueva York: Columbia University Press.

Balée, W. (Ed.) (1998). *Advances in historical ecology*. Nueva York: Columbia University Press.

Binford, L. (1980). Willows smoke and dogs' tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity* (45), 4-20.

Bloch, M. (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cabrera, G. (2002a). *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: IMANI, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

Cabrera, G. (2002b). Los nükak: de caníbales a indígenas. Itinerario de una exclusión. *Palimpsestus* (2), 144-155.

Cabrera, G. (2005). El sedentarismo de los pueblos makú y el empobrecimiento de la biodiversidad: Una visión comparada entre los nükak y los juhup de la Amazonia colombiana. *Astrolabio*, 4(2), 61-72.

Cabrera, G. (2007). *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia colombiana: historia de una presencia protestante*. Bogotá: Lito Camargo.

Cabrera, G. (Ed.). (2010). *Viviendo en el bosque: un siglo de investigaciones sobre los makú del noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Cabrera, G. (2012). Los pueblos makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990. *Historia y Sociedad* (22), 73-112.

Cabrera, G., Franky, C. & Mahecha, D. (1994). *Aportes a la etnografía de los Nükak y su lengua: aspectos sobre fonología segmental*. Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia.

Cabrera, G., Franky, C. & Mahecha, D. (1999). *Los nükak: nómadas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos.

Caicedo, J. (1993). Los nükak: transformaciones socio-culturales y articulación étnica en una situación regional. En F. Correa (Ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).

Calasanz-Vela, J. (1936). *Desde Villavicencio hacia San Fernando de Atabapo en 1889*. Cartagena: Seminario Popular Cartagena.

Cárdenas, D. (2007). *Flora del escudo guyanés en Inírida (Guainía-Colombia)*. Bogotá: Instituto de Investigaciones Científicas Amazónicas (SINCHI).

Cárdenas, D. & Politis, G. (2000). *Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los Nükak orientales, Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto de Investigaciones Científicas Amazónicas (SINCHI).

Carneiro, R. (1961). Slash and burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin. En J. Wilbert (Ed.), *The evolution of horticultural systems in native South America, causes and consequences* (pp. 46-67). Caracas, Venezuela: Sucre.

Carneiro, R. (1970). The transition from hunting to horticulture in the Amazon Basin. En *VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (3, pp. 244-248). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Castañeda, A. (2003). *Conviviendo con el conflicto armado: una perspectiva desde los jóvenes de San José del Guaviare*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Oxford: Blackwell.

Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología* (37), 234-267.

Cayón, L. (2002). *En las aguas del Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.

Cayón, L. (2003). De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonia. *Revista de Antropología y Arqueología*, 14(1), 82-120.

Chagnon, N. & Hames, R. (1979). Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia. *Science*, 20(3), 910-913.

Chaumeil, J. (2001). The blowpipe indians: Variations on the theme of blowpipe and tube among the Yagua Indians of the Peruvian Amazon. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Chávez, M. & Wirpsa, L. (1988). Aparecen los Nükak. *Noticias Antropológicas* (89), 1-5.

Chernela, J. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.

Chernela, J. (2001). Piercing distinctions: Making and remaking the social contract in northwest Amazonia. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianisation of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Clement, C., Rival, L. & Cole, D. (2009). Domestication of peach palm (*Baccharis gasipaes*): The roles of human mobility and migration. En M. Alexiades & D. Peluso (Eds.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia* (pp. 117-141). Nueva York: Berghahn.

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES). (2006). *Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento en el Guaviare*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview.

Conduff, K. & Conduff, J. (2006). *Diccionario situacional del idioma Nükak*. Bogotá: Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes.

Conklin, B. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.

Denevan, W. (2001). *Cultivated landscapes of native Amazonia and Andes*. Oxford: Oxford University Press.

Descola, P. (1992). Societies of nature and nature of society. En A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing society* (pp. 107-127). Londres: Routledge.

Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Diehl, W. (1993). *Informe sobre la temporada de campo: Atención en salud a la comunidad Nükak-Makú: laguna Pabón II-Guaviare*. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAJ).

Diehl, W. (1994). *Informe final: investigación y atención en salud a la comunidad nükak-makú: laguna Pavón II-Guaviare*. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAJ).

Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londres: Routledge.

Dudley, M. (2009). Intermediation, ethnogenesis and landscape transformation at the intersection of the Andes and the Amazon. En M. Alexiades & D. Peluso (Eds.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia* (pp. 141-167). Nueva York: Berghahn.

El Espectador. (1966, mayo 20). Nuevos descubrimientos sobre “los macús”: conocen la agricultura y viven de las frutas, 4A.

Erikson, P. (2001). Myth and material culture: Matis blowguns, palm trees, and ancestors spirits. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianisation of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.

Espinosa, N. (2010). *Política de vida y muerte: etnografía de la sierra de la Macarena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Ethridge, R. & Shuck-Hall, S. (Eds.). (2009). *Mapping the Mississippian shatter zone: The colonial indian slave trade and regional instability in the American South*. Londres: University of Nebraska.

Evans-Pritchard, E. (1969). *The Nuer: A description of the mode of livelihood and political institution of a Nilotic people*. Nueva York: Oxford University Press.

Fausto, C. (1997). *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakana da Amazonia oriental: Por uma teoria da guerra ameríndia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

Fausto, C. (2001). *Inimigos fiés: história, guerra e xamanism na Amazonia*. Sao Paulo: Edus.

Fausto, C. (2007). Feasting on people: Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48, 497-530.

Fausto, C. (2012). *Warfare and shamanism in Amazonia*. Nueva York: Cambridge University Press.

Feather, C. (2009). The restless life of the Nahua: Shaping people and places in the Peruvian Amazon. En M. Alexiades (Ed.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia* (pp. 69-85). Nueva York: Berghahn Books.

Franco, R. (2009). *Ya caminando poquito: la situación de los Nükak de San José del Guaviare*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Franky, C. (2000). Mi gente, la otra gente y los otros: Identidad y cambio cultural entre los Nükak de la Amazonia colombiana Colombiana. *Revista de Antropología y Arqueología*, 12(1-2), 40-73.

Franky, C. (2011). *"Acompañarnos contentos con la familia": unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak (Amazonia colombiana)*. PhD tesis, Wageningen University.

Franky, C., Cabrera, G. & Mahecha, D. (1995). *Demografía y movilidad socio-espacial de los Nükak*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

Franky, C. & Mahecha, D. (2000). La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del Noroeste Amazónico colombiano. En J. Vieco, C. Franky & J. Echeverry (Eds.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (pp. 183-210). Bogotá: Unibiblos.

Franky, C., Mahecha, D. & Colino, M. (2010). *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia: aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro*. Leticia: Universidad Nacional, sede Leticia.

Freire, G. (2002). *A study of land use and social change in the Middle Orinoco, Venezuela*. D. Phil. dissertation. Oxford: University of Oxford.

Freire, G. & Tillet, A. (Eds.). (2007). *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud.

Gell, A. (1992). Inter-tribal commodity barter and reproductive gift exchange in Melanesia. En C. Humphrey & S. Hugh-Jones (Eds.), *Barter, exchange and value: An anthropological approach* (pp. 142-168). Cambridge: Cambridge University Press.

Giacone, A. (1962). *Pequena gramatica e dicionario portugues Updu-Nethern ou Maku*. Brasilia: Tipografía Salesiana.

Godelier, M. (1984). *L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard.

Goldman, I. (1963). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

Gow, P. (1991). *Husband and wife, of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Gross, D. (1975). Protein capture and cultural development in the Amazon Basin. *American Anthropologist*, 77, 526-549.

Gumilla, J. (1965). *El Orinoco ilustrado*. Caracas: Librería Nacional de Historia.

Gutiérrez, R. (1996). *Manejo de los recursos naturales (fauna y flora) por los nükak*. Tesis de pregrado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Gutiérrez, R. (2002). *Culturing nature?: Questioning adaptive theory in the Colombian Amazon*. Oxford: University of Oxford. M.Phil. dissertation.

Gutiérrez, R. (2003). Cazadores, recolectores y el bosque. *Maguare* (17), 285-303.

Gutiérrez, R. (2009). Los nükak y el derecho al territorio. *Maguare* (45), 10-11.

Hames, R. & Vickers, W. (1983). *Adaptive responses of native Amazonians*. Nueva York: Academic Press.

Harris, D. (1996). Domesticatory relationship of people, plants and animals. En E. Roy F. & F. Katsuyoshi (Eds.), *Redefining nature: Ecology, culture and domestication* (pp. 437-463). Oxford: Oxford University Press.

Harris, M. (1975). *Culture, people and nature*. Nueva York: Random House.

Harris, M. (1996). *People of the Amazon floodplain: Kinship, work and sharing in a Caboclo community near Obidos, Pará*. D. Phil. dissertation, Londres, London School of Economics.

Henoa, D. (2006a, abril 18). *Tierra y desplazamiento en Colombia: crisis humanitaria por el control del territorio*. Recuperado de: [http://colombiaindigena.blogspot.com/2007/02/tierra y desplazamiento en colombia.html](http://colombiaindigena.blogspot.com/2007/02/tierra-y-desplazamiento-en-colombia.html)

Henoa, D. (2006b, mayo 20). *Los nükak: un pueblo en riesgo de extinción*. Recuperado de: <http://colombiaindigena.blogspot.com.co/2007/02/los-nukak-un-pueblo-en-riesgo-de.html>

Henoa, D. (2007, octubre 17). *Los nükak: un pueblo nómada, aislado y reducido fuera de su territorio*. Recuperado de: <http://colombiaindigena.blogspot.com.co/2008/03>

Henley, P. (1982). *The Panare: Tradition and change on the Amazon frontier*. Nueva York: Yale University Press.

Henley, P., Mattéi-Muller, M. & Reid, H. (1994). Cultural and linguistic affinities of the foraging people of northern Amazonia: A new perspective. *Antropológica* (83), 3-38.

Hill, J. & Myla, O. (2009). Los curripaco. En G. Freire & A. Tillett (Eds.), *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud.

Howard, C. (2000). A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. En A. Bruce & A. Ramos (Eds.), *Pacificanco o branco: cosmologias do contacto no norte amazonico* (pp. 25-60). Sao Paulo: UNESP.

Hugh-Jones, C. (1979a). *From the milk river: Spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1979b). *The palm and the pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1992). Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: Business and barter in northwest Amazonia. En C. Humphrey & S. Hugh-Jones (Eds.), *Barter, exchange and value: An anthropological approach* (pp. 42-74). Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1993). 'Food' and 'drugs' in northwest Amazonia. En A. Hladik, O. Linares & H. Pagezi (Eds.), *Tropical forests, people and food: Bio-cultural interactions and applications to development* (pp. 533-548). Carnforth: Parthenon Publishing.

Ibáñez, A. (2008). *El desplazamiento forzado en Colombia: un camino sin retorno a la pobreza*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Ingold, T. (1996). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. En E. Roy & F. Katsuyoshi (Eds.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Oxford: Berg.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) (2003). *Esbozo de propuesta para el sistema de protección de menores Nükak*. Informe de prensa. Bogotá: autor.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) (2007). *Censo poblacional comunidad indígena nükak makú, enero 15 de 2007, Vereda Agua Bonita*. ICBF, Unidad Móvil de Bienestar Familiar. Comunicación personal.

Instituto de Investigaciones Científicas Amazónicas (SINCHI), Instituto de Hidrología Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM), Ministerio del Medio Ambiente. (2010). *Zonificación ambiental y ordenamiento de la reserva forestal de la Amazonia, creada por la ley 2, 1959 en el Guaviare; volumen 3 caracterización y diagnóstico ambiental sobre la caracterización*. Bogotá: autores.

Jackson, J. (1983). *The Fish people*. Nueva York: Cambridge University Press.

Jackson, J. (1991). Hostile encounter between Nükak and Tukanoans: Changing ethnic identity in the Vaupés. *The Journal of Ethnic Studies*, 19(2), 17-39.

James, W. (2007). *War and survival in Sudan's frontierlands: Voices from the Blue Nile*. Oxford: Oxford University Press.

Journet, N. (1995). *La paix des jardins: Structures sociales des indiens Curripaco du haut rio Negro Colombie*. Paris: Institut de Ethnologie, Musée de le homme.

Kent, S. (1989). Cross-cultural perceptions of farmers as hunters and the value of meat. En S. Kent (Ed.), *Farmers as hunters: The implications of sedentism* (pp. 1-17). Cambridge: Cambridge University Press.

Koch-Grünberg, T. (1906). The Die-Makú. *Antropos* (6), 877-906.

Koch-Grünberg, T. (1995). *Dos años entre los indios*. Bogotá: Unibiblos.

Lathrap, D. (1968). The hunting economies of the tropical forest zone of South America: An attempt at historical perspective. En R. Lee & L. Devore (Eds.), *Man the hunter* (pp. 23-29). Chicago: Aldine.

Lathrap, D. (1970). *The upper Amazon*. Nueva York: Thames and Hudson.

Leach, E. (1964). *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. Londres: Athlone Press.

Lévi-Strauss, C. (1968). The concept of 'primitiveness'. En R. Lee & L. Devore (Eds.), *Man the hunter* (pp. 349-352). Chicago: Aldine.

Lizot, J. (1985). *Tales of the Yanomami: Daily life in the Venezuelan forest*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lizot, J. (1994). Words in the night: The ceremonial dialogue, one expression of peaceful relationships among the Yanomami. En L. Sponsel & G. Thomas (Eds.), *Anthropology of peace and violence*. Londres: Lynne Rienner.

Mahecha, D. (2004). *La formación de masa goro "personas verdaderas": pautas de crianza entre los macuna del Bajo Apaporis*. Tesis, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Colombia.

Mahecha, D. (2005). *Informe de campo sobre la situación de los nükak ubicados en el Resguardo del Refugio*. Amsterdam: s. e.

Mahecha, D. (2007a). El nombre en nükak. En L. Wetzels (Ed.), *Language endangerment and endangered languages: Linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and cultures of the Andean-Amazonian border area* (pp. 91-106). Leiden: CNWS.

Mahecha, D. (2007b). Los nükak: experiencias y aprendizajes del contacto con otras gentes. En L. Wetzels (Ed.), *Language endangerment and endangered languages: Linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and culture of the Andean-Amazonian border area* (pp. 91-106). Leiden: CNWS.

Mahecha, D. & Gutiérrez, R. (2006). *Informe de la visita a los nükak ubicados en inmediaciones de Puerto Ospina*. Bogotá: Ms.

Mahecha, D. & Franky, C. (Eds.) (2011). *Los nükak: el último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia*. Copenhague: IWGIA.

Mahecha, D., Franky, C. & Cabrera, G. (2000). Nükak, Kakua, Juhup y Hupdu (Makú): Cazadores nómadas de la Amazonia colombiana. En *Geografía humana de Colombia* (vol. II). Bogotá: ICANH.

Malkki, L. (1995). *Purity and exile*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mauss, M. (1979). *Seasonal variations of the Eskimo: A study of social morphology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Maybury-Lewis, D. (1967). *Akwé-shavante society*. Oxford: Clarendon Press.

Maybury-Lewis, D. (1979). *Dialectical societies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Meggers, B. (1954). Environmental limitations on the development of culture. *American Anthropologist*, 56(4), 801-841.

Meggers, B. (1971). *Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine, Atherton.

Mendoza, D. (2008). *Los Dep en tierras de Kuwoi: cambios socioculturales y conflicto armado en el pueblo indígena Guayabero del río Guaviare*. Tesis de maestría, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Metraux, A. (1948). The hunting and gathering tribes of the Negro basin. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (vol. 3, pp. 861-867). Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology.

Molano, A. (1987). *Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Áncora.

Molano, A. (1994). *Trochas y fusiles*. Bogotá: El Áncora.

Mondragón, H. (1991). *Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena Nükak* [informe final]. Bogotá: Plan Nacional de Rehabilitación.

Mondragón, H. (1994). La defensa del territorio nükak. En C. Zambrano & J. Galeano (Ed.), *Antropología y Derechos Humanos: Memorias del Simposio. VI Congreso de Antropología en Colombia* (pp. 139-155). Bogotá: Universidad de los Andes.

Mondragón, H. (2000). ONIC. Recuperado de: <http://www7.gratisweb.com/nukakwa/Fmaku.htm>

Mondragón, H. (2007a). *Los patrones son como Takue'yi: informe de la primera fase de la consulta a las familias nükak atendidas como desplazadas en San José del Guaviare*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Mondragón, H. (2007b). *La dignidad siempre sorprende*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Morán, E. (1993). *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Muller, S. (1952). *Beyond civilization: A collection of letters written to describe jungle journeys while pioneering among a hitherto unreached Indian tribe in the jungle of South America*. Woodworth: Bown Gold.

Munn, N. (1992). *The fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua Nueva Guinea) society*. Londres: Duke University Press.

Nordstrom, C. & Martin, J. (1992). *The paths to domination, resistance and terror*. Berkeley: University of California Press.

Nordstrom, C. (1995). Creativity and chaos: War on the frontlines. En C. Nordstrom, C. Antonious & M. Robben (Eds.), *Fieldwork under fire: Contemporary studies in violence and survival*. Berkeley: University of California Press.

Overing, J. (1975). *The Piaroa a people of the Orinoco Basin: A study in kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press.

Overing, J. & Passes, A. (Eds.). (2000). *Anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Nueva York: Routledge.

Pabón, M. (1978). *Relaciones interétnicas, tipos de contacto y sus efectos en la comunidad indígena Puinave del río Inírida*. Tesis de pregrado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Passes, A. (2000). The value of working and speaking together: A facet of Pai'kwené (Palikur) conviviality. En *Anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviatiy in native Amazonia* (pp. 97-114). Nueva York: Routledge.

Pineda, R. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Politis, G. (1992). Los nükak: la arquitectura del nomadismo en la Amazonia colombiana. *Proa* (512), 11-20.

Politis, G. (1996a). *Nükak*. Bogotá: Instituto de Investigaciones Científicas Amazónicas (SINCHI).

Politis, G. (1996b). Moving to produce: Nükak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, 27(3), 492-511.

Politis, G. (2001). Foragers of the Amazon: The last survivors or the first to succeed? In C. McEwan, C. Barreto & E. Neves (Eds.), *Unknown Amazon* (pp. 26-49). Londres: The British Museum Press.

Politis, G. (2007). *Nükak: Ethnoarchaeology of an Amazonian people*. Londres: Left Coast Press.

Politis, G. & Rodríguez, J. (1994). Algunos aspectos de la subsistencia de los nükak de la Amazonia colombiana. *Colombia Amazónica*, 7(1-2), 169-207.

Posey, D. (1983). Indigenous knowledge and development: An ideological bridge to the future. *Ciencia e Cultura*, 7(35), 877-894.

Posey, D. (1988). Kayapo indian natural-resource management. En J. Denslow & C. Padoch (Eds.), *People of the tropical rainforest*. Berkeley: University of California Press.

Posey, D. (1993). The importance of semi-domesticated species in post-contact Amazonia. En M. Hladick (Ed.), *Tropical forest, people and food: Bio-cultural interactions and applications to development* (pp. 63-72). París: Unesco.

Pozzobon, J. (1991). Os makú esquecidos e discriminados. En R. C (Ed.), *Povos indigenas no Brasil* (pp. 141-142). Sao Paulo: CEDI.

Pozzobon, J. (1992). *Parenté et demographie chez les indies Makú*. París: Université de Paris.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Universidad Nacional de Colombia (UNAL) (2010). *Lineamientos para un plan integral de atención diferencial para los Nükak identificados como Wayari munu 'gente del Guaviare' y Meu munu 'gente de la coronilla' ubicados en los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor (sector Barrancón) en el resguardo el Refugio*. Bogotá: autores.

Reichel-Dolmatoff, G. (1967). A brief report on urgent ethnological research in the Vaupés area in Colombia. *Bulletin of International Committee on Urgent Anthropological Research*, 9, 53-62.

Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Los desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En F. Dartington & D. Totnes (Eds.), *Chamanes de la selva pluvial: Ensayos sobre los indios Tukano del noroeste Amazónico* (pp. 7-20). Themis Books.

Reid, H. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu-Makú indians of Brazil*. D. Phil. dissertation, Cambridge, University of Cambridge.

Reina, L. (1988). *Informe de comisión entre la comunidad indígena nükak, corregimiento de Calamar, Guaviare*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).

Reina, L. (1990). Actividades relacionadas con los nükak. *Mopa Mopa* (5), 17-28.

Riaño, A. (2007a). *Informe visita de facilitación para la reinserción de la comunidad indígena Nükak-Makú a la zona de influencia sobre la rivera del río Guaviare*. Bogotá: ONIC.

Riaño, A. (2007b). *Informe II visita de facilitación para la reinserción de la comunidad indígena Nükak-Makú a la zona de influencia sobre la rivera del río Guaviare*. Bogotá: ONIC.

Riaño, A. (2008). *Informe III parcial del proceso de facilitación y atención en salud a la comunidad indígena Nükak-Makú en el departamento del Guaviare*. Bogotá: ONIC.

Rice, H. (1934). *El río Negro (Amazonas) y sus grandes afluentes de la Guyana brasileña (con los mapas)*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Rival, L. (1992). *Social transformations and the impact of formal schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador*. D. Phil. Dissertation, Londres, University of London-London School of Economics.

Rival, L. (1993). The growth of family trees: Understanding Huaorani perceptions of the forest. *Man*, 4(28), 635-652.

Rival, L. (1999). Introduction, South America. En R. Lee & R. Daly (Eds.), *The Cambridge encyclopedia of hunter and gatherers* (pp. 77-104). Cambridge: Cambridge University Press.

Rival, L. (2002). *Trekking through history: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York: Columbia University Press.

Rival, L. (2007). Domesticating the landscape, producing crops and reproducing society in Amazonia. En D. Parkin & S. Ulijaszek (Eds.), *Convergence and emergence: Towards a new holistic anthropology* (pp. 72-90). Oxford: Berghahn.

Rival, L. & Whitehead, N. (Eds.). (2001). *Beyond the visible and the material: The amerindianisation of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Rivero, J. (1733). *Historia de las misiones de los llanos orientales y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Rivière, P. (1969). *Marriage among the Trio: A principle of social organisation*. Oxford: Oxford University Press.

Rivière, P. (1983). Aspects of Carib political economy. *Antropológica* (59-62), 349-358.

Rivière, P. (1984). *Individual and society in Guiana: A comparative study of amerindian social organisation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rivière, P. (2000). The more we are together... En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 252-267). Londres: Routledge.

Rodríguez, J. (1995). *Equipamento tecnológico (Nükak)*. s. d.

Rodríguez, L. (2002). *Tierra de nadie, arraigo de todos: caracterización de la población en situación de desplazamiento forzado; análisis de caso en San José del Guaviare*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Roosevelt, A. (1987). Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. En R. Drennan & C. Uribe (Eds.), *Chiefdoms in the Americas* (pp. 153-185). Lanham, USA: University Press of America.

Santos-Granero, F. (2009a). Hybrid bodyscapes: A visual history of Yanésa patterns of cultural change. *Current Anthropology*, 50(4), 477-512.

Santos-Granero, F. (2009b). *Vital enemies: Slavery, predation and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas.

Schultes, R. E. (1975). Notas etnotoxicológicas acerca de la flora amazónica de Colombia. En J. M. Idrobo (Ed.), *II Simposio de la biología tropical amazónica* (pp. 177-196). Bogotá: Pax.

Silverwood-Cope, P. (1972). *A contribution to the ethnography of the Colombian Makú*. D. Phil. Dissertation. Cambridge, University of Cambridge.

Sponsel, L. (1986). Amazon ecology and adaptation. *Annual Review of Anthropology* (15), 67-97.

Sponsel, L. (1989). Farming and foraging: A necessary complementarity in Amazonia. En S. Kent (Ed.), *Farmers as hunters: The implications of sedentism* (pp. 37-46). Cambridge: Cambridge University Press.

Steward, J. (1949). South American cultures: An interpretative summary. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (pp. 669-772). Washington: Bureau of American Ethnology.

Storrie, R. (2003). Equivalence, personhood and relationality: Processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(3), 407-428. doi: 10.1111/1467-9655.00156

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Tobón, A. (2008). *La mejor arma es la palabra: la gente de centro-Kigipeurú-ki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá-Araraucara 1998-2004*. Leticia: Universidad Nacional-Leticia.

Torres, W. (1994). Nükak: aspectos etnográficos. *Revista Colombiana de Antropología* (31), 195-234.

Triana, G. (1985). *Los puinave del Inírida: formas de subsistencia y mecanismos de adaptación*. Bogotá: Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Colombia.

Turnbull, C. (1966). *Tradition and change in African tribal life*. Cleveland: World Pub.

Turner, T. (1979). The Gé and Borobo societies as dialectical systems. En D. Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical societies* (pp. 147-178). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, T. (1980). The social skin. En J. Cherfas & R. Lewis (Eds.), *Not work alone: A cross cultural study to activities superfluous to survival* (pp. 111-140). Beverly Hill: Temple Smith.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Londres: Routledge.

Taylor, A. (1996). The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 309-334.

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) and Government of Colombia (2002). *Colombia coca survey for 2002*. Informe de prensa. Bogotá: autor.

Universidad Nacional de Colombia (Unal) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Plan integral Nükak*. [Programme document] April 2010. Bogotá: autores.

Useche, M. (1987). *El proceso colonial en el alto Orinoco-Negro (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas.

Van der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

Van Gennep, A. (1960). *Rites of passage*. Londres: Routledge.

Verswijver, G. (1992). *The Club-Fighters of the Amazon: Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*. Gent: Blandijnberg.

Vickers, W. (1983). The territorial dimensions of Siona-Secoya and encabe-lado adaptation. En R. Hames & W. Vickers (Eds.), *Adaptive responses of native amazonians* (pp. 451-477). Nueva York: Academic Press.

Vickers, W. (1989). Patterns of foraging and gardening in a semi-sedentary Amazonian community. En S. Kent (Ed.), *Farmers as hunters: The implications of sedentism* (pp. 46-59). Cambridge: Cambridge University Press.

Vilaça, A. (2000). Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation. *Ethnos*, 65(1), 83-106.

Vilaça, A. (2010). *Strange enemies, indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Londres: Duke University Press.

Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixes and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (4), 469-488.

Viveiros de Castro, E. (1996). Images of nature and society in Amazonia ethnology. *Annual Review of Anthropology* (25), 179-200.

Whitehead, N. (1993). Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guyanaayana. *L'Homme*, 33(126), 285-305.

Whitehead, N. (1998). Ecological history and historical ecology: Diachronic modeling versus historical explanation. En W. Balée (Ed.), *Advances in historical ecology* (pp. 30-41). Nueva York: Columbia University Press.

Whitehead, N. (2003). *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Wilbert, J. (1958). *Datos antropológicos de los Indios Piaroa*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle.

Wilbert, J. (1976). La mancaría saccífera y su significación cultural entre los indios Warao. *Memoria*, 35(105), 249-296.

Wilbert, J. (1995). *Mindful of famine: Religious climatology of the Warao indians*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wirpsa, L. (1988, 22 de mayo). Un espíritu castigador persigue a los nükak. *El Tiempo*, 1B-3B.

Wirpsa, L. & Mondragón, H. (1988). Resettlement of Nükak Indians, Colombia. *Cultural Survival Quarterly*, 4(12), 36-40.

Wright, R. (2002). Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon. En J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories: Rethinking language, family and culture area in Amazonia* (pp. 269-294). Urbana: University of Illinois Press.

Yunis, I. & Piñeros, M. (1993). *Propuesta de investigación y atención en salud para la comunidad indígena nükak*. Bogotá: Instituto Nacional de Salud.

Zambrano, C. (1994). El contacto con los nükak del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología* (31), 177-193.

Zent, S. (1998). Independent yet interdependent isode: The historical ecology of traditional Piaroa settlement pattern. En W. Balée (Ed.), *Advances in historical ecology* (pp. 251-287). Nueva York: Columbia University Press.

Zent, E. & Zent, S. (2002). Impactos ambientales generadores de biodiversidad: Conductas ecológicas de los Hoti de la sierra Maigualida, Amazonas venezolana. *Interciencia*, 27(1), 9-20.

Zent, E. & Zent, S. (2007). Los jodi (hoti). En G. Freire & A. Tillet (Eds.), *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud.

Glosario de términos y expresiones nükak

A continuación, una lista de palabras y expresiones comunes en la vida diaria de los nükak, junto con sus respectivas definiciones o una breve descripción de su significado para esta comunidad.

Los términos que aparecen subrayados pertenecen al idioma español (es decir, no son nükak) y corresponden a palabras o expresiones idiomáticas de uso regular en la región del Guaviare o, incluso, en toda Colombia. En los casos en los que las palabras en español tienen su equivalente en nükak y se utilizan de forma indistinta en el texto (o viceversa) se incluye tal equivalente entre paréntesis, así como en una entrada separada en el glosario.

A pesar de que la población total de los nükak es relativamente pequeña, existen algunas variaciones lingüísticas entre los diferentes grupos territoriales para los mismos conceptos; por ejemplo, aunque *maube* es el término genérico que los nükak usan para nombrar al bosque inundado estacionalmente, los wayaris utilizan *añea be*. En general, los términos que aquí se relacionan son los más comunes en el grupo territorial wayarimunu (aunque en algunos casos se incluyen ambos).

Debido a que los nükak no cuentan con un alfabeto y no han codificado su lenguaje de forma escrita, la ortografía de los términos de esta lista y del cuerpo principal del texto solo son un reflejo de la aproximación fonética a los mismos. Con el fin de acceder a un enfoque más riguroso y completo sobre el lenguaje y la lingüística nükak, véase Mahecha (2007a, 2007b) y Cabrera *et al.* (1994).

Palabra o expresión	Definición
<i>Abi jubu buriyé</i>	Un ciclo anual y completo de estaciones, que incluye periodos húmedos/secos, así como periodos en los que ciertos alimentos maduran, de acuerdo con mediciones que se basan en el calendario lunar.
<i>Achiote (mé)</i>	Árbol de poca altura (<i>Bixa orellana</i>) con flores rojas y olorosas y fruto carnoso. De su semilla se extrae por maceración una sustancia de color roja utilizada por los nükak como repelente de insectos y pintura corporal.
<i>Apía (cafuche)</i>	Pecarí salvaje (<i>Tayassu pecari</i>), común en la Amazonia colombiana.
<i>Añea be</i>	Término específico del grupo wayari para referirse a <i>muabe</i> , que es la palabra genérica de los nükak para el bosque inundado estacionalmente o para las áreas de transición que tienen vegetación húmeda o de pantano.

<u>Araguato</u> (<i>meabu</i>)	Mono aullador rojo (<i>Alouatta seniculus</i>).
<i>Atui waupana</i>	Aquella persona generosa, primera en ofrecer sus alimentos a otros.
<i>Awepémunu</i>	Enemigos o “personas que persiguen”. Palabra compuesta derivada de <i>wepe</i> (literalmente perseguir) y <i>munu</i> (gente).
<i>Baap</i>	Una reunión social importante (fiesta) en la que se consume <i>bignidé</i> y <i>eoro</i> y en la que los asistentes se comunican con sus ancestros y los tres niveles del universo <i>nükak</i> . En algún momento se realizaba, en particular, para celebrar ceremonias matrimoniales, pero en la actualidad también se realiza con otros fines (por ejemplo, la fructificación de ciertos frutos).
<i>Babika</i>	Área transicional o espacio abierto dentro de los límites de un bosque que también puede ser un bosque secundario o un área de huerto.
<i>Bagk</i>	Otro término para <i>wap</i> o paramilitares que hace hincapié en su naturaleza violenta o “venenosa”.
<i>Bak</i>	El mundo de abajo o el nivel más bajo de la cosmología <i>nükak</i> ; también se refiere al punto de origen de la sociedad <i>nükak</i> .
<i>Baka</i>	Procedente de <i>bak</i> , se refiere a la verdad o a que refleja la naturaleza verdadera de algo o alguien. Se utiliza como sufijo, como en <i>eoro baka</i> o <i>nükak baka</i> , donde afirma y enfatiza la autenticidad del sujeto.
<i>Bakwaadjat</i>	Significa literalmente “entrar y llorar” y hace referencia a un encuentro o ceremonia ritual que se realiza cuando varias unidades residenciales u otros grupos <i>nükak</i> se reencuentran tras una larga ausencia. La ceremonia sirve para subsanar diferencias y honrar a los muertos/ancestros.
<u>Barbasco</u>	Veneno utilizado en todo el Amazonas (incluido Brasil, Guyana y Perú) y forma específica de pesca con veneno de la Amazonia colombiana, en la que la raíz de la planta venenosa se esparce en una corriente o río con el fin de privar de oxígeno a los peces y causa que se asfixien y floten a la superficie para recogerlos con más

	facilidad. Los nükak extraen el barbasco de una planta a la que llaman <i>nuun</i> (<i>Lonchocarpus nicou</i>). También es un veneno usado ampliamente para suicidarse.
<i>Batata</i> (<i>kuun</i>)	Tubérculo amarillento (raíz) que usualmente se cultiva en los huertos nükak (<i>Ipomoea batatas</i>).
<i>Batjitut</i>	Bastón de madera usado en las ceremonias <i>bakwaadjat</i> .
<i>Bau pañat</i>	Literalmente significa “comida abundante y mezclada” y hace referencia a la dieta de la población blanca colona, en oposición a la comida o dieta verdadera o auténtica de los nükak.
<i>Baya bid</i>	Temporada transicional entre marzo y mayo, entre <i>jiat jedu</i> y <i>jiat jiuke</i> , que se caracteriza por una presencia baja de agua (aunque aún no sea la temporada seca).
<i>Beiko ye jimat</i>	Significa “vamos juntos al bosque” y es una típica invitación nükak para aventurarse con ellos en un viaje.
<i>Beoro</i>	Un área de pradera natural.
<i>Bepipo yore</i>	Otras personas indígenas (no nükak). Este término se refiere a otros que también se originaron en el <i>Numa bak</i> o el nivel más bajo de la cosmología nükak (<i>yore</i> significa literalmente “amarillo”).
<i>Beu yupé migna</i>	Hace referencia a la transformación del cuerpo, ya sea en animal o en un ser espiritual, cuando se consume <i>eoro</i> .
<i>Bewene</i>	Abuelos, gente mayor; también los ancestros que vivieron en el periodo mítico del pasado.
<i>Bignidé</i>	Significa literalmente “podrido”; bebida alcohólica fuerte y fermentada hecha a partir de una variedad de frutas comunes en la dieta nükak (<i>júñuni</i> , <i>wana</i> , etc.). Parecida a la chicha, pero su diferencia radica en que solo se consume durante la ceremonia <i>Baap</i> .
<i>Biip</i>	Casas con techo a dos aguas.
<i>Bima eoka</i>	Periodo mítico del pasado lejano, como el periodo al que hacen referencia los abuelos cuando cuentan sus relatos.
<i>Birinewa</i>	Tipo de árbol.

<i>Bitpati ye acha</i>	Tipo de organización particular de los nükak que se usa para la defensa nukak durante ataques perpetrados por forasteros.
<i>Borekake</i>	Hace referencia a los espíritus asociados a las personas. Cuando alguien muere, estos espíritus vuelven al <i>Numa bak</i> (nivel más bajo de la cosmología nükak).
<i>Bud (mojojoy)</i>	Término genérico para referirse a la larva de un gusano que se usa como fuente alimenticia. Los nükak hacen distinción entre las larvas más grandes, que se encuentran en los árboles de moriche y chontaduro, a las cuales llaman <i>bud dawa</i> , y las más pequeñas, que se encuentran en otros árboles.
<i>Bud dawa</i>	Hace referencia a las larvas más grandes y apreciadas, o <i>mojojoy</i> , y al periodo en el que son más abundantes, es decir, el periodo comprendido entre las aguas más bajas (<i>baya bid</i>) y las temporadas de lluvia (<i>jiat jiuke</i>).
<i>Burup</i>	Canasto hecho en el bosque, en la medida que se necesite, a partir de hojas de platanillo (que miden alrededor de dos metros) y que se usa para transportar comida.
<i>Buyup júñuni</i>	Frutos pequeños y rojos del chontaduro; <i>buyup</i> también significa “colibrí”.
<i>Cachirre</i>	Caimán pequeño (<i>Paleosuchus trigonatus</i>).
<u><i>Cafuche</i></u> (<i>apía</i>)	Especie de jabalí salvaje que se conoce como pecarí de collar (<i>Tayassu pecari</i>), muy común en la Amazonia colombiana.
<i>Kawene</i>	Personas blancas que no son nükak o de otro grupo indígena.
<i>Kawene hupu</i>	Hace referencia a la población blanca del pasado; <i>hupu</i> significa ancestro.
<u><i>Cananguche</i></u>	Familia de palmas, como el moriche, que crece en áreas inundadas estacionalmente.
<u><i>Cassava</i></u>	Raíz o tubérculo almidonado (<i>Manihot esculenta</i>) que crece en los huertos nükak y en toda la región amazónica.
<u><i>Ceiba</i></u>	Tipo de árbol grande (25 metros aprox.) de frutos verdes. Los nükak extraen fibras de sus semillas para

	hacer la base de los dardos que usan para cazar con cerbatanas.
<u>Chagra</u>	Término regional y genérico para describir un huerto pequeño; se usa, por lo general, para referirse a un espacio en el que se cultivan alimentos de subsistencia para consumo en el hogar.
<u>Cheka muj</u>	Grupo de asentamientos ubicado a seis horas (a pie) de Tomachipán, que fue promocionado por los misionarios después de hacer contacto y que es habitado principalmente por los nükak de los grupos territoriales takayumunu y juumunu.
<u>Chi mabe</u>	Caimán o algo muy grande y aterrador.
<u>Chicha</u>	Término genérico ampliamente usado en la región de los Andes para referirse a una bebida fermentada (alcohólica). De origen precolombino, por lo general se usa para describir bebidas hechas de maíz, aunque pueden hacerse a partir de otros ingredientes.
<u>Chichipatos</u>	Intermediarios que trabajan en cultivos de coca.
<u>Chiiri</u>	Árbol que produce semillas comestibles (<i>Hyeronima alchorneoides</i>).
<u>Chinchorro</u>	Palabra genérica para una malla tejida que hace referencia usualmente a una red para pescar o hamaca y que, en el caso de los nükak, se hace de fibra de palma.
<u>Chontaduro (pipire)</u>	Fruta carnosa y de color anaranjado producida en una palma del mismo nombre (<i>Bactris gasipaes</i>).
<u>Churuco</u>	Tipo de mono (<i>Lagothrix lagotricha</i>).
<u>Chuu manyi</u>	Tipo de veneno (curare) que se produce al cocinar la corteza de una enredadera especial hasta obtener un color oscuro y una consistencia espesa. Este veneno se aplica a los dardos utilizados en la caza. Existen otros tipos de <i>manyi</i> (venenos) como el <i>kun manyi</i> , <i>manyi baka</i> , <i>parupi</i> , <i>manytá</i> , <i>akay manyi</i> , <i>manyi yore</i> y el <i>turipewe</i> .
<u>Cuibiar</u>	Término usado durante el periodo de colonización, especialmente en la zona del Vaupés, para referirse a la práctica de la esclavitud; su origen se debe a que el pueblo cubeo era una gran fuente de esclavos.

<i>Curare</i>	Tipo de veneno (<i>Curarea tecunarium</i>); véase <i>chuu manyi</i> .
<i>Daba</i>	Camino o sendero.
<i>Daja ñikahat</i>	Huertos (<i>yendi</i>) que se han “explotado” por más de dos años y por lo general abandonan para restaurarse naturalmente.
<i>Dena</i>	Parientes muy cercanos o “mis parientes”.
<i>Deiyi bu ati</i>	Expresión para decir que se tienen suficientes cosas o elementos (<i>deiyi</i> significa herramientas).
<i>Depi</i>	Tipo de espíritu o <i>takweye</i> .
<i>Dode</i>	Término para la milicia que se refiere al color de los patrones de los uniformes camuflados.
<i>Entiwat</i>	Manifestarse expresando rabia.
<i>Énig kat</i>	Estar enamorado.
<i>Eoro</i>	Sustancia chamánica psicoactiva que utilizan los hombres <i>nükak</i> (<i>Arrabidaea chica</i>).
<i>Eureyi</i>	Collares hechos de dientes de monos.
<u><i>Gallinetas</i></u>	Especie de ave parecida a un faisán pequeño o codorniz.
<u><i>Guahibiar</i></u>	Palabra de origen colonial usada para referirse a la búsqueda de guahibos.
<i>Guayuco</i>	Taparrabos.
<i>İbıta</i>	Parientes lejanos o personas de diferentes grupos o diferentes caminos.
<i>Ieu iuat</i>	Líneas pintadas que rodean la cara.
<i>İgni waua</i>	Dinero, literalmente “la hoja que brilla”.
<i>İmbé</i>	Lagos.
<i>İmuanato panyat</i>	Temporada de escasez.
<i>Iu panyat</i>	Abundancia de comida o de otros bienes.
<i>Iuijat</i>	Expresar rabia.
<i>Iumat</i>	Relajarse.
<i>Jiu butu</i>	Gato pequeño salvaje.
<i>Jéa</i>	El cielo o nivel más alto de la cosmología <i>nükak</i> .
<i>Jenbu munu</i>	Espíritus animales con los que los héroes míticos <i>nükak</i> se comunicaban.

<i>Jeup chui</i>	Trampas resbaladizas hechas con tabaco.
<i>Jía</i>	Vegetación del <i>ye</i> (bosque principal).
<i>Jiat jedu</i>	Temporada seca.
<i>Jiat jiuke</i>	Temporada de lluvias.
<i>Jirijiri</i>	Trompetas grandes a las que también se les llama <i>juruni</i> .
<i>Jirip</i>	Pradera.
<i>Jonideiché</i>	Plumas de pato.
<i>Juansoco (wee)</i>	Tipo de palmera (<i>Couma macrocarpa</i>).
<i>Jui takañiat</i>	Expresar mucha ira y tristeza.
<i>Jumat</i>	Alguien de los tiempos <i>bewene</i> que ya falleció (ancestro).
<i>Juná (platanillo)</i>	Especie de planta, cuyas hojas se usan para hacer los techos de los <i>wapji</i> y cuyo fruto se tuesta y se come (<i>Phenakospermum guyannense</i>).
<i>Juñat</i>	Tristeza o aflicción.
<i>Juñuni</i>	También conocido como <i>pipire</i> o chontaduro, palma grande de frutos comestibles (<i>Bactris gasipaes</i>).
<i>Juñuni patewa</i>	Variedad de <i>Juñuni</i> blancuzco.
<i>Juñuni yore</i>	Variedad de <i>Juñuni</i> de rayas.
<i>Kahat</i>	Tipo de huerto.
<i>Kandyii</i>	Brazalete hecho a partir de fibras naturales y que se lleva en la muñeca.
<i>Katua (guapichón)</i>	Tipo de ave.
<i>Kebe</i>	Tipo de ave.
<i>Kerejat</i>	Canasto grande.
<i>Koropanat (mamita)</i>	Árbol alto, 20 metros aprox., (<i>Iryanthera ulei</i>), de frutos rojos conocidos como <i>mamita</i> y que se encuentran dentro de vainas verdes. Según los <i>nükak</i> , es un potenciador sexual y da fuerza durante el crecimiento y desarrollo de la persona.
<i>Kupe</i>	Palma de unos 15 metros de alto que viene del mundo bajo, cuyos frutos se consumen (<i>Dacryodes chimantensis</i>).

<i>Kura</i>	Tipo de árbol palmar, de unos 15 metros de alto, de frutos de apariencia similar a la de los cocos (<i>Attalea maripa</i>).
<i>Kun manyi</i>	Tipo de veneno extraído de un árbol.
<u><i>Maloca</i></u> (<i>mueyeri</i>)	Término genérico para una nucleación a aglomeración de hogares nükak y a veces se intercambia con <i>mueyeri</i> , pero que también puede referirse a una estructura grande con un pilar central que sirve como centro residencial y social para muchas comunidades indígenas del Amazonas.
<i>Mamita</i>	Fruto encontrado en las vainas de la semilla de <i>koropanat</i> (véase <i>koropanat</i>).
<i>Manap</i>	Dardo mágico lanzado para enfermar a alguien o hechizarlo.
<i>Manap tuginidé mena</i>	Chamán con amplios conocimientos en el manejo y tratamiento de enfermedades y dolencias.
<i>Manyi</i>	Veneno.
<i>Manyi tá</i>	Enredadera especial usada para hacer un tipo de veneno.
<i>Matchoroco</i>	Animal que en tiempos ancestrales abrió un agujero del cual surgieron los nükak, “mitad animal, mitad humano y también una mariposa de manos grandes”.
<i>Matapí</i>	Trampas utilizadas para la pesca.
<i>Maunidebu</i>	Se refiere a la guerra ocasionada durante los encuentros míticos con los <i>kawene hupu</i> .
<i>Mauyupé</i>	Herido con un proyectil/una flecha (<i>mau</i>) y muerto (<i>yupé</i>).
<i>Meabu (araguato)</i>	Mono aullador rojo (<i>Alouatta seniculus</i>).
<i>Mena</i>	Categoría de descendencia relacionada con los grupos nükak originales.
<i>Mepabu</i>	Tipo de ave.
<u><i>Mestizo</i></u>	De sangre mezclada.
<i>Mojojoy (bud)</i>	Término genérico para referirse a la larva de un gusano que se usa como fuente alimenticia.
<i>Moriche (új)</i>	Tipo de palmera (<i>Mauritia flexuosa</i>).

<i>Muabe</i>	Término genérico usado para el bosque inundado estacionalmente o para las áreas de transición con vegetación húmeda o de pantano. El nombre del grupo territorial muabemunu viene de este término debido a que, originalmente, habitan este tipo de ecosistema.
<i>Mueyeri (maloca)</i>	Nucleación de <i>wapji</i> cercanos bajo la orientación de un líder destacado. Por lo general, cuentan con el mismo origen y funcionan como unidades corporativas que forman grupos de caza y juntos reciben huéspedes y visitantes.
<i>Munu</i>	Sufijo que expresa “personas”, categoría social originada por la residencia.
<i>Muripet</i>	Bebida fermentada o chicha hecha de una mezcla de frutas entre las que se incluye el <i>seje</i> y que se considera más dulce y menos fuerte que el <i>baap</i> .
<i>Nayureka nitdé mena</i>	Cantantes que son considerados expertos en la comunicación a distancia.
<i>Nemep</i>	Espíritu de una persona fallecida pero que permanece en el nivel intermedio (en lugar de ir al nivel más bajo).
<i>Nemet chat</i>	Hacha de mano fabricada en piedra y utilizada por los <i>nükak</i> antes de que tuvieran acceso al hierro y al acero.
<i>Nim pa yei nijde</i>	Historias de antaño contadas por los abuelos.
<i>Nutchému</i>	Dientes del caribe utilizados para cortar el cabello o afeitarse.
<i>Ñaupenat</i>	Caminar o explorar el bosque.
<i>Ñaupi-panni</i>	“Comemos bien mientras caminamos”.
<i>Ñe kejat</i>	Líneas pintadas en la frente.
<i>Ñenupe jumat</i>	Héroe mitológico que vive en el nivel bajo.
<i>Numa</i>	Nombre de una persona que vive en el nivel más bajo y que ha fertilizado a una gran cantidad de <i>juñuni</i> .
<i>Ñun (yarumo)</i>	Tipo de árbol de unos 15 metros de altura, de frutos amarillos. En algunas ocasiones, los <i>nükak</i> comen de este fruto.
<i>Nuun (barbasco)</i>	Veneno utilizado para la pesca (<i>Lonchocarpus nicou</i>).
<i>Paácha</i>	Contenedor pequeño en el que se puede guardar el <i>eoro</i> .

<i>Pacoro</i>	Dardos largos.
<i>Panyai jumat</i>	Periodo del pasado lejano que se caracteriza por la abundancia de comida propia.
<i>Panyat jumná</i>	Periodo más abundante del ciclo anual nükak.
<i>Parupi</i>	Tipo de veneno utilizado para cazar al <i>patchu</i> .
<i>Patchu</i>	Mono lanudo (<i>Lagothrix lagotricha</i>).
<i>Peñajat bé</i>	Tipo de corriente.
<i>Petchuco</i>	Mono diablo.
<i>Pipire (chontaduro)</i>	Fruta carnosa y de color anaranjado producida de la palma (<i>Bactris gasipaes</i>).
<u><i>Platanillo (juná)</i></u>	Véase <i>juná</i> .
<i>Popere</i>	Especie más pequeña de la palma de <i>seje</i> (<i>Oenocarpus mapora</i>) que también produce frutos comestibles.
<i>Pud</i>	Especie de tortuga pequeña.
<i>Puinunuide</i>	Tipo de árbol/fruto.
<i>Puya</i>	Trampa utilizada para capturar animales en el bosque.
<i>Puyú</i>	Fibra similar al algodón que proviene de las flores del árbol de ceiba y que se usa para preparar dardos para la caza con cerbatanas.
<u><i>Raspachín</i></u>	Término empleado para referirse a alguien que trabaja raspando hoja de coca.
<u><i>Raspar</i></u>	Se refiere a las acciones relacionadas con el procesamiento de la hoja de coca para producir la pasta que sirve como base de la cocaína, así como a la opción de trabajo que esto representa para muchas poblaciones rurales y pobres de la Amazonia colombiana.
<u><i>Resguardo</i></u>	Reserva indígena con estatus especial bajo la ley colombiana.
<u><i>Salados</i></u>	Saladeros naturales.
<u><i>Sejal</i></u>	Tipo de árbol de palma (<i>Oenocarpus bataua</i>) que es muy estimado entre los nükak por los frutos de <i>seje</i> que produce.
<u><i>Seje (yaab)</i></u>	Fruto del árbol de <i>sejal</i> (<i>Oenocarpus bataua</i>).
<i>Tabena</i>	Enredadera de tubérculo de color morado (<i>Dioscorea trifida</i>) que se asa a la parrilla y se come.

<i>Tajataja</i>	Fibra utilizada para hacer taparrabos.
<i>Takañiat</i>	Entristecerse o sentir nostalgia por alguien.
<i>Takweye</i>	Espíritus.
<i>Tayi aua nano</i>	Se refiere a comida contaminada.
<i>Teje in be</i>	Tipo de lago en el que las personas se reúnen.
<i>Tetaraim</i>	Sitio especial y de protección en el que las mujeres y niños se refugiaban durante los encuentros violentos del pasado.
<u><i>Trocha ganadera</i></u>	Hace referencia a la ruta que define la expansión de los colonos blancos desde Charras y caño Makú hasta el río Inírida.
<i>Úh baka</i>	Palma de unos cuatro o cinco metros de alto usada por los nükak para hacer cerbatanas (<i>Iriartella setigera</i>).
<i>Új (moriche)</i>	Palma (<i>Mauritia flexuosa</i>) que crece en áreas de inundación o transicionales y que es usada por los nükak para extraer fibras para la fabricación de hamacas. También consumen sus frutos, mientras que en el tronco crecen las larvas de <i>mojojoy</i> .
<i>Wam un</i>	Olla de barro; la vasija para cocinar auténtica de los nükak.
<i>Wana</i>	Tipo de árbol de aproximadamente 20 metros de alto, visto con frecuencia en abundancia en el territorio nükak (<i>Dacryodes peruviana</i>).
<i>Wap (paramilitares)</i>	Tipo de mono (<i>Cebus apella</i>), pero el término se utiliza con más frecuencia para referirse a los paramilitares.
<i>Wapji</i>	Se refiere tanto a la estructura usada para proveer refugio temporal a una familia en el bosque (hecha de troncos de árboles, vigas transversales y techos de hojas de platanillo) como a la unidad básica del conglomerado nükak que habita en los wapji, que incluye a al líder masculino de la familia o esposo, la esposa (o esposas), los hijos y, a menudo, huérfanos, la viuda de un hermano y sus hijos, así como algunos hermanos solteros del esposo; todos comen y viven juntos, alrededor de la misma fogata, y se comportan como una unidad económica autónoma, desplazándose de un lugar a otro de forma independiente.

<i>Wayari</i>	Se refiere al río Guaviare; cuando se usa con el sufijo <i>munu</i> , corresponde al grupo territorial que se tiene su origen cerca de dicho río.
<i>We baka</i>	Un líder verdadero.
<i>Wee (juansoco)</i>	Tipo de árbol de palma (<i>Couma macrocarpa</i>).
<i>Wei jumat</i>	Vivir bien o la buena vida.
<i>Wem uatikat</i>	Expresar pena o vergüenza.
<i>Wem yupet</i>	Significa <i>ver</i> en el sentido simbólico, lo cual se logra mezclando chicha y <i>eoro</i> .
<i>Wiit ituñame</i>	Queremos vivir en paz.
<i>Yaab (seje)</i>	Fruto del árbol de seje (<i>Oenocarpus bataua</i>).
<i>Ye</i>	Montaña; también se refiere al bosque tropical primario o antiguo, el territorio favorito de los nükak para realizar actividades de caza.
<i>Ye kobe</i>	Término usado para referirse a ciertos tipos de ambientes de sabana o monte.
<i>Yeeka</i>	Espacio en el bosque generado por la construcción de un <i>wapji</i> o <i>yendi</i> .
<i>Yendi</i>	Huertos cultivados o cuya ubicación estratégica dentro del bosque es estimulada por prácticas de establecimiento de barbechos, lo que incluye la tala selectiva de árboles (para controlar la luz) y la selección deliberada y accidental de especies útiles.
<i>Yemunu (guerrilla)</i>	Gente de las montañas (o la selva); hace referencia a los guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).
<i>Yiripa tuda chiat</i>	Área de pradera cultivada con plantas de coca.
<i>Yubudi</i>	Fruta similar al <i>açaí</i> .
<u><i>Yuca</i></u>	Véase <i>cassava</i> .
<i>Yupta</i>	Tipo de herramienta muy parecida al machete y usada en el pasado por los nükak.



Este libro narra la historia reciente de los nükak, el último pueblo de tradición nómada oficialmente contactado en Colombia en 1988. A partir de un registro etnográfico, describe los patrones de nomadismo y cómo su pensamiento —sus mitos, sus rituales, su economía— se transforman en medio de las vicisitudes de la vida contemporánea. Los nükak llevan hoy una vida compleja, en medio del desplazamiento forzado y con el ideal de retornar a su territorio ancestral, situación que los motiva a reinventar permanentemente sus fronteras étnicas y su identidad. En este periplo cotidiano y a diferencia de otras sociedades ribereñas para las que la maloca o la casa comunal se constituye en el centro de nucleación, la nükak: evidencia un empeño inherente en mantener un conjunto de hogares dispersos o *wapjis*, diseñados para albergar un número limitado de personas. Esta configuración les ha facilitado la reproducción y el fortalecimiento de sus antiguas prácticas, memorias y tradiciones, a través de las cuales se han ampliado sus patrones de movimiento y deliberadamente se han creado intrincadas conexiones entre las distintas unidades sociales. El texto afianza los valores e ideales nükak con relación al manejo diversificado del espacio, de sus alimentos, de sus prácticas rituales y sus alianzas; también muestra las dificultades de vivir como refugiados desprovistos de sus habituales senderos de abundancia que podría brindarles la selva. Tal y como se discute en varios apartes del libro, sus estrategias sociales ponen en entredicho los procesos de aculturación y homogeneización impuestos por Occidente y nos muestran una exquisita forma de valorar su independencia social y su autonomía como pueblo diferenciado.

