

Pienso, luego creo

La teoría makuna del mundo

◆ Luis Cayón ◆

PREMIO
NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA
2012

Terrenos etnográficos


PIENSO, LUEGO CREO



La teoría makuna del mundo

PIENSO, LUEGO CREO



La teoría makuna del mundo



Luis Cayón



Terrenos etnográficos



Cayón, Luis

Pienso, luego creo : La teoría makuna del mundo / Luis Cayón. -- 1ra reimpre-
sión -- Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH), 2013.

464 p. 12 il., 19 fotos color, 8 mapas – (Terrenos Etnográficos)

ISBN: 978-958-8181-96-7

1. Etnografía makuna. -- 2. Chamanismo. -- 3. Epistemología indígena. --
4. Pensamiento -- 5. Cosmología. – Tít.

CD 305.8

Catalogación en la fuente: Biblioteca Instituto Colombiano de Antropología e
Historia



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

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

www.icanh.gov.co

Ernesto Montenegro Pérez

Director general

Marta Saade

Subdirectora científica

Carlos Andrés Meza

Coordinador Grupo de Antropología Social

Nicolas Jiménez Ariza

Responsable del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez

Coordinación editorial

Colección Terrenos Etnográficos

Henry Alejandro Molano Granados

Corrección de estilo

Diego Martínez Celis

Diseño, diagramación y cubierta

Luis Cayón

Fotografías de cubierta y páginas interiores

Primera edición, julio de 2013

Primera reimprección, septiembre de 2017

ISBN: 978-958-8181-96-7

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Luis Cayón

Edición en español



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: Imprenta Nacional de Colombia, carrera 66 n.º 24-09 Bogotá D. C.

Contenido

NOTA LINGÜÍSTICA	
NOTA A LA PRESENTE REIMPRESIÓN	I
INTRODUCCIÓN	21
En el lago de Leche: etnología amazónica y regional	35
En tierra makuna: trayectoria de investigación	44
Etnografía compartida	55
Hacia las transformaciones del Pensamiento	63
1. EL BLANCO EN EL MUNDO DE LOS INDIOS	69
Pasos para la construcción de una historia regional	73
Una nueva frontera en disputa	79
Tierra de nadie	96
El caucho y sus desgracias	104
La Babel onomástica	114
Ordenar una eterna frontera	118
2. UNIDADES COSMOPRODUCTORAS	133
El modelo tukano oriental	137
Los nietos de Anaconda de Agua: filiación y exogamia	142
La vida en común: grupos residenciales y aldeas	165
3. LA FUENTE DE LA VIDA	183
Sobre demonios y héroes solares	189
Ancestros, madurez sexual y fertilidad	193
El Yuruparí primordial	197
Transformaciones poéticas de la existencia: yuruparí como Pensamiento	203

El parto cósmico: yuruparí como fertilidad, tiempo y espacio	212
La música de la creación: las flautas de yuruparí y los espíritus jaguares	215
4. LA MALOCA COSMOS	223
La estructura del universo y los lugares con nombre	230
Los caminos del Pensamiento y los territorios	250
5. LOS COMPONENTES DEL MUNDO	263
Los cantos del Yuruparí primordial: el tiempo	268
El libro de la vida: los habitantes del mundo	283
6. PERSONAS DE VERDAD	307
El camino de agua y el canal de la vida	315
En las malocas del Despertar: gestación y nacimiento	325
Aprendiendo a vivir en este mundo: la infancia	335
Los bancos de Pensamiento: de la pubertad a la transformación en adulto	342
Las especialidades sociales y sus componentes: la vida adulta	353
En la Maloca de Tristeza: la muerte	361
7. COSMOPRODUCCIÓN	367
El <i>huevo de la vida</i> : sobre la vitalidad de las unidades cosmoproductoras	375
Comer la curación y bailar: sobre la vitalidad de la gente	391
Una alianza perpetua: sobre la vitalidad de los seres no humanos	407
La curación del mundo: sobre la vitalidad del cosmos	425
EPÍLOGO	433
BIBLIOGRAFÍA	441

Para Lucas, mi hijo amado.

Agradecimientos

YA HAN PASADO MUCHOS AÑOS Y LA LISTA DE PERSONAS A LAS QUE DEBO agradecer crece, tanto en las aldeas como en otras latitudes. En primer lugar, quiero reconocer la ayuda invaluable de Maximiliano García, mi guía principal por el Pensamiento makuna y por quien este libro existe. A los makuna y a los paisanos de Puerto Antonio, Caño Toaka, Bocas del Pirá, Bocas del Tohiña, Centro Providencia y Puerto Esperanza; en especial a Isaac, Antonio, Jesús, Conga, Juan, Gustavo, Roberto (q. e. p. d.), Ismael, Marcos, Arturo, Álvaro, Milson, Alcino, Tito, Oliverio, Libardo, Robertico, Belisario, Joaquín, Jorge, Martín, César, Leonardo Rodríguez, José Yeri, Jesús, Cristóbal, Adriano, Jaime y Miguel, así como a sus esposas e hijos, principalmente a Mariquiña (q. e. p. d.), Fabiola, Marta, Olga, Berta, Marta Lucía, Mayori, Berzabé, Silvia, Elvia, Adelma, Blanca, Doris, Cecilia, Miriam, Susana, Olivia, Sonia y María Isabel.

A Alcida Rita Ramos, quien ha expandido mi conciencia antropológica y me ha estimulado para pensar lo impensable, y además por cederme gentilmente su estudio para concluir las correcciones del libro, en medio de inmejorables condiciones de concentración y comodidad. A Kaj Århem, cuya interlocución sobre los makuna, además de sus enseñanzas en varios planos de la existencia, ha sido fundamental para expandir mis análisis y mi comprensión. La marca e influencia que ambos han dejado en mi pensamiento es totalmente visible en mi escritura y mis análisis.

A mis profesores en Colombia y Brasil, en especial a Roberto Pineda Camacho, Felipe Cárdenas, Carlos Alberto Uribe, Carl Langebaek, Elena Uprimny, Fernando Uricoechea, François Correa, Jorge Morales, Henyo Trinidad Barreto Filho, Lia Zanotta Machado, Carla Costa Texeira, Ellen Woortman y Stephen Baines. También a las diligentes funcionarias del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, Rosa Cordeiro y Adriana Sacramento, quienes siempre solucionaron con prontitud todos mis problemas. A los colegas del Museo del Oro, en especial María Alicia Uribe, Roberto Lleras y Eduardo Londoño, quienes siempre se interesaron por mis investigaciones y me permitieron hacer para el museo trabajos intelectualmente desafiantes y maravillosos.

Con el paso de los años, varios antropólogos han hecho comentarios importantes para mis trabajos en diferentes momentos. Quiero mencionar especialmente a Stephen Hugh-Jones, Robin Wright, Bruce Albert, Esther Jean Langdon, Anne-Marie Losonczy, Patricia de Mendonça Rodrigues, Marcela Stocler Coelho de Souza, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Tânia Stolze Lima, Fernando Santos-Granero, Els Lagrou, Carlos Franky y Dany Mahecha. Agradezco también a los lectores anónimos del manuscrito por sus comentarios precisos que me ayudaron a mejorar algunos aspectos del texto. Tengo una gran gratitud con el Departamento de Antropología de la Universidad de los

Andes, por la generosidad y disposición para promover una lectura detallada, comentarios y aportes para mejorar este manuscrito.

A mis amigos en Brasilia, quienes me han dado ayuda y soporte en todo sentido, y se han convertido en mi familia aquí durante estos nueve años. Mi enorme gratitud con Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, Aina Guimarães Azevedo, Thiago Chacón, Karenina Vieira Andrade, José Pimenta, Iara Attuch, Márcia Léila de Castro Pereira. A otros amigos y personas muy queridas, tanto de la *katakumba* como de otros carnavales, como Marina Mendes da Rocha, Homero Moro Martins, Giovana Acacia Tempesta, Luís Guilherme Resende de Assis, Hugues Vallot, Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino, Ana Julieta Teodoro Cleaver, Odilon Moraes, Rosa Melo, Soledad Marocca de Castro, Elena Nava Morales, Lena Tosta, Lilian Chaves, Júlia Brussi, Martina Ahlert, Patrícia Carvalho Rosa, Yoko Nitahara Souza, Josué Tomasini Castro, Adolfo de Oliveira, Alessandro Roberto de Oliveira, Iara Carneiro, Naraina Melo, Érika Cardoso, Cloude Correia, Herika Chagas, Andrés Rodríguez, Catarina Bastos Daniel y Renaud Paternostre. A Mateo y Lelé, niños queridos. A José Arenas Gómez y Aline Alcarde Balestra, mis pacientes alumnos de maestría.

A Silvia Monroy, conexión entre los mundos y vínculo con las transformaciones existenciales de unión y separación. A mis viejos amigos y compadres en Colombia, de quienes vivo con *saudades* permanentes: Billy Manotas, Marta Villegas, Gladys Angulo, Diego Rueda, Thomas Ordóñez, Alejandro Bernal, Saskia Loochkartt, Juan Fernando Botero, Stephan Pohl, Max Hering y Karen Langton.

A mi esposa Laísa Tossin, por la infinita paciencia con mi carácter feroz, por su ayuda indispensable en los difíciles meses de conclusión de la tesis, por iluminar con su dulce sagacidad mis incomprendiones de la vida y las maravillas de la paternidad. A Lucas, el pequeño Pongo, por haber traído la luz e iniciarme en los misterios de un amor inimaginable. A Júlia y a Pedro por su cariño especial, por la paciencia permanente con mis errores de padrastro y por incentivar una necesidad de mejorar todos los días. A Valquiria y Leo, mis suegros, por su generosidad.

A mi familia, en especial a mis tíos Edgardo “Mono” Cayón, precursor familiar en los caminos antropológicos, y Carlos Josué Durán, hermano mayor, padre y amigo, quienes me han apoyado incondicionalmente desde el comienzo.

A la conexión.

Por último, agradezco al Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por la beca que me otorgó durante cinco años para realizar mis estudios de maestría y doctorado, así como por el auxilio financiero para mi investigación doctoral, y a la Coordenação de Aperfeiçoamento de

Pessoal de Nivel Superior (Capes) por la beca Prodoc, que me permitió, además de la práctica posdoctoral como docente e investigador del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, revisar y mejorar este manuscrito.

NOTA LINGÜÍSTICA

Para la transcripción de la lengua makuna he decidido acercar la pronunciación de las palabras a la del castellano, ya que las organizaciones indígenas del Pirá Paraná y Apaporis han inspirado su grafía oficial en el alfabeto fonético internacional y eso puede ofrecer dificultades de lectura para no especialistas. Así que la escritura de las palabras corresponde a mi propia grafía.

Las vocales y consonantes adoptadas son: *a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, o, r, s, t, u, ü, w, y*.

Las consonantes *b, d, g, k, m, n, s, t, w, y* se pronuncian de manera similar al español.

h se pronuncia como *j* en español en *cajero* o *h* en inglés en *here*.

~g es nasalizada y suena parecido a *manga*.

r se pronuncia siempre como en *caro, pera* o *caribe*.

La combinación *ge* o *gi* se lee igual que *guerra* o *guitarra*, en español.

Las vocales *a, e, i, o, u* se pronuncian igual que en castellano, pero también se presentan como fonemas nasalizados *ã, ã, ã, õ, ù*.

ü es una vocal alta, no arredondeada, que se pronuncia parecido al alemán en palabras como *München* o *grün*.

Nota a la presente reimpresión

BAILAR PARA NO MORIR.
SUGESTIONES Y COMENTARIOS INTROSPECTIVOS A
PIENSO, LUEGO CREO.
LA TEORÍA MAKUNA DEL MUNDO

A la memoria de Carlos Josué Durán Franco, mi tío, mi papá

ME SIENTO AFORTUNADO POR ESTAR ESCRIBIENDO ESTE PRÓLOGO, NO solo por la gentil invitación del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para hacer un balance de *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo* cuatro años después de su publicación, sino porque casi no cuento el cuento. El 28 de marzo de 2017 fui invitado a dictar una clase a los estudiantes de las comunidades tradicionales que cursan la maestría en el Centro de Desarrollo Sostenible (CDS) de la Universidad de Brasilia. Me pidieron presentar un bosquejo del sistema de conocimiento de los makuna, tema central de este libro. Entre los alumnos estaban dos indígenas de la región del Vaupés brasileiro, una mujer y un hombre, que me escuchaban con mucha atención, principalmente cuando hablaba sobre el Pensamiento (*ketioka*) y el yuruparí (*he*). Una fuerte tormenta se desató poco antes de concluir la clase, a las cuatro de la tarde, algo normal, pues al final eran, como en la célebre canción de Tom Jobim, “as águas de março fechando o verão”. Tomé un café mientras esperaba el final de la tempestad y los dos indígenas se me aproximaron y dijeron que mi charla les había recordado historias que contaban sus abuelos. El joven me prestó un chiruro (flauta de pan) y me hizo un jocoso desafío, conminándome a tocar; entonces, evocando viejas memorias de tardes y noches en las malocas, intenté reproducir una escala y concluí haciendo el rápido y tradicional soplo de cierre de melodía, el cual recorre todas las cañas de la flauta desde la más grave a la más aguda. Disfracé, con decoro, mi ignorancia. Sonreímos. Minutos después, los truenos ya sonaban lejos, la lluvia parecía haber disminuido a tiempo, pues yo tenía afán por otro compromiso. Me despedí, caminé en espiral siguiendo la forma encaracolada del edificio, llegué a la puerta, abrí el paraguas, lo agarré con la mano derecha, y observé el suelo encharcado del parqueadero de grava y pasto. Calculé unos veinte metros hasta el carro, tomé la llave en la mano izquierda y salí. A mitad del camino, en menos de un segundo quedé paralizado y un gemido de dolor reverberó en mi garganta: vi, como en la portada de un disco de Pink Floyd, fuego subiendo desde mi pulgar derecho hacia el cabo del

paraguas, una luz deslumbrante y un poderoso trueno casi simultáneos. Ni dio tiempo de sentir miedo. En el siguiente parpadeo recuperé el movimiento, caminé hacia el auto, apreté el botón de alarma y todos los carros alrededor comenzaron a pitar. Entré, cerré el paraguas y, desorientado, pensé: “¡jueputa, fui alcanzado por un rayo!”.

Esta singular y reciente experiencia, de la cual salí milagrosamente sin secuelas físicas permanentes, me ha llevado a pensar varios asuntos en retrospectiva, sin apego al pasado y con renovados ímpetus hacia el futuro. No voy a corregir en este prólogo errores o imprecisiones¹ del libro sino a tratar algunos temas relacionados y que me interesan actualmente. En lo que concierne a mi carrera, considero hoy que *Pienso, luego creo* es, al mismo tiempo, el final de un ciclo de investigación y el comienzo de uno nuevo, que quizás no sea estrictamente etnográfico entre los makuna. En mi cabeza, los a veces insospechados caminos que han tomado algunas ideas y temas, cuyas semillas se plantaron en el libro, me confirman que he vislumbrado apenas una parte de la silueta, o mejor, para estar más en sintonía con los términos makuna, la *punta* de su sistema de conocimiento. Aunque sé que acercarse a lo más fundamental, a la *cepa*, es imposible, paradójicamente con lo que ha sido delineado hasta ahora, y gracias al impresionante y hermoso libro *Hee Yaia Godo ˆBakari. El territorio de los jaguares de Yurupari* (2015), —elaborado por los indígenas del Pirá Paraná con la colaboración de la Fundación Gaia Amazonas, que describe y explica parte de los fundamentos más profundos del sistema de conocimiento de estos pueblos—, junto a colaboraciones interdisciplinarias y a nuevas interlocuciones con estudiantes indígenas de la región, han surgido elementos inesperados para aproximarse un poco más a la historia y al pensamiento de los pueblos indígenas del noroeste amazónico —y más allá—. Pero, antes de entrar en esos detalles y de comentar algunas cuestiones teóricas que se han derivado y confrontado, quiero mencionar algunas reacciones al libro al tiempo que actualizo algunas informaciones sobre los makuna.

Las satisfacciones o frustraciones de un autor pueden provenir de varias direcciones porque, como es bien sabido, una vez que la obra sale a la luz son los lectores quienes estiran o reducen sus posibilidades, así como los colegas vislumbran las limitaciones y las potencialidades, criticando argumentos o proponiendo elaboraciones alternativas y, tal vez, más refinadas. Esto último

1 Una errata: en el epílogo del libro comento que, después de un viaje a Qatar, un sable árabe que los makuna recibieron de regalo quedó dentro de la caja de plumaje junto a los adornos rituales. Esta información no es veraz, pues el sable está exhibido en la comunidad de San Miguel, en el medio Pirá Paraná. Se expandió el conocimiento y se socializó como parte de una experiencia colectiva, no exclusiva de los makuna sino común a todos los habitantes del Pirá Paraná.

hace parte del quehacer académico al que estoy más acostumbrado aunque, en ocasiones, es asombroso y divertido oír lo que se dice del otro lado de la torre de marfil. He conocido a lectores que se sorprenden al ver que no soy anciano, y a otros, que simpatizan con diversos movimientos *new age*, y piensan que escribo bajo revelaciones del yajé (ayahuasca), casos en que aclaro que infelizmente nunca pude tomar yajé con los makuna. Pero lo más sorprendente y gratificante viene cuando personas de otras áreas perciben dimensiones del texto con otra sensibilidad y las transforman en belleza. En la lectura de Hugo Chaparro Valderrama, miembro del prestigioso laboratorio de arte experimental Mapa Teatro, localizado en Bogotá, *Pienso, luego creo* es “un libro de sabiduría órfica” que inspiró el amazónico viaje chamánico de Orfeo al Hades en el montaje y ejecución de la Ópera Orfeo, realizada por Mapa Teatro, y el ilustre *Ensemble* instrumental y vocal de música antigua L’Arpegiatta, en 2014. En ese caso, el orgullo no cabe en el cuerpo.

Tampoco cabe en el cuerpo la angustia cuando llega la hora de la verdad: entregarles el libro a los makuna. En ese instante solo hay dudas y temores por la incertidumbre de lo que les parecerá. Tuve la oportunidad de hacerlo a finales de enero de 2015, cuando viajé al Vaupés para visitar el Pirá Paraná y devolver los resultados de la investigación. Estaba aprehensivo porque, cuando salí de campo en 2008, había avisado que volvería en cinco o seis años, pero ya habían transcurrido casi siete; cumplir la palabra es fundamental para mantener las conexiones y el respeto. Tampoco pensé que fuera a publicar tan rápidamente mi tesis de doctorado. Así que iba tarde y con un libro nuevo en las manos. Comencé a articular el regreso a campo desde Bogotá y me puse en contacto con Fabio Valencia, el joven makuna del Komeña que actuaba como representante legal de la Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná (Acaipi), y quien me solicitó siete ejemplares, uno para cada escuela. Ya todos en el río sabían del libro y querían tenerlo en las escuelas. La obra estaba escasa en las librerías y desde Brasil traía tres ejemplares que había reservado para entregar en la selva: uno para Maximiliano García, mi gran amigo y principal interlocutor; otro para dejar en Puerto Antonio, y el último para dejar en Caño Toaka. En el ICANH no había más libros y tuve que hacer una búsqueda intensa de una semana en la cual logré comprar dos ejemplares en librerías y, por suerte, los últimos cinco que restaban en la distribuidora. Así que, por dejar el libro en más manos indígenas, fui yo mismo quien terminó de agotar la edición. Llegué a Mitú y dejé los libros para que fueran distribuidos por Acaipi.

Viajé al Pirá Paraná y estuve allí veinte días, la mayoría de ellos en la nueva maloca de Maximiliano, en Caño Toaka, y me quedé en Puerto Antonio casi una semana. Allá, mi aprehensión por el tiempo transcurrido se hizo presente.

Cuando pude visitar a Antonio Makuna en su maloca, lo primero que me dijo fue: “Lo estaba esperando. Ya se había pasado el tiempo. ¿No? Pero bueno, volvió”. Me disculpé, claro, porque él me esperaba para concluir una curación iniciada en 2007, por la cual tuve que cumplir obedientemente, durante esos años, las instrucciones que me fueron transmitidas, y que me era imposible olvidar porque los sueños me alertaban cuando se me había pasado alguno de los momentos indicados. Como poderoso chamán que es, percibió en su Pensamiento que yo había hecho todo lo que me instruyó, y cerró el proceso. Después de la sesión de cura, le mostré el libro, expliqué lo que escribí y lo actualicé sobre mi vida. Me dio la impresión de que el libro lo dejó indiferente. Por su parte, el reencuentro con Maximiliano fue muy emocionante porque parecía recuperado del cáncer del que fue tratado en Villavicencio en 2011 y por el que los médicos le habían pronosticado de tres a cuatro meses más de vida. Aunque quedó con algunas secuelas físicas por las cirugías, su influencia no había disminuido y sus análisis estaban más agudos que de costumbre. Recibió el libro con alegría y estuvo leyendo trechos durante mi visita. Hablamos mucho sobre la vida; opinamos de todo.

En gran medida, el viaje fue corto porque había muchas tensiones y se percibía un pesimismo generalizado. El ambiente estaba extraño, las personas estaban serias y melancólicas, y ni siquiera se escuchaban los llantos de los bebés; de hecho, diferente a las otras veces, vi pocos bebés. Luego me enteré de que los médicos del Vaupés les habían puesto dispositivos intrauterinos a la mayoría de las mujeres; no pude descubrir si la “planificación familiar” fue parte de un abuso estatal o no. Pero ese no era el motivo del malestar general. Yo quedé atrapado rápidamente en hablaturías, “otro libro para enriquecer”, en palabras de algunos, y juzgué más sabio salir antes de verme en medio de las disputas locales. Maxi me explicaba que el pesimismo y la tristeza que se vivían —y que rápidamente se me contagiaron hasta el punto de sentir que no volvería nunca más al Pirá— se debían al desajuste del mundo por la falta de curaciones y rituales: “Vea, Luis, estamos en el verano de chontaduro y no para de llover; el río está lleno. Hubo un jaguar que atacó en varias comunidades y mató a varios perros. Un tiempo atrás, unas manadas de puercos invadieron las chagras de mucha gente aquí y en el Apaporis y se comieron la yuca. ¡Eso es muy raro! ¿Cómo se hace yuruparí o baile de casabe sin yuca? ¿Cómo se hace un baile sin dueño de maloca? Se está acabando el pescado. Algunas personas se han ido a las ciudades. Los pensadores no se están entendiendo y lo mismo pasa dentro de la misma familia. Está todo triste. Falta curación”. Todas las personas a las que encontré en esos días manifestaron preocupaciones e impresiones semejantes.

La tristeza de 2015 contrastaba con el optimismo de 2008. El “presente etnográfico” de *Pienso, luego creo* es 2008 y el viaje de 2015 me permitió actualizar

algunos asuntos que eran muy importantes en ese entonces, y que continuaban siéndolo, pero que tomaron caminos imprevistos, como se desprende de lo que relató Maxi. Así que lo que aquí llamo *actualización* es lo que estaba ocurriendo a finales de enero y comienzos de febrero de 2015, dos años y medio atrás. Las breves noticias que traigo son como la luz que nos llega desde una estrella distante: ignoramos su estado actual porque, por la distancia, en el presente apenas podemos ver su pasado. ¿Por qué la preocupación de Maximiliano y del resto de personas con quienes conversé? Los argumentos que presento en el libro lo explican y estas situaciones recientes los refuerzan. En el libro cuento que, cuando llegué a campo en 2007, estaba ocurriendo la sucesión generacional para asumir los dos papeles rituales centrales: dueño de maloca (*wi ühü*) y curador de yuruparí o del mundo (*he gu*). La articulación entre estos dos especialistas es fundamental para ordenar y poner en acción las actividades cotidianas y las prácticas rituales, y debe operar dentro de los miembros de una misma generación. La sucesión fue deflagrada por la muerte, en 2007, de Roberto García, quien desde la década del sesenta era el dueño de maloca principal de los makuna. Este papel depende en gran parte del orden jerárquico del clan, y por ello la sustitución estaba siendo discutida entre sus hijos, quienes debían ponerse de acuerdo para escoger a uno, el cual contaría con el apoyo de los parientes de la generación ascendente y de los miembros adultos más importantes de su misma generación. En 2015 aún no había ningún acuerdo sobre el asunto y las posiciones parecían distantes. Sin dueño de maloca es imposible hacer rituales y es muy difícil articular actividades colectivas.

En la sucesión del curador de yuruparí no había dudas. En 2008, el gran Isaac Makuna estaba terminando de entregar sus poderes chamánicos a su hijo, quien gradualmente iba realizando más tareas rituales. No supe bien qué pasó porque no me contaron, pero padre e hijo en algún momento tuvieron diferencias en la dimensión del Pensamiento. El hijo salió del territorio para dar un tiempo, e Isaac, enfermo y débil, y su esposa anciana se quedaron solos, acompañados apenas por tres perros bravísimos; los dos viejos vivían en un miserable cambuche de techo de plástico, apoyado en un barranco, al lado de la laguna Waiya Widira, donde lo visité por última vez. Generosamente me dio un pedazo de guara, bananos y uvas de monte y yo le dejé cigarrillos y encendedores. Ver el ocaso del *guga* me partió el corazón. Por Internet supe que pocos meses después, a comienzos de septiembre de 2015, murió el gran curador del mundo, que, según cuentan, estuvo por más tiempo vigente entre los makuna. Hoy no tengo la menor idea de si el joven *he gu* volvió. Sin curador de yuruparí y sin dueño de maloca es imposible hacer rituales y curar el mundo.

La imposibilidad de hacer las curaciones y los rituales explicaba el pesimismo generalizado de 2015. No era apenas porque faltara que los poderes chamánicos fueran activados para el buen funcionamiento del mundo, lo que describo como *cosmoproducción*, sino también porque sin fiestas, sin bailes, las personas no sienten alegría. No obstante, mi sensación pesimista acabó hacia el final del viaje gracias a un *deja ví*. Maxi y yo estábamos solos una noche, mambeando (“comiendo coca”), oliendo rapé y fumando, sentados en la maloca. En alguna hora comentó: “Luis, es muy triste. Mire que nadie viene a mambear con nosotros. Los jóvenes ni se interesan por escuchar las historias”. Al instante, como la inesperada caída de un rayo, regresé en el tiempo a 1995, veinte años antes, cuando, en uno de los primeros días de trabajo de campo en el río Apaporis, el siempre recordado y querido Arturo Makuna me dijo casi exactamente las mismas palabras. Los jóvenes desinteresados a quienes Arturo mencionaba eran nada más ni nada menos que los muchachos de la generación de Maximiliano, aproximadamente mis contemporáneos de edad, quienes hoy son especialistas rituales y muchas veces me han explicado con mucha profundidad cuestiones del conocimiento makuna. Claro que en la juventud parecían desinteresados, como es normal —yo también lo era—, pero eso cambia. Cuando llega la hora de la verdad, la vida adulta sin la tutela de los mayores, el conocimiento emerge y se asumen las responsabilidades. Me vino entonces la sensación de que los makuna iban a encontrar más pronto que tarde soluciones a la sucesión de sus especialistas rituales principales. Quizás tuve la fortuna de ver algo que, a pesar de ser difícil, se repite cada cierto tiempo en la historia del grupo. Después de eso, sentí que algún día volveré al Pirá Paraná.

Si hiciéramos la tradicional lectura científica naturalista pensaríamos que la crisis de los makuna se deriva del calentamiento global, mientras que en la lectura makuna el problema se debe a la falta de curaciones y rituales. No voy a explorar aquí las diferencias entre las explicaciones de estos dos sistemas de conocimiento, pues lo hago en el libro; solo quiero apuntar que ambas atribuyen el problema a acciones humanas que deterioran la vitalidad de los demás seres: por un lado, la quema de combustibles fósiles y la depredación capitalista de la naturaleza; por el otro, la falta de regularidad de los bailes rituales para actualizar las relaciones con los diferentes seres mediante los intercambios de vitalidad. Parece que el pensamiento de otros pueblos tukano orientales sobre este asunto es idéntico. Situaciones de puercos que destruyen cultivos, escasez

de alimentos, inundaciones inesperadas, veranos fuera de época, incendios incontrolables, y la llegada de plagas de orugas y mosquitos han sido analizadas en el río Negro por Francisco Sarmiento (2017), indígena tukano que cursa la Maestría en Antropología Social en la Universidad de Brasilia. En marzo de 2016, millones de orugas invadieron los cultivos de los indígenas del medio río Negro, y destruyeron innumerables plantaciones y acabaron con la yuca. De acuerdo con Sarmiento, ese tipo de orugas nunca antes había sido visto. En su forma humana, las orugas aparecieron en sueños a los sabedores de la región y les pedían que no las mataran, que tuvieran compasión pues venían desde muy lejos, estaban hambrientas porque en su tierra no había comida. La conclusión de los sabedores del medio río Negro fue la misma: faltan *benzimentos* (curaciones) y rituales.

Francisco Sarmiento hace parte de un pequeño grupo de alumnos indígenas del noroeste amazónico que recientemente han comenzado estudios en la Universidad de Brasilia, y a quienes hemos logrado reunir, junto a Thiago Chacon, profesor del Departamento de Lingüística, en el Grupo de Estudios Antropológicos y Lingüísticos del Noroeste Amazónico (Kaapi). Además de Francisco, están los hermanos Artur y Augusto Baniwa, que estudian la Maestría en Lingüística, y Braulina Aurora, del pregrado en Ciencias Sociales; también hay varios alumnos no indígenas de pregrado y posgrado interesados en la región. En nuestro grupo hacemos reuniones periódicas para discutir lecturas o presentar avances de las investigaciones; mantenemos un enfoque interdisciplinario sustentado en los diálogos entre antropología y lingüística, y orientado hacia la comprensión de la constitución histórica del sistema regional del alto río Negro y de las conexiones entre pueblos hablantes de las lenguas arawak y tukano. Estas reuniones han sido muy fértiles y los aportes conceptuales de los indígenas han sido invaluable, pues han adensado la profundidad en los conocimientos de la región y han mostrado otras cuestiones importantes.

El origen del grupo de estudios se remonta a un primer proyecto que hice con Chacon, titulado “Cambios y continuidades en la historia de larga duración de la familia lingüística tukano” entre 2013 y 2016, financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Nos propusimos localizar a la familia tukano, en sus ramas oriental y occidental, dentro de la renovada visión de la historia cultural del Amazonas esbozada por las elaboraciones recientes de la arqueología y la ecología histórica, y que para nuestra región de estudio propusimos complementar con la lingüística histórica y la etnología. En un artículo conjunto (Cayón y Chacon 2014), mostramos que un camino posible para estudiar las relaciones históricas entre los pueblos del noroeste amazónico es comparar las toponimias contenidas en la geografía

chamánica de cada grupo, pues esto puede mostrarnos semejanzas y contrastes importantes; cuando tomamos los ejemplos de topónimos que incluyen nombres de frutas silvestres y cultivadas entre los makuna, tuyuka, desana y cubeo, que viven en ríos distintos y distantes entre sí, percibimos que existe una misma lógica de construcción de los nombres de los lugares: algunos de ellos son iguales, y otros usan un conjunto semejante de frutas para nombrar, tipo siringa, guama o umarí, lo que demuestra que el marco geográfico más amplio es compartido; pero también hay diferencias en el uso específico de algunas frutas, como es el caso de los makuna que enfatizan el chontaduro, los tuyuka, el marañón y los desana, la bacaba, y que se referirían a la manera particular como cada uno de los grupos construye y ordena su conocimiento. Este fue un primer ejercicio de extender los argumentos expuestos en *Pienso, luego creo* sobre la geografía chamánica makuna a otros pueblos vecinos, hablantes de lenguas tukano orientales. La comparación por ese camino puede contribuir a una mejor comprensión del sistema regional en términos más amplios.

Al cotejar estas ideas con los alumnos indígenas, les ha parecido que esto tiene sentido pero destacan que esta visión aún es parcial. Para Francisco Sarmiento (2017), agudo lector de etnografías y de teoría antropológica, los análisis de Stephen Hugh-Jones (2009, 2012), Jonathan Hill (2009), Robin Wright (2013) y Luis Cayón (2013) están bien encaminados pero tan solo tocan ligeramente el complejo y polisémico sistema de conocimientos al que los tukano (*Ye'pa mahsā*) denominan *kahtiro kãhse nise*, que traduce como “modo de pensamiento de la vida” del pueblo tukano, en el que se incluyen las categorías *tũioñase* (pensamiento), *kihti uhkũse* (arte de narraciones ceremoniales), *bahsese* (ejecución práctica del conocimiento de las narrativas) y *bahsamori* (arte de ejecución en cantos, bailes y estética de las narrativas), siempre inseparables, que se fundamentan en *kihti* (narrativas o historias). Uno de los problemas, dice él, es que aún ningún antropólogo ha percibido ciertas sutilezas del lenguaje. Para dar ejemplos, afirma que en las historias aparece un nombre de un personaje y nosotros pensamos que por causa del nombre se trata de una única persona, mientras que ellos entienden que son diferentes personas que tuvieron el mismo nombre en momentos diferentes y saben cómo diferenciar quién es quién. Por eso, nos aconseja aprender a hacer una lectura de las narrativas de origen, o mitos, como algunos prefieren llamarlas, en clave histórica. Esto ayuda a comprender que hubo relaciones entre los tukano con muchos pueblos diferentes, incluso de los Andes, migraciones provenientes desde el occidente, cambios en los modos de vida: las huellas de ese pasado histórico están en las narrativas, en tipos de dibujos, en nombres de lugares. En otras palabras, hemos visto apenas la punta del iceberg, y serán los futuros antropólogos y lingüistas indígenas de

la región y que ahora se están formando quienes marcarán la pauta de investigación y comprensión de este universo para los años venideros. Espero que logren deshacer los equívocos y nos traigan enseñanzas revitalizantes.

Junto a este desdoblamiento, que resalta la perspectiva histórica desde la mirada nativa, ha habido nuevos detalles relacionados con conceptos y sugerencias hechas en *Pienso, luego creo*. En la discusiones del Kaapi, Artur y Augusto Baniwa han explicado cuestiones centrales sobre el universo baniwa y me han dado bastante luz sobre posibles sentidos de la palabra *he* (yuruparí, en las lenguas makuna y barasana), con lo que han aportado nuevos elementos para las explicaciones sobre el asunto contenidas en el libro. Siempre que les pregunté a los makuna sobre una traducción más exacta de *he*, nunca encontraban la manera de hacerlo, respondían cosas como “*he* es algo del mundo entero”. Los baniwa hablan una lengua arawak y Robin Wright nos cuenta que *hee* es el sonido que le atribuyen al raudal de Hipana (o Apuí para otras fratrías) en el alto río Aiari, donde emergió la humanidad para los baniwa. Artur complementa que ellos también llaman a ese raudal Hekoapi Hiepole (Ombligo del Mundo), donde nacieron los tres hermanos demiurgos Ñapirikoli, Heeri y Dzuli, creadores del mundo que “nacieron del hueso”, y cuyo nombre colectivo es Hekoapinai. Ñapirikoli, el mayor, el dueño del mundo y padre de Kuwai, el yuruparí primordial de los baniwa, también es denominado Heko, “hijo del mundo”. Los Hekoa eran *walimai*, “iniciados”, “que hicieron dieta”, “aconsejados”, que pasaron por los rituales de iniciación y adquirieron el conocimiento, y construyeron un nuevo modo de vida para la humanidad, asociado a esas prácticas que hoy en día se ejecutan alrededor de los rituales de iniciación y de otras ocasiones claves del ciclo vital. De esta manera, los Hekoa comparten características con importantes demiurgos tukano orientales, como Ye’pa Oahku (Nacido del Hueso), de los tukano, o los hermanos Ayawa, “hijos del mundo” de los makuna, también referidos por otros grupos como los Truenos. *He* es el principio intrínseco del universo, no se limita a las flautas que conocemos como yuruparí, y es el fundamento de una forma de vivir y estar en el mundo. En una conversación con Maximiliano, la última vez, me dijo que una de las mayores enseñanzas de los rituales de yuruparí era aprender a vivir con las dificultades de la vida: nada que un hombre pueda enfrentar va a ser más difícil que pasar por la preparación y participación en el ritual.

Una de las sugerencias más novedosas de *Pienso, luego creo*, según me parece, es que el sistema de conocimiento makuna encontraría referencias muy profundas y complejas asociadas con el olfato, y que incluirían la posibilidad de la recreación ritual de ciertos olores. Parece que las cuestiones olfativas son centrales y serían un camino importante para investigaciones futuras.

Francisco Sarmiento contó una narrativa en su conferencia en la que destacó que, durante el viaje de los ancestros de la humanidad dentro de la Anaconda-Canoa de Transformación, estos pasaron por un lugar cerca de Santa Isabel del río Negro y sintieron un olor hediondo. Waúru, jefe de todos los tukano, se tapó la nariz para protegerse mientras que los que no lo hicieron aprendieron conocimientos de maleficios por medio de aquel olor. En mi último viaje, los makuna me comentaron que en los rituales en que se usan los adornos plumarios hay una cuya para curar el plumaje y la coca de los bailadores, la cual adquiere el olor característico de *gütã müno* (tabaco de piedra). Este tipo de tabaco es un componente principal de la tierra y fue usado por los demiurgos junto a las flautas sagradas para convertir en piedra a sus enemigos; por eso, ese tabaco está asociado al yuruparí. Ese olor puede expandirse por el mundo y los sabedores hacen una curación en la que enfrían la tierra para que la fragancia no suba y se disperse por el aire. Durante los rituales de yuruparí o de los bailes con plumaje, los hombres absorben ese olor y deben hacer dieta y resguardo para eliminarlo, pues no puede impregnarse a las mujeres y a los niños porque los haría enfermarse gravemente; algo semejante a lo que les puede pasar a los hombres si entran en contacto con el olor de la menstruación. Los olores son importantísimos para *ketioka*, y de ahí también la importancia de *werea* (cera de abejas) y los inciensos en las curaciones. Es una tarea para el futuro explorar en detalle este campo olfativo².

Todas estas cuestiones han hecho evidente para mí la importancia de la sinestesia para el Pensamiento. La articulación de sonidos, soplos, colores y olores nos conduce a la percepción y a la cognición. Braulina Aurora llamó mi atención sobre las maneras en que se procesan los pensamientos cuando conversábamos, años atrás, sobre su desempeño en la materia Teoría Antropológica 1. Ella me dijo que le era difícil entender a los teóricos; tomó como ejemplo el famoso artículo “Clasificaciones primitivas” de Durkheim y Mauss, me explicó que le era difícil entender teoría porque, al leer, sólo veía en su cabeza el viaje de los ancestros. Al percibir que la lectura le generaba ese efecto, comencé a reflexionar por primera vez sobre la capacidad de las narrativas orales para producir imágenes mentales. Al juntar estas ideas con lo que estaba viendo en torno a la percepción, entendí de una nueva manera lo que hacen los sabedores makuna cuando realizan curaciones. En *Pienso, luego creo* no expliqué que curar es una práctica cotidiana que a veces pasa desapercibida para un observador desatento porque, en general, es silenciosa y puede hacerse en cualquier rincón de la casa

2 Gerardo Reichel-Dolmatoff describió, en 1978, las categorías olfativas en el artículo “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los desana”.

o en una hamaca; además, porque puede ser llevada a cabo casi por cualquier hombre. Se sopla y “reza” sobre cuyas de agua, manojos de ortiga o pedazos de comida, entre otras sustancias. Cuando desarrollan estas actividades, los hombres mambean coca, fuman, y con una expresión seria se concentran y soplan por intervalos, a veces haciendo algún gesto con la mano sobre las cuyas; los más experimentados hacen los soplos con un aire más relajado e incluso conversan y ríen mientras trabajan. Esta *performance* silenciosa, muchas veces discreta, salvo cuando se hace en grandes rituales, implica recitar en la mente fórmulas rítmicas y poéticas de *ketioka* que ayudan a crear o evocar imágenes, colores, olores, sabores y sensaciones, como el frío, que son transmitidas a las sustancias mediante el soplo; en otras palabras, la experiencia sinestésica producida en la mente de un sabedor es lo que se transmite por medio del soplo, adquiere materialidad en la sustancia usada, y por eso produce el efecto de cura. De acuerdo con la complejidad de las enfermedades y sus diferentes niveles —cada uno conforma un campo semiótico a partir de una serie de relaciones estipuladas en la secuencia de *ketioka* respectiva—, las secuencias poéticas y rítmicas pueden transmutarse o traducirse intersemióticamente (Severi 2015) de un campo a otro, produciendo tipos diferentes de imágenes y sensaciones, muchas veces de seres plurales (Severi [2004] 2010), como seres y objetos primordiales (Cayón 2016). Así, los grandes chamanes son transmisores de experiencias sinestésicas que crean en su pensamiento. Los poderosos demiurgos que crearon el mundo hicieron lo propio, muchas veces con los objetos y poderes que generaron a partir de sus propios cuerpos, para crear las dimensiones de la realidad. Los grandes chamanes actuales recrean ritualmente lo que hicieron los demiurgos, personifican a los seres primordiales, revitalizan y recomponen los pilares del mundo.

Quizás ahora entiendo o explico mejor las maneras en que se crea la realidad a partir del Pensamiento. O tal vez no. Mis intereses actuales por la historia indígena y por los modos de cognición y percepción se complementan con los estimulantes desafíos que trae la interlocución privilegiada que ahora tengo con algunos miembros de la nueva generación de intelectuales indígenas que se está formando en las universidades brasileras. Uno de los aspectos que más me llaman la atención es la manera como les parecen inútiles algunas elaboraciones que son hechas sobre sus “cosmologías”: brillantes elucubraciones teóricas son resultado de malas comprensiones nuestras. Posiblemente, estoy comprendiendo mal algunas cosas, y tengo la suerte de dialogar y rehacer mis interpretaciones por las conversaciones con indígenas. Espero que cuando ellos escriban sus críticas y abran nuevos horizontes, la antropología tenga madurez suficiente para aceptar, reflexionar y avanzar por esos caminos.

Pienso, luego creo incluye elementos diferentes que dialogan con varias teorías contemporáneas sin detenerse en meandros y filigranas teóricas, porque su intención es evidenciar una teoría indígena; para algunos lectores eso es un alivio, para otros, una de sus debilidades. El material que presenté tiene implicaciones para algunas teorías contemporáneas pero apenas hice insinuaciones que deben ser mejor trabajadas en el futuro, y eso dejó algunos cabos sueltos. Por ejemplo, usé de manera referencial las ideas del animismo y del perspectivismo sin entrar en discusiones sobre el modelo general de ontologías propuesto por Philippe Descola ni utilicé los términos y análisis construidos por Eduardo Viveiros de Castro; ciertos lectores entienden eso como falta de sofisticación o una suerte de “anacronismo” que desconsidera los aportes de estas discusiones. Al respecto puedo decir que prefiero ser fiel a la etnografía que construí con los makuna, y que me gusta intentar caminos propios en el análisis y en el estilo de escritura. Un lector atento sabrá leer entre líneas y percibir que mucho de lo que escribo habla directamente de esos problemas pero usa otros modos. No veo dónde está el anacronismo.

Otras veces hay elementos que el autor no percibe. El antropólogo italiano Alessandro Mancuso (2016) destaca que la descripción que hago se aproxima, de acuerdo con la propuesta de Descola, a la *ontología analogista*, y tiene toda la razón. A la hora de escribir, esto pasó desapercibido pues no estaba pensando en ese debate y ya había asumido, al menos desde 1996, que el animismo es característico de los pueblos amazónicos. Las palabras de Mancuso me inducen a pensar sobre la utilidad de los modelos generales, ya que el mismo Descola advierte que características de esos modos de identificación pueden mezclarse. Y es cierto: al hablar sobre la composición de los seres, el conocimiento makuna se parece al analogismo; cuando se enfatizan las relaciones entre humanos y no humanos, se resalta el animismo; cuando se piensa la relación entre las características y poderes de un grupo con su anaconda ancestral, se vislumbran trazos totémicos; cuando se escuchan sus discursos políticos con interlocutores no indígenas, aparece el naturalismo con su separación naturaleza/cultura. No hay elementos para caracterizar la *ontología makuna* como típicamente animista, o analogista o cualquier cosa. Dependiendo del lente con que se mire, interioridades y fiscalidades surgen de formas diferentes en un mismo lugar.

Me preocupa más aún, de mí y de muchos colegas, la convicción con que nos aferramos a algunas ideas, y eso hace que las discusiones se estanquen o que sigan caminos inanes y tortuosos. Decir, por ejemplo, y como ya señaló Stephen Hugh-Jones (2009), que los indígenas amazónicos son pobres en objetos

“es tomar las condiciones presentes como representativas de todos desconsiderando las realidades arqueológicas e históricas de la región y los intercambios intelectuales y materiales entre tierras bajas y altas” (33; traducción y énfasis propio). De manera semejante se enraízan opiniones como que en el Amazonas no existen ideas de creación *ex nihilo* (en el mismo artículo Hugh-Jones muestra que no es así), que no hay reciprocidad sino predación como exclusivo modelo general de relación (cada vez hay más voces que dicen que no en todas partes la predación es central), que hay una división tajante entre vivos y muertos (solo la existencia de urnas funerarias y entierros secundarios desvirtúan esa afirmación), o que no existe arte figurativo (hay innumerables petroglifos con dibujos figurativos...), entre muchas otras. De nuevo, hay un problema de lentes: si tomo algunos énfasis de los tukano como prototipo para entender el resto de pueblos amazónicos y elaborar un modelo teórico, voy a generar distorsiones; por ejemplo, si las relaciones entre humanos y no humanos están más pautadas en el intercambio que en la predación, esta última quizás salga del radar y se haga invisible en el momento en que compare con otros pueblos. Hay que tomar precauciones y reafirmar las palabras de Stephen Hugh-Jones: no podemos “tomar las condiciones presentes como representativas de todos los tiempos [y lugares]”. Nunca se puede perder de vista la diacronía, porque de hacerlo podemos sobreinterpretar; además, debemos estar siempre atentos para no dar las ideas por sentadas. Todo esto para sustentar la compleja relación entre la teoría y los datos etnográficos de modo que sea productiva: la teoría ilumina la comprensión de los datos, que a su vez sirven para entender los límites de las teorías, a partir de lo que surgen ajustes y nuevas teorías que iluminan la comprensión de los datos que a su vez...

Este parece ser el caso para las cuestiones sobre sinestesia y olores de las que hablaba más arriba. Estas van al encuentro de algunas elaboraciones recientes de la etnología amazónica que resaltan las formas visuales indígenas (Severi y Lagrou 2013) o sus relaciones con elementos sonoros y artes verbales (Barcelos Neto 2013; Severi 2015). Una de las posibilidades de diálogo teórico de mi material tiene que ver con la *cadena semiótica del ritual* (Barcelos Neto 2013; Menezes Bastos 2013), en la que los elementos verbales, visuales y sonoros actúan en cadenas de transformaciones semióticas, cuya realización se da en el ritual, en el cuerpo que baila. Menezes Bastos (2013, 296) identificó que, en una parte del ritual del *yawari*, los cantos de los kamayurá, indígenas del alto Xingú, imitan onomatopéyicamente los olores sexuales (Menezes Bastos 2013: 296), por lo cual es la propia música la que produce las transformaciones (Barcelos Neto 2013, 182). Esto no deja de resonar con el caso makuna, en el que las transformaciones son operadas por *ketioka*, como se describe exhaus-

tivamente en *Pienso, luego creo*, y encuentran su forma más destacada en los bailes rituales. Estamos en un momento en el que se vislumbra la importancia de bailar, pues el baile y sus relaciones con el cuerpo, la formación de la persona, la constitución de los sentidos, del espacio y del tiempo han sido poco trabajados en la Amazonia. Luisa Elvira Belaúnde, en una generosa reseña de mi libro que está en proceso de salir publicada, pone de relieve la importancia del movimiento y del baile para la construcción de lugares. Al final, Belaúnde (s. f., 2) recuerda que el filósofo senegalés Leopold Sédar Senghor reformuló el canon cartesiano con las palabras “Yo danzo el otro, luego existo”, y a partir de ello sugiere que los debates antropológicos en la Amazonia pueden seguir este camino que ya tiene una trayectoria en el pensamiento africano.

Voy a aprovechar el tema del baile para hacer unas breves consideraciones sobre los comentarios que Geraldo Andrello ha realizado en torno a mi libro en el texto “‘Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces’. Um comentário a *Pienso, luego creo*”. Desafortunadamente, por los vericuetos del mundo editorial, este texto aún no ha sido publicado. Andrello se tomó el trabajo de elaborar un artículo riquísimo en detalles después de una lectura minuciosa y me hizo llegar una versión. Aprovecho aquí para agradecerle una vez más por su generosidad. Después de un recorrido por las condiciones de producción de la investigación que condujo al libro y de destacar algunas de sus fortalezas y diálogos posibles, Andrello dirige su argumentación hacia las relaciones de reciprocidad que ocurren entre los humanos y los no humanos para cuestionar el tipo de intercambio descrito y propone una interpretación diferente.

En el libro explico que cuando se requieren excedentes de comida, específicamente de carne, para la realización de un baile, durante los preparativos un chamán visita, en Pensamiento, una maloca de los animales o de los peces y, a cambio de coca y tabaco, pide comida proveniente de los cultivos animales, como masa de yuca. Si el espíritu dueño acepta la transacción, días después los cazadores o pescadores capturan a los animales en su respectiva maloca: los animales cazados o pescados no son realmente carne sino comida vegetal. Esta práctica es una excepción a la caza o pesca cotidianas, pues si alguien busca alimentos en una de esas malocas sin la negociación chamánica, enfermedades y muertes caerán sobre el cazador y su familia, porque los espíritus dueños cobrarán venganza. El intercambio bien realizado se entiende como un préstamo de vitalidades por el que los humanos multiplican a peces y animales.

Andrello afirma, con exactitud, que mi interpretación de estas relaciones de intercambio va en la línea del trabajo de Descola (2005), a lo que yo añadiría que este planteamiento continúa siguiendo el camino simétrico del intercambio energético del “modelo Tukano” trazado por Reichel-Dolmatoff ([1975] 1996),

cuyo trabajo nos ha inspirado a Descola, Århem (1996) y a mí, entre otros, al tiempo que lo hemos criticado: cambian los términos de lo que se intercambia (energía, coca, etc.), pero el esquema de la reciprocidad se preserva. Y hay un buen motivo etnográfico para pensar de esa manera, ya que la forma de matrimonio favorita de los tukano implica el intercambio simétrico de hermanas (Århem 1981; Hugh-Jones 2013). En la visión de Descola, la reciprocidad hace parte de los “modos de relación” que tienen un carácter potencialmente reversible entre términos que se asemejan; así, la reciprocidad sería una relación simétrica; el don, una relación asimétrica positiva, y la predación, una relación asimétrica negativa. Andreello percibe que el intercambio recíproco que presento también tiene aspectos del don y de la predación que apuntarían al profundo problema teórico de la “inseparabilidad virtual entre el don y la predación desde un punto de vista ontológico” (s. f., 17). En sus argumentos, Andreello destaca que la reciprocidad es un fin deseado pero que parece constituirse como un esfuerzo de persuasión deliberado ejercido por el polo humano de la relación. Entonces, bajo un disfraz de simetría estaría escondida una asimetría de fondo. Los humanos entregan un don para inducir interesadamente una acción recíproca de los no humanos, lo que a su vez sirve para prevenir un acto predatorio. Generosidad e interés, don y acto predatorio serían equivalentes, pero es difícil discernir cuál modo prepondera sobre el otro, ya que los riesgos provenientes de los no humanos nunca quedan totalmente abolidos, lo cual deja un residuo irreductible en la noción de reciprocidad. No sería posible hablar de intercambio recíproco, pues ¿cómo podría ser un intercambio si aquello que se intercambia tiene apariencias diferentes para cada polo? Al confrontarse simultáneamente dos perspectivas, en las que no se disputa quién ocupa la posición de humanidad, la *simultaneidad* aparecería como el fundamento de una reciprocidad —que evoca un sentido contractual—; pero hay un intervalo de tiempo entre la comunicación chamánica y la acción de los cazadores, durante el cual, dice Andreello, una diferencia intensiva entre humano y animal se resuelve en una diferencia extensiva. Estaríamos, entonces, frente a un tipo de intercambio “muy particular, que al confundir, distingue, y viceversa”; un intercambio que es, en palabras de Viveiros de Castro (2010), “la alianza establecida mediante el intercambio de regalos, un movimiento alternado de doble captura, en el cual los asociados conmutan (contraalienan) perspectivas invisibles a través de la circulación de cosas visibles. Es el ‘robo’ lo que realiza la síntesis disyuntiva inmediata del dar, recibir, devolver” (175). Luego, afirma Andreello (17), “alguna usurpación debe hacer parte del así llamado ‘manejo del mundo’. Restaría determinar su forma específica” (17).

Conuerdo en parte con la elaboración de Andreello. Es cierto que la reciprocidad es un fin deseado que implica un esfuerzo de persuasión para inducir

el intercambio, y que a su vez están presentes el don y la predación. Es bueno recordar que estas tres dimensiones también se hallan en las formas de matrimonio makuna (ver Århem 1981), pues aunque lo más deseable y común sea el intercambio simétrico de hermanas (reciprocidad), también existen el rapto (predación) y la “donación” (don) anticipada de una esposa que puede ser “pagada” en una generación posterior, o eventualmente por *bride-service* (Hugh-Jones 2013). Quizás también es cierto que este tipo de intercambio no tiene un sentido contractual sino, usando los lentes posestructuralistas, de alianza, del deseo que ignora el intercambio y apenas conoce el regalo y el robo (Deleuze y Guattari 1972, *apud* Viveiros de Castro 2010, 174). Cuando los pensadores visitan a los dueños de los animales, ofrecen tabaco y coca a cambio de comida. Con el discurso que hacen en su solicitud de alimentos intentan ganar la simpatía de los espíritus dueños recurriendo a los niños. Tratando de producir ternura y compasión, manipulando deliberadamente, dicen que los niños están tristes, llorando y pasando hambre, que la comida es para que ellos se alegren. Si la comida fuera pedida a nombre de los adultos, sería negada porque los humanos cazan y pescan cotidianamente. Los espíritus dueños “se dejan” persuadir pues, por una parte, saben que los humanos cuidan y no consumen a los animales pequeños que encuentran perdidos en el monte o cuyas madres cazaron —se cuidan mutuamente sus vitalidades, por así decirlo—, y, por otro lado, porque a los animales también les gusta alegrarse y bailar. En esta negociación hay deseos humanos y no humanos ocultos que buscan ser realizados. Aquel residuo irreductible del que habla Andrello tal vez no exista si tomamos en cuenta un tercer momento de la relación, que implica la intervención de un segundo segmento humano (los invitados al ritual), en otro intervalo de tiempo, con la consecuente definición de límites entre humanos y animales; no describí esto en el libro porque no lo había percibido, pero el comentario de Andrello me ayuda a aclararlo.

Todo ocurre en las malocas de animales y peces: en el momento de pedir alimentos, hay una comunicación chamánica; en el momento de recogerlos, se caza y se pesca; en el momento de consumirlos, se cura, se canta y se baila. Durante los rituales, los *baya*, especialistas cantores-bailadores, visitan en Pensamiento las malocas de animales y peces para cantar y bailar, y llevan alegría a esas malocas por medio de otro acto chamánico. No es solo porque memorizan las largas estrofas de los bailes (un tipo de *ketioka*) que los *baya* son considerados especialistas al nivel de los chamanes (*kumu* y *yai*), sino porque tienen la capacidad de moverse en Pensamiento y relacionarse con los no humanos. Este tercer momento de la relación implica que, al pedir comida en determinada maloca de los animales, tácitamente los humanos quedan comprometidos a ir a bailar

en ella el día del ritual. En todos los bailes, los visitantes de la maloca son los que van a cantar y a bailar a cambio de la comida y la coca que les ofrecerán los anfitriones. Así, los visitantes que cantan y bailan completan, el día de la fiesta, el intercambio iniciado por los anfitriones al pedir comida para su realización en la maloca de los animales. Dicho en otras palabras, los visitantes, el tercero de la relación, son los que permiten la realización de los deseos: alegría en forma de comida para los humanos, alegría en forma de baile para los animales. En el fondo, los términos del intercambio son comida por cantos y baile, dos propiciadores de alegría, y esto nos deja entender que se intercambian cosas equivalentes.

De ese modo, la diferencia intensiva se restituiría: primero, un don; segundo, una predación; tercero, un intercambio en el que todos comparten alegría y vitalidad. Los anfitriones ofrecen coca a los animales y comida a los visitantes, y obtienen a cambio comida y baile. Deliberadamente, los anfitriones usan a los animales para ofrecer comida a los visitantes, y usan a los visitantes para dar bailes a los animales, lo cual replica el intercambio recíproco e inmediato entre anfitriones y visitantes: comida por bailes. Los anfitriones son los que toman todos los riesgos y actúan como si las obligaciones de dar, recibir y retribuir estuvieran invertidas: se retribuye anticipadamente pues, en la negociación chamánica inicial, los humanos quedan en deuda (baile), piden un “anticipo” al que disfrazan de don; esto “engaña” a los espíritus dueños quienes se verían “obligados” a retribuir ese primer don cuando los humanos “reciben” (matan/recogen) los animales o peces, lo cual “disfraza” la situación y le da su apariencia de intercambio recíproco (coca por comida). En realidad, los anfitriones continúan en deuda. Finalmente, haciendo un intercambio de comida por bailes con los visitantes, los anfitriones movilizan al *baya* para “regalarles” a los animales lo que ellos desean: cantos y bailes para alegrarse. Si todo sale bien, las relaciones se refuerzan y se comparte vitalidad. Pero usar a los visitantes para saldar la deuda con los dueños de los animales también tiene riesgos, pues, como ocurre a veces, los visitantes no quedan satisfechos con la cantidad de comida ofrecida y pueden enviar maleficios dirigidos, principalmente a la esposa y al dueño de la maloca, los anfitriones: parece que no se puede bailar en vano, ya que si las expectativas no son satisfechas pueden desencadenarse actos predatorios. En suma, el baile es la clave de las relaciones y no la predación ni la reciprocidad; al final, no hay mejor forma de capturar el alma del otro que bailando, no hay mejor forma de regalar el alma que bailando. Sin tener a la predación en el centro, las cosas tal vez sean menos espectaculares, pero con total certeza el baile es mucho más versátil, divertido y seductor. Los makuna también danzan para olvidar la tristeza. Ellos dicen que incluso a los muertos les gusta bailar y

por eso visitan la maloca de Anaconda de Agua, ancestro mítico de los makuna, durante las fiestas de la época de chontaduro; también aseguran que se danzaba con rabia antes de ir a la guerra y se bailaba con felicidad al regreso. La maloca, la casa grande (*hahe wi*), existe para que se pueda bailar. El baile expresa las intenciones colectivas y tiene la capacidad de influenciar de varias maneras el mundo y a los seres que lo habitan. Quizás, la danza sea el más destacado atributo de la humanidad.

Ahora bien, este análisis también me lleva a considerar que, si pensamos en términos históricos, tal vez sí haya algunos trazos contractuales en este tipo de intercambio. En el primer capítulo de *Pienso, luego creo* describo que en la región del río Negro hubo un intenso comercio de esclavos indígenas liderado por los portugueses desde los inicios del siglo XVIII. Los makuna relatan que los *barea gawa* (extranjeros o blancos caníbales) cazaban a la gente en el monte pero también visitaban a los dueños de maloca. Los *barea gawa*, que eran indígenas aliados de los portugueses, llegaban con mercancías y las entregaban como anticipo a los dueños de maloca, quienes debían movilizar su red de alianzas para capturar personas y entregarlas a los *barea gawa*, y estos se las llevaban para “comérselas” en Brasil. Sabemos que las guerras se intensificaron por esta causa y que buena parte de los habitantes de la región desaparecieron. El dueño de maloca que recibía las mercancías anticipadas convencía a sus aliados por medio de la distribución/anticipación de mercancías o quedaba en deuda esperando retribuir a sus aliados cuando los *barea gawa* les llevaran nuevas mercancías. Cuando no había mucha más gente para capturar, los dueños de maloca no soportaban la presión por el anticipo de mercancías y terminaban entregando a sus mismos parientes, con excepción de los especialistas rituales. Al final, si no eran deportados hacia el Brasil, hacían maldiciones a los *barea gawa* para que nunca más regresaran. Estas dinámicas sobrevivieron hasta por lo menos el último cuarto del siglo XIX y aún permanecen como amenazas latentes en los miedos de los indígenas hacia los blancos. Las mercancías todavía producen deseos incontrolables (Hugh-Jones, 1988), deseos alcanzables por la intervención de terceros, los aliados, pero con los blancos el baile nunca se realiza y solo sobran la muerte y el conflicto.

¿Los makuna leyeron esta caza de esclavos a partir de los intercambios entre humanos y no humanos? ¿O el intercambio entre humanos y no humanos que ahora describimos fue modificado por la caza de esclavos? Si la primera respuesta es afirmativa, los perspectivistas quedarán satisfechos porque, en medio de un universo predatorio, los indígenas confrontan su perspectiva con la de los “comedores de gente”, batallando su posición de humanos en el cosmos, percibiéndose como presas de los blancos caníbales, y asumiendo, en ese

intercambio, la misma posición que hoy ocupan los dueños de los animales. Pero, si esto fuera cierto, las posibilidades dinámicas del pensamiento indígena se limitarían a la actualización, impedirían la creatividad y, muy probablemente, nos conducirían a la sobreinterpretación. Se repetiría el vicio de “tomar las condiciones presentes como representativas de todos los tiempos”. No me atrevo a afirmar que el perspectivismo siempre estuvo presente en el pensamiento indígena; me es más fácil pensar que, así como la oposición naturaleza/cultura siguió un recorrido histórico en el pensamiento científico occidental, pudo haber procesos históricos que delinearon algunas ideas perspectivistas en los chamanismos americanos.

El conocimiento makuna es eminentemente creativo, pues surgió tanto para crear la realidad como para contrarrestar una maldición: los demiurgos usurparon las flautas sagradas, parte de las capacidades creativas y reproductoras femeninas, lo cual motivó que Romikumú, la Mujer Chamán, maldijera el mundo con guerras, chismes y enfermedades. La maldición primordial viene de muchas maneras diferentes, típicamente históricas; la llegada de los blancos y todos sus males es una de esas formas, y es por eso que los makuna entienden el tiempo cronológico como una sucesión de maldiciones, y cada una de ellas trae alguna novedad. La única manera de enfrentarlas es por medio de *ketioka* y esto implica que algunos individuos logren encontrar soluciones, creen elementos que antes no existían, como el chamán que inventó la forma de vencer a la electricidad y quebraba los motores fuera de borda con sus soplos. De modo diferente al estructuralismo y sus descendientes, los makuna no me parecen reacios ni a la historia ni a las capacidades de ciertos individuos especiales.

Quiero terminar esta nota a la presente reimpresión agradeciendo una vez más al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), a su comité editorial, a Nicolás Jiménez, jefe de Publicaciones, y a su equipo, en especial a Bibiana Castro Ramírez, por todo el trabajo realizado para que *Pienso, luego creo* saliera a la luz. Me siento muy honrado por la reimpresión, ya que no es muy común que en tan corto tiempo una etnografía densa requiera de un nuevo tiraje. Para ello también fue fundamental la insistencia de varios lectores, algunos de otros países latinoamericanos, que intentaron comprar el libro y no lo lograron. Con esta nota y la lectura a continuación de *Pienso, luego creo*, espero contribuir para que recorran otros caminos de pensamiento.

Luis Cayón
Brasilia, 15 de agosto de 2017

REFERENCIAS

Acaipi y Fundación Gaia Amazonas. 2015. *Hee Yaia Godo ~Bakari. El territorio de los jaguares de Yuruparí*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

Andrello, Geraldo. (s. f.). "Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces'. Um comentário a *Pienso, luego creo*". Inédito.

Århem, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

—. 1996. "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society*, editado por P. Descola y G. Palsson, 185-204. Londres: Routledge.

Barcelos Neto, Aristóteles. 2013. "O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu". En *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*, editado por C. Severi y E. Lagrou, 181-198. Río de Janeiro: 7 Letras.

Belaúnde, Luisa Elvira. (s. f.). "Reseña de *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*". Inédito.

Cayón, Luis. (2016). "Vitalidades y transmutaciones. Animales, plantas y seres plurales en el pensamiento chamánico makuna". Ponencia presentada en el II Congreso de la Asociación de Antropólogos Ibero-americanos en Red, Barcelona, España, 6-9 de septiembre. Inédito.

Cayón, Luis y Thiago Chacon. 2014. "Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinaria". *Anuário Antropológico* 39 (2): 201-233.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

Hill, Jonathan D. 2009. "Materializing the Occult: An Approach to Understanding the Nature of Materiality in Wakuénaí Ontology". En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por F. Santos-Granero, 235-264. Tucson: The University of Arizona Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1988. "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía nororiental". *Boletín del Museo del Oro* 21: 77-103.

—. 2009. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por F. Santos-Granero, 33-59. Tucson: The University of Arizona Press.

—. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". En *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origen dos povos indígenas do rio Negro*, editado por G. Andrello, 138-167. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.

—. 2013. "Bride-service and the Absent Gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 356-377.

Mancuso, Alessandro. 2016. "Antropología, 'svolta ontológica', política. Descola, Latour, Viveiros de Castro". *Arquivo Antropológico Mediterraneo*, año XIX, 18 (2): 97-132.

Menezes Bastos, Rafael José de. 2013. *A festa da jaguaritica. Uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1975) 1996. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En *Chamanes de la selva pluvial*, 7-20. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books.

—. (1978) 1996. "Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los desana". En *Chamanes de la selva pluvial*, 23-75. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books.

Sarmiento, Francisco. 2017. "Povos indígenas e mudanças climáticas no Rio Negro". Ponencia presentada en el Laboratorio y Grupo de Estudios de Relaciones Interétnicas (Lageri), Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.

Severi, Carlo. (2004) 2010. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial SB.

—. 2015. "Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought". En *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*, editado por C. Severi y W. F. Hanks, 51-88. Chicago: HAU Books.

Severi, Carlo y Els Lagrou, eds. 2013. *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Río de Janeiro: 7 Letras.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

Wright, Robin. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln / Londres: University of Nebraska Press.

Introducción

ESTE LIBRO ES EL RESULTADO DE UNA REVISIÓN DE MI TESIS DE DOCTORADO (Cayón 2010), cuyo título original en portugués es *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Traducido al español como *Pienso, luego creo*, el título puede ser malinterpretado ya que la palabra *creo* es la conjugación en el tiempo presente de la primera persona del singular tanto del verbo *crear* como del verbo *creer*. Esta posible confusión no ocurre en la lengua portuguesa, en la que los verbos *criar* y *crer* se conjugan respectivamente *crio* y *creio*; en este trabajo, entonces, me estoy refiriendo exclusivamente al verbo *crear*. Esta pequeña aclaración es fundamental para iniciar la lectura porque uno de los objetivos principales de este libro es destacar la capacidad creadora que los pueblos indígenas del Pirá Paraná de la Amazonia colombiana le atribuyen al Pensamiento, a su sistema de conocimientos tradicionales.

En 2011, un año después de la defensa de mi tesis, ocurrió algo trascendental para los indígenas del Pirá Paraná: el *conocimiento tradicional de los chamanes jaguares de yuruparí* fue reconocido por la Unesco como herencia cultural intangible de la humanidad. Ese hecho le añade un nuevo valor y relevancia a mi trabajo, pues justamente este libro trata sobre ese sistema de conocimientos desde la óptica de los makuna, uno de los pueblos indígenas del Pirá Paraná.

Otro de mis objetivos es dar visibilidad y presentar algunos aspectos de este sofisticado sistema de conocimiento que tiene como una de sus bases un complejo tejido de lugares en la selva, algunos de ellos seriamente amenazados por las pretensiones actuales de multinacionales mineras que desean extraer oro y otros minerales en esos territorios indígenas. Desde esa preocupación política, este libro contribuye significativamente a argumentar algunas de las razones por las cuales estas concesiones no deben ser contratadas por el Gobierno colombiano y sirve como apoyo, desde la academia, a las reivindicaciones de las organizaciones indígenas de la región que quieren defender sus derechos territoriales.

Este sistema de conocimientos no está restringido únicamente al Pirá Paraná. En realidad hace parte de un gran sistema regional que hoy en día se extiende por la vasta región del Noroeste amazónico, encuadrada por el área fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela, y sabemos que en el pasado abarcaba también algunas regiones de la margen occidental del Orinoco, ya en los Llanos colombianos. Los pueblos indígenas que componen este sistema regional pertenecen a las familias lingüísticas arawak, tukano oriental, makú puinave y karib¹, y se distribuyen entre las selvas localizadas entre la margen izquierda,

1. La familia arawak incluye a los baniwa, curripaco, kabiয়ারী, matapí, tariana, wakuenai y yukuna. Una parte de los baré, un pueblo de origen arawak, habla hoy en día nheengatú o *lingua geral*, como consecuencia del proceso histórico de la

subiendo, del río Negro y la margen derecha, subiendo, del río Caquetá Japurá. Estos grupos están articulados entre sí, quizás con excepción de los nukak, por diferentes circuitos y redes de intercambio matrimonial, de objetos rituales y de cultura material. También comparten algunas características de organización social², así como un ciclo ritual basado en la utilización de flautas y trompetas sagradas durante la iniciación masculina, segmentos de narrativas míticas y algunos fundamentos cosmológicos que estructuran y definen el uso del espacio común que comparten. Los makuna son uno de esos grupos: pertenecen a la familia tukano oriental y están formados por alrededor de seiscientas personas que viven principalmente en los ríos Apaporis, Pirá Paraná, Toaka, Umuña y Komeña, en los departamentos colombianos de Vaupés y Amazonas.

Una de mis premisas, que a la vez constituye una posición intelectual y política, es que el sistema de conocimiento de los makuna y sus vecinos está en paridad y simetría epistémica con la ciencia occidental, pues genera conceptos y teorías sobre el mundo que viven. Esta posición personal bebe de varias fuentes: una etnografía profunda entre los makuna, las preocupaciones políticas de los indígenas, las teorías etnológicas contemporáneas sobre la Amazonia, las discusiones críticas sobre los rumbos éticos y conceptuales de la antropología, la crisis ambiental del planeta, entre otras.

Después de un largo mea culpa de tres décadas, la antropología da señales de madurez para convivir y aceptar en igualdad de condiciones las epistemologías y ontologías nativas. De diversas maneras, propuestas como la *antropología simétrica* (Latour [1991] 1994), la *antropología reversa* (Kirsch 2006) o la *antropología ecuménica* (Ramos 2011) resaltan la necesidad inaplazable de esta disciplina por tratar en pie de igualdad los modos de pensar y vivir diferentes a los occidentales, ya sea con el uso de los mismos procedimientos analíticos para estudiar colectivos “modernos” y “no modernos” (Latour [1991] 1994); con la exploración de la multitud de modos de análisis indígenas, las consciencias teóricas de otros pueblos y las epistemologías nativas (Kirsch 2006), o con la creación de un intercambio fructífero en el que teorías antropológicas y teorías indígenas convivan en igualdad epistemológica y donde estas sirvan de materia prima para aquellas, sin que esto implique caer en la trampa de la arrogancia de

región. La familia tukano oriental abarca los pueblos arapaso, bará, barasana, cubeo, desana, karapana, letuama, makuna, mirití tapuyo, pirá tapuyo, pisamira, siriano, taiwano, tanimuka, tatuyo, tukano, tuyuka, wanano, yauna, yiba masã y yurutí. La familia makú puinave está conformada por los pueblos dow o kama, hupdu, juhup, kakua o bara, nadöb y nukak (Machecha, Franky y Cabrera 2001). Finalmente, la familia karib corresponde a los carijona.

2. Véase Koch-Grünberg ([1909] 1995), Steward (1948), Goldman ([1963] 1968), Jackson (1983), Correa (1996) y Wright (2005).

la superioridad académica ni en la de la pseudohumildad de trivializar la teoría antropológica para que se reduzca ingenuamente a una imitación de las teorías nativas por un falso mimetismo (Ramos 2011).

Y este punto es fundamental para no camuflar con lenguajes nuevos algunos viejos vicios, como el uso monopolístico de las categorías que el humanismo ilustrado se ha arrogado al considerar su ejercicio intelectual como si fuera único y exclusivo de toda la historia de la humanidad (Pratt 2011), y la relegación de las teorías nativas al anonimato del “dato etnográfico”, como ha sido costumbre en el proceso de teorización antropológica (Ramos 2011). Siendo hora ya de dejar atrás los lamentos y la autoflagelación colectiva por los orígenes coloniales de nuestra disciplina y al haber constatado que los múltiples cuestionamientos al quehacer antropológico y a la etnografía, junto a su apropiación por parte de los nativos, han servido para redefinirla, repotencializarla y darle nuevos alcances, debemos tener claro hoy que uno de nuestros puntos de partida es el hecho incuestionable de que los “otros” también hacen antropología y que sus teorías son equivalentes a las nuestras. Al aceptar esto, renovamos nuestro compromiso intelectual y político con nuestros interlocutores nativos y nos encaminamos hacia una nueva fase de trabajo y colaboración.

Con los años, es de esperar que el número creciente de indígenas con formación escolar y académica, sumado a la visibilidad cada vez mayor de los intelectuales nativos gracias a trabajos etnográficos colaborativos, ocupe un espacio fundamental en el que sus aportes le permitan a la antropología convertirse en una disciplina que logre cumplir con su ideal casi utópico de cubrir la diversidad humana y donde diversas voces, conceptos y enfoques estén en diálogo y retroalimentación. Si bien esa era está aún por venir, podemos anticiparla por innumerables señales; principalmente, por las derivadas de la eficacia y la creatividad inagotable de los movimientos indígenas, cuyos discursos políticos para la reivindicación de sus justos derechos están contruidos a partir de la traducción de algunos de sus conceptos complejos, que a veces los analistas ignoran porque les parecen “esencializados” y que van acompañados de fuertes críticas culturales a los blancos y a los Estados, lo que evidencia partes de sus teorías sobre la alteridad y de la propuesta reiterativa de que varios mundos pueden coexistir en paz. En gran medida y sin renunciar un segundo a sus particularidades, por su mayor experiencia y habilidad en la comunicación interétnica, derivada de siglos de confrontación y adaptación frente a los poderes coloniales, los indígenas se han preocupado mucho más que, por ejemplo, los Estados latinoamericanos por encontrar puntos de inteligibilidad con las sociedades nacionales.

Varios intelectuales nativos, en especial norteamericanos, intentan construir puentes de inteligibilidad con relación al pensamiento científico occidental,

esforzándose por mostrar el carácter filosófico (Fixico 2003) y científico (Cajete 2000) del pensamiento indígena. Por ejemplo, Gregory Cajete (2000, 2-5), indígena tewa y profesor de la Universidad de Nuevo México, propone el término *ciencia nativa*, al que define como una metáfora para describir fenómenos que abarcan los procesos de percepción, pensamiento, acción y el conocer indígenas, involucrados a través de la experiencia humana con el mundo natural, y por ello incluyen metafísica y filosofía, arte y arquitectura, tecnologías prácticas y agricultura, rituales y ceremonias, astronomía y geología, espiritualidad y comunidad. Al abarcar todos los conocimientos, la *ciencia nativa* tiene un carácter holístico que es esencialmente relacional y participativo y se funda en la antigua convivencia humana con plantas, animales, fuerzas planetarias y el universo. El proceso creativo participativo, paradigma motor de la *ciencia nativa*, se sustenta en tecnologías nativas resultantes de un entendimiento sofisticado y en multi-niveles de los procesos ecológicos.

Tal vez, las palabras de un intelectual nativo no sean suficientes para convencer a los lectores de que las ciencias o sistemas de conocimiento indígenas sean equiparables epistémicamente a la ciencia occidental o de que estemos cerca de comenzar una nueva fase dentro de la antropología en la que las teorías indígenas finalmente ocuparán el lugar que merecen. Esta dificultad quizás tenga que ver, por una parte, con asimetrías de poder que impiden que algunas viejas ideas preconcebidas sean desechadas, y de otro lado, con que la antropología no ha logrado resolver algunos problemas conceptuales y de lenguaje, lo que crea la falsa visión de que lo que aquí digo puede ser entendido como un relativismo cultural exacerbado.

Sobre el primer aspecto, la visión del Occidente capitalista marca la jerarquía de su conocimiento con relación a otros sistemas bajo la consideración de que la ciencia es un saber universal fundamentado en un método experimental que se dice objetivo y neutro, dirigido hacia la finalidad de descubrir el verdadero funcionamiento del mundo porque sus conclusiones son siempre verificables empíricamente. Esa idea, además de contener mucho etnocentrismo, es un exceso de arrogancia pues ha llevado a extremos como reducir o negar las capacidades intelectuales de los indígenas. De hecho, sabemos que históricamente los europeos se han apropiado de las invenciones e ideas de otros pueblos y las han presentado como propias (Goody 2008). La asimetría de poder entre sistemas de conocimientos relega a los no occidentales a un lugar secundario y marginal porque no siguen los mismos métodos de la ciencia occidental capitalista. Little (2010, 12-15), al contextualizar los *conocimientos tradicionales*, nos muestra que si partimos del punto de que la ciencia es un conjunto organizado de conocimientos relativos a un determinado objeto, los sistemas de conocimiento tradicional

caben dentro de la categoría *ciencia*, lo cual significa que existe una pluralidad de maneras de hacer ciencia, cada una con sus métodos y finalidades propias. De esa forma, la ciencia y los conocimientos tradicionales son dinámicos porque cambian constantemente para adaptarse a nuevas situaciones sociales y contextos biofísicos, ya sea por factores externos o internos. A su vez, los conocimientos tradicionales son coetáneos³ de la ciencia occidental y en ese sentido son tan “modernos” como la ciencia moderna. Eso también implica que todo sistema de conocimiento es “tradicional” porque pertenece a una tradición específica, una vez que todos los sistemas de conocimiento surgen y operan dentro de sus respectivos procesos históricos. Así, el conocimiento tradicional de cualquier pueblo indígena, como los makuna, puede insertarse en una tradición milenaria de igual manera que la ciencia moderna recurre a Arquímedes, Aristarco, Hipócrates o Newton. No es por otra razón que la antropología de la ciencia ha demostrado que la ciencia moderna puede ser estudiada dentro de su propia tradición (Latour y Woolgar [1979] 1997) y que los científicos son tan nativos como los indígenas.

¿Esto implicaría que un sistema de conocimiento es equivalente a una cultura? De ninguna manera. Aunque en general los conocimientos tradicionales sean autárquicos y autosuficientes porque tienen una epistemología propia, son utilizados en lugares específicos y no requieren de otros sistemas de conocimiento para que un grupo social mantenga su modo de vida (Little 2010), eso no significa que sus alcances sean restringidos al tiempo y el espacio, ni mucho menos autocontenidos. La ciencia moderna, por ejemplo, puede ser practicada en diferentes lugares y en ese sentido no habría diferencia entre un físico nuclear de India, de Japón o de Inglaterra, de manera semejante a como no habría diferencia alguna entre un acupunturista chino, norteamericano o brasileño. En estos casos, las diferencias culturales no influyen en nada sobre el contenido del conocimiento, aunque pueden manifestarse apenas en comportamientos particulares de los científicos o en términos de formas de relaciones sociales marcadas por diferencias de poder y estatus, por ejemplo, según el prestigio derivado de cuestiones relativas a la hegemonía política o económica. También hay sistemas de conocimiento que, a pesar de que a primera vista se relacionen con los indígenas, tienen un carácter regional y no están restringidos a fronteras culturales o étnicas, como sucede con el yajé o el *kampô* (vacuna del sapo) en algunos lugares de la Amazonia brasileña, donde tanto los indígenas como las comunidades ribereñas, los colonos y los habitantes urbanos hacen uso de

3. Fabian (1983), al criticar los discursos antropológicos sobre el tiempo de los indígenas, demostró el carácter coetáneo de las temporalidades de los investigadores y los nativos.

ellos y comparten un conocimiento general al respecto sin atribuir un dominio o posesión exclusiva a cualquiera de las poblaciones locales. Un sistema de conocimiento hace parte de una cultura, pero no se restringe a ella.

Todo sistema de conocimiento, como muestra Horton (1993) con relación a la tesis de similitud entre los procesos del pensamiento teórico-científico y del pensamiento religioso, hace parte de la vida social y constituye un sistema de teoría y práctica guiado por intenciones de explicación, predicción y control: el *big bang* y el Génesis son análogos, aunque la naturaleza de sus explicaciones sea de órdenes diferentes. Y si tanto la ciencia moderna como los sistemas de conocimiento pueden analizarse bajo los mismos procedimientos metodológicos y conceptuales, estos son comparables y debemos reconocer que los indígenas producen sus propias teorías sobre el mundo y que ellas son simétricas epistémicamente a las nuestras. Autores contemporáneos, como Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro, señalan que se puede y debe hacer analogías entre las concepciones indígenas y los objetos de la ciencia moderna.

Latour (1996) sostiene que si la cuestión es saber lo que importa en la definición de ciencia, o sea, la capacidad de innovación en lo que se dice al respecto de las agencias que pueblan nuestro mundo, entonces la antropología estaría muy cerca de la cúspide de la jerarquía disciplinar, pues la descripción del *kula* se equipara a la descripción de los agujeros negros, así como los complejos sistemas de alianza son tan imaginativos como los complejos escenarios evolutivos propuestos por los genes egoístas, entre innumerables cuestiones.

Por su parte, Viveiros de Castro (2002b) afirma que las relaciones sociales son la materia privilegiada de la antropología y que la cultura no tiene existencia independiente de su actualización en esas relaciones, o sea, la cultura no existe fuera de su expresión relacional y por ello debe ser entendida ante todo como variación relacional. En esa dirección, el objetivo de la antropología es analizar la variación de las relaciones sociales, lo cual significa entender cuál es la idea o lo que cuenta como relación en una u otra cultura. De esa manera, es menos importante estudiar el modo de pensar indígena que los objetos de ese pensar, los mundos posibles que sus conceptos proyectan y constituyen; por ello, tomar las ideas indígenas como conceptos se plantea como un deber que implica que aquellos están dotados de significación propiamente filosófica o que son potencialmente capaces de uso filosófico. Es necesario reconocer entonces que la antropología debe ser tomada como una práctica de sentido en continuidad epistémica con las prácticas sobre las cuales discurre, como equivalente a ellas, una vez que hay una equivalencia de derecho entre los discursos del antropólogo y los del nativo, los cuales son solo accesibles al entrar en una relación de conocimiento. Los conceptos antropológicos, dice Viveiros de Castro, actualizan

esa relación y por ello son relacionales en su expresión y contenido. No son reflejos verídicos de la cultura del nativo ni proyecciones ilusorias de la cultura del antropólogo, porque lo que reflejan es una cierta relación de inteligibilidad entre las dos culturas⁴.

Una vez resuelto conceptualmente el problema sobre la paridad epistémica de los sistemas de conocimiento indígenas frente a la ciencia moderna, debemos tratar de resolver otro problema no menos complejo, a pesar de que tomemos todas las precauciones conceptuales. Generalmente, el lenguaje usado por la antropología termina sometiendo o encajando el conocimiento nativo en nuestra matriz de pensamiento, sin que valga mucho el esfuerzo consciente de evitar caer en ello; a veces produce un lenguaje extremadamente técnico, complicado y oscuro; otras, crea teorías de grandes pretensiones explicativas a partir de fragmentos etnográficos que terminan por producir ficciones del tipo “indio genérico”, en las que la diversidad cultural indígena queda reducida a las fórmulas y principios de una filosofía que no es ni de aquí ni de allá; otras, lleva a conclusiones que refuerzan estereotipos negativos sobre los indígenas (Ramos 2011, 104). Quizás las limitaciones sean inherentes a las propias lenguas indoeuropeas y aproximarse a otros mundos sea verdaderamente difícil; pero eso no debe traducirse en que los indígenas no tengan teorías y conceptos sino cosmologías y representaciones, como bien afirma Alcida Ramos (2010). Aunque los antropólogos vivimos intentando sumergirnos en la comprensión de fenómenos muy complejos, la mayoría de las veces no logramos encontrar equivalencias adecuadas y terminamos usando el conocimiento indígena para responder a nuestras propias preocupaciones intelectuales en lugar de exaltar las teorías nativas y sus sistemas de conocimiento.

Pensemos, por ejemplo, en lo que ha pasado con el concepto *naturaleza* con el paso de los años. Algunas discusiones antropológicas contemporáneas se han visto beneficiadas por la exploración en los conceptos nativos respecto a la naturaleza, a tal punto que autores como Latour ([1991] 1994) y Descola (1996) consideran que la división entre naturaleza/cultura es una característica exclusiva del pensamiento occidental. Llegar a dicha formulación fue

4. Algunas de estas ideas han sido derivadas del trabajo de Roy Wagner (1981). Wagner destaca que estudiamos la cultura a través de la cultura, noción que incluye tanto los pensamientos y acciones del antropólogo como los de sus sujetos, y por ello las operaciones que caracterizan nuestra investigación deben ser también propiedades generales de la cultura. Allí, la invención tiene un papel central, ya que el antropólogo hace sus experiencias comprensibles al percibir las y entenderlas en términos de su propio y familiar modo de vida, o sea de su cultura, lo cual lo hace capaz de comunicarse con miembros de una sociedad diferente por medio de la cultura que ha inventado para sí mismo. El mismo fenómeno también es cierto en la dirección contraria y eso posibilita que los nativos puedan hacer una “antropología reversa”, una vez que todos los humanos seríamos, en esos términos, “antropólogos”, inventores de cultura.

el resultado del largo camino emprendido por un sinnúmero de antropólogos y de sus análisis teóricos sobre materiales etnográficos de los cinco continentes, en los que siempre estaba presente, de una u otra forma, la relación entre sociedad y seres de la naturaleza. Esto ocurrió desde los inicios mismos de la antropología, aunque los focos de interés eran diferentes: Durkheim y Mauss ([1903] 1981) estaban interesados en el estudio de los sistemas clasificatorios primitivos y en el papel de la sociedad como organizadora de la naturaleza; Evans-Pritchard ([1940] 1977) afirmaba que las características de la naturaleza ayudaban a entender algunos rasgos de los grupos sociales, pero que era mucho más importante la formulación de sus relaciones estructurales y cómo estas se expresaban en las concepciones de tiempo y espacio; Lévi-Strauss ([1962] 1988) demostraba que el pensamiento mítico era equiparable al pensamiento científico, porque ambos respondían a motivaciones intelectuales y métodos de observación semejantes orientados al entendimiento y organización de la naturaleza; los autores materialistas norteamericanos como White ([1949] 1964), Steward ([1968] 1977) y Harris ([1974] 1978) veían que la relación entre cultura y naturaleza obedecía al carácter adaptativo y de supervivencia de la especie, mediado por la tecnología, en el que la naturaleza era un factor condicionante; Rappaport ([1968] 1987) añadía al rígido análisis ecológico la importancia regulatoria de los rituales, planteaba la existencia de un modelo operativo (científico) y otro cognitivo (nativo) con relación al ambiente y afirmaba que este último orientaba el comportamiento de las personas; etnobiólogos como Posey (1987a, 1987b) estudiaban las taxonomías nativas y el manejo ambiental para encontrar alternativas prácticas para la ciencia y, a la vez, demostraban que los ambientes considerados como naturales eran el resultado del trabajo de las poblaciones indígenas.

A pesar de la diversidad de las posiciones teóricas, todas comparten el hecho de considerar la naturaleza como una entidad externa a la sociedad, susceptible de ser conocida científicamente, o sea, “como ella realmente es”, y replican la separación ontológica naturaleza/cultura, así como todas las oposiciones dicotómicas que se derivan de ella, como objeto/sujeto, universalismo/particularismo, cuerpo/mente (alma, espíritu), conocimiento/creencia, hecho/valor, realidad/lenguaje, orgánico/simbólico, crudo/cocido, *disease/illness*, entre muchas otras, típicas de Occidente. La etnología amazónica ha tenido un papel preponderante en el esclarecimiento del carácter occidental de tal oposición. A partir de sus informaciones, se han elaborado nuevas posiciones teóricas para tratar de explicar las relaciones entre sociedad y naturaleza (Århem 1993, 1996; Descola 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2002a), y coinciden en la actualidad en que los temas principales tienen que ver con el mantenimiento o

no de dicha oposición, aunque reformulada, y con los procesos de objetivación y subjetivación de los no humanos, siempre con la idea de aproximarse lo más posible a las formas de pensar nativas.

Este es un buen ejemplo de las “buenas intenciones” disciplinares con relación a la producción de conocimiento y del carácter acumulativo inherente al conocimiento antropológico; también se resaltan aquí su sentido crítico basado en la comparación, sus ansias por alcanzar siempre explicaciones más profundas y se evidencia su construcción permanente a partir de un conocimiento etnográfico más detallado. Quizás nuestro error al crear teorías más generales se sustente en el hecho de que a partir de nuestras etnografías podemos aproximarnos al conocimiento de un pueblo y luego, al comparar, con frecuencia tengamos la tendencia a proyectar hacia lo general algunas de nuestras interpretaciones y elaboraciones sobre las teorías producidas por el grupo en el cual hicimos etnografía. Con excepción de los grandes intelectos sintetizadores y creativos, como Mauss o Lévi-Strauss, siempre necesarios, tal vez no haya otra forma de intentar hacer teorías antropológicas de gran porte, razón por la cual debemos centrarnos en las teorías nativas para permitir que estas alumbren el conocimiento antropológico; en otras palabras, el diálogo entre el conocimiento antropológico y las epistemologías nativas debe ofrecer la concretización de un diálogo intercultural verdadero, sin asimetrías epistemológicas (Ramos 2010). Así como las teorías actúan como faros que iluminan nuestro pensamiento y crean nuevos problemas para ser investigados, deberíamos hacer lo mismo con las teorías indígenas para desafiar y expandir los límites de nuestro propio pensamiento antropológico. De cualquier manera, para nosotros, por ejemplo, es impensable no concebir la existencia de la naturaleza, pero podemos intentarlo profundizando en la etnografía, haciendo el ejercicio de imaginar un mundo sin ella y dejando que las teorías nativas nos impregnen hasta donde sea posible, tratando de revertir el principio jerárquico que marca la actividad científica occidental. Una de nuestras misiones, entonces, es buscar inteligibilidad a partir de la simetría epistémica.

Existen algunos ejemplos en los que las teorías indígenas logran mantener su especificidad y muestran sus alcances con mayor claridad, y generan ante todo inteligibilidad. Para mencionar el ejemplo más conocido, Evans-Pritchard ([1937] 1998), al analizar la brujería entre los azande, concluye que para estos el concepto de brujería ofrece una filosofía natural para explicar las relaciones entre los hombres y los infortunios, y formulan con ella una teoría de la causalidad que, en términos de relevancia social, es más satisfactoria que la teoría de la probabilidad occidental, puesto que la teoría azande no deja nada sin explicación. Otro ejemplo iluminativo puede ser tomado de los apache: en su

indagación sobre las concepciones de sabiduría, Keith Basso (1996b) comprendió que esta era una teoría que a su vez implicaba una teoría como tal de la mente. De acuerdo con los apache, todas las personas buscan y tienen, en mayor o menor medida, sabiduría, y de hecho hay personas más sabias que otras. La sabiduría, en los términos de la teoría apache, consiste en una elevada capacidad mental que facilita el escape de eventos nocivos al detectar circunstancias amenazadoras cuando estas no son aparentes. Esta capacidad de pensamiento predictivo es producida y sostenida por tres condiciones mentales: *alisamiento de la mente*, que la desobstruye y clarifica; *resiliencia de la mente*, que la hace resistente a los eventos externos, y *firmeza de la mente*, que produce estabilidad interna al eliminar los pensamientos agresivos y la arrogancia. Ninguna de esas condiciones es dada en el nacimiento y cada cual debe cultivarlas de manera consciente para adquirir cuerpos de conocimiento relevantes, principalmente el conocimiento de los lugares (nombres, historias asociadas, acciones de los ancestros, enseñanzas morales contenidas en ellos, etc.) y aplicarlos críticamente en su trabajo mental. Al incorporar los lugares y sus significados dentro de un compacto modelo de desarrollo mental y social, la teoría apache de la sabiduría propone que las cualidades más estimadas de las mentes humanas, como un pensamiento agudo y calmado, la resistencia al miedo y a la ansiedad, y la supresión de emociones nacidas de la hostilidad y la vanidad, se alojan dentro del ser a través de la reflexión extendida sobre las dimensiones simbólicas del ambiente físico.

Además de conducirnos a una nueva fase de la antropología, centrarnos en las teorías nativas tiene varias ventajas políticas y éticas que contribuyen a potencializar la agencialidad⁵ indígena. En primer lugar, permiten evidenciar la polisemia y la expansión de elaboraciones intelectuales de conceptos indígenas complejos, por ejemplo, cuando los yanomami construyen una dura crítica política al deterioro ambiental producido por la explotación capitalista a partir de las múltiples elaboraciones conceptuales del *humo del metal*, un concepto derivado de su teoría etiológica (Albert 1992; 2002, 251-252). También debe mostrar que lo que muchas veces aparece como sumisión, “manipulación” de la identidad étnica o “ecologización” de sus discursos son posibles estrategias legítimas para confrontarse con los Estados. Esto nos ayuda a indagar en las concepciones indígenas de la política, en la creatividad y sofisticación de sus elaboraciones y aplicaciones. De esta manera, las teorías nativas se constituyen como un campo privilegiado a partir del cual se puede “concebir y hacer que los contrastes entre epistemologías académicas y nativas se fertilicen en una espiral

5. Se usarán los neologismos *agencialidad* y *agencia* para hacer referencia al concepto que en lengua inglesa se denomina *agency*.

dialéctica intelectualmente productiva” (Ramos 2011, 118) y que conduzcan, como aspira Alcida Ramos, a una verdadera ecúmene teórica en la que exista una congregación igualitaria de teorías sociales distintas.

En esa dirección, este libro pretende ser un paso para aproximarnos al complejo *sistema de conocimiento de los chamanes jaguares de yuruparí* a través de lo que he denominado *teoría makuna del mundo*. Con ella me refiero a un sistema de conocimiento holístico y relacional dirigido a garantizar la continuidad y fertilidad de todos los componentes del universo por medio del Pensamiento. Aunque el Pensamiento en su forma más profunda sea un dominio exclusivo de los chamanes, con él ocurre algo parecido a la sabiduría entre los apache, pues todas las personas lo tienen en mayor o menor medida. Así que no se puede afirmar que el sistema de conocimiento basado en el Pensamiento sea exclusivo del chamanismo, una vez que este informa y ofrece las referencias a las personas para entender y vivir su mundo. Se puede entender la teoría makuna del mundo como una epistemología en el sentido de Bateson ([1972] 1991, 1989, 1993), o sea, como una serie de premisas implícitas o suposiciones habituales, verdaderas o falsas, sobre la relación entre el humano y su entorno, que tienen un carácter normativo dependiente de los fenómenos asociados a los límites de la percepción humana. Al enfatizar esa red de premisas y evidenciar sus rostros cognitivos y perceptivos, una vez que nada se percibe per se y siempre se requiere de un sistema de referencia cognitivo para procesar la percepción, de modo que esta última puede modificar también la cognición, la capacidad de responder a las diferencias con el mundo material o físico que de alguna manera genera esas diferencias produce una interacción en la que el intelecto y la práctica convergen. Para mí, es fundamental no disociar el pensamiento de la práctica, pues ambos se retroalimentan y son el resultado de formas específicas de entender el mundo. Por eso, uno de los objetivos de este trabajo es entender algunos principios, esas premisas implícitas y suposiciones habituales, de la epistemología makuna, centrándome en el Pensamiento. En ese sentido, parto de la idea de que todo el conjunto de prácticas, como el uso de yajé, los rituales, las dietas y las restricciones sexuales, las posturas corporales, ciertas formas narrativas específicas, entre otras cosas, son los aparatos, telescopios y microscopios usados por los makuna para construir y expandir su percepción del mundo, así como para recrear, actualizar y transmitir su sistema de conocimiento, o sea, su Pensamiento. Entonces, ¿qué es el Pensamiento? Por ahora voy a dar una pista para tender un puente provisional de inteligibilidad, pues exploraré el asunto con detenimiento a partir del tercer capítulo del libro.

Acercarse al Pensamiento es difícil. Los makuna no distinguen lo invisible de lo visible, pues ambas son dimensiones imbricadas, fundamentales para

constituir su realidad; a pesar de que algunas cosas no se puedan ver, su presencia siempre deja señales, marcas que serán perceptibles por alguien. Dichas marcas pueden ser una ráfaga de viento que pasa de repente, un silbido, un sueño o el canto de algún animal en un momento determinado. Las maneras de percibir los entornos son diferentes para ellos y para nosotros, y eso implica la operación de otro tipo de conocimientos abstractos y concretos, principios explicativos, técnicas corporales, refinamiento sensorial de algunos sentidos y relaciones de otros órdenes, entre muchas otras cosas, que son difíciles de traducir a nuestro lenguaje porque las palabras nativas para referirse a sus herramientas del pensamiento y la percepción son, en muchos casos, impensables para nosotros. Desde las enseñanzas de Lévy-Bruhl y Lévi-Strauss ya sabemos esas cosas, así como de los límites de las traducciones. La verdad, yo creo que los mundos que viven y son producidos por los indígenas son muy diferentes del nuestro, aunque existan puntos de encuentro e inteligibilidad, y que hay cosas y maneras en las que ellos saben, sienten y perciben, y que nosotros ni imaginamos, como nos lo muestra Feld (1982) con relación al sistema sonoro de los kaluli, de Papúa Nueva Guinea. Con el Pensamiento ocurre algo parecido; entonces, propondré una analogía.

Las teorías físicas actuales sostienen que las leyes newtonianas explican bastante bien el mundo material, pero cuando se va a los niveles subatómicos, dominios de la física cuántica, esas leyes son inoperantes porque allí operan otras leyes y principios. No obstante, eso no es obstáculo para entender que a partir de las leyes cuánticas conocidas es posible derivar las leyes newtonianas. Uno de los problemas fundamentales de la física cuántica es descubrir la “partícula de Dios” o bósón de Higgs, partícula que en hipótesis daría masa a los átomos, pues el problema es que aún no se conocen las causas que producen la materia y, como es evidente, la materia existe. Los astrofísicos sostienen que esta realmente es una rareza en el universo, pues compone apenas alrededor del 4% del cosmos, el cual es gobernado por la materia oscura y la energía oscura; a cada una se le atribuyen las características respectivas de producir la cohesión de las galaxias y de generar la separación entre ellas. Aunque estos elementos principales del universo pueden ser detectados por aparatos sofisticados o probados por modelos matemáticos, aún no pueden ser estudiados porque no sabemos nada sobre ellos y son inaprehensibles por su inmaterialidad. En otras palabras, hasta entender la materia es complicado.

A diferencia de la física cuántica que no sabe cómo se forma la materia, la teoría makuna postula que la materia se origina del Pensamiento. Todo aquello que es visible o material se deriva de este, así que la forma material de cada ser vivo coexiste con otra apariencia en la dimensión invisible del Pensamiento y

ambos componentes son consubstanciales al ser, ya que están unidos en una relación denominada *üsi oka* (palabra de vida, vitalidad). Así, la dimensión del Pensamiento está compuesta por una serie de componentes o elementos que constituyen todo tipo de ser y ambas dimensiones se influyen mutuamente. El Pensamiento es un principio invisible que ocupa el espacio de lo universal dentro de la teoría makuna del mundo, de manera semejante a como la naturaleza ocupa ese espacio para la ciencia moderna. Se asemeja a la materia oscura en el sentido de que es lo que mantiene cohesionado al universo, pero a diferencia de la materia oscura podemos acercarnos al Pensamiento porque, a pesar de ser invisible, sus componentes están formulados en términos materiales, por ejemplo en lanzas, cuyas o coronas de plumas. Por el uso del lenguaje de la materialidad es que el Pensamiento puede ser inteligible para nosotros. Lo que nos debe interesar ahora es identificar los contextos y analizar las relaciones y usos de esas diferentes herramientas de pensamiento y de la percepción indígenas, para comprender algunas de las maneras en que funcionan, se fundamentan y se retroalimentan con la experiencia de la vida cotidiana e histórica que todo pueblo atraviesa para concretizar cada mundo posible. Y como mi objetivo general es tratar de hacer inteligible el Pensamiento, pero aún no hay lugar para ello, explicaré a continuación la manera en que se localiza este trabajo en la etnología regional y cómo construí mi entendimiento sobre el asunto.

EN EL LAGO DE LECHE: ETNOLOGÍA AMAZÓNICA Y REGIONAL

A finales de los años setenta, cuando los etnólogos americanistas percibieron que algunas herramientas analíticas de la antropología (construidas a partir de sociedades africanas, melanesias y australianas) no servían para la comprensión de las sociedades amazónicas, la búsqueda de nuevas alternativas se volvió fundamental. Influidos en gran medida por los trabajos de Lévi-Strauss sobre mitología y con el deseo firme de rechazar cualquier tipo de reduccionismo materialista, el estudio de la noción de persona y la corporalidad se convirtieron en temas privilegiados de investigación (Seeger, Matta y Viveiros de Castro 1979). Esas críticas y nuevos énfasis mostraron rápidamente un tipo de sociedades completamente diferentes a las que habían sido descritas en décadas anteriores, cuando predominaban interpretaciones materialistas bastante apreciadas por corrientes teóricas como la ecología cultural. A partir de las conclusiones de Julian Steward (1948), en el *Handbook of South American Indians*, se construyó un modelo patrón que concebía a las “tribus” de la selva tropical como pequeños agrupamientos de aldeas autónomas, igualitarias, sin estratificación social marcada y centralización política, con tecnología rudimentaria y limitadas por

un medio ambiente difícil, o sea: totalidades cerradas. La profundización del trabajo etnográfico en la Amazonia, desde los años sesenta, comenzó a rendir frutos teóricos y metodológicos al cuestionar, entre otras cosas, conceptos clásicos de las teorías de organización social (tribu, grupos de descendencia, etc.) y al cambiar la unidad de análisis que quería ser explicada. Así, las perspectivas renovadoras comenzaron a enfatizar la idea de que las sociedades amazónicas son totalidades abiertas que forman sofisticados sistemas regionales compuestos por redes de comercio y de alianza político-matrimonial (Viveiros de Castro 2002a), entre otras varias cosas.

En la actualidad hay dos tendencias de análisis de las sociedades amazónicas que parecen dominantes, son bastante inspiradoras y sugestivas y, sin ser excluyentes la una de la otra, enfatizan principalmente las relaciones que se dan y construyen en el interior del grupo local o en las relaciones que se dan y construyen entre un grupo local con el exterior. La primera postura destaca las relaciones en el interior del grupo local y se propone crear una antropología de lo cotidiano en la que se privilegian las formas contrarias de socialidad amazónica, en las que la preocupación dominante no es la estructura sino las virtudes morales y la estética de las relaciones interpersonales, lo cual centra los estudios sobre cómo se construyen la convivencia y las relaciones armónicas entre las personas (Overing y Passes 2000), y que en gran medida conciernen a las responsabilidades de cuidado, cooperación y crianza de los niños. Según Overing y Passes (2000), la socialidad es incorporada durante el proceso de construcción de *personas verdaderas* que, en gran medida, se sustenta en el compartir y consumir constantemente las mismas sustancias y en los rituales de *creación del cuerpo*, con lo cual las relaciones de parentesco son permanentemente construidas (Gow 1991).

Por su parte, los trabajos que privilegian las relaciones de un grupo local con el exterior dan un gran valor a las relaciones entre cosmologías y sociologías nativas. La alianza, la afinidad, los intercambios reales y simbólicos, la predación, la guerra, el canibalismo, entre otras cosas, funcionan como operadores que articulan las relaciones entre el interior y el exterior. De esta manera la sociedad y la socialidad, en lugar de reducirse a lo doméstico y orientarse al *nosotros* como en la visión de Overing, se expande a otros seres del cosmos y se orienta a los *otros*; de hecho, por lo menos para Viveiros de Castro (1986), el *nosotros* existe por los *otros*. Por estas razones, lo que es una persona, así como el estatus del sujeto, son preocupaciones principales de esta postura, al igual que la discusión sobre la existencia de la división entre naturaleza y cultura. Es exactamente en estos aspectos que divergen las visiones de Viveiros

de Castro y Descola, o en otros términos, el perspectivismo multinaturalista⁶ y el animismo. Sin embargo, ambas posturas concuerdan en que las cosmologías amazónicas establecen una diferencia de grado, no de naturaleza, entre humanos y no humanos. La categoría de *persona* incluye también a espíritus, plantas y animales, todos dotados de alma y poseedores de una conciencia reflexiva e intencionalidad, además de instituciones sociales y comportamientos simétricos a los de los humanos (Descola 1996, 1998). Este fenómeno es definido como animismo, pues concibe a los seres no humanos con una interioridad idéntica a la de los humanos aunque se diferencian por sus características físicas (Descola 2005); esto no quiere decir que el referente conceptual sea la humanidad como especie, sino como condición; así, las relaciones entre diversos seres pueden responder a diferentes modalidades como la reciprocidad, la predación, la protección, etc. Para Viveiros de Castro (1996) categorías como *humano* o *animal* son categorías perspectivas en las que aquel que detenta o impone su posición de sujeto en una relación, que usaría principalmente el idioma de la predación, es quien ocupa la posición de humano. De esa forma, es inherente a la capacidad de tener una perspectiva o punto de vista la de tener un cuerpo, entendido como un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*, en el sentido de que cada tipo de cuerpo es la singularización de afectos, inclinaciones y capacidades particulares de una especie (Viveiros de Castro 2002a); entonces ese cuerpo, al estar posicionado e imbuido de agencia, definirá cómo el mundo será percibido por cada ser.

Los aportes de estas perspectivas analíticas han sido invaluable en el sentido de dar a conocer dimensiones más profundas sobre los indígenas amazónicos. En esa dirección, varios temas tratados en este libro, como la construcción del parentesco, la fabricación de la persona, las relaciones con los no humanos, la importancia de las agencialidades y su carácter relacional, dialogan con estas teorías, a pesar de que la visión aquí presentada no se adhiere a ninguna de ellas aunque pueda enmarcarse en términos generales en los estudios sobre

6. Para Viveiros de Castro (1996, 2002a), el *perspectivismo* es una característica del pensamiento amerindio. En este, los no humanos son sujetos o personas que poseen cualidades humanas como un alma, intencionalidad y capacidad de acción. Según su interpretación, la distinción naturaleza/cultura es fundamental ya que, al ser la matriz misma del etnocentrismo, universal de la percepción social, configura dos tipos de ontologías: una multinaturalista y otra multiculturalista. Viveiros de Castro señala que el multiculturalismo es típicamente occidental y supone la existencia de una única naturaleza y de diversas culturas; en oposición, el multinaturalismo es característico de los amerindios y supone una unidad del espíritu (cultura) y una diversidad de cuerpos (naturaleza), es decir, para Occidente la naturaleza es externa y tiene una forma universal, mientras que para los indígenas la universalidad se encuentra en una condición de humanidad (cultura) que poseen todos los seres, quienes tan solo difieren por su corporalidad (naturaleza), entendida como un conjunto de afectividades y formas de ser.

la construcción de la persona⁷. La opción de no inscribirme en ninguna de las teorías tiene que ver con dos aspectos relevantes. El primero está relacionado con el hecho de que los makuna son un pueblo indígena bastante conocido en la etnología amazónica porque, a partir de los trabajos de Kaj Århem (1993, 1996) sobre ecosofía o ecocosmología, han ocupado un papel muy importante en la elaboración del perspectivismo multinaturalista y el animismo. Mientras que en esta última se los toma, junto a los demás grupos tukano orientales, como ejemplos prototípicos del modo de relación centrado en la reciprocidad dentro de la ontología animista, en la primera se enfatiza el principio perspectivista de su cosmología; de hecho, Viveiros de Castro inicia su argumentación tomando el ejemplo de los makuna y sostiene que los pueblos indígenas del Noroeste amazónico son los que muestran su desarrollo más completo (Viveiros de Castro 1996, 118).

La otra razón tiene que ver con la intención de comprender el sistema de conocimiento makuna a partir de sus propios énfasis temáticos y analíticos, procurando describir la manera como está constituido, y ello nos conduce por otros caminos. Obrar de esta manera permite dar un paso para llamar la atención sobre un vacío etnográfico, tanto en la literatura regional como en la etnología amazónica en general, en lo referente al papel de los lugares en la constitución de la persona. Al menos en el Noroeste amazónico este hecho tiene una importancia fundamental. Así que una de mis responsabilidades personales en este trabajo, además de mostrar algunas complejidades de la epistemología makuna, es continuar preservando y profundizando la riqueza inspiradora que el conocimiento makuna tiene para la etnología, y por ello estoy usando, digamos, un lente de mayor aumento para intentar mostrar nuevas dimensiones de algunos aspectos que han sido tratados de manera menos detallada en la literatura etnográfica regional, como la construcción de la persona y la composición del cosmos. En ese sentido, este es el primer trabajo que se enfoca particularmente sobre este tema entre los tukano orientales y en esa misma medida tan solo puedo apuntar algunas cuestiones, pues, de una parte, no hay material suficiente para comparar con profundidad y, de otra, me parece que hacer extrapolaciones de otros autores sería complicado e injusto.

Por tanto, mis pretensiones en este trabajo son básicamente etnográficas y se focalizarán en los makuna, con la posibilidad de extender este análisis a sus vecinos del Pirá Paraná y el bajo Apaporis, a pesar de que si mis conclusiones fueran

7. Ver principalmente Carneiro da Cunha (1978); Seeger, Matta y Viveiros de Castro (1979); Viveiros de Castro (1986); Gow (1991); Vilaça (1992); Santos-Granero (1994); McCallum (1996); Overing y Passes (2000); C. Fausto (2001); Gonçalves (2001); Guimarães (2005); Lima (2005); Lagrou (2007); Pissolato (2007) y Rodrigues (2008), entre muchos otros.

vistas desde una perspectiva más abarcadora se delinearían ciertos contornos amplios para pensar un modelo general tukano bastante diferente al modelo de intercambio energético elaborado por Reichel-Dolmatoff ([1975] 1997d)⁸, quien estaba interesado en los mecanismos de adaptación y supervivencia de los indígenas y postuló que la cosmología es una forma de análisis ecológico.

Comencé a visualizar este vacío etnográfico en las aguas del río Negro, al constatar fuera del contexto makuna la importancia atribuida a los lugares por los indígenas de la región. En marzo de 2005 participé como traductor en una expedición colombo-brasileña organizada por Amazon Conservation Team, gracias al pedido de dos chamanes tatuyo y un sacerdote católico bará, de Caño Japú, en el Vaupés. Ellos querían repetir el viaje de creación del mundo para reactivar la existencia de un clan de los bará que había sido absorbido por los tatuyo después de una guerra que casi los exterminó. Como consecuencia de la guerra, ese clan perdió sus objetos rituales más valiosos: las flautas sagradas de yuruparí y una cuya de breo. Las flautas se agregaron al conjunto manejado por otros clanes bará y la cuya de breo terminó en manos de los tatuyo. Dos o tres generaciones después de la asimilación de dicho clan, el chamán más viejo que nos acompañaba decidió que podría revivir el poder de su clan, a pesar de que él y sus parientes ya fueran considerados tatuyo, y pidió ayuda a su sobrino, el chamán joven que estaba con nosotros, para trabajar chamanísticamente en la recuperación de los objetos rituales. Luego de difíciles negociaciones con sus parientes más alejados, el chamán viejo recuperó las flautas sagradas y más tarde logró recuperar la cuya que tenían los tatuyo por medios pacíficos. Entonces, para reactivar el poder del clan decidieron repetir el viaje mítico de creación del mundo para llegar hasta Pari Cachoeira, en el río Tiquié, lugar de origen de la cuya, donde harían un ritual para recuperar su poder perdido y volverían a existir como un clan diferenciado. Yo no sabía en ese momento que esa era la cuya de breo del sol, parte del cráneo de ese ser primordial, con la que se hace el manejo chamánico del tiempo de verano en el alto Pirá Paraná. En 2008 me enteré en campo de que había un grave problema por causa de esa cuya y que los tatuyo la querían de vuelta, y llegaron a amenazar con entrar en guerra.

8. Según este modelo, los tukano piensan su relación con la naturaleza de un modo análogo a la teoría de sistemas; así, este autor sugiere la existencia de un modelo de intercambio energético, finito y recíproco entre los humanos y la naturaleza que debe permanecer en equilibrio, y que es regulado por los chamanes en sus intercambios recíprocos de alimento por almas humanas con el dueño de los animales. Si las conductas sociales correctas —como el ayuno, la abstinencia sexual o la caza regulada— no se cumplen con rigor, las actividades humanas acumulan energía de la naturaleza y desequilibran el sistema ecológico. Entonces, la cosmología, los mitos y las conductas rituales representan un conjunto de principios ecológicos que formulan un sistema de normas sociales y económicas dotadas de un alto valor adaptativo para conservar un equilibrio viable entre los recursos del medio y las necesidades sociales.

Hasta donde sé, las organizaciones indígenas estaban en conversaciones para resolver el problema y evitar una confrontación.

En aquel viaje, yo era el único que había trabajado entre los grupos tukano orientales y por ello lograba entender con mayor facilidad lo que los indígenas explicaban sobre los lugares que íbamos recorriendo. Los acompañé desde Manaos hasta São Gabriel da Cachoeira, punto en el que tuve que regresar a Brasilia para iniciar el semestre académico, pero esas casi dos semanas de viaje en barco fueron muy inspiradoras. Cuando los chamanes hablaban de los lugares los sorprendía que yo pudiera hacer una traducción de los nombres, pues hay cierta inteligibilidad con la lengua makuna, sobre todo para referirse a términos que hacen parte del lenguaje especial de los chamanes. Yo comencé a notar que, si bien los nombres no eran exactamente iguales, yo ya había escuchado algunos bastante similares. Justamente en el encuentro de las aguas entre los ríos Negro y Solimões (Amazonas), el lago de Leche, los chamanes dieron tres nombres diferentes para el lugar y me explicaron que el nombre usado para referirse al sitio dependía del tipo de curación que se hiciera, pues variaba si era para un recién nacido, para un ritual de iniciación o para cualquier otra fiesta. Mientras avanzábamos en el viaje, me dejaba perplejo, como al resto de los acompañantes de la expedición, el hecho de que los chamanes supieran tantas cosas sobre lugares que nunca habían visitado, al menos físicamente, y que todos estábamos viendo por primera vez. Recuerdo especialmente una bella playa antes de llegar a Santa Isabel, llamada Sême da Wi (Maloca de Paca), donde los chamanes nos avisaron al menos con un día de anticipación que el próximo lugar importante que encontraríamos sería una playa que era la maloca de los bugeos⁹. Efectivamente, cuando llegamos a la playa encontramos una gran cantidad de delfines.

Al contrario de lo que puede observarse del lado colombiano, en nuestras breves paradas en las aldeas del medio río Negro no encontramos malocas ni casabe, pero cuando hablábamos sobre el trabajo, las personas baré, tukano y desana que conocimos se referían bastante a los lugares y de nuevo había repeticiones en los nombres. Y pues ya que yo tenía en mi cabeza algunos datos de los makuna, me di cuenta de que había algo fundamental, relacionado con los lugares, que había pasado desapercibido para la literatura etnológica de la región. Los makuna siempre me hablaban de los lugares sagrados, de los sitios de nacimiento de todo lo existente en este mundo, de las malocas invisibles, de las prohibiciones de caza y pesca, entre muchas otras cosas, y yo aún no había advertido la importancia del asunto. Lo más increíble es que eso tampoco fue

9. Bugeo es el nombre popular atribuido a los delfines rosados (*Inia geoffrensis*) en la Amazonia colombiana.

percibido por los otros etnógrafos de la región hasta hace muy poco tiempo, a pesar de que, desde las primeras publicaciones conocidas, los relatos míticos presentados en las monografías de los grupos arawak y tukano orientales están llenos de referencias a los lugares, y ni qué decir de las compilaciones de mitología hechas por los propios indígenas¹⁰. De cierta manera, la importancia de los lugares estuvo allí desde el comienzo, pero nadie siguió ese camino con excepción de los trabajos pioneros de Århem (1998a) sobre el conocimiento contenido en los lugares; los de Hill (2002), Wright (2002), Vidal (2002) y Zucchi (2002), quienes se concentran en los lugares como una forma de leer la historia de las segmentaciones de varios subgrupos arawak, y de mi primer intento por relacionar los lugares con la construcción de las personas por medio del chamanismo (Cayón 2008). De esa manera, el estudio de los lugares se convirtió en una de las bases de mi propuesta de investigación para la tesis de doctorado porque comencé a pensar que existe un sistema de conocimiento codificado en los lugares y que permea toda la región. Lo que comenzó como una intuición se ha vuelto casi una certeza absoluta, y sé que si expandimos los estudios comparativos sobre los lugares en el Noroeste amazónico vamos a entender algunas cuestiones muy profundas sobre las formas variadas en que los indígenas de esta región construyen y transmiten sus conocimientos. Pero este debe ser un trabajo a varias manos para el futuro.

Ese vacío etnográfico puede haber sido el resultado de las preocupaciones que los etnógrafos tuvieron en otras épocas, pues a pesar de los diferentes intereses teóricos y énfasis temáticos diversos (organización social, chamanismo, ritual, simbolismo de género, y actividades cotidianas, etc.), el principal interés fue entender la estructura social de los tukano. Solo recientemente, y en gran medida en el contexto de los procesos de reivindicación territorial frente a los Estados nacionales, en los cuales los indígenas han tomado voz activa para hablar de lo que es más importante, el centro de la discusión académica viene desplazándose de la estructura social hacia la cosmología (Århem 2000b; Hugh-Jones 1995), los procesos históricos regionales y las acciones políticas de las organizaciones indígenas locales. En ese contexto, las ideas nativas sobre el territorio y su uso, formas de tenencia y control atraviesan e integran estas temáticas y ocupan hoy un lugar preponderante en los discursos de los líderes indígenas y en los análisis antropológicos. Por lo tanto, nociones locales como *manejo del mundo*, *curación del mundo* o *lugares sagrados*, que implican al

10. Panlõn Kumu y Kenhirí (1980), Fernandes y Fernandes (1996), Matapí y Matapí (1997), Cornelio *et al.* (1999), Barbosa y García (2000), Tariano (2002), Azevedo y Azevedo (2003), Galvão y Galvão (2004), Maia y Maia (2004), Gentil (2005), Tenório, Ramos y Cabalzar (2005) y Fernandes y Fernandes (2006).

mismo tiempo formas culturales de construcción del espacio y de los eventos míticos e históricos, son el centro de las reivindicaciones políticas de los indígenas de la región. Estas reivindicaciones, en general, se sustentan en mapas del territorio, hechos por ellos mismos con la ayuda de los asesores de las ONG que trabajan en la región, y por discursos que resaltan que la vida en el mundo depende del trabajo chamánico de los indígenas.

Y es bastante significativo que los propios indígenas sean quienes hayan abierto esta nueva veta etnográfica cuando comenzaron a hacer sus reivindicaciones territoriales, una vez que el sistema regional del Noroeste amazónico es, tal vez, el mejor conocido en la literatura etnográfica de las tierras bajas sudamericanas, no solo por el largo proceso de ocupación colonial de la región, iniciado a comienzos del siglo XVIII, sino también por la cantidad de monografías escritas sobre las sociedades tukano orientales y arawak a partir de la segunda mitad del siglo XX, principalmente¹¹, además de las compilaciones realizadas por autores indígenas.

Las elaboraciones analíticas presentes en este libro surgen de seguir las conexiones que los indígenas hacen. De acuerdo con la visión indígena, en el gran espacio cubierto por este sistema regional todo parece estar ordenado, ya que los diferentes pueblos afirman poseer territorios propios, en especial ríos y caños, en los que sus clanes deben ocupar espacios específicos según el orden de nacimiento mítico y el prestigio de sus especializaciones sociales. Aunque cada pueblo tenga derechos de posesión sobre un territorio, no existen ideas de fronteras inquebrantables y rígidas, ni de uso exclusivo de los recursos. Además, la realidad sociológica muestra el carácter segmentario de las unidades sociales, donde con frecuencia estas no ocupan los territorios que deberían desde la perspectiva del modelo ideal; por ejemplo, es muy raro, para no decir que imposible, encontrar que la totalidad de un pueblo viva en su territorio ancestral ya que sus segmentos se encuentran dispersos por diferentes partes, cohabitando con sus afines en otros territorios y haciendo uso de los recursos de estos, lo cual no significa que esos otros territorios no hagan parte de uno más amplio del que todos los grupos son copropietarios. Estos pueblos son conscientes del hecho de que cada territorio propio se inserta en un contexto mayor, el cual

11. Koch-Grünberg ([1909] 1995), Fulop (1954), E. Galvão ([1959] 1979), Goldman ([1963] 1968, 2004), Reichel-Dolmatoff ([1968] 1986, 1978, 1996b), Torres (1969), Langdon (1975), Bidou (1976), Trupp (1977), Brüzzi (1977), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Hildebrand (1980), Árhem (1981, 1998b), Jacopin (1981), Dufour (1981), Buchillet (1983), Jackson (1983), Palma (1984), Hammen (1992), Chernela (1993), Hill (1993), Jourmet (1995), Oliveira (1995), B. Ribeiro (1995), Correa (1996), Reichel (1997), Wright (1998, 2005), Fontaine (2001), Cayón (2002, 2010), Árhem *et al.* (2004), Mahecha (2004), Franky (2004), Lasmar (2005), Andreollo (2006), A. Cabalzar (2008), Figueiredo Maia (2009), F. Cabalzar (2010).

constituye un macroespacio delimitado por accidentes geográficos, en especial grandes raudales en diferentes ríos y cuencas hidrográficas. Entonces, muchos lugares del macroespacio pertenecen simultáneamente a varios grupos, y señalan los vínculos históricos y culturales de estas sociedades.

Estos hechos generan muchas preguntas con relación a las maneras de ocupación del espacio y, principalmente, sobre las formas de construcción de este, puesto que parece existir una lógica regional para resolver la contradicción entre la distribución real de las unidades sociales y la idea de un espacio ordenado según la propiedad patrilineal del territorio que define su ocupación ideal. Esta lógica tiene como cimiento la lectura que el Pensamiento hace sobre el espacio. Según esta, el macroespacio se piensa como una maloca que abarca el universo, que contiene a otras malocas pequeñas que son los territorios específicos de cada pueblo y las casas de los diferentes seres no humanos, todos ellos interconectados por caminos por los que transita el Pensamiento. La *maloca cosmos* no solo es una red de lugares donde viven todos los seres que habitan el universo, sino también un tejido complejo de formas de vida constituidas por sustancias y objetos contenidos en ellos mismos y en algunos lugares específicos del macroespacio y que solo pueden ser manipulados por los chamanes por medio del Pensamiento. De esta manera, para entender cómo los indígenas construyen el espacio en esta región y codifican parte de sus conocimientos en los lugares, es necesario centrarse en la relación entre el chamanismo, la noción de persona y el espacio¹². Al hacer este ejercicio inicial, las conexiones analíticas se expanden a otros temas como la concepción local del tiempo, la composición de los no humanos y el parentesco, como explicaré en el transcurso de este libro. Y también nos llevan a producir al menos tres aportes importantes para la etnología regional: una reformulación de la organización social; la comprobación de que el sistema de conocimiento está orientado por el trabajo chamánico y ritual hacia la cosmoproducción, concepto que incluye tanto los procesos de construcción de la persona como la construcción de los componentes del mundo, y la comprobación de la existencia de una mutua constitución interactiva entre la persona, los lugares, los objetos de las especialidades sociales y las sustancias, resultante de la relación de vitalidad construida entre ellos.

12. Sobre la relación existente entre espacio y lugar, ver Gupta y Ferguson (1992), Hirsch y O'Hanlon (1995), Feld y Basso (1996). Para algunos grupos de la Amazonia, ver Árhem (1998), Santos-Granero (1998), Albert y Le Tourneau (2007), Cayón (2008), Ramos (2008) y Coelho de Souza (2009).

EN TIERRA MAKUNA: TRAYECTORIA DE INVESTIGACIÓN

Mi tiempo en la selva junto a los makuna ha sido la experiencia más impactante y transformadora de toda mi vida. Me es imposible negarlo. Haber pasado un año entre los makuna, en diferentes temporadas de campo y aldeas, y a diferentes edades, así como la investigación continua e ininterrumpida durante diecisiete años, con periodos de trabajo de campo en la ciudad, me han dado la oportunidad de observar en retrospectiva la manera como se han construido mi pensamiento, mis interpretaciones sobre ellos y mi propia visión actual del mundo. Hoy estoy muy lejos de aquel joven que llegó por primera vez a la selva, con veintidós años, en 1995, con las ganas de investigar sobre chamanismo y sin entender nada sobre el mundo que le estaba siendo presentado. Durante los últimos diecisiete años he percibido diferentes momentos de comprensión, a partir de los cuales he ahondado en algunos aspectos del pensamiento makuna. Ha sido como sumergirse cada vez más en la profundidad de un universo de conocimientos ilimitados pero finitos, que necesitarían mucho más de una vida para ser entendidos en toda su complejidad.

A partir de la primera experiencia en campo me reconozco como adulto y como antropólogo. La vida en la selva me ha hecho enfrentar los miedos atávicos, ha curado mis heridas, ha descargado de mi espalda el peso de mis errores, me ha enseñado el silencio, la soledad, el hambre, el frío, la fragilidad de la vida y del ser, las privaciones y la desolación, me ha acorralado para entender que no puedo huir de mí mismo, pero también me ha abierto los ojos y el entendimiento para comprender muchos aspectos de mi propio mundo, de la vida en general, me ha dado fortaleza, autoconsciencia y referencias para construir mi entendimiento de la antropología, y me ha ofrecido elementos para desafiar, hasta donde es posible, los límites de mis ideas preconcebidas como vía de aproximación al pensamiento indígena.

El camino elegido en este trabajo es resultado de la profundización de mis investigaciones anteriores y en él se conjugan intereses y enfoques diferentes a medida que me he ido sumergiendo en la pasión por entender a los makuna. Así como hay cosas que me he demorado diez años en entender, siempre me queda la sensación de que surgen nuevas preguntas que quiero intentar responder; por eso, sé que va a ser difícil que algún día me aleje de la etnografía entre los makuna y esta investigación es tan solo un nuevo paso. Contextualizar este proceso es necesario para mostrar cómo fui construyendo inteligibilidad del mundo makuna a través de mis preocupaciones teóricas y personales. La manera como llegué a los makuna y pude mantener mis trabajos entre ellos ha estado marcada por esos pequeños acontecimientos que ocurren en el transcurso

de la vida pero que se vuelven definitivos. Inicé mis estudios de antropología en la Universidad de los Andes, Bogotá, en 1992, y en aquella época mi interés principal era la arqueología. He de confesar que al comienzo no me interesaba mucho por los indígenas ni nunca me había pasado por la mente trabajar en la Amazonia, pero después de dos años tuve una crisis vocacional: me empezó a parecer que la arqueología era una disciplina excesivamente materialista en sus interpretaciones y no me veía dedicado a ello en el futuro; me decepcioné al punto de querer dejar la antropología. Con el desánimo a cuestas, decidí acabar el semestre para detenerme a reflexionar sobre lo que iba a hacer en adelante. Sólo quería buscar una luz y ella apareció; entonces, mis primeros pasos y escogencias fueron orientados por la intuición y la curiosidad. Recuerdo que un día en ese semestre, en medio de una clase de Etnología de Colombia, el profesor Roberto Pineda Camacho, mi orientador en el pregrado, estaba hablando de los estudios de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre chamanismo tukano y, de manera inexplicable, me invadió la certeza de que lo que realmente yo quería investigar era ese tema. Por mi cuenta busqué unos libros de Reichel-Dolmatoff y empecé a leerlos con interés, en especial *El chamán y el jaguar* (1978). De repente, entre todo lo que leía, un nombre comenzó a fijarse casi obsesivamente en mi cabeza: Pirá Paraná. Como era muy joven, me animaba mucho la idea de aventurarme en las profundidades de la selva, y decidí que quería estudiar chamanismo en el Pirá Paraná para la práctica obligatoria de trabajo de campo que se hacía un poco después de la mitad de la carrera. Teniendo un tema general y un lugar para investigar, hablé con Roberto Pineda para pedirle que me orientara y me ayudara a puntualizar la investigación. Él me sugirió que valdría la pena examinar el modelo de intercambio energético formulado para los tukano por Reichel-Dolmatoff, veinte años antes. Acepté la propuesta y comencé a pensar en el proyecto. Solo faltaba escoger un grupo.

En el siguiente semestre, una colega que se encontraba haciendo su monografía de grado con los makuna del Apaporis llevó de visita al Departamento de Antropología a Arturo Makuna, quien estaba en Bogotá para hacerse unos exámenes médicos. Ella me presentó a Arturo, un hombre adulto cercano a la vejez según me pareció, y yo le manifesté mi interés de ir al Pirá Paraná. Él me explicó que en la parte baja del río y en el Apaporis vivían los makuna y que, si yo quería, podría visitar su maloca en Centro Providencia y trabajar con él. Me dio las indicaciones para llegar hasta su casa y me dijo que me esperaba en ella cualquier día en esta vida. Como Arturo me cayó bien y se mostró abierto para trabajar, a partir de ese momento decidí que iba a hacer mi investigación con los makuna. De cierta manera, me parece que inicialmente las cosas fueron ocurriendo de la forma más fácil y práctica para mí. Nunca me hubiera

imaginado, en ese entonces, que mi trabajo entre los makuna se convertiría en el ancla de mi existencia.

Durante las vacaciones de final de año en 1994 tuve la intención de tomar un avión de carga para ir hasta La Pedrera, la localidad de partida para un viaje al Apaporis, pero debí desistir de la idea después de pasar tres días en el aeropuerto de Villavicencio esperando un avión que nunca llegó. Gasté casi la mitad del dinero que había previsto en hoteles, desplazamiento y alimentación y tuve que regresar decepcionado a Bogotá. En agosto de 1995, con mi madre como financiadora, hice mi primer viaje al Apaporis para la práctica obligatoria de campo. Fui a Leticia y dos días después tomé un vuelo hasta La Pedrera. Después de experimentar por primera vez la perplejidad que me produjo la corriente y el tamaño del río Amazonas y aún hipnotizado por ver la selva desde el aire, llegué a orillas del Caquetá una calurosa tarde de domingo. Cuando me bajé del pequeño avión me sorprendió el hecho de que la pista de aterrizaje fuera de tierra y que hubiera una gran cantidad de personas en el improvisado aeropuerto, la mayoría indígenas, para ver cómo aterrizaba y despegaba el avión, como si fuera el espectáculo del día, el espectáculo de todos los domingos. Al recoger mi equipaje, se me aproximaron muchos jóvenes que querían cargar mis cosas a cambio de alguna moneda y me interrogaban sobre lo que estaba haciendo en aquel lugar tan alejado. Caminé hasta una tienda para beber algo y tratar de poner mi cabeza en orden, pues solo llegué con los nombres de dos o tres contactos que podrían ayudarme. En La Pedrera no había hotel y no tenía la menor idea de dónde me quedaría. Me habían advertido que algunos lugareños se ofrecerían para llevarme hasta el Apaporis, pero que era peligroso negociar con ellos porque podrían robarme y dejarme tirado en medio de la selva. En efecto, mientras bebía, se me acercaron algunos hombres y me ofrecieron sus servicios de transporte; yo los miraba con malicia y trataba de disfrazar mi ingenuidad e inexperiencia pues, aunque para la época La Pedrera ya vivía de la pesca comercial, yo sabía que sus moradores eran remanentes, tal vez sobrevivientes, de las bonanzas de caucho, coca y oro con todas sus violencias sobre los hombros. Yo apenas me estaba haciendo a la idea de que estaba en un lugar de frontera, en una especie de *Far West* amazónico desconocido donde cualquier discusión entre borrachos termina en tiros y puñaladas, algo muy común en el país.

Por fortuna, alguien me sugirió ir hasta la casa de la Fundación Gaia Amazonas, a unos diez minutos a motor, del pueblo. Allí encontré a un antropólogo que me dio alojamiento. Como él ya tenía bastante experiencia en esos contextos hostiles, me ayudó mucho a organizar el viaje, principalmente a comprar combustible y a relacionarme con algunas personas que podrían llevarme hasta el Apaporis. Llevaba unos cuatro días en la casa de la Fundación y por la tarde

se escuchó un motor que bajaba el río. Era un bote con muchas personas que venían desde Centro Providencia para traer a una mujer con problemas de parto al hospital, y quien manejaba la embarcación era Álvaro Makuna, un hijo de Arturo. Como los indígenas de la región tienen en la casa de la Fundación Gaia un lugar para quedarse durante sus visitas a La Pedrera, la gente de Centro Providencia llegó a la casa después de ir al hospital; entonces, nos presentamos y nos pusimos a conversar. De esa manera, conseguí transporte hasta Centro Providencia. Emprendimos el camino dos días después, por la tarde. Remontamos el Caquetá, logramos pasar el raudal de Córdoba sin problemas y llegamos al anochecer al Mirití Paraná con una lluvia incipiente. De repente, la lluvia se soltó con toda su fuerza y mis guías decidieron parar en una maloca yukuna a orillas de un lago. Los hombres se bajaron del bote, una mujer y sus tres hijos pequeños se refugiaron debajo del plástico que cubría todo el equipaje, y como nadie me invitó para bajar de la embarcación (en la época no sabía que el convite no era necesario y hubiera podido bajarme tranquilamente), tomé mi impermeable, abracé el morral con la grabadora y la cámara fotográfica para que no se mojaran, y quedé a la intemperie. Sentado solo en el bote, en medio de la oscuridad total y de la tormenta, con las aguas del lago agitadas y los rayos y truenos cada vez más cerca, me preguntaba qué estaba haciendo allí; si sería seguro estar en una canoa a esas horas; si podría ser atacado por una anaconda o un caimán que vivieran en el lago; si un rayo me partiría en pedazos; en fin, cosas de ese estilo. Cada trueno me erizaba la piel, pero a pesar de que era aterrador también me comenzó a parecer que era fascinante. Pensé, por primera vez y en realidad, en lo poderoso que es un rayo y me invadió cierto sentimiento de contemplación frente al relámpago, una contemplación proveniente del respeto y la admiración. Luego, me tranquilicé pensando que poder vivir esa tormenta dentro de la canoa era una oportunidad única en la vida y que debía sentirme lisonjeado porque la selva me estaba dando la bienvenida mostrándome una parte de su poder, el cual revelaba, al tiempo, la absoluta irrelevancia de mi ser frente a las poderosas fuerzas de la naturaleza. No sé cuánto tiempo pasó hasta que la lluvia paró y logramos continuar el viaje. Realmente disfruté ese momento, pero después hacía mucho frío porque mis ropas estaban empapadas, tenía hambre porque no había llevado nada de comer a la mano, pero me sentía fuerte de espíritu.

A las dos de la madrugada llegamos al varadero de Centro Providencia. Álvaro se quedó conmigo y guindamos las hamacas en una pequeña bodega para guardar combustible y herramientas. Nuestros acompañantes fueron directamente para sus casas, a dos horas de camino, y me dijeron que le avisarían a Arturo para que mandara a alguien para recogerme por la mañana. Demoré mucho tiempo en dormir porque Álvaro comenzó a escuchar radio y a hacerme preguntas.

Dormí poco porque, de repente, las voces de varios hombres me despertaron. Ya era de día y me esperaban un yerno de Arturo y dos de sus hijos. Alisté mis cosas, pregunté dónde íbamos a dejar el combustible (pues temía que alguien pudiera robárselo y yo no tendría cómo regresar) y caminamos en dirección a la aldea. A los cinco minutos, los hombres se desviaron y llegamos a una casa donde vivía la hermana mayor de Arturo. Nos ofrecieron de desayuno pescado moqueado y ají en polvo. Después de un cigarrillo retomamos el camino, con mi cuerpo que percibía por primera vez la humedad y el calor característicos de la selva. Llegamos a la aldea y tomamos una pequeña trocha para llegar a la maloca de Arturo. Entré a la casa, Arturo me saludó, me dijo que sabía que un blanco iba a llegar porque había soñado con ganado y me mostró dos babillas y una paca que había conseguido en la cacería. Mientras las preparaban para el almuerzo, me invitó a sentarme y una de sus hijas me ofreció una cuya llena de caguana para aliviar la sed. La caguana se prepara con jugo y almidón de yuca, tiene un color grisáceo y una textura viscosa, como el engrudo, así que su aspecto no me gustó. Di el primer sorbo por educación y, al sentir la textura, el sorbo se devolvió y casi lo vomité; me concentré con fuerza para engullirlo y comencé a masticar el almidón (yo no sabía aún que el almidón también se debe tragar entero). Simulando placer, para no ser maleducado, bebí toda la cuya muy despacio y cuando la acabé me ofrecieron una segunda y la acepté, pues no sabía que podía decir algo como “ya estoy satisfecho” y me habría librado de la dificultad que gratuitamente prolongué por una hora. Ese fue mi primer momento en una maloca, un momento crítico que logré llevar con cierto decoro, aunque tiempo después desarrollé un gusto auténtico por la caguana. Dormí y, al comenzar la noche, Arturo me introdujo en las artes de comer coca y aspirar rapé. Nos sentamos a hablar sobre la investigación y me dijo que deberíamos conseguir la aprobación de los capitanes.

Entonces, mientras obtenía la autorización porque los capitanes estaban viajando, me dediqué simplemente a observar la vida cotidiana, a hacer recolecciones lingüísticas y a hablar sobre temas que no implicaran nada “sagrado”, como las causas generales de las enfermedades. En algún momento tuve la oportunidad de ir hasta la aldea de Bocas del Pirá, donde casi nadie hablaba español en esa época, y me puse triste porque comprobé que la aldea no quedaba en el Pirá Paraná sino en el Apaporis. Aun así, fue una visita corta muy interesante, en la cual tuve un instante memorable en el que acompañé a varios hombres a recoger açái y entré a la selva cerrada por primera vez. Apenas entré al monte mi camisa quedó empapada y sentí como si la selva hubiera soplado su aliento sobre mí; una sensación muy fuerte y desconcertante. Días después regresé a Centro Providencia. Los meses pasaban, los capitanes no llegaban,

y yo simplemente iba aprendiendo algunas cosas elementales sobre la vida cotidiana de los makuna, gracias a la paciencia de Arturo y su familia. Un día apareció el capitán Isaac Makuna, el gran y poderoso chamán, y me llevó a su casa en Bocas del Pirá. Él me contó varias historias y me tomó por acompañante para sus actividades; por eso, una noche de diciembre de 1995, pude ver por primera vez cómo un chamán extrae enfermedades. Quedé perplejo y asombrado durante varios días porque el chamán que hizo la curación me dijo que los blancos no creíamos en nada e hizo una prueba para demostrarme la veracidad de su trabajo: escupió toda la coca y enjuagó su boca con agua, me llamó para revisarla detalladamente con la linterna (parecía como si el chamán hubiera leído la historia contada por Lévi-Strauss en “El hechicero y su magia”). Yo no me le despegué un segundo hasta terminar la curación. Él no tenía camisa o una manga para esconder objetos y simplemente chupó la espalda de un paciente y escupió cinco piedras de tamaño respetable. Me rendí después de agotar todas las hipótesis para una explicación racional y eso sirvió como punto de entrada para comenzar a entender varias cosas sobre las curaciones y otros trabajos de los chamanes. Cuando volví a la maloca de Arturo para reemprender el regreso a casa, pudimos profundizar en muchos temas de los que no habíamos hablado antes.

Cuando tuve que escribir mi primer informe tenía la sensación de que mis datos mostraban discrepancias con el modelo de Reichel-Dolmatoff, pero yo no sabía exactamente cómo hacerlo. Definitivamente, los makuna no intercambiaban almas humanas por animales de caza y nunca escuché nada parecido a la palabra energía. Transcurrieron casi dos años para volver a campo y realizar el trabajo para la elaboración de mi monografía de grado. Unos meses atrás, había llegado a mis manos *La selva culta* (1989), versión en español del libro de Philippe Descola, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, el cual me inspiró para centrarme en los procesos de socialización de la naturaleza para mi trabajo final de grado. En ese momento, fue un libro muy revelador para mí porque dejé de pensar las cosas en términos de intercambio de energía y de modelos de adaptación ecológica, como sugería el modelo de equilibrio energético de Reichel-Dolmatoff, para poder entender la manera como se podían entrelazar analíticamente las prácticas de subsistencia, la mitología y el sistema de parentesco. En ningún momento quise emular el trabajo de Descola, pues ese libro le dio el tiro de gracia a la infértil corriente materialista tributaria de la ecología cultural que influyó los estudios amazónicos durante décadas, sino usar una perspectiva más amplia para poder ver la manera como el chamanismo se encajaría en los procesos de socialización de la naturaleza.

Volví a Centro Providencia en abril de 1997 y me quedé un poco más de un mes aunque mis planes eran otros. Cuando llegué, Arturo me dijo: “Luis, entonces cuándo me va a llevar al mar, como prometió la vez pasada”. Yo me sentí sorprendido porque no había hecho ninguna promesa; entonces recordé que un día le había dicho sin mucho convencimiento que sería bueno alguna vez poder llevarlo al mar. Al comprobar que había hablado a la ligera, entendí que mi palabra estaba empeñada y no podía evadir la situación. Ahí supe que la palabra tiene mucho valor; por eso, le dije que me quedaría un mes en la maloca y saldríamos juntos para Bogotá para llevarlo a conocer el mar. De cualquier manera, el ambiente estaba difícil, tenso y peligroso en ese momento, chamánicamente hablando, porque dos meses atrás había ocurrido algo muy extraño: un tuyuka llamado Pablo, capitán de una aldea cercana y a quien había conocido la primera vez en campo, había sido devorado por un árbol y nadie tenía una explicación. Solo se sabía que había ido a pescar con un hijo en el Mirití Paraná, que comenzó a ver unos loros que el hijo no veía, quiso subir hasta el nido para agarrarlos y tomar sus plumas, mandó al niño de regreso a casa y no llegó a dormir. Al día siguiente, los hombres fueron a buscarlo guiados por el niño, encontraron la canoa llena de pescado fresco, pero no hallaron a Pablo por ninguna parte. Entonces, fueron hasta el árbol donde supuestamente estaban los loros, un hombre subió y vio un hueco que se abría y se cerraba en lo alto del tronco. Los hombres decidieron derribar el árbol, rajaron el tronco y adentro encontraron el cadáver de Pablo. Nadie nunca había visto algo así y solo se hablaba de ese suceso en todas partes. Pocos días antes de salir con Arturo para Bogotá, Isaac Makuna regresó de viaje y pasó por la maloca de Arturo; se quejaba de un dolor en el cuello. Yo oí que hablaban de la muerte de Pablo y después le pregunté a Arturo sobre lo que había dicho Isaac. Él me contó que Isaac había investigado las razones de esa muerte tan singular. Transformado en jaguar en la dimensión del Pensamiento, Isaac encontró a otro chamán convertido en jaguar que lo atacó y lo mordió en la nuca; de ahí el dolor. Viendo que no le había hecho daño, el chamán tuvo miedo de Isaac y le contó lo sucedido. Ese otro chamán estaba instruyendo a Pablo en el chamanismo pero no le mandó restricciones alimenticias, entonces Pablo comenzó a visitar con su Pensamiento las malocas de los pescados, tuvo relaciones sexuales con la madre de los peces y generó una prole con ella. La madre de los peces lo quería como esposo, entonces se transformó en una anaconda de árbol. Usando a los loros como carnada, la madre de los peces atrajo a Pablo hasta el árbol y lo comió para llevárselo al mundo subacuático. Los pescados frescos en la canoa fueron el pago que hizo la madre de los peces por la muerte de Pablo. Algunos años después, según me contaron, un joven de la misma aldea se perdió durante dos

o tres días cuando salió de pesca. Él fue raptado por Pablo, quien le mostró el mundo de los peces y ese joven regresó contando que Pablo se había convertido en el dueño de una maloca subacuática y que estaba muy bien viviendo allá. Ese caso tan extraño hasta para los propios indígenas me introdujo en las nociones de escatología y en los intercambios con los espíritus, con lo cual conseguí ver finalmente la manera de discutir el modelo de Reichel-Dolmatoff.

Arturo estuvo veinte días en mi casa y conoció a toda mi familia, incluyendo a mi bisabuela Rosita. Ambos se impresionaron mucho mutuamente: mi bisabuela nunca había convivido con un indígena y Arturo nunca había visto una persona tan vieja. La forma cordial y sorprendente como los dos vivieron ese encuentro de alteridades fue tan interesante como cuando Arturo vio el mar por primera vez o conoció las criaturas marinas en un acuario cerca de Cartagena, ambas situaciones reveladoras de dimensiones más amplias del mundo para todos los involucrados; en mi caso, tanto de algunas realidades que ignoraba de mi familia, como de algunas cosas que les interesan mucho a los makuna, como los procesos vitales y el conocimiento de las formas de vida. También entendí lo difícil que es para los indígenas tener que recibirnos en sus casas por un tiempo y que hagamos parte de su intimidad. Siempre es importante conocer los dos lados de una situación semejante, porque en ella logramos hacernos inteligibles mutuamente.

Escribir la monografía de grado fue difícil, pues teniendo los trabajos de Århem y los dos magníficos libros de Christine y Stephen Hugh-Jones como referencia, llegué a sentir que no tenía nada nuevo para decir; sin embargo, pude entender que en los meandros de la etnografía estaba el verdadero valor de mi trabajo. Defendí mi monografía de grado en 1998 y un año después gané con ella el concurso de mejores trabajos de grado en Colombia, en la categoría de ciencias sociales y económicas. Eso me dio mucho aliento para continuar profundizando y mejorando el trabajo pues, como resultado del premio, saldría publicado tres años más tarde bajo el título *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna* (2002). Esa versión publicada, muy diferente a la monografía original, se convirtió, digamos, en el embrión de este libro, ya que por ese entonces había logrado realizar una interpretación inicial más consolidada. A ello contribuyeron invaluablemente tres personas: Silvia Monroy, quien corrigió y limpió el texto de la tesis para que yo trabajara en la nueva versión en formato de libro; Stephen Hugh-Jones, quien me mandó generosamente veinticinco páginas de comentarios para ayudarme a expandir mis análisis; y Kaj Århem, quien también me ayudó a expandir mis análisis durante la convivencia que tuvimos entre 1998 y 1999 cuando pasó un año como profesor visitante en la Universidad de los Andes y yo fui su asistente de docencia. Mal sabía yo que

después de mis primeros seis meses como antropólogo desempleado tendría la inmensa suerte de tener una interlocución privilegiada y única con el mayor especialista en los makuna. Además de estimular mis pensamientos como un verdadero mentor, Kaj me enseñó muchas cosas sobre la antropología, la etnología amazónica y la etnografía, y en esa época comenzó mi interés por investigar más ampliamente la relación entre naturaleza y sociedad.

El encuentro con Århem fue definitivo en varios sentidos, además porque en esa época los dos conocimos a Maximiliano García, un joven makuna que vivía en Bogotá, y quien desde entonces se convirtió en mi principal interlocutor y colaborador. Dada la difícil situación de orden público que atravesaba Colombia en ese momento, Kaj diseñó un proyecto denominado “Makuna Conversations. Fieldwork in the City”, en el cual nos juntamos los tres con Gladys Angulo, una amiga y colega que también trabajaba con los makuna. La propuesta era trabajar sobre las formas de subsistencia, las nociones de territorio y el conocimiento local por medio de la conformación de diferentes *comunidades de conversación*, inspiradas metodológicamente en el trabajo de Gudeman y Rivera (1990), que serían conformadas en la selva y en la ciudad con diferentes interlocutores indígenas y los antropólogos. El resultado final de esa investigación fue un libro publicado (Århem *et al.* 2004) que intenta ser un experimento de autoetnografía en la que predominan los testimonios de nueve interlocutores indígenas diferentes, hombres y mujeres, jóvenes y viejos.

“Makuna Conversations” me dio la oportunidad de trabajar y refinar mi crítica al modelo de Reichel-Dolmatoff en sus puntos fundamentales (Cayón 2001b), a encontrar discrepancias interpretativas entre mi material y las teorías en boga de la etnología amazónica (Cayón 2006, 2009b), y también me permitió conocer Caño Toaka, el territorio tradicional de los makuna. En enero de 2001, Maximiliano y yo viajamos a campo. Pasaron seis años para finalmente lograr conocer el Pirá y visitar el territorio que hacía parte de las referencias fundamentales de toda mi investigación. Los makuna dicen que Toaka es el río de la tranquilidad y el bienestar y eso ya hacía parte de mi imaginación previa del lugar. Lo que no imaginaba era que en mi primer día allá iba a ver dos arcoíris simultáneos atrás de la enorme e imponente maloca redonda que había sido construida recientemente. Era tan bonito, que parecía una visión psicodélica o de un mundo fantástico. Así que esa corta temporada de campo estuvo llena de sorpresas, la mayoría muy agradables, y pude ver, por ejemplo, varias prácticas y elementos de cultura material que no se usaban más en las aldeas que había visitado antes. Ellos querían como contraprestación que elaborara un mapa del territorio para tenerlo como base para sus reivindicaciones políticas, así que buena parte del tiempo lo dedicamos a hacer el mapa y a hablar de los lugares sagrados. Aun así, yo no me percaté de la importancia del tema.

Pasé todo el año 2002 trabajando el copioso material de “Makuna Conversations”, pues teníamos casi cien horas de grabaciones y más de mil páginas de transcripciones, con las que debíamos dejar listo el informe para nuestros financiadores y hacer la uniformización del texto que se convertiría en el libro *Etnografía makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua* (2004). Fueron años de trabajo excesivo, en los que además de cumplir con las responsabilidades con el proyecto, tenía que buscar medios de subsistencia como antropólogo: fui asistente de investigación, profesor universitario y consultor. Cuando las posibilidades laborales se agotaron en Colombia, decidí hacer maestría y doctorado, y viaje a Brasilia para dedicarme a profundizar mis estudios. A pesar de sumergirme en las preocupaciones teóricas de nuestra disciplina, siempre usé los trabajos finales como formas de ir avanzando en la interpretación de algunos temas puntuales de los makuna, como el parentesco o las concepciones de la enfermedad, y sin darme cuenta estaba expandiendo mis preocupaciones de investigación paralelamente al conocimiento de nuevos autores y situaciones etnológicas; además, debía acoplarme a vivir en Brasil, todo un nuevo universo para pensar y vivir. Una sobrecarga de información que me era bombardeada por todos los flancos. Para mi disertación de maestría reexaminé algunas de mis interpretaciones anteriores, pero no hice nada nuevo más allá de presentar mi trabajo anterior en portugués. Para el doctorado pensé que podía usar todo el material de “Makuna Conversations” y centrarme en discusiones más teóricas, pero después de cinco años sin ir a campo me dio *saudade* y mis ideas sobre los lugares comenzaron a hacerse más intensas después del viaje al río Negro. Con las preocupaciones contemporáneas de la etnología amazónica en la cabeza, e inspirado en varios autores como Mauss ([1938] 1971a, [1923] 1971b), Leenhardt ([1947] 1997) y Basso (1988), me encaminé al Pirá Paraná con el proyecto de analizar en conjunto las nociones de espacio y persona a través del chamanismo.

Pasé un par de meses en Bogotá visitando familiares y amigos y organizando mi viaje. Yo quería volver a Toaka, pero Maximiliano me dijo por correo electrónico que su padre había muerto tres meses atrás y me sugirió trabajar en Puerto Antonio, una aldea nueva en la que él había construido una maloca. Maximiliano y yo nos reencontramos con mucha alegría en Mitú y organizamos el viaje. Dos días después estábamos volando hacia el Pirá y al día siguiente ya íbamos en una voladera camino al territorio makuna. Todo comenzó como siempre: salimos a las seis de la mañana, yo estaba contemplando la selva, conversando desprevenidamente, caminando las trochas cuando teníamos que atravesar un raudal, familiarizándome de nuevo con todo, con esa sensación de ir ganando confianza con la selva. Llevábamos unas dos horas de viaje cuando

llegamos al raudal Koro; desembarcamos parte del equipaje y atravesamos por tierra, mientras que Jorge, al mando del motor, atravesaba el raudal siempre peligroso en tiempo de verano. De repente, el bote naufragó, el motor se averió contra una roca, perdimos parte de la carga y los otros tres hombres se lanzaron al río para ayudar a recuperar la embarcación y el motor. Después de tres horas intentando hacer que el motor prendiera en medio de las rocas de la salida del raudal, mientras yo miraba desconcertado desde la orilla junto a un niño de cinco años que moría de miedo de mí, ellos decidieron que bajaríamos a la deriva, justo para recorrer la parte del Pirá que está deshabitada. Tan solo llevábamos un remo pequeño partido por la mitad y debíamos recuperar las cosas que estaban flotando aguas abajo. Diferente a las otras veces, tuve que abandonar el estado contemplativo para ayudar mientras los demás cumplían con otras funciones: un joven en la proa miraba a las orillas para encontrar las cosas, un hombre le daba la dirección a la voladera con el remo mutilado, Maximiliano y Jorge trataban de arreglar el motor armándolo y desarmándolo y yo sacaba sin parar el agua que entraba en el bote con una pequeña cucha de plástico. Durante las siete horas continuas de tan monótona e importante labor pensé que esa temporada de campo sería diferente. Y no estaba equivocado, pues esa situación fue apenas el abrebocas de un tiempo singular, tan difícil como enriquecedor.

Puerto Antonio es una aldea nueva donde se han concentrado cinco chamanes poderosos, incluyendo al viejo Isaac y a su hermano Antonio, donde las casas se localizan a una distancia considerable las unas de las otras y hay que desplazarse siempre en canoa, donde hay una actividad ritual más intensa, donde se deciden las cuestiones importantes del clan tabotihehea que tiene el monopolio sobre los instrumentos sagrados; por así decir, la capital administrativa actual de los makuna. Ya conocía a algunos de sus habitantes, a otros no, pero sabían quién era yo. Los reclamos sobre mis publicaciones, los chismes sobre mis verdaderas intenciones (robar el conocimiento, por ejemplo), la escasez de mercancías que llevé para intercambiar (diezmadas por el naufragio), el tema de la investigación y los sueños que pedía para interpretar estaban jugando en mi contra y parecían corroborar las sospechas de muchos. Después de una reunión en una de las malocas, en la que me pusieron la condición de pasar por una curación chamánica que evaluaría las cosas y según ella sería autorizado o no, hice el acuerdo de adelantar mi investigación a cambio de asesorarlos con un trabajo de manejo ambiental de la aldea. Y justamente ese trabajo fue ayudarles a organizar los nombres y la importancia de los lugares sagrados, pues hubo una convergencia de intereses y además la curación fue favorable. Había una comisión local para ese trabajo que llevaba trabado casi dos años y en múltiples reuniones y discusiones acordamos hacer unas tablas según lo que determinarían

los chamanes. De esa manera, cuando volví de campo elaboré las tablas en el computador para enviárselas antes de regresar a Brasil.

Con el paso de los meses, los reclamos terminaron y empezaron a divertirse con mis torpezas frecuentes, al punto de apodarme Puerto Cayón, porque resbalaba en los puertos al bajarme de la canoa; también porque aguanté con fuerza la escasez de alimentos generalizada (perdí veintitrés kilos de peso en cinco meses), fui disciplinado en los rituales y curaciones, pulí mi conocimiento de la etiqueta y no fui irrespetuoso en los momentos en que se me negó el acceso a cierto tipo de conocimientos. Para mí, fue una temporada de aproximación intensa a algunos conocimientos que se manifiestan de maneras diferentes y sobrepasan cualquier método del que yo tuviera noticia antes (por ejemplo, cierta sensibilidad durante el sueño, cierta agudeza en la percepción del entorno, etc.) y de durísima purificación interior. Comparado con lo difícil que fue ese proceso emocional, las privaciones de campo no fueron lacerantes, pues todo el conjunto de situaciones que se me presentaban era como estar viviendo un estado de crisálida, un camino de transformación. Después de esa experiencia algo cambió dentro de mí para siempre, como atestigua una descontrolada vivencia de varios meses de complicadísima readaptación, marcada por una sed insaciable de sociabilidad dionisiaca, en la que trataba de imaginar delirantemente cómo sería un chamanismo a la moda makuna en el Cerrado¹³ brasileño y que casi comprometió la finalización de mi tesis; afortunadamente logré hacer la síntesis de las transformaciones que ocurrieron dentro de mi ser y retomé el centro. En gran medida, mi delirio era encontrar la manera de trasplantar los principios que aprendí del sistema de conocimiento makuna a otro ambiente, lo cual me ayudó a procesar la información de campo de una forma, a decir lo menos, extraña e irresponsable. No por otra razón es que escogí tomar el Pensamiento como núcleo de la tesis y de este libro, relegando de cierta manera el énfasis que quería dar inicialmente a la relación entre espacio y persona.

ETNOGRAFÍA COMPARTIDA

Toda mi trayectoria de trabajo de campo, así como ha incluido la transformación incesante de diferentes intereses teóricos y personales, también ha modificado fundamentalmente mi percepción y práctica de la etnografía, principalmente al identificar los alcances que esta puede tener cuando los indígenas se apropian

13. El Cerrado es uno de los grandes biomas brasileños y posee una enorme biodiversidad. Es una forma de vegetación caracterizada por sabanas que cubren el Planalto Central y otras regiones. Este bioma actúa de cierta manera como amortiguador de la selva amazónica, de manera semejante a como lo hacen los llanos de Colombia y Venezuela.

de ella, hecho que me ayudó muchísimo para entender algunos principios de la teoría makuna del mundo. Por eso pienso actualmente que el camino metodológico más apropiado es lo que denomino *etnografía compartida*.

Me explico: en las últimas décadas, la conjunción entre práctica antropológica y activismo político constituyó a la etnografía en un espacio privilegiado de diálogo y discusión interétnica, orientada a la acción política y a la reflexión, lo cual terminó por sepultar el canon malinowskiano del trabajo de campo y las pretensiones totalizadoras y objetificadoras de la disciplina. Esta combinación ha sido tan fértil que no ha parado de transformarse en estos años: la etnografía pasó de ser un espacio en el que los antropólogos “transmitían” consciencia política a los indígenas, para que estos llevaran adelante sus reivindicaciones sociales y políticas (Ramos 2007), a ser una herramienta privilegiada apropiada por los nativos para múltiples usos, incluyendo la capacidad de controlar la información que quieren que sea conocida sobre ellos al encauzar y orientar en su propio beneficio el trabajo de los antropólogos en campo, y que permite, entre otras cosas, que los antropólogos realicen paralelamente estudios académicos. De esta forma, para el antropólogo hacer etnografía en la actualidad implica colaborar con trabajos que los indígenas quieran adelantar y para los que soliciten su ayuda, así como discutir con ellos los términos de la investigación y hacerlos partícipes de la *coteorización* (J. Rappaport 2007), una de las cualidades principales de la etnografía colaborativa. Pero las cosas pueden ir un poco más allá, pues también debemos buscar la confluencia de intereses con ellos, recibir críticas y reelaborar trabajos e interpretaciones previas, así como percibir la manera en que los indígenas están usando la etnografía por su cuenta. Parto del principio de que la etnografía compartida no es simplemente una forma de retribución y compensación por trabajar entre ellos, tema muy discutido en las cuestiones del compromiso ético y la militancia, sino, mejor, el resultado de una convergencia de intereses y una expansión del conocimiento mutuo, donde los sujetos indígenas y el investigador establecen un diálogo en permanente retroalimentación. De esa manera, el trabajo de campo, además de implicar el trabajo solicitado por los indígenas, se convierte en un lugar de pensamiento, reflexión y crítica: se cotejan y revisan las interpretaciones previas, se reformulan las preguntas, se vislumbran nuevas conexiones temáticas y teóricas, entre otras cosas, al tiempo en que se evidencian las maneras como los indígenas se apropian de las herramientas etnográficas y trabajan con ellas para distintos fines.

Conocí a los makuna del río Apaporis en 1995, siete años después de que el Gobierno colombiano les entregara los títulos del resguardo Yaigojé Apaporis y cuatro años después de la promulgación de la nueva Constitución Política de

Colombia. En mis diálogos con personas de las comunidades de Centro Providencia y Bocas del Pirá me sentía totalmente acorralado por mi ignorancia. Todos los que iban a hablar conmigo me preguntaban una multitud de cosas referentes al reordenamiento territorial, a la educación propia, a la Constitución y las leyes, la transferencia de regalías, entre otras cosas, y yo nunca sabía responder. Claro, ellos estaban ávidos de información ya que estaban iniciando un nuevo proceso de relación con el Estado colombiano para avanzar en la autonomía propuesta por la Constitución de 1991 y acababan de comenzar los trabajos de asesoría con la Fundación Gaia Amazonas para elaborar su propuesta de ordenamiento territorial y plan de vida. Rápidamente constaté que no estaba preparado para ayudar a mis interlocutores y me consolaba con explicarles cosas, cuando me preguntaban, sobre nuestras prácticas matrimoniales o sobre algunos eventos de la historia de Colombia.

Mis primeras dos temporadas de campo entre los makuna, en 1995 y 1997, fueron conducidas en términos generales bajo los criterios clásicos del canon malinowskiano; no siento la menor vergüenza en reconocerlo, pues hizo parte de mi proceso de aprendizaje, pero eso me llevó a tener reflexiones fundamentales, en varias direcciones, sobre el quehacer etnográfico. Por un lado, me inquietaba la manera como, en mi percepción de la época, el trabajo de la escritura académica obviaba la dimensión emocional que, sin duda, era la parte fundamental de la vivencia de campo: la creación de lazos de afecto con los interlocutores y las responsabilidades derivadas de ello, la oscilación cotidiana entre familiaridad y extrañamiento, la soledad, el silencio y la euforia en ciertos momentos, la perplejidad y la apertura mental a una forma diferente de ser y estar en el mundo después de ver la extracción chamánica de sustancias patógenas, la expansión de mi conocimiento al confrontar mi matriz conceptual y política con lo que estaba aprendiendo sobre los makuna, y cosas por el estilo. En ese sentido, como lo sabe la mayoría de colegas con experiencia de trabajo de campo entre pueblos indígenas, la etnografía es una experiencia transformadora que, entre otros beneficios, trae la comprensión plena, tatuada a fuego, en carne y alma, de conceptos antropológicos fundamentales como etnocentrismo y alteridad.

Por otra parte, en las discusiones con mis colegas sobre la tensión/oposición entre trabajo académico y militancia política, tensión fundadora de la antropología colombiana (Caviedes 2007; Jimeno 2007; Uribe 2005), y frente a los cuestionamientos sobre la inutilidad de mis preocupaciones más académicas sobre el chamanismo y la cosmología makuna, yo argumentaba que era imposible ayudar y colaborar con los indígenas si no entendíamos lo mínimo sobre ellos, pues corríamos el riesgo de convertirnos en un obstáculo o de volvernos paternalistas. Aunque mis ideas alrededor de una *militancia informada* no

eran muy bien aceptadas por mis colegas, cuando inicié mis estudios de posgrado en la Universidad de Brasilia corroboré que aquella tensión es una construcción histórica de la antropología colombiana, pues para la antropología brasileña eso nunca fue un problema. En Brasil, desde los pioneros constructores de la disciplina, se parte del supuesto de que el etnógrafo es al mismo tiempo académico y militante, y aunque haya antropólogos que tiendan más a un lado que al otro, eso no es censurable como en Colombia, pues la trayectoria profesional junto a los indígenas implica alternar esas dos dimensiones según los contextos. De hecho, lo que nos muestran varios ejemplos de antropólogos brasileños o de antropólogos extranjeros que trabajan en Brasil es que la *militancia informada* es la más eficaz, como atestigua, solo para mencionar uno de los casos más famosos, la ardua lucha que adelantaron Alcida Rita Ramos y Bruce Albert, dos antropólogos con larga experiencia etnográfica entre los yanomami, frente a la catastrófica invasión de mineros al territorio indígena a finales de los años ochenta (Ramos 1990) y que concluyó con la demarcación de la Tierra Indígena Yanomami.

Mi metodología etnográfica cambió radicalmente con “Makuna Conversations”, pues el formato metodológico de las conversaciones, inspiradas en Gudeman y Rivera (1990), me permitió iniciar trabajos en colaboración con los indígenas. En el viaje a campo a Caño Toaka, en 2001, junto a Maximiliano García, vislumbré algunos destellos del potencial de la etnografía compartida y de la manera como esta opera en doble vía. El trabajo de la investigación estaba produciendo en Maximiliano un renovado interés por el conocimiento makuna y él comenzó a usar herramientas etnográficas para apoyarse en su proceso personal. Después de verlo en una maloca teniendo una conversación en lenguaje erudito y explicándole a un chamán unas estrofas de un baile ritual, me enteré de que él estaba escribiendo un tipo de diario de campo, que me mostró pero no me dejó leer, para registrar las canciones y repasarlas, algo inédito frente al método tradicional de aprendizaje de cantos, pues estos, al igual que el conocimiento chamánico, deben memorizarse a partir de los relatos de los sabedores. De esa forma, sin que yo lo supusiera, Maximiliano ya se había apropiado de herramientas etnográficas y las estaba usando a su manera para perfeccionar su aprendizaje.

En Toaka, para realizar una parte de la investigación, hicimos una reunión para presentarme y negociar mi permanencia, y después de una larga conversación me dijeron que debería trabajar sobre territorio y hacerles un mapa. En ese momento específico, la comunidad de Toaka estaba discutiendo sobre su afiliación a la organización política del Apaporis, Asociación de Capitanes Indígenas del Resguardo Yaigojé Apaporis (Aciya), o a la del Pirá Paraná,

Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná (Acaipi), y en cualquiera de los dos casos necesitaban tener un mapa de su territorio para dialogar con las organizaciones y escoger la más adecuada para ellos. Trabajé con Maximiliano y Marcos, un joven chamán, para realizar el mapa. En las mañanas dibujábamos los ríos y afluentes para localizar los accidentes geográficos con sus nombres respectivos. Si había alguna duda, Marcos hablaba con los más viejos para aclararlas. Por la noche, la mayoría de las veces, nos reuníamos en la maloca con los viejos y me explicaban cuestiones relativas a las relaciones entre esos lugares con las enfermedades y con las narrativas de la creación, por ejemplo. En realidad, ellos querían hacer inteligible para mí el trabajo que estábamos realizando y, con ello, me estaban introduciendo a conceptos complejos y a sus aplicaciones chamánicas. En varias ocasiones, ellos terminaban sus explicaciones y me preguntaban sobre las ideas de los blancos sobre el origen de la humanidad o de algunas enfermedades como la gripe y con ello abríamos espacios de inteligibilidad mutua. Adicionalmente, esos diálogos orientados a la construcción del mapa me abrieron una puerta etnográfica inimaginable, cuyas conexiones analíticas apenas pude reconocer cinco años más tarde en las aguas del río Negro, cuando percibí que en la etnología amazónica existía un vacío sobre las concepciones indígenas del espacio. Pero como suele ocurrir frente a la comprensión de asuntos complejos, necesité de años para decantar la información y comenzar a entender algunas ideas que los makuna me querían transmitir. De regreso a Bogotá, con ayuda de Diana Bocarejo y Gladys Angulo, digitamos e imprimimos el mapa para enviarlo con urgencia a Toaka.

Cuando regresé a campo y fui a Puerto Antonio, después de la curación chamánica derivada de mi pedido de autorización para trabajar, se decidió que yo debería ayudarles con la elaboración del plan de manejo ambiental de la comunidad. Me reuní con los miembros del grupo de manejo ambiental y con los chamanes para discutir lo que querían hacer. Ellos llevaban dos años trabajando en ello y se habían estancado porque no habían logrado sistematizar algunas informaciones. Revisando los apuntes que tenían, me explicaron que querían hacer unas tablas sobre los lugares sagrados y especificar características de ellos. Analicé los datos y propuse unas categorías para hacer las tablas (tipo de lugar, localización, tipo de restricción, espíritu dueño, función, etc.), discutimos y aceptaron. Lo que les parecía difícil era transformar en tablas una serie de conocimientos codificados en el lenguaje chamánico, pues con solo mencionar los nombres se estarían invocando poderes que únicamente debían hacerse presentes para las curaciones de enfermedades o los rituales. Los chamanes decidieron que el orden de la descripción de los lugares obedecería a las fórmulas del lenguaje chamánico y que se harían pausas al llegar a los

mismos sitios estipulados para el descanso de los chamanes durante las largas recitaciones. Además, para trabajar, siempre sería necesario usar coca y rapé de tabaco bendecidos y estaríamos bajo los cuidados de Jesús, el joven chamán que era el capitán de la comunidad. En otras palabras, la forma de trabajo acordada me condujo directamente a trabajar en la lógica del sistema de conocimiento makuna. Demoramos varios meses para terminar las tablas, pues trabajamos sobre más de setecientos lugares localizados en los cinco ríos principales por los que se desplaza el Pensamiento makuna, y varias veces recurrimos al auxilio del mapa que hicimos en 2001 en Toaka y que ahora estaba en Puerto Antonio, para resolver dudas.

Uno de los objetivos del plan de manejo ambiental era el de producir información para la escuela, así que paralelamente asistí a las reuniones del grupo de educación, liderado por Maximiliano. Las discusiones que involucraban a los chamanes, a los profesores y a algunos padres de familia estaban dirigidas a reflexionar sobre la manera de conciliar el aprendizaje tradicional con el aprendizaje de los blancos y a adaptar los contenidos y el calendario escolar al calendario ecológico tradicional. Maximiliano moderaba las reuniones, usaba el tablero para sistematizar las ideas y ordenaba la información. Ellos llevaban unos tres años haciendo reuniones quincenales y ya habían sistematizado y producido unas tablas impresionantes sobre su sistema taxonómico (árboles, palmeras, peces, animales de caza, etc.) con la finalidad exclusiva de subsidiar elementos para los procesos educativos propios y reflexionar sobre el tipo de enseñanza que querían. La densidad de la información condensada en esas tablas haría palidecer las clasificaciones a las que tuvo acceso Lévi-Strauss para formular sus ideas sobre el pensamiento salvaje y pensar en el proceso que las produjo me dejó absolutamente convencido de que las herramientas etnográficas habían sido totalmente apropiadas por los makuna y llevadas más allá. Los resultados de sus trabajos eran una construcción colectiva y consensuada que había implicado la organización de varias comisiones especializadas en la aldea para reflexionar alrededor de aspectos diferentes con una visión crítica que los llevaba a cotejar permanentemente la comprensión sobre sí mismos y sobre los blancos.

Aunque Maximiliano fuera el moderador de las discusiones y lo hiciera con gran soltura, para mí era imposible establecer que, por su formación como profesor o por sus trabajos con antropólogos, él estuviera transmitiendo las herramientas etnográficas a los demás, pues desde algunos años antes varias personas participaban de reuniones y talleres zonales con antropólogos y pedagogos de la Fundación Gaia Amazonas, en el contexto de la elaboración de mapas y calendarios para el plan de ordenamiento territorial, y aprendían con

ellos elementos sobre metodologías participativas que implicaban autorreflexiones sobre su mundo y comparaciones y negociaciones con los mismos procesos de sus vecinos del Pirá Paraná. Uno de los resultados evidentes de esos trabajos fue la escogencia de términos en español para traducir algunos conceptos complejos de su sistema de conocimientos, por ejemplo, *calendario ecológico* o *manejo del mundo*, para centrar en ellos la propuesta de ordenamiento territorial y hacerlos comprensibles para el Estado. Sin embargo, lo que yo estaba viendo en Puerto Antonio era algo diferente, pues el proceso colectivo generado por la elaboración del plan de ordenamiento territorial, sumado a la experiencia individual de Maximiliano, se conjugó en un proceso de reflexión interno sobre el devenir makuna y, en ese contexto diferenciado, ellos estaban usando por iniciativa propia las herramientas etnográficas en función de sus preocupaciones de igual manera que las conversaciones sobre los mismos temas pero al estilo tradicional en las malocas. De cierta forma, la apropiación makuna de las herramientas etnográficas estaba al servicio de una búsqueda de inteligibilidad interna para pensar en el futuro del grupo y complementaba las discusiones nocturnas realizadas en lenguaje erudito en el exclusivo espacio masculino de la maloca.

La totalidad de las discusiones planteadas en las reuniones de los grupos de manejo ambiental y de educación confluían en la dificultad explícita de articular dos lógicas de pensamiento diferentes. Y en ese contexto tuve innumerables conversaciones durante las noches en las malocas, en las que explicaba detalles sobre la construcción del pensamiento occidental, los procesos históricos y económicos, religión, política, ciencia y Estado, entre otras cosas. Finalmente, después de quince años, yo ya podía responder eficientemente las preguntas de los makuna, pues lo que ellos deseaban era inteligibilidad sobre nuestro mundo. Mientras yo trataba de entrelazar mi conocimiento para relacionarlo con los procesos específicos que afectaron a los indígenas de la región, también recibía una retroalimentación de informaciones de la memoria oral, la cual me conducía a otros niveles de comprensión y duda.

Tantas conversaciones, reflexiones y horas de trabajo me demostraron que al tiempo en que yo iba profundizando en varios conceptos y entendiendo parte de la lógica relacionada con los *camino de Pensamiento* que hacen los chamanes en sus curaciones, los makuna hacían algo similar con lo que yo les contaba pues traían preguntas nuevas, me pedían aclaraciones sobre algunos puntos o usaban lo que habían comprendido de mis ejemplos para explicarme cosas sobre su mundo. De esa manera, además de fascinante, esta interacción dialéctica produjo nuevos puentes de inteligibilidad. En todos los sentidos, esa temporada de campo fue la más prolífica, pues el nivel de las interacciones, los

diálogos y la colaboración con los makuna llegó a otra dimensión cualitativa y aumentó nuestra comprensión mutua. Así como después de que me criticaron pude discutir ampliamente con ellos mis interpretaciones anteriores para corregirlas y entender algunas dinámicas características de la manera como los makuna codifican sus conocimientos en los lugares, por haber trabajado para ellos siguiendo los pasos de sus propias formulaciones, ellos pudieron discutir entre sí y reflexionar en torno a muchas informaciones sobre los blancos, principalmente sobre el carácter global de los procesos que los han afectado históricamente y su *modus operandi*.

Pero este campo no habría sido tan fértil si yo no hubiera tenido un conocimiento básico anterior sobre los makuna, derivado de mis primeras investigaciones, en el cual apoyarme. En realidad, trabajar desde la etnografía compartida convierte al antropólogo en la contraparte de una dinámica dialógica y reflexiva basada en retroalimentaciones permanentes con sus interlocutores, cuyo resultado es la expansión del conocimiento mutuo y una mayor inteligibilidad entre mundos diferentes. Y esto es posible porque, a diferencia de realizar complejas e individuales maniobras intelectuales para encontrar conexiones entre mitos, sistemas de parentesco y cosmologías, aplicando esta u otra teoría antropológica, los indígenas nos introducen en los caminos y conexiones de sus propios procesos de pensamiento porque estamos colaborando con lo que a ellos les interesa y compartiendo una experiencia. Así, con refinamiento y sutileza, nos guían por sus mundos, nos van mostrando lo que ellos quieren y estamos preparados para aprender en el momento, van creando puentes de inteligibilidad sobre sí mismos y nos demandan a cambio inteligibilidad sobre nuestro mundo. A pesar de que sea imposible para nosotros comprender algún día las dimensiones de ciertos conceptos muy complejos, podemos acercarnos un poco a ellos si nos dejamos guiar con humildad.

Trabajando de esa manera, logré arañar la superficie de la sofisticada teoría makuna del mundo. En esa medida, entender el funcionamiento de dicha teoría para los makuna es tan complejo como es para la ciencia desvelar los secretos de las partículas subatómicas o desentrañar los misterios de la genética. Para hacerle verdadera justicia a la complejidad de las epistemologías indígenas, además de usar las herramientas de la antropología con todo rigor y seriedad, debemos abrirles espacio en nuestra disciplina para que ocupen el lugar que les corresponde. Estoy convencido de que en poco tiempo veremos los resultados, pues a la velocidad en que los indígenas se apropian y ponen a funcionar las herramientas dadas por la etnografía, como atestiguan los ejemplos que traje sobre los makuna, ellos van a crearnos nuevos desafíos y debemos estar preparados para asumirlos con altura. Lejos de considerar el trabajo etnográfico

entre indígenas como algo anacrónico y sin sentido o como resultado de la “nostalgia colonial”, como alguna vez me cuestionó con sorna un prestigioso colega colombiano, este continúa siendo la base de nuestro quehacer. La etnografía compartida crea inteligibilidad y, con ello, contribuye a sentar las bases de la convivencia entre mundos diferentes. Y eso no es poca cosa.

HACIA LAS TRANSFORMACIONES DEL PENSAMIENTO

Cuando reconecté mi polo a tierra y decidí enfrentar la escritura de la tesis de doctorado, en una conversación de orientación, Alcida Ramos me planteó un desafío nuevo para pensar la totalidad de la tesis al preguntarme si, con mi material, yo podría pensar cómo sería la epistemología de los makuna. Yo dudé por un instante, pero luego le dije que podría intentar encontrar algunos principios fundamentales de la teoría makuna del mundo a partir de lo que estaba pensando sobre los lugares y la construcción de la persona. Poco a poco, las piezas del rompecabezas comenzaron a encajarse. Entonces, percibí que de la misma manera en que mi pensamiento fue transformando su interés gradualmente de la ecología a la epistemología (modelo energético, socialización de la naturaleza, ecocosmología, relación naturaleza/cultura, relación espacio-persona, epistemología makuna), como si mi mente tuviera un inconsciente batesoniano, mi entendimiento sobre el Pensamiento también se fue transformando. Como el Pensamiento (*ketioka*) es un concepto polisémico sumamente complejo, vi que al comienzo de mis interpretaciones había algo en él que podría ser tomado como lo que Reichel-Dolmatoff denominaba energía; después, pensé que era una dimensión simbólica donde se realizaban los procesos de socialización de la naturaleza y se sustentaban las relaciones ecocosmológicas; más adelante, vi que no podía ser posible la existencia de la naturaleza y la sobrenaturaleza porque todo lo que existía en el universo makuna funcionaba a partir de las reglas del Pensamiento y este estaba contenido en los lugares; luego, que por medio de los caminos de Pensamiento que conectan los lugares sagrados las personas adquirirían sus características de humanidad; y ahora, que el Pensamiento es la base de toda existencia y el fundamento de todo conocimiento, pues se manifiesta por medio de transformaciones, visibles e invisibles, simultáneas en el espacio, el tiempo, los seres, las sustancias, los objetos y las personas, cuyas acciones son operadas por un lenguaje particular y por acciones rituales. En ese sentido, siempre he escrito sobre el Pensamiento y eso me da la sensación de haber construido un palimpsesto; o de hacer las veces de un músico de jazz, explorando las diferentes posibilidades de relaciones entre notas y escalas en distintas improvisaciones en vivo, sobre el mismo tema que compuso, o de

haber examinado diferentes matices, colores y luces, como Cézanne al pintar el *Mont Sainte Victoire*.

Tengo la responsabilidad mayor de balancear mi papel como autor frente a los makuna, pues para algunos de ellos, como los chamanes viejos, mis publicaciones anteriores son responsables de cierta pérdida de eficacia en las curaciones chamánicas, ya que al haber publicado ciertos nombres sagrados, las mujeres y los niños han podido saberlos. Para algunos adultos más jóvenes, estos reclamos no son válidos, pero aún siento mucha responsabilidad con lo que escribo, más cuando se trata de elementos de un conocimiento parcialmente secreto que, paradójicamente, me es revelado cada vez con mayor densidad en medio de los reclamos. Por esta razón, hay informaciones y términos que evito mencionar o profundizar. En ocasiones recorro a historias personales como una elección deliberada para marcar que todo lo que aquí está escrito involucra mi propia persona en relación con los makuna, y no solo lo que he aprendido entre ellos y la manera como lo he procesado, sino también cómo mi pensamiento y visión del mundo se han transformado a partir de ello.

Quiero dejar muy en claro que este trabajo es mi composición sobre lo que hoy he aprendido y entendido sobre el Pensamiento, sobre un complejo y rico sistema de conocimientos presente en el Noroeste amazónico, y que entiendo etnográficamente a partir de los makuna. Esta aproximación es el resultado de varias voces makuna y de sus cuñados, hombres y mujeres que han compartido conmigo un pequeño pedazo de su conocimiento en innumerables conversaciones a través de los años. Eso hace que mi uso del término *makuna* pueda ofrecer la falsa impresión de que estoy hablando de un sujeto colectivo dado a priori o de una cultura autocontenida; la verdad, como se verá más adelante, con ese término me refiero a un grupo de personas que se conciben como diferentes pero hablan la misma lengua y se encuentran en un contexto relacional marcado por relaciones de consanguinidad y afinidad, o es el etnónimo de uso común en la actualidad atribuido a un colectivo que se autodenomina *ide masã* o *gente de agua*, el cual se concretiza en el contexto relacional de varias especialidades sociales entrelazadas en los rituales, o a un ideal de colectividad que se piensa como una totalidad a partir de sus conexiones con un ancestro mítico, un territorio específico, unos bienes rituales particulares, entre otros. En ese sentido, la visión predominante en este libro proviene de los miembros del clan tabotihehea que habitan en los ríos Toaka, Pirá Paraná y Apaporis y que, por el control de ciertos bienes ceremoniales y su posición jerárquica dentro de la estructura de clanes, se arroga el derecho de hablar por la totalidad de la *gente de agua*, englobando discursivamente al numeroso segmento de la *gente de agua* que habita en el río Komeña, perteneciente al clan sairã y entre el cual realizó sus investigaciones Kaj Århem.

En pocos momentos del libro hago referencia explícita a alguno de mis interlocutores para darle más ritmo al texto y porque, en muchos sentidos, las voces locales están entremezcladas. Cuando se recoge un mismo relato por diferentes narradores sobre los tiempos de origen, algún hecho histórico o parentesco, para citar algunos temas, siempre surgen variaciones, regularidades y complementaciones. No soy nadie para evaluar cuál es la versión más correcta, así que me baso en las regularidades, tomo las variaciones y complementaciones como una expansión del contenido del relato, y ello implica en gran medida la fusión de las voces de los narradores. Cuando las variaciones son muy relevantes, las cito en su debido momento y exploro las conexiones que puede haber entre ellas. En otros casos, he construido narraciones e informaciones a partir de fragmentos de varios narradores.

Por supuesto, con el transcurso de los años he tenido interlocutores privilegiados como Maximiliano García y Arturo Makuna; el primero, además de ser mi maestro, ha sido mi traductor y quien aclara mis dudas, muchas veces después de conversaciones que él sostiene con personas más versadas en ciertos temas a partir de mis inquietudes; Arturo, por su parte, fue quien guio mis primeros pasos de comprensión de los makuna. Maximiliano es profesor indígena y un dueño de maloca joven, mientras que el segundo es un curador experimentado. También quiero resaltar mis conversaciones fundamentales con varios de los chamanes reconocidos, como Isaac Makuna, Antonio Makuna, Marcos Makuna, Jesús Makuna, Bernardo Makuna, Juan Itana, José Yeri y Miguel Karapana; con los dueños de maloca, Roberto García e Ismael Makuna; curadores, como Gustavo Emoa, Moisés Makuna y Oliverio Emoa; el cantor bailador Joaquín Makuna; con hombres adultos, la mayoría en proceso de aprendizaje de alguna especialidad o miembros de las organizaciones indígenas locales, como Álvaro Makuna, Milson Makuna, Reynaldo Makuna, Leonardo Rodríguez, Jesús Barasana, Martín Heñarã, Rubén Darío Tukano, Ricardo Tanimuka, Cristóbal Heñarã, Belisario Makuna, Jorge Makuna, Oliverio Makuna, Carlos Makuna, Libardo Makuna, Jairo Heñarã y César Karapana, y con mujeres adultas como Mariquiña Barasana, Olga Día, Berta Yauna, Marta Makuna, Mayori Makuna, Berzabé Makuna, Silvia Día, Blanca Makuna, Cecilia Heñarã, Fabiola Tukano y Marta Tukano. Con excepción de las conversaciones con las mujeres, que se dan de forma menos espontánea en algunos contextos excepcionales como una tarde de ocio, siempre me he guiado por el principio de preguntar a quienes son los especialistas en cada tema, aunque los chamanes son los que abarcan con más amplitud temática e ilustran con mayor profundidad las cuestiones. Todas estas personas, y otras en menor medida, han sido interlocutores que me han permitido explorar en la mayor cantidad de temáticas posibles, muchas

de las cuales no serán tratadas aquí. Aun así, hacen parte fundamental de mi comprensión más amplia de los makuna.

De manera semejante a aquella con la que siempre he admirado a un hombre makuna por ser simultáneamente especialista ritual, arquitecto, cazador, botánico, zoólogo, geógrafo, artista, artesano, pescador, agricultor, mecánico, carpintero, músico, navegante, guerrero potencial, químico, profesor, médico, historiador, entre otras cosas, el Pensamiento es en sí mismo la fusión de todas las ciencias, de todo conocimiento. El Pensamiento es el fundamento de una teoría del conocimiento, de una epistemología compleja y sofisticada que trata y abarca disciplinas que nosotros dividiríamos en filosofía, sociología, física, química, historia, ecología, antropología, biología, medicina, arquitectura, lingüística, música, política, pintura, geografía, danza, astronomía, cognición, etología, poesía, oratoria, alquimia, estética, ocultismo, guerra, economía, teología, pedagogía y derecho, entre muchas otras cosas. Es claro que lo pongo en esos términos para hacernos una idea inicial, pues los makuna no se refieren de esa manera al Pensamiento. Describir la unicidad y la simultaneidad de todas las cosas y estados es muy difícil y, como he dicho antes, este trabajo no es más que una aproximación a la complejidad del Pensamiento, la base de toda existencia y posibilidad según los makuna. Si logro que el lector sienta un poco de la profundidad de los postulados, la inconmensurabilidad y la belleza de lo que he percibido de la teoría makuna del mundo, sentiré que cumplí con mi objetivo y les hice justicia a los makuna y demás pueblos indígenas del bajo Apaporis y Pirá Paraná, aunque aún sea parcial lo expuesto en este trabajo.

Uno de mis objetivos fundamentales es mostrar la manera como funcionan algunos conceptos clave de la teoría makuna del mundo. Estos irán apareciendo a lo largo de los capítulos. Como otro de mis objetivos principales es ofrecer una etnografía profunda de los makuna, he dividido el libro en siete capítulos que incluyen aspectos históricos y de organización social para contextualizar el proceso histórico de la región y el sistema regional al que pertenecen los makuna. El tema que atraviesa transversalmente el libro es lo que nosotros denominamos chamanismo, el cual podemos tomar como la forma de acción privilegiada del Pensamiento, una vez que para los makuna el chamanismo es el centro de sus intereses y atraviesa todas sus prácticas y actividades; los chamanes son los detentadores del conocimiento erudito sobre el Pensamiento. Otras temáticas principales, como ya anticipé, son las nociones de espacio y persona, y lo que denominaré *cosmoproducción*, a falta de un nombre mejor, y que no es otra cosa que el objetivo y prioridad del Pensamiento: construir y dar vida al cosmos y todos sus seres, incluyendo a los humanos. Mi interés primordial es ofrecer por medio de una etnografía profunda una visión sincera sobre el Pensamiento

makuna y esto es interdependiente de la forma como me he relacionado con ellos y de la manera como mi propio pensamiento antropológico se ha desarrollado.

Dependiendo de cada tema tratado, el lector podrá percibir que el estilo de escritura contenido en cada capítulo puede diferir o alternarse entre una prosa más libre y otra más técnica. Espero que esta elección estilística no interfiera con la exposición y el rigor de mis argumentaciones, pues para explicar ciertas cosas es mejor recurrir a las técnicas literarias que a términos excesivamente técnicos, a veces oscuros. A partir de las fuentes históricas de la región y de algunos relatos orales, el primer capítulo explica el proceso histórico del contacto interétnico en el bajo Apaporis, contextualizando las maneras como la actuación de los blancos y las políticas imperiales y republicanas bajo las cuales estas actuaciones ocurrieron e influyeron en los grupos indígenas de la región. El objetivo del capítulo es contextualizar históricamente una región de la que poco se sabe en Colombia e indagar en algunos efectos posibles que este proceso produjo entre los indígenas, apuntando brevemente la manera en que los blancos son incorporados a la teoría makuna del mundo. En el segundo capítulo explico quiénes son los makuna y cómo se articulan dentro del sistema regional al que pertenecen, para elaborar una relectura de algunos aspectos importantes del sistema de parentesco tukano oriental y proponer una visión alterna sobre la constitución de las unidades sociales. Como sé que el tema de organización social y parentesco no motiva a muchos lectores, principalmente no antropólogos, por su lenguaje técnico y excesivamente especializado, y para que los lectores que no abandonaron el libro en esta ya larga introducción, llena de aclaraciones conceptuales y metodológicas, no encuentren más argumentos para desistir, sugiero que den una mirada rápida al capítulo y pasen al siguiente. Estos dos capítulos iniciales están dirigidos a presentar el contexto histórico y sociológico en el que los makuna están incorporados.

En el tercer capítulo inicio mi inmersión en las profundidades del Pensamiento, explicándolo a partir de su manifestación más apoteósica: el yuruparí. En primera instancia, analizo la manera como ha sido tratado el yuruparí por misioneros, viajeros y folcloristas, principalmente, para luego enfocarme en la manera como esta temática ha sido tratada en la literatura etnológica de la región. Después, entro en la etnografía makuna para desarrollar varios aspectos y significados que tienen el yuruparí y el Pensamiento. En el cuarto capítulo me centro en la concepción makuna del espacio. Describo la estructura del universo, la constitución de los lugares sagrados, los caminos del Pensamiento y la geografía chamánica, para mostrar las bases de funcionamiento del universo desde la teoría makuna. El capítulo quinto está dedicado a la noción de tiempo y a la constitución de los seres no humanos, con la intención de identificar

los componentes comunes presentes en todo lo existente; en otras palabras, los elementos, agencias y sustancias con los cuales opera el Pensamiento.

En el sexto capítulo exploro la noción de persona. Teniendo como puntos de partida las nociones de enfermedad y algunos conceptos del Pensamiento referentes a la composición interna de la persona, muestro la importancia de los lugares, las sustancias y los objetos en la construcción y constitución relacional de las personas y de sus profesiones sociales. El séptimo capítulo lo dedico a la *cosmoproducción*, o sea, a la manera como el Pensamiento entra en acción para activar las agencias que dan vitalidad al grupo, a los seres humanos y a los no humanos. Para ello, entro en algunas características de la vida ritual y política centrada en la maloca que nos hacen revisitarse algunas cuestiones de parentesco. Por último, cierro mis argumentos con un breve epílogo. Una vez hechas todas las aclaraciones pertinentes, comencemos la aproximación al mundo de los makuna y a su sistema de conocimiento.

EL BLANCO EN EL MUNDO DE LOS INDIOS

1

A FINALES DE ABRIL DE 2008 TERMINÉ DE ELABORAR LAS TABLAS CON LOS nombres de los lugares sagrados con la intención de dejar una copia en Puerto Antonio y llevar otra conmigo, para luego digitalizarlas y enviarlas impresas a la comunidad. En ese momento, se las mostré a los miembros del grupo de manejo ambiental de la aldea y a los chamanes, pues era la conclusión de nuestro trabajo conjunto de varios meses. Antonio, quien había ideado el trabajo y delegó la responsabilidad de llevarlo a cabo en su hijo Jesús, a su vez capitán de la comunidad, me informó que tendríamos que hacer una conversación en la maloca por la noche porque él quería decir algunas cosas para hacer un documento que acompañara las tablas. Comentó también que yo debía enviar un texto con esas informaciones más tarde, para que quedara como material de la aldea. Esa noche teníamos coca, rapé y cigarrillos listos para la reunión en la que, además de nosotros dos, estarían Jesús y Maximiliano, quien fue mandado a llamar por Antonio para que tradujera sus palabras. Antonio me hizo el inusual pedido de que grabara la conversación. Una vez preparé la grabadora, comimos coca, inhalamos rapé y encendimos unos cigarrillos, y dejamos todo listo para iniciar. Antonio, hablando vivamente, hizo un monólogo incisivo en el que explicó las razones del trabajo, la importancia que este tenía para la escuela, la necesidad de recuperar ciertas prácticas desde la infancia para no perder el conocimiento ni la forma de ser de los *ide masã* (la *gente de agua*, también conocida como makuna), la relevancia que los lugares sagrados tienen para la salud y el conocimiento y lo fundamental que era que el Gobierno respetara sus tierras y su forma de vida. Contextualizó varios problemas actuales e hizo un rápido recorrido por el tiempo de creación del universo, para después enfatizar algunos aspectos de la historia reciente de los makuna y sobre el contacto con los blancos.

En ese punto, hizo una lectura sobre el contacto, que yo nunca había escuchado ni imaginado y que me pareció sorprendente: Antonio dijo que sí, que los blancos habían hecho cosas muy malas y violentas contra los indígenas, que el rumor de que los blancos los iban a deportar hizo salir a los abuelos de Toaka y mucho tiempo después aún no han logrado regresar, y que en el presente los blancos querían llevarse el oro, el petróleo, los minerales preciosos de su territorio y destruir la selva. Dijo, entonces, que no todo era culpa de los blancos porque los blancos ignoramos el significado de los lugares sagrados y del oro, que nosotros solo queríamos dinero porque habíamos nacido de esa manera desde el origen del mundo y que no nos importaba que los lugares sagrados fueran las vías urinarias y digestivas, el sistema circulatorio y la respiración, la vista y el conocimiento, el *üsü* (principio vital) y la salud de los indígenas. Dijo, entonces, que la culpa también era de ellos mismos, de los makuna, porque tenían todo el conocimiento sobre su tierra y las reglas de manejo del mundo

que dejaron los demiurgos creadores Ayawa, puesto que los blancos somos ignorantes en esas cuestiones. Dijo que la cultura había decaído porque las personas ya casi no vomitaban agua, no respetaban las dietas, no cuidaban su conocimiento y que por eso el ejercicio de las especialidades sociales se había enflaquecido. También recalcó que las últimas generaciones, desde la de su abuelo hasta la de sus nietos, sabían todo sobre su territorio y las prácticas para que el mundo estuviera bien pero no habían hecho nada, ya que después de la época del caucho los blancos no los habían forzado a hacer las cosas por medios violentos y que los problemas actuales eran el resultado de que ellos habían hecho mal para sí mismos.

Entonces explicó que, en el tiempo del caucho, ellos extrajeron el látex de los árboles de caucho y debilitaron el poder de las curaciones chamánicas porque el látex, por su cualidad de pegante, era usado en el Pensamiento para curar las fracturas de huesos y las heridas. En el tiempo de la extracción de pieles, ellos mismos mataron muchos jaguares, algunos de los cuales debían ser jaguares de yuruparí, y de esa forma debilitaron la vitalidad del yuruparí, que es su propia fuente de vida, y se produjeron enfermedades; mataron además nutrias gigantes que eran la defensa externa de la gente y se perjudicaron a sí mismos al perder protección contra las enfermedades, además de afectar la producción de peces. En el tiempo de la coca, ellos sembraron y recogieron hojas de coca para que los blancos hicieran cocaína, con lo que debilitaron el Pensamiento y afectaron la lucidez de los chamanes porque la coca es uno de los elementos fundamentales para poder curar. En el tiempo del oro, ellos lo extrajeron y como el oro es la vista de los chamanes, estos comenzaron a padecer enfermedades de los ojos y ahora no pueden ver con tanta claridad el origen de las dolencias; además, algunas personas que trabajaron en las minas contribuyeron a la destrucción de algunos cerros que sostienen el mundo. Y, en el presente —dijo—, se hacen aldeas en lugares sagrados y se pesca en ellos, lo que debilita el poder y las defensas de las personas y genera muchas enfermedades. Concluyó que la culpa compartida entre blancos e indígenas había incidido en el manejo del mundo y el bienestar general, y además había perjudicado el aprendizaje y desempeño de las especialidades sociales, y que ellos mismos deberían encontrar las soluciones a esos problemas. Después de la conversación, ya con la grabadora apagada, Antonio me dijo que cada vez que yo trabajara con las tablas en la ciudad debería usar el *carayurú*, la pintura roja protectora que me curó, porque los nombres de los lugares eran puro Pensamiento y si yo no lo usaba en esos momentos, cualquier alimento podría producirme una enfermedad. Me dijo que también debería usar la pintura cuando viajara a cualquier lugar porque al haber compartido comidas, coca y tabaco con ellos, por haber vivido en las malocas

y participado de rituales, una parte de mi Pensamiento estaba conectado con ellos para siempre. Desde entonces siempre atiendo tales recomendaciones.

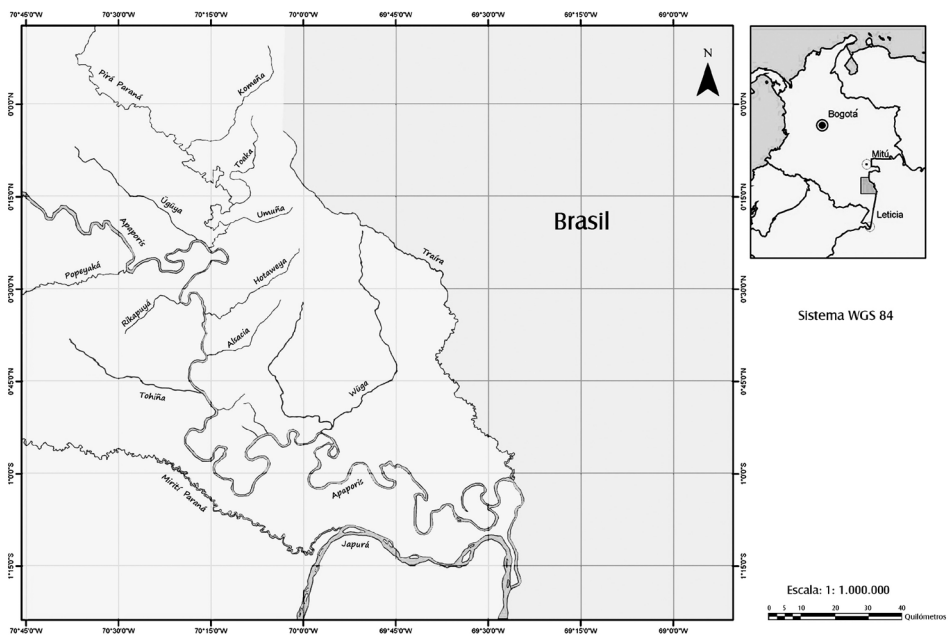
Este relato es, claramente, una reflexión profunda y sincera derivada del análisis que Antonio ha hecho sobre la historia reciente de su pueblo. Dicho análisis es un ejemplo contundente de la aplicación de la consciencia teórica contenida en el sistema de conocimientos de los makuna, en su epistemología, y resalta la importancia de que todo pasa por el Pensamiento y se elabora desde este, incluyendo el entendimiento de la historia. Por ahora, apenas voy a anticipar que el Pensamiento, ya que me dedicaré a explicarlo a lo largo de este libro, es aquello que permite el trabajo de los chamanes. El Pensamiento se manifiesta en poderes para curar que se encuentran en los lugares y también en fórmulas poéticas que componen las formas narrativas de los chamanes. El relato de Antonio condensa, en gran manera, el contenido de este trabajo, pero en este punto es completamente ininteligible para el lector, con excepción de los indígenas y de los especialistas en la región, porque está formulado en términos y conceptos de los makuna y de sus vecinos. Uno de mis objetivos, entonces, es hacer inteligible para los lectores tanto este relato, como algunos fundamentos del sistema de conocimiento de los makuna, y eso me supone emprender un recorrido que pasa por la historia regional, la organización social, el chamanismo, las nociones de espacio, tiempo y persona, la maloca y los rituales. Voy a iniciar mi inmersión por la construcción de una historia regional plausible, desde una mirada distanciada de lo que ocurrió en la región del bajo río Apaporis y el Pirá Paraná, a partir de la llegada de los primeros blancos en el siglo XVIII, y no desde la lectura makuna, para poder contextualizar una región bastante desconocida para Colombia y Brasil, y para poder conducir al lector hacia la inteligibilidad desde cuestiones más familiares. Al final del libro, habrá de nuevo un espacio para el reencuentro de la historia con el Pensamiento.

PASOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HISTORIA REGIONAL

Localizada en la cuenca del río Caquetá o Japurá, pero con posibilidades de comunicación a través de las cabeceras de algunos afluentes de los tributarios del río Negro, la región del bajo río Apaporis, dentro de la que se incluye el río Pirá Paraná, siempre fue de difícil acceso (figura 1). Grandes raudales aún dificultan su navegación y en el pasado impidieron la exploración sistemática de esos territorios, así como la instalación de misiones. Esta es una de las razones por las cuales se considera que, en general, las poblaciones nativas allí asentadas son de las menos contactadas y mejor conservadas en Colombia, al tiempo que existen pocas fuentes documentales históricas que contengan informaciones

sobre estos ríos y sus habitantes; en realidad, la información histórica es muy fragmentaria. El primer mapa completo del Apaporis, en especial de su parte baja, fue hecho por Richard Evans Schultes en 1943 (Davis 2004), y el primer mapa completo del Pirá Paraná fue elaborado por los miembros de la Anglo-Colombian Recording Expedition en 1961 (Moser y Tayler 1963). Pero esto no significa que ningún blanco hubiera visitado antes la región. Al contrario, y principalmente por la memoria oral indígena y por lo que podemos extraer de algunos fragmentos escritos, sabemos que hubo incursiones lusobrasileñas al menos desde mediados del siglo XVIII, y de caucheros colombianos a comienzos del siglo XX. El aparente aislamiento geográfico de la región nunca fue un obstáculo para la voracidad de aventureros en busca de fortuna, voracidad alimentada por las proyecciones de sus deseos y miedos más profundos y por la violencia brutal que ejercieron sobre los indígenas.

FIGURA 1. LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

Muchas veces, en diferentes lugares y años, varios viejos makuna me contaron que, cuando eran niños y vivían en el río Popeyaká, el primer blanco que vieron en la vida fue el “doctor Schultes”. Decían que el célebre botánico

norteamericano Richard Evans Schultes era una persona muy tranquila y respetuosa con los indígenas y además les daba dulces y bombones a cambio de flores y plantas que recolectaban en la selva. El “doctor Schultes” participaba de los rituales, comía coca e inhalaba rapé, no se burlaba de sus comidas, no soltaba flatulencias sobre las cuyas de coca y no perseguía a las mujeres. Es evidente que la personalidad y las actitudes de Schultes contrastaban radicalmente con el comportamiento de los otros blancos (*gawa*), tanto los capataces y patrones caucheros de los padres de esos viejos durante el segundo ciclo del caucho, como aquellos portugueses que, muchas décadas atrás, hicieron los *descimentos* de grupos vecinos con la ayuda inicial de los *barea gawa* (blancos o extranjeros comedores de gente), grupos arawak aliados de los portugueses, cazadores de esclavos que los antiguos makuna enfrentaron en guerras y con chamanismo en la época en que comenzaron a circular por la región las primeras mercancías occidentales.

Durante innumerables horas de conversaciones nocturnas, comiendo coca, fumando cigarrillos y oliendo rapé, con la luz tenue del copay que iluminaba apenas los rostros de algunos hombres en la oscuridad de la maloca, justo en los momentos en que se busca inteligibilidad mutua, y no en los que se va tras de datos o en los que el etnógrafo tan solo es un fantasma silencioso en la penumbra de la noche, respondí muchas preguntas sobre el origen y las actitudes de los blancos. En general, esas conversaciones comenzaban con inquietudes acerca de la política indigenista del Estado o con el choque de dos lógicas de pensamiento y se iban transformando en reflexiones en voz alta que generaban cierta comprensión en ese instante en el que buscábamos descifrnarnos. Se podía volver al asunto días después, una vez la introspección generaba nuevas dudas o requería de aclaraciones o confirmaciones. En mi última temporada de campo me preocupé de manera consciente, ya que mi acervo intelectual se expandió enormemente desde mi visita anterior, por tratar de explicarles a los indígenas que los procesos vividos por ellos y sus antepasados eran el reflejo local de procesos históricos más amplios que involucraban luchas por el poder e intereses económicos entre naciones.

Ellos me preguntaban cosas como: “¿Por qué los blancos nos comenzaron a tratar bien y a reconocer nuestras tierras de un momento para otro, si antes nos trataban como animales? ¿Cuál es el interés de ustedes? ¿Plata? ¿Qué están buscando ahora? ¿Por qué nos quieren imponer la escuela? ¿Por qué no nos quieren imponer más la religión? ¿Por qué los curas y las monjas se robaban a los niños para llevarlos a los internados? ¿Para qué es el oro que sacan de algunos de nuestros lugares sagrados? ¿Por qué querían el caucho, las pieles de jaguar, la coca? ¿Por qué antiguamente se llevaban a la gente para comérsela en el Brasil?”

Y para responder, yo hablaba sobre la capa de ozono, la producción industrial, el reconocimiento de derechos, el Convenio 169 de la OIT, la Constitución de 1991, la Segunda Guerra Mundial, Zeus, la moda, el tráfico de armas y de drogas, los bancos, las multinacionales, la antropología, la relación naturaleza-cultura, la invención del carro, los españoles, los portugueses, los *descimentos*, las *drogas do sertão*, el Renacimiento, la Revolución francesa, las potencias europeas, el cristianismo, los griegos, los romanos y demás temas de ese estilo. Luego, ellos me contaban y ampliaban los relatos sobre los diferentes momentos históricos del contacto, algunos de los cuales se remontaban a los tiempos de origen del universo, o me explicaban cuestiones de chamanismo.

Mientras yo trataba de entrelazar mi conocimiento para relacionarlo con los procesos específicos que afectaron a los indígenas, también recibía una re-actualización de datos de la memoria oral que me conducía a otros grados de comprensión y duda. Las esquivas de dichas conversaciones solo las conoceré en una próxima visita, pero la sensación que las charlas me dejaban en ese momento era la de que ellos ni siquiera llegaban a imaginar que esas cosas hubieran ocurrido en lugares tan lejanos, ni que hubieran influido de formas insospechadas sobre sus antepasados, pues nunca nadie se dio a la tarea de explicárselas con detenimiento. Solo basta imaginar la perplejidad e indignación de las personas al saber que el maltrato y las violaciones sufridas en los años cuarenta por sus abuelos, padres, madres y demás parientes tenían como telón de fondo la imposibilidad de los aliados de conseguir caucho en Malasia por causa de los japoneses y que el acceso al caucho era fundamental para sostener la industria militar y la guerra: una guerra cuyo escenario eran Europa y el Pacífico Sur, ¡a miles de kilómetros de ellos!

A partir de esta variedad de elementos se fueron generando preguntas y armando las piezas de un rompecabezas que me remitieron, al regreso, a las fuentes documentales de la región para examinarlas con otros ojos, principalmente las concernientes a los siglos XVIII y XIX, ya que los procesos vividos por los indígenas de la región durante el siglo XX están mucho mejor registrados por la memoria oral, así como mejor documentados por trabajos académicos. Los primeros dos siglos del contacto son bastante etéreos, pero marcaron con fuerza la manera como los indígenas de la región entienden a los blancos hoy, y en ello hay una continuidad histórica. Por eso, la historia regional del contacto en las partes bajas de los ríos Apaporis y Pirá Paraná, que pretendo construir en este capítulo, busca mostrar la trayectoria histórica de una relación que, en buena medida, ayudó a definir la configuración actual de los pueblos que hoy encontramos en esta zona y la del sistema regional del que hacen parte, así como delinea la centralidad que los procesos vitales ocupan

dentro de la teoría makuna del mundo, los cuales explicaremos en los próximos capítulos. Pero para poder evidenciar esta trayectoria hay que aproximarse a los procesos históricos más generales, teniendo como contrapunto los datos que resalta la memoria oral indígena. No se trata de encontrar equivalencias en los datos, sino de buscar la complementariedad entre ellos para poder elaborar una historia del contacto interétnico en esta área, principalmente entre los siglos XVIII y XIX, en los que hay mayores dificultades, toda vez que para entender este periodo son referencias obligadas los eventos históricos ocurridos en las cuencas de los ríos Negro y Caquetá, resultado de las políticas coloniales luso-brasileñas y de sus formas de ejecución locales. Así, lo que voy a tener en cuenta son los diferentes momentos de conocimiento y aproximación entre indígenas y blancos en esta región.

Para poder encontrar datos útiles para mi análisis tuve que hacer una selección metodológica que no obscureciera más las informaciones, pues el primer problema que las fuentes históricas evidencian es su falta de confiabilidad. Los cronistas no tuvieron ninguna coherencia para registrar los nombres de los grupos indígenas y las toponimias. Teniendo como contrapunto la perspectiva de la *gente de agua* (ide masã), hoy conocidos como makuna, es posible encontrar algo de sentido en medio de la maraña de etnónimos, nombres y lugares que pueblan los relatos de los cronistas y que muchas veces no dicen nada a un lector contemporáneo. Algunos nombres presentes en los documentos solo tienen sentido para mí porque los makuna, además de eventos, también mencionan los nombres de algunos clanes y grupos, unos existentes y otros extintos, que resuenan en medio del inventario desordenado realizado por los cronistas. Además de la falta de coherencia, era frecuente que los cronistas supusieran cosas sin que existiera un nivel más o menos satisfactorio de comprensión lingüística, como en uno de los pasajes de Gaspar de Carvajal ([1542] 1941) en el que se nos cuenta que, en el viaje de descubrimiento del río Amazonas, un soldado que había viajado a Tierra Santa y sabía varias lenguas fue usado como intérprete; a partir de sus traducciones aparecían vastos reinos indígenas en los que sus principales tenían muchos vasallos, espejo de la organización feudal europea. Los cronistas estaban cumpliendo con una tarea puntual para suplir intereses específicos de alguna corona o de cualquier orden religiosa y solían dar total crédito a lo que escuchaban de distintos tipos de interlocutores nativos y no nativos.

Como consecuencia, el cuadro de los indígenas amazónicos que emergía de esas descripciones era el de feroces pueblos guerreros, caníbales y paganos, que practicaban todo tipo de aberraciones y que sometían a grupos “mansos” dispuestos a recibir las verdades del Evangelio, las bondades de la civilización

y los beneficios del vasallaje a cualquier rey o reina. Al mismo tiempo, los cronistas alimentaban la imaginación europea y de sus aventureros al describir una tierra nunca antes vista pero ambivalente: una tierra llena de peligros, huellas del demonio, monstruos, caníbales y flechas envenenadas, pero también de inmensas riquezas como oro, piedras preciosas, cacao y canela; una tierra en la que era posible encontrar a las amazonas, El Dorado o los talismanes de jade (*muiraquitãs*), así como un sinnúmero de seres fantásticos que expandían los bestiarios medievales. Incluso un científico reputado de la época como La Condamine ([1759] 2000), quien viajó a América en 1735 para medir el arco del meridiano terrestre en proximidades del Ecuador y realizar apuntes de historia natural, ofreció en medio de las dudas sobre su existencia la posible localización de las temidas, enigmáticas y escurridizas mujeres guerreras.

Como entre el siglo XVIII y finales del XIX el contacto en la región ocurrió con los lusobrasileños bajo la influencia de las políticas e intereses de la Corona portuguesa y, posteriormente, del Imperio del Brasil, mi primera escogencia fue la de no usar los relatos de cronistas y viajeros que tuvieran información de segunda mano y que no hubieran entrado siquiera en los ríos de mi interés, a pesar de que registraron e hicieron listas de etnónimos y trataron de localizar los grupos en diferentes ríos. Por eso, para los fines de este capítulo, testimonios más confiables y sistemáticos como los de Alfred Russell Wallace, Richard Spruce y Henri Coudreau, quienes estuvieron únicamente en los ríos Negro y Vaupés, sirven para iluminar algunos aspectos generales de lo que ocurría en la época, pero no nos dicen mucho para el Apaporis y el Pirá, a pesar de que sus interlocutores nativos les informaran de los pueblos que habitaban en ríos como el Tiquié y el Apaporis. Al limitarme a extraer información de los cronistas que manifestaron al menos algún tipo de dato verídico sobre el río Caquetá y sus afluentes o conocieron de primera mano el Apaporis, cuento con la ventaja de percibir los acontecimientos que allí ocurrieron puesto que, hasta donde sabemos, los portugueses nunca tuvieron una presencia permanente en la región, aunque la tradición oral mencione algunos intentos que no están registrados en las fuentes conocidas y sobrevivan como lugares relacionados chamánicamente con el origen de los blancos.

De esa manera, mis fuentes para la región durante los siglos XVIII y XIX se limitan al padre José Monteiro de Noronha, primer vicario general de la Capitanía del Río Negro; al oidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio; al naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira; al sargento mayor Henrique João Wilckens; al comisionado español Francisco de Requena; a las cartas del militar portugués Manoel da Gama Lobo D'Almada, quien fue gobernador de la capitanía, y al naturalista alemán Carl Friedrich Philipp von Martius. Vale la pena aclarar

que Rodrigues Ferreira, Wilckens y Requena fueron los únicos que entraron en Apaporis y Lobo D'Almada pasó por este río y por el Pirá Paraná y dejó algunos mapas. Estos autores nos brindan información sobre el periodo comprendido entre 1768 y 1820, lo cual significa que para el siglo XIX hay un vacío documental de casi ochenta años. Para esa etapa debe haber registros de archivo aún no descubiertos y es probable que haya algunos datos en los informes de las comisiones que buscaron marcar los límites fronterizos entre Brasil y Colombia a mediados del siglo XIX. Entonces, para entender lo que pudo haber ocurrido en ese periodo voy a recurrir a la memoria oral, a ciertos aspectos de la política indigenista de la época y a algunos eventos que ocurrieron en la cuenca del río Negro, para construir un contexto plausible. El siglo XX es mucho más claro.

Antes de iniciar la reconstrucción de la historia del contacto, y aprovechando el pedido explícito que me hicieron los *ide masã* por aclarar el etnónimo *makuna*, una vez que este genera muchas confusiones, algunas de ellas indignantes para ellos, voy a incluir en este capítulo una parte que busca descifrar la manera como el etnónimo *makuna* se transfirió a los *ide masã*. Para ello, voy a citar en este punto los nombres de grupos y clanes, sobrevivientes y extintos, que hacen parte de esta historia regional y que son relevantes tanto en la realidad actual como en la búsqueda microscópica en las fuentes históricas, aunque aparezcan con diferentes grafías. Los grupos actuales son los *ide masã* o *gente de agua*, con sus clanes *buhabo ~gana (los de la cerbatana)*, *tabotihehea (los de piel carrasposa)*, *sairã (los bravos)*, *süroa* y *emoa (hormiga majiña)*; los *yibã masã (gente de yibã)*, y sus clanes *itana*, *roe (loro)* y *minowari ~gana (los del viento errante)*; los *ümüa masã (gente de día)*; los *heñarã (gente de leña)*; los *barasana*; los *letuama*; los *tanimuka*, y los *yauna*. Los grupos extintos son los *mukuna*, *mukura* o *makunã*; los *wühana (asesinos)*, y los *coretú*, *corotú* o *kueretu*. Sobre los *barea gawa* (extranjeros o blancos comedores de gente), no tengo certeza de que se extinguieron, ya que esta denominación hace referencia a un periodo específico y a un grupo o un conjunto de grupos hablantes de lengua arawak.

UNA NUEVA FRONTERA EN DISPUTA

A pesar de que el río Amazonas entró en la imaginación europea luego de que la expedición española comandada por Francisco de Orellana lo recorriera desde el Perú hasta el Atlántico, entre 1541 y 1542, los portugueses fueron quienes extendieron sus dominios en la selva a partir de la expedición de Pedro Teixeira, casi un siglo después, en 1639. La forma de acceso a la región era completamente diferente para ambos reinos, ya que después de que los lusitanos expulsaron a los

franceses y los holandeses de las costas actuales del norte y nordeste del Brasil, a comienzos del siglo xvii, obtuvieron el control de la desembocadura del río Amazonas y, por ello, de su navegación. Aunque los esfuerzos de cientos de remeros que remontaron la corriente del gran río parecen desmesurados a nuestros ojos —y en realidad lo eran—, en la época era mucho más penoso descender la cordillera de los Andes para entrar a la región amazónica por sus cabecezas. Los portugueses tenían la corriente en contra pero sin raudales, mientras que los españoles tenían la corriente a favor pero debían enfrentar un sinnúmero de cascadas y caídas de agua que se sucedían sin parar. Con el tiempo, los lusitanos pudieron establecer con relativa facilidad ciertos asentamientos en la selva, como villas y fortalezas, mientras que los intentos hispánicos por establecer misiones y pueblos fracasaban sistemáticamente. Para los portugueses era un imperativo adentrarse lo más posible en la selva amazónica, no solo para consolidar sus posesiones en América porque los primeros tratados con la Corona española no parecían beneficiarlos, sino también para explotar las *drogas do sertão* (canela, cacao, vainilla, zarzaparrilla, aceite de copaiba, grasa de tortuga, etc.), principales productos de la economía colonial. Por su parte, para España era prioritario dominar los Andes para extraer metales preciosos como el oro y la plata, pero eso no implicaba renunciar a sus intereses por ampliar sus dominios en las tierras bajas del continente.

En el contexto germinal de la formación de los Estados nacionales europeos, que incluía una serie de guerras internas y sucesiones dinásticas seguidas por reconfiguraciones de reinos e imperios, y del nacimiento del mercado mundial, América y sus indígenas hacían parte fundamental del proceso que posibilitaba tales disputas en Europa. Sin el trabajo forzado en minas y bosques, al que fueron sometidos millares de indígenas y posteriormente esclavos africanos, hubiera sido imposible financiar, por ejemplo, el fracaso de la Armada Invencible. La expansión territorial, la explotación de recursos y el control de la mano de obra nativa eran fundamentales para las dos Coronas durante el periodo colonial y como estos aspectos estaban entrelazados, cada una construyó una política para asegurar sus objetivos. Además de la creación de reducciones o “pueblos de indios”, donde los indígenas eran catequizados y aprendían “la civilización”, los españoles instauraron regímenes de subyugación, como la encomienda y la mita, en los que los indios quedaban bajo las órdenes de un encomendero al que tenían que pagar tributos derivados del trabajo en el campo o en las minas a cambio de la evangelización; y el resguardo, donde se les aseguraban tierras para autosostenimiento y trabajos comunitarios bajo la autoridad de un cacique, pero aun así debían pagar tributos a las autoridades españolas. Para las tierras no conquistadas, como la selva amazónica, se enviaban tropas y misioneros

con el objetivo de crear aldeas de misión; una vez se sometía a una población y se instalaba en la misión, esta quedaba en manos de los religiosos, quienes terminaban huyendo o muriendo poco tiempo después, cuando una epidemia o una insurrección local destruía la aldea.

A pesar de que las misiones y las aldeas eran fundamentales para el proyecto colonial, los portugueses se valieron de estrategias diferentes para alcanzar sus objetivos, ya que la legislación indigenista de la Corona no estaba separada del resto del derecho portugués (Perrone-Moisés 1992). Las prácticas lusitanas con relación a los indígenas los clasificaban en tres categorías básicas: enviados a vivir en aldeas, aliados o enemigos. Por medio de los *descimentos* se buscaba convencer a indios “amigos” de que dejaran sus tierras y se movieran a las proximidades de las poblaciones portuguesas. La idea era deportar poblaciones enteras sin usar la violencia y para ello se enviaban tropas junto a un misionero que persuadiría a los indígenas para que vivieran en aldeas por su propio bienestar, en libertad y como señores de las tierras asignadas (Perrone-Moisés 1992). Aparte de recibir los “beneficios de la civilización” y la catequesis, los indígenas se convertían en mano de obra y participaban como soldados en las guerras contra otros pueblos. Con los pueblos “aliados”, que permanecían en sus territorios, se establecían relaciones comerciales en las que los portugueses entregaban mercancías a cambio de la participación en guerras o para impedir las incursiones de otros reinos en las áreas de frontera. A medida que pasaba el tiempo y los lusitanos iban expandiendo sus alianzas a otros grupos, aquellos indios que tenían como aliados al principio eran también deportados y enviados a aldeas; siguiendo este método, los portugueses penetraban y controlaban mayores porciones de territorio. Mientras que los indígenas obligados a vivir en aldeas y los aliados eran considerados libres, a los enemigos los aguardaban la guerra y la esclavitud. Partiendo del principio de “guerra justa”, se acusaba a aquellos grupos hostiles de negarse a la conversión, de cometer traiciones, de atacar a los portugueses o a sus aliados, o de practicar “aberraciones” como el canibalismo, y los indígenas eran enfrentados por las tropas, muchas veces con el argumento de “rescatar” a indígenas cautivos de otros grupos que supuestamente serían devorados por sus captores. Los indígenas que eran “salvados”, o mejor, comprados por las tropas de rescate, debían ser examinados por un misionero que establecería si eran libres o esclavos: en el primer caso, los aguardaban cinco años de servicio bajo las órdenes de su “libertador”, antes de ser enviados a una aldea, y en el segundo, los esperaba inexorablemente la esclavitud (Perrone-Moisés 1992).

Además de que los argumentos portugueses partían de un conjunto de ideas preconcebidas que tergiversaban la realidad del mundo indígena frente a las autoridades coloniales, para disfrazar atrocidades inenarrables cometidas por

las tropas de rescate, es evidente que estas categorizaciones y prácticas derivaron en toda clase de manipulaciones y abusos contra las poblaciones nativas, ya que misioneros y colonos podían solicitar apoyo oficial para crear tropas de rescate y asegurarse mano de obra, o para alimentar el negocio privado del tráfico de esclavos. A pesar de que la Corona trataba de regular y controlar la esclavitud indígena por medio de autorizaciones y registros oficiales, esto era imposible en la inmensidad de la Amazonia. Se estima que solo una pequeña parte de los casos eran registrados en los documentos oficiales de la Colonia, pues lo que se creó fue todo un sistema clandestino de capturas de esclavos, incentivado por el silencio o la complicidad de las autoridades, que sumado a la llegada de las epidemias diezmo a las poblaciones nativas y las condenó a vivir un sinnúmero de horrores y sufrimientos.

La región del río Negro vivió intensamente estas situaciones (Sweet 1974; Wright 1991, 2005) desde muy temprano, pues desde allí se hicieron expediciones esclavistas que llegaron al Caquetá. Cuando la expedición de Pedro Texeira reconoció la desembocadura del río Negro en 1639, los soldados fatigados y frustrados por no haber acumulado riquezas durante el largo viaje manifestaron explícitamente la intención de internarse aguas arriba para capturar esclavos, pero fueron disuadidos por fray Cristóbal de Acuña ([1641] 1994). Hacia 1669, los portugueses construyeron el Forte de São José da Barra do Rio Negro, actual Manaus, lo cual no significó que su presencia permanente en la región iniciara el proceso de esclavización indígena, sino que lo intensificó, pues se sabe que, presuntamente, la primera incursión esclavista en este río ocurrió en 1657 y llevó unos seiscientos esclavos para Belém (Meira 1994, 9). Es fácil suponer que las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del siglo XVIII estuvieron marcadas por el inicio de alianzas con grupos de las partes bajas del río Negro, sin que los lusitanos tuvieran acceso directo a las partes media y alta.

En 1723, los portugueses acusaron a los indios manao, un pueblo de lengua arawak, de ser también aliados de los holandeses y les declararon la guerra. Como los manao eran un grupo clave en las redes comerciales prehispánicas que vinculaban los cacicazgos subandinos con los pueblos del río Amazonas y de las Guayanas (Wright 2005, 17-18, 43), pues eran especialistas en el comercio de oro y otros productos, rápidamente hicieron negocios con portugueses y holandeses para capturar esclavos a cambio de mercancías como hachas, cuchillos, anzuelos, machetes, chaquiras y espejos. Tanto los flamencos como los lusitanos incentivaron el tráfico valiéndose de las redes comerciales nativas (Arvelo-Jiménez, Morales y Biord 1989; Farage 1991) y los manao quedaron atrapados en medio del fuego cruzado de los intereses geopolíticos de las dos Coronas.

Aunque Holanda no promovía la creación de aldeas ni la evangelización, sí pretendía expandir su influencia sobre los indígenas por medio de los intercambios comerciales (Farage 1991, 89). Cuando los portugueses descubrieron que los manao recibían mercancías y armas de fuego provenientes de los holandeses, a través de los socios comerciales de los manao en el río Branco, temieron una invasión. La guerra se extendió hasta 1727, cuando los manao fueron derrotados. A partir de ese momento, los portugueses tuvieron acceso al medio y alto río Negro, y evitaron, por una parte, la invasión flamenca desde Surinam, vía ríos Essequibo y Branco, y por otra parte, colocando barreras a los españoles en el alto río Negro y alto Orinoco. Esos puntos geoestratégicos de expansión y defensa de la colonia lusitana se consolidaron con la construcción de fuertes en las fronteras, incentivados por las políticas pombalinas, después de 1751.

De acuerdo con Wright (2005), las tropas de rescate actuaron virtualmente en todo el río Negro, entre 1728 y 1755. En aquella época, los portugueses expandieron sus alianzas a poderosos grupos arawak del alto río Negro como los marabitana, marepizana y guaypunave, quienes participaron activamente de las capturas de esclavos por una inmensa región comprendida entre el alto Orinoco, el río Branco y el Caquetá; en esa vasta región, las áreas más afectadas por las incursiones esclavistas fueron el bajo río Vaupés, el alto río Branco, el medio río Negro y sus tributarios, y el alto río Negro y sus afluentes (Wright 2005, 49). Las tropas de rescate portuguesas no siempre se internaban en la selva más allá de ciertos límites naturales que los barcos no podían pasar, como los grandes raudales, y preferían esperar la llegada de sus aliados indígenas con los esclavos o iban a visitar a los jefes amigos en sus aldeas para llevar desde allí a los cautivos. Esto significa que las guerras interétnicas¹⁴ se intensificaron en la región, justo en el momento en que comenzaron a fluir las mercancías occidentales por las redes comerciales nativas, lo cual también implicaba movilizar los vínculos de parentesco y alianza vigentes que estarían en permanente reactualización¹⁵.

14 En la literatura etnográfica de la región existen referencias a guerras interétnicas en diferentes momentos: las primeras, con las migraciones tukano que subieron el río Negro y poblaron la región del Vaupés, desperdigando a los arawak (Reichel-Dolmatoff 1997c); otras, según Nimuendajú ([1927] 1982), en el siglo xviii, cuando los tariana (arawak) enfrentaron a los tukano y los dispersaron de las regiones de Jawareté e Ipanoré, en el río Vaupés. Bourgue (1976) asegura que los kabiari (arawak) enfrentaron a los grupos tukano del Pirá Paraná y a los carijona (karib) del Apaporis; asimismo, afirma que los kabiari y los curripaco realizaron incursiones guerreras contra los tukano en momentos posteriores. Wright (2005) también describe guerras entre diferentes fratrias baniwa, así como incursiones de estas en los territorios tukano.

15. De acuerdo con Hill (en Wright 2005, 73), durante este periodo se habría producido una reorientación de las fratrias arawak con relación a los grupos tukano orientales, ya que, al verse imposibilitados para sostener las relaciones sociales antiguas con sus vecinos arawak, penetraron en territorio tukano y produjeron conflictos que pudieron haber llevado al surgimiento de fratrias jerarquizadas entre los baniwa.

La dimensión de la catástrofe demográfica en esa época es imaginable a partir de los análisis de Wright (2005) sobre el relato del jesuita croata Ignacio Szentmartonyi, en su *Sequente notitiate de rio Negro* (1749-1755), y los registros oficiales sobre esclavos e indios libres, escritos entre junio de 1745 y mayo de 1747, por el capellán Achilles Maria Avogadri y el capitán Lourenço Belfort, responsables para la época de la tropa de rescate oficial del río Negro. Según los registros oficiales, solo entre 1745 y 1747, 1.334 personas fueron consideradas esclavas y 43, libres; Avogadri contó para Szentmartonyi que había bautizado 6.000 indígenas y que presumiblemente durante la década de 1740 cerca de 20.000 indios fueron forzados a bajar el río (Wright 2005, 50-51). Esto sin tener en cuenta los muertos dejados por las incursiones y las enfermedades derivadas del contacto, ni los esclavos capturados por las tropas privadas que fueron las que más alimentaron el tráfico, en complicidad con misioneros carmelitas y jesuitas que se involucraron directamente en el negocio. Hay evidencias de que hubo incursiones efectivas en el río Caquetá al menos desde 1739, pues en el documento *Livro que há de servir para o registro das canoas que se despacharem para o sertão ao cacao, e às pessos, e das que voltarem com escravos*, también conocido como *Livro das canoas*, se registra parte de los indios libres y esclavos que eran capturados en el Caquetá y el río Negro durante las expediciones que buscaban recolectar cacao.

Los makuna dicen que mucha gente vivía en el Apaporis pero que los grupos se acabaron por completo por causa de las guerras y las maldiciones chamánicas. Grupos considerados parientes de los tanimuka y yauna contemporáneos, como la *gente de hueco* (gohe masã), *gente de bamba* (sagari masã), *gente de la orilla del río* (ria peto mahã), *gente de bejuco* (misiñarã) y *gente de balso* (gãmo-yuküñarã), habitantes de las riberas del Apaporis, se extinguieron por completo. Los makuna no ven ninguna relación de estas desapariciones con el tráfico de esclavos o las deportaciones, aunque es bastante probable que estas hayan sido por su causa¹⁶, ya que bajo el rótulo de maldiciones chamánicas los relatos pueden estar explicando, desde la perspectiva nativa, eventos como epidemias e incursiones esclavistas. Según los testimonios, en algún momento llegaron al Apaporis y el Pirá Paraná los barea gawa (literalmente, extranjeros comedores [de gente]), un grupo del río Negro. Además de escopetas y mercancías, los barea gawa tenían cola, se colgaban de los árboles y capturaban personas para llevarlas, engordarlas y comerlas en Brasil. Arturo Makuna afirma que los barea gawa eran baniwa o curripaco (Mahecha 2004, 55), lo cual es un dato importante

16. Franky (2004) también señala que para los tanimuka estas extinciones no fueron resultado de la presencia lusitana ni de sus aliados, sino por la influencia de sus chamanes.

pues sugiere que estos eran de una familia lingüística diferente (arawak) a la de los tukano orientales, y permite localizar su presencia y actividades justamente en el tiempo de la captura de esclavos, independientemente de que podamos o no identificar el o los grupos esclavistas¹⁷ inmiscuidos, pues de una u otra manera todos los grupos de la región participaron en algún momento de estas prácticas. Nadie salió con las manos limpias frente a las argucias lusitanas y el esplendor de sus mercancías.

De acuerdo con los testimonios makuna, los barea gawa fueron varias veces al Apaporis y al Pirá Paraná. Llegaron en grandes barcos cargados de mercancías, en especial, escopetas, espejos, hachas y machetes. Eran muy fuertes y rápidos, tocaban instrumentos hechos con cráneos humanos, atrapaban a las personas con mallas y las encerraban en un corral¹⁸ ubicado en Cerro de Babilla (Güso-gü), sobre el Apaporis. Una vez, los barea gawa llegaron a una maloca ide masã, donde se encontraba un viejo con su nieta. Durante el ataque, el viejo mató a varios barea aunque no logró salvarse. Sin embargo, antes de morir, envenenó chamánicamente su propia carne y los barea vomitaron y murieron después de devorarlo. Por miedo a su chamanismo, los barea gawa decidieron no atacar a los ide masã y, de hecho, les pidieron colaboración a algunos hombres fuertes del grupo, así como a los de otros grupos vecinos, para trabajar con ellos. Los testimonios afirman que quienes colaboraban con los barea gawa eran iniciados en el canibalismo después de ser picados por avispa y hormigas en la cabeza, las muñecas, las manos, los tobillos y los pies. En el Pirá Paraná, los barea gawa atacaron a la *gente de hormiga majiña* (emoa), a la *gente de leña* (heñarã) y a la *gente de día* (ümüa masã), todos afines actuales de los ide masã. Como los emoa eran chamanes muy poderosos, decidieron vengarse de los barea gawa y abrieron la maloca de los *rümüa* (cierto tipo de seres del monte parecidos a los curupiras). Un día, los barea encontraron una maloca en Remanso de Guerra (Guari Sõa), en el Apaporis, y escucharon voces y risas. Ansiosos por capturar

17. Matallana y Schackt (1991) afirman que este grupo, denominado *mirabara* por los yukuna (Oostra 1991), serían los manao, lo cual restringiría el periodo del tráfico en el bajo Caquetá pues, como ya vimos, estos fueron derrotados en 1727. Según Gersem Santos (comunicación personal), este grupo podría haber sido el de los baré del medio río Negro, lo cual sería coherente con las posibles rutas de acceso al Caquetá y al Apaporis, vía las cabeceras de los ríos Marié y Curicurari, que eran parte del territorio de los baré. Por su parte, Wright (2005) afirma que en la tradición oral baniwa, la fratría waliperi dakenai y algunos hohodene y maualinai hicieron incursiones al Caquetá para capturar niños que, al crecer, intercambiaban con los portugueses por armas de fuego para seguir haciendo la guerra. Si tenemos en cuenta que los portugueses se aliaron con varios jefes arawak del alto río Negro, tal vez sea consecuente pensar que los barea gawa, más allá de ser una denominación étnica, eran una tropa mixta de grupos arawak que realizaban directamente las labores de captura de esclavos.

18. Los portugueses encerraban y concentraban a los esclavos en corrales que se localizaban en *arraiais* (asentamientos temporales), antes de llevarlos a las poblaciones lusitanas.

más esclavos, se acercaron a la maloca sin percibir que ya estaban bajo el efecto de la maldición chamánica y los *rüümüa* los estaban esperando. De esta manera, la mayoría de los barea gawa murió a manos de estos seres, por lo que nunca más regresaron al Apaporis. Se sabe que la última vez que aparecieron en regiones aledañas visitaron el río Mirití Paraná, donde los yukuna los esperaban con una trampa de lanzas, cavada en la tierra, y prácticamente los aniquilaron.

El hecho de que se hable de la voracidad caníbal de los barea gawa y de quienes se juntaban a ellos, pone en evidencia que las personas que eran llevadas no volvían a ser vistas. Por ello, creo que al hablar sobre este canibalismo se está haciendo referencia a los *descimentos* y, al mismo tiempo, es posible concluir que los grupos estaban enfrentando a los barea con guerras y chamanismo. De hecho, la desaparición de los barea gawa fue producto del Pensamiento, bajo la forma de maldiciones chamánicas y de acciones guerreras. Sin embargo, el final de la presencia de este grupo en la región no indica que las prácticas esclavistas hubieran llegado a su fin, tal vez solo se dio una disminución temporal.

Con las reformas pombalinas, implantadas a partir de la década de 1750, se produjo, en teoría, un cambio en la orientación del trato a los indígenas que no significó el final de la esclavitud en los ríos Negro y Caquetá, a pesar de que se decretó la libertad para todos los nativos. Se estableció el *Diretório dos índios* (Almeida 1997), que promovía los procesos de aldeamiento a través de los *descimentos*, ya que se buscaba convertir a los indígenas en vasallos del rey, porque Portugal quería garantizar la posesión legal de sus territorios frente a las pretensiones hispánicas. De esta manera, las aldeas indígenas quedaron bajo la tutela de directores civiles y algunos indios fueron escogidos como *capitães-mores* y *sargentos-mores*¹⁹, para coordinar los trabajos de recolección de las *drogas do sertão* (Farage 1991). Las reformas pombalinas, cuya aplicación fue promulgada en el *Diretório dos índios*, en 1755, deben ser vistas a la luz de un proyecto de gobierno (Almeida 1997), de la consolidación civil de la Corona portuguesa, así como de la “civilización” de los indios al decretar la expulsión de los jesuitas, encargados anteriormente de dirigir y administrar las aldeas. Los jesuitas fueron acusados de enseñar la *língua geral* y no el portugués (Cabrera 2002), en beneficio de algunos intereses económicos de la orden, centrados en el tráfico de esclavos y en sus negocios con los españoles, lo cual estorbaba a Portugal. Las políticas pombalinas fueron substituidas por la Carta Regia, de 1798, a través de la cual los indígenas eran considerados como huérfanos que debían ser protegidos del tratamiento de los blancos, con lo que se asentó lo

19. Vale la pena señalar que estos indígenas, capitanes y sargentos mayores no necesariamente eran autoridades tradicionales y eran tratados y juzgados como militares.

que sería después la “tutela de los indios” en Brasil (Farage 1991, 48), base del indigenismo brasileño durante la mayor parte del siglo xx.

La idea de prohibir la esclavitud indígena y procurar su transformación en vasallaje nunca se concretó, pues la esclavitud continuó. Entre 1750 y 1798 parece haber existido una exacerbación de las preocupaciones lusitanas por mantener sus dominios en la Amazonia, por lo que se convirtió en prioridad encontrar las conexiones fluviales entre las cuencas de los ríos Negro y Caquetá para delimitar la frontera con España, ya que los portugueses suponían la existencia de un canal que, a semejanza del Casiquiare, conectaría esas dos grandes cuencas hidrográficas. Las crónicas de aquella época, justamente, aluden a un conocimiento geográfico de la región en cierta medida detallado, lo cual supone también la intensidad de la penetración lusitana en las décadas anteriores. En el tiempo del *Diretório* encontramos el primer registro escrito conocido sobre la existencia del río Apaporis, en 1755²⁰, en especial de su parte baja y de sus habitantes. De acuerdo con el testimonio del guía náutico Eugenio Ribeiro:

Entrando por la boca del dicho Iaporá hacia arriba, el primer río que se encuentra a mano derecha a quince días de distancia es el Apapurez (1)²¹ que corta al norte en grandísima distancia, y dicen que alcanza al Parvá u Orinoco. Habitan en este río los indios matamez y arriba de ellos los curutús, iaguari-tes, parica tapuya, cavearys, vacujás y otros un poco más arriba. [Traducción propia]. (Ribeiro [1755] 1906, 321)²²

Tal conocimiento geográfico y la preocupación por la conexión fluvial están enfatizados en las crónicas de Monteiro de Noronha ([1768] 1856) y Ribeiro de Sampaio ([1775] 1824). Ambos afirman la existencia de una conexión entre el río Apuápurí o Apoaperí con el río Goapez o Uoapés para unir las cuencas de los ríos Negro y Caquetá. Monteiro de Noronha señala una ruta posible de esta conexión, y hace la primera mención conocida al Pirá Paraná (que en las lenguas locales se llama Waiya); afirma que en el año de 1749 se encontraron piedras que contenían plata en el río Tiquié (principal afluente del río Vaupés) y que:

20. En el caso del alto Apaporis, el misionero español Roque Lubián describe la existencia del río Apapu en 1751 (Useche 1987).

21. En la nota al pie dice: “Este río tiene un brazo llamado Peridá que comunica con el Issa Paraná en cinco días, tiene un raudal que corre de poniente a naciente al norte de este brazo” (traducción propia). La nota original en portugués antiguo dice: “Este Rio tem um Furo chamado Peridá que comunica com Issá Paraná em 5 dias de viagem tem uma Caxoeira. Corre de Pte. A Nte. este Furo” (Ribeiro [1755] 1906, 321).

22. “Entrando pela bocca do dito Iaporá acima, o primeiro Rio que se encontra á mão direita a 15 dias de distancia é o Apapurez que corta ao norte em grandíssima distancia, e dizem que vai ter ao Parvá ou Orinoco. Habitão neste Rio os índios Mataméz e acima delles os Curutús, e Iaguarites, Parica-tapuya, Cavearys, Vacujás e outros mais um pouco acima”.

[...] por este río, y por el Capurí se puede ir hasta el Apoáparí que desagua en la margen septentrional del Jupurá, como ha sido dicho; pasando las fuentes de aquellos para el río Yeyá o Uayá, que desagua en el lado oriental del Apuápurí. En el verano precisamente se hace el recorrido por tierra con poco trabajo: sin embargo, en el invierno puede ser en una embarcación pequeña [atravesando] por pantanos. [Traducción propia]. (Monteiro de Noronha [1768] 1856, 77-78)²³

Ribeiro de Sampaio complementa que el Apoaperí está “povoadissimo de gentio”, y que “de la nación Aníana no había hasta ahora indios deportados hasta nuestras poblaciones. Ella habita el río Apoaperí, que desagua por el norte en el Jupurá” (traducción propia) (Ribeiro de Sampaio [1775] 1824, 78, 83)²⁴.

Estos dos autores hablan con absoluta naturalidad de los esclavos y de los grupos deportados de muchos ríos, que para entonces ya vivían en villas y misiones lusitanas. Las informaciones de los cronistas son, repito, muy fragmentarias y sus descripciones, además de su visión colonialista, están permeadas por los objetivos que buscaban durante sus viajes. El *Roteiro de viagem* de Monteiro de Noronha se centra principalmente en informaciones geográficas sobre los afluentes de ambas márgenes del Amazonas, partiendo desde Belém y llegando hasta Tabatinga, luego remontando el río Negro hasta la población de Marabitanas; en el inventario de las villas y misiones portuguesas; en las posibilidades de extracción de ciertas *drogas* en aquellos ríos, y en la presentación de las costumbres de algunos grupos indígenas, no sin observar ciertas costumbres “demoníacas” y sin que falten menciones a las amazonas o a grupos indígenas con cola. Las informaciones de este relato estaban dirigidas a los navegantes que quisieran adentrarse en los dominios portugueses y no evidencian otro objetivo que registrar la localización geográfica de ríos, villas y algunos de sus habitantes, lo cual puede llevar a pensar que era un trabajo para orientar a los expedicionarios buscadores de esclavos. El *Diário de viagem* (1774-1775) de Ribeiro de Sampaio presenta algunas informaciones bastante similares a las de Monteiro de Noronha, aunque su descripción de las costumbres indígenas, de su vivencia y del comportamiento de los animales amazónicos es mucho más refinada; incluso, sus disquisiciones sobre las amazonas y El Dorado son más pragmáticas y

23. “[...] por este Rio, e pelo Capurí, se pôde hir ao Apoáparí, que desagua na margen septentrional do Jupurá, como fica dito; pasando-se das fontes daquelles para o Rio Yeyá ou Uayá, que desagua no oriental de Apuápurí. No verão precisamente se ha de fazer o transito por terra com pouco trabalho: porém no inverno pôde ser em embarcação pequena por pantanaes”.

24. “[...] da nação Aníana não havia atégora indios descidos nas nossas povoações. Ella habita o rio Apoaperí, que desagoa pelo norte no Jupurá”.

reflejan que estas eran solo fantasías de los castellanos. Un dato para resaltar es que el motivo de su viaje, por ser oidor, era el de recorrer la capitanía haciendo un reconocimiento de jurisdicción; por ello usó varias páginas para discutir los límites reclamados por Portugal, que, según él, iban Amazonas arriba, más allá de Tabatinga, hasta la desembocadura del río Napo.

De acuerdo con el Tratado de Madrid (1750), reconfirmado por el Tratado de San Idelfonso (1777), la frontera entre las Coronas española y portuguesa sobre el río Amazonas era la desembocadura más occidental del río Caquetá, punto a partir del cual las tierras al poniente eran españolas. Esto significa que los portugueses querían ampliar sus dominios hasta el supuesto canal que comunicaría las cuencas de los ríos Negro y Caquetá y para ello se valían de estrategias para ir ocupando territorios que le pertenecerían a España. Las dos Coronas decidieron conformar la Cuarta Partida de la Comisión de Límites con Portugal, en 1782, para definir con claridad la frontera. Un año antes de que esta comisión se reuniera, el sargento mayor Henrique João Wilckens fue encomendado para explorar el río Caquetá e intentar encontrar la conexión fluvial. En su *Diário de viagem ao Caquetá*, Wilckens, quien también lideró la pacificación de los mura (supuesta nación de indígenas corsarios que impedían la libre navegación por el Amazonas, enemigos acérrimos de Portugal al menos desde 1738), hace una descripción bastante esquemática de su viaje, pues su relato está interesado en calcular distancias en tiempo y leguas entre los diferentes puntos de referencia (desembocaduras de ríos, por ejemplo), así como las formas de abastecimiento de la expedición, o en describir las pistas que va encontrando de la hostilidad mura. A pesar de ser un militar en el cumplimiento de una misión que pretendía afianzar el dominio portugués y que sus referencias al Apaporis son rápidas y escuetas, Wilckens ofrece algunos datos importantes como señalar que los indios coretu y los taraíra (grupo extinto emparentado con los ide masã, como se verá en el segundo capítulo) habitaban en el Apaporis, o que al aproximarse al gran raudal del Caquetá, hoy conocido como Araracuara (que fue el límite de su exploración), supo:

[...] aquí que un indio que venía en una de las canoas, que vino hace años para un *descimento* en los raudales del río Apaporis gastó diez días por tierra hasta el río denominado Yará, y de la boca que en este río [Caquetá] desagua gastó seis días hasta el raudal grande [Araracuara], el cual dice que no se pasa ni por río ni por tierra. [Traducción propia]. (Wilckens [1781] 1994, 31)²⁵

25. "Soube aqui que um Indio que vinha em uma das montarias, vindo há annos a um descimento das Cachoeiras do Rio Apaporis gastára 10 dias por terra até ao Igarapé denominado Yari, e da Bocca deste que neste Rio desagua gastou 6 dias à Cachoeira grande, a qual disse elle se não passa pelo Rio nem por terra".

Si hacemos una triangulación entre el gran raudal del Caquetá, el río Yará y los raudales del Apaporis, estos últimos no pueden ser otros que la Playa y Jirijirimo, en los territorios actuales de los tanimuka y kabiয়ারী, e inclusive se puede hacer referencia a otros raudales que están un poco más arriba, en territorio de los carijona. Este testimonio muestra que el alcance de los *descimientos* incluyó al menos toda la región del bajo Apaporis y también está acorde con lo que cuentan los tanimuka, quienes afirman que ellos hicieron negocios pacíficos con los barea gawa (*ba' akaka* en su lengua), hasta el momento en que no tuvieron más gente que entregarles y fueron amenazados con la deportación. Por este motivo, los tanimuka les hicieron una maldición chamánica para que se devolvieran a su tierra, cosa que ocurrió cuando se enfermaron de paludismo y recordaron a sus parientes (Franky 2004, 87-88).

Wilckens, en dirección a Araracuara, pasó por la desembocadura del Apaporis el 29 de marzo de 1781 y, pocos días después, en la segunda semana de abril, invitó a los indios tauoca para fundar una aldea en la margen septentrional del Caquetá (Wilckens [1781] 1994, 28-29), en algún lugar entre la desembocadura de los ríos Mirití Paraná y Cahuinari. Un año después, durante la cuarta comisión, este hecho provocó la protesta oficial de Francisco de Requena, el comisionado español, puesto que los lusitanos estaban moviendo a las poblaciones nativas del lado portugués, para ubicarlas en tierras que, en teoría, serían de España (Requena [1782] 1987, 101-102). Los portugueses se valieron del principio jurídico de *uti possidetis* (posesión efectiva de la tierra) para legitimar sus dominios en la firma de los tratados de límites, a partir del de Madrid, y nunca renunciaron a la expansión, aunque supieran cuáles eran los puntos fronterizos. La expedición de Wilckens terminó sin haber encontrado la conexión fluvial, pero generó dos alternativas para ser discutidas durante la cuarta comisión.

El registro de los eventos ocurridos durante la cuarta comisión fue hecho por el coronel e ingeniero militar español Francisco de Requena. Su relato trata de crear una visión contrastante entre los modos de actuar español y portugués, con relación a las poblaciones de sus colonias, resaltando los supuestos buenos tratos dados a los indígenas por los misioneros castellanos, en oposición a la insensibilidad portuguesa con sus cautivos indígenas. Aunque su relato es mucho más rico en detalles etnográficos y comentarios, la posición de Requena es la de un oficial colonial que defiende los intereses de su monarca y señala continuamente las violaciones y abusos a los límites fronterizos cometidos por los lusitanos. Según él, la partida portuguesa de la cuarta comisión de límites estaba mucho mejor preparada que la española, ya que contaba con astrónomos e ingenieros, lo cual les daba ventajas. Cuando la comisión pasó por la desembocadura del

Apaporis, Requena pensó que era importante reconocer el río, pero Wilckens (segundo comisario portugués) y el teniente coronel Teodósio Constantino Chermont (primer comisario portugués) lo persuadieron y lo convencieron para dejar la incursión al río durante el camino de vuelta a la villa de Ega (actual Tefé). De esa manera, se dirigieron hasta el raudal de Araracuara, entraron al río Yari (que los portugueses llamaron río de los Engaños, durante el viaje de Wilckens) y visitaron algunos de sus afluentes. Así, los portugueses podían asegurar una porción mayor de territorio que no estuviera tan distante de los Andes. La falta de víveres precipitó el regreso de la comisión y buena parte de los miembros de las partidas fueron hacia Ega, mientras unos pocos entraron al Apaporis, entre ellos los comisarios.

Entre el 22 de junio y el 9 de julio de 1782, la cuarta comisión visitó el Apaporis y rápidamente se encontró con cuatro raudales que dificultaron el viaje, en especial el raudal conocido hoy como La Libertad. Cuando estaban intentando hacer un camino para pasar dicho raudal por tierra, los miembros de la comisión comenzaron a enfermarse de fiebre y diarrea. Una vez pasaron el raudal, no muy lejos de allí, encontraron un asentamiento de los coretú, curutú o corutú, quienes los esperaban con alimentos y regalos. Los indígenas cedieron dos malocas a la comisión, y estas se convirtieron literalmente en hospitales (Requena [1782] 1987, 140-149). Con las dos partidas diezmadas, los comisarios acordaron preguntar a los coretú sobre los pueblos y ríos que estaban aguas arriba. Valiéndose de un soldado intérprete, supuestamente “inteligente en la lengua general de los topinambás, la cual entendían muchos indios de la expresada población”, y reuniendo a los indígenas más viejos, entre ellos el cacique Catianimí, los comisarios supieron que “a los cinco días y medio de navegación para arriba se hallaba el pueblo de los indios mucuras, situado en la margen izquierda”, así como que “a los siete días de navegación por la derecha se hallaba el río Pirá Paraná, que era pequeño y del cual no sabían nada” (Requena, Chermont y Mazorra [1782] 1992, 146-147). Mientras estaban en las malocas de los coretú, los miembros de la comisión continuaron enfermándose y decidieron regresar a Ega sin seguir la exploración del Apaporis, y sin encontrar, una vez más, la conexión fluvial.

La presencia de este asentamiento de los coretú relativamente cerca de la boca del Apaporis, así como el conocimiento que algunos de ellos tenían del nheengatú, son el claro reflejo de una relación de vieja data entre este grupo y los portugueses. Según las informaciones del etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg ([1909] 1995, 2: 288), a comienzos del siglo xx los coretú eran un grupo “impuro” de la familia lingüística betóya (hoy en día, tukano oriental), y de acuerdo con Franky (2004, 95) este grupo tenía como territorio tradicional

el bajo Mirití Paraná, entre Quebrada Negra y el Caquetá, y era denominado por los tanimuka como Riarijemajá. Conforme a esto, es posible pensar que los coretú participaron activamente en el tráfico de esclavos en esta región por lo menos desde 1755, pues el testimonio del guía náutico Ribeiro (citado arriba) ya los situaba como habitantes del Apaporis para ese año, y hasta 1820, cuando el viajero y naturalista alemán Carl Friedrich Philipp von Martius conoció a Pachico, un jefe coretú del que dijo:

[...] era de lejos el indio más astuto y atrevido que hasta ahora he encontrado [...] Buscaba conservar a su tribu en el monte, lejos de los blancos, y por su propia cuenta les hacía la guerra a los vecinos, a fin de negociar los prisioneros con los europeos que llegaran; hasta de igual modo a sus propios compañeros de tribu habría permutado por una bagatela. [Traducción propia]. (Spix y Martius [1831] 1976, 198)²⁶

Tanto Monteiro de Noronha ([1768] 1856, 41) como Ribeiro de Sampaio ([1775] 1824, 34) afirman que en la villa de Ega vivían, para la época, algunos coretú que fueron *descidos* del Caquetá. Pero lo más relevante que aparece a nuestros ojos es que las políticas portuguesas de creación de aldeas estaban ejecutándose en el Apaporis por medio de los traslados de población, como en el caso de la fundación de Tauocas, hecha por Wilckens en el Caquetá.

Este hecho lo confirma el testimonio un poco posterior del naturalista portugués Alexandre Rodrigues Ferreira, encomendado por la Corona para realizar un largo viaje por las capitanías del Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso y Cuiabá, y analizar las mejores maneras de desarrollar las economías de aquellas regiones. En el Códice B. N. 21.1.38 (presentado en sus *Memorias de antropología*) (Rodrigues Ferreira [1787] 1974), cuando describe la estructura de las malocas de los coretú y recuerda lo ocurrido con la cuarta comisión, ensalza el comportamiento de los indios con los miembros de la comisión, de los cuales añade que vivían en paz con los portugueses desde hacía mucho tiempo y que el gobernador de la provincia, Francisco Xavier de Mendoça Furtado, había emitido un decreto para que nadie osara deportarlos violentamente en razón de los servicios prestados a la Corona como escoltas de las tropas, ayudando a deportar a otros gentíos y facilitando el negocio de extracción de *drogas* en aquel río. Frente a la invitación del primer comisionado para instalar la aldea

26. “[...] era de longe o indio mais astuto e atrevido, que até agora eu havia encontrado [...]. Procurava conservar a sua tribo no mato, longe dos brancos, e, por sua própria conta, fazia guerra aos vizinhos, a fim de negociar os prisioneiros com os europeus a chegarem; mesmo os seus próprios companheiros de tribo, teria de igual modo permutado por uma bagatela”.

más cerca a la boca del río, como efectivamente lo hicieron después, los coretú manifestaron que querían tener un cura en su nueva aldea para que los instruyera y bautizara, al que mantendrían con su propio trabajo, y solicitaban que por ningún motivo les mandaran un director porque estaban al tanto de los problemas que estos creaban en otras aldeas. Los coretú decían también que no estaban preparados para salir del río en ese momento, pero que más adelante lo harían para aproximarse a los poblados de los portugueses, como bien informó personalmente al gobernador el hijo del principal Catiamani (Rodrigues Ferreira [1787] 1974, 24-25)²⁷.

Las políticas pombalinas estaban siendo ejecutadas en el Apaporis a finales del siglo XVIII. Incluso los tanimuka señalan que los portugueses querían fundar una aldea en el río Kurubarí, afluente del Apaporis, aguas arriba (Franky 2004, 87). De hecho, la inquietud lusitana por expandir sus dominios por medio de los aldeamientos en aquella frontera intangible, aunada a la obsesión por encontrar el canal fluvial inexistente, se hizo palpable de nuevo en la cuarta comisión, a escondidas de los ojos del perspicaz Requena. En su *Viagem philosophica*, Rodrigues Ferreira nos cuenta que, cuando el teniente coronel Chermont estaba en el Apaporis, en la población de los taboca²⁸ apareció Maimanaca, el principal de la aldea río arriba de los mucuna, quien había sido mandado a llamar para saludar al comisario. Los dos hablaron y Chermont le dijo al jefe que debía hacer una aldea para vivir cerca de los portugueses, a lo que el jefe respondió que ellos podrían hacer una aldea a su manera y que deseaban un padre al que sostendrían con su trabajo para que los bautizara y adoctrinara, como ya habían pedido en vano otras veces, pero que por ningún motivo querían que les

27. El fragmento original dice: “[...] muito se distinguiram os referidos gentios no tratamento, que fizeram a ambas as Partidas. Porém o certo é, que de há muito tempo a esta parte conservam conosco a Paz e a Amizade, porque pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendoça Furtado, lhes foi passada uma Portaria, para que ninguém ousasse violentá-los para descerem em contemplação dos serviços que sempre fizeram a Sua Majestade, escoltando as suas tropas, praticando os outros Gentios para descerem, e facilitando o Negócio das Drogas internadas pelos sertões daquele Rio. O que não ignorava o Primeiro Comissário da Partida Portuguesa quando lhes propôs as novas razões, que então se lhes ofereciam, para se resolverem a descer um pouco mais para baixo de onde estavam, como realmente desceram, vindo a ficar na distância de meio dia viagem, água abaixo, aonde existe a cachoeira grande do referido Apaporis. Representaram-lhe, que eles queriam ter na sua Aldeia um vigário, para os instruir e batizar; que por conta deles deixassem o sustento do padre, e a fatura do Negócio preciso para a sua Côngrua; porém, que por nenhum modo se lhes mandasse Diretor, porque das suas absolutas estavam eles informados; que sempre tinham tido e queriam ter amizade conosco; porém que ainda não estavam deliberados a mudar de Estabelecimento para fora daquele Rio, o que com o tempo se conseguiria. Isto que então disseram, foi o mesmo, que a poucos dias mandou o Principal Catiamani dizer a S. Excia. por um dos seus filhos” (ênfasis agregado) (Rodrigues Ferreira [1787] 1974, 24-25).

28. Rodrigues Ferreira localiza equivocadamente la aldea de Tabocas o Tauocas en el Apaporis, hecho que ha producido ciertas confusiones en las caracterizaciones históricas de la región.

enviaran un director porque ya estaban enterados de los problemas que causaban (Rodrigues Ferreira [1787] 1983, 124)²⁹.

En el Apaporis, además de los coretú, los portugueses también tenían como aliados a los mucuna y, como es posible ver en los dos testimonios de Rodrigues Ferreira, las solicitudes nativas son prácticamente idénticas; lo único que cambia es el nombre de los grupos y de los jefes involucrados. Un par de años después de la cuarta comisión, y al haber acogido la propuesta de Chermont, muy cerca de la desembocadura del Apaporis se encontraba ya un nuevo asentamiento, ahora de los indios cumacuma, evidentemente una distorsión del término mucuna o macuná. Entre 1784 y 1787, el militar Manoel da Gama Lobo D'Almada y sus soldados hicieron varios reconocimientos de la región, buscando la conexión fluvial, y llegaron finalmente a la conclusión de que esta no existía y de que era posible conectar las cuencas de los ríos Negro y Caquetá por varios caminos que alternaban agua y tierra. Lobo D'Almada dejó algunas cartas, en las que reportó sus descubrimientos y dificultades, y unos mapas en los que localizó los caminos posibles. Como militar experimentado, y posterior gobernador de la capitanía, sus actividades de reconocimiento también incluían espiar a los españoles para establecer las mejores maneras de defender las fronteras de la colonia, así como fomentar su producción agrícola, sin prestar mucha atención a las poblaciones nativas.

El 10 de diciembre de 1784, Lobo D'Almada escribió:

[...] del río Cananarí por el cual se entra al Apaporis y se baja hasta encontrar en su margen meridional con los *tapuyas cumacumas* de donde hay por tierra para el Caquetá una breve comunicación de un cuarto de hora de camino. [Traducción propia y énfasis agregado]. (Adonias 1963, 2: 28)³⁰

29. El fragmento original dice que estando en el “[...] Apaporis [...]] aparecendo lá então e fallando com elle, na povoação dos Tabocas, o principal Maimanaca da outra aldêa superior dos Mucúnas, donde tinha descido, segundo foi avisado, para o comprimentar, e tratando ambos de estabelecimentos, que devião fazer entre nós, passou a dizer-lhe o dito principal: que ao general representasse, que elles nenhuma dúvida tinhão em se aldearem n’aquele logar a nosso modo, com tanto porém que se lhes havia de mandar vigario para os baptizar e doutrinar, como elles muito desejavão, e não poucas vezes o tinhão pedido de balde; mas por nenhum modo o director, porque da conducta de todos elles com os índios aldeados nas nossas povoações, estavam bem informados, tratando sómente de as destruirem e não de as edificarem. Que ao dito vigario não se consignasse cõgrua alguma, por que por sua conta corria a sua subsistencia e acomodação; e não só a do padre, si não tambem dos soldados, que lá quizessem mandar, que assistissem, para guardarem o padre, no caso de desconfiar d’elles; tal era a aversão que lhes tinhão, que antes querião os soldados, que directores” (énfasis agregado) (Rodrigues Ferreira [1787] 1983, 124).

30. “[...] do Rio Cananari pelo qual se entra no Apaporis, e por este se desce ate dar na sua Margem Meridional com os *Tapuyas Cumacumas* daonde há por terra para o Japurá huma breve comunicação de hũ quarto deora de caminho”.

La distancia entre el Cananarí y la maloca de los cumacuma era de doce días (Lobo D'Almada 1784, en Reis [1940] 2006, 77). Además de esta ruta, al final de 1785 se habían establecido otras dos conexiones: “entre el Tiquié y el Japú Paraná, por tierra, cortando hacia el Taraíra nueve días. *Del Apaporis, desde la maloca de los cumacumans, en quince minutos por tierra, se está en el Caquetá*. La segunda por el Tiquié-Japú Paraná-Pirí Paraná-Apaporis-Maruti Paraná” (traducción propia y énfasis agregado) (Adonias 1963, 2: 31)³¹. Al observar una copia del mapa hecho por Lobo D'Almada, en 1784 (Reis [1940] 2006, 23), se ve que hay tres asentamientos de los coretú aguas arriba de la maloca de los cumacuma, y el resto del Apaporis aparece completamente desierto (figura 2). Sobre intentos de aldeamiento en el Pirá Paraná, los ide masã afirman que en el tiempo de origen del mundo un portugués trató de hacer un poblado en el raudal Koro, pero como los demiurgos no deseaban la presencia del blanco en el río, convirtieron al portugués en Anaconda de Metal (Komehino), el ancestro mítico de algunos grupos de la zona (como se comentará en el capítulo 2).

FIGURA 2. LOCALIZACIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS INDÍGENAS EN EL BAJO APAPORIS (SIGLO XVIII)



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

Para los indígenas de la región, el siglo XVIII estuvo marcado por las guerras, las capturas de esclavos, la presencia de nuevos objetos (las mercancías occidentales) y los *descimentos*. Es posible deducir que al final del siglo XVIII la región era bastante conocida por los lusitanos y que las riberas del bajo Apaporis

31. “[...] entre o Tiquié e Japuparaná, por terra, cortando ao Taraira, nove dias. *Do Apaporis da maloca dos Cumacumans, em quinze minutos por terra, estava-se no Japurá*. A segunda pelo Tiquié-Japuparaná-Piriparaná-Apaporis-Marutiparaná”.

estaban habitadas exclusivamente por los grupos aliados de los portugueses, en proceso de consolidación de los aldeamientos, mientras que los otros grupos estaban ocultos en la selva. Al parecer, el hecho de que los lusitanos no hubieran encontrado el tan ansiado canal los hizo desistir por algún tiempo de sus incursiones por esta región, puesto que hubo un descenso temporal en la intensidad de las actividades esclavistas y, quizás, un repoblamiento de las orillas del río. Si las cosas en 1820 eran como las describió Martius, en una nota al pie (vol. 3, cap. 4), en el Apaporis, “aunque existan numerosas tribus en sus márgenes, como los cauiaris, aethonias, *siroás*, *macunás*, iucunás, iaunas, tajassu-tapuias, coretus, iupuás, solo fueron hechos pocos *descimentos* desde allí hacia el río Negro” (traducción propia y énfasis agregado) (Spix y Martius [1831] 1976, 232)³². Después de esta construcción histórica, pensar en que hubo pocos *descimentos* en el Apaporis solo sería posible si efectivamente se tuviera un breve lapso de tiempo sin que hubieran ocurrido.

TIERRA DE NADIE

El siglo XIX fue muy complejo con relación a la formación de los Estados nacionales sudamericanos, pues las mayores preocupaciones de las élites que los gobernaron estaban dirigidas a dar prevalencia a una u otra ideología para delinear los caminos que deberían seguir las naciones (centralismo-federalismo, liberales-conservadores, etc.), lo cual condujo a guerras civiles, conspiraciones, cambios repentinos en las formas de gobierno y, en términos globales, a la sujeción a los intereses políticos y comerciales de Inglaterra, la potencia hegemónica de ese siglo. Tal vez las dificultades que estaban afrontando los países nacientes para estructurarse a sí mismos después del legado colonial sean una explicación del vacío documental existente sobre la Amazonia y sus habitantes, principalmente durante las primeras décadas del siglo XIX.

Para el siglo XVIII, España y Portugal ya estaban en camino de ser imperios en decadencia mientras que Francia e Inglaterra estaban midiendo fuerzas por el aumento de su importancia geopolítica con el control, cada vez mayor, del mercado y de sus colonias en Asia y África. El inicio del siglo XIX sacudió a la península ibérica con la intempestiva invasión de las tropas napoleónicas en 1807. Fernando VII, el monarca español, fue puesto en cautiverio y substituido por José Bonaparte, mientras que don João VI, soberano portugués, contó con la ayuda de los británicos para huir con toda la corte hacia Brasil. Los efectos

32. “[...] embora existam numerosas tribos nas suas margens, como os cauiaris, aethonias, *siroás*, *macunás*, iucunás, iaunas, tajassu-tapuias, coretus, iupuás, só poucos descimentos feitos daí para o Rio Negro”.

no se hicieron esperar en las colonias. En los países hispánicos, las élites criollas decidieron independizarse, inicialmente para salvaguardar los dominios de Fernando VII de la voracidad imperial de Napoleón, pero rápidamente vieron en ello el pretexto perfecto para separarse definitivamente de la “madre España” y crear naciones libres cobijadas por los ideales iluministas. Comenzaron así las cruentas guerras de independencia que lograron la expulsión de los españoles de todos los países hispánicos, con excepción de Cuba, hacia la mitad de la década de 1820. En el caso de la Nueva Granada, hoy Colombia, el largo y caótico proceso de construcción de la República, además de sucesivas guerras por el poder entre caudillos locales o entre partidos políticos, implicó la desidia por todo lo relacionado con lo indígena y los territorios inhóspitos hasta finales del siglo XIX.

En el caso de Brasil el proceso fue diferente. Con la corte instalada en Río de Janeiro, la metrópoli se emplazó en la colonia y coordinaba desde allí todo lo relacionado con sus dominios de ultramar. Después de la derrota de Napoleón, y por la fragmentación política causada por la lejanía del aparato administrativo imperial, los portugueses comenzaron a reclamar el regreso del rey, quien dejó el Imperio del Brasil en manos de su hijo Pedro. En 1822, el príncipe regente, influenciado por las élites locales y los intereses ingleses, declaró la separación de Portugal, la independencia del Brasil y asumió el trono como don Pedro I. Este proceso independentista fue bastante pacífico, aunque pocos años después el emperador abdicó, para reclamar el trono de Portugal, en favor de su hijo Pedro II, quien tenía solo cinco años. Entre 1831 y 1840 hubo un periodo de regencia en el que explotaron varias insurrecciones locales y una de ellas, la Cabanagem, se extendió desde Belém por todo el Amazonas, incluyendo el río Negro, e involucró a indígenas de diferentes grupos, negros esclavos y libres, y mestizos en luchas que favorecían los intereses de las élites ciudadinas en conflicto (Castro Pereira 2009). Con el ascenso al trono de don Pedro II, las revueltas locales acabaron y hubo un periodo de cierta estabilidad hasta la caída del emperador en 1889, cuando se instaló la Primera República (B. Fausto 1994). Como era difícil mantener la cohesión de un territorio tan extenso, las élites imperiales promovieron políticas centralistas que permitieron que las provincias tuvieran cierta flexibilidad administrativa, pero ajustada a algunos lineamientos centrales. De esta manera, los presidentes de las provincias podían implementar políticas particulares, de acuerdo a disposiciones imperiales, y esto fue lo que ocurrió con los indígenas amazónicos.

La Carta Regia de 1798 derogó las políticas pombalinas sin crear mecanismos jurídicos y prácticos diferentes con relación a los indios. El vacío jurídico que esto produjo hizo que las cosas no cambiaran en la práctica; por lo tanto,

los *descimentos* y las capturas de esclavos continuaron. En 1829, un oficial de la marina británica afirmó que:

[...] en las partes remotas de la Provincia de Pará la fuerza hace derecho y el poder e interés hacen mucho más que la justicia: forman la administración práctica de la ley. El emperador puede promulgar leyes y el presidente [de la provincia] órdenes, pero el blanco aislado es él mismo un emperador, y mucho más absoluto que don Pedro en Río de Janeiro. El emperador declaró libres a todos sus súbditos indios: los blancos aún los cazan y esclavizan. [Traducción propia]. (H. L. Maw 1829, en Carneiro da Cunha 1993, 2)³³

Durante toda su existencia, el Imperio solo promulgó el *Regulamento acerca das missões de catechese e civilização dos índios*, en 1845, cuyas directrices eran más administrativas que políticas para los indígenas reunidos en aldeas (Carneiro da Cunha 1992; 1993, 9). En la época imperial, los indios se clasificaban en indios mansos, que incluían a los civilizados y a los obligados a vivir en aldeas, y en indios bravos. Para estos últimos se tenía la idea de enfrentarlos si eran hostiles o de atraerlos a la “civilización”, y para atraerlos se estimulaba la sedentarización y la catequesis.

A comienzos de la década de 1850, la recién creada Provincia del Amazonas restableció el *Diretório dos índios* en el que se nombraron directores, aumentó la cantidad de misioneros destinados a las aldeas, la mayoría de ellos extranjeros, y se instituyó un programa de mano de obra para el servicio público en el que se llevara trabajadores y niños a Manaus para enseñarles las “artes de la civilización” (Wright 2005, 111). Este programa buscaba atraer a los gentíos (indios bravos) a los ríos principales y también contemplaba expediciones punitivas contra los grupos que se resistieran. En otras palabras, además de los aldeamientos y la catequización, se estaban patrocinando la violencia contra los nativos y los *descimentos*, principalmente de mujeres y niños, para llevarlos a trabajar en el servicio doméstico. Además de los directores, los comerciantes (*regatões*) fueron los intermediarios de estos procesos, selva adentro, ya que se habían instalado en el río Negro a partir de 1830. Muchos grupos fueron convencidos de salir de sus asentamientos para las márgenes de los ríos por medio de ofertas de herramientas y tejidos donde, por orden del Gobierno,

33. “Nas partes remotas da Provincia do Pará a força faz direito, e o poder e o interesse, muito mais do que a justiça, formam a administração prática da lei. O Imperador pode promulgar leis e o Presidente (da Provincia) ordens, mas o branco isolado é ele próprio um imperador, e muito mais absoluto do que Dom Pedro no Rio de Janeiro. O Imperador declarou livres a todos os seus súditos indios: os brancos ainda os caçam e escravizam”.

cortarían madera y construirían casas nuevas con estilos diferentes a los de los patrones tradicionales. Paralelamente, a partir de 1850 floreció una industria de construcción de barcos en el río Negro, donde la principal mano de obra fue indígena. Con el paso de los años, el poder de comerciantes y misioneros creció en la región y, básicamente, eran la única autoridad y cometían con impunidad todos los abusos posibles contra los nativos (Coudreau 1887; Spruce [1908] 1970; Wallace [1853] 1979). El aumento de la presencia misionera, los abusos de los comerciantes y la intensificación de las incursiones de deportación fueron fundamentales para el surgimiento de los movimientos milenaristas y mesiánicos que ocurrieron en los ríos Negro, Isana y Vaupés, y que intentaron ser reprimidos por la fuerza (S. Hugh-Jones 1994; Wright 1992, 2005).

No sabemos nada de lo que estaba ocurriendo en el Apaporis y el Pirá Paraná durante este periodo. De acuerdo con la única fuente, entre enero y marzo de 1820, Martius recorrió el bajo Caquetá. En su recorrido, mencionó la existencia del poblado de Manacaru (posiblemente el mismo poblado de Tauocas, fundado por Wilckens, pues estaba localizado entre el Mirití Paraná y el Cahuinari), donde vivían los *juris taboca*. Corroboró el papel de los *coretú* como cazadores de esclavos y también fue testigo en Uarivú, un lugar sobre el Caquetá cercano a la desembocadura del río Puré, de “algunos *macunas* e *iupuás*, que habían venido río abajo por el Apaporis, y permutaban con el principal cáscara de turiri pardo y blanco por utensilios de hierro” (traducción propia y énfasis agregado) (Spix y Martius [1831] 1976, 227)³⁴. El testimonio de Martius parece confirmar la idea de Vidal y Zucchi (en Wright 2005, 74), quienes sugieren una época de surgimiento y consolidación de sistemas de *endeude* y de una cultura de frontera, entre 1798 y 1830, lo cual evidencia la manera como se fue expandiendo el dominio lusobrasileño a territorios en los que no habían hecho presencia permanente, como fue el caso del Apaporis. A pesar de la poca información, es fácil suponer que grupos aliados a los brasileños estaban llevando a cabo expediciones en busca de esclavos en menor intensidad, ya que los *makuna* dicen que los antiguos hacían viajes a Manaos para intercambiar objetos por mercancías³⁵, a pesar de que las políticas imperiales llevaron a que aumentara su frecuencia. Un ejemplo de que esto efectivamente ocurrió en el Apaporis se puede ver en el relato de un viejo *tuyuka* hecho a Koch-Grünberg, en 1905, cuando el etnógrafo alemán visitó el Tiquié por segunda vez. Según

34. “alguns *macunas* e *iupuás*, que haviam vindo rio abaixo pelo Apaporis, e permutavam por utensilios de ferro, com o principal, entrecasca de turiri pardo e branco”.

35. De acuerdo con Franco (s. f.), en los relatos orales, los *úmua masã* (*gente de día*) comercializaban en Brasil ollas de barro, balayes, canastos, tipitis y remos a cambio de sal, machetes y anzuelos que llevaban para el Apaporis.

el viejo, cuando él era adolescente, unos cuarenta años antes, participó de una guerra en que varios grupos (entre ellos los buhabo ~gana, un clan ide masã) se unieron contra los yauna y, después de atacarlos, capturaron mujeres y niños que fueron vendidos a los blancos (Koch-Grünberg [1909] 1995, 2: 244-245).

Tanto los ide masã (*gente de agua*), como sus vecinos, cuentan la historia de un grupo de cazadores de esclavos llamado wühana (*asesinos*) que vivía en el Apaporis. De acuerdo con los ide masã, los wühana eran descendientes de Anaconda de Metal (Komehino) y estaban relacionados por parentesco consanguíneo con los actuales *gente de leña* (heñarã) y *gente de día* (ümüa masã), hoy en día afines de la *gente de agua* y hablantes de lengua makuna. Según los relatos³⁶, los wühana eran llamados makuna por los brasileños y se dedicaban a capturar personas para entregarlas como esclavos a cambio de mercancías. Ellos construyeron dos almacenes en el Apaporis para guardar las mercancías que recibían: uno quedaba en la desembocadura del Pirá Paraná (Waiya Hido) y el otro en Yaigohé (Hueco de Jaguar), en la boca del río Rikapuyá. En aquella época, muchos grupos que vivían en el Apaporis y el Pirá tuvieron miedo, huyeron y se escondieron en el monte, llegando al punto de que algunas personas murieron de hambre en el bosque. Algunos grupos vecinos, como los barasana, estaban cansados de los ataques e hicieron una maldición chamánica para los wühana. Un día, los brasileños les encomendaron esclavos, los wühana no encontraron a nadie y llegaron con las manos vacías donde sus patrones. Los brasileños se irritaron con ellos y les pidieron las raíces de la palmera *hota ehōma*, para fabricar pólvora y para que pagaran la deuda que tenían por las mercancías. La primera vez, los wühana cumplieron con la tarea, pero la segunda vez tuvieron problemas e intentaron engañar a los brasileños llevando hasta Manaos raíces de la palma de açáí. Cuando los brasileños percibieron el engaño, entraron en cólera, decidieron hacer una expedición para deportar a los wühana, y así cobrar la deuda de las mercancías que les habían anticipado.

Sin que sus chamanes predijeran el peligro de un ataque inminente, los wühana continuaron con su vida normal y un día decidieron hacer un ritual en su maloca de Buhekuya, en el Apaporis. Un chamán tanimuka presente en la fiesta tuvo una visión sobre el peligro en que se encontraban, les avisó que los brasileños estaban llegando para atacarlos, pero ellos no creyeron; por eso, el tanimuka escapó en la oscuridad de la noche. La mañana siguiente, mientras todos dormían, un hombre que estaba construyendo el techo de su casa vio varios barcos brasileños subiendo el río. Corrió y despertó al dueño de la

36. El relato siguiente lo he construido a partir de varias versiones recogidas con Roberto García, Maximiliano García, Arturo Makuna, Isaac Makuna y Jesús Makuna.

maloca, quien se puso contento con la llegada de sus amigos pues pensaba que estaban llevándole más mercancías. Lo que los wühana no sabían era que algunos barcos brasileños habían subido el río por la noche y preparaban una emboscada. De repente, aparecieron muchos hombres armados alrededor de la maloca, entraron en ella y comenzaron a repartir mercancías a las personas. Al lado de cada wühana, sin importar si era mujer o niño, se paró un brasileño y capturaron a todo el mundo. Solo un hombre logró escapar, cargando en sus brazos el rallador de yuca del grupo, pero más tarde murió en el monte. Aún en la maloca, los brasileños violaron a todas las mujeres frente a sus maridos e hijos. Después llevaron a todas las personas hasta los barcos³⁷, las subieron a bordo y se marcharon. Nadie vio nunca más a los wühana. Tiempo después, cuando los brasileños percibieron que los ide masã hablaban una lengua similar a la de los wühana, comenzaron a designar como makuna a la *gente de agua*.

Este fue el último *descimento* en el Apaporis y por ello es posible localizar el momento de este evento en la segunda mitad del siglo XIX, pues se habla de brasileños y de grandes embarcaciones que subieron el río y además se dice que varios años después, en la última década del siglo XIX o en la primera del XX, corrió el rumor de que los ide masã serían los próximos en ser deportados. Esto me hace pensar que la historia de los wühana ocurrió en algún momento entre 1850 y 1870, lo cual parece estar apoyado por un informe enviado a la Asamblea Legislativa de la Provincia del Amazonas, en 1864, en el que se afirma que en esa época solo un makuna vivía en el Caquetá, un río prácticamente desierto (Albuquerque Lacerda 1864, 32-33). El *descimento* de los wühana cierra, hasta donde sabemos, la influencia lusobrasileña en la región. Como el vacío documental hace de este un periodo nebuloso, es fácil suponer que hacia mediados del siglo XIX los remanentes de varios grupos estaban refugiados en las cabeceras de los afluentes de los grandes ríos, mientras que las márgenes de estos últimos permanecieron desiertas hasta la mitad del siglo XX. Sin embargo, sabemos que en otras partes del Noroeste amazónico, como en el río Vaupés, la presencia despótica de comerciantes y misioneros, así como el comienzo del primer ciclo del caucho, en 1870, produjeron más abusos y más respuestas de los indios frente a ellos, como los movimientos mesiánicos y las insurrecciones armadas.

37. En el relato de un viejo ümüa masã (Franky 2003) se afirma que la *gente de día* fue deportada junto con los wühana, sus parientes mayores, y que fueron llevados en un barco a vapor; según Tocantins (2000, en Mahecha 2004), la navegación a vapor se inició en el Amazonas en 1843. En la versión de este relato, presentado por Mahecha (2004, 58-59), se cuenta que junto a los wühana fueron deportados algunos clanes yauna.

Es evidente que en la primera situación del contacto, el ejercicio del poder colonial, primero portugués y después brasileño, tuvo una continuidad basada en los desplazamientos territoriales promovidos por la concepción institucional de los *descimentos* y en la combinación del uso de la violencia y la capacidad de atracción de las mercancías. Sus efectos devastadores se ampliaron por la propia agencialidad de algunos grupos indígenas que se involucraron en el tráfico de esclavos, y que se valieron de los canales comerciales y patrones nativos de intercambio y guerra para enfatizar su diferenciación social y monopolizar las mercancías occidentales. La respuesta de los grupos de la región a las incursiones de los aliados de los lusobrasileños se encuadró dentro de los valores culturales relativos a la guerra, incluyendo el adentrarse en la selva como forma de defensa y el exacerbamiento de sus estrategias chamánicas de combate³⁸; no en vano, tanto los *barea gawa* como los *wühana* fueron objeto de maldiciones chamánicas que acabaron con su presencia en la región. Además, como el contacto con los lusobrasileños no era directo, nunca los identificaron como a sus verdaderos enemigos. En ese sentido, más que pensar en este como un periodo de sujeción fantasma de los *ide masã* y sus vecinos al poder colonial, es mejor presumir que era un tiempo en el que estaban en pie de guerra.

Todos estos procesos pudieron significar para los grupos del bajo Apaporis y Pirá Paraná un cambio en los patrones de ocupación territorial, ya que los grupos que vivían sobre las orillas de los ríos tuvieron que buscar refugio selva adentro (S. Hugh-Jones 1981). Esto también, quizás, ocasionó que el poder político de los dueños de maloca aumentara, puesto que al ser los encargados de la redistribución, cuyo modelo sería el de la organización de rituales, habrían obtenido el monopolio sobre las mercancías occidentales, sirviendo como intermediarios y proveedores de esclavos, e intercambiando posiblemente a algunos de sus dependientes o a parientes de clanes y oficios jerárquicamente menores; ello se infiere, toda vez que los *ide masã* sostienen que la sociedad antigua era mucho más jerarquizada (Århem 1991) porque había un dueño de maloca que contaba con trabajadores a su servicio. Esto es consecuente con lo que afirman los *ide masã* con relación a que antiguamente los grupos vecinos vivían en guerra, así expliquen sus causas por competencias de conocimiento chamánico³⁹: muchos grupos y clanes desaparecieron, porque se aniquilaron

38. Pineda (1987) afirma que las prácticas de antropofagia y el uso de partes del cuerpo humano como trofeos que los españoles describieron en el siglo XVI eran en realidad respuestas simbólicas de los indios al estado de guerra exacerbado que estaban viviendo. De igual manera, los indígenas interpretaron a los canes de presa cazadores de indios como chamanes jaguares españoles.

39. Según Franky (2003), los *tanimuka* aseguran que las primeras guerras en el Apaporis sucedieron a causa del irrespeto a las posesiones de cada grupo y/o personas por un exceso de población. Para ellos, esas guerras aniquilaron a muchos grupos y ocurrieron antes de la llegada de los *ba'akaka* (los *barea*), quienes acabaron de exterminar a los que quedaban.

entre sí, y los sobrevivientes fueron asimilados por otros grupos; los ide masã dicen que en ese tiempo muchas personas iban a refugiarse en su territorio y pedían protección. Además, sus clanes mayores, jerárquicamente hablando, vivían en el interior de la selva, en las cabeceras de los afluentes de Caño Toaka, su territorio tradicional, mientras que los clanes menores se ubicaban sobre el Toaka porque eran los guerreros especialistas encargados de la defensa de los mayores, quienes eran los detentadores del conocimiento chamánico para reproducir al grupo. Esto sugiere que los ide masã y sus vecinos estaban viviendo en un régimen de guerra permanente.

Para los ide masã, la guerra (*guari*) es una fuerza constitutiva del cosmos y hace parte del Pensamiento. En las curaciones chamánicas, el mundo es protegido para que esa fuerza no se desencadene y destruya la vida humana, aunque afirman que si la guerra se sabe manejar es buena porque conduce a intercambios de mujeres, bienes y rituales con otros grupos. La guerra combina acciones físicas violentas con conocimientos chamánicos específicos que involucran la defensa del territorio y de las malocas, así como la manipulación del clima y las estaciones del ciclo anual por medio del Pensamiento (Cayón 2003). Esto significa que, en una situación extrema como el contacto colonial, las curaciones chamánicas pudieron traer la fuerza de guerra al mundo o haber desencadenado estrategias de protección con el Pensamiento. La guerra está vinculada al chamanismo y a los principios de reciprocidad que regulan las relaciones sociales y, aunque en principio expresan la negación de la reciprocidad por medio de los asesinatos, los robos de mujeres y de bienes rituales, lo que en verdad busca es alcanzar un intercambio pacífico. En el caso de las guerras esclavistas era difícil llegar a dichos intercambios por la demanda de esclavos y, cuando existieron, fue como trueques de esclavos por mercancías; por ello, los *barea gawa* fueron interpretados como comedores de gente, esto es, como jaguares con los que era imposible negociar e intercambiar mujeres. Era una guerra sin fin que no conducía a intercambios matrimoniales ni de conocimientos y bienes, pues las mercancías no tenían la capacidad de encajarse en todos esos aspectos de manera simultánea, aunque produjeran una especie de fascinación voraz.

Por eso, en la medida en que los portugueses se aproximaban al Apaporis, además de los grupos aliados que ellos invitaron para crear aldeas, los otros grupos que allí vivían comenzaron a desplazarse hasta los poblados de los ríos Negro y Caquetá para hacer intercambios, y esto significó establecer otras alianzas con los portugueses y después, con los brasileños. En ese sentido, esas alianzas fueron el inicio de nuevas incursiones esclavistas y *descimentos* guiados por los “nuevos aliados”. No obstante, lo más significativo fue que la

interacción de dichos grupos con los lusobrasileños se basó tanto en el chamanismo como en la lógica de la reciprocidad, según la cual los últimos ofrecían grandes cantidades de mercancía a los indios, hasta el punto en que la deuda solo era pagable cuando los “nuevos aliados” eran deportados. A pesar de todo, es posible pensar que los ritmos del intercambio se concebían de manera diferente para cada lado, ya que los indios generalmente mantenían los lazos sociales con sus aliados comerciales, pensando en una reciprocidad postergada, mientras que los blancos pensarían más en un intercambio de servicios o una compraventa casi inmediata. De esta manera, el choque entre ambas lógicas estableció los principios del *endeude*, cuya máxima expresión se vería más tarde en los tiempos de los distintos auge del caucho.

Como consecuencia de todos estos procesos, se produjeron movimientos de ocupación de los territorios de los grupos extintos, así como reajustes estructurales de las relaciones de parentesco y afinidad entre los segmentos de sobrevivientes. Este reajuste estructural también pudo llevar a asumir, usurpar o crear nuevas identidades. Ello además presupone la existencia de una creación y reactualización constante de lazos sociales y una gran flexibilidad en sus estructuras sociales, aunque se mantengan criterios básicos de distinción social. Estas serían, entonces, las características de la primera fase de la construcción de la relación con los blancos.

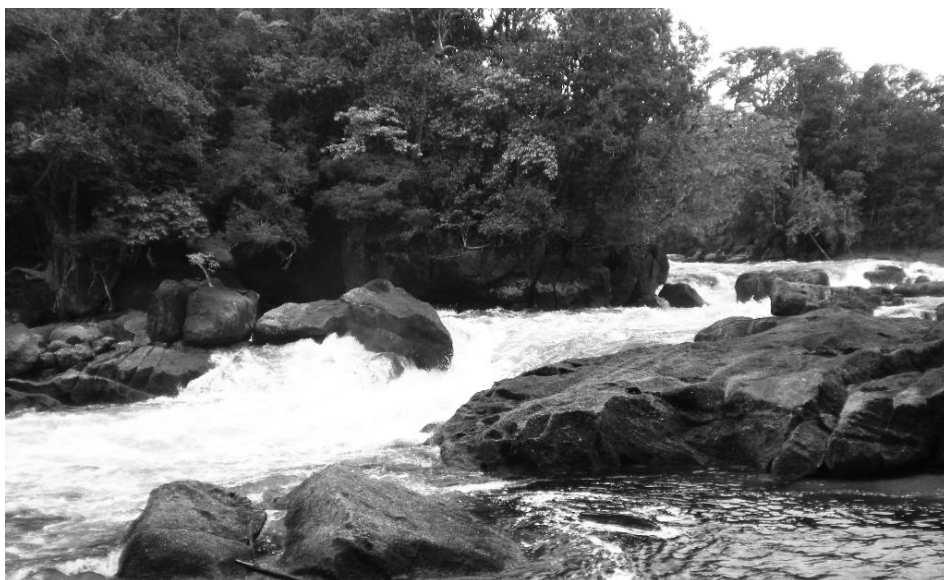
EL CAUCHO Y SUS DESGRACIAS

La consolidación de la Revolución Industrial dio origen a uno de los ciclos más devastadores sobre las poblaciones nativas de la Amazonia, cuando el caucho se convirtió en uno de los motores del avance tecnológico que sofisticó el funcionamiento mecánico de los aparatos de las fábricas. Entre 1870 y 1912, Belém y Manaus conocieron un esplendor y una prosperidad que nunca antes habían visto, pero que en verdad eran resultado de la imagen distorsionada de una realidad construida sobre la sangre y el sufrimiento de millares de indígenas esclavizados y masacrados, y de trabajadores pobres que migraron desde diferentes lugares de Brasil, Colombia y Perú para trabajar en la selva. Es muy posible que los primeros centros de producción, ubicados en el bajo y medio Amazonas, hubieran producido un movimiento inicial de los comerciantes que estaban ubicados en el Caquetá y el río Negro, que habría dejado un espacio vacío tanto en el primero como en el Apaporis, copado luego por los primeros caucheros colombianos a principios del siglo xx. No de otra manera podría explicarse que una región que durante más de dos siglos estuvo bajo la influencia lusobrasileña quedara finalmente en manos colombianas.

Como ya se dijo, durante la mayor parte del siglo XIX Colombia no tuvo interés en las tierras bajas y sus habitantes. Con la derrota del liberalismo radical se instauró un régimen conservador, en 1886, con ideales católicos e hispanistas, que se mantuvo hegemónico hasta 1930. En ese contexto político, el Estado sancionó la Ley 89 de 1890 “por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, en la cual se entregaba a la Iglesia católica la potestad sobre la “civilización” de los indígenas y se les reconocía a estos últimos unas tierras colectivas o resguardos (figura jurídica creada durante la Colonia, que limitaba las áreas en las que los indígenas podían trabajar la tierra para autoconsumo y para producir un excedente que era pagado como tributo, dado su carácter de “hombres libres” y vasallos del rey de España). La idea de esta ley era convertir las tierras colectivas en propiedad privada, en la medida en que los indígenas se fueran “civilizando”, motivo que llevó en el interior del país a expansiones abusivas de terratenientes, al fraccionamiento de tierras y a la pauperización de muchos grupos, pero también al surgimiento del movimiento indígena y de sus reivindicaciones, las cuales solo comenzaron a ser atendidas en la década de 1960. En la Amazonia, por supuesto, las cosas ocurrieron a otro ritmo, y en la región del bajo Caquetá la presencia misionera comenzó en la década de 1930, sin que jamás llegara a ser permanente en el Apaporis y en el Pirá Paraná (figuras 3 y 4), río que conoció primero a los misioneros protestantes del Summer Institute of Linguistics (SIL), después de 1960. Como el proyecto “civilizador” del Estado no llegó al Apaporis durante las primeras décadas del siglo XX, la región estuvo a merced de los caucheros que controlaron la mano de obra indígena a su antojo.

Hacia 1860, la alta Amazonia colombiana comenzó a ser explotada por comerciantes que bajaban de los Andes y estaban interesados en la extracción de quina (Zárate 2000), a la cual accedían los brasileños remontando el Apaporis (Llanos y Pineda 1982). Con el paso de los años, con el advenimiento del primer *boom* del caucho, cada vez más trabajadores del interior del país estuvieron dispuestos a aventurarse en las selvas inhóspitas, habitadas por indígenas a quienes creían salvajes y caníbales. A comienzos del siglo XX, los caucheros colombianos controlaban el negocio en el bajo Apaporis (Koch-Grünberg [1909] 1995, vol. 2), en especial, Cecilio Plata, un hombre cruel en extremo que terminó sus días asesinado por los yauna. En 1905, Koch-Grünberg encontró a varios trabajadores de Plata y una de sus bases en el raudal de La Libertad. Durante aquellos años, las hostilidades con los indios terminaron en muertos de un lado y otro, hecho que siempre fue aprovechado por los caucheros que iban llegando para obligar a los indígenas a que trabajaran indefinidamente en

FIGURA 3. RÍO PIRÁ PARANÁ, RAUDAL DE CASABE



Fuente: Fotografía del autor.

FIGURA 4. RÍO PIRÁ PARANÁ



Fuente: Fotografía del autor.

la extracción de látex para “pagar el precio del muerto” (Rodríguez y Hammen 1993) o para pagar las “deudas” pendientes, derivadas del *endeude* con sus patrones muertos. Plata fue substituido por sus socios; estos, por otros socios, y así sucesivamente. De cualquier manera, los caucheros lograron monopolizar el negocio en el bajo Caquetá, el Mirití Paraná y el Apaporis por medio de diferentes compañías, como Espinoza, Jaramillo y Borrero, patrocinada por la casa alemana Wesche y Cía., de Manaos; Jaramillo, Mejía y Cía.; Mejía y Cía.; Angarita y Cía., y Cabrera y Cía. (Domínguez y Gómez 1994), que se expandieron en la región, y cometían todo tipo de atrocidades contra los indígenas. Por lo menos la brutalidad contra los indígenas en esta región no tuvo los mismos alcances que en el interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo entre 1900 y 1912, años del auge de la explotación cauchera, donde la abominable Casa Arana, compañía angloperuana, esclavizó a los uitoto, muinane, andoke, entre otros pueblos, por medio de una “cultura del terror” (Taussig [1987] 2002) que terminó en un verdadero holocausto (Pineda 2000). No contento con ello, Arana mantuvo el control de sus esclavos indígenas hasta un poco después de 1920, cuando el primer ciclo del caucho ya había terminado en la Amazonia por causa de la eficacia productiva de las plantaciones de Malasia, después de que los británicos robaron las semillas de la Amazonia y las sembraron con éxito en el sudeste asiático.

En 1911, el proyecto expansionista de Arana intentó llegar al Caquetá y sus hombres invadieron La Pedrera, puesto de frontera colombiano sobre dicho río, y produjeron un conflicto entre Colombia y Perú. De manera paradójica, el cauchero Oliverio Cabrera, un expleado de Arana, fundó el campamento de Campoamor en el Mirití Paraná, el cual terminó por frenar cualquier intento de expansión de la Casa Arana en la región. De manera semejante, dicho campamento funcionó durante bastantes años, centrado en la extracción de caucho, balata y chicle, y con el tiempo se transformó en una gran concentración multiétnica que reunió a indígenas de diversos ríos y pueblos. Cabrera y muchos de sus capataces se casaron con mujeres indígenas, práctica común entre los caucheros colombianos, y terminó teniendo el poder de alterar tanto los patrones de asentamiento como los de matrimonio, ya que Cabrera creaba parejas de acuerdo con sus intereses (Hammen 1992, 35). A pesar de que, al comienzo de los trabajos, Cabrera recurrió al terror, infligía castigos físicos a los indios y logró controlar la mano de obra hasta la década de 1940, los indígenas terminaron reconociéndolo como un buen patrón y un buen cuñado que redistribuía sus mercancías. En la década de 1920 había pocos asentamientos en el Pirá Paraná y el Apaporis estaba prácticamente desolado (McGovern 1927), pues los indios estaban refugiados en la selva y vivían en estado de terror

(S. Hugh-Jones 1981), y los pocos que habitaban a orillas del río estaban en actitud hostil (McGovern 1927; Meira y Pozzobon 1999).

Para la época de Campoamor, buena parte de los ide masã estaba viviendo en el río Popeyaká, afluente del Apaporis, territorio tradicional de los letuama, sus hermanos mayores por parentesco mítico, y la otra parte vivía en Caño Komeña, afluente del Pirá Paraná, junto con sus cuñados yiba masã. A finales del siglo XIX, los ide masã se segmentaron por un enfrentamiento entre dos de sus clanes por motivos de acceso a ciertos instrumentos rituales. La mayor parte del clan sairã (*los bravos*) salió de Caño Toaka para vivir en el Komeña, mientras que el clan tabotihehea (*los de piel carrasposa*), mayor en jerarquía, se quedó en Toaka. Algún tiempo después, un letuama llamado Peru visitó a los ide masã y les comentó que los blancos irían hasta Toaka para matarlos y deportarlos y que, si deseaban, podrían ir a vivir al Popeyaká. Aunque un chamán dijo que era mentira, la mayoría de las personas se convencieron de que esto realmente ocurriría, pues era un eco de los *descimientos* lusobrasileños y decidieron salir de su territorio ancestral para buscar refugio en tierras letuama. Hoy en día, los ide masã explican que este rumor fue el resultado de maldiciones chamánicas de otros grupos, derivadas de malentendidos o de confrontaciones de guerra.

Los ide masã subieron el Apaporis hasta el Popeyaká para refugiarse y se quedaron allí durante varias décadas. Según un censo realizado en 1928, en el Popeyaká vivían 89 personas que fueron rotuladas como makuna, aunque pertenecían a grupos distintos, como los ide masã, tanimuka, yauna, ümüa masã y heañarã. En otras palabras, para ese año los ancestros de la mayoría de habitantes actuales del Apaporis y el bajo Pirá Paraná (Mahecha 2004, 65) estaban viviendo juntos en el Popeyaká⁴⁰. Para esa época, los caucheros aún llegaban con violencia a las malocas para cautivar trabajadores. Con el tiempo, algunas personas del grupo resolvieron ir a trabajar en Campoamor y llegaron a acompañar a su patrón Cabrera hasta Araracuara, en el Caquetá, para trabajar en la apertura de un puesto de apoyo al ejército colombiano, después de la corta guerra entre Colombia y Perú, en 1932. Allí, las epidemias de sarampión y gripe produjeron muchísimas muertes. En ese mismo año, un reporte de los misioneros (Mora 1975) señala que en Campoamor había 89 makuna hablantes de lengua yukuna (¿?) dirigidos por el capitán Mariano, quien era el dueño de

40. En 1925, el británico William McGovern (1927) encontró una maloca de los bugpumagsa; probablemente, según relatos orales, se trataba de una maloca de los emoa, hablantes de makuna, muy cerca de la desembocadura del Pirá Paraná. Días después, encontró algunos hombres bugpumagsa en un campamento de caza en un camino que conducía del Apaporis al Mirití Paraná, lo cual me hace pensar que estos serían algunos ide masã que trabajaban para los caucheros. El testimonio de McGovern es importante porque demuestra que, con excepción de la maloca bugpumagsa, el inmenso territorio comprendido entre la parte baja del Pirá y las proximidades del raudal de La Libertad estaba desolado.

la maloca principal de los ide masã en el tiempo del exilio de Caño Toaka. De esta manera, Cabrera logró crear contingentes de trabajadores de diversos grupos articulados por sus propios líderes y estos alternaban meses de trabajo en el campamento con la permanencia temporal en sus malocas. Solo por ese aspecto es que no podemos pensar que en esa época existía un verdadero régimen de esclavitud. Además del transcurrir de estos eventos, el hecho de que las cabeceras del Popeyaká comuniquen con los afluentes del Mirití Paraná me lleva a pensar que el rumor que produjo la salida de los ide masã de Caño Toaka pudo haber sido el resultado de una celada diseñada por los caucheros junto a sus trabajadores yukuna y/o letuama, para acercar la mano de obra a Campoamor. Los caucheros se valieron de muchas estrategias para cooptar a los indios y en el auge del campamento tuvieron cerca de mil trabajadores.

Durante ese tiempo, el Popeyaká se convirtió en un grupo territorial multiétnico, compuesto por varias malocas dispersas por sus tributarios, en una especie de último refugio de la “vida antigua” o de sobrevivencia física, porque congregó en un único río a muchas personas de diferentes grupos, algo inusitado en la historia regional. Incluso ya habitaban allí personas yauna y *gente de día*, quienes, en 1911, vivían en un campamento cauchero sobre el Apaporis registrado como Yaunas y Macunas (Franco s. f.), que ya existía cuando Koch-Grünberg pasó en 1905. Estas primeras décadas del siglo xx evidencian que hubo una debacle demográfica en la región que casi acabó por completo con estos pueblos. Esa angustia vivida también se expresa hoy en otras dimensiones, pues los ide masã sostienen con vehemencia que el tiempo de exilio en el Popeyaká fue el momento más crítico de su historia, una vez afirman que casi se extinguió la “cultura”. Con ello quieren decir que, además de abandonar su territorio tradicional, no realizaron sus rituales, el conocimiento sobre Toaka no les fue transmitido por completo por los viejos y casi fueron asimilados por los letuama, con lo cual se debilitó su Pensamiento. No obstante, los viejos de hoy, nacidos en el Popeyaká, dicen que con esfuerzo lograron recuperar gran parte de su Pensamiento, a pesar de que continúen diciendo que la cultura está débil y algunos hayan regresado al Toaka y al Pirá Paraná desde hace unos cuarenta años.

A comienzos de la década de 1940, durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los japoneses entraron en acción y dominaron el Pacífico Sur, los aliados no lograron acceder al caucho plantado en Malasia y tuvieron que mirar a la fuente originaria del látex. Así, se inició un nuevo ciclo del caucho en la Amazonia. En el Apaporis, este nuevo *boom* llevó a Jácome Cabrera, un hijo mestizo de Oliverio Cabrera, y a José A. Uribe y Antonio Lugo, dos de sus yernos, a convertirse en los nuevos patrones y abrió el espacio para que llegaran

nuevos caucheros como Carlos Balcázar. Cuando el botánico Richard Schultes viajó por el Apaporis en 1942, 1943 y 1952, encomendado por el Gobierno estadounidense para localizar las reservas de caucho, encontró el río despojado (Davis 2004); en el último viaje visitó el Popeyaká, donde fue ayudado a recolectar plantas por varios niños makuna, que son los viejos de hoy. El segundo ciclo del caucho contribuyó al desplazamiento de varias familias ide masã hacia los ríos Caquetá, Mirití Paraná y Apaporis, que trabajaron una vez más bajo el sistema de *endeude*. Ya para la época existían corregidores en La Pedrera, como tímida presencia del Estado, y se habían prohibido los maltratos a la población indígena; no obstante, esto no impidió que las mujeres fueran violadas y que los castigos continuaran en los campamentos, aunque con menor crueldad en comparación con las prácticas genocidas de unas décadas atrás. Aun así, los caucheros principales fueron considerados buenos patrones. En esta época comenzaron las incursiones de los misioneros para llevar a los niños por la fuerza hacia los internados. Cada vez que los indígenas escuchaban un motor fuera de borda, entraban en pánico y escondían a los niños en el monte, pues pensaban que los misioneros iban a robárselos para llevarlos a los internados de La Pedrera (fundado en 1934) o del alto Mirití (creado en 1949).

Con los años, los caucheros fueron perdiendo el poder de coaccionar a los indígenas por medios violentos y se centraron en mantener la mano de obra por medio de las deudas derivadas del sistema de *endeude*. De cierta manera, al acabar la coacción violenta, los indios lograron cierta emancipación de los patrones y comenzaron a trabajar eventualmente en otras cosas para acceder a las mercancías. Cuando el capitán Mariano murió fue substituido por Miguel Pava, un emoa que fue traductor de Mariano y quien actuó como capitán e intermediario con los caucheros durante muchos años. Más tarde, Roberto, el hijo de Mariano y dueño de la maloca principal de los ide masã hasta su muerte en julio de 2007, se convirtió en capitán pero no duró mucho tiempo en el cargo porque decidió regresar a Caño Toaka, en la segunda mitad de la década de 1960, junto con Isaac, el por entonces joven chamán principal del grupo, para liderar un retorno temporal a la vida antigua, celebrar rituales y recuperar el poder de los ide masã. Esto sugiere que inicialmente los ide masã interpretaron que los dueños de maloca eran quienes debían articular las relaciones con los blancos. Sin embargo, para esa época, los patrones caucheros habían asumido el papel de redistribuidores de mercancía y habían desplazado a los dueños de maloca que, a su vez, seguían controlando las labores de los trabajadores y la redistribución en los rituales. No obstante, el acceso a los bienes del blanco se democratizó y la lógica de su obtención, por medio del *endeude*, estableció un sistema interno de patronaje que debilitó a los dueños de maloca.

Esto no quiere decir que se tratara de una sumisión forzada para los indios, sino que interpretaban su relación de trabajo como un intercambio que, muy factiblemente, se modeló en la relación entre un dueño de maloca y sus colaboradores y dependientes (que se replicaba en un plano interétnico en la relación entre los tukano en general con los makú, donde ambos intercambiaban servicios). Dicha relación se fundamenta en la capacidad de un dueño de maloca para movilizar a las personas de su grupo local en la consecución de recursos suficientes para realizar rituales e invitar a parientes y/o afines. El éxito político del dueño de maloca depende de la abundancia de su ofrecimiento de comida, coca, tabaco y bebidas para los invitados a las fiestas, así como de la protección y sustento derivados de la curación que hace el chamán asociado al dueño de maloca. Así, la recompensa de los trabajadores es obtener más salud y protección contra las enfermedades. No obstante, el poder político de un dueño de maloca es frágil, pues sus colaboradores pueden abandonarlo en cualquier instante, y dar origen a una fisión del grupo local. Sugiero que la misma lógica se aplicó a los patrones caucheros, no solamente por la redistribución y los vínculos de parentesco que establecieron por medio de sus matrimonios con mujeres indígenas y su prole mestiza (con las responsabilidades y contraprestaciones consecuentes), sino porque, de alguna forma, también ofrecían protección y sustento.

S. Hugh-Jones (1988b, 81) afirma que los barasana, cuñados de los ide masã, creen que las mercancías poseen *ewa*, una fuerza poderosa e irresistible que los hace actuar de forma descontrolada y hacer cosas contra su voluntad, y causa una sensación similar a la locura o la embriaguez, al tiempo que también asocian los objetos manufacturados con la propagación de enfermedades, como ha sido descrito para otros grupos tukano o los yanomami (Albert 1992, 2002; Buchillet 2002). Por esta razón, al recibir mercancías de manos de los blancos, los ide masã hacen una curación chamánica para protegerse de los componentes dañinos (*hünirise*) de los objetos manufacturados. Como en los tiempos de los caucheros las mercancías estaban dentro de baúles de madera, los indios relacionaron estos objetos con las cajas de plumaje donde guardan los ornamentos rituales (Rodríguez y Hammen 1993, 37). Los ide masã aseguran que esas cajas de plumaje contienen la vitalidad del grupo, ya que las plumas son manifestaciones de la fuerza primordial del universo y, si son vistas por niños y mujeres antes de una curación chamánica, producen enfermedades y una especie de locura, a semejanza del efecto que generan las mercancías. Al igual que los instrumentos sagrados, la caja de plumaje pertenece a todo el grupo, aunque esté bajo el cuidado de los dueños de maloca, y ambos son las fuentes de su Pensamiento. Por eso, en la época del caucho, los indios deseaban los baúles de madera para guardar sus mercancías, costumbre que tienen hasta

hoy, pero ya han remplazado los baúles por grandes recipientes de plástico que, generalmente, pertenecen al hombre dueño de casa.

Por estas asociaciones, los baúles y las mercancías representaban, ambivalentemente, vitalidad y protección al tiempo que peligro y contaminación. Rodríguez y Hammen (1993) sostienen que desde la perspectiva indígena es difícil sostener que el acceso a las mercancías a cambio del trabajo del caucho fuera un intercambio desigual, ya que para ellos era, ante todo, un intercambio simbólico que les permitía acceder a objetos maravillosos, como fósforos y hachas. Cuando terminó el segundo ciclo del caucho, los patrones promovieron la extracción de pieles exóticas, pero cuando esto terminó en la década de 1970, los viejos patrones caucheros cayeron en total desgracia, igual o peor que cualquier dueño de maloca que no puede mantener su prestigio. Por eso, murieron en la miseria, y acusaron a los indios de haberles hecho brujería para dejarlos en la pobreza.

A decir verdad, el poder de los caucheros sobre los indios había disminuido mucho desde que se incrementó la presencia de misioneros que fundaron internados, porque de alguna forma protegieron a los indios de los abusos, aunque lamentablemente nadie hizo lo mismo con los niños indígenas que eran educados en estos mismos internados, donde eran víctimas de castigos físicos y largas jornadas de trabajo, se les prohibía hablar las lenguas nativas y se les obligaba a comer alimentos prohibidos (Mahecha 2004, 71) que perjudicaban los procesos de construcción del cuerpo. Con razón, Cabrera (2002) concluye que el impacto del trabajo misionero tuvo mayores consecuencias para las prácticas indígenas que las acciones de los caucheros; podría afirmarse que buena parte de los adultos que hoy tienen alrededor de 45 o 50 años recibieron alguna formación escolar. Sin embargo, el impacto de las misiones en el Apaporis y el Pirá Paraná no tuvo el mismo alcance que en otras regiones vecinas, como el alto río Negro y el Vaupés⁴¹, donde salesianos, monfortianos y javerianos se empeñaron en atacar la estructura social, los rituales y las prácticas culturales por medio de la fundación de nuevas aldeas (Cabrera 2002).

El Estado colombiano se sirvió de caucheros y misioneros para tener alguna presencia en la región con el propósito de controlar las zonas de frontera. Para ello, adjudicó a los caucheros el derecho a trabajar en las tierras baldías y los bosques nacionales, desde comienzos del siglo xx, y dejó en manos de la Iglesia la tarea de civilizar a los “salvajes”, de conformidad con su proyecto de nación basado en los ideales hispanistas y católicos dirigidos a la asimilación de los indígenas, según los cuales se incorporaría a los indios como mano de obra

41. Silverwood-Cope (1990) describe que los misioneros llegaban acompañados por los tukano para llevar a los niños makú a las misiones, pero que estos generalmente huían y se reencontraban con sus padres en la selva.

en las economías regionales, a la vez que los misioneros cumplirían su labor civilizadora. Debido a la baja cantidad de misioneros asignados para la región del Apaporis y el Pirá Paraná, estos hacían viajes cortos en los que bautizaban⁴² a los niños y aun intentaban llevarse a algunos infantes para los internados. En el Apaporis no se fundaron aldeas ni internados y ello solo ocurrió en el alto Pirá Paraná a finales de los sesenta, cuando también llegaron los primeros misioneros evangélicos del Summer Institute of Linguistics. De esta manera, el proyecto de construcción del Estado nación en esta región quedó en manos de pocas personas, pero aun así consiguió algunos de sus propósitos, como el de definir las fronteras territoriales e identificar a su población en territorios apartados. Así, por ejemplo, durante el primer ciclo del caucho, este se vendía en Manaos y beneficiaba a los *barões da borracha*, mientras que en el segundo ciclo se creó un sistema de transporte aéreo con hidroaviones llamados *Catalinas*, que llevaban el caucho hacia el interior del país y de allí salía hacia los puertos marítimos para ser exportado, y el lucro quedaba en Colombia.

La interacción con los caucheros minó el poder de los dueños de maloca, pues entró en competencia con el sistema nativo de redistribución. Pero, de igual manera, generó responsabilidades y obligaciones de los patrones con sus trabajadores y, en especial, con las familias de las esposas indígenas que tomaron. También alteró los patrones matrimoniales, al ampliar la gama de afines por la convivencia en los campamentos caucheros con miembros de diversos grupos. Los caucheros provocaron la inserción indígena dentro del sistema mercantil, así como gran cantidad de desplazamientos territoriales, bien para que los indios se ocultaran o bien para que fueran a trabajar con ellos. Alimentaron con sus mercancías, concebidas por los indios como objetos poderosos depositarios de vitalidad, aunque potencialmente peligrosos, un sistema de intercambios que permitió a los caucheros mantener a sus trabajadores. Esto resultó en un proceso de reducción de las diferencias jerárquicas internas de los grupos. Podría pensarse, entonces, que durante este periodo de conocimiento y convivencia más cercana, indios y blancos comenzaron a domesticarse mutuamente, incluso a generar relaciones de afinidad efectiva.

Para comienzos de 1960, la dependencia de los patrones caucheros disminuyó. En esa época, las personas estaban atomizadas y recobraron el patrón de asentamientos dispersos al formar grupos locales por medio de alianzas con afines también atomizados, para intentar reorganizarse. Muchos de los grupos locales formados durante ese periodo fueron el embrión de las aldeas fundadas

42. Los indios consideran que el bautismo católico brinda protección chamánica a los niños y por ello era solicitado anteriormente a cualquier blanco.

casi veinte años después. Algunas familias se fueron a vivir en cercanías de La Pedrera, para estar cerca de los hijos que tenían en los internados; otras, ocuparon lugares en el Apaporis, el Mirití Paraná y el Pirá Paraná, otras regresaron a Toaka y, con los parientes que vivían cerca, en el Pirá (pero no con los ide masã del Komeña), iniciaron un periodo de reconstrucción de sus prácticas rituales y retomaron el control sobre su territorio tradicional.

LA BABEL ONOMÁSTICA

Durante el tiempo de los caucheros el etnónimo makuna se transfirió definitivamente a los ide masã. Hoy en día, ellos usan y aceptan el término porque se acostumbraron a ser llamados así, pero eso no quiere decir que sea algo que consideren justo. Algunas personas, no antropólogos, que han investigado entre los ide masã suelen publicar que makuna es equivalente a wühana, que significa asesinos, traducción que proviene de personas de otros grupos cuando son interrogados sobre el significado de la palabra. Yo mismo he preguntado a indígenas de ríos y grupos relativamente cercanos, como bará y tatuyo de Caño Japú, y he obtenido respuestas idénticas. También he visto en campo la indignación de los ide masã cuando cualquier publicación hace referencia a ese tema, pues ellos dicen que heredaron el término de los wühana porque hablaban lenguas parecidas, pero que en ningún momento ellos fueron traficantes de esclavos. La ventaja del etnógrafo es conocer las autodenominaciones de grupos y clanes y poder explorar en ellas, obviando las imprecisiones de los etnónimos derivados del contacto colonial. Allí, cuando pregunto por los ide masã, obtengo respuestas diferentes. De manera semejante, es difícil saber a qué grupos exactamente hacía referencia la palabra makuna en las fuentes históricas, debido a los problemas mencionados páginas atrás.

Al buscar en las fuentes del siglo XVIII, llama la atención que dentro de los grupos enumerados por Monteiro de Noronha y por Ribeiro de Sampaio no hay ninguna referencia ni cercana a las palabras *makuna*, *makura* o *mucuna* en esta región. Aunque ambos testimonios son de finales de la década de 1760 y comienzos de la de 1770, registros más antiguos mencionan nombres muy cercanos a los de clanes actuales de la *gente de agua* y de sus vecinos. La primera referencia escrita conocida es del *Livro das canoas* y está firmada el 4 de febrero de 1745. Allí habla sobre

[...] una india llamada Neebú de la nación *Macurá* de edad de cuarenta años más o menos [y] un joven que dice ser su sobrino de edad al parecer de siete años. Estas dos personas fueron juzgadas en el referido examen como forras y

libres de cautiverio. [Traducción propia y énfasis agregado]. (*Livro das canoas*, documento 148, hoja 86, en Meira 1994, 117-118)⁴³

Enseguida menciona que estas personas fueron enviadas al río Negro por el capitán Manoel Caetano de Azevedo, presumiblemente de una tropa de rescate, para el *capitão major* Balthazar do Rego Barboza, quien quedaría a cargo de ellas durante cinco años, para ser enviadas luego a la aldea de Caabû, por disposición del gobernador y capitán general de la Provincia de Maranhão e Grão Pará. Este documento no habla ni de las condiciones ni del lugar en el que fueron “rescatadas” estas personas. En los registros esclavistas firmados por Belfort y Avogadri, mencionados atrás, se encuentran varios nombres que son muy cercanos a los de algunos clanes y grupos actuales, por ejemplo, los barasana y los taiwano, así como los de la *gente de agua* (Wright 2005, 61-70). Entre estos últimos cabe destacar: de una parte, buhegababana, bungamana (buhabo ~gana) y chirôa o xiroã (süroa), para los clanes ide masã actuales; de otra, gibamaxam, gibamaxa, ibamaçam (yiba masã); itana (itana), minâua, minoua, uenonigana (minowari ~gana); omamaça, umamaxam, umamaçam, umomaçam (ümüa masã), para los grupos relacionados, y finalmente duajana, duexana, uhiana, ujana (wühana), para los extintos. A pesar de ser el mayor listado conocido durante el siglo XVIII, lo curioso es que tampoco hay ningún nombre cercano a makuna.

El guía náutico Eugenio Ribeiro afirmaba en 1755 que en el Apaporis vivían los vacujás, posiblemente una deformación de makuna. Wilckens no habla de algún grupo con nombre similar y Requena menciona a los mucuras. Más tarde, Rodrigues Ferreira menciona la conversación entre el comisionado Chermont y el jefe mukuna para fundar una aldea cerca a la desembocadura del Apaporis y justamente Lobo D’Almada va a encontrar la maloca de los cumacumas en dicho lugar, aguas abajo de los asentamientos coretú, en 1784. Las discrepancias entre los nombres hacen difícil una identificación, pero lo único que es posible extraer de estos etnónimos variados es que efectivamente había un grupo que mantenía relaciones con los portugueses y estaba dispuesto a seguir sus pedidos, entre ellos, los aldeamientos y las capturas de esclavos. Me parece que, en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX, el etnónimo makuna se estabilizó. No de otra manera, Spix y Martius hubieran podido informar que algunos indios macuná vivían, hacia 1820, en Fortaleza da Barra do Rio Negro, y que uno de

43. “[...] hua índia chamada Neebú da nação *Macurá* de idade de quarenta annos maes ou menos... Hum rapaz que diz ser seu sobrinho de idade ao parecer de sette annos... As quaes duas pessas sendo julgadas no refferido exame por forras, e livres de cativoiro”.

ellos estaba al servicio del señor Zani, compañero de viaje de los naturalistas (Spix y Martius [1831] 1976, 135). De manera semejante, Martius encuentra a unos macuná comerciando en Uarivú y también provee la lista de nombres más exacta para la época sobre los habitantes del Apaporis, ya que menciona, entre otros, a los cauiaris (kabiয়ারী), aethonias (letuama [¿?]), siroás (süroa), macunás (makuna), iucunás (yukuna), iaunas (yauna) y coretus (coretú) (Spix y Martius [1831] 1976, 232). Por eso estoy convencido de que el uso del término makuna durante el siglo XIX hace referencia a los wühana y a los grupos vinculados con ellos por parentesco, o sea, los ümüa masã y heañarã.

Para sustentar ese argumento es necesario tener en cuenta ciertas consideraciones. En la actualidad, algunas personas aseguran que el idioma hablado por los ide masã es originario de los heañarã y ümüa masã, motivo por el cual los miembros de esos grupos aseguran ser makuna no verdaderos o propios, y reconocen que los ide masã son, hoy en día, los verdaderos makuna (Cayón 2004a, 2004b). Este es un tema que presenta muchas confusiones entre los mismos indígenas y siempre es difícil de explicar. El primer desplazamiento del etnónimo hacia la *gente de agua* ocurrió a partir del *descimiento* de los wühana, en el cual también fueron deportadas personas de los ümüa masã y algunos clanes yauna. Entonces, los ide masã comenzaron a ser conocidos como makuna, únicamente para los brasileños después del *descimiento* de los wühana y por razones de semejanza lingüística.

Cuando Koch-Grünberg visitó el Tiquié, en 1904, conoció a un hombre buhágana (buhabo ~gana) que estaba acompañado por un viejo ömöa mahsa (ümüa masã), y comprobó que las dos lenguas eran casi idénticas (Koch-Grünberg [1909] 1905, 1: 324). Un año después, cuando recorrió el Apaporis desde la desembocadura del Pirá Paraná y pasó días sin encontrar una sola maloca ni ver gente, llegó a dos malocas ubicadas en algún punto entre la playa Manaitara y el raudal de La Libertad, que pertenecían a los makuna, hablantes de “un dialecto emparentado con el *buhágana*” (Koch-Grünberg [1909] 1995, 2: 264). Allí encontró algunos yauna y conoció al capitán José, “para sus condiciones un hombre culto y viajado [...] [que] además de makúna y yaúna hablaba de corrido *língua geral* y algo de portugués” (Koch-Grünberg [1909] 1995, 2: 276). Estoy de acuerdo con Mahecha (2004, 62), quien identifica al capitán José con Yusé Sapatino, único remanente del que descenden todos los ümüa masã actuales. Según los testimonios dados a esta autora, Yusé (pronunciación de José en portugués) nació en Belém do Pará y fue al Apaporis, que era el territorio de sus padres. Yusé comerciaba mercancías a cambio de tablas de madera extraídas por sus primos heañarã y más tarde trabajó con un cauchero colombiano. Entonces, los denominados makúna por Koch-Grünberg son los ümüa masã actuales. Si

recordamos que los ümüa masã fueron deportados junto a los wühana en algún momento entre 1850 y 1870, podemos establecer una continuidad entre ambos grupos con el etnónimo makuna. Esto también significa que los ide masã y los makuna son grupos diferentes, a pesar de las semejanzas lingüísticas.

De hecho, Koch-Grünberg diferencia a los makúna de los buhágana y da varios datos sobre clanes de los ide masã, aunque nunca ofrece un etnónimo que los agrupe. En el primer viaje al Tiquié, Koch-Grünberg tuvo informaciones de los tuyuka sobre un grupo llamado buhpú mahsá (*gente de cerbatana*)⁴⁴, un grupo “salvaje” que nunca había visto a los blancos, habitaba el Igarapé Dyí (Komeña), eran expertos fabricantes de cerbatanas y curare y parecían ser muy respetados por los tuyuka. Días después supo que los buhpú mahsá se autodenominaban buhágana, que hoy son los buhabo ~gana (*los de la cerbatana*). En su viaje siguiente, Koch-Grünberg se dirigió a las cabeceras del Tiquié y llegó al Igarapé Yaucaca (posiblemente el primer Caño Umuña, afluente del Pirá Paraná), donde conoció a los hógolotsóloa (hogoro süroa, süroa mariposa), a quienes distinguió de los tsóloa (süroa) del Komeña. También conoció a personas de los tsáina (sairã, *los bravos*) y döamahsa (roe masã, *gente de loro*, clan yiba masã), habitantes del Komeña y hablantes de una lengua igual a la de los buhágana. Aunque el etnólogo alemán invitó a los buhágana para que lo esperaran en la desembocadura del Komeña, ellos nunca atendieron la cita y, por tanto, Koch-Grünberg no entró en ese río. Adicionalmente, Koch-Grünberg contrató como remero a un robusto y joven buhágana llamado Bitsúka, cuyo nombre verdadero era Bisuga y que es uno de los tres hermanos de los que descienden los miembros actuales del clan tabotihehea (*los de piel carrasposa*). Todos estos datos sustentan que a principios del siglo xx los ide masã no eran reconocidos genéricamente como makuna. Como durante el tiempo de los caucheros los ümüa masã estuvieron al borde de la extinción y terminaron siendo asimilados por los ide masã (como se verá en el capítulo 2), la palabra makuna se desplazó definitivamente a los ide masã y terminó cristalizando la identificación entre los dos etnónimos, pues en el censo del Popeyaká y en el informe misional sobre los trabajadores de Campoamor ya se encuentran reunidos bajo el mismo rótulo.

Si vemos los nombres en las lenguas nativas, las diferencias entre los grupos son mucho más claras. Según los tanimuka, la palabra makûrã proviene de su lengua y era usada para referirse a los wühana, mientras que el término para

44. McGovern (1927, 345) traduce *bugpumagsa* como *indios cerbatana*. Adicionalmente, indica que los remeros y guías eruria (taiwano) que estaba intentando contratar para recorrer el bajo Pirá Paraná dudaron en acompañarlo porque iban a pasar por el territorio habitado por las tribus de los *abejas* y los *avispas*, grupos hostiles vecinos. *Abejas* y *avispas* podría corresponder a una denominación atribuida a los yibã masã y a los ide masã por los taiwano y barasana.

referirse a los *ide masã* es *okorã poimaha*, *gente de agua* (Franky, comunicación personal). En las lenguas tukano de la región, el sufijo *rã* es usado para referirse a la palabra *gente*, como alternativa a *masã*, que es más literal. La raíz *maku* parece provenir de las lenguas arawak y significa algo como “aquel que no habla mi lengua” o “aquel que no tiene relaciones de parentesco conmigo” (Cabrera, Franky y Mahecha 1999) y es usualmente empleada para los grupos de cazadores y recolectores del Noroeste amazónico. Como los *tanimuka* son probablemente un grupo de origen arawak que se *tukanizó* (Franky 2004), es plausible que la palabra *makûrã* hiciera referencia a un grupo que no hablaba una lengua emparentada y con el que no tenían vínculos de parentesco. Por todo esto, es comprensible la indignación actual de los *ide masã* cuando se los identifica con los *wùhana* por medio del etnónimo *makuna*. Entonces, si ha de usarse un término que se refiera a los *makuna* de la época colonial sería igualmente efectivo decir *wùhana* o *makurã*, mientras que en la actualidad los términos *makuna* e *ide masã* pueden ser equivalentes. A partir de este punto, alternaré los dos términos.

ORDENAR UNA ETERNA FRONTERA

Los antropólogos extranjeros que llegaron a la región a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo xx, como Christine y Stephen Hugh-Jones, Kaj Århem, Patrice Bidou, Thomas Langdon, entre otros, encontraron a los *makuna* y a los grupos vecinos viviendo en asentamientos dispersos y no en aldeas. El proceso de aldeamiento en el Apaporis y el Pirá Paraná comenzó un poco después de 1975 y se extendió hasta comienzos de la década de los ochenta, en gran medida por la acción indigenista de antropólogos que trabajaban en la estación antropológica de La Pedrera, creada por el Instituto Colombiano de Antropología para adelantar investigaciones de “etnología de rescate”, como propusiera Reichel-Dolmatoff. Desde allí se planteó a las comunidades indígenas la conveniencia de que se agruparan en aldeas para defenderse de los blancos, que crearan tiendas comunitarias para acceder a los bienes occidentales y que vivieran de acuerdo con sus costumbres sin trabajar para los blancos. Además, iniciaron un programa de alfabetización en lenguas indígenas, que duró poco por problemas de financiación, pero que interfirió con los intereses locales de comerciantes y misioneros, quienes en respuesta desprestigiaron a los investigadores. Según Mahecha (2004, 78), en ese entonces la política indigenista oficial del Estado, orientada por la División de Asuntos Indígenas, era la de promover la conformación de comunidades y el reconocimiento de los *capitanes indígenas* como interlocutores legítimos frente al Estado. Así, a inicios de los años ochenta se comenzaron a delimitar y titular los diferentes resguardos de la región y

empezaron los procesos organizativos que requirieron del reconocimiento legal de los territorios indígenas. Mientras se gestaban los primeros pasos hacia el reconocimiento de los derechos indígenas, se dieron los auges de explotación de la coca y el oro y los indios se fueron involucrando, cada vez más, en la pesca comercial, lo que promovió el establecimiento de relaciones directas con comerciantes y el incremento de visitas y empleos temporales en La Pedrera o en la mina de oro del río Taraíra. Estas actividades económicas atrajeron a muchos indígenas y les permitieron conocer y acceder a nuevas mercancías como grabadoras, gafas oscuras, por mencionar algunas.

Actualmente, en las aldeas predominan las casas unifamiliares que desplazan a las malocas como centros de vivienda; sin embargo, la vida ritual solo es posible en la maloca, así que cada comunidad tiene al menos una y, además de esto, la distribución de las casas unifamiliares está modelada en las divisiones espaciales internas de la maloca, las cuales señalan el lugar en el que deben ubicarse los *propietarios*, los *cuñados* y los *visitantes* (Bidou s. f.; Correa 1996). Cada aldea está compuesta por varios segmentos de diferentes grupos, pues está modelada según la lógica de los grupos locales (Århem 2000b), y ninguna llega a tener doscientos habitantes (estos aspectos se tratarán en el capítulo 2). En el Apaporis, a diferencia del Pirá y del río Vaupés y sus afluentes, pocas aldeas tienen capilla. Casi todas están localizadas a orillas de los ríos, lo cual supone un repoblamiento de las márgenes y salir del aislamiento voluntario.

Debido a los acontecimientos de los últimos años y a la acción política, las aldeas comenzaron a consolidarse institucionalmente, pues, en la mayoría, fueron fundados escuelas y puestos de salud para ofrecer atención básica con el apoyo de las autoridades regionales y de algunas ONG nacionales e internacionales. De esta manera, surgieron nuevos especialistas indígenas que se convirtieron en profesores, auxiliares de salud y funcionarios de la organización indígena. En las aldeas o comunidades, las autoridades civiles son los capitanes que, hasta hace unos diez años, siempre fueron autoridades reconocidas tradicionalmente. Esta tendencia ha cambiado para dejar la *capitanía* en manos de personas más jóvenes que dominan mejor el castellano.

En 1988, el Estado, representado por Virgilio Barco, entonces presidente de la República, entregó los títulos del resguardo Yaigojé Apaporis a Isaac Makuna, el chamán principal del grupo, quien actuó como capitán desde 1973 hasta el año 2000. Él fue nombrado por los curas, en parte, para separarlo de las obligaciones rituales en su territorio, aunque ello no afectó su prestigio como chamán respetado. No obstante, él tuvo que ocupar el papel de interlocutor político que le correspondía al dueño de maloca principal. Esta superposición de cargos creó problemas internos, pero tuvo resultados políticos. Él

consiguió asegurar la posesión del resguardo de las propias manos del presidente, “dueño de maloca” de los colombianos. Ciertamente, su largo trabajo en el Pensamiento de llenar de coca la cuya de fertilidad⁴⁵ de los blancos, en el raudal de La Libertad, lugar de origen del universo makuna y de todos los seres, tuvo el resultado esperado cuando uno de ellos, el dueño de maloca colombiano, llevó los títulos que les aseguraban la posesión del territorio y, por lo tanto, las condiciones para continuar produciendo vitalidad, de manera análoga a los intercambios rituales entre dueños de maloca. Sin embargo, la posesión física del territorio común de los grupos de la región continúa incompleta ya que, después que las actividades mineras destruyeron algunos de los cerros considerados pilares del universo en la región del río Taraíra (Århem 1998b), en la frontera con Brasil, se fundó un municipio que no puede ser incluido en el resguardo. Al mismo tiempo, los límites del resguardo excluyen partes importantes del territorio tradicional makuna, además de aquellos que son inaccesibles por la frontera internacional con Brasil.

De esa manera, el reconocimiento de los derechos indígenas por parte del Estado fue percibido como un resultado exitoso del Pensamiento, por la aplicación de sus conocimientos. Hoy en día, la situación de contacto con los blancos está fundamentada en el proceso de ordenamiento territorial impulsado por la Constitución de 1991, a lo cual se suman las dinámicas de interacción con la sociedad regional (sobre todo, comerciantes y religiosos), la presencia del Estado en el ámbito departamental y las ONG a través de las políticas derivadas de la nueva Constitución. A finales de la década de 1980, el Estado colombiano inició una serie de reformas dirigidas a la inserción del país en la economía mundial, siguiendo los postulados neoliberales predominantes en la perspectiva capitalista occidental. Teniendo como ejes la descentralización del Estado y el fortalecimiento de la participación ciudadana dentro del sistema democrático, se redactó una nueva Constitución en 1991. Entre otras cosas, la nueva Constitución reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana y les concedió el carácter de ciudadanos a los indios, con igualdad de derechos y deberes, aunque con el reconocimiento de derechos especiales como la autonomía de sus formas organizativas y sus territorios, conforme a sus usos y costumbres; para ello, sancionó la creación de entidades territoriales indígenas (ETI). Una entidad territorial indígena “es una división político administrativa de la República (art. 286) con autonomía administrativa y política dentro de los límites de la Constitución y la ley (arts. 1 y 287), habitada

45. En el chamanismo makuna, como veremos más adelante, los chamanes tienen la obligación de llenar las cuyas de fertilidad de todos los seres, para garantizar su reproducción y mantener buenas relaciones sociales.

por población indígena y que se gobierna por autoridades propias (art. 287: 1), que asume las competencias que le corresponden (arts. 287: 2, 330), que puede establecer los recursos y los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones (art. 287: 3) y que participa de las rentas nacionales” (Sánchez, Roldán y Sánchez 1993, 70-71). Aunque el reconocimiento de los derechos indígenas es muy valioso, el Estado aprieta el cabestro al mismo tiempo: la Constitución (arts. 329 y 330) también señala que la conformación de las ETI se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y que las autoridades indígenas deben diseñar en sus territorios las políticas, los planes y programas de desarrollo económico y social “en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo” (Rojas 2002, 341). Debido a innumerables conflictos políticos y burocráticos derivados de las cuestiones relativas al nuevo ordenamiento territorial, la sanción de esta ley apenas fue aprobada por el Congreso de la República a mediados del año 2011, veinte años después, pero aún sigue sin ser reglamentada.

En palabras simples, y aun en el papel, las ETI son una figura político administrativa que reconoce a los indígenas el gobierno de sus territorios por medio de sus autoridades tradicionales y permite “definir jurisdicciones territoriales equiparables a las entidades existentes (municipios o departamentos), de modo que puedan gozar de plena autonomía en la gestión de sus intereses” (Rivera y Gómez 2006, 254). Como la constitución de las ETI implica procesos organizativos y de reordenamiento territorial, así como de transferencia de recursos económicos del Estado, muchos pueblos indígenas de la Amazonia colombiana comenzaron a organizarse en agrupaciones denominadas Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI). Estas asociaciones son de carácter público, cuentan con una jurisdicción territorial definida y se constituyen en los antecedentes políticos y organizativos más importantes de las ETI (Rivera y Gómez 2006), y, en la actualidad, son el eje de los procesos de negociación con el Estado. Para llevar adelante sus reivindicaciones, las AATI han elaborado, como requisitos previos para la implementación de las ETI, *planes de ordenamiento territorial*, también conocidos como *planes de vida*, los cuales se entienden como “planes de desarrollo integral ajustados a las características de cada pueblo indígena”, que deben ser adoptados por sus miembros. “Este Plan de Desarrollo tiene en cuenta los aspectos económicos, sociales, ambientales, geográficos y políticos, conforme a los usos, costumbres y cosmovisiones de cada pueblo” (Rivera y Gómez 2006, 256).

Para el Estado colombiano, en realidad, las ETI hacen parte de las políticas sobre descentralización que buscan privilegiar las potencialidades económicas de las regiones y el autosostenimiento de estas para aligerar las cargas del

Estado central. Esta es una tendencia mundial que pretende identificar las ventajas comparativas de una región para que pueda conquistar mercados dentro de una economía globalizada (Vieco 2000). Por este motivo, el ordenamiento territorial indígena hace parte del Plan de Desarrollo de la nación y el Estado pretende que los indígenas hagan un inventario de los recursos naturales de sus territorios para ver las potencialidades productivas que, en el futuro, los propios indígenas deberán gerenciar en sus tierras, y con ello, obtener los recursos que les permitan adelantar proyectos de desarrollo, salud y educación, entre otros. Con esto, se busca más la incorporación de ciertas zonas alejadas al desarrollo del país que hacer efectivos los derechos constitucionales reconocidos a los indígenas.

El proceso de ordenamiento territorial es una dinámica que involucra a toda la nación y no es exclusivo de los territorios indígenas, ya que también incluye municipios y departamentos. De hecho, el Estado presupone que antes de que las ETI entren en vigencia, el ordenamiento territorial indígena debe ser incluido en el plan de desarrollo del municipio al que se adscriben los resguardos. En la perspectiva del Estado, el ordenamiento territorial indígena es un plan de desarrollo, aunque se le suela dar el eufemístico nombre de plan de vida y se haya exigido que estos se radiquen en el Departamento Nacional de Planeación. En gran medida, los derechos reconocidos a los indígenas están asociados con la idea de una correlación efectiva entre biodiversidad, conservación de la naturaleza y territorios indígenas, en medio de un contexto de crisis ambiental global que encuentra en el desarrollo sostenible su única salida; por eso es importante la protección y autonomía indígena y de sus territorios, pues en la óptica del Estado no se trata exactamente de remediar asimetrías históricas sino de tener algún control sobre los recursos de tierras donde no ha tenido una presencia efectiva. Los principios de igualdad y justicia presentes en la Constitución colombiana, como en cualquier sociedad democrática y capitalista, presuponen cierta igualdad en el acceso a servicios materiales y al mercado; de ahí que el Estado tenga un papel paternalista y deba colaborar con los servicios de aquellos grupos marginados hasta que ellos tengan la capacidad de generar sus propios recursos y satisfacer sus demandas materiales (educación, salud, proyectos productivos, etc.). Así que las expectativas del Estado frente a los planes de vida tienen que ver más con que los indígenas logren establecer alianzas futuras para garantizar su propio desarrollo que con su inclusión efectiva como ciudadanos plenos.

En este sentido, son evidentes las contradicciones generadas por las políticas del Estado colombiano con respecto a los indígenas, ya que por una parte busca la preservación de la autonomía indígena y, por otro lado, tiene un afán desarrollista que debe incluir a los indígenas, lo que genera, como señala Ramos

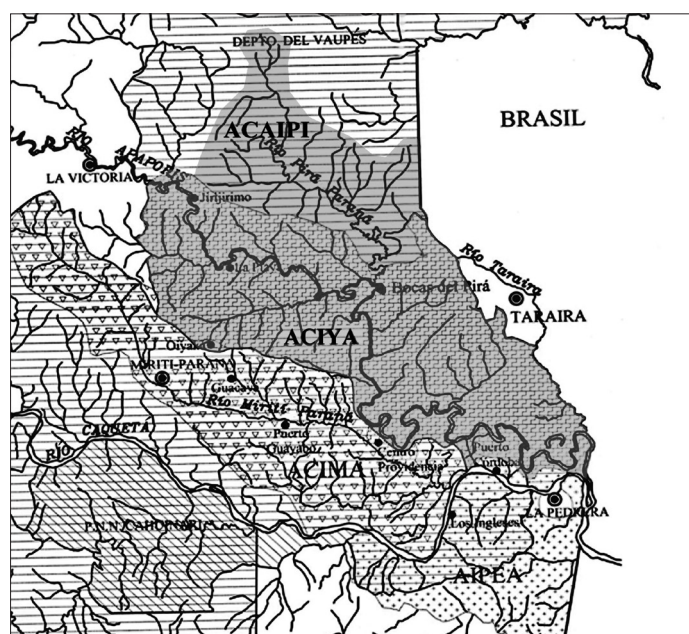
(2002), un proceso esquizofrénico que es transferido a los indígenas por medio de un efecto de doble vínculo colectivo. El lado humanista del Estado colombiano, formulado en términos retóricos, es avasallado por su parte capitalista expresada en acciones concretas. Así que, bajo los parámetros de la planeación económica, la agenda del Estado con relación a los indígenas es clara: deben buscar los medios para obtener su propio desarrollo, entendido como producción y explotación de recursos para “mejorar sus condiciones de vida”, o dicho de otra forma: la única manera para que los indígenas accedan a sus derechos como ciudadanos colombianos es que se acojan a los brazos del desarrollo y la autogestión. Entonces, el Estado concibe el ordenamiento territorial indígena como una forma de incorporación de los indígenas a la nación en calidad de ciudadanos, tratando de imponerles su proyecto propio. No obstante, las organizaciones indígenas del país percibieron en el ordenamiento territorial una oportunidad para consolidar su autonomía o recuperar sus espacios tradicionales (Franky 2001) y comenzaron a trabajar en sus propios planes de vida desde la perspectiva de sus trayectorias históricas particulares para validar sus “culturas” y formas de vida frente al Estado. De esa manera, los planes de vida adquirieron un carácter cosmopolítico⁴⁶, pues, desde la perspectiva indígena implican un intento por articular sus realidades frente al Estado, después de reflexionar durante años sobre lo que este quiere y por lo que se espera que los valide, en favor del ejercicio de la autonomía indígena.

Para enfrentar esta nueva forma de relación con los blancos, los indígenas se asociaron para crear organizaciones locales o AATI (Fundación Gaia Amazonas 2000b). En 1993 se constituyó la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis (Aciya), organización indígena local del Apaporis y, en 1995, se creó la Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná (Acaipi). Aunque son vecinas, ambas organizaciones tienen jurisdicciones y problemas diferentes en la actualidad. El resguardo Yaigojé Apaporis tiene cerca de 1.200.000 hectáreas, unas 17 aldeas, con una población total aproximada de 1.140 habitantes, según datos de 2000 (Fundación Gaia Amazonas 2000a); allí viven, predominantemente, miembros de los grupos makuna, tanimuka, letuama, yuhup makú y kabiari. Acaipi tiene jurisdicción sobre unos 5.400 km² del Gran Resguardo del Vaupés, una población aproximada de 1.400 habitantes que viven en 13 aldeas y en 39 malocas vecinas, pertenecientes a los makuna, yuhup makú, tatuyo, barasana, bará, taiwano y karapana (Acaipi 2008). Mientras que Aciya cubre un único resguardo y se relaciona con el departamento del Amazonas, Acaipi debe

46. Entiendo aquí *cosmopolítica* como ha sido definida por Stengers (2005, 995), o sea, como las articulaciones de las cuales eventualmente son capaces mundos múltiples y divergentes.

articularse con otras organizaciones locales que ocupan el mismo resguardo y se vinculan con el departamento del Vaupés (figura 5). Cada departamento tiene políticas y mecanismos diferentes para atender las demandas indígenas en educación y salud, razón por la cual a veces es difícil crear acuerdos que beneficien a toda la región. Hasta el día de hoy, los makuna no decidieron volver a vivir juntos en Caño Toaka. A pesar de que actualmente existe una pequeña vertiente tradicionalista, la mayoría prefiere vivir en las aldeas y tener acceso a los servicios que les prestan los blancos.

FIGURA 5. JURISDICCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA REGIÓN



Fuente: Vieco, Franky y Echeverri (2000, 41).

Las situaciones en el Apaporis y el Pirá son un poco diferentes con relación a la composición étnica y ello influye en la acción política. En el Pirá, todos los grupos son tukano orientales, con excepción de los yuhup makú, que, de cualquier forma, siempre han estado articulados con los tukano; mientras que en el resguardo Yaigojé Apaporis hay grupos de las familias lingüísticas tukano oriental, arawak y makú puinave. Aunque en todos los casos los pueblos comparten segmentos míticos, límites cósmicos y el ritual de yuruparí, así como

una estructura social semejante basada en la filiación patrilineal y la exogamia, es difícil unificar posiciones porque estos pueblos están claramente diferenciados por ciertas características especiales y no tuvieron, necesariamente, relaciones sociales frecuentes en el pasado. Esto quiere decir que no todos los makuna, así como los miembros de cualquier otro grupo, hacen parte de un único resguardo ni de una misma organización local. Esto contrasta con la propia concepción nativa que supone que la totalidad de un grupo debe vivir en un mismo territorio, dado por los demiurgos al final de la creación, para actuar conjuntamente y llevar a cabo una intensa vida ritual. Pero la composición étnica es el resultado del proceso histórico de la región que describimos arriba. En ese sentido, el ordenamiento territorial es una continuación de la colonización, al mismo tiempo que es el comienzo de una nueva fase de la relación entre indios y blancos, que al menos esta vez les permite dialogar y poner en acción sus conceptos propios para reivindicar sus derechos.

Aquí no voy a entrar en detalles sobre el proceso de ordenamiento territorial, pues ya lo he hecho extensamente en otros lugares (Cayón 2009a; Cayón y Turbay 2005), y solo voy a explicar algunos puntos relevantes e implicaciones que surgen de ello, para entender cómo los indígenas se localizan con relación a este punto que se ha convertido en el centro de gravitación contemporáneo en su relación con los blancos. Los planes de vida de Aciya (2000) y Acaipi (2008) se estructuran a partir de temas de ordenamiento territorial: salud, educación, desarrollo socioeconómico y gobierno propio, en los cuales se usan ciertas nociones cosmológicas y sociales fundamentales centradas en el chamanismo, como *manejo del mundo* o *calendario ecológico*, para cumplir una función política de cara al mundo exterior. También, los indígenas se muestran a sí mismos como pueblos que ya tienen sus territorios ordenados y gobiernos propios desde el origen de los tiempos. Se refieren a la existencia de una noción de naturaleza diferente a la occidental, sustentada en los sitios sagrados, en la que no priman las visiones de explotación de recursos ni la acumulación económica, sino la existencia de vínculos sociales entre humanos y los demás seres del mundo basados en los intercambios y el respeto mutuo. En ningún momento los indígenas adoptan la actitud de “pedir” al Estado mercancías o asistencia, ni hacen listas de necesidades en espera de que sean satisfechas. Al contrario, estas AATI entienden este proceso como darle continuidad a un manejo territorial indígena que viene de tiempos antiguos, pues los planes no proponen medidas radicalmente diferentes con respecto al manejo que ellos le vienen dando al entorno a través de prácticas tradicionales como la horticultura, la caza, la pesca y el chamanismo, ya que con estos planes los indígenas están haciendo una lectura de su propia historia en la que privilegian sus sistemas de conocimiento.

Al mismo tiempo, los planes de vida se encargan de cumplir un papel de traducción que simplifica las complejidades de los sistemas de pensamiento indígenas y que, en algunos aspectos, crea contradicciones y paradojas. Por ejemplo, hablar de animales y plantas como recursos naturales se contradice con la visión nativa de que estos son personas con las cuales realizan intercambios sociales. De esa manera, a pesar de mostrar que, por una parte, sus relaciones con los seres no humanos son diferentes, los indígenas terminan usando una idea de “naturaleza” más próxima a la occidental, en la cual se reduce la dimensión eminentemente social que tiene su universo, una vez que los indígenas del Pirá Paraná no tienen ningún concepto cercano a “naturaleza”, como veremos más adelante. Desde esa perspectiva, sus prácticas chamánicas, como son formuladas en las propuestas, no se dirigen al mantenimiento de las relaciones sociales sino a la conservación de la naturaleza y al desarrollo sostenible, que es lo que el Estado quiere oír. Si a esto se le añade el uso esencializado que hacen de su conocimiento, cuando afirman que cuidan a la “madre Tierra” para el beneficio de toda la humanidad, por caminos intrincados evidencian cierta “colonización de la conciencia”⁴⁷ que los aproxima a un “estado natural” de supuesta armonía que los hace “guardianes ecológicos” (Cayón 2009a, 216-217) y que termina por perpetuar su posición asimétrica frente a la ontología política hegemónica del Estado (Blaser 2009), ya que lo que existe en realidad entre indígenas y Estado es una asimetría de poder y no de estatus ontológico⁴⁸.

Sin embargo, si entendemos que al Estado colombiano no le interesa profundizar en las particularidades de cada cultura y parece que siempre está esperando de los indígenas cierto tipo de argumentos esencializados como el de la tradición o el de los “guardianes ecológicos” que definan lo que es ser indígena, como bien muestran los autores que analizan el multiculturalismo en Colombia⁴⁹, a la vez podemos percibir que los usos de conceptos cosmológicos esencializados y disfrazados de conceptos occidentales tienen un lado positivo y se transforman en un instrumento cosmopolítico indispensable para negociar realidades diferentes. Por ejemplo, con su propuesta, los indígenas oponen las leyes establecidas por los humanos (Estado) a las hechas por sus demiurgos, con lo cual sitúan unos argumentos morales en un nivel superior a la legislación

47. En los términos de Comaroff y Comaroff (1991, 4).

48. Por eso, las políticas del Estado, como por ejemplo el multiculturalismo oficial, pueden considerarse una ontología política hegemónica.

49. Es el caso de Jackson (1998), Gros (2000), Wade (2004), Chaves y Zambrano (2006), Jackson y Ramírez (2009), Chaves (2010), Bocarejo (2011), Restrepo (2011), Bocarejo y Restrepo (2011), entre otros.

estatal. Esto está dirigido a crear un espacio de negociación y diálogo vinculado a su autonomía y posesión ancestral del territorio, pues sus leyes tienen un origen divino y con ello intentan crear una simetría entre ontologías. También el uso de un lenguaje en el que no hacen listas de demandas directas al Estado, sino en el que reivindican su forma de vida, muestra la sutileza e inteligencia de su proyecto a largo plazo: ellos no están reclamando vivir aislados o que se los deje en paz para vivir como sus ancestros; están reclamando ser autónomos para poder articularse a la sociedad nacional. Quieren salud, escuelas y proyectos productivos, pero a su manera. Quieren decidir el rumbo de su historia, aprovechando las garantías que les ofrece la legislación y elegir lo que les parece apropiado incorporar y aprender del mundo de los blancos. Y hacen esto con tanto refinamiento que ni el Estado ni los observadores perciben las sutilezas, ya sea por ignorancia o por ceguera analítica.

A la hora de la verdad, con conceptos como *manejo del mundo* o *calendario ecológico cultural*, estos indígenas crean un espacio en el que reflexionan, contestan y reaccionan a la visión impositiva del Estado porque dichos conceptos expresan bien elementos importantes de las visiones nativas y los ponen políticamente en acción, y revelan al Estado tan solo algunos aspectos superficiales de su conocimiento. Con ello, los indígenas tienen el comando sobre la cantidad de información que es necesaria y suficiente para ser entendida por su interlocutor, a la vez que intentan salvaguardarse de aquellos momentos en que los técnicos del Estado, aquellos que practican la cosmopolítica desde la otra orilla, confrontan los sistemas epistémicos al analizar los planes de vida. Así, los indígenas tratan de evitar que, para el Estado, sus conocimientos caigan en el limbo de las creencias y supersticiones cuando son comparados con la ciencia occidental e intentan mantener la simetría entre ontologías. Los planes de vida buscan la inteligibilidad entre dos mundos diferentes, proponen formas de articularlos y evidencian que los indígenas son los que se toman el trabajo conceptual de crear caminos de entendimiento con el Estado, simplificando sus conceptos, cosa que este no hace al formular una única legislación que cubre una enorme diversidad cultural. En ese sentido, los indígenas practican el método del *equivoco controlado* (Viveiros de Castro 2004, 5) pues tienden puentes para minimizar los equívocos característicos de la comunicación interétnica y demuestran que su concepción de política es mucho más sofisticada y polivalente que la del Estado.

Los indígenas han entregado las propuestas de ordenamiento territorial al Estado, elaboradas con la asesoría de la Fundación Gaia-Amazonas, junto con mapas de sus territorios, sin tener aún respuestas, pues el Estado suele poner cada vez más trabas como la de exigir sistemas penales propios. A pesar de que los indígenas de la región han obtenido un espacio político importante

en el campo de sus reivindicaciones, el deber de asumir tales representaciones ecológicas y reducir sus diferencias identitarias para presentarse de una manera homogénea, sumado a la necesidad de adelantar el ordenamiento territorial, fortalecer el movimiento social y entrar en proyectos de desarrollo sostenible, ha sido interpretado como una nueva obligación impuesta por los blancos, en la que el intercambio no es claro, dadas las relaciones personales que este implica y que no son evidentes en la actualidad. Parece que los blancos no pueden establecer relaciones sociales adecuadas con los indígenas de la región.

Desde la nueva Constitución, el Estado da a las organizaciones indígenas unos dineros provenientes de las rentas de la nación, denominados *transferencias*. Este dinero se usa para proyectos comunitarios de infraestructura (construir una escuela, comprar materiales didácticos, abrir caminos, comprar motores fuera de borda, etc.), para mantener la organización indígena, pagar maestros, promotores de salud y miembros de la organización local, lo que produce la exclusión de muchos de los habitantes de las aldeas. Por esta razón, y después de muchos reclamos, los chamanes y los cantores bailadores hoy son remunerados, lo cual también implica que otras personas y especialistas importantes, como los dueños de maloca, queden por fuera del lucro. Al ser un intercambio que privilegia a algunos y excluye a otros, los procesos de diferenciación social se han incrementado, se ha dado mayor poder político local a los nuevos especialistas que ocupan posiciones relacionadas con la interacción con los blancos y se ha dejado de lado políticamente a algunas de las autoridades tradicionales. Además, usar el dinero que da el Estado para hacer escuelas no tiene mucho sentido para ellos porque la escuela fue impuesta por el mismo Estado. En este sentido, y por irónico que parezca, para ellos fue mucho mejor la interacción con los caucheros que con el Estado, pues con los patrones podían establecer lazos sociales e intercambios. Hoy en día, muchos hombres makuna aseguran que la escuela es mucho peor que el tiempo de los campamentos caucheros porque la educación ataca a la mentalidad indígena, mientras que la explotación cauchera solo se valió de la explotación de su fuerza física.

No podemos pensar que el proceso civilizador no haya provocado efectos problemáticos que crean situaciones complejas que hay que lidiar permanentemente. Los límites de las divisiones político-administrativas hacen que se creen divisiones internas, así como la existencia de varios resguardos en los que viven segmentos de un mismo pueblo; por ejemplo, puede ocurrir que aldeas de un mismo resguardo, que vivan de lados opuestos del Apaporis (frontera entre dos departamentos con jurisdicciones diferentes), y por tanto pertenezcan a un departamento específico (Amazonas o Vaupés), reciban servicios de visitas médicas mejores en una orilla en contraste con las comunidades que quedan

en la orilla opuesta y, por tanto, en otro departamento. Situaciones de este estilo han llevado al surgimiento de nuevas posibilidades identitarias, ya que una persona puede identificarse como perteneciente a tal o cual departamento, resguardo u organización local, y a la vez con las identidades étnicas básicas para las relaciones sociales en la región y que trascienden las divisiones creadas por los blancos. A su vez, ha aparecido recientemente la categoría *hoa masã* (*gente del monte*), empleada peyorativamente por los jóvenes que han estudiado para hacer referencia a quienes no lo han hecho o hacen cosas relacionadas con la vida antigua; esta designación peyorativa denota un ideal de ser indio frente a los blancos, del cual se alejan aquellos que acceden al conocimiento del blanco, y ello los hace incursionar en los caminos del indigenismo (Ramos 1998), o sea, los hace agentes activos de sus propias representaciones.

Sin embargo, en este contexto no es ingenuo, aunque sí bastante llamativo e importante, el hecho de que el nombre del resguardo sea Yaigojé (Hueco de Jaguar), pues en ese lugar se ubicó uno de los almacenes de mercancía que controlaban los wühana. Esto me lleva a pensar que este lugar es concebido como una especie de símbolo del contacto en el que los indígenas de la región depositaron parte del conocimiento sobre los blancos, y los incorporaron así a su Pensamiento, pues su sistema de conocimiento se fundamenta en los lugares, como veremos en el capítulo 4. De esta forma, el nombre del resguardo, que es una forma organizativa foránea e impuesta, evoca conceptualmente ese lugar donde se almacenaban las mercancías que todos querían pero que se intercambiaban por esclavos que eran “devorados” por los blancos. De ser correcta esta interpretación, los indios estarían incorporando al blanco en su Pensamiento al sintetizar la historia del contacto en dicho nombre y lugar, como todo en su mundo, para relacionar este con otros pocos lugares, como el raudal de Koro donde se intentó hacer otro pueblo según las memorias locales, y en donde se condensan todas sus concepciones sobre los blancos, como ser los dueños de la gripe, por ejemplo.

Se puede afirmar que, desde la perspectiva makuna, hay una continuidad histórica y lógica para entender y relacionarse con los blancos, basada en el Pensamiento, como lo demuestran las maldiciones chamánicas o los lugares relacionados con los blancos. La persistencia de la visión makuna del mundo, a pesar de las vicisitudes del contacto interétnico, es el resultado tanto de la robustez de su chamanismo, su asociación con la estructura ritual y sus especialistas, y con las prácticas orientadas al manejo del mundo que hacen parte de la vida cotidiana, como de la flexibilidad y capacidad de incorporar los cambios desde su propio sistema de conocimiento, o sea dentro del Pensamiento; en realidad,

la historia del contacto lo ha expandido. Este sistema está anclado en una epistemología que se centra en los procesos de fertilidad del mundo y que está codificada en los lugares, como veremos más adelante. Sin embargo, esto no significa que en otras dimensiones no se hayan alterado algunas cosas. En el proceso histórico de contacto, los reajustes en la estructura social implicaron la eliminación de los guerreros especialistas, la disminución del poder de los dueños de maloca y la ampliación de los intercambios matrimoniales con grupos con los que no tenían relaciones sociales en el pasado. Las dinámicas de ocupación del territorio pasaron por procesos sucesivos: desde la concentración de todo el grupo en su territorio tradicional, pasando por la estrategia de protección de guerra asumida durante el tiempo de las incursiones esclavistas y que llevó a los clanes mayores a vivir en las cabeceras mientras los guerreros se ubicaron en la periferia para protegerlos, la posterior segmentación del grupo en la que la mayor parte del clan *sairā* fue a vivir con sus cuñados en Caño Komeña, el abandono de Toaka por el rumor de la llegada de los blancos, el exilio con los *letuama* y otros grupos en el río *Popeyaká*, los trabajos en los campamentos caucheros, la reagrupación relativa del grupo en el *Apaporis* y el intento de regresar a Toaka, hasta finalmente iniciar la formación de aldeas y su consolidación con la titulación del resguardo, el surgimiento de la organización política local y ahora el proceso de ordenamiento territorial.

Los procesos históricos derivados del contacto han influido sobre la vida *makuna* y ello se refleja en la forma de abordar una serie de problemas contemporáneos desde su perspectiva. La ubicación actual de las aldeas, que en general no corresponde a los patrones tradicionales de distribución territorial, muestra que muchas veces no se tiene el conocimiento chamánico para manejar con exactitud la fertilidad de un lugar, porque las aldeas quedan en el territorio de algún grupo extinto. La permanencia de una población que sobrepasa el tamaño promedio de un grupo local genera grandes presiones sobre el entorno circundante y hace que las personas deban desplazarse a mayores distancias para obtener su sustento diario o que disminuya la disponibilidad de peces para otra aldea, porque los que viven aguas abajo pueden obstaculizar la subienda, pero no hay forma de cambiar de lugar por causa de la escuela o el puesto de salud. La presencia de nuevos especialistas y líderes surgidos por el contacto con la sociedad dominante (maestros, auxiliares de salud y miembros de la organización indígena) ha golpeado las pautas de diferenciación social y los canales de redistribución, que ya habían sido minados por el acceso indiferenciado a las mercancías occidentales desde los tiempos de las caucherías, pero, a la vez, esto ha reforzado el prestigio de los especialistas rituales al evidenciar que son imprescindibles para generar vitalidad.

Todo esto ha introducido una noción de desorden del mundo que se ha reflejado en la fisión de los segmentos de los grupos y en algunas alteraciones de las percepciones sobre la identidad, lo cual es objeto de reflexiones permanentes para buscar soluciones. Y esas reflexiones son realizadas con las herramientas que les da su sistema de conocimiento, su Pensamiento. El contacto interétnico fue elaborado desde la epistemología makuna, su teoría y forma de conocer el mundo, y enfatizó, sobre todo, el chamanismo. La guerra, la asimilación de las mercancías, la titulación del resguardo y la propuesta de ordenamiento territorial no presuponen apenas interpretaciones chamánicas, sino también acciones chamánicas dirigidas a domesticar, asimilar y neutralizar a los blancos. En este sentido, podemos pensar que, para los makuna, la guerra contra los blancos aún no termina, así estos actúen de manera diferente hoy en día. Me parece que en la actualidad ellos asumen las propuestas del Estado como una forma de violencia, que no es otra cosa que la continuidad de una relación social que tiene esa característica como fundamento, desde que fue creada. Por eso, el término de relación que los makuna usan para referirse a los blancos es *heteña* (personas con las que se intercambia). Este término implica, al mismo tiempo, distancia social, violencia potencial y la semilla de la transformación en afines, o sea, en un sistema de intercambio más o menos definitivo que elimine parte de la tendencia al conflicto.

A pesar de que se busque neutralizar a los blancos, algunas situaciones de la historia del contacto nunca se olvidan y reflejan las características de comportamiento de aquellos nuevos seres, los blancos, que fueron encajados dentro de la teoría makuna del mundo. Aún hoy es latente el temor a la deportación, evidencia del impacto causado por las políticas lusobrasileñas centradas en los *descimentos*, ya que, en 1999, como un eco del pasado, corrió el rumor de que la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) llegaría a las aldeas y se llevaría a toda la gente. Muy asustados, varios indígenas huyeron y se escondieron en la selva durante algunos días (Mahecha 2004). La presencia guerrillera en la región nunca ha sido permanente y, hasta el momento, nunca hubo enfrentamientos con el ejército, lo cual es interpretado por los makuna como resultado de la protección eficaz del territorio gracias a sus curaciones chamánicas y a la fuerza de su Pensamiento. No obstante, la reacción de las personas frente al rumor evidencia sus temores profundos, tan intensos como aquellos de los blancos que los creían caníbales y los sometieron violentamente en la época del caucho, y revela sus mecanismos de sobrevivencia. La lucha continúa por otros medios y está lista para enfrentar un desafío inmediato: la administración conjunta con el Estado de buena parte del territorio, pues el resguardo Yaigojé Apaporis fue declarado Parque Natural Nacional

recientemente, como un intento de blindarlo frente a la llegada de la multinacional canadiense Cosigo, que quiere explotar oro en el raudal de La Libertad, el lugar de nacimiento del universo y fuente de su vitalidad, en medio de una euforia minera que se ha tomado a Colombia durante los últimos años. Como siempre, el blanco está dispuesto a dejar marcas indelebles en el mundo de los indios.

UNIDADES COSMOPRODUCTORAS **2**

UNA MAÑANA, UNOS CUARENTA AÑOS ATRÁS, UN JOVEN CHAMÁN MAKUNA derramó una coca en polvo en las aguas de una pequeña laguna en Caño Toaka y entró en ella para buscar las flautas sagradas de los ide masã. Había tranquilidad porque era uno de esos momentos del año en que los patrones caucheros dejaban que los trabajadores regresaran a las malocas. Sin prisa, el joven chamán escudriñó la laguna palmo a palmo, pero no encontró nada. De repente, fue tomado por una enorme tristeza y una desolación absoluta. Sintió muchas ganas de llorar porque, sin las flautas, la *gente de agua* estaba condenada a la extinción. Apretando los dientes, contuvo las lágrimas, pues sabía que no podía llorar así tuviera la claridad en ese momento de que era el fin inminente de su grupo. Buscó su canoa y regresó a la maloca donde lo esperaban sus primos y hermanos, ya que la nueva generación de jóvenes estaba pensando en reorganizar el grupo después de tantos años de exilio en el río Popeyaká y tenían como plan regresar a Caño Toaka, su territorio ancestral. Expectantes, sus parientes aguardaban las noticias. Después de descansar un poco en la hamaca, quizás de comer algo, quizás de pensar en las palabras adecuadas, pero con la seguridad de tener que controlar el inmenso dolor que lo embargaba, se sentó en el lado masculino de la maloca, comió un poco de coca, al igual que los hombres presentes, se mordió los labios para contener el llanto, habló bajo para que no lo escucharan las mujeres y los niños, y les comunicó a sus parientes que las flautas sagradas no estaban en la laguna. Un silencio frío y devastador recorrió la maloca y un dolor petrificante se apoderó de todos. Aunque hablaron y trataron de darse fuerzas, nadie sabía qué hacer. Todos sintieron el fin de su vida y de su propio grupo. De nada valía saber que podrían sobrevivir físicamente, pues lo que se estaba acabando era una forma de vida, un poder, un tipo de agencia existente desde el origen mismo del mundo que durante generaciones inmemoriales definió a los ide masã. Sin ese poder, era el fin de la *gente de agua*.

De pronto, un hombre presente, un poderoso chamán heañarã, quebró el silencio y dijo: “Desde que yo exista, el grupo de mis cuñados no se puede acabar. Yo voy a recuperar las flautas”. Y unos días después, todos los hombres que estaban reunidos aquel día se dirigieron a la laguna. Buscaron de nuevo, sin éxito. Mientras tanto, el chamán heañarã estaba comunicándose a través de su Pensamiento con el lugar de origen de las flautas. Ofrecía coca y trataba de convencer a los espíritus jaguares que habitaban dentro de las flautas para que regresaran a esta dimensión. Los espíritus jaguares se habían apartado de este mundo porque sus propietarios los dejaron abandonados. Y era cierto, pues por causa del exilio nadie había usado las flautas en los rituales de iniciación durante décadas. Los espíritus estaban irritados y dudaban sobre regresar, pues

decían que nadie los iba a cuidar. El chamán heañarã les aseguró que ya había un nuevo chamán joven que los iba a mantener, que les iba a ofrecer coca y tabaco. Reticentes, los espíritus abrieron una breve brecha para su retorno a esta dimensión. El chamán heañarã comenzó a decirle al chamán makuna que estaban de regreso, o sea, que se estaban materializando de nuevo, y que agarrara las flautas, pero el joven chamán no veía nada y además sentía miedo de que los espíritus lo increparan con violencia por el abandono de sus antepasados y se desquitaran con él. Con la angustia propia de tan compleja operación chamánica, el heañarã quería que el makuna recibiera las flautas-espíritus con sus propias manos y, ante los momentos de duda del joven chamán makuna, lo apresuraba, diciéndole que los espíritus se iban a ir definitivamente; al ver que no había respuesta, sin vacilar más, el chamán heañarã agarró las flautas y las trajo de vuelta. Al examinar todas las flautas, percibieron que un par estaba completamente destruido y que otro estaba seriamente deteriorado. Aunque más frágiles y con su poder algo debilitado, los ide masã respiraron aliviados y felices, pues acababan de asegurar su supervivencia. Como agradecimiento, los espíritus le dieron al chamán heañarã un banco de oro que él, si aún vive, usa para sentarse en la dimensión invisible del mundo, porque en esta, con la humildad de quien se sabe dueño de un don inalcanzable, siempre se sienta en el suelo.

He oído esta historia muchísimas veces y conozco o conocí a la mayoría de los protagonistas. El joven chamán, Isaac, se convirtió en el chamán más poderoso de los makuna, y probablemente de toda la región, con una fama que se extiende mucho más allá de las fronteras del universo makuna, como puede verse cuando él visita las capitales departamentales y las personas, indígenas y no indígenas, se acercan para pedirle curaciones e incluso para ganar la lotería. Todos los narradores coinciden en el hecho de que este fue el momento más dramático de la historia reciente de los makuna. Siempre se percibe cierta sensación de haberse salvado de una extinción inminente y cuando se pregunta sobre ese hecho, la respuesta es que, en sí, la supervivencia física no garantiza la continuidad del grupo; en otras palabras, el hecho de que se tengan hijos que van a heredar la filiación del padre, y esta sea makuna, no significa que en realidad los descendientes sean makuna en un sentido más profundo.

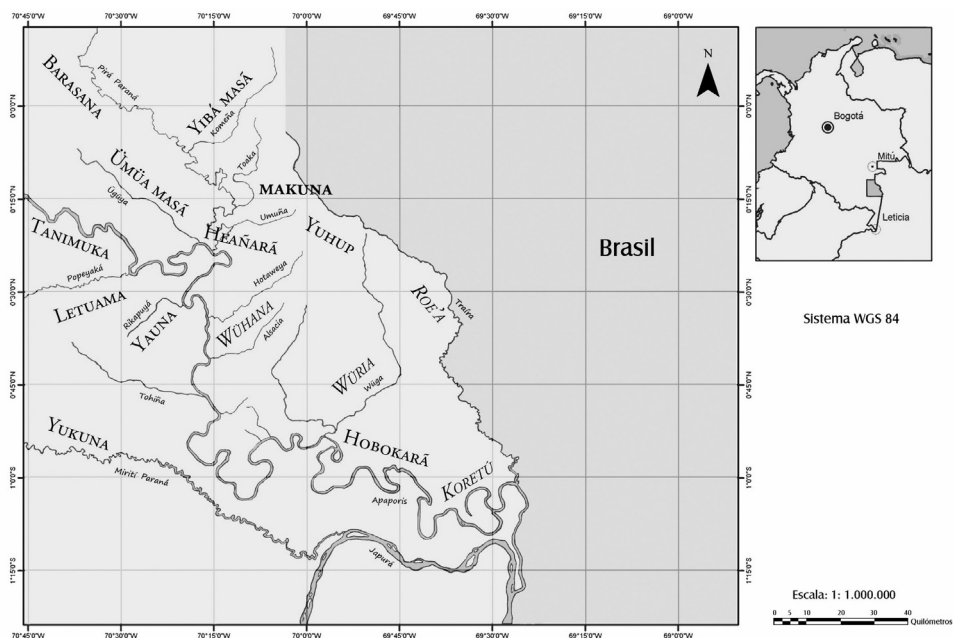
¿Cómo puede ser así, si las reglas de transmisión de la filiación son claras y no cambian? ¿Las explicaciones más importantes que los makuna dan sobre parentesco están puestas en otros puntos que aún no hemos percibido? ¿Los antropólogos tenemos la tendencia a olvidar los énfasis nativos cuando examinamos los sistemas de parentesco? Preguntas de ese tipo me han llevado a pensar, con los años, que la manera en que los makuna y sus vecinos conciben su sistema de parentesco tiene elementos más abstractos en los que las relaciones

de consanguinidad y afinidad son derivaciones de algo que está más allá del plano sociológico, donde la reproducción social no es el único fin último. Es frecuente ver en los análisis antropológicos que las concepciones más amplias del universo y sus seres son una especie de proyección del sistema de parentesco, el cual termina siendo la base de la planilla mental de estos grupos. Pero también se puede pensar que es al contrario o que son planos interdependientes que se construyen y definen mutuamente. Siguiendo la sugerencia de Viveiros de Castro (1986, 1992), quien nos muestra que la sociología se completa en otros planos, como la cosmología, pretendo explicar quiénes son los makuna, así como algunos mecanismos de articulación de los grupos y la manera como se conciben las unidades sociales en la región del Pirá Paraná y el bajo Apaporis. Sin embargo, la explicación contenida en este capítulo es apenas un punto de partida, puesto que la complejidad de los elementos involucrados sobrepasa las unidades sociales y requiere de un examen más profundo de otras cuestiones, que trataré en los capítulos posteriores y que retomaremos en el capítulo 7.

EL MODELO TUKANO ORIENTAL

El proceso histórico descrito en el capítulo anterior configuró el actual sistema regional (figura 6). De los grupos sobrevivientes, los tanimuka, letuama, yauna, kabiয়ারী, yuhup, ümüa masã y hobokarã tienen sus territorios tradicionales en porciones del Apaporis y sus afluentes, mientras que los ide masã, heañarã, barasana, yibá masã, taiwano, bará, tatuyo y karapana los tienen en el Pirá y sus tributarios. En ese sentido, el Apaporis aparece como una especie de columna vertebral o eje en el que convergen los territorios de estos pueblos. Dentro de este sistema regional, los ide masã desempeñan un papel fundamental que articula a los grupos del Apaporis con los del Pirá Paraná, no solo por las redes de intercambio matrimonial, sino por el vigor de su chamanismo y vida ritual y por su peso político en las organizaciones locales. La conformación étnica del sistema regional se ha complejizado en razón de las diferentes bonanzas extractivas que han pasado por la región y por la ampliación de los lazos de alianza matrimonial. Esto ha llevado a que no solo miembros de todos los grupos citados vivan en el área del bajo Apaporis, sino también personas de regiones y grupos más distantes como los carijona, cubeo, matapí, yukuna, miraña, pirá tapuyo, puinave, tuyuka, tukano, desana y wanano (Franky 2004). Esto implica, entre otras cosas, conflictos en varios ámbitos (uso de recursos, lugares de asentamiento, poderes chamánicos foráneos, etc.) pero también cierta dependencia de las personas de otros lugares con respecto al chamanismo y al conocimiento de los grupos propietarios de los territorios de la región. Estas situaciones muestran que, aunque el sistema

FIGURA 6. TERRITORIOS ANCESTRALES DE LOS GRUPOS DE LA REGIÓN (SOBREVIVIENTES Y EXTINTOS)



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

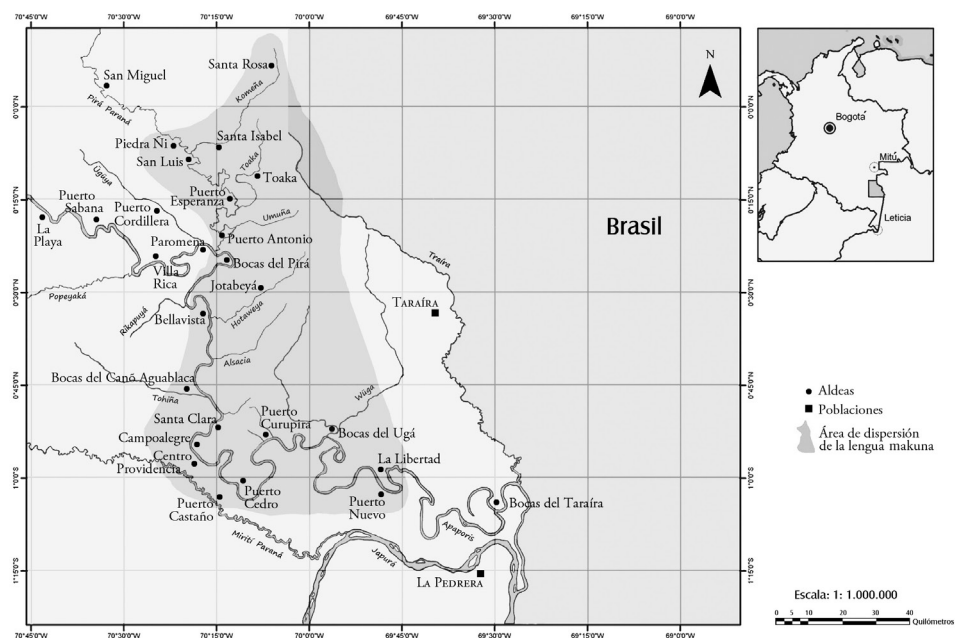
regional es abierto y fluido en función de los intercambios de mujeres, bienes y servicios rituales, también tiene ciertas restricciones porque funciona a partir de las lógicas chamanísticas y territoriales de los grupos más fuertes en el Apaporis y el bajo Pirá, en este caso, los makuna y los tanimuka.

Algunas personas de otros grupos dicen que los makuna son como los “gringos”, porque están expandiéndose por todas partes, lo cual es relativamente cierto desde la perspectiva de la dispersión espacial de su lengua y de su chamanismo, dentro de un territorio amplio en el que viven personas de muchos otros pueblos. Dicha dispersión espacial se superpone, en gran medida y como veremos adelante, con los límites de su universo. Por ahora, puedo adelantar que prácticamente todas las aldeas del Apaporis ubicadas entre el raudal de La Libertad y Bocas del Pirá⁵⁰, así como las del Pirá entre Puerto Antonio y Piedra Ñi⁵¹, tienen al makuna como el idioma más importante (figura 7). En la actualidad, puede verse que el bajo Apaporis se ha “makunizado”: lenguas como el yuhup,

50. Las aldeas de esta parte del río son: La Libertad, Puerto Nuevo, Bocas del Ugá, Curupira, Puerto Cedro, Centro Providencia, Campoalegre, Santa Clara, Bocas del Caño Aguablanca, Bellavista, Jotabeyá y Bocas del Pirá.

51. Las aldeas del Pirá son: Puerto Antonio, Toaka, Puerto Esperanza, San Luis, Santa Isabel, Santa Rosa y Piedra Ñi.

FIGURA 7. ALDEAS DEL BAJO APAPORIS Y BAJO PIRÁ PARANÁ



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

el tanimuka y el letuama han sufrido cambios en su estructura gramatical por la influencia del makuna (Mahecha 2004; Franky 2004), los yauna casi no hablan su idioma, sino el makuna, del mismo modo que ocurre con segmentos de grupos provenientes de otras partes como los puinave, tukano y karapana. En el bajo Pirá Paraná sucede algo similar y, en el río Komeña, el makuna ha desplazado la lengua de los yibá masá. Curiosamente, existe una variación dialectal entre los ide masá del Komeña y los del bajo Pirá y Apaporis, ya que ambos dicen no entenderse por completo, pues la lengua de los yibá masá alteró la musicalidad de la forma de hablar el makuna en el Komeña y añadió palabras y expresiones diferentes.

Esta dispersión geográfica de la lengua makuna muestra un mosaico regional más complejo y apunta a la reflexión de algunos puntos fundamentales del modelo de estructura social de los grupos tukano orientales. Hay que resaltar que la organización social de estos grupos ha sido bastante bien estudiada⁵², y aunque hay diferencias de énfasis en los enfoques y existen algunos problemas

52. En especial por Goldman ([1963] 1968, 2004), Reichel-Dolmatoff ([1968] 1986), C. Hugh-Jones (1979), Århem (1981, 1989, 2000b), Jackson (1983), Chernela (1993), S. Hugh-Jones (1993, 1995), A. Cabalzar (1995, 2000, 2008) y Correa (1996).

recurrentes para definir las unidades sociales o la relevancia del papel de la afinidad en comparación con la filiación, pueden extraerse algunos rasgos más generales.

De acuerdo con el modelo, cada grupo tukano está formado por clanes exógamos (*sibs*, para algunos autores) de filiación patrilineal, que descienden de un antepasado mítico; la mayoría de las veces se trata de una Anaconda ancestral. Los clanes están jerarquizados y especializados, y se relacionan entre sí con los términos *hermano mayor* o *hermano menor*, de acuerdo con el orden de nacimiento mítico determinado por la parte del cuerpo de la Anaconda ancestral del que se originaron, lo cual también define los patrones de distribución territorial, ya que se supone que el clan mayor debe ubicarse idealmente en la desembocadura del río, mientras que el clan menor debe asentarse en las cabezas; según el modelo ideal (C. Hugh-Jones 1979), los clanes que nacieron de la cabeza son los dueños de maloca, los del cuello son cantores bailadores, los del medio son guerreros, los siguientes son chamanes y los de la cola son sirvientes. Se supone que los miembros de cada clan deben cumplir con la especialidad asignada; sin embargo, este modelo ideal no se cumple en la práctica pues, en realidad, una persona puede tener cualquier profesión, independientemente de su clan. De todas maneras se tiende a considerar que el individuo que tenga la especialidad del clan puede ser más efectivo en el desempeño de sus labores. También se supone que cada clan debe habitar una maloca.

Además de esto, otros grupos son clasificados como consanguíneos ya que están vinculados por un parentesco mitológico en el cual se conserva la distinción *hermano mayor/hermano menor* y que prohíbe el matrimonio entre sí. Estos grupos forman fratrías que, a diferencia de las de los grupos arawak de la región (Wright 2005), no tienen una denominación particular, no habitan territorios específicos ni contiguos y sus miembros hablan lenguas diferentes. Para el caso makuna, dicha fratría estaría compuesta hoy en día por los letuama, sus *hermanos mayores*; los tuyuka, bará y karapana, como *hermanos menores*, y los taiwano, clasificados como *hako makü* (hijos de madre).

La terminología de parentesco es una variante del tipo dravidiano y por ello se clasifica a todas las demás personas del universo social, exceptuando a los blancos, en dos categorías fundamentales en la generación de cualquier ego (G0)⁵³: consanguíneos (hermanos mayores, hermanos menores) y afines (cuñados). También existe la categoría *hako makü* o *hako riã* (hijos de madre), la cual, de acuerdo con A. Cabalzar (1995), refuerza el carácter patrilineal del

53. Generación cero. Hace referencia a la generación a partir de la cual se organiza un diagrama de parentesco. Las generaciones ascendentes se representan como G+ y las descendientes, como G-.

sistema, ya que es una forma diferenciada de denominar los primos paralelos matrilineales (MZCh, hijos de la hermana de la madre) sin asociarlos a los *siblings* (grupo de hermanos), como sí ocurre en el caso de los primos paralelos patrilineales (FBCh, hijos del hermano del padre). Este término puede expandirse a algunos grupos exogámicos que comparten un mismo grupo de esposas potenciales (sin ser consanguíneos mitológicos) y por ello tienen prohibido el matrimonio entre sí, y al tiempo puede hacer referencia a los hermanos uterinos hijos de padres de diferentes grupos. La terminología de parentesco le permite saber al individuo con quién puede o no casarse potencialmente, o sea, señala el carácter prescriptivo de la alianza matrimonial en el sentido en que es obligatorio casarse con aquellos individuos clasificados como afines (Needham, en Dumont 1975, 134).

La residencia es patrilocal o virilocal; la norma que regula todos los intercambios matrimoniales es, idealmente, la exogamia lingüística y en ocasiones se presentan matrimonios poligínicos. El matrimonio preferencial es entre primos cruzados bilaterales (FZCh y MBCh, hijos de la hermana del padre e hijos del hermano de la madre) que deben realizar un intercambio recíproco y directo de hermanas, aunque con relación a la totalidad de un grupo exogámico existen ciertos grupos y clanes con los que el matrimonio también es preferencial. La repetición de alianzas matrimoniales entre grupos genera grandes vínculos de solidaridad y, por lo tanto, esos afines preferenciales son considerados aliados. Se diferencian así de los afines potenciales y de aquellos con los que se están estableciendo nuevas alianzas. Esto es importante porque permite una variedad de matrimonios por “obsequio” entre aliados, en los que las mujeres pueden ser “pagadas” en generaciones posteriores dentro de un sistema de intercambio postergado que les asegura la continuidad de la alianza. Cuando un hombre no tiene opciones de intercambiar alguna hermana real o clasificatoria, puede acudir al rapto, que generalmente concluirá con una nueva relación de alianza con el grupo de la mujer.

Vale la pena resaltar que la gran mayoría de los diferentes trabajos sobre la estructura social tukano fueron realizados a partir de datos recolectados entre finales de la década de los sesenta y comienzos de los ochenta, cuando, a diferencia de hoy, prácticamente no existían aldeas y las personas vivían en malocas dispersas. Este hecho no invalida algunos elementos fundamentales del modelo, sino que los resalta, mientras que otros deben ser repensados a la luz de la situación contemporánea. La predominancia de una ideología patrilineal que destaca una ancestralidad común y los lazos agnáticos, la especialización ideal de los clanes, la diferencia jerárquica entre la posición de nacimiento de los germanos (o agnados) y los clanes, la exogamia como regla general de los

matrimonios y la importancia de las relaciones con los afines más cercanos son puntos fundamentales, cuyas relaciones pueden profundizarse un poco más. Pero la norma de residencia patrilocal o virilocal, la exogamia lingüística y la definición de las unidades exogámicas son elementos debatibles. Con ello no estoy hablando de la discrepancia normal entre el modelo ideal nativo y la “realidad sociológica” o de alteraciones en el modelo por la intensificación del contacto interétnico, sino de la importancia de relativizar el “modelo ideal” tukano para caracterizar cómo se organizan los grupos y las aldeas, y finalmente entender la lógica nativa según la cual se explican y piensan las unidades sociales, pues los makuna se interesan mucho menos en pensar el parentesco en estos términos que los antropólogos. Como es imposible analizar los diferentes aspectos por separado, primero me centraré en las formas nativas de pensar las unidades sociales y luego mostraré cómo operan las aldeas. Para ello, pretendo construir un argumento a partir del uso de la categoría *casa*, dado por S. Hugh-Jones para los tukano, el cual explicaré un poco más adelante. Es importante enfatizar que la pertenencia a una unidad social es construida a partir de elementos que están en dominios más complejos que el de las conexiones biológicas y genéticas, pues la manera de crear o concretizar totalidades que prohíben los matrimonios internos para orientarse por un principio generalizado de exogamia depende de varios aspectos interrelacionados, como veremos a continuación.

LOS NIETOS DE ANACONDA DE AGUA: FILIACIÓN Y EXOGAMIA

Una de las principales dificultades para definir las unidades exogámicas entre los tukano orientales está relacionada con el principio de exogamia lingüística. Sorensen (1967) y Jackson (1983) identifican un grupo lingüístico con una unidad exogámica, en la que la regla general del matrimonio sería la de casarse con un individuo de un grupo de lengua diferente. Si bien es cierto que este principio parece aplicable a algunos grupos tukano orientales, hay excepciones notables, entre ellas, los cubeo (Goldman [1963] 1968) y los makuna (Århem 1981). Para los cubeo existirían fratrías hablantes de la misma lengua que se casan entre sí, mientras que para los makuna habría dos categorías frátricas que intercambian esposas y hablan una única lengua. Esto, sin contar otras situaciones como las de los barasana y taiwano, quienes son afines y hablantes prácticamente de la misma lengua; los tariana, que adoptaron el tukano como su idioma, o algunos segmentos de clanes bará, que hablan la lengua tatuyo en Caño Japú. En años recientes, Århem (2002) y S. Hugh-Jones (2004) han llamado la atención para recurrir a las clasificaciones locales en la definición de los grupos exogámicos y han minimizado la importancia de la correspondencia entre exogamia e identi-

dad lingüística. En esa dirección, la lengua es tan solo un elemento a ser tenido en cuenta y que se integra con otros, como la tenencia de una maloca de origen común, la descendencia de una Anaconda ancestral específica, la posesión de ciertos instrumentos y elementos rituales, el dominio de un territorio, entre otros.

En la etnografía regional también es difícil caracterizar los límites de cada unidad exogámica. En realidad, cada autor define la composición de estos grupos de diferentes maneras: Goldman ([1963] 1968) afirma que la tribu está constituida por fratrías y estas por sibs que hablan un mismo idioma. C. Hugh-Jones (1979) asevera que, según establece el modelo ideal, la especialización jerárquica dentro de un mismo sib forma un grupo exógamo simple que se articula con otros cuatro sibs, formando una unidad estructural o grupo exógamo compuesto, el cual se asocia con otros grupos semejantes que habitan en territorios no contiguos y que forman una fratría. Jackson (1983) sugiere que la asociación de sibs compone un agregado lingüístico (que serían grupos exógamos simples y compuestos para C. Hugh-Jones) y que varios de ellos (con lenguas diferentes) constituyen una fratría en el mismo sentido que le da C. Hugh-Jones. Århem (1981) afirma que los sibs forman segmentos frátricos y estos se integran en categorías frátricas (correspondientes a los grupos exógamos de C. Hugh-Jones), que a su vez constituyen un grupo lingüístico. Chernela (1993) afirma que el grupo lingüístico está compuesto por varios sibs, a su vez conformados por grupos locales, y que los primeros habitan ciertas partes del río según su posición jerárquica. Correa (1996) arguye que varios linajes conforman clanes, vinculados por consanguinidad, por filiación, y que en conjunto reconstruyen el cuerpo de la respectiva Anaconda ancestral como una unidad exogámica; esta se integra por consanguinidad mítica con otras y así forman en conjunto una fratría o gran unidad exogámica.

Esta variedad de interpretaciones enfatiza la fortaleza de una ideología de descendencia patrilineal. Pero, para poder adentrarnos en estos dominios, debemos tener en cuenta las nociones propias de filiación y territorio y por ello me alejo de la caracterización de Århem (1981) sobre los makuna, la cual se remite a las informaciones de los miembros de la *gente de agua* y sus cuñados habitantes del río Komeña. En ese sentido, mis datos provenientes de los ide masã y sus cuñados del bajo Pirá Paraná y Apaporis, que en esencia son los mismos grupos pero vistos por segmentos y personas diferentes, sirven como contraste y complemento del minucioso trabajo de Århem. Según este autor, los makuna están divididos en dos categorías frátricas, denominadas ide masã (*gente de agua*) y yibá masã (*gente de tierra*), que se casan entre sí. A su vez, cada una de estas categorías está compuesta por diferentes segmentos frátricos asociados, formados por sibs, entre los cuales está prohibido el matrimonio.

En la argumentación de Århem, en la categoría frátrica de los *ide masã* se encuentran los siguientes sibs, ordenados jerárquicamente: *siroa masã*, *buhabungana*, *tabotihehea*, *saina*, *hogoro siroa* y *ümüa masã*. En esta categoría frátrica hay dos segmentos: uno, formado por los *buhabungana*, *tabotihehea* y *saina*, quienes se autorreconocen como los *ide masã* descendientes de Anaconda de Agua; el otro segmento está compuesto por los *siroa* y *hogoro siroa*, descendientes de Bareoka Ühü (Dueño de la Comida); los *ümüa masã* descienden de Ümüahino (Anaconda de Día) y no tienen otro sib asociado. Según los interlocutores *saina* de Århem, los *siroa* son los jefes especialistas (*üihara*), los *saina* son los guerreros (*guamara*) y los *ümüa masã* son los sirvientes (*hosa*). Por su parte, en la categoría frátrica de los *yibá masã*, los sibs son: *yiba masã*, *roe masã*, *heañara*, *hemoa masã*, *minowaringana*, *seara masã* (ver tabla 1). Los *yibá* y *roe* forman un segmento frátrico, mientras que los *hemoa* y *heañara* forman otro. Los *yiba* son los jefes, los *hemoa* son los chamanes y los *seara* son los sirvientes. Así, la exogamia solo se daría en el plano de la categoría frátrica y no en el del grupo, por lo que se desvía de la norma de exogamia lingüística tukano oriental por circunstancias históricas. Ahora bien, desde la perspectiva de los *makuna* del Pirá y del Apaporis, esas categorías frátricas son grupos diferentes que se consideran como cuñados tradicionales.

TABLA 1. CATEGORÍAS FRÁTRICAS DE LOS MAKUNA SEGÚN ÅRHEM (1981)

<i>Gente de agua (ide masã)</i>	<i>Gente de tierra (yiba masã)</i>
<i>siroa</i>	<i>yibá masã</i>
<i>buhabungana</i>	<i>roe masã</i>
<i>tabotihehea</i>	<i>heañara</i>
<i>saina</i>	<i>hemoa masã</i>
<i>hogoro siroa</i>	<i>minowaringana</i>
<i>ümüa masã</i>	<i>seara masã</i>

Fuente: Elaboración propia.

Las principales distinciones nativas para clasificar a los diferentes grupos están relacionadas con la descendencia de un ancestro común, una maloca de nacimiento, un territorio propio, unos instrumentos sagrados con poderes únicos, la posesión de ciertos bailes rituales, cantos, tipos de curaciones y poderes chamánicos, narrativas míticas y variedades específicas de yuca, tabaco, coca y

árboles frutales, entre otras cosas. Desde esa perspectiva, difiere mucho de la organización de los sibs citados arriba, a los que prefiero llamar clanes, como se ha hecho en el capítulo precedente, porque la mayoría de ellos remite a un ancestro mítico particular. Por el mismo hecho sigue siendo difícil la clasificación de las unidades sociales, aunque creo que de la manera en que lo explicaré se hace más comprensible. Por eso, primero localizaré el origen y vínculo de los grupos principales del sistema regional y después me centraré en los ide masã.

En el origen de los tiempos, los demiurgos Ayawa trajeron cuatro *huevos de la vida*, de los que se originaron los humanos actuales. De esos huevos nacieron los ancestros de los blancos, como los japoneses, alemanes, portugueses, españoles, colombianos, entre otros, y de otros huevos nacieron los ancestros de varios grupos indígenas. Así, existían diferentes seres que podríamos denominar como *humanidad primordial*. En ella existían los hino riã (*nietos de Anaconda*), de este mundo; yai masã (*gente jaguar*), que eran caníbales; otros hino riã, también caníbales, y los gã yai riã (*nietos del águila chamán jaguar*), que destruían todo lo que encontraban a su paso y no dejaban nada. Sobre la gente originada por los hino riã caníbales no tengo ningún dato, pero posiblemente se refieren a grupos más alejados, como los uitoto o muinane, o quizás a los tukano occidentales. Dentro de los yai masã están hoy los tanimuka, hobokarã, yauna, kabiyarí y yukuna, con quienes las relaciones originales son más distantes y, a veces, de enemistad. Los descendientes de Gã Yai son algunos blancos, como los colombianos y los peruanos, cuyo color de piel se deriva de las plumas blancas del águila jaguar, ser mitológico desterrado para las serranías cercanas a Bogotá por los demiurgos y cuyos descendientes quedaron como heteña (*gente con la que se intercambian cosas*). Dentro de los hino riã se encuentran algunos de los grupos del Pirá y el Apaporis y los brasileños. A diferencia de otros lugares de la Amazonia donde existe una disputa por ocupar la posición de humanidad en contraste con otros seres, como los enemigos o los muertos⁵⁴, los pueblos del Noroeste amazónico parten del principio de que todos los seres que descienden de la humanidad primordial son seres humanos organizados en diferentes grupos y cada grupo posee características propias y comportamientos particulares.

Estos hino riã comienzan a formarse antes de la Puerta del Agua (Ide Sohe), que es el comienzo de este mundo en la desembocadura del río Amazonas, para emerger en esta realidad. En primer lugar está Rünihino (Anaconda Fabricante de Objetos), quien sabía hacer todos los objetos de metal de los blancos y comenzó a recibir la comida. ãmõpaisanu⁵⁵, a veces referido como ãmõhino (Anaconda

54. Para ver un caso representativo de este tipo de concepción, recomiendo el ejemplo de los wari (Vilaça 2006).

55. Junto a ãmõpaisanu también se menciona a Patricio Gawa (extranjero Patricio) como ancestro de los blancos (*gawa*).

Āmō), es el ancestro de los brasileños, concebidos como los *hermanos mayores* de la gente, pues recibieron las primeras variedades de yuca, llamadas *yupará rükü* (yuca *do Pará* [¿?]) y *mihi rükü* (yuca de açai); por eso, los brasileños son vistos como dueños de la comida de Rünihino (*Rünihino bare oka ühü*) y, a pesar de ser blancos, ellos comen y beben el jugo de frutas silvestres como el açai o el canangucho, al igual que los indígenas.

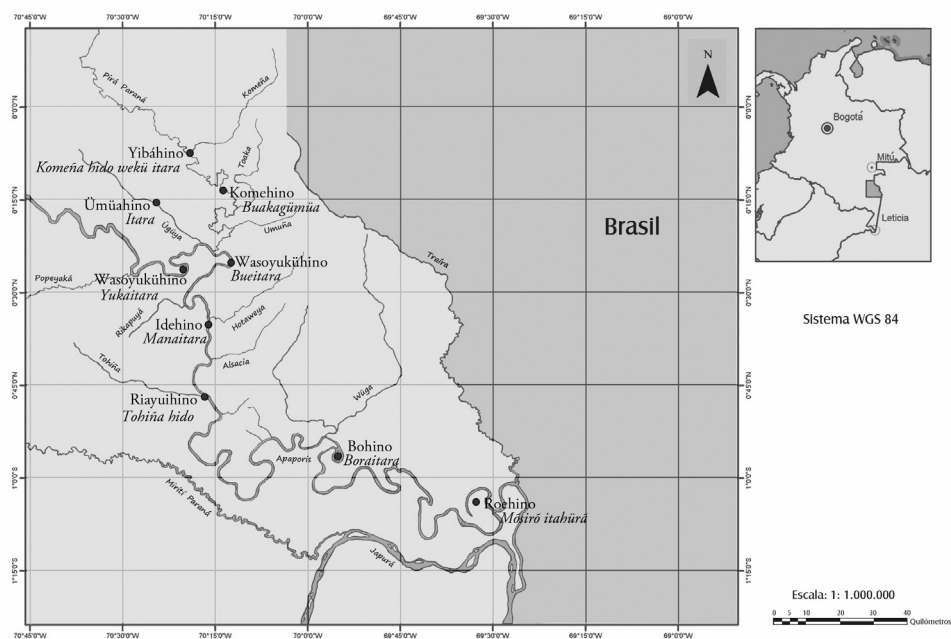
En la Puerta del Agua, concebida como la primera Maloca del Despertar o Nacimiento de la Gente (Masā Yuhiri Wi), origen de todos los grupos y del universo, nace Buyawasu⁵⁶, la Anaconda primordial, padre de las Anacondas ancestrales. Él tiene su maloca en Manakarú (también llamada Riabiki Sánirō), una isla que queda o en el Solimões (Amazonas) o cerca a la bocana del Caquetá. Los hijos de Buyawasu son: Anaconda Pez Dormilón (Roehino), ancestro de los extintos roea (tarairas), que vive en la laguna de Grillo (Mōsirō Itahura), un antiguo meandro cerca a la desembocadura del Apaporis; Anaconda Bo (Bohino), ancestro de los extintos würia, que vive en Boraitara, otro antiguo meandro del Apaporis, aguas arriba del raudal de La Libertad; Anaconda Talla X (Riayuihino), ancestro de los letuama (letuarã), que vive cerca a la desembocadura del río Tohiña (Caño Aguablanca), en el Apaporis; Anaconda de Agua (Idehino), ancestro de la *gente de agua*, que vive en Manaitara o Manuitara, una playa abajo de un raudal en el Apaporis; Anaconda de Marimá (Wasoyukühino), que no tuvo ningún grupo como descendiente pero que raptó mujeres de la mayoría de los grupos para dejar a sus hijos como dueños de algunos lugares sagrados y que vive en el lago de Anguila (Bue Itara) y en el lago de Gallinazo (Yuka Itara), ambos sitios sobre el Apaporis (figura 8). Los cuatro grupos descendientes de estas Anacondas ancestrales se consideran una gran familia, comparten una misma ancestralidad y, por ello, podemos pensarlos como una fratría, la más amplia unidad exogámica para la *gente de agua*, a pesar de que hoy en día existan algunos matrimonios eventuales entre los letuama y los makuna. De acuerdo con la mayoría de las personas con las que hablé, las conexiones entre estas cuatro Anacondas parecen ser unánimes, aunque siempre se me recalcó el hecho de que hablar sobre las Anacondas era muy difícil porque no hay ninguna historia que se refiera exactamente a ellas. De allí que en varios puntos haya contradicciones en los datos.

Cada uno de esos cuatro grupos nació con una lengua y un territorio específicos, al igual que con ciertas posesiones particulares. Los roea, cuyo

Como en la lengua makuna no existe la consonante *p*, pienso que Āmōpaysanu puede ser una adaptación del portugués *o meu paisano*.

56. Tal vez Buyawasu sea una adaptación makuna de la palabra *boia açu* (cobra grande) del nheengatú, nombre recurrente para varias anacondas mitológicas en varios lugares del Amazonas y sus afluentes.

FIGURA 8. MALOCAS DE LAS ANACONDAS ANCESTRALES



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

nombre propio era kotobuku, tuvieron como territorio el río Tarairá (Roeya), se consideraban padres de comida (*bare hakiua*) y dueños de maloca (*ühara*) y recibieron almidón de yuca y el tabaco de pez dormilón (*roe müno*). El territorio de los würia era el río Wüga; se consideraban también dueños de maloca y de comida, recibieron almidón de yuca, el baile de muñeco de Boraitara y el baile de casabe (*nahü basa*), que hoy en día pertenece a los ide masã. Los letuama, cuyo nombre propio es bi (ratón), tienen como territorio tradicional Caño Aguablanca y el río Popeyaká (*Ñioña*); se consideran grandes cantores bailadores (*bayaroa*), recibieron los bailes de pescado (*wai basa*) y yarumo (*wakü basa*) y el almidón de piña (*sena bede*), como la base de su conocimiento. Los ide masã, cuyo nombre propio es *buyayukua*, tienen como territorio Caño Toaka, se consideran grandes chamanes (*kümua*) y recibieron la agricultura en general, el baile de muñeco de Manaitara, el baile de la fruta wasomisi (*wasomisi basa*), el baile grande o viejo (*basa bükü*) y el yajé, como la base de su conocimiento. Los territorios tradicionales de estos grupos no son contiguos, aunque era posible una comunicación relativamente fácil por las cabeceras, principalmente entre los roea, würia e ide masã, lo cual facilitaba en el pasado las invitaciones y participaciones en diferentes actividades, como rituales y guerras.

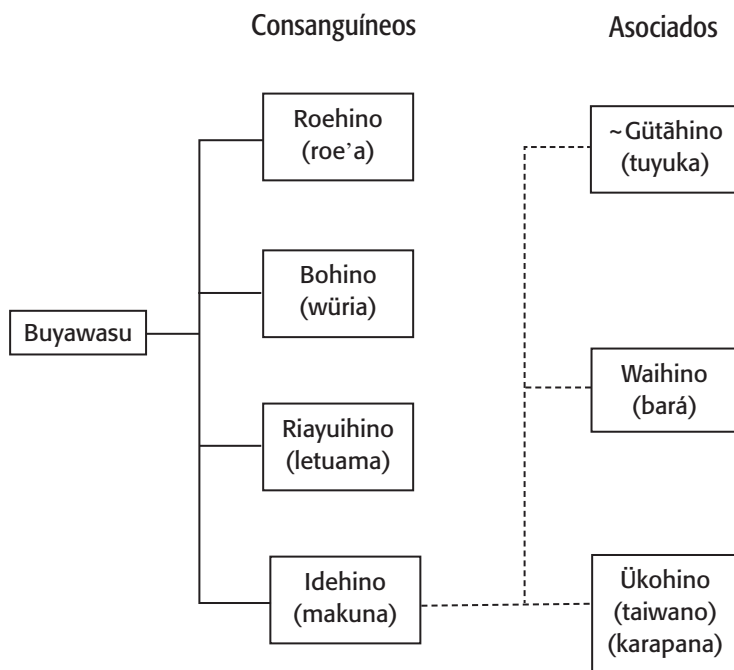
Si vemos con atención, las malocas de estas Anacondas ancestrales, que al tiempo son las malocas del Despertar o del Nacimiento de la Gente (Masã Yuhiri Wiri), quedan sobre el Apaporis y siguen un orden de nacimiento aguas arriba a partir de la desembocadura de este río. Por eso, en este plano, el criterio para definir el orden de mayorazgo entre estos grupos es la ubicación en el río de los lugares donde quedan las malocas de nacimiento de aquellos: los roea eran *hermanos mayores* (*bai mesã*) y los ide masã son *hermanos menores* (*kia mesã*). Aunque no es igual, este hecho encuentra una fuerte resonancia en el modelo ideal de distribución espacial de los sibs, descrito por C. Hugh-Jones (1979), en el sentido de que la localización sobre el río muestra el orden de mayorazgo y las especializaciones sociales, pero que en este caso funcionan en el ámbito de la fratría.

Esta categoría exogámica más amplia se extiende a otros grupos con los cuales los makuna supuestamente no se casan y al tiempo no suponen una ancestralidad común. Las Anacondas ancestrales de los tuyuka, taiwano, bará y karapana están relacionadas con Anaconda de Agua, una vez que se entra al Pirá Paraná. Algunas personas dicen que Anaconda de Piedra (~Gütãhino), ancestro de los tuyuka (rokahana), es hermano menor de Anaconda de Agua, mientras que otras sostienen que tanto Anaconda de Piedra como Anaconda Pez⁵⁷ (Waihino), ancestro de los bará (wai masã), y Anaconda Remedio (Ükohino)⁵⁸, ancestro de los taiwano (eduria) y de los karapana (mütea), son una especie de derivaciones del poder chamánico de Anaconda de Agua. Estas Anacondas ancestrales parecen no tener un ancestro común que las vincule, o si lo hay es desconocido para los makuna, pues aseguran que estas Anacondas llegaron del Vaupés y por eso tuvieron que relacionarse con Anaconda de Agua para poder establecerse en el entorno del Pirá Paraná. Como los ide masã se consideran el grupo mayor de este río, los otros tuvieron que relacionarse con el poder chamánico de los makuna, emanado de su ancestro Anaconda de Agua para poder asentarse en el Pirá. Por eso, las relaciones entre estos grupos se crearon por asociación y no por ancestralidad común (figura 9). Dicha asociación de grupos genera términos de parentesco por consanguinidad y crea prohibiciones matrimoniales, aunque estas parecen ser más laxas en la actualidad.

57. Los makuna aseveran que Waihino vive en Hoaya (Caño Cabello) y ~Gütãhino, en ~Gütaweya (Caño Piedra); ambos ríos en el Vaupés.

58. Algunas personas traducen *ükohino* al español como Anaconda Chundul. El chundul es el nombre regional dado a una variedad de plantas que tienen el poder de crear fascinación. Por ejemplo, hay una clase de chundul para pescar y otra para producir enamoramiento entre las personas, muchas veces usada como venganza por un rechazo amoroso.

FIGURA 9. RELACIONES ENTRE LAS ANACONDAS ANCESTRALES DE LOS GRUPOS CONSANGUÍNEOS



Fuente: Elaboración propia.

En el caso de los grupos clasificados como cuñados ocurre algo similar. Los *yibá masā*⁵⁹ son descendientes de Yibá, un personaje mítico relacionado con los animales de caza, pero diferenciado de los makú. En los tiempos primigenios, Yibá y su gente no tenían agricultura y se alimentaban de frutas silvestres. Yibá raptó a Yawira, la hija de Anaconda de Agua, y por medio de ella la agricultura apareció en la tierra. Como ella no vivía confortablemente con Yibá, porque no existía “verdadera” comida e incluso no podía tener relaciones sexuales con él porque el pene de Yibá era de animal, puesto que él no era exactamente un humano completo, Anaconda de Agua entregó la agricultura a su yerno por intermedio de su hija. En una visita a Manaitara, Yibá entró en el cuarto

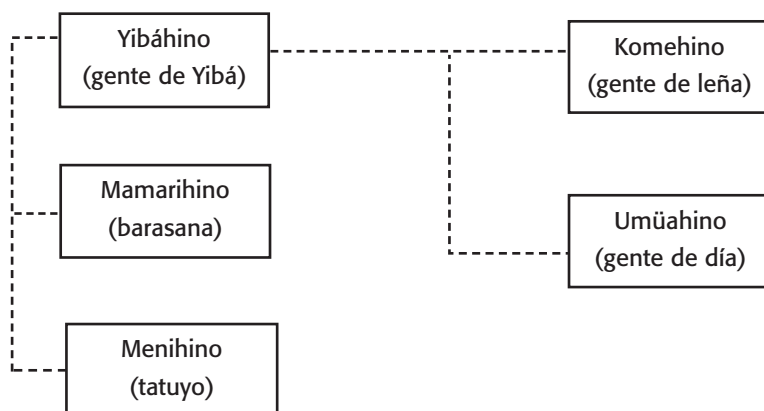
59. En un sentido amplio, para los ide masā, el término *yibá masā* (*yehpa mahsa*, en otras lenguas tukano) es genérico, pues además de tener un sentido restringido para hablar de un grupo específico de cuñados, también hace referencia a la mayoría de grupos del Vaupés, como los tukano, desana o siriano. Un joven payé makuna me dijo que decir *yibá masā* era como decir *colombiano*, ya que se podía hablar de mucha gente que es diferente entre sí (en este caso proyectado a las diferencias regionales) pero que hace parte de un mismo conjunto.

exclusivo de Anaconda de Agua, quien lo devoró; entonces, para que no muriera, su suegro lo vomitó y le entregó una camisa o piel de anaconda (*wawe*): ahí se transformó en Yibáhino (Anaconda Yibá), para poder convertirse en ancestro de un grupo. Para algunas personas, Yibáhino vive en Caño Flor (Goya), en las cabeceras del río Komeña, y para otros vive en Nido de Pájaros (Minia Wiga) en el Apaporis, cerca de Manaitara, aunque la casa de nacimiento de los yibá masã es el salado o Bebedero de Dantas de la bocana del Komeña (*Komeña hido weküa idiro*), también denominado lago de Algodón (Yuta Itara). Hay otras Anacondas ancestrales relacionadas con Yibá, aunque no es claro si son consanguíneas o asociadas, pero que hacen parte de la misma fratría: Anaconda Pintada (Mamarihino) es el ancestro de los barasana (hanerã) y Anaconda Meni (Menihino) es el ancestro de los tatuyo (süna). Entre ellos, los yibá masã son los *mayores* y se consideran muy cercanos a los barasana.

Según la *gente de agua*, otras anacondas aparecieron en el mundo y se convirtieron en ancestros de algunos grupos. En el comienzo de los tiempos llegó una anaconda con “lengua de portugués” y se instaló en el raudal de Koro, sobre el Pirá, donde hizo un pueblo. Allí había todo lo que tienen los blancos, como escopetas, linternas, carros, etc., pero como los Ayawa (los *demiurgos*) no querían que hubiera blancos en el territorio para que no mataran a los indígenas, le mostraron las flautas sagradas al portugués y lo transformaron en Anaconda de Metal (Komehino), el ancestro de los heañarã (*gente de leña*). Anaconda de Metal vive en Büakagümüa, un cerro del Pirá Paraná, la maloca de nacimiento de ese grupo. Se considera que, en el origen, la *gente de leña* era casi igual a los blancos, pero al ser transformados se convirtieron en indígenas; por eso, Anaconda de Metal fue relacionado como hermano mayor de Anaconda de Día (Ümüahino), el ancestro de los ümüa masã (*gente de día*), quien vive en Itara (Lago), un lugar entre Caño Cotudo y el Pirá, la casa de nacimiento de ese grupo. Estos dos grupos, al ser convertidos en cuñados de los ide masã, comenzaron a relacionarse con los yibá masã como hermanos menores. De nuevo, la lógica que liga a los grupos no pasa necesariamente por la consanguinidad ancestral sino por la de asociación. Las relaciones entre las diferentes Anacondas ancestrales muestran las conexiones entre todos los grupos del Pirá Paraná y su entorno en el Apaporis (figura 10) desde la perspectiva de los ide masã.

A semejanza de la distribución espacial de las malocas de las Anacondas ancestrales relacionadas por consanguinidad mítica con los makuna en el Apaporis, las Anacondas de las que se originan los cuñados más cercanos viven en el Pirá Paraná y sus alrededores. En otras palabras, las relaciones de consanguinidad mítica de los ide masã se expresan espacialmente en el Apaporis y las de afinidad lo hacen en el Pirá Paraná, mientras que para los yibá masã es al contrario; es

FIGURA 10. RELACIONES ENTRE LAS ANACONDAS ANCESTRALES DE LOS GRUPOS AFINES

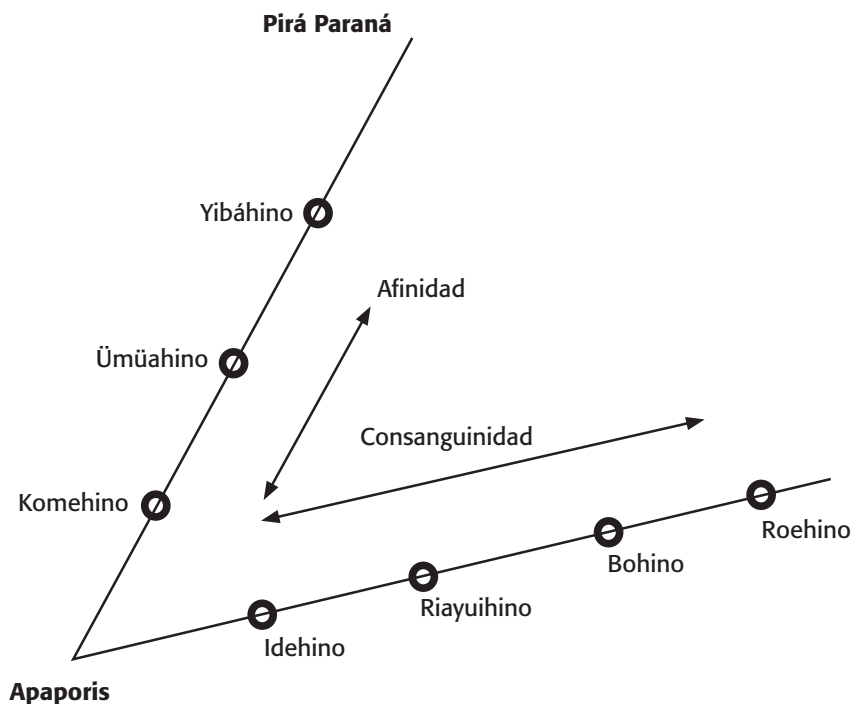


Fuente: Elaboración propia.

como el reflejo de un espejo, pues para ellos la consanguinidad mítica se expresa en el Pirá y la afinidad en el Apaporis. Si expresamos esto de manera gráfica teniendo a los ríos como ejes, al ver el cuadro desde la perspectiva de un grupo diferente al que tomamos como referencia, en este caso los *ide masã*, podemos ver que lo único intercambiable de posición son los términos *consanguinidad* y *afinidad*. Esto muestra que, en el plano conceptual, las relaciones sociales están también inscritas en el espacio (figura 11).

Para los *ide masã*, la *gente de Yibá*, la *gente de leña* y la *gente de día* son grupos diferentes y no uno solo. Además de sus malocas de nacimiento, cada uno de ellos posee un territorio propio: Komeña, para los *yibá masã*; Caño Cotudo (Ügüya), para la *gente de día*; Güboasa y Hakaya, para la *gente de leña*. El problema actual, y por lo que no son considerados en la etnografía regional como grupos independientes, es que la *gente de día* y la *gente de leña* perdieron todos sus elementos rituales y sin ellos no pueden manejar sus territorios propios ni, digamos, ser visibles, debido a la incapacidad de marcar sus características identitarias diacríticas. En otras palabras, los dos grupos perdieron la forma de mantener su vitalidad (tema que será explicado en los capítulos posteriores) y ahora dependen de la vitalidad generada por los *ide masã*. Con excepción de la *gente de día*, quienes casi se extinguieron, cada uno de estos grupos relacionados está compuesto por diferentes clanes. El hecho de que hoy en día sean clasificados genéricamente como *makuna* por hablar una misma lengua es una distorsión resultante del proceso histórico de la región.

FIGURA 11. DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LAS MALOCAS DE LAS ANACONDAS ANCESTRALES



Fuente: Elaboración propia.

En síntesis, la pertenencia a cualquier grupo depende de la relación de un ancestro mítico con la maloca donde ese ancestro vive, con el territorio asignado a los descendientes de dicho ancestro y con una lengua, los tipos de plantas cultivadas, los bailes y los conocimientos particulares. Todos esos elementos interrelacionados forman un conjunto único al cual será vinculada cada persona que nace, como veremos en el capítulo 6. Las conexiones que determinado ancestro tiene con otros son formuladas en términos de consanguinidad y afinidad; de esa manera, los descendientes de cada ancestro saben con qué gente pueden o no casarse. Esto nos da una idea inicial de lo que los makuna entienden por filiación.

Antes de discutir la categoría *gente de agua*, y para recapitular con el contraste de la clasificación de Århem, valdría la pena citar que, en mi versión, los ide masã se dividen, por orden jerárquico, en los siguientes clanes (*masã*

buturi)⁶⁰: buhabo ~gana (*los de la cerbatana*), dueños de maloca y de comida; tabotihehea (*los de piel carrasposa*), dueños de maloca y chamanes; sairā (*los bravos, los peleadores*), guerreros; wiyuá (*hijos de Wiyu*), cantores bailadores y curadores de picaduras de serpiente, y süroa, prendedores de tabaco, dentro de los que se incluye a los hogoro süroa. Los yibá masā están compuestos por los itana, que son dueños de maloca; los roe (*loro*), que son chamanes; los minowari ~gana (*los del viento errante*), también chamanes; los rase ~gana (*los del tucán*), y los searā (*mico churuco*). Los descendientes de Anaconda de Metal sobrevivientes hoy en día son los heañarā propiamente dichos, dueños de maloca, y los buhoa, que son chamanes. Estos tenían como clanes hermanos a los wühana (que, como vimos en el capítulo 1, fueron traficantes de esclavos, y tal vez por ello se asocia su ancestro con el metal), los badiyuria y ñamatuarā, hoy extintos. De todos los clanes mencionados por Árhem solo falta localizar a los emoa (majña), a quienes por ahora ubico en una posición intermedia entre los ide masā y los yiba masā (tabla 2). Esto me lleva a analizar la organización interna de los ide masā, una unidad exogámica más restringida, y aquí es donde me interesa introducir la noción de *casa* de S. Hugh-Jones (1995).

TABLA 2. CLANES IDE MASĀ, YIBA MASĀ Y HEAÑARĀ

Ide masā	Yibá masā	Heañarā
buhabo ~gana	itana	heañarā
tabotihehea	roe	buhoa
sairā	minowari ~gana	wühana*
wiyuá	rase ~gana	badiyuria*
süroa	searā	ñamatuarā*
(hogoro süroa)		
	emoa	

*Extintos

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con Stephen Hugh-Jones, los tukano conceptualizan las relaciones sociales de dos maneras diferentes y complementarias: la primera enfatiza una lectura masculina de la casa o maloca, que privilegia la autonomía del grupo, la descendencia unilineal, la exogamia, los lazos agnáticos y las relaciones

60. *Masā buturi* significa literalmente grupo de gente y hace referencia tanto a los clanes como a los grupos étnicos.

internas de jerarquía expresadas en los rituales del clan (*he house*), en especial la conexión con el ancestro fundador y el orden jerárquico entre un grupo de germanos masculinos. La segunda exalta la igualdad, la interdependencia y la consanguinidad, manifiestas en la vida diaria y expresadas en los rituales de intercambio de comida (*food-giving house*) entre comunidades vecinas que resaltan la coresidencia, la endogamia y la formación de una familia extensa o grupo consanguíneo formado por comensalidad⁶¹. La primera visión corresponde parcialmente a la concepción antropológica de filiación o descendencia y que tiene ciertas conexiones con la noción de *sociedades de la casa* de Lévi-Strauss⁶². Así, cuando los tukano representan sus grupos patrilineales, cada uno enfatiza un conjunto de bienes y prerrogativas que encierran su identidad y poderes ancestrales. Estos bienes son: objetos ceremoniales guardados en la caja de plumaje (figura 12), un conjunto de instrumentos sagrados (yuruparí), derechos de fabricación de objetos específicos de la cultura material, una lengua, nombres, cantos y danzas, oraciones y encantamientos, melodías, estilos musicales y un corpus mítico que identifica y legitima los poderes ancestrales que se activan en el ritual (S. Hugh-Jones 1995, 241). A esta serie de posesiones, yo añadiría un territorio propio, una maloca de nacimiento, una maloca de muerte, ciertas variedades de cultivos y algunos lugares de los que se extraen materias primas para diversas actividades.

La idea makuna, y de sus vecinos, de unidad exogámica patrilineal se sustenta bastante bien en la caracterización anterior, como vimos más arriba, y por ello mismo es que grupos que perdieron la mayor parte de sus propiedades durante el proceso histórico, como los heañarã y los ùmüa masã, se consideran como grupos diferentes. La idea de *casa* puede profundizarse e iluminarnos otros aspectos, una vez nos adentramos más en las categorías nativas. En la lengua makuna hay dos expresiones usadas para la autoidentificación con la unidad exogámica patrilineal: *ide masã* (*gente de agua*) e *idehino makü* (*hijos de Anaconda de Agua*),

61. En una interpretación similar, para Árhem (2000b) esas expresiones rituales determinan dos tipos complementarios de sociabilidad: a la primera la denomina *descent house* y se caracteriza por ser agnática y centrada en el ritual de yuruparí, lo cual crea un nosotros exclusivo, generador de una identidad que marca categóricamente los límites entre nosotros y los otros, parientes y afines. A la segunda la denomina *consanguineal house*, en la que la consanguinidad se sustenta en el ritual de intercambio de comida y produce un nosotros inclusivo que caracteriza una identidad comensal y, con ella, elimina las distinciones entre parientes y afines.

62. Para Lévi-Strauss ([1979] 1989), la *casa* es una agrupación que persiste a través del tiempo, cuya continuidad se asegura no solo por medio de la sucesión y el remplazo de sus recursos humanos, sino también por el mantenimiento de propiedades fijas o móviles y por la transmisión de títulos y prerrogativas que son partes integrales de su existencia e identidad (Carsten y S. Hugh-Jones 1995, 7). La *casa* sería el grupo de personas o la *persona moral* que posee propiedades materiales e inmateriales, como nombres y títulos, transmitidas a través de una línea real o ficticia, que pueden expresarse o bien en el lenguaje de la filiación o en el del matrimonio, o bien en ambos, como es más usual (S. Hugh-Jones 1995, 241).

FIGURA 12. CAJA DE PLUMAJE



Fuente: Fotografía del autor.

alternativamente idehino riã (*nietos o crías de Anaconda de Agua*). El primer término es más inclusivo que el segundo, pues supone un conjunto de personas interrelacionadas que comparten las mismas características generales, mientras que el segundo enfatiza la descendencia de un único ancestro. Al tener en cuenta el término *gente de agua* se hace referencia a un grupo de personas que tienen origen en una misma maloca subacuática, llamada Manaitara o Manuitara, donde vive Anaconda de Agua. Este hecho vincula a las personas, por lazos agnáticos, con todo el conjunto de propiedades del grupo, otorgándoles todos los derechos y prerrogativas sobre ellos, al tiempo que los conecta con su territorio en Caño Toaka y con su destino final en Toasaro, la Maloca de los Muertos.

Los clanes buhabo ~gana, tabotihehea, sairã, wiyuá y süroa nacen en Manaitara y jamás se casan entre sí⁶³. Sin embargo, hay un problema adicional:

63. Conozco una única excepción: el caso de un hombre buhabo ~gana casado con dos hermanas sairã. Según me explicaron, el hombre privilegió su derecho matrimonial sobre las hijas de la hermana del padre (lo cual ya supone que en la generación anterior hubo un matrimonio fuera de la regla), antes que la prohibición matrimonial entre clanes hermanos.

en esa maloca también nacen los emoa (majiña), considerados los verdaderos cuñados (*teña goro*), y a quienes no se denomina como *ide masã*, a pesar de que varios interlocutores indígenas afirman que “ellos nacieron de nosotros mismos” y los perciben como parte de una misma unidad. Pero si pensamos en el término *idehino makü*⁶⁴ tan solo contemplaríamos a los tabotihehea, sairã y wiyuá, clanes descendientes respectivamente de Idera (Frío como el Agua), Soto (Lugar de Baile) y Wiyu, algunos de los hijos de Anaconda de Agua.

Esta discrepancia entre los dos términos nativos de autoidentificación puede ser un reflejo de las categorías lingüísticas usadas para los pronombres en la primera persona del plural. La lengua makuna tiene dos pronombres para el nosotros: *güa* y *mani*. El primero es un *nosotros* exclusivo y el segundo es inclusivo, por lo que es posible pensar que al hablar internamente de la categoría *ide masã* se haga referencia al nosotros inclusivo, e *idehino makü* haga referencia al nosotros exclusivo. También creo que esta discrepancia solo es comprensible al entender que los buhabo ~gana, süroa y emoa hicieron aportes fundamentales al actual repertorio ritual de los *ide masã* y, por ello, comparten responsabilidades estructurales en él, lo que los hace parte de una misma unidad aunque no tengan en común el mismo ancestro y, a pesar de eso, se consideren como una misma gente. En otras palabras, estos clanes expandieron el conjunto de posesiones y poderes chamánicos de los *idehino makü*. En cierto sentido, esto relativiza el hecho de la descendencia de un ancestro común como elemento indisociable de la filiación, ya que existe un mecanismo de adopción o asimilación que permite absorber grupos o segmentos de ellos, pero al tiempo los hace dependientes del poder chamánico y del ancestro del grupo que los adopta o asimila. Este mecanismo puede generar, indistintamente, parientes o afines. Lo que sucede es que los nombres de los clanes y los grupos pueden oscurecer las cosas y crear malentendidos, por eso grupos como los heañarã y ümüa masã son vistos por algunos como makuna.

Es usual que la mayoría de los nombres conocidos de los clanes sean tan solo apodos, ya que muchas veces se usan palabras jocosas o burlescas para referirse a alguna característica particular de otro grupo. Por ejemplo, buhabo ~gana (*los de la cerbatana*) hace referencia a un linaje perteneciente a los osoa masã (*gente de murciélagos*), descendientes de Murciélagos Chamán Jaguar (Osoyai), un ser primordial; sin embargo, se conocen como *los de la cerbatana* porque uno de sus miembros era muy perezoso y usaba hojas de la palmera de la que se hacen las cerbatanas para construir el techo de su casa. Los süroa,

64. Antiguamente existían otros clanes, ya extintos, como los ritibo ~gana (*los de los hongos*), los doara y los makarükü masã. Los primeros eran probablemente *idehino makü*, mientras que los otros eran asociados o asimilados.

junto con los hogoro süroa (süroa mariposa), se denominan bekara, un término que según Reichel-Dolmatoff (1997c) hace referencia a un grupo originario de la región, anterior a las migraciones tukano, y que de acuerdo con los makuna provenía de otra parte del Vaupés y era en realidad gente descendiente de unos polluelos de gavián convertidos en personas. De los osoa masã se originó el baile de racimo de coco, alternativamente baile de tristeza (*boho basa*); de los bekara nació el baile de gavián (*gaweta*) y de los emoa surgió el ritual de rallarse la piel con el diente del pez cachorro (*yeho yiore*), todos rituales asociados con la guerra. En cierto sentido, esto sugeriría que estos grupos habrían sido asimilados por los idehino makü después de algunas guerras y/o alianzas que condujeron a readaptaciones de las relaciones de parentesco. Sin embargo, las explicaciones nativas se encuentran en los tiempos míticos y están conectadas con yuruparí, la base del poder chamánico de la *gente de agua*.

La historia que narra la forma como los osoa masã se relacionaron con los ide masã se refiere a un hombre murciélago llamado Osoyai, que vivía con sus tres cuñados cerca a la desembocadura del Pirá Paraná. Osoyai invitó, por separado, a dos cuñados para pescar y cazar. Cuando estaban en el monte, Osoyai les pidió hacer una hoguera para cocinar mientras él iba a buscar animales, pero en realidad se escondía entre las plantas, regresaba para matarlos por la espalda con su piedra de cuarzo y luego los comía. Desconfiados, la esposa y su hermano sobreviviente pensaron en matar al murciélago. Cuando Osoyai invitó a su cuñado, que también era chamán, trató de hacer lo mismo que con los otros pero este insistió en permanecer todo el tiempo junto al murciélago. Estaban comiendo pescado y el cuñado hizo que el murciélago se atragantara con una espina. Osoyai percibió que quería matarlo, pero era tal su desespero que entregó su piedra de cuarzo para que el cuñado le sacara la espina. El cuñado lo golpeó con ella, pero Osoyai no murió. Se transformó en murciélago y se fue volando hasta un árbol hueco donde vivían todos sus parientes murciélagos. El cuñado descubrió el árbol e invitó a muchas personas para sacar leña e incendiar el árbol de los murciélagos. Un murciélago pequeño que vio a la gente recogiendo leña advirtió a sus parientes del peligro, pero nadie le creyó; entonces se escondió en las raíces del árbol con su hermana. Cuando comenzaron a quemar el árbol, los murciélagos orinaron para apagar el fuego, pero no lo lograron y murieron todos, con excepción de Osoyai y los dos murciélagos pequeños. Osoyai salió volando envuelto en llamas, se hundía en las aguas del Pirá para apagarse, pero siempre que salía se incendiaba de nuevo. Intentaba transformarse en varios animales, pero nunca se apagaba. Cada lugar en donde se hundía y emergía quedó impregnado del fuego y por ello hoy en día esos son lugares vetados para la pesca. Osoyai llegó al raudal de Casabe (Nahü Gohe) donde encontró

a Waso Makü⁶⁵, quien estaba construyendo las flautas de yuruparí de los rase ~gana (*los del tucán*), un clan de los yibá masã. Waso Makü apagó a Osoyai, lo llevó a la Maloca del Agua de Bienestar de la Mata de Guama (Sahari Mene Rükü Ide Wi), lo convirtió en humano, le hizo prometer que abandonaría el canibalismo y relacionó su Pensamiento con Anaconda de Agua. En ese momento se le preguntó por el término de parentesco por el que quería ser llamado, a lo que él respondió *bai* (*hermano mayor*) y por el que se le dio la responsabilidad de cuidar las matas de coca y la caja de plumaje de los ide masã. Por eso, los osoa masã son considerados como un clan mayor de los ide masã y su especialidad es ser dueños de maloca y cuidadores de la caja de plumaje. Ahora bien, el baile que cuenta esta historia, llamado *boho basa*, fue creado por el murciélago pequeño, quien se convirtió en un gavilán pequeño (*rame*) después de perder a su hermana, y quedó grabado en el yuruparí de los ide masã.

En el caso de los süroa, la historia relata los conflictos de dos hermanos que vivían juntos. El menor no tenía esposa y comenzó a tener sexo clandestino con su cuñada. El hermano mayor percibió el engaño e hizo una maldición para expulsar al menor de la casa. Con el tiempo, el menor se fue a vivir solo a la selva y se alimentaba robando la chagra del hermano mayor. De nuevo, este hizo una maldición para envenenar las frutas del cultivo y hacer que su hermano muriera de hambre. El menor percibió los hechizos y quiso vengarse. Llegó a la maloca transformado en *rümü* (un ser del monte parecido al curupira), con masa de frutas silvestres para que sus sobrinos le dieran casabe, y les pidió que no le dijeran nada a su hermano mayor. Después de varias visitas, los sobrinos le contaron a su padre y este les pidió que, la próxima vez que el tío apareciera, le rompieran el canasto en el que transportaba la masa de frutas. Así ocurrió en la siguiente visita y el hermano menor salió corriendo de la maloca sin comida. Volvió enfurecido y mató a sus sobrinos, echándolos en una olla con breo, y luego los puso en la entrada de la casa sobre unas hojas de palma. Al encontrar a sus hijos muertos, el hermano mayor decidió abandonar la maloca y destruir sus cultivos para matar de hambre a su hermano. Tiempo después, el menor estaba casi muerto a los pies de un árbol y fue recogido por un águila harpía que lo llevó a su nido con la esperanza de que muriera rápido para darlo como alimento a sus polluelos. Con el paso de los días, y alimentándose con las sobras de comida de los polluelos, el hermano menor se repuso, mató al águila y pensó en transformar a los polluelos en sus sobrinos muertos. Como no lograba bajar del nido, en lo alto del árbol, comenzó a cantar sobre los polluelos, sus plumas, ojos y picos, sobre el árbol, sus hojas, su corteza y todo cuanto estaba a su vista.

65. Waso Makü es el mismo Wasoyukühino (Anaconda de Marimã).

Enseñó el canto a los polluelos y les dijo que irían a cantar en la maloca de su padre. Cuando por fin bajaron del árbol, el hombre fue a buscar a su hermano. Le contó que había encontrado a sus hijos y que organizara un baile para que ellos cantaran. Cuando los polluelos transformados en personas llegaron cantando a la maloca, el yuruparí de los ide masã absorbió el poder de ese baile (*gaweta*) por medio del viento y del aire. En cuanto ese poder quedó dentro del yuruparí de los ide masã, los süroa quedaron como un clan menor de la *gente de agua*, al que se atribuyó la especialidad clásica de encender el tabaco del chamán en los rituales, preparar la coca y el plumaje antes de los bailes⁶⁶.

Para los emoa⁶⁷ (*gente hormiga majiña*) hay dos versiones. La primera dice que se originaron de la saliva que cayó al suelo cuando los demiurgos Ayawa tocaban el yuruparí. La segunda dice que nacieron del vómito de Anaconda de Agua. De igual manera, de lo que sobró del nacimiento de los emoa se originaron las hormigas majiña, las cuales tienen una picada muy dolorosa, pues recibieron el veneno del yuruparí. Las dos versiones reafirman que los emoa tienen el mismo origen que la *gente de agua* y que nacieron con un poder chamánico muy fuerte que les fue entregado por los ide masã, pero que ellos no querían usar para sí mismos. Al tiempo, nacieron con el ritual *yeho yiore*, practicado durante la época de guerra. En este, las personas se rallaban las piernas y los brazos con el diente del pez cachorro, se untaban ají en las heridas y luego calmaban el ardor con jugo de guama. Por esa razón, los emoa se dividen en dos: majiña de guama (*meneya* emoa), los mayores, y majiña de ají (*biaya* emoa), los menores, aunque también pueden denominarse respectivamente como majiña grandes (emoa *kürã*) y majiña pequeños (emoa *miutarã*). La especialidad clásica de los emoa es la de ser chamanes del tipo *yai* (chamanes jaguares), o sea, los que chupan y escupen las enfermedades, pero con la diferencia de que tenían el poder único de bajar del cielo a los demiurgos y a otros seres primordiales, poder por el cual tenían que pagar siempre con la vida de dos hijos y que hoy está perdido⁶⁸, y por eso se conocían como *yai goro* (chamán jaguar *verdadero* o *propio*). La *gente de agua* atribuye la especialidad de ser *yai* preferencialmente a sus cuñados, ya que se supone que el día que un ide masã tenga ese poder va

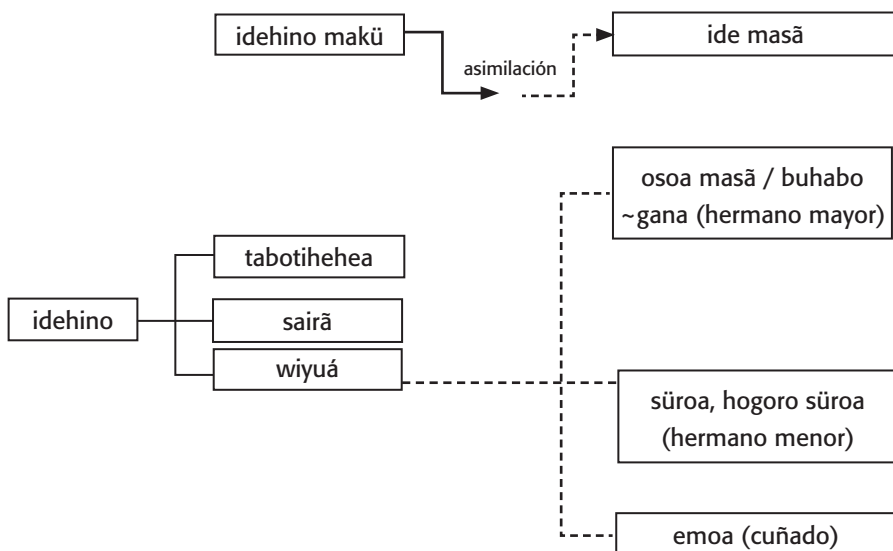
66. Para Àrhem (1981), los süroa son descendientes de Bare Oka Úhü (Dueño de Comida), su especialidad es la de ser dueños de maloca y se consideran *hermanos mayores* de los ide masã. En varios casos vi personas süroa llamando a los tabotihe-hea *hermanos mayores*.

67. En los datos de Àrhem (1981), los emoa son descendientes de Komehino (Anaconda de Metal) y son chamanes especialistas. Su lugar de origen es un salado llamado Karã, en las cabeceras del río Umuña, y originalmente se consideraban *hermanos mayores* de los yiba masã y los roe, pero se convirtieron en *hermanos menores* después de disputas internas.

68. Este poder era dado por medio de un tabaco especial llamado *kütã*, pero fue enterrado después de ciertos abusos y problemas.

a acabar con todo el grupo, pero esto no quiere decir que en la actualidad no existan chamanes de este tipo entre los makuna; lo que no existe más es ese poder específico dado a los emoa. Por causa de ese poder es que los emoa son clasificados como cuñados y, por este hecho, se relacionan terminológicamente como hermanos con los clanes de los yibá masã y con los otros cuñados de los makuna. A pesar de que los osoa masã, süroa y emoa no son propiamente descendientes de Anaconda de Agua, ocupan un lugar en su maloca en Manaitara y de esa manera se vinculan con los idehino makü (figura 13). La verdad, más que hacer énfasis en compartir lazos de consanguinidad mítica, lo que se comparte es un único poder, que ayudaron a expandir, cuya fuente está en Manaitara y cuyo dueño es Anaconda de Agua; es esa interrelación la que los convierte en un mismo grupo. Esto significa que en el caso particular de la *gente de agua*, la idea de una ancestralidad común se deriva de la pertenencia a un mismo lugar de origen, a su maloca de nacimiento. Por este motivo, la jerarquía entre los clanes se relativiza. El hecho de llamar *hermanos mayores* a los buhabo ~gana dice poco. Cuando percibí en campo las múltiples incongruencias con

FIGURA 13. COMPOSICIÓN INTERNA DE LOS CLANES IDE MASÃ



Fuente: Elaboración propia.

relación al orden de mayorazgo, pues es común escuchar que “tal clan es el mayor” o que “nosotros somos los mayores” o que “fulanos no son los propios mayores” y cosas por el estilo que llevan a contradicciones en los datos y evidencian disputas políticas internas, pregunté cómo funcionaba el asunto del mayorazgo entre los clanes. La respuesta fue la siguiente:

[...] cada grupo tiene un clan al que se le asignó la función de ser como el huevo de la vida del grupo y ese clan tiene la capacidad de tener cualquier especialidad. Ese clan no necesariamente es llamado como mayor [en la terminología de parentesco]. Ordena y articula las actividades y especialidades de los otros clanes y los bailes de las épocas respectivas. Si ese espacio queda vacío, los otros no tienen cómo ejecutar sus cosas. (Maximiliano García, 21 de marzo de 2008)

En otras palabras, hay un clan que es el centro del grupo y articula las actividades rituales, en este caso, los tabotihehea. No obstante, a pesar de que esto parece cierto en términos conceptuales, pues responde a la manera como los makuna piensan su propio modelo ideal, también tiene unas implicaciones operativas que evidencian la tensión y competencia entre los segmentos de clanes más importantes y dominantes. En la actualidad, los ide masã están divididos en dos segmentos mayoritarios que mantienen pocas relaciones entre sí. Los tabotihehea, del bajo Pirá Paraná, detentan el monopolio sobre los principales instrumentos rituales de los ide masã (flautas de yuruparí, caja de plumaje, cera de abejas, etc.) y remontan su posesión sobre ellos a los tiempos míticos. Por su parte, los sairã, del Komeña, se separaron de los tabotihehea cuando todos vivían juntos en inmediaciones de su territorio tradicional en Caño Toaka, en algún momento a finales del siglo XIX. La disputa ocurrió porque los sairã reivindicaron que también tenían capacidad y poder chamánico para manejar los instrumentos sagrados frente a sus hermanos mayores, pero estos se lo impidieron. En respuesta, los sairã salieron del territorio, fueron a vivir con sus cuñados yibá masã y crearon unas flautas nuevas de yuruparí en las que depositaron parte del poder de las originales; por eso ambos, en la actualidad, comparten el mismo conocimiento y poder. Los tabotihehea dicen que eso debilitó la vitalidad del grupo y que sus hermanos menores deberían devolver el poder que se llevaron. Por su parte, los sairã se fortalecieron en el territorio de sus cuñados hasta el punto de que se convirtieron en el grupo dominante en el Komeña.

El problema de la jerarquía entre los clanes vive en choque permanente con relación al principio de igualdad relativa existente entre todos los

individuos. Mientras la jerarquía intenta mantener un modelo ideal sustentado en las prerrogativas dadas por la filiación, la igualdad relativa pone en marcha mecanismos de competencia entre los especialistas y los clanes. Cuando estos principios se exacerban, además de crear segmentaciones, lo que entra en conflicto son posiciones políticas basadas en proyectos rituales particulares. Cuando estos principios se neutralizan entre sí, se enfatiza un proyecto ritual colectivo que persigue el ideal de expresar la totalidad de un grupo (puede ser un grupo de descendencia patrilineal o un grupo de residencia), y eso incluye la expresión ritual de las interrelaciones entre un grupo de personas con un territorio determinado y con los objetos rituales. Cuando esta interrelación evoca todas las conexiones que remiten a la idea de filiación patrilineal es que se concretiza una unidad exogámica patrilineal. Como las actividades rituales tienen como finalidad reproducir tanto al grupo como a los demás seres del universo, la reproducción social es solo una parte de los procesos de generación de vida en el cosmos. En este punto se encuentra la clave para entender que en esta región, tanto las unidades exogámicas como las aldeas se piensan más como *unidades cosmoproductoras* que como grupos de descendencia o grupos políticos, ya que una unidad cosmoproductora tiene la capacidad de actuar en diferentes escalas, a veces aproximándose a la exaltación de la ideología patrilineal y, en otros casos, enfatizando las relaciones de intercambio con afines, en las que se puede contar con los cuñados como constituyentes de este tipo de unidad. Y aunque parezca paradójico, esto ya está presente en el modelo ideal makuna.

De acuerdo con su propio modelo ideal y con lo que hablan sobre la forma de vida antigua, los *ide masã* vivían juntos en Caño Toaka. Había cuatro malocas principales especializadas, una por cada clan, en donde se realizaban los rituales de las diferentes épocas del ciclo anual. La distribución espacial de dichas malocas presupone un modelo alternativo al descrito por C. Hugh-Jones (1979): en lugar de ubicarse en un mismo río por orden jerárquico (los mayores en la desembocadura y los menores en las cabeceras), los mayores se ubicaban en un afluente de Caño Toaka, mientras que los menores vivían en Toaka e incluso en ríos cercanos como el Umuña y el Taraíra. La idea era la de que los mayores (en el sentido de ser el clan principal del que depende la vitalidad del grupo) vivieran en el centro del territorio y los menores habitaran alrededor, para proteger a los mayores de posibles ataques. Esta distribución de centro-periferia buscaba preservar al clan que era “el huevo de la vida” del grupo. De manera semejante, durante los rituales, los guerreros se escondían en las cercanías de la maloca para protegerla de un ataque eventual y el chamán principal de los *ide masã* era protegido por un chamán *emoa*, que se ubicaba al lado de la puerta masculina de la maloca, y por un chamán de los *herika yaia* (chamanes

jaguares de frutas silvestres), o sea, de los yuhup makú⁶⁹, quien defendía el patio de la maloca⁷⁰. De esa manera, la unidad cosmoproductora ideal se completaba con la presencia de individuos de grupos clasificados como cuñados; esto, sin contar con la participación de afines en las labores productivas de los rituales, como preparar coca, hacer casabe, etc.

Los ide masã afirman que cuando el grupo estaba organizado de esa manera, el mundo funcionaba mejor. Y con esto se afianza la idea de un proyecto ritual colectivo que supone la complementariedad de los clanes y su articulación con algunos afines, lo que crea la idea de unidad o totalidad, al interrelacionar a las personas con un tipo determinado de poder chamánico, un territorio específico, Anaconda de Agua y unos instrumentos rituales para cumplir un papel determinado dentro de la reproducción de la vida en el universo. En realidad, lo que está en juego al hablar de unidades cosmoproductoras es la idea de que los rituales activan múltiples agencias dirigidas a la construcción de la vitalidad humana y de los seres que habitan el mundo, como explicaré más adelante. Esta asociación más amplia de unidad cosmoproductora como concretización del ideal patrilineal pleno aún se mantiene en el plano conceptual, pero el funcionamiento de esta unidad está fragmentado, lo cual impide que los mecanismos rituales creen ese tipo de totalidad, aunque intenten aproximarse. Entonces, la tendencia actual es que cada aldea reproduzca en pequeña escala el ideal de pensarse como unidad cosmoproductora, liderada por el proyecto ritual de un especialista con liderazgo dentro de cada comunidad, como veremos adelante.

De hecho, como la unidad cosmoproductora se sustenta en la articulación entre las diferentes especialidades sociales (dueño de maloca, chamán, cantor bailador, etc.), es posible encontrar su semilla en unidades sociales de menor tamaño. Cada clan está conformado por varios patrilineajes, en los cuales los descendientes pueden establecer conexiones generacionales claras con un antepasado, vivo o muerto, no más allá de seis o siete generaciones, momento en que los individuos entran al eterno y atemporal mundo de los ancestros. Muchas veces, estos patrilineajes reciben un apodo que puede llegar a confundirse con el nombre de un clan, como es el caso de los buhabo ~gana o de los bu utia (*avispa de guara*), un patrilineaje extinto. A su vez, los patrilineajes están compuestos por grupos de agnados, es decir, por conjuntos de hermanos consanguíneos,

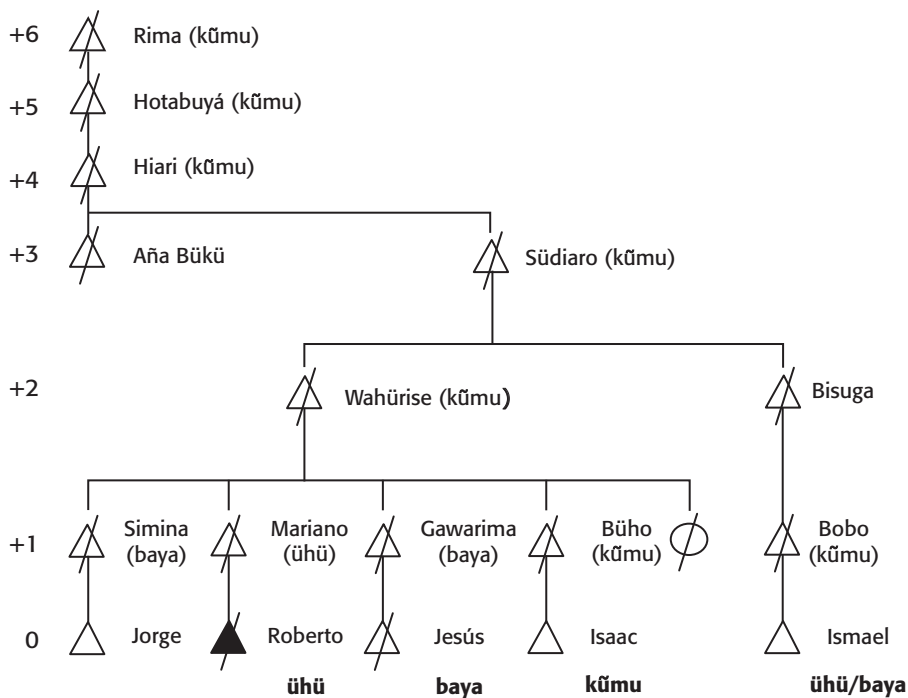
69. Los ide masã y los yuhup makú tenían antiguamente relaciones de intercambios de servicios (Århem 2000a; Angulo 1997) que se encuadran dentro del esquema más amplio entre los tukano y los makú de la región (Silverwood-Cope, Ramos y Oliveira 1980).

70. Otras personas sostienen que el chamán makú protegía el otro lado de la puerta masculina de la maloca, en posición opuesta al chamán emoa.

hijos de un mismo padre, que constituyen la unidad básica de parentesco por consanguinidad, idealmente pensada como compuesta por los miembros de una maloca y con capacidad (potencial) de reproducir las especialidades principales de la estructura social.

Como la base de la unidad cosmoproductora requiere del trabajo complementario y articulado entre un dueño de maloca (*ühü*) y un chamán (*kūmu/hegu*) —como veremos en el capítulo 7—, que puede ser reforzado por un cantor bailarador (*baya*) principal, los descendientes de un único hombre pueden formar dicha base y, a partir de ellos, pueden especializarse los patrilinajes. Esto lo podemos ver al tomar como ejemplo el orden y la especialización del segmento mayor de los tabotihehea durante las últimas generaciones (figura 14), en las cuales han tenido el monopolio de los instrumentos sagrados. Entre las generaciones G+2 y G+6 solo están referenciados los chamanes principales. En G+1 el grupo de agnados recibió diferentes especializaciones y, a partir de ella, se iniciaron

FIGURA 14. SEGMENTO MAYOR DE LOS TABOTIHEHEA Y SUS ESPECIALIZACIONES



Fuente: Elaboración propia.

patrilineajes especializados que fueron relativamente eficaces en G0, que fue la generación que se crió en el territorio de los letuama y que inició el regreso al Pirá Paraná y el Toaka. En la actualidad, la muerte reciente del dueño de maloca ha creado un proceso de sucesión entre sus hijos, mientras que entre los descendientes del chamán y el cantor bailador la sucesión ya fue establecida. Esto demuestra que la transmisión de las especializaciones tradicionales en la actualidad y su reconocimiento público son una derivación de los patrilineajes fundados recientemente en G+1.

LA VIDA EN COMÚN: GRUPOS RESIDENCIALES Y ALDEAS

Antes de que se formaran las aldeas, entre finales de los setenta y mediados de los ochenta, los indígenas de la región vivían en malocas y pequeñas casas dispersas. Muchas veces, en algunas partes de los ríos había varias malocas relativamente vecinas. Una de las cosas que llamaron la atención de los etnógrafos de la época era el hecho de que los indígenas exaltaban la ideología patrilineal, incluyendo la residencia patrilocal o virilocal, pero esto no correspondía exactamente con las formas efectivas de asentamiento. Cuando se examinaba un conjunto de malocas vecinas se percibía que ellas también pertenecían a miembros de diferentes grupos que vivían en el territorio de sus cuñados, lo cual es contradictorio con el ideal de residencia. Este hecho añadió complejidad para pensar las unidades sociales, ya que el énfasis en la filiación no podía explicarlo todo. En esa dirección, el trabajo de Århem es esclarecedor.

Århem (1981, 1989, 2000b) explica que los makuna no solo se rigen por la ideología de la descendencia, sino que la combinan con el principio de alianza simétrica para ordenar las unidades básicas de la organización social y política en el espacio; por ello, denomina a la organización social makuna como un sistema de alianza segmentaria. En este sistema los consanguíneos se van dispersando progresivamente y se concentran con afines en nuevas localidades, lo que produce una organización espacial de grupos pequeños y localizados ordenados por la alianza, que pueden fisionarse en determinado momento. Así, los grupos se organizarían espacialmente en: 1) grupos domésticos, independientes económicamente, formados por un conjunto de agnados con sus esposas o por un matrimonio con sus hijos casados y solteros; 2) grupos locales que abarcan varios grupos domésticos vecinos vinculados por consanguinidad y/o afinidad, ubicados en un sector específico de un río, y 3) grupos territoriales que comprenden varios grupos locales que ocupan todo un río (Århem 1989, 16).

Para que una maloca o un grupo de agnados puedan reproducirse necesitan de otro grupo con características estructurales semejantes y ser clasificados de

manera prescrita como afines. Los intercambios exogámicos funcionan bajo las premisas de la reciprocidad simétrica en la que se efectúan intercambios directos de hermanas. Sin embargo, en el extenso universo social tukano oriental, conseguir esposa no siempre es fácil, hecho explícito en las narrativas míticas en las que suelen evocarse los conflictos entre hermanos por causa de la esposa de alguno de los dos; de hecho, esa rivalidad fraterna por las mujeres encierra dentro de sí la semilla de la fisión del grupo de agnados, sobre todo cuando muere el padre que le daba unidad. El control de hijas y hermanas (incluso clasificatorias) es fundamental para poder realizar intercambios de mujeres, pues el hombre incapaz de contar con una mujer intercambiable puede quedarse soltero.

Para evitar situaciones de este tipo y ampliar de la forma más extensa la gama de posibilidades reproductivas de cualquier unidad, se ha desarrollado una estrategia con la cual se pueden garantizar intercambios de mujeres durante muchas generaciones sin la necesidad de efectuar un intercambio directo (Århem 1989). Esta estrategia consiste en el establecimiento de alianzas altamente estables con ciertos segmentos de grupos considerados como cuñados. En primera instancia, implica que una mujer vaya a vivir donde habita su marido y que ambos realicen visitas eventuales a los padres de la esposa, lo cual afianza los vínculos entre ambos grupos. De manera semejante pueden comenzar a invitarse a bailes rituales y es posible que lleguen a vivir juntos en una misma localidad. Esto hace que parte o alguno de los dos segmentos se desplace al territorio del otro y obtenga derechos de tenencia de la tierra, pero no de propiedad, y que el patrón ideal de residencia patrilocal o virilocal se combine en varios casos con la uxorilocalidad.

El éxito de dichas relaciones hace que esos cuñados se hagan más cercanos, al punto de considerarse aliados, más que afines, y que pierdan así cierta connotación de peligrosidad relativa. Es bastante común que estos aliados tiendan a vivir juntos, conformando un mismo grupo local, en el que se presupone que existen fuertes relaciones de solidaridad y cercanía (Århem 1989). Por lo tanto, un segmento puede obsequiar una mujer a sus aliados sin que estos la devuelvan inmediatamente, pues basta con que paguen la mujer con alguna de las descendientes de generaciones posteriores. Por eso, el grupo local tiene el interés primordial de defender a sus mujeres, lo que lo lleva, con el tiempo, a ser altamente endógamo (Århem 1989). Al incluir a los afines, en este caso los aliados, dentro del espacio de un grupo de descendencia se articula el sistema de filiación con el de intercambio matrimonial a través de la residencia y esto es lo que se denomina sistema de alianza segmentaria.

Los grupos locales están formados por al menos dos segmentos de grupos aliados que deciden vivir juntos en malocas vecinas. Ambos se asientan en

algún sector del río y establecen una localidad a la que se hace referencia según la parte del río o del afluente en la que se ubiquen. Cada grupo local funciona como una unidad política y generalmente sigue las disposiciones de un jefe que puede ser dueño de maloca, chamán o ambos a la vez. El jefe local organiza con mayor frecuencia los rituales, al tiempo que maneja los hilos de los intercambios matrimoniales y sus conveniencias. Sin embargo, ese poder político es frágil y puede disolverse en cualquier momento, lo que causa procesos de fisión de dicha unidad social, ya sea por la muerte del líder o por conflictos entre las partes que la componen.

La mayoría de las veces, la manifestación del poder político de un grupo local entra en conflicto con los intereses de otros grupos locales asentados en el mismo río y crea pugnas por el control del grupo territorial. Este se debe entender como un conjunto de grupos locales asentados en el mismo territorio y que presentan entre sí relaciones de consanguinidad y afinidad, incluso de alianza cercana, que opera de manera idéntica a la existente entre los grupos locales. En general, algunos segmentos de los distintos grupos locales ubicados a lo largo del río pertenecen a un mismo clan o a un mismo grupo que, ya sea por asignación mítica o por disputas internas, han decidido separarse de sus parientes. En realidad, desde lo ideal, la unidad cosmoproductora amplia debería corresponder a un grupo territorial compuesto por las malocas de cada clan, pero hace ya mucho tiempo (o tal vez nunca fue así) que la totalidad de los makuna no viven juntos en su territorio tradicional pues el grupo se encuentra segmentado y disperso por varios ríos y localidades.

Århem (1981) señala que los grupos locales actúan como un grupo corporado y, en ese sentido, se corresponderían también con lo que yo he denominado unidades cosmoproductoras, pero en una escala menor que busca asegurar su vitalidad sin pretender evocar todas las conexiones entre poder chamánico, casa de origen, Anaconda ancestral, lengua, territorio y bienes rituales, en una interrelación de elementos que expresa el ideal nativo de filiación patrilineal. De esta manera, al pensar en las unidades sociales como unidades cosmoproductoras se supera la aparente contradicción entre un modelo ideal que opera en el plano conceptual y una realidad sociológica en choque con este, al tiempo que se le da a la afinidad la importancia que merece en relación con la filiación, pues esta última es privilegiada discursivamente por los makuna. Lo que quiero decir es que tanto las unidades exogámicas como los grupos locales existen y funcionan a partir de una misma lógica: ser unidades cosmoproductoras. Y esto también es aplicable a las aldeas actuales.

En su último artículo sobre organización social makuna, Århem (2000b) analizó la conformación de las aldeas del Komeña a partir de los grupos locales y

concluyó que el sistema de alianza segmentaria presente en estos se reproduce en las aldeas; en realidad, la conformación de comunidades lo que hizo fue juntar los componentes de un grupo local en un mismo lugar. Esta conclusión está acorde con mis datos de campo y por ello quiero profundizar en las modalidades operativas de las unidades cosmoproductoras en el plano sociológico, esta vez en el contexto de las aldeas, donde más claramente se exalta la coresidencia. Dichas modalidades operativas se superponen parcialmente con las descritas por A. Cabalzar (2000) para lo que él denomina *nexo regional* entre los tuyuka. Según Aloisio Cabalzar, un *nexo regional* está formado por un conjunto de grupos locales conectados por relaciones políticas, rituales y de trabajo. Tales relaciones están basadas en el parentesco agnático o en las relaciones entre afines, las cuales tienden a formar un modelo de centro-periferia. Los grupos locales centrales se sustentan en fuertes lazos agnáticos entre parientes próximos, generalmente del mismo sib, casi siempre de alta jerarquía y con prerrogativas rituales, cuyos poblados son centros rituales regionales donde se resguardan identidades lingüísticas particulares y prácticas rituales que actualizan relaciones jerárquicas; adicionalmente, estos grupos establecen relaciones de afinidad con segmentos más distantes geográficamente. Los grupos locales periféricos están compuestos por segmentos de sibs de baja jerarquía, o en proceso de dispersión o en decrecimiento político o poblacional. Sus miembros desempeñan papeles rituales menores y tienen la tendencia a convivir con segmentos de grupos afines con los cuales tienen mayor proximidad geográfica e intercambios matrimoniales más intensos y frecuentes, a semejanza de la descripción dada por Árhem de los grupos locales makuna, según la cual los lazos de alianza permiten la vinculación agnática entre los miembros de un mismo grupo, distantes genealógicamente. De esta manera, la filiación y la afinidad estructuran espacios sociales particulares: el centro exalta la descendencia y la periferia, la afinidad.

La descripción de los grupos locales centrales evoca la explicación que presenté en párrafos anteriores sobre el clan principal que es el huevo de la vida del grupo, y podría ser una adaptación contemporánea que hicieron los tuyuka sobre esa idea. No obstante, la caracterización de centro y periferia y su relación respectiva con la descendencia y la afinidad no me parece adecuada para los ide masã, ya que encontré las dos modalidades de estructuración de los espacios sociales descritas por A. Cabalzar en dos aldeas diferentes y vecinas, ambas centros ceremoniales, compuestas por miembros del mismo clan, en este caso los tabotihehea. En un caso los segmentos del mismo clan se unen por medio de un conjunto común de afines y por los papeles rituales, y en el otro caso la aldea se estructura por los lazos agnáticos.

Antes de analizar el primer caso, vale la pena mencionar que la composición de las comunidades del Apaporis, el Pirá Paraná, el Komeña y Caño Toaka atestiguan la presencia de segmentos de clanes *ide masã* que conviven con miembros de grupos que consideran como hermanos míticos y como afines. Al observar en detalle cada comunidad, al menos y la mayoría de las veces, hay cuatro segmentos de unidades exogámicas diferentes donde existen dos que están vinculadas por consanguinidad y que tienen intercambios matrimoniales con las otras dos. Aunque no tengo los datos completos de las dos aldeas en las que trabajé en el Apaporis (en 1995 y en 1997), sé que en la comunidad de Centro Providencia los segmentos de grupo más importantes para la época eran: un segmento *sairã*, un segmento *tabotihehea*, un segmento *ümüa masa*, un segmento *yauna* y una familia *puinave*. En Bocas del Pirá eran: un segmento *tabotihehea*, un segmento *buhabo ~gana*, un segmento *minowari ~gana* y un segmento *heñarã*, aunque había también una familia *hobokarã* y los únicos *wiyua* sobrevivientes.

En enero de 2001, la comunidad de Caño Toaka estaba compuesta por tres segmentos de clanes *ide masã*, un segmento *tanimuka* y un segmento *makú*, además de la presencia de mujeres *barasana*, *tatuyo* y *tukano*, que sumaban sesenta y siete personas, de las cuales treinta y seis eran *ide masã* (ocho, del segmento mayor de los *tabotihehea*; veintiuna, del segmento menor de ese clan, y siete, de los *buhabo ~gana*). Al observar la composición de la aldea, lo que más llama la atención es que la alianza matrimonial es la dimensión predominante en las relaciones entre los distintos segmentos, pues en el caso de los tres segmentos *makuna* no existen lazos de consanguinidad muy próximos genealógicamente, pero reconocen sus posiciones estructurales. En el momento del censo estaban vigentes doce matrimonios, ninguno de ellos entre cuñados preferenciales. Las alianzas con los *tanimuka*, que son las más numerosas en la aldea, son más bien recientes, ya que hace algunas generaciones estos entraron en guerra con los *makuna*; el desenlace de aquel conflicto terminó en un intercambio de mujeres y de conocimientos chamanísticos que justamente se efectuó en una antigua maloca ubicada en Cantadero de Ranas (*Umamakaruku*), el lugar donde se encontraba la aldea en 2001. Esto sugiere que la localización de la comunidad no era azarosa, pues tenía el sentido de reforzar las alianzas con dicho grupo en el mismo sitio donde se originaron históricamente, lo que generó en los *tanimuka* algún sentido de pertenencia a la localidad.

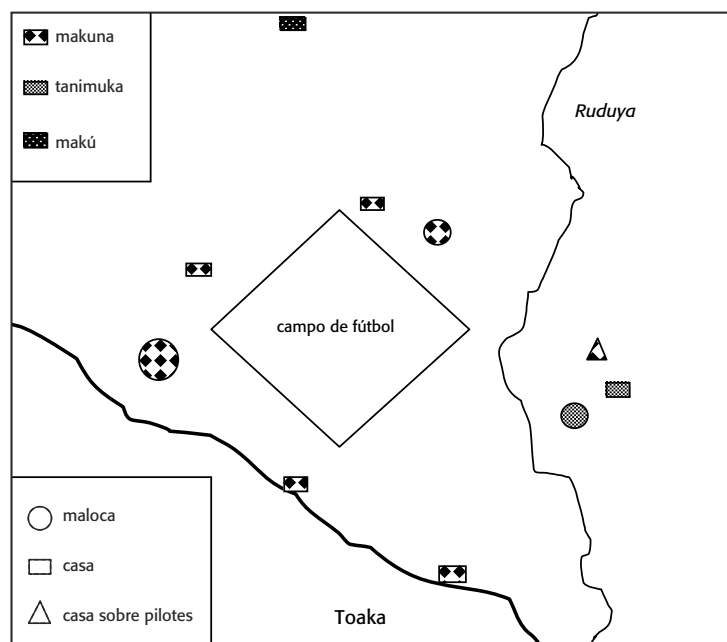
De otro lado, solo había un matrimonio entre primos cruzados: una mujer *makuna* con un *tanimuka* que es su FZS (hijo de la hermana del padre). Otro hecho interesante es que nueve hombres *makuna* estaban casados, así como dos *tanimukas* y un *makú*; a su vez, encontramos a tres mujeres *makuna* casadas, al

igual que tres tanimukas, dos tatuyos, dos tukanos, una makú y una barasana. Esto muestra a primera vista que la mayoría de mujeres venían de afuera, con lo que se cumple la tendencia a la virilocalidad y, claro, a la exogamia, pero es preciso preguntarse: ¿por qué las mujeres makuna casadas permanecían en la aldea y no vivían en la localidad de sus maridos? La razón de esto se encuentra en la manera como fue constituida la aldea, lo cual también hace entender que las mujeres tanimuka no venían de afuera. En realidad, ese segmento tanimuka siempre estuvo junto al segmento mayor de los tabotihehea pues Roberto, el hombre mayor del clan y dueño de maloca especialista de la comunidad, casó a su hermana Gloria con Benito Tanimuka y siempre vivieron a su lado, incluso antes de la creación de la comunidad; así que en ese caso primó la uxori-localidad y los descendientes tanimuka siempre fueron hablantes de la lengua makuna. Aquí se hace visible que la virilocalidad puede convivir con la uxori-localidad en algunos casos.

Sin embargo, la cuestión de la uxori-localidad eventual puede verse en otro nivel si tenemos en cuenta la distribución espacial de los asentamientos. En enero de 2001, en la aldea había diez viviendas, de las cuales tres eran malocas (solo una grande para rituales perteneciente al segmento tabotihehea menor), seis casas de una planta y una casa sobre pilotes (en la que solo vivía una madre makuna, su hija tanimuka con un hijo pequeño y una sobrina makuna). La comunidad estaba dividida por un pequeño afluente llamado Ruduya, lo cual permitía identificar dos núcleos de concentración de viviendas: uno sobre las orillas de Caño Toaka en el que se encontraban todos los ide masã junto a una casa makú en la periferia, y del otro lado del afluente estaba el segmento tanimuka con la casa de su madre makuna (figura 15). En dicho sector los hombres tanimuka llevaron a sus esposas a vivir en sus casas, con lo que hicieron un ajuste de la regla de virilocalidad en un nivel espacial menor. Pero esto solo era un espejismo, ya que Roberto estaba construyendo una nueva maloca del lado del segmento tanimuka, para estar de nuevo cerca a su hermana y sobrinos/yernos.

Este hecho es muy significativo porque permite entender las dinámicas políticas y rituales de la aldea. Hace algo más de treinta años, la única familia que se ubicó en Toaka fue la de los tabotihehea menores y, años después, llegó Roberto con su cuñado tanimuka. Roberto hizo su maloca y comenzó a intercambiar rituales con Ismael, el líder de los tabotihehea menores, lo sacó de su aislamiento y ofreció la posibilidad para que los hijos de Ismael consiguieran esposas, reactualizando así los vínculos entre los dos segmentos del clan tabotihehea. Con el tiempo, Roberto convenció a Angélico, hombre del clan buhabo ~gana para que se desplazara a Toaka con su esposa makú, la cual llegó acompañada de su hermana e hijos. A la vez, hizo una maniobra política muy importante: al tener

FIGURA 15. DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LAS VIVIENDAS DE CAÑO TOAKA, 2001



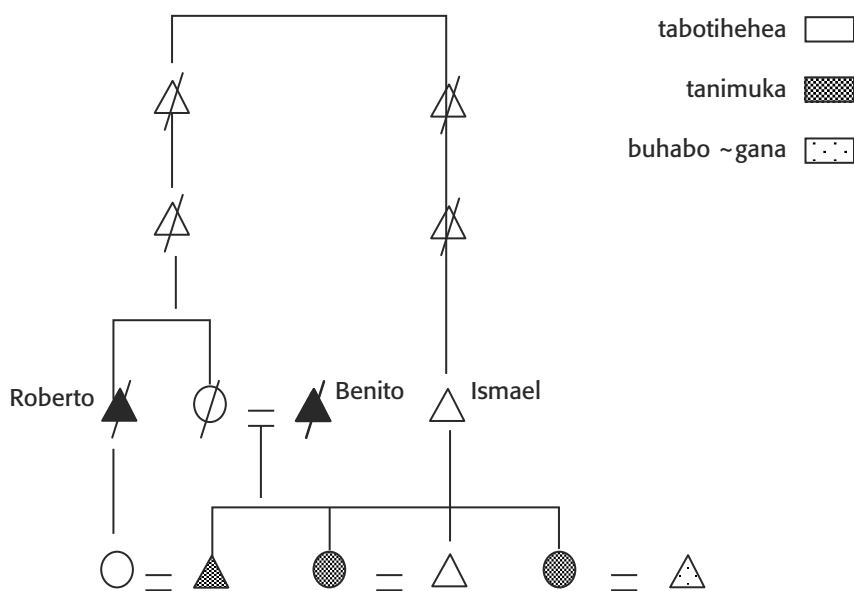
Fuente: Elaboración propia.

influencia sobre Benito Tanimuka y su descendencia, y ya que su cuñado no le había pagado por haber intercambiado a su hermana, manipuló los intercambios para que las mujeres tanimuka hijas de su hermana se casaran con algunos de los hijos de Ismael y con un hijo de Angélico, a la vez que casó a su propia hija con Ricardo, el hijo mayor de Benito Tanimuka, quien también quedó en deuda con Roberto. De esta manera, todos los segmentos makuna quedaron relacionados entre sí, debido a las alianzas establecidas con el segmento tanimuka, y esto reforzó el poder de Roberto como líder de la aldea. Por medio de las hijas de su hermana, Roberto estrechó los vínculos con sus parientes distantes, ya que al conseguir esposas para sus sobrinos generó el apoyo para tener la jefatura de la aldea, al tiempo que al fomentar que los hombres tanimuka se casaran con las mujeres makuna del lugar logró que estos se quedaran allí para constituir la aldea en sí. En otras palabras, por medio de la alianza, Roberto pudo reactualizar los vínculos agnáticos entre los segmentos ide masã de la localidad (figura 16).

Aparte de esto, hasta su muerte en 2007, Roberto fue considerado como el dueño de maloca más importante de todos los tabotihehea, porque actuó

como intermediario con los caucheros durante el final del segundo ciclo del caucho, era el mayor del clan más respetado y además vivía en Caño Toaka, el territorio propio del grupo. Sin embargo, hasta hace algo más de una década su influencia era mayor, ya que estaba asociado con Isaac, el chamán principal del grupo, y quien además es uno de sus primos más cercanos. Dentro del modelo ideal makuna, la base de la organización política está conectada con la asociación indisoluble de dos especialistas rituales: el dueño de maloca, que organiza las celebraciones en su casa; el chamán, que hace las curaciones que dan vida a todos los invitados y seres del universo y especialmente oficia el ritual de iniciación masculina; esta base puede reforzarse por otro especialista, un cantor bailarín reconocido que canta y dirige a los danzadores durante los rituales. Caño Toaka fue hasta ese tiempo una unidad cosmoproductora consolidada, no solo porque Ismael, como el cantor bailarín vivo más prestigioso de su generación, completaba dicha organización, sino porque en esa época se aproximó al ideal patrilineal de concretizar la unidad cosmoproductora amplia en el nivel del clan tabotihehea, pues asentados en su territorio tradicional celebraron

FIGURA 16. ACTUALIZACIÓN DE LOS LAZOS AGNÁTICOS DE LOS SEGMENTOS IDE MASÄ DE CAÑO TOAKA



Fuente: Elaboración propia.

sus rituales de yuruparí y reactivaron las conexiones con su ancestro y sus bienes rituales. En parte, la separación de Isaac y Roberto tuvo que ver con que el primero viajaba permanentemente para llevar adelante las reivindicaciones políticas de los grupos de la región frente al Estado, con lo cual descuidó sus responsabilidades chamanísticas y rituales con sus parientes más cercanos.

Con el paso del tiempo, la imposibilidad de continuar con una vida ritual agitada motivó a Roberto e Ismael a apoyar a Marcos, hijo de este y quien desde hace algunos años se encarga de las curaciones rituales en Toaka, para que concluyera su entrenamiento como chamán. A la vez, convirtieron a Alipio, un hombre de los buhabo ~gana, en el encargado de iluminar la maloca en los rituales (*mühürĩ siã suari masũ*), un especialista ritual menor, pero clave, que se dedica a encender y renovar las láminas de corteza de copay durante las noches de baile. De esta manera, lograron también vincular ritualmente los tres segmentos ide masã de la localidad. De igual forma, Ismael comenzó a transmitir sus conocimientos de los cantos a Luis, su hijo mayor, mientras que Roberto enseñaba a Darío, otro hijo de Ismael, a construir malocas y los secretos del oficio; de hecho, la maloca grande que conocí durante esa temporada de campo hacía parte del aprendizaje de Darío, aunque su padre actuaba como dueño. Este hecho también permite entender la razón por la cual Roberto estaba construyendo una maloca nueva en el sector del segmento tanimuka: una vez reajustada la organización ritual de la comunidad, Ismael y Roberto podían comenzar a intercambiar celebraciones y curaciones entre sus casas, gracias a la consolidación de Marcos como chamán. Después de la muerte de Roberto, sus hijos salieron de Toaka y se fueron a vivir a otras aldeas con sus hermanos mayores, mientras que entre los hijos de Ismael ya están los especialistas principales que garantizan que la aldea pueda proseguir con su vida ritual. En otras palabras, una aldea solo se consolida y se mantiene si todos los requisitos rituales están completos, o sea, cuando ya cuenta con los especialistas fundamentales para actuar como unidad cosmoproductora.

En el contexto de esta aldea, los tanimuka, y en especial Ricardo, yerno de Roberto y quien a veces actúa como cantor bailarín, aparecían como ayudantes de la maloca de Roberto, apoyando la logística de los ritos, recolectando y preparando coca, buscando presas de cacería y beneficiándose de la vitalidad ofrecida por las curaciones de los rituales, además de tener la opción de que alguno de sus miembros pudiera aprender, bajo la dirección de Marcos, la especialidad de chamán jaguar, para acceder a un estatus ritual más alto. En esa dirección, es posible comprender que los afines pueden usar y usufructuar los recursos del territorio sin opción de convertirse en propietarios y que el uso que hacen de este sea regulado por el chamán del grupo propietario; los tanimuka de Toaka

no han perdido los derechos sobre su territorio en el río Guakayá y en cualquier momento podrían separarse para ir a vivir con sus parientes tanimuka, con el inconveniente de tener que conquistar una importancia ritual donde posiblemente no tienen mayores opciones. En el análisis de esta aldea pudimos apreciar que, frente a la distancia genealógica de los segmentos makuna, la alianza con los tanimuka permitió vincularlos efectivamente. Por lo tanto, el comportamiento estructural de la aldea entrelaza la filiación, el territorio y la alianza, y resalta esta última en oposición al énfasis que el modelo ideal le da a la filiación.

La aldea de Caño Toaka no es excepcional con relación a la composición de la mayoría de las otras aldeas makuna y de sus vecinos; de hecho, intercambian rituales entre algunas de ellas con frecuencia. Todas las aldeas tratan de ser importantes ritualmente y mueven sus hilos políticos invitando o no a ciertas personas y comunidades, pero el valor social depende del prestigio de alguno de los especialistas o de la localidad. El río Toaka posee algo que las demás comunidades makuna no tienen y esto es el yuruparí, del que todos los *ide masã* dependen para vivir, como es públicamente reconocido. La razón de esto es que allí y solo allí puede estar el verdadero yuruparí de los *ide masã* (Cayón 2002) porque así lo establecieron los demiurgos durante la creación. Si añadimos que los makuna exaltan la importancia de las aldeas como unidades cosmoproductoras, entendemos que lo que anima a este sistema social está relacionado con la activación de los mecanismos rituales orientados a la producción de vitalidad, la cual se deriva del yuruparí, como veremos en el próximo capítulo. Caño Toaka evidencia que la importancia de una aldea está en su dinámica ritual y que esta requiere necesariamente de consanguíneos y afines que desempeñen distintas ocupaciones dentro de la organización ritual, no solo por los aspectos políticos y económicos implicados en las celebraciones, sino porque en el contexto del ritual la aldea se convierte en una réplica del cosmos al recordar los principales sucesos de la creación del mundo y, por tanto, expresa todas las relaciones sociales posibles en el universo.

Ahora bien, la constitución estructural de la aldea de Puerto Antonio es diferente a la de Toaka porque está basada en lazos agnáticos que muestran una gran proximidad genealógica entre sus componentes, sin que esto afecte de ninguna manera la idea y el funcionamiento de una unidad cosmoprodutora. Esta aldea se formó hace pocos años y su distribución espacial es completamente distinta a la del resto de las aldeas del Apaporis y el Pirá Paraná, pues la mayoría de casas y malocas no están concentradas en un único lugar, y constituye así un modelo intermedio entre una aldea convencional, en la cual las viviendas o pequeños conglomerados de casas están agrupados y concentrados a una corta distancia, y el sistema antiguo de malocas dispersas. De hecho, en Puerto

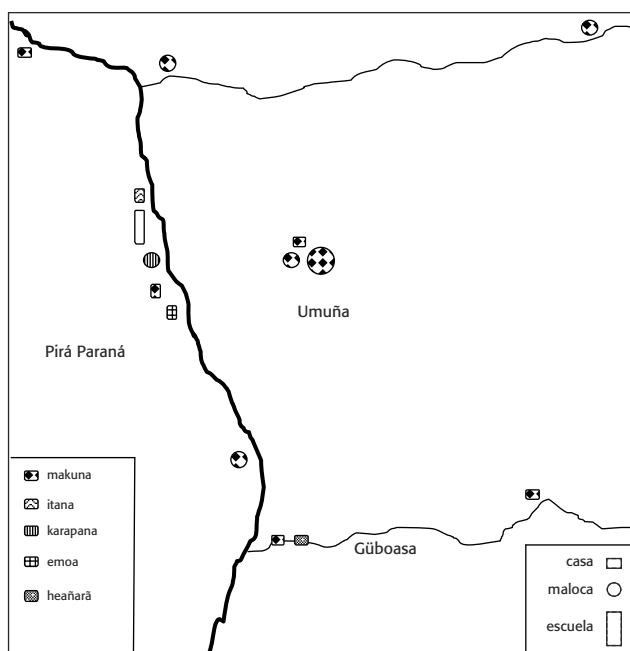
Antonio había cuatro concentraciones de casas que oscilaban entre dos y cuatro viviendas muy cercanas, y el resto eran tres viviendas solitarias. La distancia entre cada uno de los pequeños núcleos era de unos veinte minutos en canoa (río abajo) y en un caso había que caminar unos veinte minutos más por el monte desde el puerto más cercano (figura 17).

En diciembre de 2007 había siete casas unifamiliares y cinco malocas de diferentes tamaños y estilos (dos de ellas con actividades rituales tradicionales y una, al lado de la escuela, para las fiestas relacionadas con el calendario de los blancos); además, había una maloca más alejada, en Caño Umuña, adscrita a la comunidad (unas tres horas a remo, río arriba). En la aldea vivían permanentemente setenta y cinco personas y era muy frecuentada por dos parejas de Toaka, con sus hijos pequeños (en total, unas nueve personas), además de quince personas de la maloca alejada, miembros de los buhabo ~gana en su mayoría. Esto da un total de noventa y nueve personas, de las cuales sesenta eran ide masã, cuarenta y dos del segmento mayor del clan tabotihehea, tres mujeres sairã y quince de los buhabo ~gana. Al igual que en Toaka, más de la mitad de los habitantes eran ide masã y hay una mayor cantidad de hombres que de mujeres.

Entre los trece matrimonios vigentes, dos eran entre primos cruzados (uno con FZD, hijo de la hermana del padre, y uno con MBD, hija del hermano de la madre) y otros dos, entre personas de edades cercanas pero estructuralmente en generaciones diferentes, ambos en una relación ZD (hija de la hermana) real en un caso y clasificatoria en el otro. De los trece matrimonios había tres entre afines preferenciales, dos entre hako makü (con los karapana) y cuatro entre mujeres makuna, todas ellas germanas, con hombres heañarã, emoa, itana y karapana, lo cual supone cuatro casos de uxorilocalidad. En tres de estos cuatro casos, la uxorilocalidad se disfrazó de virilocalidad, ya que estos matrimonios se localizaron muy cerca entre sí, justo en la orilla opuesta del Pirá, casi al frente del puerto del suegro, en donde se encuentra la escuela. En la maloca que queda en ese lado de la aldea se celebran las fiestas relacionadas con los blancos, como la Navidad, el Año Nuevo o la Independencia.

Hasta hoy, más de la mitad de la aldea está conformada por el segmento mayor de los tabotihehea. Los lazos agnáticos entre ellos son muy estrechos (figuras 14 y 18) y el hecho de vivir juntos se explica por un intento de reaproximación del clan con miras al proceso de sucesión generacional de los especialistas principales de los ide masã, por lo que hay un énfasis en la filiación. El núcleo central de la aldea son dos chamanes importantísimos que son germanos: Isaac y Antonio. Los hijos e hijas de este último, con sus descendientes, viven casi en su totalidad allí, al igual que dos de los hijos varones de Isaac, con su prole.

FIGURA 17. DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LAS VIVIENDAS DE PUERTO ANTONIO, 2007

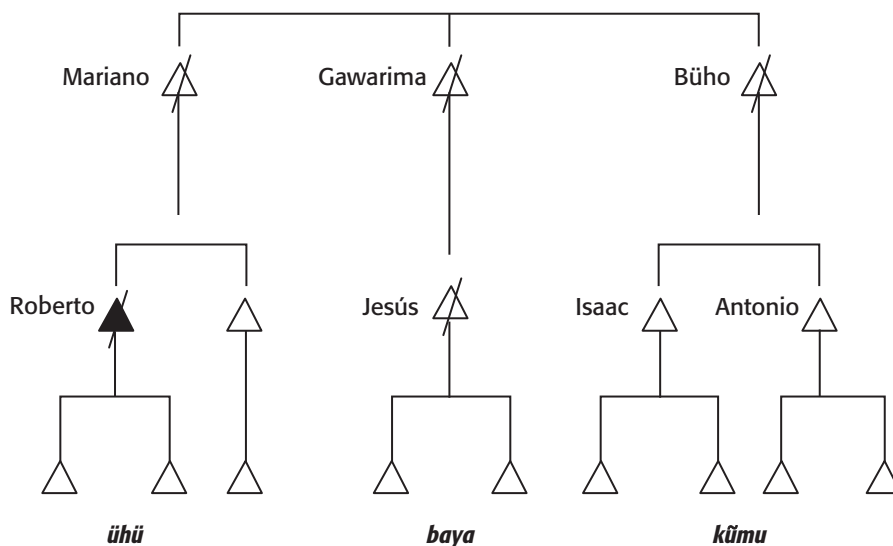


Fuente: Elaboración propia.

Dentro de la nueva generación dominante ya hay dos chamanes sustitutos de sus padres. Adicionalmente, viven el cantor bailador principal, descendiente del baya oficial que murió hace ya bastante tiempo, y dos de los hijos de Roberto con mayores posibilidades de remplazar a su padre como dueño de maloca principal del grupo, que es lo único que falta por establecerse para finalizar la sucesión.

Hasta hace unos ocho años, Antonio vivía en una maloca enfrente del mismo punto donde hoy queda la escuela y viven sus yernos. Su maloca estaba adscrita a la aldea de Bocas del Pirá, donde su hermano Isaac era el capitán. Por causa de algunos problemas internos, Isaac decidió salir de Bocas, acompañado por dos de sus hijos así como por su sobrino cantor bailador, y se instalaron en las proximidades de la maloca de Antonio; otros tabotihehea de Bocas permanecieron allá. A su vez, las hijas de Antonio llegaron a vivir a la localidad con sus respectivos esposos, lo cual muestra la posibilidad de alternar la virilocalidad y la uxovilocalidad por decisiones individuales o simplemente por preferencias coyunturales. Este movimiento aglutinador concluyó con la llegada de Maximiliano, hijo de Roberto, quien comenzó a experimentar la vida de dueño de maloca, después de construir la primera propia. La localidad se desligó de Bocas del Pirá y se convirtió en una aldea separada.

FIGURA 18. LAZOS AGNÁTICOS Y ESPECIALIZACIONES ENTRE LOS TABOTIHEHEA DE PUERTO ANTONIO



Fuente: Elaboración propia.

En Puerto Antonio hay una concentración inusual de chamanes, pues la comunidad cuenta con cinco muy poderosos. Esto no solo es resultado de la presencia de Isaac y Antonio, con sus sucesores, sino de un proyecto ritual más amplio que, en cierto sentido, busca restablecer un orden perdido. Hay un hecho bastante llamativo: el yerno itana de Antonio es el miembro mayor de los yibá masã y está profundizando su entrenamiento como chamán, quizás con la intención de recuperar algún día el manejo del yuruparí de su grupo. Al mismo tiempo, el yerno emoa de Antonio, que a pesar de tener amplios conocimientos chamánicos no es tenido como chamán especialista, es también el mayor de los meneya emoa (*majiña de guama*). Así, los individuos de mayor jerarquía de clan de los cuñados preferenciales de los ide masã se encuentran en Puerto Antonio. Adicionalmente, el padre de este emoa es el *kamükükü* de los makuna, o sea, el especialista encargado de orientar y controlar el comportamiento de los participantes del ritual de yuruparí, en especial de los neófitos. De esa manera, con la única excepción de Roberto, quien idealmente debía permanecer en Toaka e infelizmente falleció en 2007, todos los especialistas más importantes del segmento mayor del clan tabotihehea estaban reunidos en un mismo lugar desde hace unos cinco años.

Como en esta aldea los vínculos predominantes son agnáticos y no es necesario actualizar los lazos por medio de los afines, el funcionamiento ritual parece más sencillo. En los rituales en que participé en Puerto Antonio, vi que bajo la batuta de Isaac cada uno de los otros chamanes trabajaba articulada y complementariamente. De forma semejante, uno de los hijos jóvenes del mayor de los emoa es el preparador oficial de la coca y quien ilumina la maloca durante las noches de fiesta, especializaciones rituales menores, pero importantes. Los heañarã y karapana ayudan en la parte logística de las fiestas, junto a los jóvenes tabotihehea.

La maloca alejada, pero adscrita a la aldea, pertenece a un poderoso e importante chamán de los buhabo ~gana, quien es el guardián de la caja de plumaje de los ide masã. Dicha caja de plumaje es usada en los rituales en esa maloca, en los de Caño Toaka y en los de Puerto Antonio. Este tránsito hace evidente que los vínculos entre estas dos comunidades son intensos y que su articulación evoca la reconstitución de una unidad cosmoproductora más amplia. No obstante, cada una de las aldeas es autosuficiente en términos rituales pues todas cuentan por separado con los especialistas necesarios para funcionar, incluyendo a los afines. Si bien es cierto que los énfasis en la filiación y la afinidad de las dos aldeas se presentan con matices diferentes y pueden aparecer como complementarias, la importancia de Toaka se resalta por el lugar, mientras que la de Puerto Antonio se realza por el principio de jerarquía del clan. A decir verdad, para que la unidad cosmoproductora más amplia pudiera concretarse según las preferencias del modelo ideal nativo, el segmento de los tabotihehea de Puerto Antonio debería vivir en Toaka.

Ahora bien, en los ejemplos citados estamos hablando de especialistas y aldeas reconocidas públicamente en toda la región. Basta con llegar a las capitales departamentales de la región para comenzar a escuchar sobre el prestigio de algunos chamanes muy poderosos, lo cual se va constatando y expandiendo a otros personajes importantes a medida que el etnógrafo se va acercando a las aldeas. Una vez allí, puede comprobarlo en diferentes momentos de la vida cotidiana, en rituales o en las reuniones de las organizaciones indígenas. Esto no significa que otros especialistas o aldeas de menor reputación pública no tengan posibilidades de jugar un papel importante en los campos político y ritual, pues en cierto sentido si una aldea no tiene fuerza ceremonial sus relaciones sociales con otras aldeas van a estar en desventaja y, de alguna manera, son dependientes de las aldeas más importantes ritualmente. Sin embargo, es evidente que hay aldeas y personas que compensan su debilidad ritual con cierto poder político derivado de los papeles relacionados con el mundo no indígena.

En los casos de aldeas que tienen importancia ritual porque son lideradas por un especialista poderoso, la mayoría de las veces un chamán que también es dueño de maloca, se puede crear una competencia que entra en choque con los proyectos rituales, incluso entre los especialistas y las aldeas con mayor reconocimiento público. Organizados en un trabajo mancomunado con la gente de sus comunidades para celebrar rituales e invitando o ignorando a las aldeas vecinas, estos líderes ganan y pierden prestigio. Como el repertorio ritual es restringido y depende de las épocas del ciclo anual, las aldeas suelen celebrar rituales alternadamente. El prestigio se mantiene o aumenta según los resultados de un ritual, del que los invitados deben salir satisfechos porque recibieron alimentos en abundancia o una buena curación; de lo contrario, el prestigio se pierde.

Los especialistas poderosos de este tipo y que gozan de bastante prestigio poseen, en general, sus propios instrumentos de yuruparí. Dichos instrumentos, dicen las personas, no fueron construidos en los tiempos de origen del universo sino que fueron fabricados en tiempos recientes, muchas veces por los mismos especialistas. Cuando los humanos elaboran estos instrumentos deben depositar en ellos parte del poder chamánico contenido en los instrumentos de yuruparí originales, o sea, los que usaron los demiurgos para construir el mundo, lo cual debilita la vitalidad de la unidad cosmoproductora más amplia. En ocasiones, esto sucede entre miembros de la misma unidad solo para desafiar o competir con el o los segmentos que detentan el monopolio sobre ellos. A partir de enfrentamientos de este tipo pueden presentarse segmentaciones, inversiones en los términos de parentesco e incluso usurpaciones de prerrogativas, derechos e identidades. Hoy es un hecho altamente perturbador para los ide masã que varios chamanes de diferentes grupos hayan construido instrumentos en los que depositaron parte del poder del yuruparí makuna, pues fragmentaron así la integridad de su poder. Cuanto más se extienden el poder y la influencia de la *gente de agua* en la región más se sienten débiles, lo cual puede ser una especie de nostalgia atávica por la imposibilidad de hacer tangible para sí mismos su propia unidad cosmoproductora más amplia, algo que quizás siempre ha sido así. Por eso no se puede pensar que los makuna en su totalidad actúen ritual y políticamente en conjunto, sino que a lo sumo se pueda encontrar un consenso relativo entre unas pocas aldeas cercanas que constantemente estrechen sus lazos de solidaridad intercambiando rituales.

Las disputas políticas entre la *gente de agua* siempre recaen sobre asuntos rituales y chamanísticos, ya que lo que en realidad está en juego para todas las unidades cosmoproductoras es la vitalidad de sí mismas y del cosmos, por lo cual pueden manifestar una misma lógica en diferentes escalas. De hecho,

uno de los aspectos fundamentales de estos rituales e intercambios, así como de la constitución de las unidades cosmoproductoras de cualquier escala es la producción de personas y del parentesco, algo que es realizado día a día en las aldeas. Mientras en los rituales se fabrica colectivamente a las personas, entre otras cosas, recreando sus conexiones con su unidad amplia, en la vida cotidiana se hace individualmente por medio de la alimentación y otras prácticas. Como ya vimos, la filiación es entendida por los makuna como la interrelación entre diferentes elementos que incluyen un territorio propio, un ancestro, una maloca de nacimiento, unos bienes rituales, etc. Cuando un bebé nace, se realiza una curación chamánica (como se tratará en el capítulo 6) que lo relaciona con todos esos elementos y le atribuye una especialidad social, iniciando así el proceso de construcción de la persona y determinando su pertenencia a un grupo constituido por todos esos elementos interrelacionados. Esto implica que, por el hecho de haber sido relacionado con ellos, en consecuencia, el bebé tendrá una relación de consanguinidad patrilineal y gradualmente aprenderá a usar los términos de parentesco adecuados con el resto de personas que fueron relacionadas con dichos elementos, así como empleará los términos de afinidad con aquellos que él aprenda a reconocer como tales. Así, la *filiación*, la *consanguinidad* y la *afinidad* son categorías relacionales construidas y no dadas por lazos biogenéticos.

El fortalecimiento de esos lazos se da en la vida cotidiana cuando se estrechan los afectos con los parientes y también por compartir alimentos, en especial los derivados de los productos cultivados, ya que con relación a la carne hay varias restricciones de acuerdo con la edad. Adicionalmente, los hombres comparten coca y tabaco durante sus conversaciones de todas las noches. Compartir e ingerir sustancias y comida, independientemente de si se es consanguíneo o afín, es una forma de relación fundamental, pues negarse a probar el alimento al llegar a una casa es una forma de negación del deseo de establecer una relación con la persona y los miembros de dicha casa, ya que comer la misma comida es una forma de crear semejanza, cuerpos semejantes, compartir una humanidad similar, familiarizarse, consubstancializarse. Entendí aquello en una oportunidad en que visité una maloca en el Apaporis, en 1995, y no me ofrecieron comida y además me trataron ríspidamente; entonces fui consciente de que, en una visita días atrás, yo, ignorante y descuidado, me había negado a comer cuando me invitaron, aduciendo estar lleno, y con ello negué la posibilidad de establecer una relación entre semejantes. Compartir alimentos en la vida cotidiana construye permanentemente vínculos de parentesco entre las personas y es por ello que los afines con los que se convive a diario y con aquellos con los que se han tenido relaciones muy próximas durante generaciones se consideran muy

cercanos, pues a pesar de tener un origen diferente se han familiarizado, construido cuerpos semejantes por sus interacciones e intercambios constantes. Por esa misma razón, cuando el etnógrafo que ha compartido alimentos y sustancias durante un buen tiempo se despide de sus anfitriones, se produce cierta melancolía mutua en la que los indígenas piden para que no haya olvido, a lo que se responde que eso no ocurrirá jamás porque han sido como la propia familia.

El consumo de derivados de la yuca brava, como el casabe (figura 19), la farinã, la caguana, el tucupí o la manicuera, entre otros, es el fundamento de la fabricación cotidiana de cuerpos semejantes, al tiempo que fortalece las capacidades reproductivas de las personas (por ejemplo, la producción de almidón de yuca está relacionada con la capacidad reproductiva femenina), así como la ingestión diaria de coca y tabaco fortalece el conocimiento de los hombres y las relaciones entre ellos. Este hecho señala que toda la producción doméstica diaria de los cultivos está orientada a la fabricación permanente de relaciones de parentesco: las mujeres se encargan de la yuca y sus derivados; los hombres, de la coca y el tabaco. Justamente, uno de los aspectos fundamentales para consumir el matrimonio es producir la consubstancialización de los cónyuges, lo cual se logra por comenzar a comer la misma comida e intercambiar fluidos sexuales permanentemente, proceso que se consolida con el nacimiento del primer hijo. En realidad, el modelo de creación constante de parentesco encuentra en el idioma de la agricultura sus referencias principales, como el cuidado, la nutrición, el afecto, la protección, la continuidad, la sucesión y la regeneración. En esos términos, el tratamiento dado a los hijos y a los cultivos es análogo, principalmente en lo relacionado con los cuidados de las mujeres a las matas de yuca.

La historia del origen de la agricultura es también la historia del comienzo del matrimonio, pues Yawira, la hija de Anaconda de Agua, fue raptada por Yibá. Eso condujo a que se establecieran las relaciones entre suegro y yerno basadas en el intercambio de obligaciones y así se sentaron las bases del intercambio matrimonial y ritual. De esa forma, Yawira trajo la agricultura a este mundo (las variedades de yuca se piensan como las hermanas de Yawira), desde la maloca subacuática de Manaitara, con lo que se inició el proceso de consumo de comida verdadera y, con ello, de la construcción de la humanidad como es hoy en día. Anaconda de Agua también entregó a Yibá la coca (sembrada y nacida del propio cuerpo de Anaconda de Agua) y el tabaco, con lo que hizo posibles las actividades chamánicas. Una vez se tuvo posesión de la comida producida por la yuca de los cultivos, junto con la coca y el tabaco para practicar el chamanismo, la vida ritual se hizo posible, así como tener y criar hijos. Por su parte, hijos e hijas harán intercambios matrimoniales y rituales, producirán otras

FIGURA 19. TORTA DE CASABE



Fuente: Elaboración propia.

personas verdaderas, consanguíneas y afines, que harán lo mismo generación tras generación. De esta manera, los modelos de reproducción humana y de la complementariedad entre los sexos también están formulados en los términos que provienen de la agricultura; la yuca, la coca y el tabaco ofrecen las referencias principales de todo el proceso.

La producción de vitalidad cotidiana se entiende de esa manera pero, desde una perspectiva más amplia, la vitalidad depende de fenómenos más complejos que también cubren a los demás seres del universo. Por eso, para entender la existencia y el funcionamiento de las unidades cosmoproductoras en su sentido más profundo, hay que adentrarse en conceptos abstractos de chamanismo; concepciones nativas de vitalidad, tiempo y espacio, y en la noción de persona, la cual nos permitirá entender cómo se articulan las especialidades sociales que permiten la concretización de las unidades cosmoproductoras. La integración de todos estos niveles es la tarea a realizar en los próximos capítulos.

LA FUENTE DE LA VIDA 3

Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato, empieza aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur. (No en vano rememoro esas inconcebibles analogías; alguna relación tienen con el Aleph.) Quizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré.

Jorge Luis Borges, *El Aleph*

YA HABÍA ESTADO EN LA SALA OTRAS VECES. AL FONDO, LOS COLORES INTENSOS de algunas mochilas y monturas wayúu; a la izquierda, bajo una luz azulada, sombreros y trajes kogui y arhuaco junto a los ponchos tejidos de paeces y guambianos; en frente, las máscaras carnalescas, siempre con la lengua afuera, de los kamtsá y los kofán; desde allí hasta la puerta, emplazada en el amplio corredor del segundo piso, contornando el patio interior del antiguo monasterio agustino construido en el siglo XVIII y adornado por la vista a la enramada de buganvillas abrazadas a un bello pozo de agua, joya y reliquia de la arquitectura colonial, una colección de objetos etnográficos amazónicos y orinoquenses ocupaba la mayor parte del espacio. Cerbatanas, varas sonajeras, trajes de baile, adornos plumarios, instrumentos musicales, cráneos de animales, ollas de barro, pequeños peines de madera, soportes para tabaco, bancos pintados, canastos tejidos en fibra vegetal, entre otros objetos, se disponían desordenadamente en la sala etnográfica del Museo de Artes y Tradiciones Populares de Bogotá. A finales del año 2001 fui contratado para clasificar los objetos de la colección amazónica; yo estaba muy animado porque muchos de aquellos objetos solo los había visto en fotografías de libros y ya había comprobado que la mayor parte de ellos provenían de los tukano orientales.

En la cuarta o quinta visita, mientras me familiarizaba con la colección, la vi. Olvidando por un instante la fascinación producida por la sutil delicadeza y hermosura de las flores multicolores, poesías del arte plumario, fui a examinar los pequeños peines. Giré mi cabeza hacia donde estaban los instrumentos musicales, a los que ya había examinado en otras visitas y, bien al comienzo de una hilera de siete u ocho instrumentos, estaba una flauta que parecía insignificante. La corteza que cubría su boquilla de madera estaba totalmente floja y le daba una apariencia vetusta. Aun así, sin que nunca hubiera visto una con mis propios ojos y solo conociera un par de dibujos y quizás una fotografía, tuve la certeza absoluta, como cuando somos acariciados por un viento que anuncia la inminencia de la lluvia, de que esa flauta era un yuruparí. Y justo en ese instante un frío paralizante, mezcla de temor y estupefacción, recorrió mi vientre y me tomó por completo. Me sentí absolutamente perplejo, al punto de perder el aliento por unos minutos. Salí al balcón, miré las buganvillas, respiré profundo. Pensé: “¿Qué está haciendo aquí?, ¿cómo llegó esa flauta hasta acá?”

La verdad, nunca esperé encontrarme cara a cara con una flauta de yuruparí, instrumento sagrado y ritual para los indígenas del Noroeste amazónico, en un museo y no en una maloca. Intrigado y preocupado, comencé a investigar la manera como ese yuruparí había llegado a la colección. También hablé con varios indígenas para corroborar que efectivamente era un yuruparí y les pedí ayuda. Primero invité a Antonio Guzmán, el viejo interlocutor desana de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Él tomó la flauta en sus manos, la giró para ver la boquilla por debajo, y con seriedad y bastante solemnidad frunció el ceño y me confirmó: “Sí. Es yuruparí”. Luego me encontré con dos jóvenes makuna que estaban haciendo gestiones de la organización local, los invité a una cafetería del centro de Bogotá y les comenté el asunto. Uno de ellos me dijo: “No, Luis. Yo no puedo ir a ver eso así no más; además, ustedes los blancos solo comen comida asada. Hay que pedir protección a un payé, si no me voy a enfermar. Eso es grave”. Unas semanas más tarde, aproveché una visita de Maximiliano García a la ciudad para ir al museo. Él agarró la flauta, la examinó y estuvo en silencio por algunos segundos. Luego me dijo: “¿Y dónde está el otro? Tiene que haber otro. Pobrecito este yuruparí, aquí solo, sin el compañero. Pero no se preocupe, Luis. Este yuruparí ya está muerto. Ellos [los dueños del instrumento] le sacaron el Pensamiento”. Hablé con la directora del museo, después del diagnóstico inequívoco de los especialistas, y ella me contactó con una señora de edad avanzada, socia fundadora del museo. La señora me explicó que fue ella quien donó la flauta a la colección y que el otro yuruparí estaba en su casa, porque a finales de la década de 1940 su esposo fue designado como intendente del Vaupés y, aprovechando su estadía en Mitú, ella le pidió a un indígena que le

consiguiera unas flautas de yuruparí para comprarlas, y que una vez las obtuvo, se tomó una foto con ellas y la foto fue publicada en un periódico. Resuelta la historia, recomendé el retiro de la flauta de la exposición.

Al recordar estos hechos salta a la vista la actitud contrastante de blancos e indígenas con relación al asunto. Mientras que desde la perspectiva indígena la señora cometió la que sería la más abyecta de las profanaciones, pues yuruparí es un tabú para las mujeres, para ella, quizás, solo era un simple objeto de madera o un botín que ayudaría a las monjas en su labor evangelizadora al comprobar, por medio de la foto, que nada le sucedería a una mujer si entraba en contacto con el yuruparí. Por su parte, los indígenas se mostraron sorprendidos por el hecho de que algún “paisano” hubiera tenido la osadía de entregar las flautas sagradas a cambio de dinero y manifestaron un respeto tal por el instrumento, tanto los que lo vieron como los que lo evitaron, que el trato que le daban siempre era el de una persona, así en el museo se convirtiera en una especie de fósil. Yo estaba en medio del fuego cruzado y no pude siquiera jugar de abogado del diablo, pues tomé partido por los indígenas y, tal vez, era yo quien estaba más perplejo y afectado con la situación.

En realidad, desde que estuve con los makuna por primera vez, en 1995, no ha pasado un día en el que no piense alguna cosa sobre yuruparí. Es algo que me toca íntimamente y que, quiera o no, no paro de tratar de comprender, pues además de que eventualmente aparece alguna historia u ocurre algo en la vida cotidiana relacionado con él para enriquecer mis pensamientos, yuruparí se cuele en mis sueños con cierta frecuencia. Y como los sueños están hechos de material del pensamiento, siempre los he usado como un método de aprendizaje, comprensión e interpretación. Los indios estarían de acuerdo conmigo por optar por ese método. Ya he tenido varios problemas en campo, no solo por algunos sueños que he pedido sean interpretados y que están relacionados con yuruparí, sino también por algunas preguntas sobre el asunto en momentos inadecuados. Casi siempre hay recelo para hablar del tema en público, hay restricciones alimenticias, hay peligro de enfermarse, hay un tiempo propicio para contar historias sobre el yuruparí, hay explicaciones espontáneas en instantes inesperados, hay ambigüedad, secreto, omisión, misterio, certeza, incompreensión.

Entonces, ¿qué es yuruparí? Para poder explicar lo que hoy en día comprendo que es, y aunque ello sea todavía insuficiente frente a su magnitud, complejidad, belleza y ferocidad, intentaré aproximarme lo más posible a la manera como los makuna lo entienden o me lo han transmitido. Primero quiero aclarar que mi forma de comprensión del asunto es visceral y para llegar a este punto he pasado por diferentes etapas de reflexión que se entrecruzan con mucha

fuerza con mis emociones. Durante los primeros años, me aproximé por medio de raciocinios derivados del estructuralismo de Lévi-Strauss, que sirvieron para establecer unos principios básicos que llegué a relacionar después con la estructura social, en especial con la patrilinealidad. Aunque esta perspectiva iluminaba ciertos aspectos, con el tiempo me pareció insuficiente. Con más material recolectado surgieron nuevas preguntas, percepciones e intuiciones, después de algunos sueños bastante específicos, en especial conectados con algunos animales y vegetales, y que son explicables desde la esfera del chamanismo, algo perturbador para un casi ignorante en la cuestión. A partir de ahí, el chamanismo se convirtió en el eje de mi entendimiento sobre el yuruparí. Durante mi última temporada en campo tuve la oportunidad de escuchar las flautas de yuruparí, pero no fui invitado a participar directamente del ritual, o sea, del grupo de hombres asistentes, aunque acompañé a los hombres adultos que por voluntad propia no quisieron participar y a las mujeres y los niños. Esto significa que, aunque no vi las flautas, participé de las actividades e interdicciones concernientes a las personas para las que el yuruparí es tabú. A partir de ese momento, comenzaron a hacerse comprensibles una dimensión estética y otra que podríamos decir epistemológica (en el sentido estricto de una teoría del conocimiento) que me aproximan a ciertos conceptos profundos del Pensamiento makuna. Esto último es lo que quiero explicar en este capítulo y, aunque denso y complejo, utilizaré imágenes y recursos literarios para tratar de conservar y transmitir la belleza del tema, pues esta sobrepasa cualquier línea de raciocinio lógico y entra en los dominios, tal vez, de la poesía.

Pero para ello, antes es necesario revisar y descartar lo que han dicho sobre el asunto diferentes tipos de autores. Desde los primeros testimonios de viajeros y naturalistas que tuvieron algún tipo de contacto con la cuestión (Coudreau 1887; Spruce [1908] 1970; Wallace [1853] 1979), yuruparí ha sido un tema rodeado por un halo de misterio. Se volvió casi una palabra mágica que puede crear temor, fascinación, repugnancia o admiración. Misioneros, folcloristas, literatos y antropólogos, de una u otra forma, se han sentido atraídos por el asunto y la mayoría de ellos lo han ensombrecido aún más. Es algo tan llamativo que hasta los científicos que trabajan en el proyecto espacial colombiano han decidido llamar *Yuruparí* a un grupo de cohetes experimentales, e incluso la televisión cultural produjo una serie titulada de esa manera, a comienzos de los ochenta, en la que se mostraban diversas manifestaciones culturales y populares del país. Pero, ¿de dónde viene esa curiosidad? ¿Por qué yuruparí se convirtió en una palabra que evoca lo indígena, si la mayoría de personas, al menos en Colombia, no tienen la menor idea de lo que es? Tal vez, es el resultado de la exotización de lo indígena, ya sea reflejo de su supuesto “paganismo” o de las asociaciones

prístinas que evocan un conocimiento milenario, que en últimas reproducen las lógicas y los temores occidentales, o quizás solo sea una evocación involuntaria del inconsciente colectivo, a semejanza de los aviones de guerra tukano o del submarino tupí de las Fuerzas Armadas Brasileñas, que manifiesta el inseparable legado atávico indígena en nuestra conformación como naciones. Aun así, hay algo magnético y atrayente en el yuruparí para quienes se acercan al tema, independientemente de la perspectiva desde la que entiendan las cosas. Por ello, primero voy a dar un rápido panorama sobre las principales acepciones que se han dado al yuruparí para luego poder enfocarnos en la perspectiva de los makuna y sus vecinos.

SOBRE DEMONIOS Y HÉROES SOLARES

“Yuruparí es el diablo”, afirmaron los misioneros. Por ello, en su empeño para evangelizar a los indígenas, misioneros de las diferentes órdenes que actuaron en el Noroeste amazónico, desde por lo menos la segunda mitad del siglo XIX, desataron una persecución contra los rituales, las flautas sagradas y los chamanes. Como consecuencia de esta persecución, cuyo ápice fueron el robo y la exhibición pública de una máscara y de los instrumentos por parte del franciscano Iluminato Coppi (Coudreau 1887, 181-184), en 1883, con la subsecuente revuelta indígena en Ipanoré (río Vaupés), muchos grupos perdieron sus flautas sagradas. Nada más alejado de la realidad que identificar al yuruparí con el demonio, pues esto es solo una manipulación deliberada de los hechos. Los jesuitas portugueses promovieron el uso del nheengatú (*língua boa*) o *língua geral*, en el siglo XVII; esta es una lengua nacida del contacto entre indios y portugueses que los miembros de esta orden usaron como lengua franca en la Amazonia para avanzar en la conquista y evangelización de los indios. Como la base del nheengatú era la lengua tupinambá, los jesuitas opusieron a Tupan o Tupana con Giropari, Jeropari o Ieropary. Dios y el diablo. Los misioneros intentaron difundir dicha oposición por toda la Amazonia pensando, quizás, que todos los indígenas tenían una única religión. Incluso, misioneros salesianos del siglo XX que tuvieron interés etnográfico en los pueblos del Noroeste amazónico, como Giacone (1949) y el meticuloso Brüzzi (1977), no hicieron un gran esfuerzo para disociar a yuruparí del demonio, ya que terminaron relacionándolo con Wahtí (un ser del monte, tipo curupira) que a veces hace maldades a las personas.

De acuerdo con Métraux ([1928] 1979), los misioneros identificaron a Tupan con el dios cristiano por el hecho de que este estaba asociado al trueno y vivía en una morada celeste, aunque en realidad era un ser (genio o demonio) poco relevante en la cosmogonía tupinambá. De manera semejante, Métraux afirma

que los misioneros identificaron al diablo con yuruparí por una errónea asociación del último con las almas de los muertos, ya que en realidad yuruparí sería un espíritu del bosque, una especie de duende. Añade, también, que la palabra yuruparí no haría referencia a un ser único sino a un conjunto de seres con los mismos atributos; en otras palabras, yuruparí sería un término para designar a una colectividad dentro de la cosmología tupinambá.

Como las referencias para conocer el significado original de la palabra se encuentran en las crónicas que hablan de los tupinambá, además permeadas por una mirada cristiana, el sentido del término es difuso e inalcanzable. A pesar de todo, algunas personas aún se contentan con la explicación de los misioneros. Por ejemplo, basta hablar un poco con un lego (profesor escolar, minero o comerciante que haya trabajado por un tiempo en el Noroeste amazónico) para comprobar que, hasta hoy, el significado de yuruparí como demonio tiene sentido para ellos. Y esto no pasa de ser una proyección de ideas preconcebidas que constituyen una gran ficción. Los makuna y sus vecinos solo utilizan el término yuruparí cuando hablan en español, pues en sus lenguas usan términos muy diferentes, como mostraré un poco más adelante, y jamás tiene la connotación de diablo o demonio. De hecho, si vemos hoy en día toda la antigua zona de influencia del nheengatú podemos comprobar que la palabra *yuruparí* se ha restringido al Noroeste amazónico. Ahora bien, con Tupan ocurrió otra cosa. En la actualidad, la mayoría de los niños brasileños repiten que Tupan es el dios de los indios; grupos del Solimões (Amazonas) y Madeira, como los mura, se refieren a Tupan como dios (Márcia Leila de Castro Pereira, comunicación personal) y, en el Noroeste amazónico, Tupana hace parte de algunas narrativas de origen pero su importancia es poca. Lo más curioso es que se asocia con el dios de los blancos y suele decirse, incluyendo a los makuna, que Tupana tiene sus propias flautas de yuruparí.

El origen lingüístico de la palabra y su significado son, en parte, polémicos, aunque parece no haber dudas de que proviene del nheengatú (Schaden [1959] 1989). Barbosa Rodrigues (1890) propone dos significados posibles para yuruparí: *el que viene a nuestra cama*, que evoca a un espíritu que produce pesadillas y sonambulismo, y *el compañero cojo* o *el que sigue cojo*, que se relaciona con otros seres del folclore brasileiro como el travieso Saci Pererê⁷¹. Por su parte, Coudreau (1887) afirma que yuruparí significa *nacido de la boca del río*, lo cual

71. Personaje fantástico del folclore brasileiro. Es un joven negro de una sola pierna que usa un gorro rojo y fuma pipa permanentemente. Se le atribuyen poderes mágicos que usa para hacer travesuras como soltar el ganado, apagar el fuego, tirar al piso la ropa que está secando, perseguir y engañar a los viajeros en los caminos, entre otras cosas. Viaja dentro de pequeños remolinos de aire y si alguien le roba su gorro mágico, él ofrecerá mucho oro para tenerlo de vuelta.

concuere en parte con las narrativas tukano, como se verá más adelante. Sin embargo, Reichel-Dolmatoff (1997b) sugiere que la palabra *yuruparí* es original de la lengua tukano. Así, *yürüparí* significaría pasaje-abrir-inseminar a partir de la conjunción del verbo tukano *yürüsé* (pasar, transitar, salvar un obstáculo, pasar de un estado a otro) con los verbos desana *paríri* (abrirse, reventarse) y *~paríri* (abrir una puerta o una vagina). En marzo de 2005 conversé, en una localidad del medio río Negro, con Nelci Horacio da Silva, una mujer baré hablante de nheengatú, quien afirmó que *yuruparí* significaba flautas o instrumentos de la tierra y dividió la palabra así: *yuru*, tierra, y *parí*, flautas. Esto sugiere que los indios del Noroeste amazónico no tragarón entero el significado que los misioneros le dieron al término y lo resignificaron para aproximarlo al sentido dado por las lenguas nativas de la región, lo cual también explicaría la interpretación de Coudreau. Pienso que hay muchas más evidencias para apoyar el origen nheengatú de la palabra, pues además de las referencias lingüísticas y culturales que ubican su origen en seres de la cosmología tupinambá, encontré una referencia toponímica muy distante del Noroeste amazónico: en el delta del Amazonas, sembrado casi en el ecuador, hay un conjunto de islas denominado Arquipelago do Jurupari (latitud 0° 7' 0" N, longitud 50° 31' 60" W), entre la isla de Marajó y la orilla del delta en el estado de Amapá, zona de la antigua influencia del nheengatú. Como tratar de encontrar el sentido de *yuruparí* a través de la etimología de la *língua geral* es un camino infértil, lo primero que hay que hacer para aproximarse a lo que *yuruparí* significa para los pueblos del Noroeste amazónico es, justamente, no darle ningún significado derivado del nheengatú, ni compararlo con ningún elemento cosmológico tupinambá, y desligarlo por completo de la idea de diablo cristiano. La palabra es solo una etiqueta heredada del contacto colonial.

Algunos autores interesados en folclore, estudios literarios e interpretaciones antropológicas de textos⁷², basados en el relato *La leggenda dell'Jurupari*, publicada originalmente por el conde Ermanno Stradelli en el *Bolletino della Società Geografica Italiana*, en 1890⁷³, se han interesado en equiparar este relato con un poema épico que describe las hazañas de un "héroe civilizador" del Noroeste amazónico. A partir de algunas de estas visiones el tema de *yuruparí* se ha prestado para muchos equívocos que no paran de repetirse fuera del contexto antropológico. Dentro de dichas visiones se ha dicho, entre varias cosas (algunas catalogables como curiosas y otras hasta delirantes), que el *yuruparí* es

72. Couto de Magalhães (1876), Barbosa Rodrigues (1890), Amorim (1926-28), Orico (1930), Saake ([1956] 1976), Câmara Cascudo (1962), Carvalho (1979), Orjuela (1983), Caicedo de Cajigas (1990), Bidou (2002), Brotherston (2002), Medeiros (2002), Sá (2002).

73. Traducido y publicado en portugués, en Brúzzi (1994).

un culto secreto, una deidad solar, una epopeya amazónica comparable al *Popol vuh* o a los *Nibelungos*, o un compendio de conocimientos que combinan reminiscencias de formas políticas incaicas y de otras sociedades andinas, procesos evolutivos de la vida sobre la tierra y sofisticados conocimientos matemáticos y astronómicos que evocan a los pueblos mesoamericanos.

No puedo entrar aquí a rebatir uno a uno estos argumentos, pues implicaría recurrir a varias discusiones (sobre religión, culto, etc.) que no vienen al caso en este momento, y además esta tarea ya fue realizada por Reichel-Dolmatoff (1996b). Como bien aclaró el etnólogo colombo-austríaco, yuruparí no es ni una religión, ni un culto, ni un legislador, ni un héroe civilizador, ni una sociedad secreta, ni un poema épico, y mucho menos el remanente de la sabiduría de sociedades desaparecidas hace siglos. Lo único que voy a añadir es que el poco valor antropológico de tales interpretaciones está en el hecho de que se basan en una única versión recogida a finales del siglo XIX, adornada con motivos románticos típicos de la época (como fue demostrado por Reichel-Dolmatoff), y a partir de la traducción al italiano del relato en nheengatú de Maximiano José Roberto, hijo de una mujer tariana y de un hombre mestizo descendiente de los manao. Además de ello, en el relato existe una carencia absoluta de un contexto sociocultural que lo sustente y, a pesar de que Stradelli ofrece algunas generalidades sobre los grupos del Vaupés en otro artículo del mismo año (Stradelli 1890), los dos textos no dialogan entre sí. Tomar como fuente un único relato recogido en condiciones prácticamente desconocidas es un gran error metodológico y analítico, aún más al tener en cuenta que las narrativas y los rituales asociados con yuruparí o sus equivalentes, como las flautas de Kuwai, pueden tener centenares de versiones dentro de algo más de treinta grupos étnicos diferentes, de al menos cuatro familias lingüísticas distintas (tukano oriental, arawak, makú puinave y bora miraña), que celebran estos rituales en una vasta área del Noroeste amazónico.

Sin desestimar el valor que interpretaciones como esas puedan tener en otras disciplinas, yuruparí es uno de esos temas que generan especulaciones de las más diversas, como los discos voladores, en las que se encuentran las proyecciones de ideas preconcebidas que oscilan entre universalismos anclados en la repetición atemporal de arquetipos míticos e instituciones sociales a lo largo y ancho del planeta, hasta cierto difusionismo exacerbado. Todo esto termina tanto minimizando la creatividad y el conocimiento nativo como poniendo en tela de juicio las capacidades intelectuales de aquellos “pequeños grupos aislados en medio de la selva”, pues lo que dicen sociedades, en apariencia “tan primitivas”, solo puede ser resultado de contactos con pueblos “más civilizados” —incluso, seres del espacio—, a semejanza de lo que algunos dicen sobre las conexiones

entre las pirámides egipcias y las mayas. Ya para los autores más objetivos y meticulosos cuyas interpretaciones pueden tener algún sentido, es difícil entender al yuruparí como un fenómeno único del Noroeste amazónico. Yuruparí solo tiene sentido en sí mismo dentro de los sistemas sociales restringidos a esta enorme región, a pesar de que se encuentre paralelos con otras cuestiones similares (en el sentido de rituales de iniciación que usan flautas sagradas, por ejemplo) en otras sociedades y continentes, susceptibles de ser interpretados por la antropología u otras ciencias afines. Pero eso es lo menos interesante de hacer porque existe toda una teoría nativa que explica el universo y la vida a partir del yuruparí y que debe ser analizada con la mayor profundidad posible para realzar su verdadera importancia. Entonces, alejémonos de estos tipos de análisis y entremos a los dominios etnográficos.

ANCESTROS, MADUREZ SEXUAL Y FERTILIDAD

Antes de adentrarnos en las profundidades del Pensamiento makuna, es bueno tener un punto para iniciar la inmersión. De acuerdo con S. Hugh-Jones (1979, 7), quien hasta ahora ha hecho el más completo estudio sobre el tema, el término *yuruparí* se usa en el Noroeste amazónico, generalmente, en tres formas relacionadas entre sí: 1) para hablar de los instrumentos musicales sagrados que son tabú para mujeres y niños; 2) como una etiqueta para referirse a una variedad de personajes mitológicos que comparten entre sí muchas características comunes, a pesar de que tienen nombres propios diferentes según el grupo que cuenta la historia, y 3) para aludir tanto a los instrumentos como a las creencias y prácticas asociadas a estos. En la literatura etnográfica, lo que se percibe más a menudo es que yuruparí hace referencia a las flautas sagradas y al ritual de iniciación masculina en el que ellas son tocadas. En dicho ritual, según la mayoría de las descripciones, las flautas entran a la maloca junto con frutas silvestres por lo que también se percibe como un ritual asociado a la fertilidad de la selva.

En términos generales, este ritual se celebra cuando hay un grupo de jóvenes en la pubertad, cuyas edades pueden oscilar entre los diez y los dieciséis años. Antes de la fiesta, ellos son apartados del mundo femenino durante algunos días y, bajo las órdenes de un supervisor, van a tomar largos baños de madrugada, a iniciar un ayuno de preparación y a andar con el grupo de hombres ya iniciados que van a participar de la fiesta. El día del ritual, las mujeres y los niños salen de la casa, con algo de temor, y se internan en la selva o en una casa cercana, cuando escuchan que las flautas se aproximan a la maloca. Los adultos llegan a la casa tocando las flautas y cargando canastos llenos de frutas silvestres,

momento en que los iniciados ven los instrumentos por primera vez. Durante el ritual, los jóvenes reciben latigazos con una delgada vara de madera, beben yajé, bailan y aprenden a tocar las flautas. Cerca del atardecer, las mujeres y los niños regresan a la maloca para comer las frutas silvestres, pero no pueden acercarse o tocar a los iniciados, ya que muchas veces una estera de paja actúa como una frontera inexpugnable que divide a la maloca en dos partes que no pueden mezclarse: una mitad, de uso exclusivo de los hombres que participan, y otra, de las mujeres, los niños y los pocos hombres que no quisieron ver las flautas. Los participantes tocan los instrumentos alrededor de la maloca durante buena parte de la noche, mientras los no participantes conversan o, simplemente, duermen en sus hamacas. Cuando termina la fiesta, los participantes cumplen un periodo de resguardo en el que se someten a un estricto ayuno; evitan el contacto directo con la luz solar y la lluvia; pasan el día en el monte recibiendo consejos de sus mayores para llevar una vida adulta de la manera adecuada; aprenden a tejer balayes, coladores, tipitís y demás instrumentos para el procesamiento de la yuca brava, y escuchan las explicaciones completas sobre el yuruparí. Durante el resguardo, cualquier contacto físico entre los participantes y los no participantes, en especial las mujeres, está completamente prohibido. Cuando termina el resguardo, que puede variar entre unos pocos días y hasta semanas, se hace un nuevo ritual que reintegra a los participantes a la vida cotidiana (para los detalles del ritual, véase S. Hugh-Jones 1979).

Como muchas de las explicaciones del ritual se encuentran en los relatos míticos, es difícil analizar el ritual o las narrativas por separado. Si tomamos las versiones mitológicas de los indígenas del Pirá Paraná y el Apaporis como punto de partida y comparación con los grupos tukano y arawak de otros ríos cercanos, vamos a comprobar que, aunque existen estructuralmente los mismos temas recurrentes, o si se prefiere *mitemas*, como diría Lévi-Strauss ([1958] 1994), estos están dispersos en varios relatos diferentes y no en una única historia, como en el Pirá y el Apaporis. Aunque en los otros casos esas narrativas parecen separadas o, quizás, pertenecientes a diferentes ciclos mitológicos, es posible conectarlas por asociación, pero no hay unanimidad en los nombres y características de los personajes míticos involucrados en las historias. En este punto, entrar a detallar todas esas variaciones excede los propósitos de este capítulo. Sin embargo, voy a resaltar los temas principales para poder contextualizar las interpretaciones que han sido dadas. En general, las narrativas hacen referencia a dos puntos fundamentales: la creación de las flautas sagradas a partir del asesinato y la quema de un personaje primordial, por causa de su canibalismo, del que nació la palma de paxiúba con que se confeccionaron los primeros instrumentos, y el robo de las flautas por parte de las mujeres, la inversión de las relaciones de

poder, el ocultamiento de las flautas en la vagina y la subsecuente recuperación de estas por parte de los hombres.

Aunque con énfasis distintos, varios autores⁷⁴ están de acuerdo en interpretar al yuruparí según rasgos básicos y aplicables a todos los grupos tukano, como un ritual del clan o del grupo que evidencia la continuidad de la sociedad, y resaltan el vínculo patrilineal entre las generaciones; en algunas visiones, conecta el presente con el pasado, a los vivos con los muertos, representados por las flautas (Goldman [1963] 1968, 2004; S. Hugh-Jones 1979; Århem 1981), o, desde otras perspectivas, por medio de la transmisión del principio de exogamia gracias a la “voz de los ancestros” contenida en las flautas (Reichel-Dolmatoff 1996a, 1997b)⁷⁵. El ritual de yuruparí también resalta la madurez sexual de los jóvenes por medio de la transferencia de las características de masculinidad, las cuales reafirman la dominación masculina sobre las mujeres (ver también Schaden [1959] 1989) dentro de la sociedad, al tiempo que opone las peculiaridades de la sexualidad, incluso del erotismo, de mujeres y hombres y las tensiones entre los sexos (Herrera 1975). En estos asuntos hay bastante consenso y yo comparto estas apreciaciones generales.

Con relación a la fertilidad, también se ha dicho que las flautas contienen “energías cósmicas” que atañen a las fuerzas procreadoras de la naturaleza y la sociedad, así como que el sonido de los instrumentos influiría en el proceso de polinización de diferentes tipos de palmas, pues la vibración provocada por las flautas haría desprender el polen para su dispersión (Reichel-Dolmatoff 1996b), o que hace evidente la concepción nativa sobre una forma de reproducción artificial, esencialmente masculina, modelada en las imágenes reproductivas de una avispa parasitaria y de la palmera de paxiúba, donde el papel femenino sería el de limitarse a una matriz que únicamente nutre el embrión depositado por los hombres, ya que al perder las flautas de yuruparí las mujeres también perdieron sus capacidades reproductivas mientras que los hombres las obtuvieron (Karadimas 2008)⁷⁶. Por su parte, Hill (2002) ha encuadrado al yuruparí dentro de un tipo de cultos de fertilidad, en los cuales no existe una división taxonómica entre clases de organización social o religiosa sino el reflejo de procesos diferentes de construcción de jerarquías rituales masculinas, en oposición

74. Goldman ([1963] 1968, 2004), S. Hugh-Jones (1979), Århem (1981), Reichel-Dolmatoff (1996a, 1996b).

75. Reichel-Dolmatoff (1996a) ha sugerido que el yuruparí es un complejo de creencias y prácticas que reafirman la dominación masculina mantenida a través de la institución de la exogamia y la observación estricta de las reglas de residencia virilocal y patrilinealidad. Este sistema, a su vez, ha sido cercado por otro representacional de mitos, imágenes, metáforas obligatorias, tecnologías y actividades que forman un constructo llamativo en evaluación continua.

76. Esta interpretación de Karadimas debe ser explorada en campo, pues traería una dimensión aún no estudiada sobre el tema.

a las relaciones sociales en la vida cotidiana, en las que opera un principio más igualitario de relación entre hombres y mujeres.

La relación entre continuidad de generaciones, madurez sexual, antagonismo sexual y fertilidad de la selva por medio del yuruparí encuentra fuertes resonancias en lo que dicen los indígenas. Si observamos las formas de nombrar al yuruparí en diferentes lenguas tukano no encontraremos unanimidad, solo algunas pistas de estos significados. Los cubeo (Goldman [1963] 1968, 2004) se refieren a este como *bekúpwänwa* o *bükü pōewā* (ancestros). Los tukano y los desana le dicen *miriá-porá*, semejante al *mi'ra'pōrā* de los siriano, o al *miniá-poná* de los pirá tapuyo y wanano; según Reichel-Dolmatoff (1996b), se traduce como *hijos sumergidos*, y en S. Hugh-Jones (1979), como *hijos de los pájaros* (esta última traducción concuerda con lo que me han dicho algunos hablantes de tukano que conocí en Bogotá y en Mitú), ya que el sonido y el nombre de algunos instrumentos se asocia con las aves. Los tuyuka (A. Cabalzar 1995) se refieren a él como *masihkirá* o *masāküra* (gente grande [¿?]). Los bará y tatuyo dicen *pohe*, y los barasana, taiwano y makuna dicen *he*. En estas últimas cinco lenguas no hay ninguna traducción literal, y solo podemos aproximarnos por asociaciones, sabiendo también que *pohe* y *he* están relacionadas con *poherika* y *herika* (frutas silvestres, literalmente, frutas de yuruparí).

Siempre que pregunté sobre una posible traducción de la palabra *he*, la respuesta constante fue: “*he* es algo del mundo entero. No sé cómo se puede traducir”. Según S. Hugh-Jones (1979), *he* se asocia con la palabra *hea*, que significa fuego y también leña, lo que evoca tanto el material del que están hechas las flautas como la forma en la que murió el ser primordial que dio origen a la palma de paxiúba de la que se hicieron los instrumentos, los cuales vendrían a ser, en últimas, sus huesos. Otro hecho importante es que los tukano hablan del tema por medio de eufemismos para que las mujeres y los niños, que no pueden saber del yuruparí, no entiendan de lo que se está hablando.

Ancestros, hijos, aves, fuego, madera, huesos, frutas silvestres. Parece que estas asociaciones conectan la idea de una continuidad entre las generaciones por medio de las flautas de madera, así como la idea de periodicidad y maduración, como perspicazmente han interpretado los antropólogos. Pero el asunto es mucho más complejo, pues yuruparí no es únicamente un ritual, un mito, unos seres primordiales, unas prácticas que los interrelacionan o unos instrumentos. Esto es tan solo la dimensión más amplia y general, ya que yuruparí (*he*) también es un estado del ser. Según S. Hugh-Jones (1979, 247-248), este estado es anterior a la sociedad contemporánea y en la actualidad existe como otra dimensión de la realidad cotidiana. Él afirma que dicho estado solo es conocido indirectamente a través de los mitos; es experimentado directamente por medio

de los sueños, las enfermedades, el nacimiento, la menstruación y la muerte, y es alcanzado, de manera controlada y benéfica, únicamente por los iniciados, mediante el chamanismo, el yajé, los rituales, las danzas, los cantos y el uso de los ornamentos rituales. Para los barasana, dice S. Hugh-Jones, el estado *he* es concebido en términos de una metáfora espacial que hace referencia a un momento inicial del mundo en el que la vida existía de manera indiferenciada, más allá de los límites del cosmos, pero paulatinamente va llegando al mundo desde el punto de nacimiento del universo y se va transformando por medio de transiciones que dieron origen a los seres humanos a través del viaje de las Anacondas ancestrales. En la actualidad, dichas transformaciones y transiciones se realizan durante el nacimiento de los bebés, quienes por intermedio de los chamanes repiten el viaje ancestral. De esta manera, las transiciones espaciales efectúan transiciones en el tiempo. Vinculan el origen con el presente, a los vivos con los muertos, el tiempo mítico con el tiempo actual. Esta interpretación es bastante acertada, aunque puede ser expandida y profundizada a partir de mi etnografía dentro de los makuna, la cual mostrará otras dimensiones más complejas o, al menos, evidenciará la manera como el Pensamiento makuna estructura el asunto.

EL YURUPARÍ PRIMORDIAL

Llevaba unos seis meses estudiando en Brasilia, en 2004, cuando una mañana me desperté bastante agitado. Había soñado que estaba encima de un árbol de uva de monte, junto con unos niños makuna. Cuando estaba mirando una rama con sus hojas, que se disponían como si fueran los dedos de una mano, vi a un joven chamán conocido que me dijo: “Eso es yuruparí”. Esa mañana, salí temprano para asistir a una clase de la maestría. Iba caminando, pensando en el sueño, y de repente observé unos árboles. Era *tiempo de la seca*, a comienzos de la primavera, mi primera primavera, y varios árboles estaban sin hojas. Entonces, de repente, una epifanía: ¡luz!, ¡eureka! ¡*Caiu a ficha!* Había comprendido algo nuevo sobre el yuruparí. Entré en una especie de fascinación apasionada y comencé a ver de otra manera las plantas pequeñas, las flores... El aroma de las flores se volvió análogo al perfume de las mujeres, y todo ello, sobre lo que no tenía ningún control, me inquietaba... Todo parecía nuevo, pues lo veía con el asombro de quien descubre algo. Ese día, entré en un periodo existencialista que duró varios meses, en los cuales me vi absorbido por mis propios pensamientos, perdido por completo en esa fascinación, ausente de las personas, sumergido en cierto mutismo que me condujo a tomar decisiones equivocadas, al punto de perderme de mí mismo, cuyas consecuencias solo logré depurar en campo tres años más tarde. Después de diez años de pensar, había tenido un momento

de entendimiento, una revelación sobre lo que es yuruparí, un contacto con lo sagrado, en términos de Bateson (Bateson y Bateson 1989).

Pensemos en un árbol. Las raíces están aseguradas debajo de la tierra; el tronco se extiende recto hacia arriba hasta encontrar una primera escisión en troncos secundarios que, muchas veces, asemejan una vagina, como podría observar cualquier caminante atento. Como largos muslos femeninos, los troncos se van abriendo en ramas, nuevas vaginas y piernas, que se expanden en diferentes direcciones, fijando innumerables gajos de hojas que dan el contorno a la copa. En algunas épocas del año, las ramas son adornadas por flores y frutas, un mosaico de colores y olores que le imprimen belleza. Ahora, pensemos en un árbol que ha perdido todas sus hojas durante el otoño. La estructura fractal de madera, troncos, ramas y gajos es la versión vertical de un río y sus afluentes. También es la versión invertida del entramado subterráneo de raíces, o lo que podemos ver cuando un rayo se congela en una foto. Es igual a una columna vertebral, a nuestras venas, a nuestros brazos y manos, a los dibujos de los libros de anatomía que muestran nuestros sistemas circulatorio y nervioso. La fuerza que hace que todo lo que existe crezca de esa misma forma, sin importar la dirección en que se orienta, es *he*. Es la fuerza creativa y de vida del universo. Esa fuerza se mueve sin cesar, reptando, como el humo que oscila con el viento, como los caminos de las nubes, como los canales que forman las corrientes de los ríos. Se cuela en la tierra, sube casi en espiral, se desliza como bailando. Al mismo tiempo, yuruparí también es una forma. En realidad, todo lo que existe es yuruparí, *he*.

Los makuna me han contado muchas veces una narrativa de origen del universo que explica cómo se formaron el mundo y la vida. El relato que presentaré a continuación es tan solo el fragmento de una larga historia conocida como *Ayawa mesã oka* (*La historia de los Ayawa, los demiurgos*), que rara vez se cuenta completa (Århem *et al.* 2004). Yo nunca he tenido la oportunidad de oírla en su totalidad, pues nunca he coincidido con el momento, o quizás, con el contexto apropiado. El relato dura varios días con sus noches. El fragmento que presentaré a continuación trata sobre el nacimiento y muerte del Yuruparí primordial y lo he construido y ampliado con los años, juntando los eventos que me han contado diferentes narradores. Las variaciones de algunos eventos clave las especificaré en su momento y haré el análisis a partir de la presentación de diferentes significados del yuruparí. En este relato se encuentran las bases para entender la teoría makuna del mundo, es su *big bang*, su Génesis.

En el principio no había nada. Solo oscuridad y humo. Algunas personas dicen que esta oscuridad estaba contenida en una esfera donde se escuchaban muchas voces que provenían de diferentes lugares, como si fueran murciélagos

volando dentro de una oscura caverna y no pudiéramos verlos, sino apenas sentirlos pasar muy cerca. Todo era pensamiento (*ketioka*) y allí ya existía *he*. De repente, en el humo, flotó algo parecido a un palo, un tronco. Kirükühino, Anaconda Mata de Yuca, el Yuruparí primordial, apareció dentro de la cepa del mundo, en la Puerta del Agua (Ide Sohe). Allí, su orina formó el río de Sal (Moa Riaka): el mar; luego, al tacto, tomó su cordón umbilical, que era un bejuco de yajé, pensó que iba a ser bueno para las generaciones futuras y rodeó al mundo para crear el río de Leche (Õhegõã Riaka), delimitando las aguas y la tierra. Después, agarró un pedazo de su hígado, que era de *werea* (breo, cera de abejas), e hizo el sol. Sus brazos eran matas de yuca y sus piernas, matas de coca. Más tarde, pensó en hacer una mujer y un hombre, y emergieron Rõmikũmu (la Mujer Chamán) y los Ayawa (los demiurgos). Como la primera tierra era blanca e infértil, Anaconda de Mata de Yuca (Kirükühino) la alargó y se la entregó a la Mujer Chamán (Rõmikũmu). Algunas personas dicen que ella era su hija, otros dicen que era su hermana, el caso es que vivían juntos.

Los Ayawa, los hijos del mundo (*üümüari ria*), los demiurgos, eran cuatro: Ayawa a secas o Ayawa Bükü (Ayawa Viejo), el principal y sabio; Kũmuyu (Payé Loco); Bodeaweri o Bo Ayawa, y Meayá. Los Ayawa estaban pensando la manera de generar la vida humana y crearon unos huevos. Del primer huevo nacieron los blancos y, en orden de nacimiento, aparecieron los italianos, los españoles y los japoneses. Del segundo huevo nacieron los brasileños, quienes tenían como mayor a un hombre llamado Patricio (Patricio Gawü). Los otros huevos estaban destinados a originar a los indígenas, pero había otros seres primordiales que nacieron con el mundo, como por ejemplo Gã (el águila harpía), Kuayü (el curupira) y Oa (la zarigüeya), que comían los huevos e impedían el surgimiento de la humanidad. Los Ayawa no sabían qué hacer.

Ellos oían que Anaconda Mata de Yuca cantaba de manera diferente en cada época del año: en tiempo de cigarras, cantaba como cigarra; en época de ranas, cantaba como rana; en tiempo de bailes, cantaba las canciones de los bailes; en época de yuruparí, cantaba como las flautas. Curiosos y atraídos por los cantos, algunas manifestaciones humanizadas de los Ayawa fueron a ver quién producía todos esos sonidos y encontraron a Anaconda Mata de Yuca dentro del agua, que era donde permanecía todo el tiempo. Cuando ellos lo vieron, el Yuruparí primordial dijo: “Como nací yo, lo mío es la tierra, la noche, los árboles. Los animales de caza son mi cuerpo. Mi sangre son las frutas silvestres, la cacería, las frutas cultivadas. Lo grasoso es mi carne”. Después advirtió a las personas que, luego de haberlo visto, debían hacer dieta y evitar las relaciones sexuales porque él era el dueño de todo lo existente. Si no obedecían sus órdenes, él mismo los devoraría. Como es obvio, los hombres dudaban y hacían

caso omiso a las instrucciones de Anaconda Mata de Yuca. Entonces, después de un tiempo, las personas que lo habían visto y desobedecido morían debido a picaduras de serpientes o a caídas de los árboles cuando Anaconda Mata de Yuca los estaba comiendo. En realidad, los Ayawa estaban interesados en traer al Yuruparí primordial a este mundo y sus manifestaciones humanizadas eran el intento de acceder y descifrar el conocimiento de Anaconda Mata de Yuca.

Pasó el tiempo y algunos de sus aprendices (*bia sabatia*) cumplieron las restricciones al pie de la letra. Allí comenzaron a aprender parte del poder de Anaconda Mata de Yuca y decidieron matarlo en venganza por todas las muertes anteriores. Los demiurgos fueron a hablar con él, y como ya otros estaban aprendiendo sus poderes, Anaconda Mata de Yuca se confundió en su propio conocimiento y terminó revelando, sin percibir, la manera como podrían matarlo. Primero, les dijo que a pesar de que todo lo existente le pertenecía, era probable que algunas de sus criaturas terminaran por traicionarlo. Como él paseaba bajo el agua, los Ayawa hicieron varias redes con diferentes materiales, que no dieron resultado, hasta que tejieron una con cabello, que funcionó. Atrapado, Anaconda Mata de Yuca afirmó que solo podía morir quemado bocarriba, pero como los demiurgos ya tenían parte de sus poderes, sabían que si lo quemaban de esa manera él se levantaría y destruiría el mundo. De este modo, en la desembocadura de un río los Ayawa quemaron al Yuruparí primordial: lo pusieron bocabajo, lo aseguraron con un árbol y lo incendiaron. En ese momento, todo se oscureció y se llenó de humo.

Al día siguiente, cerca de la medianoche, oyeron un sonido y fueron a ver. Del fogón había nacido una mata de ají. Regresaron adonde estaban y más tarde escucharon otro ruido. Fueron a ver y encontraron un bejuco. Así, sucesivamente, del fogón nacieron el lulo, el plátano, la caña negra (que es el hermano mayor del Yuruparí) y la caña manchada. Luego, oyeron otro sonido y vieron que estaban naciendo dos palmeras de paxiúba (*ñikoño*). Entonces dijeron: “es ese”, pero los poderes que estaban surgiendo les produjeron mucho sueño y cayeron dormidos. Al despertar se dieron cuenta de que las palmeras ya estaban llegando al cielo e iban a perforarlo, lo cual podría desencadenar la destrucción del mundo. Con mucha prisa, uno de los Ayawa se convirtió en ardilla (*ñisōkā*), trepó y cortó una parte de la copa de la palma: un pedazo cayó al río y se volvió el pez barbudo (*wahe būkü*) y otro cayó en la tierra y se convirtió en paca (*seme*). Sin embargo, al cortar la palmera, ese Ayawa (algunos dicen que era Kūmyu, otros afirman que era Bo Ayawa) se quedó en el cielo y el grupo de los cuatro Ayawa quedó incompleto. La cepa de las palmeras fue cortada por un Ayawa convertido en cucarrón y otro Ayawa se convirtió en pájaro carpintero para cortar los troncos de las palmeras y fabricar las flautas. Del fogón del Yuruparí

nacieron todas las frutas silvestres; de las astillas de su corteza se originaron algunos peces, así como algunos insectos ponzoñosos.

Los Ayawa no sabían cómo usar las flautas. Entonces, llegó Rōmikūmu, la Mujer Chamán, y se las llevó para su maloca en el raudal de La Libertad (Yuisi). La Mujer Chamán se reunía con otras mujeres para ver y tocar las flautas, al tiempo que para curar el mundo. Cuando las flautas sonaban, los Ayawa salían corriendo de la maloca. Algunas personas dicen que ellos salían porque, al oírlas, menstruaban, otras personas dicen que los demiurgos tenían que cargar el rallador de yuca en los antebrazos (por eso es que los hombres tenemos los antebrazos planos), y otras dicen que la Mujer Chamán les iba a enseñar todos los secretos del yuruparí, pero que ellos se negaron a *comer la curación* de una mujer (como se verá en el capítulo 7), o sea, la coca, el tabaco y demás sustancias sopladas chamánicamente por la Mujer Chamán. En cualquier caso, estas tres posibilidades hacen referencia a una tensión entre los sexos por una inversión de los papeles de cada uno de ellos, ya sea en el plano fisiológico, en el de la división del trabajo o en el del control ritual y chamánico. Pero coinciden en que el problema era el rechazo de los demiurgos para asumir un papel femenino; por ello pensaron en robar las flautas. El inconveniente con el que se encontraron entonces fue que, antes de hacerlo, deberían volver a completar su número, pues necesitaban ser cuatro para poder tocar dos pares de flautas.

Para dar inicio a una serie de eventos creadores que siempre incluían posiciones de rebeldía frente a las cosas que mandaba hacer la Mujer Chamán, a quien ellos llamaban *tía* y a veces *abuela*, los Ayawa llenaron una fruta de caimo con su semen. Llegaron a la maloca y persuadieron a la Mujer Chamán para comer la fruta. Cuando ella mordió el caimo, el refrescante jugo de la fruta corrió entre sus manos, escurrió entre sus pechos y se dirigió a la vagina. Fecundada, pasó por un embarazo ultrarrápido y en cuestión de horas dio a luz a Bokanea, el menor de los *hijos del mundo*, el *trickster* de los Ayawa. El dolor del parto hizo que la Mujer Chamán no pudiera asegurar al bebé, de manera que los Ayawa se lo llevaron para criarlo. Así como en su gestación, Bokanea creció rápido y adquirió mucho poder. Las travesuras del desobediente y amoral Bokanea permitieron la creación de los niveles cósmicos y de los ríos, entre otras cosas.

Los demiurgos estaban pensando la manera de robar las flautas. De repente, apareció Sebero, un yuruparí que cayó del cielo, quien les explicó la manera como podrían apoderarse de los instrumentos. Algunas personas sostienen que Sebero era una flauta de piedra que, al ser tocada, hacía desmayar a las mujeres; otras personas dicen que después de la explicación que Sebero les dio a los Ayawa nacieron dos pajaritos. Cuando la Mujer Chamán estaba con el yuruparí, los demiurgos mandaron al primer pajarillo a la maloca y notaron que, al escuchar

su canto, las mujeres se cubrían la cara. Luego enviaron al segundo pajarito y vieron que, con su canto, las mujeres se agachaban y cubrían sus rostros. Con las mujeres aturdidas por el sonido de Sebero o por el canto de los pajaritos, los Ayawa entraron a la maloca y robaron todas las flautas, con excepción de una que la Mujer Chamán escondió en su vagina y que dio origen a la menstruación. La menstruación es el yuruparí de las mujeres.

Los Ayawa se llevaron las flautas a la Puerta del Agua (Ide Sohe), al lugar de nacimiento de Anaconda Mata de Yuca, a la cepa del mundo, pero como no sabían qué hacer, decidieron beber yajé. Allí, ellos aprendieron todo el conocimiento porque, entre otras cosas, el Yuruparí les mostró sus colores propios y su poder de transformar las cosas en piedra. Dejaron los instrumentos escondidos en la Puerta del Agua y regresaron a la maloca, donde la Mujer Chamán estaba furiosa. Ellos trataron de engañarla, pero ella descubrió que los demiurgos eran los ladrones. Entonces, la Mujer Chamán maldijo al mundo para que hubiera enfermedades, chismes y guerras, e inventó la muerte para todos aquellos seres que no pudieran cambiar de piel, incluidos los humanos. A partir de ese suceso, los Ayawa construyeron nuevos instrumentos de yuruparí y dieron inicio al largo y complejo viaje de la creación del mundo, tomando al Apaporis como columna vertebral del proceso creativo, como tronco principal para crear, con las flautas, los ríos, las montañas, las lagunas y los cananguchales. El par construido con la cepa de la palma de paxiúba, llamado ~Gütã Rotoro (el que hace las piedras), que es el más fuerte y no puede ser visto por ningún humano, fue usado por los demiurgos para crear los lugares y transformar en piedra a todos aquellos seres que impedían el surgimiento de la vida humana. Rotoro trabajaba junto al par llamado Abejón del Pirá (Waiyaberoa), que fue construido con las sobras de la tierra, y estos dos pares originales fueron los que dieron a luz el universo makuna. De esa manera, con el control del yuruparí, los demiurgos accedieron a las herramientas para enfrentar a los seres primordiales que impedían la llegada de los huevos de la vida a este mundo. Una vez el mundo quedó libre de aquellos seres primordiales, los demiurgos pudieron hacer que los huevos de la vida dieran origen a la humanidad.

Cuando los Ayawa terminaron de crear el mundo, los efectos de la maldición de la Mujer Chamán estaban dando resultado. Y como el mundo se llenó de chismes, los demiurgos se cansaron y decidieron ir a vivir en otro nivel cósmico. Antes de irse, repartieron las flautas a los diferentes grupos del Pirá y el Apaporis y desde entonces los humanos poseen las flautas. A la *gente de agua* (ide masã) le correspondió el Abejón del Pirá. Así como crearon el mundo subiendo desde la desembocadura del Apaporis y originaron ese entramado de ríos conectados, ese enorme árbol acuático acostado, los

demiurgos dejaron el mundo subiendo por los árboles, y conectaron los ejes horizontal y vertical del cosmos por sus cepas. A medida que iban subiendo y comprobaban que aún escuchaban los chismes, ellos cambiaban de nombre. Sucesivamente fueron Ayawa de Árbol (Yükü Ayawa), Ayawa de la Mitad del Árbol (Yüküguikama Ayawa), Ayawa de la Copa del Árbol (Yükühünagodo Ayawa), Ayawa del Cielo (Makārükürō Ayawa) y Ayawa del Mundo (Ümüari Ayawa). En el lugar al que llegaron, llamado Sahari Wi (Maloca de la Dulzura), no había chismes, enfermedades, guerras, hambre ni sueño. Lo que cada uno quería hacer, ya estaba hecho. Otros seres primordiales siguieron su ejemplo y dejaron el mundo para instalarse en la Maloca de la Dulzura, una especie de Olimpo, de Asgard, más allá de donde existe el aire. Alejados de su creación, los demiurgos yacen como columnas pétreas en la Maloca de la Dulzura sin tener contacto alguno con su obra, sin poder influir en ningún evento, sin esperar devoción de nadie, sin esperar visitas. Ellos dejaron el yuruparí en este mundo. El resto es responsabilidad humana.

TRANSFORMACIONES POÉTICAS DE LA EXISTENCIA: YURUPARÍ COMO PENSAMIENTO

Para la ciencia occidental, la materia es su principio explicativo y al mismo tiempo lo que debe ser explicado. Átomos, electrones, quarks y demás ondas y partículas fundamentales e ínfimas, tan ínfimas que no pueden ser vistas por ningún aparato, son la base de explicaciones muy complejas sobre los mecanismos básicos de funcionamiento del universo. Y nadie las ha visto. Son invisibles, aunque dejan señales, marcas de su existencia y presencia en sofisticados aparatos que detectan espectros de luz o de sonido imperceptibles para los sentidos humanos. Nadie ha visto tampoco al dios católico o a muchos de los dioses de innumerables religiones, aunque millones de personas no dudan de su existencia y los perciben. Nadie ha visto un pensamiento, a pesar de que todos los tenemos, ¿o no? Hay demasiadas cosas invisibles que estructuran y son la base de cualquier realidad social y nadie duda de su veracidad, mucho menos de su invisibilidad. Ellas simplemente existen y tienen sentido dentro de cualquier construcción de la realidad social. Para los makuna, el principio explicativo de todas las cosas es lo que ellos denominan *ketioka*, y que podemos traducir inicialmente como *pensamiento*. He es la manifestación más apoteósica de *ketioka* y esto es lo que le da al ritual su cara más hermosa y profunda.

La historia del Yuruparí primordial solo puede entenderse a partir de los significados de *ketioka*, o mejor, a partir de la manera como *ketioka* se va transformando para formar el mundo actual por medio del yuruparí. Todo es un movimiento de la indiferenciación a la diferenciación, de la unicidad a la

multiplicidad, pero manteniendo la conexión con el origen. La esfera de oscuridad y humo inicial es solo pensamiento y en ella están incluidos todos los seres primordiales y todas las cosas de este mundo, aunque, en ese entonces, solo de manera virtual, como existencia pura. Todo siempre existió en *ketioka*, dicen los makuna, hasta los aviones y los motores. Como si fuera el instante previo al *big bang*, la aparición de Anaconda Mata de Yuca y de los demás seres primordiales fue el primer movimiento para que *ketioka* iniciara su proceso de transformación. El segundo movimiento fue su quema, cuando el mundo se oscureció y llenó de humo, que evoca el primer instante de la creación y da nacimiento a las palmas de paxiúba.

Las palmeras eran el mismo cuerpo de Anaconda Mata de Yuca, que estaba compuesto por todo lo existente, como cuenta la historia; del fogón y sus cenizas nacieron frutas silvestres y cultivadas, lo cual muestra el poder transformador y diferenciador del fuego, que hizo que todas estas se desmembraran del Yuruparí primordial y adquirieran existencia en este mundo. Al renacer como palmeras, Anaconda Mata de Yuca transformó su apariencia y, después, la volvió a transformar cuando se construyeron las primeras flautas de yuruparí, que no son otra cosa que el desmembramiento o la fragmentación del Yuruparí primordial; esto es, la segmentación de todo su poder. El uso de las palmeras en la construcción de las flautas, las astillas, los pedazos de corteza y las ramas con hojas originó peces, animales de caza y seres ponzoñosos, y todos ellos adquirieron existencia en este mundo. Una vez accedieron al control de las flautas, los demiurgos descubrieron la manera de traer los huevos de la vida humana, al tiempo que crearon la geografía y la apariencia actual del mundo. Concluida la tarea y dejando su creación, los Ayawa asignaron diferentes flautas a diferentes grupos, en una última segmentación del poder del Yuruparí primordial, y desde entonces la vida humana comenzó como la conocemos hoy en día. A partir de las transformaciones de *ketioka* y de *he* es que el mundo actual se hace tangible, material, poblado por una multiplicidad de seres. En la teoría makuna del universo, la materia se genera a partir del pensamiento. La materia es el resultado de transformaciones del pensamiento, es una manifestación o expresión de este y de ninguna manera puede concebirse como un fin último e irreductible. Para los makuna, el pensamiento es inmanente, eterno.

Ketioka es otro concepto polisémico bastante complejo; por ello no es suficiente traducirlo como *pensamiento*, aunque por facilidad de escritura lo mantendré como equivalente de *ketioka*, pero con mayúscula a partir de este momento. Además de Pensamiento, los makuna usan diferentes palabras en español para tratar de explicar lo que significa y todas sus acepciones están

relacionadas entre sí. Según ellos, *ketioka* es, entre otras cosas, vida, alma, conocimiento, poder, brujería.

Los makuna acostumbran decir que el Pensamiento “es la vida misma”, y por ello se puede asociar con principio vital, alma, espíritu. De hecho, en la literatura etnográfica de la región, algunos autores⁷⁷ han interpretado el Pensamiento como energía vital, fieles a la tradición creada en Colombia por Reichel-Dolmatoff ([1975] 1997d). Sin embargo, el asunto no es tan básico. En la lengua makuna existen dos palabras relacionadas con *ketioka* en esta acepción: *üsi* y *tüöiäre*. La palabra *üsi* significa aire, respiración, pecho, vida y principio vital, de ahí que se haya traducido como alma, espíritu o energía vital. Para los humanos, el principio vital se localiza y emana del corazón y los pulmones y todo lo que está vivo tiene *üsi*. Podría decirse también que *he* es el *üsi* del mundo. Sin embargo, el *üsi* de cada persona no existe por sí mismo, ya que es dado por el chamán durante la curación del nacimiento, cuando este tiene que ir a la Puerta del Agua para comenzar a construir el *üsi* de un recién nacido; de esa manera, un bebé debe repetir todo el viaje de la creación, conectándose con los tiempos primordiales y con lo que será su vida presente y futura en la tierra, como explicaré con detenimiento más adelante. La palabra *tüöiäre* significa *pensar* o *desarrollar el pensamiento* (*tüöiärise*) y *el saber*, de acuerdo con las facultades de ver (*tire*) y escuchar (*tüöre*) para aprender las cosas, en particular, las especialidades sociales que son asignadas a un bebé durante la curación del nacimiento; en ese único sentido, *ketioka* se aproxima a la noción de *Bildung* de Gadamer ([1960] 2005). *Tüöiäre* también es una palabra cognada de *sentir* (*tüömasire*) y de *saborear* (*tüöseñore*). Todas estas palabras relacionadas remiten a las capacidades cognitivas, perceptivas y sensitivas. Por eso, *ketioka* es todo lo que se hace en la vida y da sentido a la existencia, como curar, hablar bien, bailar, cultivar, divertirse. Es una habilidad. Evoca la capacidad de realizar algo, de actuar, de tener agencia. El Pensamiento no es energía sino el encuentro de todas las cualidades y posibilidades del estar con vida. Y estas cualidades y posibilidades son múltiples pero singulares.

Ketioka es el conocimiento y el poder que contiene todo lo que existe, es particular y distintivo en cada ser. Este conocimiento y poder alcanza su máxima expresión en la dimensión chamánica. Cuando se habla de conocimiento y poder se hace referencia a la serie de relaciones que nosotros llamamos “ecológicas”, pero van más allá. Por ejemplo, al hablar de cualquier ser, lo que importa saber es de qué se alimenta, dónde vive, cuál es su comportamiento, cómo se reproduce, quiénes son sus predadores, con qué otros seres interactúa,

77. Hildebrand (1983), E. Reichel (1989), Hammen (1992), Angulo (1995), Rincón (1995).

pero también cuál es su origen mítico, de qué eventos primordiales participó, cuáles objetos ceremoniales obtuvo, de qué manera puede afectar o ayudar a los humanos en las curaciones. Por eso, todo conocimiento y poder es *ketioka*.

Ketioka también son los componentes particulares de cada ser viviente así como de los elementos del universo y de los ornamentos rituales; por este motivo, se dice que esa composición particular es el poder que tienen cada ser y objeto. Al analizar la palabra *ketioka*, *keti* significa curar, curación, y *oka* significa palabra, historia, lengua (idioma), así que una traducción literal podría ser *palabra de curación* o, mejor, *lenguaje de curación*. Esta es la acepción de *ketioka* como “brujería” y hace referencia a la manera como esos conocimientos y poderes sobre los seres están codificados en las formas discursivas de los chamanes y como las capacidades de agencia de estos poderes y conocimientos son activadas en las recitaciones chamánicas. De esa manera, se constituye un lenguaje específico cuya estructura es una secuencia de expresiones poéticas⁷⁸, en las que se encadenan largas secuencias de sustantivos adjetivados que producen un efecto, a las que siguen otras secuencias con las mismas características y que luego, por acción de un verbo, son transformadas en otras secuencias de sustantivos adjetivados para producir un efecto deseado⁷⁹. Como esas secuencias no pueden ser descritas porque evocan poderes y es conocimiento restringido y está prohibida su divulgación, solo puedo dar un pequeño ejemplo de lo poco que comprendo sobre el asunto.

Para comenzar, cada expresión es en sí misma un universo de significados de difícil acceso, como una cuenta de vidrio del *juego de abalorios* de Hesse. Por ejemplo, si una persona está enferma por causa, digamos, de la *lanza de los peces de tristeza de Luna*, puede ser aliviada por la *dulzura del agua de la mata de uva de monte*. Al hablar de la *lanza de los peces de tristeza de Luna* se está haciendo énfasis en el origen de ciertos peces a partir de la acción de un ser mítico, Luna (Ümakañi). Él entregó a dichos peces, entre otros tantos instrumentos, una lanza. La expresión *tristeza de Luna* hace referencia al momento en que este personaje, avergonzado por haber cometido el incesto primordial con su

78. Pedro Cesarino (2011) analiza en detalle el carácter poético de los cantos chamánicos de los marubo, un pueblo de la familia pano, del valle del Javari, en Brasil. Las frases de dichos cantos parecen tener una estructura similar a las expresiones del lenguaje de curación de los makuna.

79. Buchillet (1992), quien analiza las recitaciones curativas de los desana, otro grupo tukano oriental, nota que su estructura está compuesta por un continuum de secuencias que forma dos movimientos, cada uno con una obertura y un final característicos. Esos dos movimientos implican la identificación de los protagonistas del acto chamánico y la restauración del cuerpo o la parte afectada del paciente. Las secuencias recurren principalmente a la sinécdoque, medio retórico que confiere mayor fuerza para manipular el objeto patógeno, al explorar en las asociaciones analógicas, las comparaciones, las redundancias y las transferencias para producir una reduplicación del significado, que producirá el efecto de curación.

hermana Meneriyo (Århem *et al.* 2004, 484-489), se suicidó lanzándose al Pirá Paraná, frente a una laguna llamada Waiya Widira. Su cadáver se iba pudriendo mientras recorría diferentes lugares del río, pasó por el Apaporis y llegó al Caquetá, donde fue encontrado y resucitado por los demiurgos. En cada uno de los lugares donde paró el cadáver de Luna, la vergüenza y la tristeza ocasionada por su muerte se transmitieron a los peces de cada sitio y a los lugares, al tiempo que nacieron algunos peces de su cuerpo putrefacto, así como unos insectos nocturnos cuando los Ayawa lo resucitaron y sacudieron el polvo que recubría su cuerpo. Todos los peces y lugares asociados con el recorrido del cadáver putrefacto recibieron los objetos personales de Luna, o sea, su lanza, su corona de plumas, su banco, entre otras cosas; en otras palabras, obtuvieron porciones de subjetividad y agencia de Luna. Todos los peces y lugares que contienen la *tristeza de Luna* son peligrosos para la gente, porque pueden producir enfermedades y muertes causadas por el consumo de esos objetos de Luna, que contienen vergüenza y tristeza. Sin embargo, hay otros peces con otros orígenes que también recibieron lanzas de otros seres. Por ello, para curar algo ocasionado por la lanza específica de los *peces de tristeza de Luna* es necesario hablar de todos los otros tipos de lanzas de los peces, de sus orígenes, de sus males. Al hablar de todas las clases de lanzas se hacen secuencias larguísimas de expresiones, las cuales solo por ser dichas mental u oralmente reúnen todos sus males posibles como la *tristeza de Luna*, el *fuego del Sol*, el *veneno de Yuruparí*, etc. Y todos estos males deben ser extirpados o transformados para que el paciente se recupere gracias a la acción de otras sustancias benéficas, como la *dulzura del agua de la mata de uva de monte* y otras más, encadenadas en la secuencia curativa. Entonces, cada expresión remite a parte de la composición de cada ser y por eso también *ketioka* es una forma de ser, es subjetividad.

Cuando esta acepción se expande y hace referencia a las características de los diferentes grupos, *ketioka* se aproxima al concepto de *ethos*. Por ejemplo, contrario a los makuna, los barasana tienen grandes conocimientos de astronomía. Describen en detalle gran variedad de constelaciones (S. Hugh-Jones 1982), mientras que los makuna conocen algunas y hablan poco del asunto, pues no parece importarles mucho. Esa diferencia es explicada por los makuna al decir que el *ketioka* de los barasana está relacionado con las estrellas, o sea, el poder chamánico de los barasana está conectado con las estrellas. Ese tipo de poder es exclusivo de ellos, los compone y determina la forma o tono de su comportamiento; por ello, en esta acepción, *ketioka* se acerca a *ethos*.

En un sentido más amplio, *ketioka* es una fuerza que viaja por el mundo subacuático y por el aire, impregnando y comunicando a todos los poderes chamánicos existentes en el mundo, por medio de un camino (*ketioka ma*), los

cuales condensan los conocimientos del cosmos manejados por los chamanes, como mostraré más adelante. Al mismo tiempo, *ketioka* es la comprensión de las narrativas de origen y su uso para realizar las actividades chamánicas dadoras de vida y destrucción, protección, purificación y agresión. Son los conocimientos y poderes que los demiurgos aprendieron del Yuruparí primordial, que crearon a partir de él y que dejaron dispersos por el cosmos. Son los conocimientos y poderes que dejaron otros seres primordiales. Entonces, para relacionar todas estas acepciones, desde los conceptos de la lengua makuna, podríamos decir que la facultad de pensar (*tüöiäre*) permite aprender y aplicar *ketioka* para dar vitalidad (*üsi*); de esta forma, el Pensamiento está dirigido a dar vida al universo, a los seres y a las personas y, en algunos casos, a eliminarla. Por lo tanto, una traducción cercana de *ketioka* que interrelacione todos estos planos semánticos sería pensamiento-conocimiento-poder-habilidad-agencia-multiplicidad-singularidad. En ese sentido, la concepción makuna de *ketioka* va más allá del *cogito* cartesiano y no se limita al *pienso, luego existo* sino que se expande al *pienso, luego siento, existo, hago, creo*⁸⁰.

Sin embargo, hay otro sentido fundamental: *ketioka* es una dimensión de la realidad. Digamos que es la parte invisible de la realidad. Ella tiene sus propias reglas, que permean, se aplican y determinan ciertas conductas y actitudes de las personas durante la vida cotidiana. Ocupa el mundo entero y está en los mismos lugares físicos, como el aire que está respirando el lector en este momento. Los místicos de la Era de Acuario dirían que es el plano astral o el mundo espiritual. Y, en realidad, es algo parecido, aunque no evoca la separación de un plano solo alcanzable por disciplina mística o gracia divina. De hecho, en *ketioka*, lo visible y lo invisible están en constante interacción y pueden causar efectos el uno en el otro, indistintamente. Están compenetrados, enlazados, se componen mutuamente como los huesos y el tuétano, como la sangre y las venas, como sentimientos y pensamientos. Pueden separarse analíticamente pero no tienen sentido por sí mismos.

La dimensión de *ketioka* es la forma que tienen los seres y las cosas durante el segundo movimiento de transformación del Pensamiento, como las astillas de las palmeras que se convirtieron en peces cuando se construyeron las primeras flautas, y que podríamos pensar, por ejemplo, como *lanza de yuruparí* dentro de la composición de esos peces. Esta dimensión es la segunda fase del proceso mediante el cual los seres tomaron existencia. Y, es claro, en esa dimensión de existencia una persona humana no tiene la misma apariencia: puede ser una fila de bancos o una anaconda, por ejemplo. Para los humanos, esta fase de

80. Del verbo crear.

transformación de la existencia corresponde a la llegada de las Anacondas ancestrales a su Maloca del Despertar, a los lugares de origen de los pueblos, a las casas donde las Anacondas dejaron su forma reptil para asumir la humana. Ellas también se originaron de *he*, puesto que Buyawasu (como se vio en el capítulo 2), el padre de estas Anacondas, era hermano de Anaconda Mata de Yuca (algunos dicen que era su hijo).

En esa dimensión, por ejemplo, montañas y raudales son malocas (figura 20); curvas del río, barrancos y piedras son soportes de cestería de los que penden collares de colmillos de jaguar, y en los que descansan cuyas con sustancias como pintura protectora, tabaco, coca, entre otras cosas. Allí, animales, peces y espíritus son personas; un árbol especial es un pedazo de almidón de yuca, y así ocurre con todo lo demás. Los chamanes entran en esa dimensión a voluntad; de hecho, permanecen simultáneamente en ella y en esta. Allí se relacionan con todos estos seres; toman objetos poderosos sin permiso; hacen sus guerras; se disfrazan de cualquier ser; hacen apuestas por conocimiento; entienden las lenguas de los animales; tienen relaciones sexuales con las mujeres de las malocas de los peces, siempre descritas como las más bellas; visitan a los seres primordiales que se quedaron en este mundo; fertilizan el universo; convertidos en jaguares, recorren el cosmos por caminos especiales; traen remedio a las enfermedades; viajan en el tiempo, pues pueden ver el futuro o volver al primer día de la creación.

FIGURA 20. MALOCA CIRCULAR



Fuente: Fotografía del autor.

Lo que los chamanes hacen es entrar en una dimensión invisible a nuestros ojos pero en la que conocen de primera mano otro estado de existencia que, aunque lo originó, es previo a lo material (aunque use su lenguaje) y lo constituye simultáneamente. Se podría decir que es la esencia de los seres, aunque no me parece que sea muy adecuado pensarlo así, porque dicha dimensión y la dimensión material visible están enlazadas. Algunos hombres no logran entrar conscientemente en esta dimensión, aunque la conocen cuando beben yajé. En ese sentido, *ketioka* parece ser un mundo mental construido a partir de lo que puede ser visto bajo la acción del yajé, pero esto no significa que cualquier otra persona que no beba yajé, como una mujer, un niño o un blanco, no logre acceder a esta dimensión algunas veces durante los sueños. También, mediante el lenguaje de curación cualquier persona puede traer esta dimensión conscientemente para curar, por ejemplo, pero debe saber los riesgos. Esto no es un juego, porque tiene efectos en lo visible y puede causar muertes, enfermedades o maldiciones involuntariamente. De aquí en adelante, cuando me refiera exclusivamente a *ketioka* como dimensión, usaré la expresión *en ketioka* o *en Pensamiento*, que es la forma que usan en español los indios cuando hablan de ella.

Como sé que esto es algo muy complejo de entender, voy a hacer la siguiente analogía para ser más claro. La apariencia física, la materialidad de los seres y las cosas, se aproxima más a la relación entre los estados transformativos de una mariposa: primero es un huevo; después, una oruga; luego, una crisálida, y, finalmente, una mariposa adulta. La sucesión de estados de transformación de ese único ser muestra la simultaneidad de su existencia en cualquiera de las fases en que se encuentre: la oruga es la misma mariposa. Es igual que el ADN, donde está toda la información que constituye a un ser, independientemente de la etapa de la vida en la que se encuentre, e incluso después de la muerte, pues la mariposa adulta y el huevo tienen exactamente la misma información genética. Todas las especies de seres vivos estamos formados a partir de ADN, en el cual las bases nitrogenadas y la manera como estas se combinan entre sí son idénticas; lo que cambia de especie en especie son las secuencias de esas combinaciones, las cuales establecen las características generales de cada especie para diferenciarse de las otras. La variación de individuos dentro de una misma especie obedece a pequeñas diferencias dentro de esa generalidad, que se activan aleatoriamente dentro de los genes (formados por secuencias específicas de ADN), como el color de los ojos y el cabello, la forma de las uñas o de la nariz, etc. Una única célula de un individuo contiene toda la información sobre la generalidad de su especie y sobre su singularidad dentro de ella. De manera semejante, el estado primordial, *ketioka*, y lo material coexisten todo el tiempo, en el mismo espacio. Son una unidad para cada ser, en medio de la multiplicidad

de formas de vida que tienen las mismas características estructurales. En ese sentido, en la teoría makuna del mundo, *he* sería como el ADN puesto que es la estructura mínima, el código de la vida, el fundamento de todo lo existente. El universo makuna se multiplica por medio del mismo código, se autorreplica, se autorreproduce por *he*, al tiempo que evidencia las conexiones originarias entre todos los seres. Entonces, lo que los makuna están sugiriendo en su teoría del mundo es que solo somos estados de existencia transformados y manifestados en distintas formas y que podemos influirnos mutuamente porque nacimos del mismo movimiento creativo.

Ketioka y *he* funcionan de igual manera y se transforman en los diferentes estados de existencia. *Ketioka* y *he* tienen carácter de universalidad o de principio de todo lo existente, pero no pueden llegar a compararse con la idea de naturaleza occidental. No hay naturaleza para los makuna, pues la simultaneidad entre los estados de existencia y de transformación del Pensamiento muestra unicidad dentro de la multiplicidad. A partir de ellos es que todo se desenvuelve y explica. Luego yuruparí es Pensamiento. Haciendo un paralelo, a diferencia de la visión bíblica donde Yhwh creó la naturaleza y el resto de las cosas son resultado del ingenio humano, pues él no creó la rueda, en la visión makuna cualquier novedad, como la rueda, ya estaba estipulada en el Pensamiento porque todo existe potencial y virtualmente en *ketioka*. En la Biblia fue creado un orden cerrado en el que la agencia humana (y el desarrollo tecnológico) está separada de la voluntad divina⁸¹, pues existe el libre albedrío, al mismo tiempo que está sometida al juicio inapelable del pecado. Para los makuna todos los elementos posibles que tengan existencia en el universo se insertan en una preexistencia virtual flexible, en la que cualquier circunstancia es adaptable sin crear juicios de valor, y de cualquier manera va a estar conectada con un origen único. En otras palabras, es como si en la visión cristiana del mundo el creador hubiese generado un orden inalterable en el que la creación humana es una subversión sometida a juicio, resultado inevitable de haber comido el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, mientras que en los makuna el Pensamiento es una fuente de creatividad inagotable que, a pesar de usar una misma lógica de elaboración conceptual, digamos un orden, tiene la capacidad de insertar cualquier alteración dentro de sí y concebirla como una manifestación de la fuente primordial.

81. De acuerdo con Dumont ([1983] 2000), en el cristianismo el proceso histórico de transformación del holismo al individualismo llegó a su clímax con los postulados de Lutero y Calvino. De una Iglesia orientada a mediar con Dios por la salvación de los individuos, se pasó en el protestantismo a una centrada en la autosuficiencia del individuo con relación a Dios, donde todas las actividades e instituciones humanas debían estar regidas por la palabra y el espíritu divino, lo que hacía que la voluntad humana estuviera conforme con la voluntad divina; o mejor, lograba identificar la voluntad humana con la voluntad de Dios.

EL PARTO CÓSMICO: YURUPARÍ COMO FERTILIDAD, TIEMPO Y ESPACIO

La unicidad en la multiplicidad y la simultaneidad no solo se manifiestan en los estados de existencia de los seres. En la teoría makuna del mundo también lo hacen en las concepciones de tiempo y espacio. En general, percibimos el tiempo como un movimiento en el espacio, y a veces solo basta escuchar un sonido para sentir que el tiempo transcurre, ya que no es necesario decir que siempre estamos en algún espacio. Pensemos en un día tranquilo y soleado, sentados en un lugar donde solo oímos un riachuelo cercano, el canto de algunos pájaros y de los grillos. De pronto, una brisa suave mueve las hojas de los árboles y la sentimos cuando pasa por nuestros cuerpos, y nos produce tranquilidad, incluso armonía. Si detenemos por unos instantes el ruido de nuestros pensamientos y escuchamos con mucha atención cómo se encajan todos aquellos sonidos, podemos llegar a percibir el sonido de la lluvia, aunque no esté lloviendo. Muchas veces, para nosotros, los habitantes urbanos, eso es lo que denominamos silencio. Esos sonidos son parecidos a cualquier pieza de música instrumental: los elementos que generan el sonido son múltiples y particulares, pues en general dos o tres instrumentos no tocan los mismos sonidos sino que se mueven dentro de la misma escala o en escalas compatibles, siempre y cuando estén afinados, y se unen e intercalan para crear una unidad de manera simultánea.

En el primer movimiento de la creación, Anaconda Mata de Yuca delimitó la tierra con su cordón umbilical. Las aguas de la tierra son el cordón umbilical, son yajé, son por donde fluye el conocimiento y el poder del Yuruparí primordial, son el río de Leche, el eje del cosmos. El mundo entero estaba conectado en su ombligo, que es la Puerta del Agua, el punto donde el universo manifiesta su unicidad, como el *aleph* de Borges, como el universo en la boca de Krishna⁸². Luego, el espacio es *he*. Además, Anaconda Mata de Yuca cantaba de maneras distintas según las épocas del ciclo anual. Estas épocas se repiten siguiendo una secuencia igual, año a año desde el nacimiento del mundo, lo que encuadra

82. En una columna del periódico *El Espectador* titulada "El universo en la boca de un niño", el ensayista y escritor colombiano William Ospina escribe: "[...] cuenta la tradición que un día en que Krishna, de ocho años, jugaba con otros niños, uno de sus hermanos buscó a la madre y le contó que el pequeño estaba comiendo tierra. La madre, indignada, buscó a Krishna y le dijo: "¿es verdad que estás comiendo porquerías?". El niño, con cara de inocencia, le respondió: "no es verdad. No he comido nada". "Tu hermano me ha dicho que estabas comiendo tierra". "Es mentira", dijo Krishna. "Muéstrame la boca", dijo entonces la madre. Y el niño abrió la boca. Su madre se asomó a la boca de Krishna y vio primero las montañas y en ellas los bosques. Después vio las ciudades y el mar y las tempestades, y más allá vio la Luna y el Sol y las estrellas, vio los tres firmamentos, y el enjambre infinito de los mundos, y sintió vértigo, porque en la boca de Krishna estaba el universo. Allí comprendió con terror que su hijo era un dios. El niño cerró la boca, y sonrió en su cara bellísima, y la madre olvidó lo que había visto, porque solo olvidando podía seguir siendo la madre de aquel niño. No sé si este Aleph es menos profundo que el de Borges, pero posiblemente es más bello" (Ospina 2009).

una concepción cíclica del tiempo. Las épocas son la voz del Yuruparí primordial. Luego el tiempo es *he*. Los makuna afirman que el mundo tiene una forma particular de ser y que en cada época del ciclo anual existe un *ketioka* diferente, el cual debe mantenerse por medio del trabajo chamanístico. Esta *forma de ser* influye sobre las actividades humanas y prácticas sociales, y determina aspectos como qué, cuándo y dónde se puede sembrar, cultivar, cazar, pescar, recolectar, celebrar rituales, guardar o no abstinencia sexual y restricciones alimenticias, usar uno u otro método de preparación de alimentos, seguir ciertas prácticas de cuidado del cuerpo para prevenir enfermedades, y hasta ir a visitar parientes que viven en otras localidades. En realidad, la forma de ser del mundo también es *he*. Y esta forma de ser está relacionada con la subienda de peces; la aparición estacional de diversos seres como ranas, sapos y hormigas; la maduración de frutas silvestres y cultivadas, y con la realización de ciertos rituales. Y todo esto se deriva de los cantos primordiales de Anaconda Mata de Yuca. En suma, el espacio es conexión con el cuerpo primigenio y el tiempo se define en las variaciones de su voz.

Los makuna también evocan otras ideas al tratar sobre la Puerta del Agua, lugar de origen del cosmos, la tierra y el ciclo anual. Los makuna del Komeña le contaron a Århem (1981, 70), y yo ya escuché las mismas asociaciones, que la tierra es el cuerpo de Römikūmu (Mujer Chamán); la Puerta del Agua es su vagina, y el ciclo anual, la alternancia de sus ciclos menstruales. Así, cuando ella abre sus piernas, las aguas del mundo bajan en el periodo seco y se deslizan para el río del Inframundo, mientras que cuando sus piernas se cierran, los ríos crecen en el tiempo de lluvias. Esto significa que la Puerta del Agua es simultáneamente un ombligo y una vagina. Lo que en realidad existe en el primer movimiento de la creación es un cuerpo primigenio andrógino que emerge en el mundo después de ser parido por el Pensamiento. En ese sentido, la esfera de *ketioka* puede pensarse como un útero o una placenta, el origen del cosmos es literalmente un parto y el universo estaba corporificado.

El cuerpo primigenio andrógino comenzó a diferenciarse gracias a la aparición de Anaconda Mata de Yuca y de la Mujer Chamán en el mundo, pero requirió de un proceso transformativo. La muerte de Anaconda Mata de Yuca y las acciones de los demiurgos fueron los momentos definitivos de la diferenciación entre los sexos masculino y femenino, así como del espacio. Cuando los Ayawa perdieron a uno de los suyos, mientras derribaban las palmeras en que se convirtió el Yuruparí primordial, y se hizo necesario reemplazarlo, tuvieron que inseminar la fruta de caimo para fecundar a la Mujer Chamán. Más tarde, en el momento del robo de las flautas de yuruparí, la Mujer Chamán logró salvar una flauta escondiéndola en su vagina, la cual se convirtió en la menstruación. De

esta manera, surgieron las capacidades reproductivas masculinas y femeninas, el semen, la menstruación y el parto. También surgió la filiación patrilínea, pues cuando nació Bokanea, el menor de los Ayawa, hijo y hermano simultáneamente, quien fue llevado y criado por los otros demiurgos, él les pertenecía a los Ayawa y no a la Mujer Chamán: para los makuna, los hijos son de los padres, no de las madres. De manera paralela, la menstruación es lo que les pertenece a las mujeres, es el fundamento de su poder y de su vida, es su yuruparí, es lo que les permite renovarse, cambiar de piel. Entonces, en el mundo humano, las flautas de yuruparí son a los hombres lo que la menstruación es a las mujeres. Esta equivalencia diferenciada es una transformación del Yuruparí primordial y por ello las flautas y la menstruación son sus principales manifestaciones.

Además de referirse a aspectos fisiológicos particulares de los sexos, la historia de creación también alude a las diferencias entre las capacidades creativas de hombres y mujeres. La primera tierra era baja y blanda y estaba bajo la responsabilidad de la Mujer Chamán, quien controlaba las flautas de yuruparí. Esa tierra no tenía accidentes geográficos, los hombres actuaban como mujeres y nada de lo existente tenía su forma material actual. La participación masculina creó las discontinuidades: el asesinato y la quema de Anaconda Mata de Yuca hicieron posible la elaboración física de los instrumentos; el robo de estos ordenó las particularidades de los sexos, pues las mujeres empezaron a menstruar, y se llevó a cabo la creación de los lugares. Con el robo del yuruparí, los Ayawa pudieron acceder al conocimiento para concluir la creación y llenar el entorno de historia y Pensamiento, es decir, hicieron que corriera el tiempo en el mundo plano y virtual dominado por la Mujer Chamán: un espacio con vida eterna y sin enfermedades, guerras ni chismes; en otras palabras, el mundo perfecto.

Si la Mujer Chamán se identifica con la tierra sin accidentes geográficos y la labor creadora de los demiurgos al tocar las flautas sagradas forma los cerros y demás hitos geográficos, la historia describe la complementariedad de los sexos en la reproducción: las flautas como falos que fecundan y dan forma a la tierra. Esto es claro en la relación entre yuruparí y menstruación. Ambos son una misma cosa pero están separados y particularizados para cada sexo: son las fuerzas de la procreación aunque son peligrosas y contaminantes para el sexo opuesto. Los hombres no pueden tocar a una mujer con la menstruación porque se enferman y pueden perder sus conocimientos, mientras que las mujeres no pueden ver yuruparí ni tocar a los participantes del ritual porque se enfermarían y correrían el riesgo de morir. La narrativa de origen ilustra un primer momento en el que las mujeres tienen el control absoluto de la fertilidad del mundo. Con el robo, los hombres les arrebatan los poderes creativos y regeneradores de vida, entonces adquieren el control de la reproducción de la selva y las mujeres se

quedan con el de la gestación de hijos y plantas cultivadas, es decir, yuruparí y menstruación pueden ser considerados como diferentes formas de fecundidad tanto en el Pensamiento como en lo visible y material.

Esta complementariedad en la reproducción se puede ver en otros niveles: las concepciones sobre la fecundación y la gestación humana ponen a la menstruación como la materia prima de la que está hecha la carne de los niños al tiempo que el semen da los huesos y la filiación patrilineal; en el plano cósmico, la fertilidad femenina se relaciona con la reproducción humana y de los cultivos, mientras que la masculina se asocia con la reproducción chamanística de la selva y con las actividades predatorias de tumba, caza y pesca. Por ser la fuerza procreadora del universo, yuruparí se manifiesta y actúa más allá de la reproducción de la sociedad humana y se extiende a todo lo existente.

Sin embargo, en su manifestación como flautas o fertilidad masculina, si se prefiere, yuruparí debe ser manejado ritualmente por medio del chamanismo. Con ello, los chamanes no solo controlan la reproducción de la sociedad sino que dan vida a todos los seres, en especial mediante la curación del mundo (*ümiari wānōrē*) realizada durante el ritual de iniciación masculina. En dicha curación, que explicaré más adelante, el chamán curador del yuruparí (*he gu*, el que da vida al yuruparí) reconstruye el universo y se transforma en el mismo Anaconda Mata de Yuca y los demiurgos. Como un día me explicaba, con algo de impaciencia y angustia por mi incapacidad de comprender, Maximiliano García: “Yo no sé por qué para los blancos es tan difícil entender. Yo creo que ustedes son muy visuales. Lo que en realidad hace el *he gu* es regresar al primer día de la creación para construir nuevamente el mundo”. Esto implica que para dar vida (*üsi*) a todo lo existente el chamán debe repetir el viaje de creación del cosmos desde la Puerta del Agua y asegurar la sucesión de las épocas del ciclo anual, viajando en el tiempo y el espacio. Por este motivo, las concepciones nativas de fertilidad, tiempo y espacio están imbricadas. Estas serán explicadas en detalle en los próximos capítulos.

LA MÚSICA DE LA CREACIÓN: LAS FLAUTAS DE YURUPARÍ Y LOS ESPÍRITUS JAGUALES

En realidad, las concepciones de fertilidad, tiempo y espacio obedecen a un estado transformacional y diferenciador del Yuruparí primordial. Aunque ellos tienen un carácter general aplicable a cualquier grupo del sistema regional en cuanto a sus principios básicos, conceptuales o estructuradores, es solo en la particularización de ellos que logramos entender cómo funciona cada unidad cosmoproductora, en el sentido más amplio o ideal. Y esto solo es posible de entender cuando pensamos en el yuruparí como un conjunto de flautas sagradas

particulares, depositarias de un *ketioka* único que define las peculiaridades de cada pueblo de la región, de una forma de ser y de un conocimiento y poder para actuar en el mundo, cuya finalidad es la perpetuación de la vida. En otras palabras, en este punto debemos pasar de las concepciones más abstractas de *he* para llegar a sus manifestaciones concretas.

Las flautas de yuruparí son el resultado tangible del desmembramiento del Yuruparí primordial. Son la herencia que recibió la humanidad. Cada pedazo cortado de las palmeras en que se convirtió Anaconda Mata de Yuca tiene un atributo especial. Unas son para controlar la guerra, otras son para curar comida, otras son para dominar *ketioka*, por ejemplo. Por eso, cuando los demiurgos dejaron este mundo repartieron los conjuntos de instrumentos de acuerdo con la capacidad que tenía cada grupo para controlarlos, según las cualidades de los descendientes de cada Anaconda ancestral (figura 21). A algunos grupos les correspondió un yuruparí más fuerte o bravo (*hünirise*); a otros, un poco menos (*hünibiti*). Esto significa que la intensidad de las dietas y las restricciones

FIGURA 21. ANACONDA DE AGUA EN UN DIBUJO DE LA ESCUELA DE PUERTO ANTONIO



Fuente: Fotografía del autor.

alimenticias después de ver los instrumentos son diferentes. Los makuna, los letuama, los hobokarā y los yauna recibieron conjuntos más fuertes y tienen restricciones alimenticias más intensas, mientras que, por ejemplo, los yiba masā y los barā no tienen tantas. A los ide masā les correspondió el conjunto liderado por Abejón del Pirá (Waiyaberoa), que es especialista en controlar la guerra, arreglar el mundo y enseñar *ketioka*. A pesar de que los makuna consideran que el Abejón del Pirá es una sobra de la tierra, creada desde el origen del mundo, y por eso dicen que no es de madera sino de tierra, los grupos vecinos afirman que él fue construido después de ~Gütā Rotoro, el yuruparí de la cepa de las palmeras, y por eso es el yuruparí más poderoso que quedó en manos humanas. Los ide masā no ahorran elogios sobre sí mismos por esta razón, pues afirman que sus chamanes son los más poderosos de la región, y además de actuar como si lo fueran, los vecinos parecen confirmarlo con su respeto.

Las flautas de yuruparí son denominadas *he bükürā* (yuruparí antiguo o viejo). Los instrumentos van por parejas, son de diferentes tamaños y tipos; unos son flautas y otros, trompetas; tienen un sonido único y contienen un poder característico asociado a las diferentes profesiones sociales. Cada par tiene un nombre y unas características de conocimiento y comportamiento particulares, pues ellos son espíritus jaguares, *he bükürā yaia* (jaguares de yuruparí), que interactúan constantemente con los humanos. Ellos son los maestros de la gente, son los que transmiten el conocimiento, enseñan las especialidades sociales y vigilan que las personas cumplan con las restricciones alimenticias. Los espíritus jaguares pueden transformarse en cualquier ser, aunque sus manifestaciones principales son como humanos y jaguares. En su manifestación humana se ven, en *ketioka*, como un grupo de guerreros vestidos con uniformes y armas de fuego. Las flautas pasan casi todo el año sumergidas en una laguna de un pequeño afluente de uno de los tributarios principales de Caño Toaka, el territorio propio de los ide masā. Esa laguna se conoce como Puerto del Yuruparí (He Hetari) y es la maloca de los espíritus jaguares. En su manifestación como espíritus jaguares, los yuruparí recorren el mundo y los diferentes niveles cósmicos a diario, visitan a los chamanes y las malocas, y a veces devoran personas de grupos distantes. En su manifestación como flautas, los yuruparí permanecen sumergidos en su maloca y solo salen cuando van a ser vistos en los rituales. Un par de flautas equivale a un espíritu jaguar y ambos constituyen una única unidad: mientras los primeros están quietos en un lugar (como flautas), al mismo tiempo, el espíritu recorre el mundo (como jaguar)⁸³.

83. Vale la pena preguntarse si preceptos heredados de la lógica aristotélica, pilares del pensamiento occidental, como “*a* es diferente de *b*” o “dos cuerpos no pueden ocupar un mismo espacio” tienen algún sentido en interpretaciones

Los ide masã afirman que los nombres de los instrumentos no tienen nada que ver con la realidad del poder que contienen, pues aunque evoquen nombres de animales, peces, insectos o árboles, tan solo son eufemismos. Voy a usar la traducción al español cuando me refiera a ellos (en caso de que no haya ninguna adecuada, escribiré sus iniciales en makuna), porque la publicación de estos en trabajos anteriores (Århem *et al.* 2004, 96; Cayón 2002, 101) solo me ha acarreado problemas y reclamos de los makuna cada vez que voy a campo, y quiero evitar que algunas personas sigan pensando que por mis publicaciones estoy debilitando el poder del grupo o interfiriendo en la eficacia de las curaciones. No es porque estos nombres no se puedan saber, sino porque las mujeres y los niños que saben leer no deben acceder a ellos ya que pueden causarles enfermedades.

El principal de los instrumentos espíritus de yuruparí de los ide masã es el Abejón del Pirá, cuyo poder es purificar y arreglar el mundo, así como calmar la guerra, los conflictos, curar los males, cuidar y proteger el cosmos. Su temperamento es muy fuerte, es bravo y le gusta pasear por diferentes lugares para relacionarse con los yuruparí de otros grupos. Sirve para que los hombres sean fuertes y potentes y lo debían ver principalmente los tabotihehea y sãirã. Los makuna dicen que él tiene la misma alma de Anaconda Mata de Yuca. Cantor de Abajo del Puerto tenía la especialidad de enseñar los cantos de los rituales más importantes a los *baya* (cantores bailadores) y debía ser visto por los wiyua, pero fue muerto por el ataque de un chamán durante el tiempo del exilio de los ide masã en el río Popeyaká. Aunque los espíritus son eternos, pueden morir y ser resucitados más adelante o su poder puede ser transferido para otro par. Abejón del Pirá y Cantor de Abajo del Puerto son los pares originales, porque existen desde los tiempos de la creación del mundo y fueron manejados por la Mujer Chamán. La mayoría de los otros pares fueron creados durante los viajes de los demiurgos, de acuerdo con las necesidades de hacer brotar poderes y Pensamiento en ciertas circunstancias especiales; hay otros que nacieron al final del tiempo mítico, y hay otros recientes.

Mata de Guama es el *kũmu*, el chamán principal del grupo. Es uno de los hijos de Anaconda de Agua, o sea, es uno de los ancestros directos de los ide masã. Al final de la creación recibió los instrumentos de yuruparí dejados para la *gente de agua* directamente de las manos de los demiurgos. Esto quiere decir

antropológicas que muchas veces desatienden consideraciones refinadas y básicas, apuntadas hace mucho tiempo por Lévy-Bruhl ([1922] 1945), sobre lo que llamó *ley de la participación mística*, en oposición al interés occidental por las causas mediatas. Aún más importante, ¿será que tienen sentido en una teoría del mundo como la de los makuna o en las teorías de otros pueblos indígenas? Creo que a partir del conocimiento etnográfico debe ser posible repensar esos "pilares del pensamiento" o, al menos, expandirlos.

que fue el primer *he gu*, curador de yuruparí, el primer gran chamán de los makuna. Algunas personas dicen que él era como el mismo Anaconda Mata de Yuca y, al menos, repitió parcialmente su destino. Después de mucho tiempo, Mata de Guama fue acusado de causar enfermedades y muertes. Sus aprendices querían matarlo pero, anticipándose a los hechos, él decidió hablar en público. Dijo que nunca moriría, que se iba a otro lugar para transformarse físicamente y pidió que lo fueran a buscar tiempo más tarde. Mata de Guama se llevó todos sus objetos rituales para la Maloca de Yuruparí, y cuando los aprendices lo fueron a buscar encontraron una palmera de paxiúba en el lugar. Mata de Guama ya se había transformado en yuruparí. Entonces, los aprendices cortaron la palma y fabricaron ese par de flautas. Mata de Guama era puro *ketioka* y se hizo *kūmu* de la Maloca de Yuruparí. Su temperamento es *sahari* (dulce, calmado, tranquilo) y por ello es que su nombre hace referencia a la guama, la cual puede neutralizar chamánicamente la guerra. Este yuruparí enseña a quien va ser *he gu*, curador de yuruparí, y se supone que, al detentar tanto poder, un chamán debe tener la cualidad de que su Pensamiento sea calmado.

Armadillo es *ūhū*, el dueño de maloca del grupo. Recibió ese nombre porque tiene la capacidad de escarbar la tierra. En uno de los episodios en que los Ayawa enfrentaron a Wahükereka, el perezoso gigante, uno de los seres primordiales que impedía la llegada de los huevos de la vida a este mundo, ellos tuvieron la necesidad de escarbar la tierra para poder matar al perezoso. Para ello, crearon a Armadillo. Su temperamento también es calmado y se piensa que es bueno porque tiene la capacidad de atender y recibir bien a las personas, así como de cuidar y producir mucha comida, cualidades fundamentales para los dueños de maloca. Lorito tiene voces muy agudas y bonitas. Anteriormente servía para enseñar a los *aña gu*, curadores de picaduras de serpiente, y para curar a las mujeres y la agricultura. Cuando murió Cantor de Abajo del Puerto, su Pensamiento fue transferido para Lorito y por ello es quien enseña hoy a los *baya*, cantores bailadores.

Cacho de Venado, Mata de Yugo, Yt y Gb son el grupo de guardianes de los otros y tienen la especialidad de enseñar a ser *yai* o chamán jaguar sacador de enfermedades. Antiguamente, Cacho de Venado era manejado y visto exclusivamente por los emoa para acceder a su gran poder, ahora perdido. Mata de Yugo también sirve para curar frutas silvestres, mientras que Yt es el prendedor de cigarros del *kūmu*. Su función es la de vigilar y proteger que las enfermedades no ataquen a la maloca ni a las personas, al tiempo que defiende a los chamanes durante las curaciones. Pájaro Arrendajo es el *guamiü*, el guerrero del grupo. Es el protector general y vengador del yuruparí. Su temperamento es muy fuerte y agresivo, y como hoy en día no hay guerreros, casi nadie lo ve.

Antes lo veían los süroa, quienes eran los encargados de hacer las curaciones de guerra y era usado especialmente para entrar a la guerra.

Sebero y Abejón del Pirá hijo son especiales para entrar frutas silvestres a la maloca durante los rituales de *herika samarã* (yuruparí de frutas silvestres), cuando el yuruparí les da frutas silvestres a los niños como regalo, diferente de la iniciación propiamente dicha, llamada *gamõa samarã* (yuruparí de iniciación) o *he tire* (ver yuruparí), como explicaré más adelante. Abejón del Pirá hijo es un yuruparí más reciente, pues nació de un makú que participó de un ritual de yuruparí con los makuna, vio a Abejón del Pirá y después comió *wahü*, una fruta prohibida durante el periodo de restricciones. En consecuencia, fue embarazado por Abejón del Pirá y, al morir, le salieron dos palmeras de paxiúba por los hombros. Las personas cortaron las palmas e hicieron los instrumentos. Hay otros tres pares que no viven en la Maloca de Yuruparí, pero que pertenecen a los ide masã. Ellos son una especie de yuruparí de reserva; Jaguar Trueno sirve para curar las épocas y los truenos, mientras que Siringa de Rebalse y Mh son para dar *sahari*, esto es, bienestar al mundo.

Dentro de su maloca, los pares están organizados espacialmente y esa organización se replica en la secuencia de entrada de los instrumentos a una maloca cuando se celebra el ritual. Abejón del Pirá, su hijo, Armadillo y Lorito forman un primer grupo que está cerca de la puerta de entrada; Mata de Guama, Cacho de Venado, Mata de Yugo, Yt y Gb forman otro que está hacia el centro, y Pájaro Arrendajo está separado de los otros. Como puede verse, los del primer grupo están más relacionados con el manejo de las malocas, el segundo está formado por los especialistas en chamanismo y el aislado tiene que ver con la guerra. Los makuna afirman que la organización de dicha maloca es como la de cualquier maloca humana, aunque podríamos decir que la diferencia es que en ella no hay espíritus femeninos pues el conjunto de instrumentos espíritus es un modelo masculino de sociedad, la base de una unidad cosmoproductora, ordenado por profesiones especializadas, complementarias y articuladas entre sí. Esto no quiere decir que no haya espíritus jaguares femeninos dentro de otros grupos de yuruparí, pues, por ejemplo, la *gente de día* tiene en su grupo a Mujer de Fuego y a Guacamaya.

Ese modelo masculino de sociedad tiene la capacidad de restablecer la forma antigua de vida, según dicen los jóvenes makuna que piensan fortalecer el proceso de recuperación cultural, que no es otra cosa que la idea de recuperar la totalidad de poderes del grupo y reordenar las especialidades de los clanes. Al ser un modelo masculino de la sociedad, el punto fundamental es que las flautas espíritus son el motor de un mecanismo que pone en acción un tipo de *ketioka* particular que define las cualidades únicas de un grupo, y en ese sentido,

la filiación patrilineal es inseparable del *ketioka* característico del grupo; por eso, los makuna siempre dicen “el yuruparí es nuestro corazón, nuestra vida”. El mecanismo tiene la función de generar vida y asegurar la perpetuación de los descendientes de una Anaconda ancestral y para ello se requiere que los diferentes especialistas hagan un trabajo coordinado dentro de un ciclo ritual, cuya base es la iniciación masculina. Estas ideas son estructurantes para los grupos de esta región, es una lógica que se repite conceptualmente pero que en la práctica requiere de ajustes: los afines pueden cubrir los espacios de las profesiones vacantes. Por este motivo, pienso que las unidades sociales son ante todo unidades cosmoproductoras. Pero como la acción masculina no es suficiente para cubrir todos los ámbitos de generación de vida, se necesita del complemento femenino, ya que se deben unir los poderes reproductivos de hombres y mujeres, o sea, los poderes de las flautas y de la menstruación, aunque siempre deban estar separados. Esa necesidad de los poderes femeninos implica que las relaciones sociales con los cuñados contemplen los cambios de residencia y la coresidencia, casos en los que los cuñados deben incorporarse a la unidad cosmoproductora de menor tamaño de la que comienzan a hacer parte. El problema real es el desajuste en las unidades cosmoproductoras amplias por causa de múltiples razones, entre ellas el contacto con los blancos que llevó a la pérdida del yuruparí de algunos grupos y su posterior dependencia reproductiva de otro grupo, aunque tal vez esto esté anclado más profundamente en los propios mecanismos de segmentación social. Recordemos que *he* es una fuente de vida que no para de generarla, y ella se mueve como una enredadera que se abraza a una pared y se extiende...

Uno de los motivos principales para que un grupo se segmente tiene que ver con yuruparí. Como es de suponerse, siempre hay un segmento que tiene el monopolio sobre los instrumentos antiguos, así como todas las prerrogativas derivadas de ello. Cuando un chamán poderoso tiene cierta ambición de poder, tanto en *ketioka* como en las dinámicas políticas, puede tomar parte del *he üsi oka* (la palabra de vida del yuruparí), la vitalidad de alguno de los yuruparís antiguos, y depositarlo en unos instrumentos nuevos que él mismo fabricó. Dentro de esos instrumentos nuevos, se generan unos cachorros de jaguar que van creciendo y haciéndose poderosos aunque están subordinados y conectados, como una rama a un tronco, al yuruparí del que se originaron. Al fragmentar, por ejemplo, la vitalidad de Abejón del Pirá (que es la razón por la cual están separados los *ide masã* del Toaka y del Komeña), el chamán que hizo los instrumentos nuevos puede cambiar de localidad, arrastrar simpatizantes y comenzar a atribuir poderes de *ketioka* a las personas que él quiera. Es claro que esto produce rivalidades y malentendidos entre parientes cercanos, pues

el segmento que detenta el monopolio de los instrumentos antiguos acusa a los otros de perjudicar al grupo, producir muertes y enfermedades, desregular el ciclo anual, dañar el mundo. Aunque la jerarquía y el prestigio de los yuruparís antiguos no se pierden, se afirma que la práctica de crear instrumentos nuevos los debilita. Y este es uno de los puntos con mayores controversias internas, pues hoy en día pululan chamanes con instrumentos hechos por ellos mismos, o sea, hay un desorden de *ketioka* que produce muchos problemas. Hasta el segmento principal de los tabotihehea que tiene el monopolio sobre los instrumentos de los ide masã tiene en su poder a UW, un yuruparí construido por un heañarã hace algo más de un siglo y que contiene el poder de Loro de Bejuco, uno de los yuruparí antiguos de la *gente de leña*. Ese es el yuruparí que yo escuché en 2008. Yo no sé con claridad si la fabricación de instrumentos nuevos de yuruparí es un fenómeno reciente o si es algo que siempre ha ocurrido. Pienso que es probable que siempre haya sido algo normal dentro de la competencia entre especialistas rituales y que, al insistir en que es un fenómeno nuevo, tal vez se esté haciendo una evocación romántica de un pasado en el que existía más armonía entre los parientes.

Estas situaciones conflictivas no deben ser sorpresivas, pues hacen parte de las cualidades inmanentes de *he*. Así como el Yuruparí primordial es como la cepa y el tronco principal de un árbol y los instrumentos antiguos son como sus derivaciones principales, los yuruparí nuevos son como ramas que no paran de crecer. Son estados de existencia que se transforman permanentemente, son la vida misma y no dejan de manifestarse. De hecho, los espíritus instrumentos son la manifestación vigente de la fuerza primordial e interactúan con los humanos en la vida cotidiana. Se manifiestan por medio de las personas, son la misma gente. Luego *he* también es la humanidad, somos nosotros. *He* es la vida en movimiento, desde el origen hasta el futuro, es el mundo, es todos los seres, es la conexión entre todos los seres y entre todos los estados de existencia. La figura que mejor evoca la manera como yo creo que los makuna lo entienden es el árbol de Pensamiento, pero más allá de pensarlo estático, como una estructura fractal básica, es mejor pensarlo como un mandala viviente, como un caleidoscopio que no para de girar, como la fuente generadora de toda la vida y la manifestación de ella misma en múltiples formas, como música en movimiento, como belleza indescriptible. El “inconcebible universo” que, como el *Aleph* de Borges, me produce “infinita veneración”.

LA MALOCA COSMOS 4

SIEMPRE ME HA SORPRENDIDO EL HECHO DE QUE LLEGAR AL TERRITORIO makuna desde Bogotá sea más costoso que atravesar el Atlántico. Cuando se viaja al bajo Apaporis y al Pirá Paraná hay básicamente dos formas de acceso desde la capital colombiana. Si se quiere llegar primero al Apaporis, hay que tomar un avión hasta Leticia y de allí otro hasta La Pedrera, que tiene una frecuencia de una vez por semana. Una vez a orillas del Caquetá deben comprarse grandes cantidades de gasolina mezclada con aceite para motor, a precios exorbitantes por galón, para decidir el camino de acceso. En la selva colombiana la gasolina es oro.

Se puede bajar hasta la frontera con Brasil y entrar al Apaporis por su desembocadura; allí el problema será remontar cuatro grandes raudales por los que no pasa ninguna embarcación y que hacen muy dispendioso el recorrido. Con mucha suerte se puede alcanzar la boca del Pirá después de dos días. Nunca hice ese camino.

La otra opción es remontar el Caquetá, entrar al Mirití Paraná y subir por este hasta un varadero del que sale una trocha de unos ocho kilómetros que lleva al Apaporis. Llegar al varadero consume una jornada de viaje. Allí se descarga todo el equipaje y es posible contratar a algunos indígenas para que carguen el pesado combustible por las colinas relativamente empinadas del camino, muchas veces convertido en un lodazal que hace más difícil esquivar los troncos caídos y las raíces de algunos árboles, pues su capacidad física excede a la de cualquier blanco que haya conocido. Al otro lado está la comunidad de Centro Providencia, donde hay que esperar a que una voladera suba por el Apaporis y tenga la voluntad de transportar y/o negociar con el antropólogo. Después de otra jornada es posible alcanzar la desembocadura del Pirá. Pero allí no vive nadie. Hay que internarse al menos una hora por el río para llegar a una aldea makuna.

Ahora bien, si se quiere llegar directamente al Pirá Paraná se puede tomar un vuelo comercial hasta Mitú (Vaupés) o partir desde Villavicencio (Meta), a unas dos horas de Bogotá en carro, en donde es posible conseguir algún cupo en un vuelo de carga hasta la capital del Vaupés, aunque de esa forma hay que someterse a los designios del azar y llenarse de paciencia para pasar horas o días interminables en el pequeño y ríspido aeropuerto enclavado en la capital del Meta. Una vez en Mitú hay que pasar dos o tres días para comprar unos veinte galones de gasolina mixturada, cantidad infinitamente menor a la que se compraría en La Pedrera, gestionar un permiso con la Policía para transportarla, pues la paranoia de la guerra les puede hacer pensar que el combustible es para abastecer a la guerrilla o a un laboratorio de procesamiento de coca, aunque no haya ninguna noticia de esas presencias permanentes en la región desde hace

más de dos décadas, y contratar una avioneta para que haga un vuelo privado hasta alguna de las tres pistas de tierra que hay en el Pirá. El vuelo entre Mitú y el Pirá no dura más de cuarenta minutos, pero el flete de la avioneta cuesta más que viajar de Bogotá a Frankfurt en un vuelo comercial. Como mi interés es llegar lo más cerca posible del territorio makuna, el mejor lugar para aterrizar es Piedra Ñi, una aldea fundada por los misioneros del SIL y que hoy en día cuenta con un internado financiado por la Secretaría de Educación del Vaupés, un puesto de salud, una inspección de policía, un párroco y una pequeña tienda que vende jabón, cigarrillos, pilas, entre otros productos para cubrir las necesidades básicas de la zona. Es el único lugar que he visitado en la región donde las reglas de reciprocidad (y etiqueta) solo operan parcialmente, puesto que las relaciones sociales se han monetarizado en algún grado. Desde Piedra Ñi se viaja río abajo unas seis horas para llegar hasta la comunidad de Puerto Esperanza, ya en inmediaciones del territorio makuna.

En mis dos últimos viajes a campo he tomado la opción de la avioneta, la cual me ha dado el aterrador privilegio de viajar sentado junto al piloto. La avioneta puede llevar hasta cuatro personas y un poco de carga, que muchas veces ocupa parte de la cabina. En esas ocasiones se desarman las sillas y los pasajeros debemos adaptarnos y asumir posiciones corporales que parecen sacadas de manuales de yoga y en las que hay que mantenerse prácticamente inmóviles durante el tiempo de vuelo. Generalmente, los otros pasajeros son indígenas que aprovechan el “aventón” y que aguantan con mayor estoicismo las incómodas posturas, apretujados junto a la carga. Sin embargo, el martirio físico vale la pena, porque es muy agradable ver la selva desde el aire y con ello se presta menos atención a los vacíos en la barriga producidos por los vientos que hacen que la avioneta parezca hecha de papel. Además, es la única forma de comprobar que los ríos selváticos, negros y marrones, se asemejan a serpientes gigantes que nadan en medio de la inmensidad de un océano verde que parece no tener fin. Me parece que tener esa perspectiva de la selva es algo bastante iluminador, algo que muestra nuestra pequeñez, nuestra estupidez, nuestra inferioridad, nuestra insignificancia frente a la magnificencia de la injustamente llamada “infierno verde”.

La última vez, en el viaje de entrada, tuve la fortuna de volar en condiciones perfectas, a pesar de que ya mediara la tarde. El cielo azul, despejado de nubes, permitía ver limpiamente el horizonte. Más o menos a mitad de camino, hasta donde la vista alcanzaba, en medio de la perspectiva semiesférica diseñada por el arco de la bóveda celeste, era posible ver atrás los cerros cercanos a Mitú; a la derecha, la serranía del río Cananarí, y a la izquierda, la serranía del río Taraíra. Daba la impresión nítida de que estas montañas estaban delimitando un área

inmensa, como si fueran el cerco exterior de una maloca redonda. Lo que me sorprendía y hacía todo más hermoso para mí era que estaba viendo con mis propios ojos lo que yo ya sabía desde hacía muchos años: según los makuna, su universo es una maloca redonda, cuyo cerco son justamente las serranías que mencioné. Menos interesado en corroborar las cosas que dijeron los geógrafos, y que también ya sabía, como que el área del bajo Apaporis está delimitada por las serranías del Cananarí y el Taraíra, que esta tiene una misma estructura geológica que forma parte del escudo guyanés y que los raudales allí presentes determinan una distribución particular de fauna y flora (Domínguez 1975), mis pensamientos estaban más orientados a profundizar durante ese nuevo campo, entre otras cosas, en las maneras como funciona esa *maloca cosmos* y a las formas como se relacionan aquellos seres que habitan los dominios de yuruparí.

Un momento privilegiado para aproximarse a ese conocimiento es navegar por los ríos de la región. Cuando se viaja en canoa o en voladora y se les pregunta a los indígenas cuánto falta para llegar a cierto destino, las respuestas son del tipo: “Es cerca. De aquí a tres vueltas hay un estirón y luego hay dos vueltas. Ahí ya llegamos”. En mis primeros viajes, lo que más me sorprendía de esa clase de respuestas era que, mientras yo esperaba que me dieran una afirmación en términos de tiempo, ellos siempre contestaban en términos espaciales. Ese tipo de respuestas son muy difíciles de ser cuantificadas en kilómetros o en horas, no solo porque dependen de si se viaja con la corriente a favor o en contra, sino porque también hay una serie de eventualidades posibles, como detenerse a pescar o a comer, seguir el rastro de un animal que fue sorprendido cruzando el río, solucionar un desperfecto mecánico, descubrir un árbol que está fructificando o un material requerido para alguna cosa, una visita a un campamento de pesca encontrado al azar o a una maloca, entre otras cosas. Cuando un etnógrafo principiante no conoce el ritmo indígena se siente mucha impaciencia e impotencia frente a estas situaciones pues, para nosotros, por lo general, siempre hay prisa para llegar a algún lugar, pero una vez se comprende que ellos tienen una forma diferente de concebir las relaciones de espacio y tiempo, el etnógrafo toma estas situaciones como parte de su entrenamiento, y entonces acompañarlos en sus desplazamientos se vuelve muy agradable. Durante esos recorridos, entre varias posibilidades de conversación, uno de los temas favoritos es hablar y mostrar la ubicación de algunos lugares sagrados y contar algo de su historia. Podría pensarse que los lugares sagrados son bellezas naturales a ser contempladas, pero generalmente no es así. Salvo algunas excepciones, como los raudales, un blanco no percibe fácilmente ninguna diferencia, tal vez solo la presencia de unas rocas a orillas del río o de una playa pequeña. En realidad, para los makuna no hay nada en esos lugares que remita a una idea

cercana a la contemplación, puesto que lo importante para ellos es el respeto: no tocar, no usar y no mirar, si es del caso; por eso, siempre hay que preguntar si se puede o no tomar agua de cierta parte del río pues los foráneos no sabemos si estamos o no en un lugar sagrado. Y como está tal respeto de por medio, lo que en verdad existe entre los indígenas de esta región y los lugares sagrados es un tejido de relaciones, pues en ellos hay *ketioka* y allí habitan otros seres.

En la literatura etnográfica del Noroeste amazónico, en especial para los pueblos tukano y arawak de la región, se ha resaltado que el espacio fue creado a partir de los viajes de varios héroes y ancestros que recorrieron diferentes caminos durante diferentes ciclos mitológicos para configurar la geografía actual del mundo. De acuerdo con las narrativas de la región, en especial de los grupos tukano, los ancestros de los humanos viajaron desde el oriente, en el comienzo de esta tierra, remontando el mundo subacuático dentro de las Anacondas ancestrales⁸⁴, hasta llegar al centro del mundo para emerger en esta dimensión. En ese lugar, generalmente un raudal, los diferentes pueblos adquirieron sus lenguas propias y se dispersaron hacia los territorios que les asignaron de acuerdo con la parte del cuerpo de la Anaconda ancestral de la que surgieron, y que corresponde al orden de nacimiento de los clanes y de las especialidades sociales que se les atribuyeron. Varios antropólogos⁸⁵ han interpretado este viaje como la transformación de un estado protohumano en un estado humano, repetido simbólicamente durante el nacimiento de las personas y en los rituales de iniciación. Por esta razón, según estos especialistas, las nociones de espacio para los tukano surgen de las asociaciones simbólicas entre el universo, el cuerpo de la Anaconda ancestral, el cuerpo humano y el territorio, teniendo como eje la ideología de la filiación patrilineal.

Al revisar los trabajos escritos sobre los tukano y arawak de la región, anteriores a 1992, se perciben dos posturas con relación a la noción de territorialidad, uno de los aspectos más importantes asociados al espacio. Por una parte, Goldman ([1963] 1968), Reichel-Dolmatoff ([1968] 1986), Jacopin (1972) y Jackson (1983) afirman que no existe una noción de *territorio tribal*, pues el uso de la tierra tiene relación con la explotación y el aprovechamiento de los recursos adyacentes a cada unidad doméstica. De otro lado, para C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Århem (1981) y Chernela (1993), el dominio territorial

84. No todos los tukano concuerdan con que el viaje fue hecho por las Anacondas ancestrales. Al menos para los makuna, tatuyo y siriano, quienes hicieron el viaje fueron los demiurgos. Sin embargo, para estos pueblos, la humanidad también emergió en ciertos lugares especiales y se originó de las Anacondas ancestrales.

85. Véanse Goldman ([1963] 1968, 1976), Reichel-Dolmatoff ([1968] 1986), Bidou (1972, 1976), S. Hugh-Jones (1976, 1979), C. Hugh-Jones (1979), Århem (1981), Jackson (1983), Chernela (1993), Correa (1996).

es un aspecto funcional de la filiación, que permite el trabajo del sistema social y la ocupación efectiva del espacio. En trabajos más recientes⁸⁶ el territorio se concibe como una construcción cultural que involucra elementos mitológicos, de organización social, de uso de la tierra y chamanismo. A pesar de que estos enfoques recientes evidenciaron dimensiones más profundas sobre la manera como los indígenas de la región piensan el espacio, aún distan de proporcionar una comprensión más clara sobre el tema.

Más recientemente, algunos trabajos sobre los grupos arawak del Noroeste amazónico⁸⁷ también se han preocupado por estos problemas y han resaltado la importancia de los procesos históricos. Tomando como eje las narrativas míticas sobre los viajes de los héroes primordiales, estos autores afirman que los lugares mencionados en las narrativas contienen las claves para entender y comprender tanto los procesos históricos de segmentación social, de creación de nuevas unidades sociales y de expansión de estas sociedades hasta el río Orinoco y sus afluentes, como la historia de contacto con los blancos y las sociedades coloniales. El proceso de inscribir la historia en el espacio podría entenderse como lo que Santos-Granero (1998) denomina *escritura topográfica*, típica de las sociedades ágrafas. En la escritura topográfica algunos lugares conectan el paisaje, la memoria y la conciencia histórica, puesto que dicho tipo de escritura es un *dispositivo de identificación mnemotécnica* que atribuye el carácter de signos a los elementos particulares del paisaje, pues se cree que estos manifiestan algún tipo de intervención sobrenatural. Al atribuirles una realidad trascendental a algunos elementos del paisaje, los indígenas los transforman en signos que evocan los eventos del pasado. Por medio de los mitos y de la *performance* ritual se escribe la historia en el paisaje y se transforma un espacio vacío en una topografía religiosa que encapsula la memoria histórica.

A pesar de ser una posibilidad interpretativa importante, creo que esta visión es apenas una dimensión que debe ser tenida en cuenta para entender la complejidad de la concepción del espacio. A partir de los trabajos de Keith Basso (1984, 1988, 1996a, 1996b) sobre los apache occidentales, sabemos que los lugares no solo son codificadores de la historia sino creadores de sentidos múltiples, entre los que se encuentran un nivel fenomenológico, que vincula las percepciones del mundo a las sensaciones y a las experiencias de vida de los individuos con el pasado mítico y con comportamientos, enseñanzas y valores morales, y un nivel cognitivo que evidencia los modos específicos de construcción del pensamiento, o del proceso mental si se prefiere, y de acceso a

86. Véanse Hammen (1992), Correa (1996), Àrhem (1998), Cayón (2002).

87. Véanse Hill (2002), Vidal (2002), Wright (2002), Zucchi (2002).

la sabiduría o al conocimiento. En ese sentido, para los indígenas el espacio va mucho más allá de ser una construcción cultural o una representación simbólica de una topografía previamente dada, puesto que hace parte fundamental de las formas de pensar, vivir y sentir el mundo, y codifica y pone en movimiento conocimientos profundos sobre este. Según la teoría makuna del mundo, en el espacio confluyen la historia, la organización social, las *ciencias de la tierra*, la filosofía, los procesos del pensamiento y el lenguaje, el tiempo mítico y el presente, la medicina, la política, la ecología, entre muchas otras cosas. Justamente esta es una de las cosas que quiero mostrar en este libro.

De alguna manera, el espacio funciona como una gran matriz epistemológica que, aunque fija en la tierra, puede transportarse conceptualmente a territorios nuevos o desconocidos para autorreplicarse por la lógica fractal del pensamiento makuna. El espacio es una especie de libro del conocimiento, el cual siempre está en acción por medio de *ketioka* y al tiempo es fundamental para las prácticas sociales. Me da la impresión de que los lugares son como las letras de un alfabeto, a partir de las cuales se construye un lenguaje de vida, ya que este emana de lo que ellos denominan *lugares sagrados*. En este capítulo voy a describir las particularidades del espacio y cómo se concibe en el Pensamiento. Por ello, haré énfasis en la estructura del universo y mostraré que los lugares sagrados son como las letras o piezas básicas que se mezclan entre sí para evidenciar las formas de pensar y actuar en el mundo. En ese sentido, la descripción va a mostrar esa estructura fija, pero su parte dinámica se presentará en los próximos capítulos. Los lugares son una de las bases fundamentales del lenguaje de curación (*ketioka*) y permiten vislumbrar la manera como funciona el Pensamiento. Antes de sumergirnos en la descripción etnográfica no debemos perder de vista que el espacio es la conexión con el cuerpo primigenio del Yuruparí primordial y que el espacio geográfico es el resultado del proceso de materialización del Pensamiento.

LA ESTRUCTURA DEL UNIVERSO Y LOS LUGARES CON NOMBRE

El proceso de creación espacial del cosmos se inició con el surgimiento de Anaconda Mata de Yuca. Las aguas y la tierra fueron delimitadas a partir de su orina y su cordón umbilical, con los cuales se crearon el mar y el río de Leche, el eje acuático primordial del universo. Como dije en el capítulo anterior, en los primeros eventos de la creación todo tenía existencia virtual en el Pensamiento. Por eso, cuando en la historia de la creación se habla de lo existente en esos tiempos, como el agua, aún no había ocurrido el proceso de transformación que condujo a la aparición del agua que nosotros conocemos. Todo lo existente

comenzó a adquirir su aspecto actual después de que el Yuruparí primordial se transformó en las palmeras de las que se construyeron las flautas sagradas. El desmembramiento del cuerpo primordial transformado en palmeras puede considerarse como el comienzo de la construcción del universo actual, labor que fue ejecutada por los demiurgos por medio de las flautas de yuruparí. Por ejemplo, ellos vieron que la Mujer Chamán, cuando necesitaba agua y peces, iba hasta un árbol, metía las manos dentro del tronco y los sacaba de allí. Entonces, los demiurgos pensaron que querían traer el agua y los peces a esta dimensión y fueron hasta el extremo occidental del mundo, donde hoy queda el raudal Jirijirimo. Allí encontraron un árbol de umarí (*wamü*) y lo derribaron. El árbol cayó, pero era tan pesado que rompió la tierra y siguió derecho hasta el inframundo, donde se convirtió en el río de Umarí (*Wamü Riaka*), el límite del universo en el mundo de abajo y el camino que recorre el sol por las noches. Después de ese percance, los Ayawa derribaron un árbol de *bühe* que estaba en el mismo lugar. El tronco del árbol cayó hacia el oriente y dio origen al Apaporis, el eje acuático primordial de este dominio cosmológico. El Apaporis y el río de Umarí están conectados: el río del Inframundo se conecta con la desembocadura del Apaporis, así como el Apaporis se conecta con el río de Umarí por un hueco que hay en el raudal de Jirijirimo y, en términos cósmicos, el eje acuático terrestre y el río del Inframundo están conectados en la Puerta del Agua⁸⁸. Entonces, si juntamos la apariencia de este nivel cosmológico con el inframundo, resultaría similar a una gran cuya redonda, como las que se usan para depositar la coca en polvo (figura 22). Una vez los Ayawa crearon el Apaporis se dio inicio a un viaje, desde el raudal de La Libertad (Yuisi), en el que se crearon los diferentes niveles cósmicos y los accidentes topográficos; en otras palabras, los demiurgos construyeron la *maloca cosmos* durante ese viaje.

En la lengua makuna no existe ninguna palabra para denominar a la naturaleza porque no conciben una entidad exterior y ajena al mundo social. La palabra que remite a un concepto cercano a una totalidad más amplia es *ümüari*, que significa *mundo* o *universo*, el cual se conceptualiza como una gran maloca redonda cuya estructura está determinada por la orientación geográfica oriente-occidente con respecto al eje acuático primordial, llamado río de Leche (*Öhegõã Riaka*). A partir de esto se conforma un modelo tridimensional que cuenta

88. El 25 de agosto de 2011, varios periódicos del mundo reseñaron el descubrimiento del río Hamza por parte de investigadores de la Universidad Federal del Amazonas (Brasil). Este río, de más de seis mil kilómetros de extensión, está localizado cuatro mil metros debajo de la superficie terrestre, corre paralelo al Amazonas y desagua en las profundidades del Atlántico, aproximadamente debajo de la desembocadura del Amazonas en el mar. Esto corrobora que las apreciaciones de los indígenas del Pirá Paraná y el Apaporis sobre la confluencia en la desembocadura del Amazonas del eje acuático de la selva con un río subterráneo, en un lugar denominado por ellos como Puerta del Agua, siempre fueron correctas. Ver más abajo.

FIGURA 22. EL INFRAMUNDO Y LA TIERRA

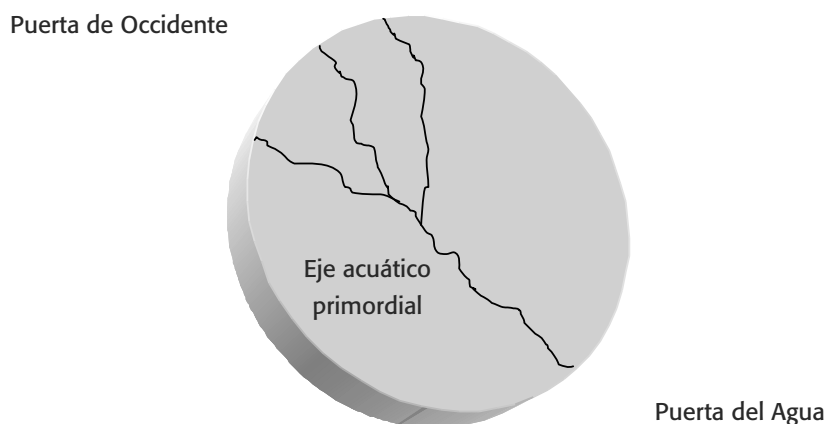


Fuente: Elaboración propia.

con seis direcciones o puntos cardinales que se asocian con puertas: Puerta de Oriente (Huna Sohe) o Puerta del Agua (Ide Sohe), Puerta de Occidente (Hüdoa Sohe), Puerta del Norte (Warua Sohe), Puerta del Sur (Gakõã Sohe) y los ejes arriba y abajo, que se denominan *hoagodohü* y *rokatoti* respectivamente. En las cuatro puertas de los puntos cardinales habitan seres y hay elementos como bancos y palmeras que están relacionados con las curaciones chamánicas y las concepciones sobre la enfermedad; por eso, estas puertas sirven para deshacerse de los males del mundo. La palabra *üümüari* también significa *territorio*, aunque en esta acepción se incluyen dos sentidos: por una parte, hace referencia a una porción de tierra compartida con los grupos más cercanos, creada por los demiurgos entre los raudales La Libertad (Yuisi), Jirijirimo (Hasa Hüdiro) y Casabe (Nahü Gohe), sobre los ríos Apaporis y Pirá Paraná, la cual también es concebida como una maloca, y que se corresponde casi exactamente con los límites geográficos de la dispersión actual de la lengua makuna en el sistema regional (como se pudo ver en el capítulo 2). Por otro lado, se refiere a Caño Toaka, el territorio asignado exclusivamente a los ide masã por los demiurgos, al cual llaman *sita goro* (tierra propia o verdadera), y que se entiende como la Maloca de la Gente de Agua, que incluye a los no humanos que allí habitan y por eso hablan la misma lengua de los makuna.

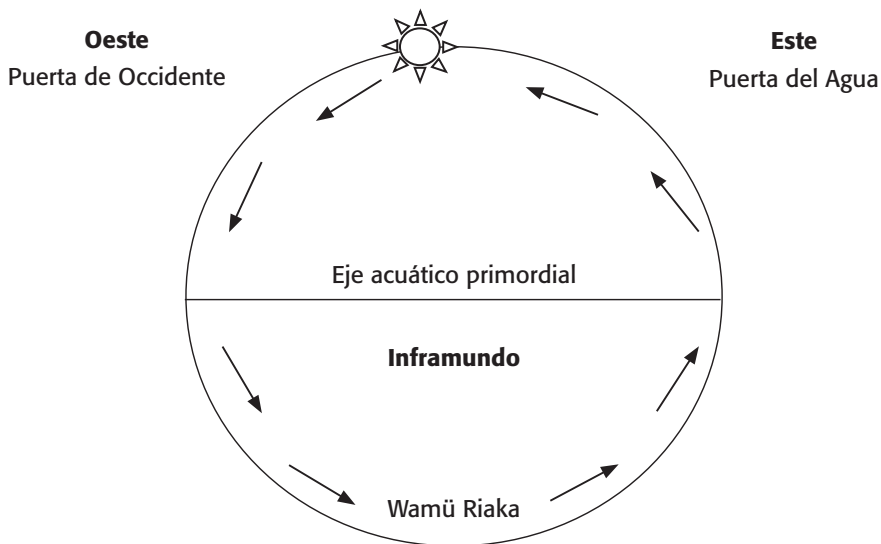
La estructura espacial del cosmos presenta un eje horizontal y otro vertical que se articulan por el movimiento solar y su desplazamiento diario y repetitivo (este-oeste y naciente-cenit-poniente) a través de los dos ejes. El horizontal se piensa a partir del eje acuático primordial (figura 23) y es el espacio donde se desarrollan los principales procesos vitales, pues nace en la Puerta del Agua, el lugar donde el universo manifiesta su unicidad. Se dice que de esta puerta, en el oriente, fluyen todos los ríos de la selva, ya que los indígenas ubican el origen de un río en su desembocadura, y afirman que, en las cabeceras, el agua descende al interior de la tierra, al contrario de nuestras concepciones. Las aguas corren desde el oriente hacia la Puerta de Occidente donde se comunican con el río del Inframundo, que fluye hasta encontrarse con la Puerta del Agua. Este flujo cíclico está relacionado con el movimiento del sol, el cual sale todas las mañanas por el oriente, en la Puerta del Agua, y recorre el eje acuático por encima, durante el día, para ocultarse por la Puerta de Occidente, momento en el que descende al río del mundo subterráneo para viajar durante la noche y regresar, al día siguiente, a la Puerta del Agua (figura 24). Con relación a la *maloca cosmos*, el sol apenas estaría desplazándose de una puerta a la otra, contorneándola por dentro, oponiendo el día a la noche. A diferencia de nosotros, los makuna no piensan que el día y la noche forman una unidad temporal, sino que son dos estados diferentes de Pensamiento que se alternan, como explicaré en el próximo capítulo.

FIGURA 23. EJE HORIZONTAL DEL UNIVERSO



Fuente: Elaboración propia.

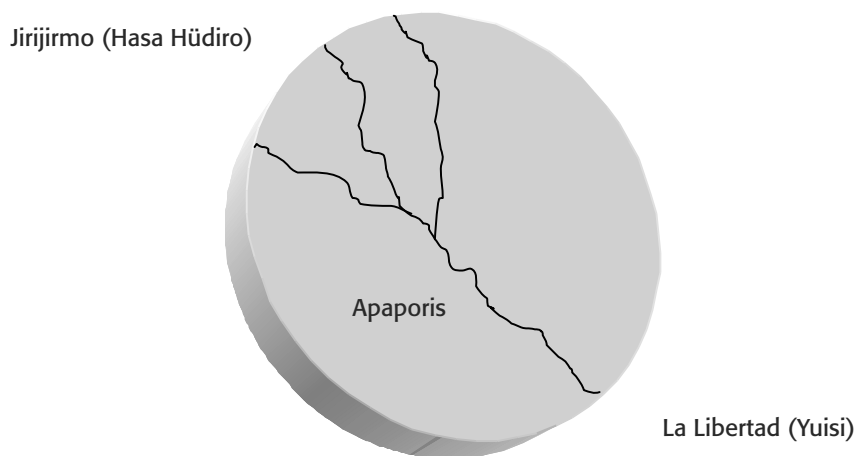
FIGURA 24. EL RECORRIDO SOLAR



Fuente: Elaboración propia.

Hay una visión general de que la Puerta del Agua nace en el mar y, en ese sentido, puede entenderse que el eje acuático del mundo sea el Amazonas y que la Puerta del Agua sea su desembocadura (C. Hugh-Jones 1979); desde esa óptica, la *maloca cosmos* sería toda la selva amazónica. Pero como la fractalidad es una de las características de la teoría makuna del mundo, esa estructura mayor se replica en una escala menor en el río Apaporis (Hasa o Büheya) y en los demás ríos, muchos de ellos creados a partir de árboles que los Ayawa derribaron. El Apaporis también es el eje acuático primordial, y como tal, la Puerta del Agua se localiza entonces en el raudal de La Libertad, lugar de nacimiento del cosmos, y la Puerta de Occidente, en el raudal Jirijirimo (figura 25). Si lo vemos en una escala menor con relación al territorio tradicional makuna, Caño Toaka es el eje acuático, su desembocadura es la Puerta del Agua (en realidad, toda desembocadura de un río se piensa como Puerta del Agua), y toda su periferia es el cerco de la maloca. Dentro de este espacio están contenidas muchas malocas que corresponden a varios de los *lugares sagrados* del territorio. En verdad, los makuna y sus vecinos tienen una forma común de concebir el universo espacialmente, pero ella es diferenciada dependiendo del punto de vista

FIGURA 25. EL APAPORIS COMO EJE ACUÁTICO PRIMORDIAL



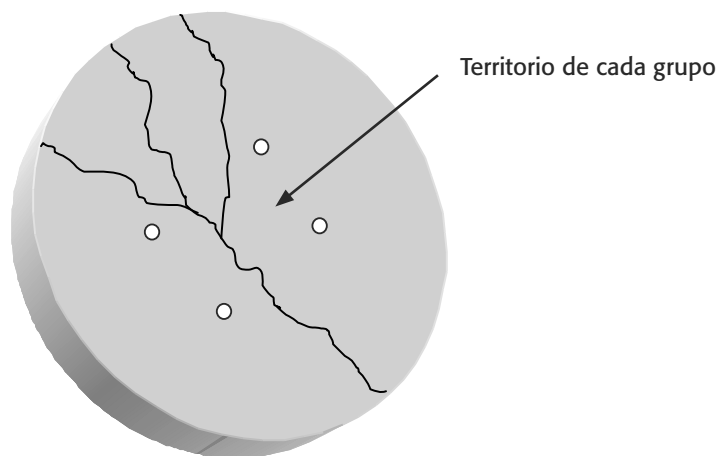
Fuente: Elaboración propia.

del grupo que habla. La idea es que la escala mayor contiene a una menor; esta, a otra que a su vez contiene a otra, y esta, a otra, como un juego de cajas chinas o de muñecas rusas. Por eso, todos los grupos tienen su propio centro del universo. Esto quiere decir que a pesar de la existencia de una lógica conceptual común, cada grupo posee sus propias particularidades con relación a su posición en el cosmos.

Considero que esta concepción del universo establece un modelo que, en términos conceptuales, es aplicable a cualquier asentamiento o territorio étnico, al menos, en el Pirá Paraná y el Apaporis (figura 26), y en ese sentido no necesita corresponderse físicamente con las coordenadas geográficas. De tal manera, de aquí en adelante, cuando hablo de *universo o mundo*, hago referencia al macroterritorio ligado con la cuenca del Apaporis y sus afluentes, y al hablar de *territorio* hago relación al espacio propio de cada grupo. Dicho modelo conceptual se hace tangible para las personas en la estructura de la maloca. Como esta construcción es una réplica a pequeña escala del universo, posee dos puertas: una masculina, asociada al oriente y a la Puerta del Agua, y otra femenina, asociada al occidente y al lugar donde se oculta el sol; la distancia entre las dos puertas es el río de Leche

y el espacio central encerrado por cuatro postes, que es la parte sagrada de la casa, delimita el centro del mundo y no es otro que el territorio propio del grupo. Si superponemos las escalas, podemos decir que la maloca cosmos se apoya en los *postes cerros* que sostienen el *techo cielo* (figura 27). Desde la perspectiva ide masã, el espacio central de la *maloca cosmos* corresponde a su territorio en Caño Toaka, que es el espacio sagrado y ritual de la maloca, y el espacio periférico del territorio de otros parientes y cuñados. Así, pensando en tres círculos concéntricos relacionados con la estructura física de la casa, los postes principales señalan el centro del mundo donde viven los makuna y sus cuñados, y ellos son *los del centro* (*güdürekõ~gana*); el círculo de postes secundarios corresponde a los grupos de otros territorios más alejados, *los de la periferia* (*süsãrori ~gana*), y el cerco que contorna los límites de la casa se atribuye a los extranjeros, los blancos (*gawa*), que viven en los confines del mundo⁸⁹.

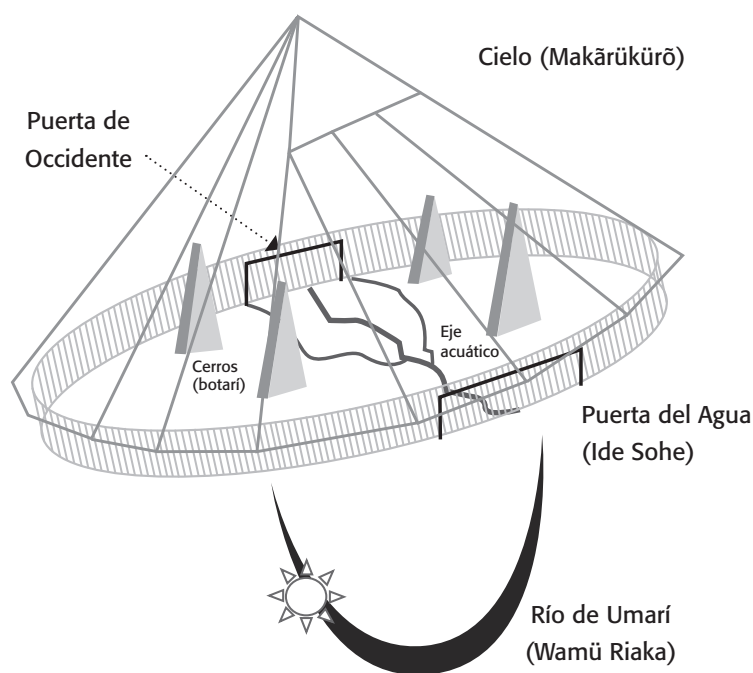
FIGURA 26. MODELO CONCEPTUAL PARA CADA TERRITORIO ÉTNICO



Fuente: Elaboración propia.

89. Los makuna consideran blancos a todos los no indígenas, sin diferenciar nacionalidades o tonalidades de piel. Aunque carezco de certeza, supongo que la categoría sociológica extranjero (*gawa*) en determinado momento histórico fue transferida a los no indígenas, considerados genéricamente hoy como blancos.

FIGURA 27. LA MALOCA COSMOS



Fuente: Elaboración propia.

Por su parte, en el plano vertical, el universo está compuesto por diferentes niveles habitados por distintos seres poseedores de *ketioka* particulares, algunos inaccesibles a los chamanes. En general, hay una división tripartita que divide el cielo o mundo de arriba (*makārükürō*), el mundo subterráneo (*hakahua tuti*) y la tierra (*sita*), en donde los cerros funcionan como *axis mundi*. A su vez, cada dominio cosmológico se configura con diferentes niveles, considerados en Pensamiento como malocas donde moran seres particulares que tienen características humanas; la forma de estos niveles puede ser asociada al tiesto de preparar casabe, pues los demiurgos crearon el cielo al subir uno de esos tiestos al mundo de arriba desde un lugar llamado Boyeisaro, en el Pirá Paraná. Los mundos de arriba y abajo son esencialmente lugares habitados por espíritus con distintos tipos de poderes, que pueden ser utilizados por los chamanes para agredir, proteger o curar, de acuerdo con las necesidades de estos en determinadas situaciones. He escuchado decir que en las visiones de yajé es posible ver todos los niveles cósmicos conectados por bejucos de yajé que se encuentran o salen del ombligo de Ayawa, lo cual haría suponer que hay un Ayawa en cada

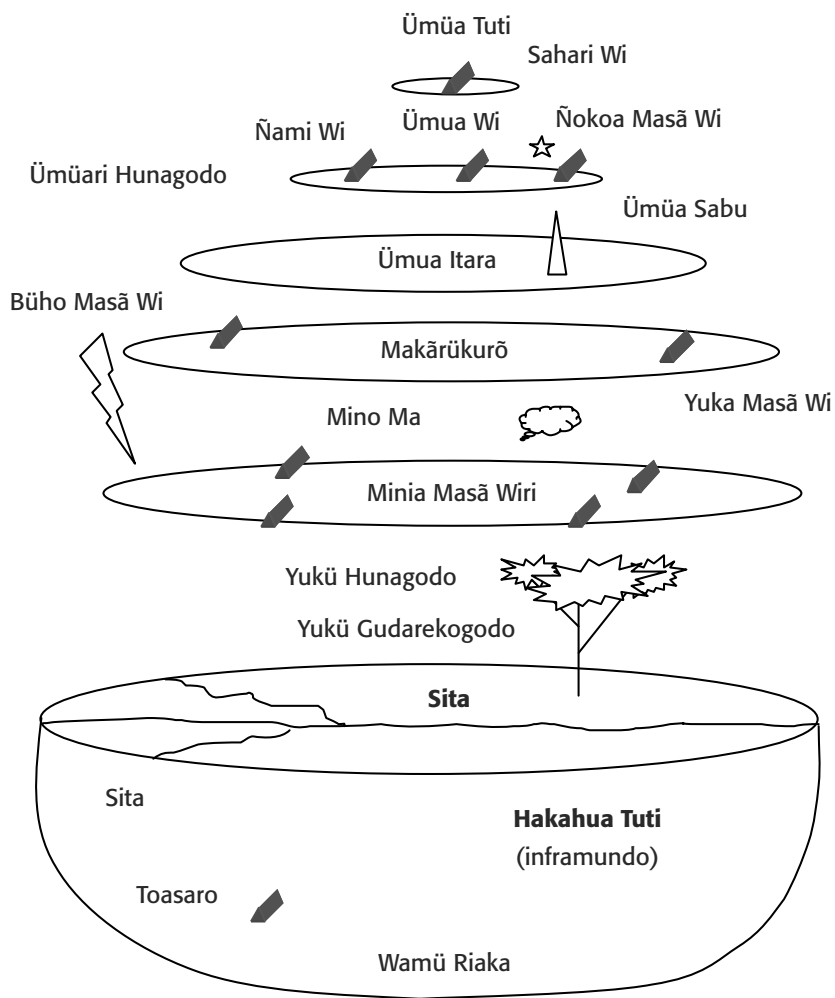
punto cardinal sustentando el universo con su Pensamiento y, al tiempo, se reafirma que el ombligo manifiesta la unicidad de las cosas.

Desde el punto más alto del cosmos hacia el inframundo se encuentran: la Capa del Día (Ümüa Tuti), donde queda la Maloca de la Dulzura (Sahari Wi), casa donde viven los demiurgos y que es la cumbre, el punto más alto y final del Pensamiento; luego está Punta del Mundo (Ümüari Hunagodo) donde están la Maloca de la Gente Estrella (Ñokõã Masã Wi), la Maloca de la Noche (Ñami Wi) y la Maloca del Día (Ümüa Wi). La siguen Cacho del Día (Ümüa Sabu), en medio de lago del Día (Ümüa Itara); Cielo (Makârükürö), donde se ubican la Maloca de la Gente Trueno (Buho Masã Wi) y la Maloca de la Gente Gallinazo (Yuka Masã Wi), y Camino del Viento (Mino Ma). Llegando a nuestro nivel se encuentran las malocas de la Gente Pájaro (Minia Masã Wiri), Punta de los Árboles (Yükü Hunagodo), Mitad de los Árboles (Yükü Gudarekogodo), Tierra (Sita) y Debajo de la Tierra (Sita Wato). Ya en el inframundo está la Maloca de la Tristeza (Bohori Wi), que es la casa de los muertos, también denominada Toasaro por los ide masã, y finalmente el río de Umarí (Wamü Riaka), que es el camino del sol durante la noche (figura 28). Los makuna consideran que su territorio abarca varios de estos niveles y sus límites cósmicos están delimitados por el Camino del Viento (Mino Ma) y Toasaro. La composición de los ejes horizontal y vertical constituye la estructura, la armazón de la *maloca cosmos*.

La mayor parte de la creación hecha por los Ayawa se concentró en el nivel cósmico *sita* (tierra), donde crearon gran número de lugares. Los demiurgos subían por el Apaporis para crear esos lugares y siempre hacían un ritual de yuruparí y bebían yajé para dejar *ketioka* en ellos. En muchos lugares, esta bebida los hacía vomitar y el sitio quedaba impregnado de yajé. Cuando terminaban de crear un lugar se devolvían a La Libertad para conectar el poder del lugar con el sitio de origen del universo. En seguida regresaban al lugar creado, pescaban y comían un pez sin curar; de esa manera, se enfermaban y tenían visiones para conocer lo que habían creado. Así, también crearon la forma de curar cada lugar, los peces que en él habitan y las enfermedades que produce. Fue durante ese viaje de creación que los demiurgos produjeron el lenguaje de curación. En la actualidad, si una persona quiere aprender en detalle el poder de un lugar, puede pescar un pez y comerlo sin curar, para enfermarse y tener visiones que le enseñen dicho poder.

Todos los lugares que sustentan el universo fueron creados por los Ayawa, mediante el yuruparí. Al igual que los otros sitios originados por los demiurgos, este proceso creativo siempre implicaba la celebración de un ritual de yuruparí in situ para dejar un poder especial y una historia asociada al lugar, y regresar luego a La Libertad, para conectar el nuevo poder con el sitio de origen del mundo,

FIGURA 28. LOS NIVELES CÓSMICOS EN EL EJE VERTICAL DEL UNIVERSO



Fuente: Elaboración propia.

con la fuente de *ketioka* en el Apaporis. De esa forma, el lugar adquiriría el poder de crear vitalidad. Luego, salían desde allí para crear otro lugar, hacer el ritual y asignar un nuevo poder. Así, cada sitio creado por ellos se comunicaba con la casa de nacimiento del mundo y se tejían las interconexiones de Pensamiento entre todos los lugares sagrados. Por eso, La Libertad es el lugar más importante

del cosmos y se considera como la fuente de donde emana la vida, la casa de nacimiento del yuruparí, las personas y todos los seres, la base de *ketioka*, la cepa, el lugar más importante de todos. Partiendo de La Libertad y siguiendo la misma lógica de construcción del universo, los demiurgos crearon, uno a uno, el territorio o maloca de cada grupo, después de haber concluido la creación de la estructura más amplia del mundo.

El nivel más amplio, *sita*, está compuesto por *hoa* (selva, monte), donde viven humanos, animales, árboles y algunos espíritus, y por *riaka* (río), donde quedan las malocas de la *gente pez* (*wai masã wiri*); estas malocas se encuentran en el mundo subacuático y solo son accesibles a los chamanes. En este nivel cósmico, los ejes horizontal y vertical parecen reflejarse: el primero está determinado por los trayectos de los ríos, donde se diferencian desembocadura (*hido*) y cabecera (*hode*), y los cuales replican conceptualmente el eje acuático primordial; por su parte, el eje vertical toma a los árboles como modelo conceptual, y diferencia cepa (*hüdo*) y punta (*gaha*). Entonces, la desembocadura de un río es equivalente a la cepa de un árbol, así como las cabeceras lo son a la punta. Las interacciones entre humanos y no humanos en la práctica, al igual que la mayor parte del trabajo chamanístico, se dan principalmente en este nivel cósmico. Ello no quiere decir que los chamanes más poderosos actualmente no logren desplazarse hasta niveles cósmicos como Cacho del Día (Ümüa Sabu), en el mundo de arriba, o hasta debajo de la tierra (*sita wato*), en el inframundo. También en *sita* existen otras malocas que pertenecen a otros seres y que tienen gran importancia, pues allí está depositado todo tipo de poderes. Algunas de ellas son la Maloca de Yuruparí (He Bükürã Wi), la Maloca de los Bailes (Basa Büküa⁹⁰ Wi), la Maloca de los Jaguares (Yaia Wi), la Maloca de la Gente “Diablo”⁹¹ (Rümüa Masã Büküa Wi), las malocas de Waso Makü (Waso Makü Wiri), la Maloca de la Gente Oruga (Iã Masã Wi) y las malocas de las Anacondas ancestrales y de otros personajes primordiales. Es claro entonces que, tanto en el plano horizontal como en el vertical, el espacio está constituido por gran cantidad de malocas y todas ellas se consideran lugares sagrados.

Muchos de los sitios sagrados son malocas invisibles que están bajo la autoridad de un espíritu dueño. Algunos se consideran casas de peces y animales, aunque con nuestros ojos solo veamos árboles o agua, pues estas cosas son

90. La palabra *büküa* hace referencia a un lugar que queda debajo de la tierra y no debe confundirse con *bükü* que significa viejo.

91. *Diablo* es una aproximación occidental que los indígenas emplean para describir a algunos seres del monte como las madremones, los curupiras, los enanos, los iro y los silbadores, que no necesariamente se consideran espíritus. En el pensamiento indígena, estos se asocian con animales que viven selva adentro, que son antropófagos y que tienen grandes poderes chamanísticos. En ocasiones se consideran dueños de algunos sitios sagrados y de los animales que allí viven.

perceptibles únicamente en el Pensamiento. La existencia de sitios sagrados tiene fuertes implicaciones para las prácticas de caza, pesca y recolección ya que allí está prohibida la extracción de recursos; en muchos de ellos apenas es posible hacerlo esporádicamente y con una negociación chamánica de por medio; de lo contrario, los infractores o sus familias pueden sufrir enfermedades enviadas como castigo por el espíritu dueño de dicho lugar. La explicación de ello está en el hecho de que las relaciones entre humanos y no humanos tienen un carácter social, pues se interactúa entre personas que viven en malocas: plantas, animales y peces son considerados, en Pensamiento, como gente con cualidades humanas, vestidos con una ropa o camisa (*wawe*) que les da su apariencia visible y cuya forma puede cambiar para transformarse indistintamente en varios seres. Dichas relaciones sociales están reguladas por un principio de reciprocidad simétrica (como se verá en el capítulo 7), semejante al que orienta las relaciones de intercambio matrimonial con los afines: por ejemplo, si se caza en lugares que son malocas de los animales, sin haber hecho una negociación chamánica, se lleva a cabo un acto equivalente a entrar en la maloca de otro grupo y matar a un individuo o robar una mujer. Esta agresión provoca la reacción de los dueños de la maloca, quienes deben vengarse matando o robando a una persona para compensar el daño, si un chamán no logra hacer una curación para apaciguarlos.

La interacción práctica y chamánica entre humanos y no humanos depende de la caracterización de cada parte de la selva. Los lugares transformados por la actividad humana, previa una negociación chamánica con los espíritus dueños de los árboles, dejan de ser *hoa* (monte) para convertirse en *masã ye* (lo de la gente), es decir, la maloca, los cultivos y los rastrojos; *masã ye* vuelve a ser *hoa* cuando el bosque se ha regenerado por completo. En una perspectiva más amplia, en la selva y los ríos se alternan sitios sagrados y no sagrados, o sea, lugares de los que se puede o no tomar recursos; eso define el comportamiento de una persona con respecto a cada lugar: cada individuo sabe en dónde puede o no cazar y pescar para su sustento diario.

La palabra *sagrado* es una traducción inexacta y no da luces sobre lo que los makuna quieren decir; en realidad, ellos oponen conceptualmente dos categorías que forman un contínuum: *sahari* (dulce, calmado, bueno) y *hüinirise* (fuerte, bravo, que causa dolor); ello dictamina qué se puede o no comer y usar de acuerdo con su composición particular. En ese sentido, todos los seres (y lugares) pueden estar más cerca de uno u otro extremo del contínuum, y algunos de los considerados *hüinirise* pueden llegar a comerse o usarse después de una curación chamánica que los convierta en *sahari*. Esta oposición es fundamental en su pensamiento y se replica en sus clasificaciones y conocimientos chamánicos (Cayón 2006), con implicaciones en la práctica; por ejemplo, las cosas

que pertenecen a los humanos (*masã ye*) siempre deben ser hechas en lugares *sahari* o convertidos chamánicamente en *sahari*.

De acuerdo con la clasificación nativa, los lugares sagrados en la selva y en el río son *wãme kütori* (lugares con nombre) y los lugares no sagrados son *sõñãgore*. Entre los lugares con nombre, algunos son *sahari* y se clasifican como *bado* (donde se puede comer), y otros son *hüinirise* y se clasifican como *keabado* (donde se puede curar) y *bado mehe* (prohibido comer), aunque algunos de ellos tienen clasificaciones más restrictivas, como *moado mehe* (prohibido tocar) y *tiado mehe* (prohibido mirar). En general, los sitios *sahari* no son malocas, mientras que muchas veces los sitios *hüinirise* son malocas que tienen un espíritu dueño y están organizadas bajo la misma lógica de las malocas humanas, es decir: tienen un dueño de casa, un chamán, cantores bailadores, trabajadores, etc. Por esta razón, eventualmente es posible negociar la realización de un ritual para muchos invitados o la construcción de una nueva maloca, aunque algunos de esos sitios tienen una prohibición permanente. Desde lo visible, estos lugares se caracterizan por ser aglomeraciones de palmas y árboles frutales o por ser accidentes llamativos del paisaje, como montañas, raudales, salados, pedregales, cuevas, sabanas, arenales, etc.; en muchos casos son piedras con petroglifos a la orilla de los ríos, no visibles permanentemente, pues pasan buena parte del año sumergidos en el agua (figuras 29 y 30).

Cada sitio sagrado tiene un poder (*ketioka*) y un contenido específico, orientado a dar vida si se usa adecuadamente: algunos son para la provisión de animales, peces y plantas; otros, para hacer curaciones, bailes y detener la guerra; otros tienen bancos, plumajes, ollas de guarapo o de yajé y cuyas colocadas sobre soportes de cestería, con forma de reloj de arena, con poderes particulares. Estos lugares, en la selva o el río, son circulares y abarcan un radio de cerca de un kilómetro. También tienen diferentes orígenes míticos y pueden pertenecer a los Ayawa, al Yuruparí, a las Anacondas ancestrales, a ciertos jaguares, a espíritus diversos que se manifiestan en animales extraños y a Waso Makü. Para los makuna, los sitios sagrados son lugares de conocimiento (Århem 1998a) y de buena salud; por eso deben respetarlos (*mükã*), porque de la única forma en que un sitio *hüinirise* es bueno para los humanos es dejándolo quieto. La filosofía de comportamiento respecto a los sitios sagrados radica en el respeto: nada se puede tocar y así las personas tendrán más vida, si no, les aguardan la enfermedad, la muerte y la transformación en parafernalia ritual de esos lugares.

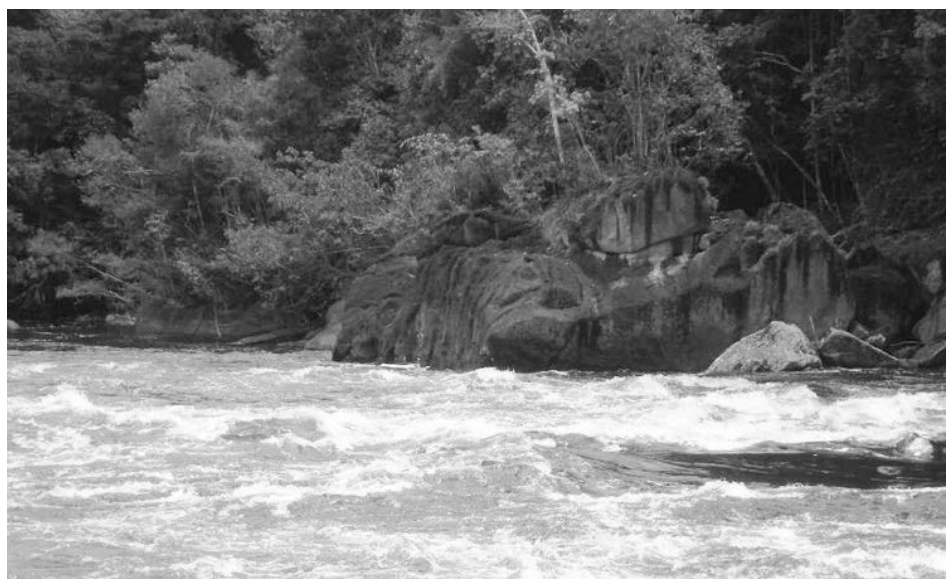
El respeto a los lugares sagrados es un asunto muy serio para los indígenas y puede ocasionar problemas de órdenes diversos. Por ejemplo, hoy en día la mayoría de las aldeas están localizadas sobre sitios sagrados, lo cual implica la pesca excesiva en dichos lugares con la obvia disminución de peces y la furia

FIGURA 29. RAUDAL KORO



Fuente: Fotografía del autor.

FIGURA 30. RAUDAL KORO



Fuente: Fotografía del autor.

permanente de los espíritus dueños. Buena parte de las carencias de alimento, enfermedades y conflictos internos de las aldeas se explica por ese motivo. Pero hay otras posibilidades problemáticas. En el último trabajo de campo me vi comprometido en una situación delicada y sutilmente peligrosa. Hasta 2007 yo no conocía la parte del Pirá que va desde la boca del Toaka hasta la desembocadura del río. Cuando iba para la maloca de Maximiliano, en Puerto Antonio, con su esposa y su hijo pequeño, pasamos por Waiyawidira, una laguna muy importante en las narrativas de la creación. Entramos en ella para verla, con el motor a mínima potencia, y mientras yo observaba la hierba del fondo y los tucunarés, escuché que Maximiliano y Fabiola hablaban sobre un animal que estaba al otro lado de la laguna. Ellos se preguntaban si sería una danta, un puma, un oso hormiguero o una nutria gigante; en todo caso, en cuanto nos aproximamos el animal se fue. Yo no vi nada pero tomé una foto. A la salida, Maximiliano me preguntó si con el uso del *zoom* podríamos reconocer al animal. Aproximé la imagen cuanto fue posible y vimos una forma definida pero no pudimos concluir nada. Durante semanas, las personas que llegaban de visita a la maloca me pedían que les mostrara la foto y discutían sobre qué animal sería. La mostré tantas veces que se volvió un tema ineludible cuando las personas me encontraban. Al principio, la idea que generaba más consenso era la de la danta. Sin embargo, con el tiempo comencé a reconocer en las conversaciones que las personas decían *kuayü, kuayü*, un ser del monte parecido a un curupira, y que ellos estaban viendo cosas en la foto que eran imperceptibles para mí hasta ese momento, como unos cuernos y una cola esponjosa que daban la apariencia de un ser híbrido y desconocido que me parecía resultado de la superposición de planos: un cuerpo animal, unos troncos, unas ramas, unas sombras, unas piedras. Solo presté atención a las consecuencias de la foto semanas después, cuando en un ritual, un letuama me pidió que se la mostrara. Al verla, preguntó: “¿Era solo eso?”. En cuanto afirmé, me contó el boato que, como pólvora encendida, ya subía y bajaba el Apaporis: las personas decían que en un viaje anterior, en 2001, yo había estado en la laguna, había grabado un sonido extraño y estaba explorando la posibilidad de sacar oro de allí. Entonces, en esta segunda visita a Waiyawidira, el espíritu dueño se me apareció físicamente para advertirme de un castigo si osaba sacar algo de la laguna. Bastante perplejo, pensé que además de estar bajo sospecha de irrespetar un lugar sagrado y, por extensión, a todos los indígenas de la región, para mí el problema no era tanto el espíritu dueño sino que el chisme creciera, fuera tergiversado lo suficiente y llegara a los oídos del posible remanente de guerrilleros que en décadas pasadas actuó en la frontera con Brasil. Eso podría suponer una situación de riesgo para un blanco que se había transformado súbitamente de antropólogo en minero por

las palabras deformadas del chisme. Hablé con varias personas sobre el peligro potencial y así paró el boato, al igual que la frecuencia de los pedidos para mostrar la foto. Lo curioso fue que al regreso, cuando descargué las fotos en el computador y aproximé esa imagen para tratar de develar el animal misterioso, no pude ver más la forma del animal o del espíritu dueño, o lo que quiera que fuera, porque los pixeles creaban una mancha que distorsionaba la forma del animal. Ya veremos qué dicen en el próximo viaje sobre el asunto. Como ellos mismos dicen: “los lugares sagrados no son para jugar”.

Los sitios hechos por los demiurgos se perciben como *kahi kuma* (canoa de yajé), porque contienen el yajé que los demiurgos vomitaron después de celebrar el ritual de yuruparí que creó el lugar, así que si una persona pesca en uno de esos lugares y come, es como si estuviera tomando yajé sin curar, se enferma y ve visiones que revelan los poderes que tiene el sitio. Otro tipo de lugares pertenecen a Waso Makü o Wasoyukühino, personaje primordial que habita en la selva, tiene grandes poderes chamanísticos y se concibe como el padre de las artes: diseña las pintas de los animales, les da sus colores y arregla y fabrica instrumentos de yuruparí; por ello, los chamanes le piden habilidades para los recién nacidos, para la cestería y el dibujo. Este es un ser muy importante porque es considerado consanguíneo de los makuna, pues es el hermano menor de Anaconda de Agua. Al pertenecer al grupo de las Anacondas ancestrales, Waso Makü fue el único que no tuvo como descendiente a ningún pueblo; sin embargo, en los primeros tiempos, raptaba mujeres de varios grupos con las que generó una prole encargada de cuidar sus sitios sagrados. Esto quiere decir que Wasoyukühino es el padre de muchos espíritus dueños y cumplió con su papel ancestral, pero aplicando la lógica de la segmentación social a la selva. Todas sus malocas están interconectadas con las de sus hijos y forman su cuerpo, de manera análoga a como los makuna están consubstancializados con Anaconda de Agua. Si alguna persona toma cualquier cosa de una de estas malocas, cuya vegetación típica es la de palmas de canangucho, árboles de guama y otros frutales, es como si le cortaran un brazo, una pierna o dañaran su maloca. Por esta razón, él cobra vidas humanas, en especial de recién nacidos y mujeres parturientas o menstruantes, para reparar los daños y las convierte en parafernalia ritual.

Es difícil encontrar lugares sagrados en el monte firme, puesto que estos siempre están referenciados por el curso de los ríos. Al examinar los más de setecientos nombres de lugares que recogí en mi último campo y aún no están completos, localizados apenas en los cinco ríos con sus afluentes (Apaporis, Pirá Paraná, Güboasa, Umuña y Toaka) por los que fluye el *ketioka* de los ide masã y que conforman su territorio, es posible imaginar la inconmensurabilidad del

conocimiento geográfico referenciado en las toponimias locales. Si pudiéramos incluir todos los territorios de los grupos de la región y tuviéramos todos los nombres, podríamos constatar que dentro de millones de hectáreas prácticamente no hay un lugar desconocido para los indígenas que, sin necesidad de haberlos visitado durante generaciones, conocen bien sus características porque los lugares hacen parte de *ketioka*; por ejemplo, los makuna saben que en un cerro de la serranía del Taraíra, pero del lado brasilero, hay tres huecos donde se conserva el agua del diluvio, y si un cantor danzador bebiera y vomitara esa agua, su poder se haría más refinado. Infortunadamente, las toponimias detalladas de varios territorios son desconocidas hoy porque los grupos que allí vivían se extinguieron, lo cual implica que el manejo chamánico y las curaciones cuyas referencias estén en esos territorios van a quedar incompletas.

En su gran mayoría, los topónimos son compuestos y reúnen un sustantivo y un sufijo (o un sustantivo o adjetivo que opera como sufijo) que denotan una característica geográfica particular del lugar, asociada a un ser o a una cualidad de este, y que dan pistas a los conocedores sobre el tipo de agencia e intencionalidad de cada uno. El sustantivo puede ser el nombre de una fruta silvestre o cultivada, un animal, un pez, un árbol, un personaje mítico, un objeto, entre otras cosas que hacen referencia a los eventos ocurridos durante la creación del mundo. La gran mayoría de las veces, el sustantivo está acompañado por un sufijo que hace referencia a una característica geográfica del río o de la tierra, por ejemplo: laguna de Grillo (Mosiro Itahura), río Chontaduro (Hotaweya), cerro de Guacamaya (Mahãgü), Caño Rallador de Piedra (Hisiya) (tabla 3). En otros casos, los sufijos remiten a la maloca, a elementos de su estructura y a algunos objetos que forman parte de ella, por ejemplo, Maloca de la Gente Pez (Wai Masa Wi), Poste de Jaguar (Yai Bota), Banco del Sol (Ûmakañi Kûmurõ), Canoa⁹² de Yajé (Kahi Kuma). Otros sufijos denotan partes del cuerpo en relación con animales, como Cabeza de Caimán (Riagüso Rihoa), Ojos de Paujil (Rühi Kahea). Otros hacen referencia a partes de las plantas, por ejemplo, Caño Hoja de Pui (Muhiña), Esqueje de Mandioca (Kirüküwadi). Otros aluden a cantidades, por ejemplo, Montón de Huesos de Peces (Wai Gõãribu), Pila de Bancos (Kûmuka) (tabla 4). En algunos pocos casos, los topónimos no son compuestos y solo son un nombre o un verbo en acción, por ejemplo, Curupira (Kuayü), Corazón (Ûsi Wêtê), Tumba (Yuheado), Caminar Tambaleándose (Bariru), Fumar Tabaco (Müno Ûdirisa). A partir de los sufijos también es posible entender la manera como los makuna clasifican las diferentes características topográficas y a partir de qué otro tipo de elementos

92. En el contexto de la maloca, cuando se habla de *canoas* no se está haciendo referencia a un tipo de embarcación sino a los recipientes especiales en donde se sirven el guarapo y el yajé.

hacen sus construcciones espaciales. En ese sentido, apenas me voy a referir a la construcción del espacio desde la perspectiva del Pensamiento, ya que otros desdoblamientos posibles exceden el alcance de este trabajo.

TABLA 3. PALABRAS PARA DENOTAR CARACTERÍSTICAS TOPOGRÁFICAS DE LUGARES

Bocana (<i>hido</i>)	Cantadero de ranas (<i>ümatata</i>)
Loma (<i>türía</i>)	Cerro (<i>gü, ruhaboa</i>)
Rebalse (<i>tata</i>)	Parte baja y limpia (<i>tükürö</i>)
Cananguchal (<i>rētata</i>)	Restinga (<i>ñamurihoa</i>)
Montón de troncos (<i>yukübü</i>)	Salado (<i>wekü itara</i>)
Arenal (<i>boaro, imiña</i>)	Plano (<i>rohatükürö</i>)
Capote (<i>bahu</i>)	Tierra gredosa (<i>sita widaro</i>)
Tierra arenosa (<i>haro</i>)	Saliente de tierra (<i>ruhañügā</i>)
Entrada (<i>sōā</i>)	Saliente de piedra (<i>~gütāwī</i>)
Brazuelo (<i>yutio</i>)	Hueco o cueva (<i>gohe</i>)
Remanso (<i>ruhabedoa</i>)	Monte (<i>hoa</i>)
Caída de agua (<i>ide kediro</i>)	Sabana (<i>wese, boaro</i>)
Isla (<i>ruhayúa</i>)	Árbol (<i>yukügü</i>)
Puente de piedra (<i>~gütā ~gümü</i>)	Esquina de piedra (<i>~gütābü, ga</i>)
Laguna (<i>itara</i>)	Estirón (<i>kuyá o ruhakuyá</i>)
Playa (<i>hahaü</i>)	Raudal (<i>~gütā</i>)
Pedregal (<i>~gütābü</i>)	Vuelta (<i>ruhadugá</i>)

Fuente: Elaboración propia.

No siempre existe una relación intrínseca entre las características de las dos partes de los nombres de estos lugares, pues, por ejemplo, si se hace referencia a un animal puede ser un eufemismo. Este recurso es usado por los makuna como una de las maneras para estimular la inteligencia a través del ocultamiento o la reserva del conocimiento: “a buen entendedor, pocas palabras”, decimos nosotros. También usan los eufemismos para que las mujeres y los niños no accedan a un conocimiento que los puede hacer enfermar, porque puede ser incompatible con el proceso de formación de la persona (esto se tratará en el capítulo 6). Por ejemplo, si el nombre del lugar menciona cierto animal, la razón escondida puede ser que alguno de los demiurgos se transformó en dicho animal durante el evento

TABLA 4. PALABRAS PARA DENOTAR OTRAS CARACTERÍSTICAS DE LOS LUGARES

Relacionadas con la maloca		Partes del cuerpo
Maloca (<i>wi</i>)		Cabeza (<i>rihoa</i>)
Puerto (<i>hetá</i>)		Huesos (<i>gõã ribü</i>)
Olla (<i>sotü</i>)		Brazo (<i>rika</i>)
Soporte de cuyas (<i>sániro</i>)		Costilla (<i>warubu</i>)
Banco (<i>kūmurõ</i>)		Tripas (<i>gūdawua</i>)
Poste (<i>botá</i>)		Pata (<i>ñiku</i>)
Viga, pared, muro (~ <i>gūmü</i>)		Pierna (<i>sagaro</i>)
Canoa (<i>kuma</i>)		Ojos (<i>kahea</i>)
Trampa (<i>tuküni</i>)		Mano (<i>amo</i>)
Hamaca (<i>hūgū</i>)		Orejas (~ <i>gāmõ</i>)
Bastón (<i>hūturi</i>)		Lengua (<i>ñemero</i>)
Tiesto (<i>gataro</i>)		
Recipiente, caja (<i>hedo</i>)		Partes de plantas
Pasera (<i>kasabo</i>)		Rama (<i>rühü</i>)
Fogón (<i>heame</i>)		Vaina (<i>hai</i>)
Carrizo (<i>serü</i>)		Bamba (<i>saro</i>)
		Raíces (<i>ñema</i>)
		Palo (<i>rüku</i>)
Otros		Tronco (<i>tutu</i>)
Pila (<i>tuti</i>)	Camino (<i>ma</i>)	Bejuco, mata (<i>ma</i>)
Fila (<i>ka</i>)	Rojo (<i>süã, süãro</i>)	
Pedazo (<i>torea</i>)	Chuzo (<i>saro</i>)	
Nido (<i>wiga, kasabo, gaya</i>)		
Montón (<i>bu, bo, hamaro</i>)		

Fuente: Elaboración propia.

de la creación que originó el sitio, y con ello se hace referencia al poder del lugar. Algunos lugares son más importantes que otros, en especial aquellos que son los soportes del mundo o las fuentes de determinados poderes; en esos casos, pueden tener un nombre alternativo que es pronunciado por los chamanes en el lenguaje de curación.

Muchas veces es posible encontrar tres o cuatro lugares sagrados casi contiguos, y se dejan partes del río sin denominación. Entonces, dependiendo del tipo de curación que se esté haciendo, en el lenguaje de curación hay secuencias de sitios que comprenden varios lugares *hüinirise* seguidos, a los cuales se les elimina su capacidad de producir dolor al llegar a un sitio que es *sahari*. Luego, siguen varios sitios *hüinirise* hasta llegar a un lugar *sahari*, y así sucesivamente. Los sitios que son *sahari* suelen tener nombres asociados con frutas silvestres dulces o frías (*toa*, *wāsōā*, *idehuhia*, *wasomisi*, etc.); frutas cultivadas, como la uva o la guama, o con sustancias de protección, como la pintura negra (*we*). En las secuencias del lenguaje de curación se nombran los lugares, los seres que los habitan, las enfermedades que contienen, los seres a los que pertenecen, si tienen alguna restricción alimenticia o de cualquier otro tipo. Por esta razón, cada nombre de lugar contiene todo un universo de significados, los cuales se van conectando con otras significaciones por medio de la recitación secuencial de los nombres y de los atributos de los lugares.

Cada curación hace referencia a diferentes lugares dependiendo de la enfermedad de un paciente; si es para el ciclo vital de una persona, el ciclo anual y los bailes; para la prevención de enfermedades y accidentes; o para la fertilización de las diferentes especies, entre muchas otras cosas. Esto significa que cada curación sigue su propio camino, donde los lugares se conectan en el Pensamiento, y esos caminos no siempre son los mismos, ni siquiera para tratar una enfermedad igual, ya que cada chamán puede hacer su recorrido de forma diferente a otro, nombrando los lugares y sus componentes en otro orden. También los chamanes deben conocer en detalle los nombres de los lugares y sus asociaciones para las distintas curaciones, pues de ello depende la eficacia del tratamiento; por eso, es obvio que quien más sabe sobre los lugares es más poderoso que los otros. La alternancia entre estos lugares, así como la finalidad de las curaciones, determina el uso que se le da a ese complejo tejido que constituye una *geografía chamánica*.

Esta idea de una geografía chamánica debe ser aclarada. En una primera acepción, Reichel-Dolmatoff (1981) distingue entre un *territorio tribal* delimitado por la tradición local y por las necesidades económicas, y un *territorio tribal* más abstracto que, en términos chamánicos, constituye la única y verdadera base para el manejo intelectual de la división geográfica, sus detalles topográficos y su realidad ecológica. Este último tipo de territorio se entiende como una geografía chamánica, definida como un sistema de adaptaciones ecológicas muy propias que no coinciden con el territorio tribal en su sentido más general, y se utilizan conceptos y metáforas que hacen referencia a las fronteras entre diferentes grupos sociales y a algunos aspectos de la ecología local, como el comportamiento de los peces o los mecanismos de dispersión de polen de

ciertas palmeras. Sin embargo, la geografía chamánica a la que me refiero no corresponde a la definición de Reichel-Dolmatoff, pues no la entiendo como un sistema de adaptación ecológica ni pretendo buscar correspondencias entre el conocimiento indígena y el conocimiento biológico occidental que la reducen a una simple metáfora o elaboración simbólica. Al contrario, entiendo la geografía chamánica como un aspecto fundamental que estructura la realidad, vincula a las personas con el espacio en el que viven, les da un lugar en el cosmos y las relaciona con otros seres, humanos y no humanos, que pueblan el universo. Se trata primero de entender los *lugares sagrados* como los componentes del cosmos y de las personas, así como los lugares donde está depositado el conocimiento local (Århem 1998a), sea histórico o metafísico, antes que como santuarios de protección ecológica. Esta mirada, aunque no rechaza las interpretaciones anteriores sobre el espacio entre los tukano, complementa y expande las visiones sobre la concepción nativa del espacio, y parece estar más de acuerdo con la manera como los tukano entienden su mundo.

A decir verdad, la construcción del espacio en los tiempos míticos configuró una geografía chamánica que hoy determina las normas de uso de los recursos de la selva. Las personas saben en dónde no pueden cazar y pescar cotidianamente, así como en dónde pueden obtener materias primas sin poner en riesgo su salud y la de su familia. Si bien es cierto que los chamanes son los únicos que pueden ver los sitios sagrados como malocas, las personas que no tienen dichos conocimientos saben eso y adoptan los comportamientos adecuados con relación a ellos. Por ejemplo, cuando se va en una canoa y se pasa por ciertos sitios sagrados que ni siquiera se pueden observar directamente (*tiado mehe*), las personas voltean la cara y miran para otra parte porque pueden enfermarse y, con el tiempo, perder la visión.

LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO Y LOS TERRITORIOS

El entramado de los ríos conectados al eje acuático primordial, columna vertebral de este dominio cósmico, es la base del Pensamiento. Dichas conexiones hidrográficas se piensan como un gran bejuco de yajé, o ese gran árbol acostado del que hablé en el capítulo anterior. En *ketioka*, los ríos principales tienen otros nombres y son explícitamente bejucos de yajé, pues el agua se concibe igual que esta sustancia⁹³ y también es un vehículo de conocimiento y poder, pues *ketioka* fluye por el agua. En el Pensamiento, los ríos principales del universo son: río de Sal (Moa Riaka) o Bejuco de Yajé (Kahima), el mar; río

93. Recordemos que el eje acuático del mundo se originó del cordón umbilical del Yuruparí primordial, que era un bejuco de yajé.

de Leche (Õhegõa Riaka), el Amazonas; río de Agua Negra (Ide Ñirisa), el río Negro; Hijo de Apaporis (¿?) (Ria Hasa), el Vaupés; el Caquetá (Somõña), el cual se denomina cotidianamente como río Grande (Riari Bükü); río de Guama (Meneya), el Apaporis, que se denomina Hasa normalmente; y el Pirá Paraná (Waiya). En el caso del Apaporis y el Pirá hay un significado más profundo, pues *meneya* hace referencia explícita a *mene kahima* (bejuco de yajé de guama), que es el tipo de yajé propio de Anaconda de Agua; luego *meneya* indica que el Apaporis es un bejuco de yajé de ese tipo, hecho bastante significativo si tenemos en cuenta que los grupos indígenas que viven en la orilla sur del Apaporis no usan ni cultivan yajé. El Pirá, que significa literalmente río de Peces (Waiya), en un sentido más profundo significa río de Waiyaberoa, lo cual quiere decir que el Abejón del Pirá es el dueño y el poder principal del Pirá Paraná puesto que, en la creación, el principal espíritu jaguar de yuruparí de los makuna decidió entrar por ese río. Como puede verse, estos ríos principales encuadran una inmensa área de la selva amazónica que hace parte fundamental del conocimiento makuna, y los ríos más alejados, como el Amazonas y el Negro, cuentan con algunos lugares sagrados muy importantes que se consideran pilares del universo y que son nombrados en las curaciones. Los makuna dicen que su Pensamiento recorre estos lugares y, por ello, se considera que estos ríos principales nutren y sustentan la vida del mundo.

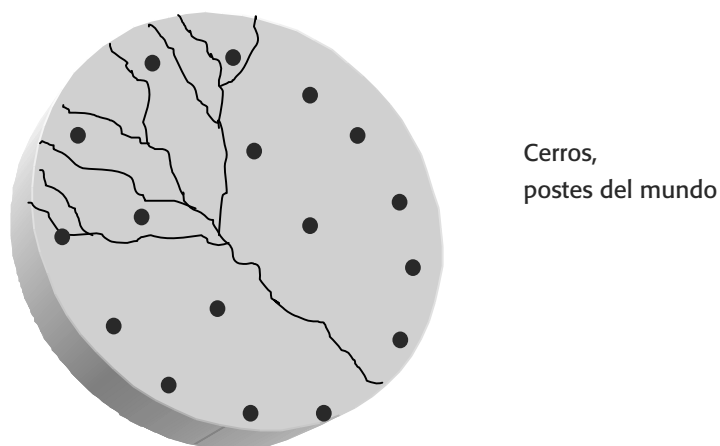
Cada curación puede seguir un camino particular, como anoté arriba, y esto es posible porque todos los lugares sagrados están conectados entre sí por caminos invisibles que forman, digamos, una telaraña de Pensamiento. Tales caminos se enmarcan dentro de los límites de la *maloca cosmos* y por ello hay un camino más abarcador que se denomina *ketioka ma*, el camino del Pensamiento. En ese sentido más amplio, el camino del Pensamiento tiene dos rutas: la primera sigue el eje acuático primordial y sus ramificaciones, mientras que la segunda conecta los cerros que son los postes de la *maloca cosmos*, por el aire (figura 31); de esta forma, las dos rutas están interconectadas y circunscritas a un macroespacio con límites claros. Todos los lugares visibles de la *maloca cosmos*, como ríos y montañas, están simultáneamente constituidos por elementos de *ketioka*, invisibles a nuestros ojos, como malocas, bancos, cuyas, collares de colmillos de jaguar, coronas de plumas, yajé, entre otros. De esta manera, los estados de transformación de la existencia son relacionales y se manifiestan simultáneamente en los lugares: el origen de estos, como partes formadas del cuerpo del Yuruparí primordial, se une al proceso creativo de los lugares hecho por los demiurgos y otros seres primordiales, cuando recibieron sus elementos o componentes en Pensamiento, y a su materialidad, cuando vemos agua, piedras y montañas. Es como si en cada lugar el estado de existencia primordial fuera

una semilla recubierta por una capa con los elementos del Pensamiento, a su vez recubierta por su materialidad y visibilidad.

En su camino fluvial, *ketioka* se desplaza por las profundidades acuáticas y en el camino aéreo forma un círculo de poder entre los cerros. El Pensamiento viaja por el mundo subacuático desde la Puerta del Agua, sale a la superficie en el raudal de La Libertad y, desde allí, puede viajar por el aire o continuar por el agua. A partir de ese raudal, los makuna comienzan a curar su espacio territorial y chamanístico. Los chamanes makuna se encargan de proteger y fertilizar una porción del mundo cuyos límites comprenden un área definida entre el raudal de La Libertad, en el Apaporis, y el raudal de Casabe (Nahü Gohe), en el Pirá Paraná, incluyendo específicamente la zona adyacente a Caño Toaka y sus afluentes. Sin embargo, el Pensamiento llega hasta lugares más lejanos para relacionarse con los *ketioka* de otros grupos.

Por esas conexiones, el universo que curan los chamanes makuna se expande para conformar un macroterritorio chamanístico (Cayón 2002; Hammen 1992) que tiene como fronteras generales, en el camino acuático, los siguientes raudales: Araracuara (Mahã Gohe), sobre el río Caquetá; Jirijirimo (Hasa Hüdiro), en el Apaporis; Sol (Ümakañi ~Gütã), en el Taraíra; Casabe (Nahü Gohe), en el Pirá Paraná; Yaimaka, en el Popeyaká, y Tequendama, en el Mirití Paraná (figura 32). Las fronteras aéreas están delimitadas por los cerros Yupatí (Huriti); La Pedrera, en el Caquetá; Jaguar (Yaigü) y Guama (Menegü), en el Taraíra; Loro (Wekoboheharikü), en el mismo río, pero del lado brasileño; Wairearükü,

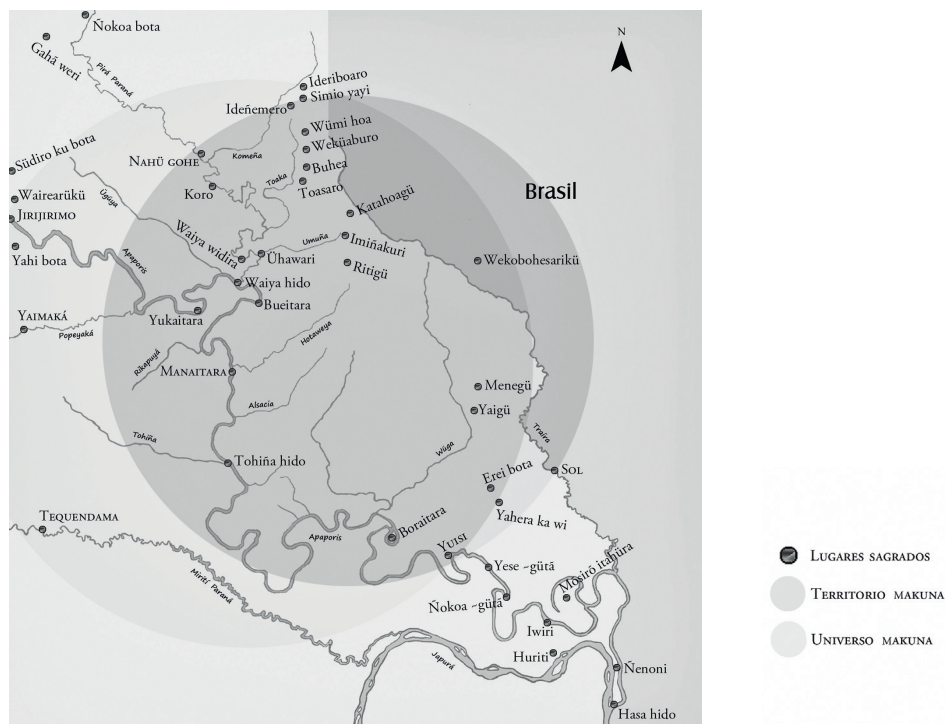
FIGURA 31. LAS RUTAS DEL PENSAMIENTO



Fuente: Elaboración propia. Adaptación a partir de las figuras presentadas en el texto de Pascual Letuama (2000, 49).

en la serranía del Cananarí, cerca a Jirijirimo, en el Apaporis; Piedra de Pajuil (Rühi ~Gütã), cerca de Mitú; Huevo de Guacamaya (Mahã Gohe), en el raudal de Araracuara, en el Caquetá, y desde allí va nuevamente hasta el Yupatí, en el Caquetá, para encerrar el contorno del círculo de la *maloca cosmos*. Los makuna también afirman que más allá de dichos lugares existen otros caminos de Pensamiento, los cuales se extienden hasta el poste de Águila Harpía (Gãkü Bota), los cerros que circundan a Bogotá. Todos estos cerros se denominan *postes del mundo* (*üümüari bota*) y son considerados lugares de donde emana la vitalidad del universo. Cuando veo los mapas de la región, si ellos no están equivocados, muchas veces me da la impresión de que algunos pequeños conjuntos de esos lugares están prácticamente alineados, por localizarse casi a la misma longitud; por ejemplo, los raudales de Jirijirimo y Yuruparí, que son los límites occidentales de los territorios tukano. Pienso que estas conexiones que los indígenas describen entre los lugares pueden evidenciar un conocimiento sobre algunos aspectos de la morfología terrestre para nosotros completamente desconocidos.

FIGURA 32. GEOGRAFÍA CHAMÁNICA Y UNIVERSO MAKUNA



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

En las curaciones de los chamanes makuna, ellos deben nombrar primero los lugares que delimitan y sostienen las bases de la *maloca cosmos*, los postes del mundo, para luego entrar en su territorio específico. Esto quiere decir que hay un orden de nominación para cercar y proteger el universo, que va de lo general a lo particular. Ellos comienzan en la Puerta del Agua, en la desembocadura del Amazonas; siguen hacia Manoaka Wi (Manaos); luego, si deciden ir por ese río, suben hasta el famoso raudal de Ipanoré o Hueco de Hormiga Conga⁹⁴, en el Vaupés, también denominado Poste de Breo del Mundo (Mākārukuro Wereagü Büküa Bota), y llega hasta el raudal de Yuruparí (Süni ~Gütã). Si deciden ir por el Solimões (Amazonas) y el Caquetá, llegan a Tronco de Mata de Yuca (Kirükü Tutu), también llamado Riabiki Sánirõ y Manacarú. De allí van hasta Poste de Origen de las Frutas Silvestres (Herika Hüdóa Bota) y después al raudal de La Libertad (Yuisi ~Gümü), en el Apaporis. A partir de La Libertad se inician tres recorridos: el primero se divide en dos partes que están orientadas a marcar los límites generales de la *maloca cosmos*, en los raudales y cerros principales del macrosespacio en varios ríos; el segundo marca una frontera del territorio makuna en la región comprendida por el río Taraíra, en dirección a sus cabeceras, y de allí a la región de las nacientes de los afluentes de los ríos Toaka y Komeña; el tercero va hasta el centro del territorio makuna, para comenzar a realizar una curación específica que irá hacia diferentes lugares, según lo que se esté curando.

Una vez la curación llega hasta la Maloca de Yuruparí, en Toaka, el chamán debe nombrar los límites del territorio makuna para comenzar a hacer cualquier curación específica. A semejanza del camino que los demiurgos hicieron para delimitar el territorio particular de los *ide masã*, el chamán nombra: Imiñakuri, que es una maloca de bailes en las cabeceras de Caño Umuña; Pluma de Pava (Katahoagü), un cerro que queda en las cabeceras de Caño Hotaweya; Arenal de Incienso (Ideriboaro), de donde se extraen resinas curativas y que queda entre las cabeceras del Toaka y el Taraíra; Bosokunia y Hikukuya, en Toaka; el raudal de Casabe, en el Pirá, también denominado Maloca de la Terminación del Baile (Basa Hüna Wi); La Libertad; raudal Sol, en el Taraíra, y de allí nuevamente pasa a Arenal de Incienso, para cerrar el círculo del territorio. Los lugares más importantes que los Ayawa dejaron en el territorio makuna son la selva de Wümi (Wümi Hoa), una maloca de los animales que es su reserva de caza; la maloca

94. El raudal de Ipanoré es el lugar donde emergieron en esta dimensión los grupos tukano que viven en los ríos Vaupés, Papurí, Tiquié y afluentes. Eso significa que Ipanoré es equivalente a La Libertad para los desana, tukano, wanano, pirá tapuyo, entre otros. Si sobreponemos la misma lógica del Apaporis al río Vaupés, vemos que Ipanoré es la Puerta del Agua y el raudal de Yuruparí es la Puerta de Occidente.

de yuruparí; Esqueje de Yuca (Kirüküwadi), que es el lugar donde se curan los esquejes de yuca; Buhea, que es el centro del mundo; Toasaro, la Maloca de los Muertos; Loma de Danta (Weküaburo), que es donde se encuentran los *wawe* o pieles de defensa de los chamanes y de las personas comunes, y Banco de Orugas (Iã Kumurõ), que es la maloca de la que nacen las orugas comestibles. Aparte de estos hay centenas de sitios, algunos de ellos creados por otros personajes míticos, los cuales se nombran de acuerdo con las necesidades de la curación.

Después de cercar el territorio, el chamán ya puede nombrar cualquier otro lugar que quede en Toaka y en los otros ríos, pues ya mencionó todos los sitios principales de la *maloca cosmos*. Los chamanes nombran primero los lugares que son comunes a todos los grupos de la región, para luego concentrarse en su propio territorio. Con ello, su Pensamiento se relaciona con los *ketioka* de otros grupos, para así cuidar del cosmos conjuntamente, pues algunos de los lugares citados son fronteras o puntos de encuentro del Pensamiento de los chamanes.

Sin embargo, algunos de aquellos lugares fronterizos, en especial los raudales, tienen connotaciones diferentes para los grupos: lo que para unos es el comienzo, la cepa, el origen, para otros es la terminación, la punta. Por ejemplo, para los makuna, el raudal de Casabe es Maloca de la Terminación del Baile (Basa Hüna Wi), mientras que para los barasana y los grupos del medio y alto Pirá Paraná es Maloca del Comienzo del Baile (Basa Hüdoa Wi). Esto quiere decir que el *ketioka* de los bailes de la *gente de agua* viaja desde La Libertad hasta Casabe, mientras que el de los barasana y sus vecinos septentrionales comienza en este último y va hasta algún lugar en las cabeceras del Pirá. Lo mismo ocurre con relación a las curaciones de la agricultura, el yuruparí, las personas, los peces, los animales y las frutas silvestres. Entonces, a pesar de que todos los grupos de la región tienen los mismos elementos para ser curados, los lugares de nacimiento y terminación cambian aunque mantengan un mismo nombre en el lenguaje de curación. Por ese motivo es posible encontrar, en diferentes ríos, lugares con nombres iguales. Por ejemplo, cerca de la desembocadura del Apaporis hay un cananguchal llamado Ñenoni (Agua Inundando), que para los makuna es el lugar de origen de las frutas silvestres de las palmeras, y al tiempo hay otro Ñenoni al lado de la desembocadura de Caño Umuña, afluente del Pirá, que cumple la misma función para los grupos que viven aguas arriba del raudal de Casabe; los dos lugares están conectados pues son idénticos en su composición y función chamánica; así pues, al nombrar cualquiera de ellos en la curación ya se están trabajando los dos sitios y la fertilidad de las frutas de las palmeras. Una pequeña quebrada que es afluente de Caño Hotaseña, en Toaka, tiene el nombre de Hasa (Apaporis) y los makuna dicen que esa quebrada y el Apaporis son exactamente el mismo río, aunque en escalas diferentes. Tuve

la oportunidad de ver un mapa del Tiquié hecho por los tuyuka y descubrí que ellos llaman Yuisi al lugar que los makuna llaman Manaitara, mientras que en el Tiquié hay un lugar llamado Manaitara. Este hecho, además de mostrar las propiedades fractales de la composición del espacio en la teoría makuna del mundo, hace evidente una lógica mucho más compleja de nominación topográfica codificada en el lenguaje de curación y que incluye a otros grupos tukano orientales, y probablemente arawak y makú puinave de la región, pero esto solo podrá ser esclarecido con otras investigaciones de campo.

El principio del trabajo chamánico dentro de este macroterritorio es que cada grupo fertilice su propio territorio. La idea es que el *ketioka* de distintos grupos se enlace y encierre la *maloca cosmos* para generar vida y proteger a la gente de enfermedades y del ataque de los enemigos, aunque siempre exista tensión, desconfianza y enemistad potencial entre los chamanes de diferentes grupos. Ese cerco se va desplazando de acuerdo con las fronteras que ocupan los diferentes grupos dentro del sistema regional, lo cual cambia los límites generales de la *maloca cosmos* para otros grupos y se expande a grupos más alejados con los que se van relacionando, además de conformar una red de Pensamiento más amplia entre grupos étnicos distantes. Entre los grupos próximos, algunas fronteras se comparten pero otras no; por ejemplo, los límites para los yukuna, quienes habitan en el Mirití Paraná, son Araracuara, Jirijirimo, el raudal de Charapa sobre el río Cananarí y el río Cahuinari (Hammen 1992, 135-136); para los tukano del río Papurí son Jirijirimo; Yuruparí, sobre el río Vaupés; Meyú (el mismo Casabe en *língua geral*), sobre el Pirá Paraná, y São Gabriel, sobre el Vaupés⁹⁵ (Reichel-Dolmatoff 1978, 129).

De esta manera, se forma un sistema multiétnico de geografía chamánica que define, por vinculación de origen, la identidad de todos los grupos que comparten el macroterritorio, incluidos grupos tukano orientales, arawak y makú puinave, así como segmentos de la historia de la creación en las cuencas de los ríos Negro, Vaupés, Pirá Paraná, Mirití Paraná, Apaporis y Caquetá. Esto tiene una lógica⁹⁶ para establecer vínculos sociochamanísticos y cubrir, idealmente, la

95. Reichel-Dolmatoff fue impreciso en este dato, porque São Gabriel queda sobre el río Negro.

96. Esta lógica podría estar relacionada con los planteamientos de Hill y Santos-Granero (2002), quienes han resaltado la existencia de un patrón distintivo de flujo sociogeográfico, abierto, interconectado y expansivo de los grupos de lenguas arawak. Este se asocia con formaciones sociales regionales, interregionales o macrorregionales organizadas alrededor de sitios sagrados comunes; se trata de una estrategia de apropiación del paisaje que no está fijada en el tiempo ni en el espacio y que puede ser replicada en nuevas áreas de asentamiento. Los grupos arawak poseerían unas peculiaridades que les permitirían influenciar a sus vecinos, al tiempo que incorporarían características de ellos según las circunstancias históricas y políticas del momento, lo que produciría el surgimiento de identidades transétnicas en las cuales un grupo podría adoptar el *ethos* cultural de otro tronco lingüístico, pero reteniendo su lengua, o al contrario, podrían adoptar una lengua diferente pero reteniendo su *ethos* (Santos-Granero, 2002). En ese sentido, sería muy interesante contrastar, a la

selva y el “mundo” entero a partir de las fronteras chamánicas; no en vano, los makuna suponen que por medio de los grupos guahibos de los Llanos Orientales de Colombia se conecta el Pensamiento de los tukano con el de los kogui, en el litoral atlántico, como si los Pensamientos se entrelazaran como los aros o argollas de una única cadena. En realidad, este sistema de Pensamiento no funciona coordinado porque fue fragmentado hace bastante tiempo, y hoy, desde la lógica a partir de la que lo explico, solo puedo confirmar que se restringe a los grupos del Pirá Paraná, el Apaporis y, quizás, a los yukuna del Mirití Paraná y a los tatuyo y bará de Caño Japú. Sin embargo, opera como un sistema ideal de organización de los poderes y de los grupos en el mundo.

Cada grupo étnico posee su propio *ketioka* de acuerdo con el territorio que le fue asignado. Esto quiere decir que cada territorio, al estar asociado con unos instrumentos de yuruparí específicos y a un grupo determinado, forma una totalidad cuyas características únicas se articulan con otras totalidades en un macroespacio chamánico; dichas totalidades son las unidades cosmo-productoras más amplias. Cada tipo de *ketioka* fundamenta la identidad de las personas y, al mismo tiempo, las consubstancializa con su ancestro; por eso la identidad está ligada con la filiación patrilineal. En el caso de los ide masã, el Abejón del Pirá fue construido con la tierra sobrante de la porción asignada por la Mujer Chamán para crear el territorio de la *gente de agua*, así que el territorio y el yuruparí principal de los ide masã están hechos del mismo material; por otro lado, cuando los Ayawa dejaron al yuruparí en Toaka, los demiurgos midieron el territorio con un palo de balso que tenían en la oreja y en todo el centro, o sea, en el Puerto de Yuruparí, guardaron las flautas sagradas dentro de una laguna de una pequeña quebrada. Esta quebrada desemboca en Caño Anzuelo (Hotaseña), que también tributa sus aguas en Caño Rojo (Suaña), afluente principal de Caño Toaka. Entonces, las aguas del Puerto de Yuruparí se impregnan constantemente del *ketioka* emanado por los espíritus flautas de yuruparí, en especial por Abejón del Pirá, y en su fluir la transportan a Caño Toaka, al Pirá Paraná y al Apaporis. Todos los animales y plantas que nacen, crecen y se alimentan en las selvas de yuruparí (*he hoari*), es decir, en los terrenos bañados por los afluentes y las aguas de Caño Toaka, comparten la misma composición general que los ide masã. Cuando el *ketioka* de Abejón del Pirá y de los otros yuruparí makuna llega al Pirá Paraná y al Apaporis, se mezcla con los *ketioka* de los otros grupos, lo cual en conjunto evoca al Yuruparí primordial: esta es la fuerza de Pensamiento y vitalidad que fluye incesantemente

luz de estos argumentos, la conformación de la geografía chamánica que he descrito con las nociones de territorialidad y el chamanismo de los tukano occidentales.

por toda la *maloca cosmos* y se conecta en forma de un árbol de agua. En ese sentido, los grandes ríos como el Apaporis y el Caquetá, el Vaupés y el Negro, son los depositarios de los *ketioka* de una multitud de grupos étnicos que se interconectan por medio de un sistema hidrográfico que tiene en común un proceso de creación en los tiempos de origen del mundo.

Cuando se piensa de esta forma, las conexiones entre un grupo, su territorio y su poder son más evidentes: los *ide masã* dicen que Caño Hotaseña es el camino de agua del *yuruparí* (*he ide ma*), Suaña es el camino de agua (*ide ma*) del clan *tabotihehea* y Toaka es el camino de agua de los clanes *sairã* y *wiyuá*. Dicho en otras palabras, el camino de agua del *yuruparí*, fuente de la vida *makuna*, se conecta con el camino de agua del clan *tabotihehea*, que es el *huevo de reproducción* del grupo, y este se conecta con el de los *sairã* y *wiyuá*, para ligar el territorio y los clanes de los *idehino makü* (*nietos de Anaconda de Agua*) por medio del *ketioka* emanado de su *yuruparí*: estas son las ramas de un mismo árbol. Camino de agua (*ide ma*) es un concepto clave, que exploraré más adelante con relación a la formación de la persona (capítulo 6), pero por ahora puedo anticipar que, además de ser un concepto más abstracto para referirse al territorio, conecta a la persona con el espacio propio de su grupo, pues *ide ma*, camino de agua, es tanto el territorio del grupo o del clan, como la sangre y las venas del cuerpo. Y en este sentido, agua y sangre, río y venas son la vida que fluye y, en el Pensamiento *makuna*, estas no son metáforas sino manifestaciones diferentes de una única cosa. Todos los grupos de la región tienen sus propios caminos de agua (tabla 5), pero no conocemos sus conexiones más íntimas porque no hay aún trabajos etnográficos sobre estos asuntos.

TABLA 5. CAMINOS DE AGUA DE OTROS GRUPOS ÉTNICOS DE LA REGIÓN

Grupo	Camino de agua
Itana	Goya (Caño Flor)
Heañarã	Hakaya (Caño Castaña)
Ümüa masã	Ügüya (Caño Cotudo)
Yauna	Badiya (Caño Caquetá)
Letuama	Tohiña (Caño Aguablanca)
Roe'a	Roeya (río Taraíra)
Würia	Wüga (río Ugá)
Misiñarã	Misiña (Caño Bejuco)

Fuente: Elaboración propia.

La unidad interna entre un espacio físico y el *ketioka* que lo compone, y de estos con sus habitantes, establece las pautas para las prácticas cotidianas y las relaciones sociales. También define a los dueños propios (*iïhara*) del territorio, quienes poseen los derechos ancestrales sobre él y se diferencian de los residentes (*~gana*), personas de otros grupos que habitan allí y que tienen vínculos de consanguinidad o afinidad con los propietarios (Århem 1998a). Los residentes obtienen derechos de tenencia de la tierra, es decir, pueden construir casas, tener campos de cultivo, cazar y pescar, pero no tienen autoridad sobre la parafernalia ritual ni sobre las posesiones de *ketioka* de los dueños; además, deben ser curados por un chamán que conozca el poder del lugar para que su *hüinirise* no los afecte. Si un individuo nace en tierras de otro grupo exogámico y es curado según el conocimiento de dicho lugar, e incluso no habla su lengua paterna, nunca perderá los derechos sobre el territorio de su unidad ni sobre los bienes ceremoniales de este, a pesar de que sea posible que prefiera mantenerse como parte de la unidad cosmoproductora de su localidad o en localidades vecinas, donde tiene formas más fáciles de alcanzar prestigio que si regresara a competir con sus parientes en un territorio que nunca habitó.

La idea makuna de que cada parte del mundo que es *hüinirise* (fuerte, que causa dolor) tiene un Pensamiento específico, hace evidente una relación entre ambos conceptos. La verdad, esto depende del punto de vista: *ketioka* abarca tanto los componentes invisibles como visibles de un ser, los cuales constituyen su fuente de vitalidad y su *forma de ser o actuar*; por ejemplo, si pensamos en un pájaro como el tucán, que es eventualmente comestible, su canto, los colores de su pico y el plumaje son parte de su *ketioka*, que se relaciona con el yuruparí porque comparten algunos colores; los tucanes dependen de su *ketioka* para vivir, es lo fundamental de su ser y constituye sus defensas; pero para una persona que vaya a comer su carne es peligroso consumirla sin una curación previa, porque sus componentes son *hüinirise* para los humanos. Lo que para los tucanes es el bienestar (*sahari*), para los humanos es fuerte y causa dolor (*hüinirise*). Lo mismo ocurre al referirse al territorio propio y al de los otros grupos vecinos, ya que los makuna los caracterizan de acuerdo con el *ketioka* típico de cada uno y eso incluye a los seres que lo habitan, lo que hace las cosas más complejas. Se crea así una clasificación más amplia de los diferentes grupos por características atribuidas a sus poderes chamánicos, que genera categorías de alteridad.

Los makuna clasifican a los chamanes de otros grupos de acuerdo con las características del Pensamiento y siempre los denominan genéricamente como jaguares (*yaia*), pues hacen referencia al poder de yuruparí de cada grupo, aunque en verdad chamán y jaguar son sinónimos porque el Pensamiento de

un chamán viaja en forma de jaguar. Los makuna se refieren a sí mismos como *chamanes jaguares de yuruparí (he yaia)* o *chamanes jaguares de bejuco de yajé (kahima yaia)*; los grupos del Vaupés y los que se encuentran al noreste y noroeste reciben el nombre de *chamanes jaguares que curan con espejos (kumañe yaia)* y, como parte de ellos, están los *chamanes jaguares de sakaka*⁹⁷ (*sakaka kumañe yaia*), cubeo y tukano; los *chamanes jaguares que rocían agua (ide yueri yaia)*, barasana; los *chamanes jaguares de yajé de peces (wai kahi yaia)*, asociados con los kabiyarí, cubeo, tukano y tuyuka; los *chamanes jaguares de tabaco de frutas silvestres (herika müno yaia)*, tuyuka, tukano y desana; los *chamanes jaguares de frutas silvestres (herika yaia)*, yuhup, y otros que no se identifican directamente con algún grupo, como los *chamanes jaguares de almidón de árbol (yukü bede yaia)*, *chamanes jaguares de paricá*⁹⁸ (*wihō yaia*) y *chamanes jaguares de remo o de horqueta (weari yaia)*. Los chamanes del río Mirití, así como los del Apaporis, arriba de la desembocadura de Pirá, se llaman *chamanes jaguares de piedra blanca (~gütā boti yaia)*, característicos de los tanimuka y yukuna; y los del río Caquetá, como los miraña y los uitoto, son *chamanes jaguares de almidón de tabaco*⁹⁹ (*müno bede yaia*). Todos estos poderes son enemigos y chocan con el poder makuna, y a cada uno están asociadas determinadas armas, que no siempre son neutralizables por los chamanes makuna. Si le preguntamos a alguien de otro grupo sobre este tipo de clasificación, las respuestas serán diferentes, pues cada uno atribuirá el poder propio a su yuruparí particular.

Esta lógica de clasificación según las características de *ketioka* también se aplica a los seres que habitan cada territorio. Por ejemplo, los peces que viven en diferentes partes del mundo reciben múltiples denominaciones. Sobre el río Apaporis se clasifican así: entre la desembocadura del Apaporis en el Caquetá, pasando por el raudal de La Libertad y hasta el lago Boraitara son *abuelos de peces (wai ñikiüa)* o *peces raros*; entre Boraitara y Manaitara son *peces de anacondas (hinoa wai)*; entre Manaitara (la casa de nacimiento del grupo) y Waiyahido (Bocas del Pirá) son los verdaderos *gente pez (wai masā)*; entre Waiyahido y el raudal La Playa son *peces de piedra blanca (~gütā boti wai)*, porque hacen referencia al poder chamánico de los tanimuka que viven en ese sector, y entre La Playa y más arriba del raudal Jirijirimo son peces del árbol *ükogü (ükogü wai)*, ya en territorio kabiyarí. En ese sentido, podría decirse que no existe un único río Apaporis, sino cinco diferentes según el *ketioka* que contiene cada

97. *Sakaka* es un poder extraído de las casas de los peces.

98. Paricá es el nombre dado a en *língua geral* al rapé alucinógeno derivado, probablemente, de *Virola sp.*

99. Almidón de tabaco hace referencia al ambil, miel de tabaco estimulante usada por varios grupos indígenas del medio Caquetá y el Putumayo.

segmento del río, a pesar de que vale la pena recordar que, en general, las aguas del Apaporis son yajé de guama, desde la óptica makuna.

Igualmente, los peces que viven en el Pirá Paraná, desde la desembocadura hasta el raudal de Casabe, son *peces de yuruparí* (*he wai*), con lo que se hace referencia especial a los peces de Caño Toaka; de Casabe hacia arriba son *peces de remedio* o, mejor, *peces de Anaconda Remedio* (*Ükohino wai*), para los barasana y taiwano, así como los *peces de frutas silvestres* (*herika wai*) en el mismo río se refieren a los tatuyo y vecinos. Sobre el río Taraira, uno de los límites del territorio makuna (y de Colombia con Brasil), los peces son *peces de guerra* o *peces de lanzas* (*wai bisú*) en general, pero se dividen, de acuerdo con los espacios entre tres raudales, en *peces de sol* (*ümakani wai*), *peces de metal* (*kome wai*) y *peces de Söri*¹⁰⁰ (*Söri wai*); de manera similar, los peces de ríos más alejados como el Mirití y el Caquetá se denominan respectivamente *peces de piedra blanca* (~*gütā boti wai*) y *peces de almidón de tabaco* (*müno bede wai*).

La tipificación de los peces de un mismo río o sistema hidrográfico muestra que la complejidad de la composición territorial depende de su relación con los tipos de Pensamiento; por eso, cuando un makuna viaja a otro territorio debe pedir a un chamán del lugar que le cure la alimentación para evitar enfermedades, por el choque entre el poder del lugar visitado y el poder makuna. Para conciliar con eficiencia esta composición diferenciada, los chamanes deben dirigirse en Pensamiento hasta alguno de los lugares sagrados del territorio donde ambos grupos tienen parte de sus *ketioka*, y estos sitios por lo general se ubican en las fronteras chamánicas. Así, cuando un makuna sube por el Pirá a visitar a los barasana, la curación se hace teniendo como referencia al raudal de Casabe, o cuando un makuna visita a los bosorasea (un clan tukano), en Brasil, se le cura con el *ketioka* compartido que tienen en el cerro Wekoboheharikü. Esas fronteras generalmente son los postes que sostienen el mundo, los lugares generales para todos los grupos de la región, y que son apropiados para hacer *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) con otros grupos, o sea, intercambiar chamánicamente coca y tabaco, vitalidad (esto se verá en el capítulo 7).

Como hemos podido ver, los lugares son ante todo manifestaciones del Pensamiento; por ello, espacio y *ketioka* están totalmente imbricados y se autoconstituyen. La agencialidad de los lugares se activa por sus interacciones con los seres que los habitan y por las relaciones que los humanos establecen con ellos, ya sean chamánicas o asociadas a las prácticas productivas, incluyendo las prohibiciones que deben ser obedecidas. La teoría makuna del mundo muestra

100. Söri es una Anaconda mítica que produce inundaciones repentinas en el río Taraira. (Århem et al. 2004, 518-521) y actúa por medio de los jaguares de inundación (*söri yaia*) o jaguares de agua (*jide yaia*).

que cada lugar tiene una composición particular derivada de las acciones de los demiurgos y otros seres primordiales, quienes dejaron principios de agencialidad relacionados con la producción de vitalidad del universo. Dicha composición se transmite a los seres que habitan en el lugar, sean humanos o no humanos, y a partir de ello se crean grandes cadenas de asociaciones entre lugares que comparten composiciones semejantes, derivadas de los procesos que los crearon, y entre los diferentes seres que los habitan, así como son determinantes con relación a las prácticas sociales, como la pesca y la caza. Dichas conexiones conforman las secuencias del lenguaje de curación; por eso he dicho antes que los lugares son como las letras de un alfabeto, como las secuencias de combinaciones de las bases nitrogenadas que componen el genoma de cada ser, y evidencian cierta unicidad entre el espacio y los seres. Así como los lugares están interconectados entre sí, pues constituyen la matriz epistemológica del mundo, los seres también lo están y se convierten también en agentes que movilizan conocimiento. De la misma manera que los lugares contienen, en Pensamiento, yajé, bancos, coronas de plumas y demás objetos, los seres también están constituidos por objetos y sustancias interrelacionadas. La diferencia es que el lenguaje que usa la teoría makuna no se vale de partículas, ondas, átomos, elementos químicos y enlaces sino que utiliza objetos, sustancias y relaciones que se combinan de maneras variadas y producen todas las formas de vida. No es por otra razón que los makuna aseguran que todo en la *maloca cosmos* es conocimiento y que la forma de ponerlo en práctica es relacionándose con todo lo existente para dar vida. Ahora, pues, voy a centrarme en la manera como está compuesto el mundo, pues me parece posible extraer los componentes básicos que constituyen todo lo existente, y para ello debemos adentrarnos en las concepciones de tiempo y en la constitución de los seres no humanos.

LOS COMPONENTES DEL MUNDO **5**

A FINALES DE MARZO DE 2008 HUBO UNA REUNIÓN EN PUERTO ANTONIO de todos los chamanes del bajo Pirá Paraná con los asesores de la Fundación Gaia. La mayoría de ellos eran ide masã y allí pude conocer al viejo Ignacio, el gran chamán makuna del Komeña con quien Kaj Århem trabajó a comienzos de la década de 1970. El objetivo de la reunión era llegar a un acuerdo sobre el manejo chamánico de esa parte del río y discutir algunas cuestiones relacionadas con el Plan de Ordenamiento Territorial de Acaipi (Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá), el cual se sustenta en el *calendario ecológico*, o sea, en la concepción local de la sucesión del tiempo durante el año. En cierto momento de la reunión, Ignacio tomó la palabra e hizo un largo relato que concluyó con el aplauso efusivo de los asistentes. Entre otras cosas, habló de la importancia de respetar los lugares sagrados y de hacer las curaciones apropiadas para cada época del calendario ecológico, para que todos los seres pudieran tener vida, y cuando entró en algunos pormenores comentó que, si estuviéramos en el lugar de la *gente estrella*, veríamos los lugares sagrados, en especial los postes del mundo, brillando de manera parecida a como nosotros vemos las estrellas, pues de las piedras sale una luz muy intensa. También dijo que de los postes del mundo nacen las frutas silvestres, los peces y los animales de caza y que los abuelos de los árboles estaban con los brazos abiertos esperando que los chamanes les colgaran cuyas llenas de coca. Para terminar, reveló un secreto de su conocimiento: en una visión, encontró a un viejo que hacía mucho tiempo esperaba a que algún chamán le ofreciera coca. Ignacio le ofreció, pero el viejo se negó dos veces a recibirla. A la tercera, aceptó y lo instruyó para colocar la cuya de coca en el cielo, pero como Ignacio era de estatura baja no alcanzaba a ponerla. Sin embargo, cuando llenó la cuya de coca salió una luz que iluminó todo y se esparció por el territorio. El viejo rejuveneció y le dijo que era Yibá, el ancestro de los yibá masã, los dueños del Komeña. Ahí, Yibá le explicó y enseñó muchas cosas.

Tras el relato, la gente aplaudió con entusiasmo; luego, un chamán itana (clan yibá masã) me tradujo las palabras de Ignacio. El chamán estaba visiblemente emocionado, casi al punto del llanto, y me confesó que escuchar esas palabras le había dado más aire, más fuerza, pues eso significaba que su ancestro mítico aún estaba presente en su territorio y que los yibá masã seguían vivos y podrían recuperar su poder.

Las intervenciones de los chamanes, principalmente los viejos, eran escuchadas con mucha atención, pues se trataba de alcanzar consensos para manejar el mundo. En un largo monólogo, Isaac Makuna, chamán principal de los ide masã, insistía en que los problemas estaban en la falta de sincronización entre las curaciones de las épocas, pues cuando en la parte baja del río se hacían ciertos

rituales típicos de una época, en la parte alta se hacían otros, de una época que ya había pasado. Eso producía confusiones en el Pensamiento y enfermedades de las cuales se responsabilizaba injustamente a los chamanes y se les acusaba de hechicería sin que ello fuera cierto. Decía que era absurdo hacer un ritual de yuruparí de fruta cuando era la época de hacer baile de chontaduro, o que era totalmente descabellado hacer un baile con plumaje durante la época de chontaduro. Recordaba también que se debía seguir la secuencia de rituales de acuerdo con la manera que los Ayawa habían determinado, y que esa era la única forma para que el mundo funcionara bien y las personas no se enfermaran. Frente a esas palabras, las personas asentían, aunque algunos jóvenes cuestionaban a los viejos y decían que el desorden de las épocas era por culpa de los chamanes viejos que no hacían las curaciones en su debido momento. Algunos insistían en que eso no era culpa de los chamanes, sino de los dueños de maloca que no estaban programando los rituales en el tiempo adecuado. Y así, las culpas pasaban de los unos a los otros, hasta que se logró un consenso en el que los asistentes, según sus especialidades, decidieron trabajar para cumplir con el calendario ritual en los tiempos correctos.

A decir verdad, las mayores preocupaciones que tienen los makuna con relación al funcionamiento del mundo siempre enfatizan el cuidado de los lugares sagrados y el cumplimiento del ciclo ritual. Y esto es así porque, en la región, los procesos de generación de vida son indisolubles del tiempo y los lugares. Con los años, he acompañado varias reuniones en las escuelas, e incluso grandes reuniones de las organizaciones políticas locales, y siempre se habla de los mismos problemas. En las reuniones de la escuela, uno de los puntos fundamentales es que los niños no deben tener clase durante la época de yuruparí y que en las otras épocas deben ser programadas las actividades y los contenidos escolares de acuerdo con la estación que el mundo está atravesando; por ejemplo, es mejor hablar sobre las plantas cultivadas durante el tiempo de los cultivos y no durante la época de bailes. Hace pocos años la organización política local logró que sus escuelas funcionen a partir de su propio calendario ecológico, y ahora se hacen discusiones sobre cómo deben armonizarse los contenidos, sin llegar todavía a conclusiones satisfactorias. Este es un proceso autónomo en construcción.

Estos temas producen grandes preocupaciones en los makuna porque de ellos depende la vida de las personas y de los seres no humanos. La conjunción del espacio y el tiempo, gracias a los rituales, es la base de funcionamiento del cosmos. Y dicho funcionamiento está totalmente relacionado con los componentes de los lugares, del tiempo y los seres. En el capítulo anterior expliqué la estructura del universo y dije que esta estaba fijada a la tierra, pues los lugares

establecen los marcos en los que se realizan los procesos vitales que influyen sobre todos los habitantes del mundo. Al incluir las nociones de tiempo podemos entender cómo se da el movimiento dentro del universo y cómo ocurren dichos procesos vitales. Entonces, para poder explicar la manera en que se piensa una parte del funcionamiento del universo debo aclarar que lo que escribiré a continuación, en la mayoría de sentidos, es un intento de mostrar la complejidad y los principios de *ketioka*. Si se le pregunta a cualquier makuna sobre los animales, por ejemplo, sus explicaciones siempre serán complicadas porque tiene que “traducir” a términos más simples cuestiones que están codificadas en el lenguaje de curación o hacen referencia a muchos de sus conceptos complejos, lo cual nunca es fácil ni de explicar ni de entender. Así pues, escribir sobre el funcionamiento del universo y los seres que lo habitan implica elaborar algunas abstracciones que no van a pasar necesariamente por las formas de explicación que darían los makuna. Aclaro que esta es mi elaboración interpretativa sobre lo que entiendo del asunto, y busco mantener la lógica nativa de mostrar las relaciones entre las cosas para poder extraer otros elementos básicos de la teoría makuna del mundo; digamos, su equivalente a los elementos de nuestra tabla periódica. Para ello, voy a centrarme en las sustancias y objetos que son los componentes de los seres que habitan el mundo, pero estos componentes están relacionados, necesariamente, con las concepciones nativas de espacio y tiempo. Lo que pretendo hacer aquí es hablar sobre los estados de transformación de la existencia de las cosas, que en el capítulo 3 he relacionado con el Pensamiento y lo material o visible. Mis explicaciones van a mezclar ambos estados de transformación, ya que estos están imbricados y son inseparables y creo que van a mostrarle al lector una pequeña parte de un conocimiento inconmensurable, del cual apenas atisbo una silueta, pues no es de extrañar que con el paso de los años los etnógrafos apenas arañemos la superficie del conocimiento nativo; ni qué decir sobre físicos, químicos y demás científicos que pasan décadas para aprender y desvendar principios fundamentales del universo, principios equivalentes epistemológicamente a los de los makuna o de cualquier otro grupo indígena. Para resumir, mi intención aquí es la de mostrar cuáles son los elementos principales con los que los makuna explican el mundo. Para hablar del universo, es necesario no olvidar en ningún momento que todo lo que lo compone es una transformación del Yuruparí primordial: el espacio es la conexión con el cuerpo primigenio y el tiempo corresponde a las variaciones de su voz. Así que lo que describiré a continuación como tiempo y componentes de los seres es la manera como quedó constituido el mundo después de las transformaciones primordiales; por supuesto, aclaro que es la forma en que yo lo entiendo.

LOS CANTOS DEL YURUPARÍ PRIMORDIAL: EL TIEMPO

Vivir entre los makuna es una experiencia formidable. Cuando se está dispuesto a sumergirse en su mundo y forma de vida hay que tener claro que habrá muchas dificultades en el camino, así como muchas satisfacciones y momentos inolvidables. No voy a entrar en las cuestiones relativas a la relación que un blanco construye dentro de una maloca o una aldea, sino en la manera como yo, un sujeto que de entrada para ellos es otro, un blanco, trata de adaptarse al ritmo de vida indígena. Sé que siempre les he parecido perezoso porque no logro levantarme al amanecer y siempre me despierto después que todo el mundo. Aunque les insista en que me es imposible dormir antes de la medianoche, así sea con la tranquilidad de las noches selváticas, no encuentran ninguna justificación en ello. Sé que por etiqueta hay que tomar un baño antes del desayuno, pero a veces no lo hago porque la mañana está muy fría y me da cierto terror térmico meterme tan temprano en el agua helada del río. A veces prefiero dejar que el sol caliente un poco la mañana antes de irme a bañar por primera vez. Como la mayoría de los blancos que los visitan, me intereso mucho en comer coca y en fumar y oler tabaco, por ello me involucro bastante en las actividades cotidianas de elaboración de dichos productos, en especial el polvo de coca. También sé que una de las cosas buenas que los impresionan de mí es que tenga tanta paciencia con los mosquitos, el calor, el tedioso paso del tiempo en los días en que no hay mucho para hacer ni los acompaño en sus actividades de los cultivos, y con las incontables horas nocturnas que logro pasar sentado en la maloca, muchas veces en absoluto silencio.

Pero, quizás, lo que más los sorprende es mi disposición a alimentarme exclusivamente de todo lo que ellos comen, pues en las cuestiones alimenticias me someto totalmente a su ritmo. Después de mi primer campo, decidí nunca más llevar comida, salvo por algunas cápsulas de consomé de gallina que uso en emergencias, y tomé la elección de llevar los elementos que posibilitan la pesca, a veces la caza, pues por experiencias anteriores me margino de dichas actividades porque es más lo que estorbo que lo que ayudo: me caigo al entrar en la canoa, pesco pedazos de madera, me pierdo en la selva durante las faenas de cacería, espanto a los animales porque hago mucho ruido, me tropiezo con los troncos húmedos, no sé reconocer los árboles, no camino con seguridad por el monte. Soy mucho menos eficiente que un niño de cinco años. Cuando ofrezco medios materiales para la pesca obtengo una porción de comida y otras veces como porque me invitan en diferentes casas. El hecho de someterme a los ritmos de la alimentación local me ha ayudado a crear proximidad con las personas, pues si hay escasez y ellos aguantan hambre, yo también lo hago. Si hay restricciones alimenticias en las malocas, también me involucro en ellas.

Yo no había percibido con claridad los cambios en la alimentación que había entre una y otra época del ciclo anual; tampoco había percibido la diferencia de actividades en cada una. En el último campo pude vivir toda la época de los cultivos y casi hasta el final de la época de yuruparí, incluyendo curaciones y rituales. Para quien ya completó las curaciones de alimentos de su ciclo vital, en la época de cultivos no hay restricciones alimenticias y puede comer alimentos grasosos, asados o ahumados. Y aunque se considera una época de abundancia de comida, en realidad eso depende de las fluctuaciones del río: solo se consiguen muchos peces cuando el río está lleno o cuando está muy bajo, así que cuando sube poco y baja poco, que es la mayor parte del tiempo, la pesca es muy difícil. Algunos días hay peces, otros días no y solo se come casabe con caldo de ají y a veces caldo de hojas comestibles. Me parecía paradójico que hubiera escasez durante esa época, pues la época siguiente, la de yuruparí, es el tiempo de restricciones alimenticias más fuerte de todo el ciclo anual. Cuando percibí que me había adelgazado más de veinte kilos en cinco meses, alguien me dijo: “Luis, ahora ya vivió en su cuerpo cómo son las cosas aquí. Ahora ya sabe cómo es nuestra vida. Los indígenas casi siempre pasamos hambre. No porque no haya comida —eso pasa a veces—, sino porque para estar bien de salud y tener conocimiento tenemos que hacer mucha dieta. Eso es bueno para que cuente de nosotros”.

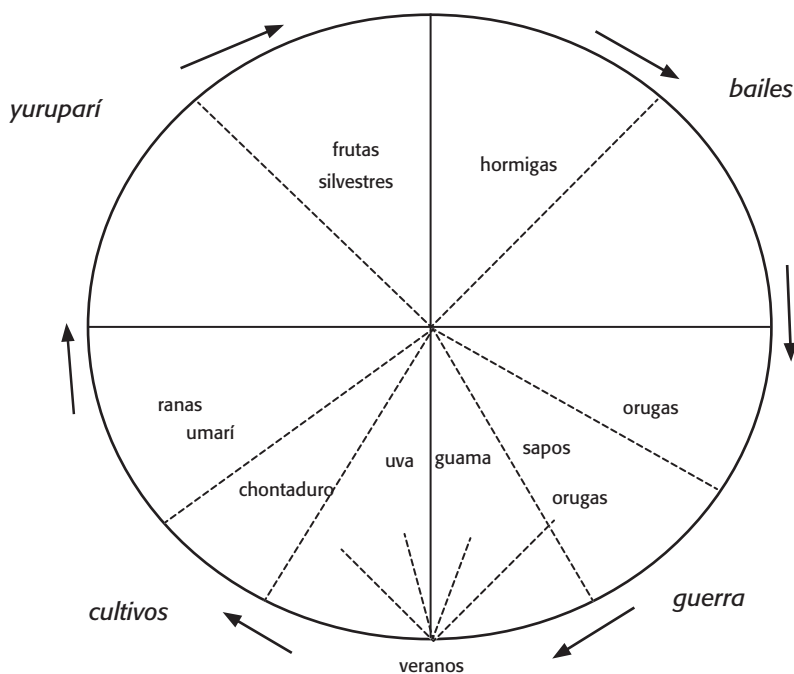
El hecho de haber vivido la escasez de comida en épocas diferentes, pero consecutivas, me mostró que no solo las actividades sociales cambian de una a otra. En la época de los cultivos las personas tumban árboles, quemar las chagras y siembran. También, en el clímax de la época, ayudan a organizar y participan de fiestas relacionadas con el chontaduro. Esas fiestas implican trabajos comunitarios, desplazarse a otras localidades y recibir visitantes, en especial, si se hace un baile de muñeco. Ese es un baile de gran belleza en el que hay mucha alegría; se usan disfraces y máscaras, se recibe comida ahumada y se toma mucho jugo de chontaduro. Una verdadera delicia. Cuando termina esa época, comienza el tiempo de yuruparí, momento en que las personas están más quietas, se reúnen durante los días del ritual y el resguardo, y se vuelven más prevenidas y cuidadosas cuando andan por el monte. Nadie viaja para otros lugares durante esos días y todo el mundo, hombres, mujeres y niños, está en dieta. El clima cambia, pues la época de yuruparí marca el comienzo de las lluvias y reduce el calor de los veranos del tiempo de los cultivos. Esos cambios del tiempo son muy importantes para los makuna y marcan las dinámicas de su vida social.

Como ya mostré en el capítulo 3, el tiempo corresponde a los cantos del Yuruparí primordial, y la sucesión estacional de frutas silvestres y

cultivadas, junto a las temporadas reproductivas de algunos animales y los rituales humanos, se piensan como la expresión de la *forma de ser del mundo*; son el ritmo, el temperamento del Yuruparí primordial. Si bien es cierto que, en general, los makuna clasifican el tiempo en diferentes tipos de verano (*küma*) e invierno (*hue*), estos no son más que indicadores de la alternancia entre las diferentes épocas (*rodori*) y de la programación de ciertas actividades como derribar un pedazo de selva para hacer nuevos campos de cultivo o la preparación de una fiesta. En ese sentido, las épocas son lo más importante ya que durante cada una de ellas hay un *ketioka* diferente que determina la manera como funciona el mundo, pues es un tipo de configuración y de comportamiento que adopta el universo a partir del trabajo chamanístico. El ciclo anual permite la realización secuencial y cíclica de los procesos vitales que son compartidos por todas las formas de vida. Se concibe como un ciclo infinito en el que los seres vivos se reproducen y se convierten en alimento para otros, de tal forma que puedan madurar y reproducirse para ser alimento de otros, incluso de espíritus. La vitalidad de estos seres está depositada en las cuyas de fertilidad (como se verá en el capítulo 7) que se encuentran en los diferentes lugares de origen de los seres, y que los chamanes deben llenar con coca y rapé de tabaco. Por lo tanto, ellos consideran que estos procesos vitales son el resultado del trabajo chamanístico, sin el cual es imposible que cualquier forma de vida nazca y madure.

Los makuna clasifican el tiempo en cuatro épocas principales: época de yuruparí (*he oka rodo*), época de bailes (*basa oka rodo*), época de guerra (*guari oka rodo*) y época de frutas cultivadas (*oté oka rodo*); en el transcurso de las últimas dos épocas y en la transición entre ellas se inserta la época de verano (*küma oka rodo*). Cada época principal está compuesta por unos periodos muy cortos, clasificados igualmente como épocas, en los que florecen frutas silvestres y cultivos específicos como la uva de monte, la guama, el chontaduro o el umarí y también aparecen ranas, gusanos, hormigas y peces que se recolectan y pescan en abundancia. De esa manera, tendríamos: época de frutas silvestres (*herika oka rodo*), en la época de yuruparí; época de hormiga arriera (*mekā oka rodo*), en la época de bailes; época de la *gente oruga* (*iā masā oka rodo*) y época de la *gente sapo* (*goha masā oka rodo*), en la época de guerra; verano de orugas (*iā küma*), verano de guama (*mene küma*), verano de uva (*üye küma*) y verano de chontaduro (*hota küma*) son los veranos que se alternan durante las épocas de guerra y de frutas cultivadas; y, finalmente, época de umarí (*wamü oka rodo*) y época de ranas (*üma oka rodo*), que suceden durante la época de frutas cultivadas (figura 33). De estas épocas más cortas, las más importantes son la de frutas silvestres, la de la *gente oruga* y la de la *gente sapo*.

FIGURA 33. LAS ÉPOCAS DEL CICLO ANUAL



Fuente: Elaboración propia.

Durante la época de yuruparí, las frutas silvestres están maduras y comienzan las lluvias. Para entrar en esta época, el chamán hace una curación llamada *üyékoere*, con el fin de que las personas pierdan la grasa acumulada en el transcurso de la época de frutas cultivadas, cuando no hay restricciones alimenticias, y para protegerlas de los peligros de la nueva época, pues es cuando los jaguares de yuruparí están más activos y vigilan rigurosamente el cumplimiento de las dietas. Los makuna comparan esta época con la Semana Santa de los católicos, no solo por su carácter más sagrado y restrictivo sino porque se revive la muerte del Yuruparí primordial y la creación de las flautas sagradas. En esta temporada, las actividades de pesca y caza se reducen y se vuelven más selectivas, puesto que se restringen a peces y animales que no sean grasosos ni contengan demasiados elementos *hiinirise*, como las sardinas o las guaras y tintines, por ejemplo.

A pesar de la abundancia de frutas silvestres, estas solo se pueden comer después de que se haga una curación y un ritual para ello. En este punto, se

puede hacer *herika hiore*¹⁰¹ (entrar frutas silvestres a la maloca), usando una flauta de balsa llamada *uri*, la cual puede ser vista por cualquier persona, o *herika samarã* (yuruparí de frutas silvestres), fase preparatoria de la iniciación masculina, cuando se llevan frutas a la maloca tocando algunas de las flautas de yuruparí. Estas solo pueden ser vistas por los hombres iniciados y por los jóvenes que van a ser iniciados; las mujeres y los niños no pueden ver las flautas, aunque al atardecer del día de la fiesta entran a la casa para comer frutas y pasan la noche allí, mientras que quienes tocan los instrumentos permanecen afuera de la maloca. Con esto, se inicia el periodo fuerte de restricciones alimenticias, durante el que prácticamente solo se puede comer casabe, hormigas arrieras y palmito de açái. Los participantes tienen las restricciones más intensas, y los no participantes pueden comer peces sin grasa y algunas frutas cultivadas cuando el chamán comienza a curar la alimentación gradualmente. Sin embargo, si se hace el ritual *gãmõa samarã* (yuruparí de iniciación), también llamado *he tire* (mirar yuruparí), las restricciones para todos se intensifican y prolongan. Los participantes pasan recluidos muchos más días después del ritual y las dietas duran hasta que se hace una curación para *comer caliente* (*asirise bare*), con ají y manicuera¹⁰². Después de ello, comienza la preparación del baile de casabe (*nahü basa*), el cual marca el inicio de la época de bailes. Se supone que el yuruparí antiguo (*he bükürã*) es el primero que debe ser visto, y después los chamanes que tienen yuruparíes fabricados pueden hacer *herika samarã*.

En la época de yuruparí, el universo se reconstruye por medio de la curación del mundo (*ümüari wãnõrê*), realizada durante el ritual de iniciación masculina. La finalidad es dar vida y regeneración a todos los seres, así como arreglar y guardar los males del mundo, proteger al territorio y a las personas, y programar el cumplimiento de la secuencia de las épocas (como se verá en el capítulo 7). En esta temporada, animales y peces están viendo sus propios yuruparí en sus malocas, pues es un tiempo de nacimiento y maduración vital, y se pintan con sus pinturas corporales especiales. Los hombres hablan sobre el origen del mundo, de los seres, del yuruparí y su manejo; por ello, es la época adecuada para hablar sobre el asunto. Es un tiempo en que las personas se quedan más quietas en sus casas, no se internan mucho en el monte porque hay culebras y se ocupa el tiempo en la elaboración de objetos de cestería, especialmente durante

101. Las fiestas en que se entran grandes cantidades de comida a la maloca suelen llamarse *dabucuris* a lado y lado de la frontera.

102. *Manicuera* es una deliciosa bebida caliente preparada con el jugo de la yuca, a la cual se le puede añadir ñame, piña, banano o lulo. Generalmente, se prepara y se bebe por la noche, cuando los hombres están sentados conversando y comiendo coca, aspirando rapé y fumando.

el resguardo posterior al ritual. La iniciación y los rituales de entrada de frutas silvestres son los característicos de este tiempo, así como los instrumentos de yuruparí, el yajé y las frutas silvestres son sus componentes principales.

La época de bailes es un tiempo de alegría, en el cual también se protege la agricultura y se cura todo tipo de alimentos. Sin embargo, esto no significa que se pueda comer de todo, ya que dependiendo de los rituales que se realicen puede haber periodos cortos de restricciones alimenticias. La época comienza generalmente con el baile de casabe (*nahü basa*), que es de los más largos y elaborados, pues dura tres días con sus noches; en él se hace un tipo especial de casabe llamado *bosé* y se bebe *kāmũ*, una colada elaborada de manicuera y *wahü*, una fruta silvestre abundante en ese tiempo. También se baila con los adornos de plumas, manifestaciones visibles de *he*, y solo los bailadores que acompañan al cantor bailador beben yajé. La curación de este baile es una forma de poner en práctica lo que se curó durante el yuruparí, libera el consumo de ciertos alimentos, permite la posibilidad de celebrar cualquier otro baile durante las próximas épocas y fomenta la fertilidad de los no humanos, porque cuando las personas bailan, los animales hacen lo mismo en sus malocas. En realidad, los bailes son curaciones grandes y públicas en las que el chamán oficiante está dando vida y protección tanto a los participantes como a los no humanos.

Como el repertorio de bailes es extenso, la elección de alguno depende de la voluntad del dueño de maloca y su esposa, de acuerdo con la cantidad de comida y coca que pueden ofrecer a los invitados. Hay bailes grandes (*basa kūrã*) y pequeños (*basa mütarã*). Los primeros duran entre dos y tres días con sus noches, e implican el uso de los adornos plumarios contenidos en la caja de plumaje (*rākã hedo*), considerada el corazón, el *üsi* del grupo. Los segundos duran una noche y emplean únicamente diferentes instrumentos como bastones rítmicos, maracas y sonajeros. Durante este tiempo, se organizan diferentes bailes en varias malocas distintas y no hay ninguna obligación de usar el repertorio completo, ya que, solo por motivos prácticos, un dueño de maloca poseedor de mucha comida podrá organizar entre dos o máximo tres bailes durante un año. También, dependiendo de la cantidad de frutas silvestres, se puede hacer *herika hiore*.

En la temporada de los bailes, las personas se sienten contentas porque ayudan a preparar las fiestas elaborando coca, tabaco y casabe, además de cazar, pescar, divertirse y visitar otras malocas y aldeas. Es un tiempo propicio para practicar las estrofas de los cantos o hablar sobre las historias de los bailes. También se fabrican instrumentos musicales como maracas, pitos, bastones rítmicos o sonajeros, se hace cerámica, cestería y rodillos ornamentales, para usar con las pinturas corporales, y se trabaja mucho en los cultivos para recoger yuca y preparar sus derivados, como varios tipos de casabe, fariña y tucupí. Por eso se considera que

es una época exclusiva del mundo humano, en la cual no se inmiscuyen otros seres. El ritual característico de esta época es el baile de casabe y los componentes fundamentales son los ornamentos de plumas, la yuca y la colada de *wahii*.

Al final de la época de bailes y durante la época de guerra se puede bailar *gaweta* (baile de gavilán), al comienzo, y *boho basa* (baile de racimo de coco, alternativamente baile de tristeza), al final; ambos bailes están relacionados con el control y manejo chamánico de la guerra. En algún punto de este tiempo, también hay abundancia de guamas, con lo cual puede organizarse *mene hioire*, una entrada de guamas a la maloca usando el yuruparí. Y, hasta hace unos cuarenta años, se celebraba *yeho yiore* (rallarse la piel con el colmillo del pez cachorro), un ritual en el que se hacían escarificaciones en brazos y piernas con un diente de ese pez, para refregarlas con ají y luego refrescarlas con jugo de guama. La finalidad era limpiar la sangre del cuerpo y hacerse fuerte y resistente para la guerra, pues mediante la eliminación de sangre se endurecía el cuerpo y era más difícil que lo penetrara algún arma. Antiguamente, un hombre podía ir a un territorio distante para matar a otro, sin declarar necesariamente una guerra entre grupos o clanes; por eso, los antiguos siempre salían al monte con su estuche de dardos envenenados (*bisú romio*), especiales para matar gente, debajo del brazo, para defenderse de posibles ataques.

La época de guerra es la más peligrosa de todas porque es un tiempo en el que proliferan orugas comestibles y sapos cuyos dueños pueden llevarse algunas vidas humanas para sus malocas. Estas orugas y sapos provienen del mundo subterráneo y vienen a comer gente, en especial los sapos, y por ello se considera un tiempo de muertes inesperadas y enfermedades. Los chamanes deben proteger a las personas con sus curaciones, principalmente con *we* (pintura negra), para hacerlos invisibles a los visitantes del inframundo. Iã Bükü (Viejo Oruga)¹⁰³, una cigarra negra y grande que canta en determinado momento para avisar que debe hacerse la curación de la época, es el dueño de las orugas. Su maloca (Iã Masã Büküa Wi, Maloca de la Gente Oruga) queda en un cerro llamado Bodeaweri, en Toaka, y sale desde allí para hacer un recorrido especial, pasando por ciertos lugares específicos, en el que trae algunas orugas comestibles que negocia con el chamán. En sí, Iã Bükü no viene a comer gente sino a traer comida y a ayudar a fortalecer la agricultura, y lo que quiere a cambio es coca y tabaco. Sin embargo,

103. Iã Bükü era un gran chamán que pasaba el tiempo fabricando bancos y otros objetos que decoraba con diseños. De los diseños nacían orugas. Su esposa le reclamaba por ser perezoso y no ir a cazar, además del hastío que sentía por tener siempre que comer orugas. En el momento del reclamo, él había tumbado una chagra pero no la había quemado. Aburrido, se fue de su casa, pidió a su hijo que quemara la chagra y se subió a un árbol con todos sus objetos. De estos objetos vienen las orugas. Los makuna dicen que si se quema una chagra durante el verano de orugas, esta va a ser muy fértil.

algunas orugas, en especial las no comestibles, son como guerreros que pueden querer matar y comer a alguien eventualmente. A veces, se hace *sudi basa* (baile de huevos de oruga) en ese tiempo. Cuando Iã Bükü está regresando a su maloca, encuentra en el medio del camino a Goha Bükü (Vieja Sapo)¹⁰⁴, una mujer sapo que viene directamente del inframundo para matar gente. Ella recrimina a Iã Bükü por no llevar comida, o sea gente muerta, y reafirma su voluntad de llenar su canasto de comida. La época de sapos es la más peligrosa de todas porque los sapos pueden pensarse como espíritus de los muertos que vienen a cobrar vidas y por eso aparecen muchas enfermedades como dolor de cabeza, fiebre, vómito y diarrea que pueden llevar a la muerte, a pesar de que las personas estén bien protegidas por los chamanes y usen *we*. Los makuna dicen que este es un tiempo de tristeza y llaman a la selva *bohori bare hoari* (selvas de la comida de tristeza)¹⁰⁵, momento en el que no se puede pescar ni cazar. Cuando acaba la época de sapos, las guamas maduran e indican el tiempo propio de la guerra, por eso anteriormente se hacía *yeho yiore* en esa etapa.

En la época de guerra se alternan varios veranos y periodos de lluvia que también traen hormigas arrieras, ranas comestibles y frutos de canangucho y açai. Después del verano de orugas (*iã kuma*), los árboles pierden sus hojas y es una etapa previa a la regeneración de la selva. Es un tiempo propicio para hablar de árboles, orugas, sapos, abejas, cigarras, mariposas, libélulas, moscas y tábanos, así como de las antiguas historias de guerra. Se fabrican bancos y se tumba el monte para las futuras chagras, un acto concebido en sí mismo como una guerra contra las mujeres de los árboles (*yukü romio*). Los rituales característicos están relacionados con la guerra y los componentes fundamentales de la época son las armas de guerra, el jugo de guama, el ají, *we*, la pintura de protección y las orugas.

Las épocas de yuruparí, bailes y guerra se consideran fuertes y peligrosas y en estas se come menos. Son curadas y calmadas con jugo de guama del bienestar del mundo (*ümüari sahari mene ide*), pues los chamanes esparcen *sahari* (dulzura, frescor, bienestar) de guama sobre el mundo, y lo limpian así de todos los elementos *hünirise* de esas épocas. Esto sirve para recibir la época de los cultivos. Antes de que esta última comience en firme, hay periodos de verano más largos que se aprovechan para curar la agricultura y a las mujeres,

104. Goha Bükü es una habitante del inframundo que fue esposa de Kaheasawari (un personaje mítico emparentado con los *ümüa masã*, *gente de día*) durante su estada temporal en el mundo de abajo. Cuando volvió a la tierra, Goha y sus hijos subieron a buscar hormigas y a encontrar a su marido y padre. Desde esa vez, Goha siempre sube a la tierra a buscar comida. Para una versión de la historia de Kaheasawari, véase Århem *et al.* (2004, 521-528).

105. En las otras épocas, la selva se denomina selvas de la comida de yuruparí (*he bare hoari*), selvas de la comida de bailes (*basa bare hoari*), selvas de la comida de orugas (*iã bare hoari*) y selvas de la comida de frutas cultivadas (*oté bare hoari*).

y para hacer los trabajos relacionados con los cultivos, como tumbar, quemar y sembrar. El proceso de florecimiento y fructificación del chontaduro, así como la maduración del umarí marcan el transcurso de la época de cultivos, un tiempo en el que hay abundancia de comida, subienda de peces y muchos de los no humanos están con sus crías. Los makuna dicen que los chamanes curan de esa manera las épocas para que los animales tengan alimentos para criar a sus hijos. Las personas dedican buena parte de su tiempo a sembrar sus cultivos nuevos, a pescar y a cazar, porque la selva está seca y libre de serpientes pues los chamanes han limpiado los caminos de cacería. Se puede comer cualquier tipo de comida porque no hay restricciones alimenticias y se permite con mayor facilidad usar formas de cocción como el ahumado y el asado, porque los jaguares de yuruparí se fueron a comer tortugas al río Caquetá y no están vigilando a las personas. La grasa acumulada durante este tiempo sin restricciones es la que debe ser limpiada por una curación (*üyékoere*) antes de la época de yuruparí.

La época de los cultivos es un tiempo propicio para hablar sobre todo lo relacionado con la agricultura y practicar los cantos de carrizo de chontaduro (*hota serü*), baile de chontaduro (*hota basa*) y baile de muñeco o baile de máscaras (*rümüa*¹⁰⁶ *sāhāre*). La verdad, estos tres rituales conforman uno único, relacionado con el chontaduro, pero con dos posibilidades diferentes de ser realizado: si es corto, se hace carrizo de chontaduro (único baile temático meramente instrumental, aunque tiene una letra que no se canta, en el que se usan carrizos de dos filas de cañas) y luego baile de chontaduro, y no incluye disfraces; si es largo, en medio de esos dos se hace el baile de muñeco (figuras 34 y 35). Entonces, quien organiza una fiesta en esta época debe bailar la misma variedad durante dos años seguidos, para luego hacer la otra variedad durante otros dos años, sin importar el orden por el que comienza. La época de cultivos relaciona todas las formas de vida porque peces, animales de caza, aves, frutas silvestres y cultivadas, seres del monte y otros que solo existen en Pensamiento, los jaguares de yuruparí, Anaconda de Agua y hasta los muertos participan de cierta forma del baile de muñeco y beben jugo de chontaduro (*hota ide*). Los *ide masā* dicen que este es uno de sus bailes propios, pues viene de su ancestro Idehino y se originó en Manaitara, que además de ser la maloca de nacimiento del grupo también es la casa de origen de la agricultura. Los rituales de chontaduro son los característicos de la época y el jugo de chontaduro, el umarí y los disfraces son sus componentes (tabla 6).

106. Si bien es cierto que la palabra *rümüa* (diablos) sirve para denominar a varios tipos de seres del monte, como los curupiras o lo que nosotros denominamos duendes, *rümüa* también se utiliza para decir imagen, foto, máscara o disfraz. Por ello, creo que la traducción más adecuada para este baile sería *entrada de máscaras* o *de disfraces*.

FIGURA 34. MASA DE CHONTADURO



Fuente: Fotografía del autor.

FIGURA 35. TRAJE DEL BAILE DE MUÑECO



Fuente: Fotografía del autor.

TABLA 6. LAS ÉPOCAS Y SUS COMPONENTES MÁS IMPORTANTES

	Yuruparí	Bailes	Guerra	Cultivos
Instrumentos	Flautas sagradas	Caja de plumaje, ornamentos rituales	Armas de guerra	Disfraces y máscaras
Bebidas	Yajé	Colada de wahü	Jugo de guama	Jugo de chontaduro
Elementos	Frutas silvestres	Yuca brava, casabe	Ají, pintura we, orugas	Chontaduro, umarí
Rituales	Iniciación masculina, entrada de frutas silvestres	Baile de casabe	Bailes de guerra, rallarse la piel con el colmillo del pez cachorro	Bailes de chontaduro (baile de muñeco)

Fuente: Elaboración propia.

La duración de las grandes épocas no es cuantificable en número de meses, pues cada una depende de la ocurrencia de varios hechos específicos que van configurando el momento adecuado para realizar ciertas prácticas sociales, en especial rituales y curaciones. Por ejemplo, la época de frutas cultivadas es la más larga y llega a su clímax con la fructificación del chontaduro (que puede ocurrir entre diciembre y marzo), cuando se hacen los preparativos y se realiza el baile de máscaras, conocido en la Amazonia colombiana como baile de muñeco. Sin embargo, antes de la fructificación del chontaduro debe haber una subienda de peces, que significa que los peces están bailando con máscaras y tomando jugo de chontaduro en sus malocas subacuáticas. De manera semejante, después de que los humanos bailan, debe fructificar el umarí, y esto ya es un aviso de que la época de yuruparí está llegando. No obstante, este hecho no marca el final de la época de los cultivos, pues se debe esperar a que las ranas comestibles hagan su baile de chontaduro, cuando cantan y ponen huevos durante un día entero, en el momento en que las Pléyades (*ñokoa roturo*) estén en el cénit y haya ocurrido la subienda de los peces de engrasamiento (*üyēsāhāri wai*). La secuencia y conjugación de todos estos eventos indica el inicio de la época de yuruparí, y combinaciones de ese estilo ocurren en cada época, pero infortunadamente nunca logré reunir todos esos datos completos.

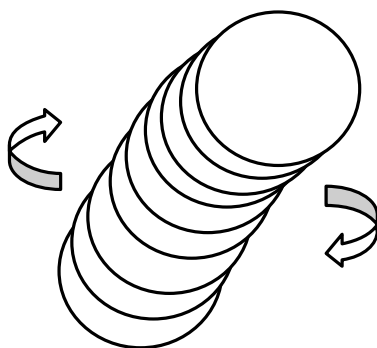
La concepción makuna del ciclo anual muestra la inseparabilidad entre los ciclos del cosmos y la actividades sociales, ya que su funcionamiento está

totalmente imbricado y son codependientes. Además de encerrar un minucioso conocimiento de las relaciones que nosotros denominamos ecológicas (expandingo su significado para incluir fenómenos extraterrenos), el ciclo anual marca las dinámicas de la vida social y los parámetros de las diferentes fases de socialidad; define la morfología social (Evans-Pritchard [1940] 1977; Mauss [1904] 1971c) que establece la secuencia de los rituales, las actividades apropiadas, las permisiones y prohibiciones alimenticias, y por ello también estipula las interacciones con los no humanos. Por ejemplo, la tala de árboles para hacer un nuevo cultivo solo es posible en época de verano, o la negociación de gran cantidad de presas de caza con los dueños de los animales solo debe ocurrir en la época de bailes o en la de frutas cultivadas. Al definir esos estados sucesivos de socialidad, cada época también parece resaltar las especializaciones masculinas tradicionales que sustentan el funcionamiento de toda unidad cosmoproductora. A pesar de que el trabajo entre ellos siempre está articulado y es necesario, el dueño de maloca principal (*wi ühü*) se destaca como tema en la época de cultivos; el curador del yuruparí (*he gu*), en la de yuruparí; el cantor bailarín (*baya*), en la de bailes, y el guerrero (*guamü*), en la de guerra, aunque esta última profesión ahora no existe más de la misma forma que en el pasado, una vez cesaron las guerras entre los grupos.

De manera semejante, la alternancia sucesiva entre el día (*üümü*) y la noche (*ñami*) marca dos tipos de socialidad cotidiana diferentes, relacionados con lo femenino y lo masculino y con las labores productivas y el chamanismo, pues se dice que el día y la noche tienen Pensamientos distintos. En el día, los seres se denominan *üümü ~gana* (los del día) y en la noche son *ñami bükürä* (los seres de la noche), lo cual implica formas de relación diferentes con otros seres, principalmente porque durante la noche no es posible reconocer con claridad las formas y acechan mayores peligros que deben ser neutralizados con el Pensamiento. No es que las prácticas chamánicas no puedan ser diurnas, de hecho con frecuencia lo son, sino que durante la noche el tiempo es más propicio para ello porque es la hora en que los hombres se reúnen para comer coca, inhalar rapé y fumar tabaco, sustancias fundamentales para el chamanismo, pues durante el día han trabajado en cuestiones relativas a la abertura o mantenimiento de los cultivos, la caza, la pesca o la búsqueda de materiales, al tiempo que las mujeres se dedican a la elaboración de alimentos y a los cuidados de los cultivos y de la casa. Durante el día, la maloca tiene una socialidad marcada por la producción y el trabajo femenino, mientras que en la noche es dominio casi exclusivamente masculino. De esta manera, la alternancia entre las formas de socialidad (masculina, femenina, especializaciones) evidencia una concepción cíclica del tiempo.

Cada época tiene sus particularidades y componentes; por ello, los makuna dicen, cuando comparan su forma de clasificar el tiempo con la nuestra, que cada época es un año. Para ellos no existe una unidad de tiempo que denomine lo que nosotros entendemos como año, pues piensan el transcurrir del tiempo, o sea, la secuencia de épocas, como un ciclo de curaciones graduales que, cuando cumplen su serie, comienzan de nuevo, retomando elementos que anticipadamente el chamán dejó previstos para iniciar el siguiente ciclo. De esa forma, los ciclos se superponen y se conectan por las curaciones, y dan la sensación de avanzar en forma de espiral ascendente, como formando las divisiones de los círculos del tronco de una palmera (figura 36). Por eso, dicen, los chamanes pueden programar varios ciclos de curaciones con anticipación, para que el mundo se comporte de una manera determinada; por ejemplo, el curador puede programar abundancia de orugas durante dos ciclos consecutivos y escasez de ellas durante otros dos. Con relación a la incertidumbre del futuro, el problema estaría en la falta de curación en el punto que había sido previamente programado.

FIGURA 36. MOVIMIENTO EN ESPIRAL DEL TIEMPO



Fuente: Elaboración propia.

Este movimiento en espiral es consecuente con la concepción de movimiento en los ejes espaciales del mundo, en especial desde la cepa hasta la punta, ya que el punto de referencia histórico para el grupo no es una época del ciclo anual en sí, sino el inicio del ciclo de curaciones del tiempo hechas por un chamán principal, por un *he gu* (curador de yuruparí) cuando cura el yuruparí

por primera vez. Por eso, los makuna afirman que el tiempo de vigencia de un *he gu* es un *árbol de historia* y, a su muerte, comienza un *nuevo árbol*. En otras palabras, grandes periodos de tiempo son ciclos de curación de un chamán, la manera como su Pensamiento va marcando el funcionamiento del universo, como va ascendiendo en espiral para marcar cierto periodo de tiempo vivido por el grupo o por algunos de sus segmentos, como una especie de *Zeitgeist* construido alrededor de su trabajo. Cuando ese chamán muere, se dice que su Pensamiento llegó a la punta y, a su vez, comienza un nuevo proceso cuando el chamán sucesor inicia su trabajo. Esto sucede porque cuando un *he gu* joven empieza a curar el yuruparí, este se rejuvenece y va envejeciendo al tiempo con el curador, pues de cierta forma su ciclo de curaciones es una construcción de la palmera en que se convirtió el Yuruparí primordial, con su Pensamiento.

Cada nuevo ciclo de curaciones es un renacer. Por eso, al referirse a los eventos históricos, los makuna localizan sus referencias en el periodo de vida de un personaje importante, principalmente un *he gu* (por ejemplo, “en los tiempos de Wahürise, los abuelos se fueron a vivir a tal río”), o un acontecimiento especial, como un baile o una guerra (por ejemplo, “cuando los wühana estaban haciendo tal baile, llegaron los brasileños para llevárselos” o “después de la guerra con los tanimuka, comenzamos a comer carne de danta”). Esa misma lógica de avanzar en espiral es perceptible en las curaciones del ciclo vital y en las curaciones de cada baile, pues la duración de la vida humana depende del trabajo de los chamanes, como veremos más adelante. Por ahora voy a anticipar que la vida tiene una “fecha de vencimiento” que se va renovando en cada curación, en cada época. A diferencia de los piro, del Perú, para quienes la historia es parentesco, entendido como un conjunto de relaciones entre personas vivas que son activamente producidas en el tiempo (Gow 1991), para los makuna la consciencia histórica y el transcurso del tiempo pasan por los ciclos de curaciones de los chamanes, que producen a todos los seres del cosmos, además de personas y parientes, y por un proceso dialéctico de construcción de la realidad, anclado en el Pensamiento y en las conexiones entre los varios componentes del mundo.

De otra parte, si observamos los términos en la lengua para denominar las épocas, vemos que *rodo* significa época pero siempre está antecedida de *oka* que significa palabra, lengua, historia. Una traducción más literal, pues, nos señala que la denominación nativa es *palabra de la época de*, lo cual evoca tanto voz o lenguaje de curación como particularidad, singularidad, especificidad de unos atributos que se expresan por su repetición cíclica, siguiendo una secuencia ya estipulada. La palabra *rodo* también se usa para referirse a la rodilla o a cualquier articulación importante del cuerpo. Por ello, podemos pensar que la secuencia de épocas y el cumplimiento del ciclo son tanto la llegada o activación de las

diferentes cualidades agentivas del Pensamiento (*ketioka*), como la manera en que se articulan los distintos *ketioka* para reconstituir atributos del cuerpo primigenio: los diferentes cantos del Yuruparí primordial están asociados con los procesos reproductivos y con los rituales que deben ser realizados; los ciclos de curaciones reconstruyen la palmera primordial.

Cada curación de época es una manera de, digamos, tejer o entrelazar los *ketioka* de cada una de ellas, a partir de ciertos lugares que contienen los poderes fértiles de cada época para poner los procesos vitales del cosmos en movimiento. Esos lugares son algunos de los cerros que son los postes de la *maloca cosmos*. Algunos cerros están relacionados específicamente con ciertas épocas y su curación, y de ellos emanan los poderes de cada una, tanto los males y enfermedades como la vitalidad y la reproducción. Por ejemplo, Poste de Origen de las Frutas Silvestres (Herika Hüdoa Bota) y Poste de la Fruta Yahi (Yahi Bota) son fundamentales para la época de frutas silvestres, comienzo y final de la curación. De manera semejante, durante la época de bailes se comienza a curar desde la maloca de bailes (*basa oka wi*), en Imiñakuri, y hasta el raudal de Casabe; Cerro Loro (Wekoboheharikü) y Poste de Terminación del Baile de Muñeco (Südiro Ku Bota) son fundamentales para la época de cultivos, y Bodeaweri y Huriti son para la época de orugas. Como toda curación tiene su origen en La Libertad, desde allí y de acuerdo con la época, la curación de los chamanes emplea términos relacionados con la época respectiva y sus postes asociados para cambiar la configuración del mundo. La intervención del chamán lo pone en relación con los lugares y con ello la agencialidad de los lugares es activada. A partir de esa forma de nombrar los lugares en la curación de las épocas, el cosmos entero cambia su comportamiento automáticamente y se impregna del *ketioka* de cada época, el cual se manifiesta fundamentalmente en los componentes particulares de cada una de ellas. Pensemos en un caleidoscopio que tiene cuatro formas básicas, pero que permiten varias figuras dentro de ellas: cada curación de una época y la configuración que adopta el mundo en ese momento son semejantes a dar un giro al caleidoscopio, pero si no hay nadie que lo gire, su existencia por sí misma no tiene sentido. No es por otra razón que he dicho en el capítulo 3 que este sistema es como un mandala viviente.

Así como cambian el comportamiento y el *ketioka* del mundo, en cada época cambia la forma de denominar a los seres, pues sus componentes particulares corresponden a los de cada época. Tomando a los peces, en general, como ejemplo, los makuna los llaman peces de yuruparí (*he wai*), en época de yuruparí; peces de baile (*basa wai*) o peces de comida (*bare wai*), en la época de bailes; peces de orugas (*iã wai*), en la época de guerra, y peces de chontaduro (*hota wai*), en la época de los cultivos. En otras palabras, los seres adquieren

el *üsi* (vitalidad, espíritu, Pensamiento) y la agencialidad de la época, y cuando los humanos se alimentan de peces, comen respectivamente componentes del yuruparí, ornamentos de baile, orugas y frutas cultivadas, de acuerdo con cada una; por ello, a los peces de las tres primeras épocas hay que transformarlos chamánicamente en comida segura, como frutas silvestres que son *sahari*, casabe o frutas cultivadas. Los alimentos, la coca y el tabaco siguen la misma lógica de nominación por épocas. Esto implica que, si se cura una enfermedad, debe tenerse en cuenta que en ese preciso momento las personas están bajo la influencia de los elementos *hüinirise* de la época, los cuales se han sumado a los elementos *hüinirise* que cada ser posee en sí. De igual manera, pueden aumentar o disminuir los riesgos de su consumo, ya que es muy diferente comer *peces de yuruparí* a comer *peces de chontaduro*, toda vez que los primeros tienen los elementos activos propios del yuruparí mientras que los segundos tienen los elementos característicos de los cultivos. Por ejemplo, normalmente el tucunaré es un pez comestible, pero está prohibido durante la época de yuruparí porque los componentes de la época (yajé, flautas, etc.) se transfieren al pez; el mismo proceso de transmisión de componentes ocurre en la época de los cultivos, pero la diferencia es que, en esa época, los componentes de ese periodo (chontaduro, umarí, etc.) no son tan fuertes y peligrosos como en la época de yuruparí. Por esta razón, el ciclo anual también se puede pensar como el paso de *hüinirise* a *sahari*, en el sentido de que el ciclo comienza en la época de yuruparí, cuando se realiza el ritual de iniciación y todas las personas están ayunando para, entre otras cosas, no consumir componentes del yuruparí por los alimentos porque es muy peligroso para la salud; y termina en la época de los cultivos, cuando se celebra el baile de muñeco, y hay abundancia de chontaduro, peces y animales de caza, por lo cual no existe ninguna restricción alimenticia ya que todo es comida de los cultivos.

EL LIBRO DE LA VIDA: LOS HABITANTES DEL MUNDO

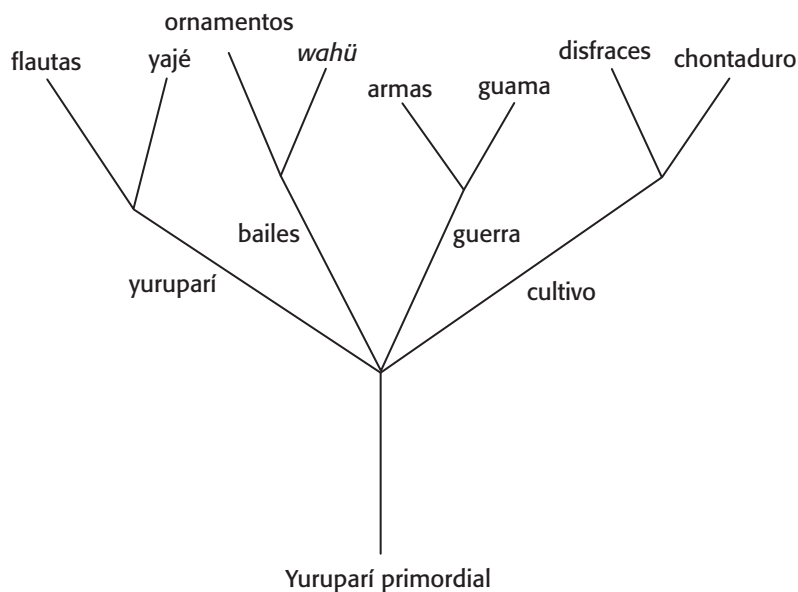
En las páginas anteriores y en los dos capítulos precedentes se han esbozado algunas relaciones entre diferentes elementos que aún no he explicitado. La Puerta del Agua es al tiempo una vagina y un ombligo; el eje acuático primordial y los ríos son cordones umbilicales, bejucos de yajé, árboles y venas; el cordón umbilical también es una Anaconda ancestral; las aguas son leche, sangre y yajé, y este último puede tener elementos adicionales como la guama y los peces (*mene kahima*, o yajé de guama, y *wai kahima*, o yajé de peces). De manera semejante, los ríos, al ser creados de los árboles, tienen componentes asociados a frutas o características de los árboles; por ejemplo: el río de Umarí,

en el inframundo, contiene umarí; Toaka (Caño Laurel) tiene la calma que produce la fruta *toa*; Weya (Caño Pintura Negra) contiene la pintura de protección *we*, y Büheya (el Apaporis) contiene la urticaria del árbol *bühe*. Por ejemplo, el Apaporis también es un bejuco de yajé de guama y, a su vez, el Pensamiento y los poderes chamánicos predominantes en cada segmento del río en que se divide (como se vio en el capítulo 4). Esto significa que las aguas de los ríos, además de ser yajé y árboles, también contienen otros elementos que determinan si son *sahari* o *hünirise* y, además, cada uno de esos elementos puede contener otros, lo que muestra largas secuencias de componentes que van creando las diferenciaciones y particularidades de todo lo existente. También quiere decir que algunos de estos elementos están simultáneamente en la tierra y en el agua y son, en el fondo, diferentes manifestaciones de sí mismos.

Si observamos los lugares sagrados encontramos componentes como malocas, ollas de yajé, cuyas de coca y tabaco, soportes de cestería, bancos, tiestos, coronas de plumas, instrumentos y ornamentos rituales, fragmentos corporales de animales o seres míticos, entre otros. Así mismo, si vemos las épocas encontramos que ellas tienen varios componentes, como flautas sagradas, yajé, frutas silvestres, ornamentos plumarios, instrumentos musicales, casabe, armas, ají, jugo de guama, disfraces y máscaras del baile de muñeco, jugo de chontaduro, entre otras (figura 37). Cada uno de esos elementos principales se va abriendo y desdoblando en otros, y estos en otros, y así continúa progresivamente. Esto nos muestra con claridad cómo se va dando el proceso de diferenciación desde el estado primordial, pues si pensamos en la relación entre el Yuruparí primordial y el tiempo podemos ver que, a partir de la voz de Anaconda Mata de Yuca, se forman cuatro componentes básicos del mundo: el yuruparí, en su sentido concreto, los bailes, la guerra y los cultivos. A su vez, las flautas, los ornamentos rituales, las armas de guerra y las máscaras y disfraces son el resultado de sus manifestaciones particulares en cada época, pues es la manera como el Yuruparí primordial se va transformando y reconstituyendo. Al detenerse en cada uno de esos elementos, estos se van desdoblando y creando más transformaciones y relaciones entre varios componentes; por ejemplo, si hablamos de las flautas, estas se desdoblan en los diferentes pares existentes; si hablamos de los instrumentos musicales, estos se desdoblan en maracas, sonajeros, bastones rítmicos, etc., lo cual muestra que tanto el espacio como el tiempo comparten componentes.

Por ello, cuando observamos las características particulares de los seres no humanos debemos tener en cuenta no solo lo que ellos son en sí, de manera próxima a nuestro concepto de especie, sino también todo lo que los relaciona con las épocas y con los lugares en los que viven. De esta manera, la composición de los no humanos es en extremo compleja.

FIGURA 37. DESDOBLAMIENTO DE LOS COMPONENTES DE LAS ÉPOCAS (VERSIÓN REDUCIDA)



Fuente: Elaboración propia.

En gran medida, las taxonomías nativas en la región están elaboradas a partir de estos elementos, no solo porque ciertos parámetros de las clasificaciones agregan componentes, por ejemplo, si un ser es diurno o nocturno, sino porque las taxonomías en sí mismas son una de las formas como está codificado el Pensamiento (*ketioka*) en el lenguaje de curación. Si se le pregunta sobre este tema a un chamán makuna que conozca los pormenores, la respuesta va a seguir el orden de los seres que está codificado en el lenguaje de curación.

Además de los humanos (*masā*), los conjuntos o colectivos de seres más importantes son *gente árbol* (*yukü masā*), *gente pez* (*wai masā*), *animales de caza* (*waibükürā*), *gente “diablo”* (*rümüa masā*), *gente estrella* (*ñokoa masā*) y *jaguas de inundación* (*sōri yaia*), también llamados *jaguas de agua* (*ide yaia*). Estos tres últimos conjuntos no los voy a tener en cuenta porque tienen menos relaciones con los humanos y, muchas veces, solo operan en Pensamiento. La *gente árbol*, en términos generales, está compuesta por tabaco (*yukü müno*), coca (*yukü kahi*), veneno (*yukü rima*), bejuco de yajé (*yukü kahima*) y yuruparí (*he yukü*). Uno de sus subconjuntos, las frutas silvestres, está compuesto por coca (*herika kahi*), tabaco (*herika müno*), sal (*herika moa*) y ají (*herika bia*). Los

animales de caza (*waibükürā*) poseen rapé de paricá (*kuta*), un tipo de tabaco de árbol, otro tipo de tabaco relacionado con las frutas silvestres (*herika weta*), colmillo de carbón (*guhiriti*) o *ewüñirise* (un barro negro) y *gõñari* (colores y diseños del pelaje, plumas, etc.); también poseen los elementos constituyentes de árboles y frutas ya descritos y usan almidón de frutas (*herika bede*), coca (*waibükürā kahi*), tabaco (*waibükürā müno*) y, en el caso de los puercos de monte, tienen yuruparí (*he waibükürā*). Los peces tienen una composición mucho más compleja, pero que sigue la misma lógica; por ejemplo, tienen tabaco, coca, almidón de frutas silvestres, colores y pinturas, entre otros (tabla 7). La cantidad y concentración de dichos componentes determina si cada especie es comestible o no, o si su *hüñirise* puede ser neutralizado chamánicamente.

TABLA 7. COMPONENTES GENERALES DE LOS SERES

Árboles	Árboles de frutas silvestres	Animales	Peces
Tabaco	Tabaco	Tabaco de frutas silvestres	Tabaco
Coca	Coca	Coca	Coca
Yajé	Ají	Almidón de frutas silvestres	Almidón de frutas silvestres
Veneno	Sal	Paricá	Veneno
Colores pinturas	Colores pinturas	Colores pinturas	Colores pinturas
Yuruparí	Yuruparí	Yuruparí	Yuruparí

Fuente: Elaboración propia.

Todos estos seres tienen en común la coca, el tabaco, las pinturas y el yuruparí, elementos básicos de la composición de todo ser, incluyendo los humanos, como veremos en el próximo capítulo. En el caso de los árboles, se dice que su tabaco son los colores de su corteza, la mayoría formados por líquenes de diferentes clases; por eso, cuando alguien se pierde en la selva, sufre de mareos, lerdera y atontamiento, pues consume sin intención el tabaco de los árboles. El veneno, la sal y el paricá son elementos derivados de la orina de seres primordiales. A dichos componentes generales también se añaden otros según sus lugares de origen, la época del ciclo anual y el origen mítico. Si observamos por especie, los componentes se acrecientan según ciertas particularidades, como se refleja en sus clasificaciones (Cayón 2006), y dependen de variables como de qué y en

dónde se alimentan, si sus hábitos son diurnos o nocturnos, el lugar específico en el que viven (copas de los árboles, fondo del río, huecos, salados, etc.) y hacen sus madrigueras y nidos, el tamaño, las características de la piel (si tienen o no escamas, por ejemplo) o algún rasgo peculiar (tener chuzos, predecir augurios), el tipo de reproducción, el comportamiento (migratorios, solitarios, viven en manadas, son domesticables, etc.), si son o no grasosos, la época del ciclo anual en que más aparecen, el tipo de enfermedades que producen, si nacieron de algún personaje mítico o fruto silvestre, si tienen importancia chamánica o son utilizados para hacer maldiciones, entre otras.

Voy a ilustrar apenas con un ejemplo taxonómico de los makuna, para mostrar una pequeña parte de las variables usadas para clasificar a los colectivos de seres. La *gente pez* (*wai masā*) se clasifica primero en *comestibles* (*bana*), también concebidos como peces de casabe (*nahü wai*), y *no comestibles* (*bana mehe*); en este último grupo algunos están estrictamente prohibidos y son *mükā* (que se respeta), mientras que otros tienen restricciones según las fases del ciclo vital de las personas. Según el tamaño, los peces se dividen en grandes, medianos y pequeños. También pueden ser grasosos (*üyēsāhāri wai*) o no grasosos (*üyé mana*), de escamas (*rutukütira*) o sin escamas (*rutu mana*), con chuzos (*sabukütira*) y los que vuelan (*wütira*) porque son hijos del Sol (*umakañi rā*). De acuerdo con la parte del río en que normalmente están, pueden ser los del fondo (*hubehü ~gana*), medio (*hoebüsa ~gana*) y superficie (*hoe ~gana*). Según el tipo de aguas en las que viven, son de ríos grandes (*riaribükü ~gana*), quebradas (*riari rā ~gana*), lagunas y pozos (*itahura wai*) y rebalses (*tata wai*). También se distinguen los peces que viven en huecos (*gohe wai*) y dentro de los árboles (*yukü ~gana*), si migran o no migran, si se aparean y ponen huevos (*tünira*) o si no se aparean y tienen leche. De acuerdo con la alimentación, son peces que comen frutas (*herika barā*), lombrices (*rāhüā barā*), hojas (*hü barā*) y otros peces (*wai barā* o *wai yaia*, jaguares de peces).

A todas estas, se suma la clasificación de *ketioka*, en la cual los peces se dividen de acuerdo con los poderes y el territorio, como ya se describió: con el lugar de origen cósmico, con la fruta o sustancia de la que se engendran, con el personaje mítico del que nacieron, con los espíritus dueños de sus malocas y con la posesión de armas como lanzas de yuruparí (*he bisú*), lanzas de comida (*bare bisú*) o lanzas de los jaguares de engrasamiento (*üyēsāhāri bisú yaia*), entre otras, que pueden causar enfermedades a los humanos. En el mismo sentido, también se distingue si son peces de yuruparí (*he wai*), los cuales recolectan las frutas *ñerika* y *hatirika*; peces de frutas silvestres (*herika wai*); peces del Sol (*umakañi wai*); peces de tristeza de Luna (*umakañi bohori wai*); peces de las estrellas (*ñōkōā wai*); peces de la laguna de día (*ümüa itara wai*); peces de coca

(*kahi wai*); peces de flores (*go wai*), también conocidos como hijos de peces (*wai rīā*), y peces de maldiciones (*rohori wai*), dentro de los que se incluyen peces de engrasamiento (*ūyēsāhāri wai*), peces de enfermedad de chuzos (*ñosērī wai*), peces de desnutrición o peste (*wisiri wai*), peces de deformaciones físicas (*ūkogū wai*), peces de chismes (*okayoharioka wai*), peces de guerra (*bisū wai*) y peces de tumores (*mihīri wai*). Cada una de esas categorías implica la presencia de múltiples componentes *hūnirise*, en los cuales a un elemento como una lanza o una corona de plumas se añade el lugar de origen de este, el ser primordial del que nació o del que recibió algún elemento. En suma, los componentes tienen las características de ser acumulativos y manifestaciones de las capacidades agentivas de los seres primordiales.

Al ver todo esto con relación a una especie, sabemos que el pez dormilón (*roe*) vive en caños, quebradas, ríos y lagunas, donde permanece entre las hojas y las raíces, se desplaza por la parte media de las aguas, tiene escamas y dientes, se alimenta de otros peces, solo debe ser comido por los ancianos y produce enfermedades como engrasamiento, infecciones, calentamiento del cuerpo y dificultades respiratorias. Si este pez se va a curar para comer, hay que tener en cuenta los componentes derivados de esas informaciones generales, a los cuales se les añaden otros, dependiendo del curso de agua específico en el que vive o fue capturado, de las hojas y raíces, y de las enfermedades que producen los peces de los que se alimenta. La taxonomía makuna es muy compleja y cada variable presente en sus clasificaciones va acumulando en estos seres componentes peligrosos para los humanos e implica un mayor conocimiento y trabajo para los chamanes. Adicionalmente, por ejemplo, si los animales son nocturnos poseen los componentes *hūnirise* de la noche (chismes, guerra) mientras que los diurnos tienen los del Sol (fuego, calor); o si se originan por el trueno van a tener una piedra característica. Por ello, el conocimiento chamánico puede entenderse en nuestros términos como un cúmulo gigantesco de conocimientos ecológicos y geográficos referenciados cosmológicamente y codificados en las narrativas de origen y en el lenguaje de curación, y que formulan una *ecología del cosmos*, parafraseando a Århem (1996), la cual remite a la idea de la existencia de una gran cadena de la vida.

Aunque los componentes definen las particularidades de cada especie y son buenos para esta, cuando llegan a los humanos a través de la comida son *hūnirise*, ya que tales elementos se conciben como las defensas y armas de los no humanos, o sea, los componentes de cada tipo peculiar de persona que es cada ser, con sus cualidades subjetivas e intencionalidades. Estos componentes entran en conflicto con la composición humana y producen una gran cantidad de enfermedades. Por esto se requiere de una curación chamánica (*bare keare*)

que devuelva estos componentes a su lugar de origen, para que estos seres puedan regenerarse y se los transforme en comida segura, relacionándola principalmente con los cultivos o con la yuca y sus derivados. Así, la curación de comida recoge las lanzas, los venenos y las pinturas que esta contiene, para enviarlos a su casa de origen, y transforma al pez en un pedazo de casabe, en uva de monte o en chontaduro. La importancia de los componentes tiene una fuerte relación con el ciclo vital humano y las etapas de dieta que todo individuo debe cumplir para construir el cuerpo y el conocimiento de manera adecuada; por ello, los mayores de 45 años pueden comer cualquier alimento mientras que los niños están sometidos a mayores restricciones.

La oposición *sahari/hüinirise* está formulada en términos de la potencia y peligrosidad que tienen los componentes de cada ser y lugar, en relación con la alimentación humana, y por ello también se manifiesta en otras situaciones. Los makuna diferencian entre la comida cultivada (*oté*) y los alimentos de la selva. Los cultivos son *sahari* y no requieren casi de curaciones chamánicas porque su contenido de *hüinirise* es bajo, mientras que los alimentos conseguidos por la recolección, la caza y la pesca generalmente tienen mayor concentración de *hüinirise* y deben ser curados. De igual manera, dentro de los alimentos del bosque y del río hay algunos que son *sahari* y se consideran comida tradicional y propia del grupo, como las sardinas de los pozos, la babilla (*güiso*), la anguila (*bue*), la rana *üma*, el sapo *tüha* y la serpiente *wämüsuāgu*, que no requieren ser curados o, si se necesita, solo precisan de una curación sencilla. Otros seres son *hüinirise* y están prohibidos como alimentos, por ejemplo los animales que nacieron del yuruparí, como el pez barbudo (*wahebükua*) y la paca (*seme*), así como los animales y peces que son el yuruparí de sus respectivos mundos, como el sábalo (*hüiwai*) y el guaracú grande (*bodeka bükü*) para los peces, o los puercos del monte (*hāhārā yese*), en el caso de los animales de caza. Estos últimos pueden no ser prohibidos como alimento para otros grupos del sistema regional porque en sus historias de origen tienen otros alimentos prohibidos; por ejemplo, para los bará el sábalo no tiene nada que ver con el yuruparí y se pueden alimentar de este en cualquier momento. Por esta razón, cuando algún makuna se desplaza a otros territorios sus propias prohibiciones alimenticias se mantienen.

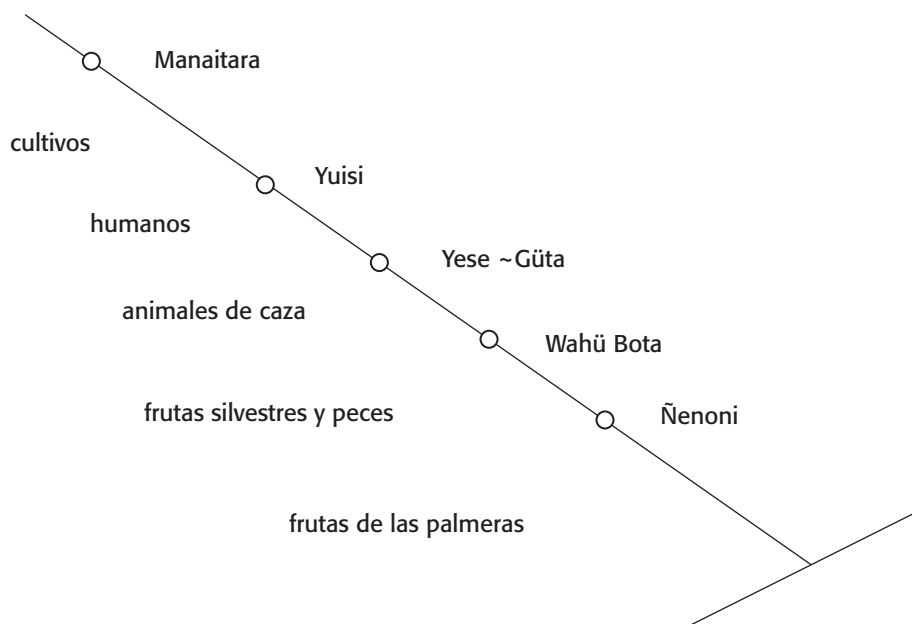
Además del yuruparí, como ya dije, los componentes más comunes que comparten estos conjuntos de seres son el tabaco y la coca, sustancias básicas de los intercambios chamánicos: a cambio de comida para la gente, los chamanes les dan coca y tabaco a los espíritus dueños de los animales (ver el capítulo 7); por eso, la relación entre humanos y no humanos es de *heteña* (gente con la que se intercambia), igual que con los blancos o con grupos

indígenas distantes. Al hacer el intercambio, los chamanes fertilizan a estos seres, llenando las cuyas de coca y tabaco que se encuentran en los diversos lugares y malocas de origen de estos, pues al igual que los humanos, los demás seres tienen sus propios lugares de nacimiento. Las frutas silvestres nacen en general en el Poste de Origen de las Frutas Silvestres (Herika Hüdöa Bota). Específicamente, las de palmeras nacen en Ñenoni (Agua Inundando), también lugar de origen de algunos peces, y las de los árboles, en el Poste de la Fruta Wahü (Wahü Bota); los animales de caza nacen en el raudal Puerco de Monte (Yese ~Gütã) y los peces nacen en múltiples lugares como lago de Grillo (Mösirö Itahura), Boraitara, Manaitara y Waiya Hido (bocana del Pirá), entre otros. En el caso de las frutas silvestres y los animales de caza, sus lugares de origen están localizados aguas abajo del raudal de La Libertad, mientras que los peces tienen muchas malocas de origen en varios ríos. De cualquier forma, los primeros lugares de nacimiento de estos conjuntos de seres, o sea, por donde ellos emergieron inicialmente en este nivel cósmico, están localizados antes de La Libertad, el lugar de origen de la humanidad, tanto en el camino del Pensamiento como en el río Apaporis (figura 38), así como aguas arriba, en Manaitara, nacen los cultivos. Esto parece evocar una idea de filogenia ontológica que, en el Pensamiento, organiza en una secuencia visible espacialmente el surgimiento de los diferentes conjuntos de seres en esta realidad. Desde la bocana del Apaporis hasta La Libertad nacen primero las frutas silvestres, luego los peces, después los animales de caza y, por último, los humanos. Después de los humanos, nacen los cultivos. Uno de los principios de la teoría makuna del mundo señala que todo ser tiene un lugar de origen por el cual emergió a este nivel cósmico.

Esto está de acuerdo con el hecho de que toda esta cadena de la vida encuentra su fundamento en las frutas silvestres, puesto que de ellas se alimentan peces, animales de caza y humanos, entre otros seres. Por este motivo, los componentes de las frutas se van acumulando en los seres que las consumen y en las curaciones de comida más amplias, realizadas durante los rituales, siempre se cura primero las frutas silvestres, después los peces, luego los animales de caza para, finalmente, transformar todos los elementos *hünirise* en comida de los cultivos, que nace en Manaitara y es segura para los humanos.

También, cuando observamos las enfermedades producidas por los elementos *hünirise* de estos conjuntos de seres, percibimos que siempre son las mismas: engrasamiento, chuzos, desnutrición, deformaciones físicas, tumores, chismes, guerras, entre otros. Lo que cambia es el origen de la enfermedad, el ser y el tipo de componente que la produce, y esto nos remite a ver ciertas particularidades de seres específicos en el nivel de algo cercano a nuestra noción de especie, ya que, a pesar de que exista un término genérico para nombrar una

TABLA 38. LUGARES EN QUE EMERGIERON LOS DIFERENTES COLECTIVOS DE SERES EN EL APAPORIS



Fuente: Elaboración propia.

“especie”, por una parte hay varias singularidades que crean diferencias entre los seres pertenecientes a esta y, por otra, un ser puede transformarse en uno distinto en un dominio cósmico diferente.

Un ejemplo del primer caso son las dantas. Solo para simplificar, voy a tomar como “danta genérica” aquella a la que un cazador puede encontrar fortuitamente en la selva o cruzando el río en un lugar apto para la caza, pues, la verdad, una “danta genérica” es alguna que se originó en los tiempos primordiales, como Danta de Algodón (Yutã Wekü), dueña del Salado de las Bocas del Komeña. Si pensamos en una danta cualquiera que anda por el monte, todas las dantas se asemejan desde el punto de vista corporal y tienen los mismos componentes; sin embargo, cuando se cazan dantas para una fiesta dentro de cualquiera de sus diferentes malocas, hay que considerar otras cuestiones como el lugar y el origen de las dantas de ese sitio, lo cual hace que contengan unos componentes particulares. Esas singularidades pueden manifestarse en aspectos corporales diferenciados, como en el caso de las dantas que viven en Wana, un lugar en el Apaporis, que son más pequeñas, tienen un pelaje rojizo y se originaron de un

grupo humano emparentado con los *tanimuka* que se “encantó”, o las del salado de las Bocas del Komeña, que tienen un pelaje blanco en las orejas y se originaron de Yibá. Esto significa que no todas las dantas son iguales y tienen algunos componentes diferenciados entre sí. Además, cuando se piensa en las malocas de las dantas, o sea, los salados, allí viven exclusivamente dantas y venados, mientras que en las otras malocas de los animales viven puercos de monte (saínos y cerrillos), micos y aves. Así, cuando se hace referencia a una de esas malocas, cualquier tipo de animal que se tome de allí va a compartir componentes con los demás tipos de animales que viven en la misma casa. Dependiendo de los lugares, al referirse a una especie *x* de un sitio *a*, algunos componentes de la misma especie van a ser diferentes en otros lugares *b*, *c*, etc., al tiempo que, al referirse específicamente a una maloca de animales *a*, las especies *x*, *y* y *z* van a compartir componentes por habitar en un mismo lugar. De esta manera, una concepción próxima a lo que nosotros llamamos especie es bastante variable y contextual entre los *makuna*. De hecho, cuando un cazador persigue a una presa y esta entra a un lugar sagrado, automáticamente adquiere los componentes del lugar y ya no se puede cazar. En ciertos sentidos, cuando un animal pasa por un lugar sagrado es como si atravesara una zona de turbulencia que transforma las condiciones de su composición.

En el segundo caso ocurre también esta variabilidad contextual. Para dar un ejemplo ya citado en el capítulo 3, la paca y el pez barbudo se originaron de la copa de la palmera en que se convirtió el Yuruparí primordial: un pedazo cayó en el agua y originó ese pez y la otra cayó en la tierra y dio origen a la paca. Estos dos seres tienen exactamente los mismos componentes, y los *makuna* dicen que cuando una paca no encuentra comida en la selva va al río, entra al agua y se convierte en pez barbudo, y viceversa. Así que podríamos decir que hay un único ser que cuando está en la tierra se manifiesta como paca y cuando está en el agua se manifiesta como pez barbudo; también sería acertado decir que el pez barbudo es la paca del río o que la paca es el pez barbudo de la selva. Entre muchos otros casos, ocurre igual con el pez *hotahū wai* (literalmente, pez hoja de chontaduro, regionalmente, lechero blanco) y la palmera *mimi* (inayá). Por eso, cuando se va a comer la fruta de esta palmera hay que nombrar en la curación a ese pez. Este fenómeno puede interpretarse de manera análoga a los alófonos en la fonémica, donde cada variación de un mismo fonema no implica un valor diferenciado, porque hay entre ellos una distribución complementaria, ya que en una lengua los alófonos son predecibles, son manifestaciones de un único fonema pero, según el contexto, la posición que ocupa uno no es la misma que ocupa el otro, ni siquiera si dos alófonos están en la misma palabra (por ejemplo, los alófonos para *d* en la palabra *dado*). Así, los *makuna*

formulan dentro de su teoría del mundo un principio, digamos, aloontológico, en el que un único ser tiene variaciones de sí mismo según el dominio cósmico donde se encuentre, sin crear valoraciones diferenciadas y teniendo una distribución complementaria.

Parece que en estos casos lo que el Pensamiento makuna resalta es un principio de asociación y transformación en el que hay implícitas unas relaciones entre diferentes elementos, semejante a lo que vimos anteriormente con relación a los nombres de los lugares. Por ejemplo, en el Pirá Paraná hay un lugar llamado Biasioro, donde los peces dejaron debajo del agua un tiesto para tostar ají durante un episodio de la guerra que tuvieron en los tiempos míticos. Ese tiesto es al mismo tiempo un *hawa* (cobija), animal extraño del río del cual nacen peces y que en ocasiones surge en el agua, hace naufragar las canoas y mata a las personas. Cuando ese *hawa* quiere salir a pasear, el tiesto de ají se transforma en el animal, y cuando regresa al lugar se queda quieto convertido en tiesto. De esta manera, hay una relación transformativa entre *hawa* y tiesto que depende de la quietud o del movimiento. Creo que, en varios casos, esta lógica puede seguirse parcialmente por los nombres de las cosas, y cuando se usan eufemismos hay claves para desvendar las asociaciones. De hecho, si analizamos los nombres literales de los peces, vemos que en muchos casos se da un nombre genérico tipo *sardina*, *palometa*, *piraña* o *tucunaré*, acompañado de una palabra que puede denotar un ave; un animal; una fruta silvestre o cultivada; un árbol; un alimento, como el casabe; una sustancia, como tabaco, yajé o carayurú¹⁰⁷; un objeto; un ser específico; una cualidad de tamaño, color o textura, entre otras. Aunque las relaciones no sean literales, puesto que ya vimos que muchas veces son eufemismos, nos dan pistas de lo que se puede tratar, como en el caso del pez hoja de chontaduro y la palmera de inayá, en los que los lazos se encuentran en la alusión a dos tipos de palmeras cultivadas —*chontaduro* es un eufemismo de *inayá*—, y al hecho de compartir el color blanco o blanquecino, pues la pulpa de la fruta de inayá es blanca, por lo cual podemos deducir que tanto la fruta como el pez carecen de un fuerte contenido *hünirise*.

Para los makuna es tan importante enfatizar la asociación entre un lugar y los seres que en él habitan, como la conceptualización de los no humanos por “especies”, tanto en el sentido de que hay variedad y diferencia entre sujetos de un mismo tipo como en el de que hay semejanza entre diferentes seres asociados a un mismo lugar o a un dominio cósmico. En esa dirección, las clasificaciones makuna son mucho más refinadas y complejas que aquellas tímidas

107. Carayurú es una pintura corporal en polvo, de color rojo, de origen vegetal, usada para decorar los rostros y para proteger a las personas.

clasificaciones que llegaron a manos de Lévi-Strauss ([1962] 1988). Las dantas de determinado sitio son diferentes a las de otro lugar, de igual manera que un makuna es diferente de un barasana: ambos son humanos, tienen prácticas y conocimientos similares, pero poseen unos rasgos identitarios y *ketioka* particulares que los diferencian. También es posible que un makuna pueda tener manifestaciones en el mundo subacuático, principalmente en su maloca de nacimiento en Manaitara o en su territorio en Toaka, como en cierto tipo de anaconda o de pez. Lo mismo ocurre con los yibá masã y las dantas del Komeña o, para no ir tan lejos, con los chamanes, los jaguares y los espíritus de yuruparí.

Como entre los makuna la idea de especie parece ser semiabierta, porosa y fluida, y se entrelaza contextualmente con los lugares y las épocas, no es satisfactorio pensar que una especie es algo como una esencia transformable, en la que la selva y el río aparecen como mundos paralelos en donde habitan seres idénticos que se espejan de formas diferentes en cada dominio. Tampoco es satisfactorio pensar que hay formas únicas que siempre son iguales, ya sea por sus características corporales o sus maneras de ser. Entonces, ¿cómo lidiar analíticamente con las diferencias en corporalidades iguales y las semejanzas en corporalidades diferentes? Creo que hay dos maneras en que puede verse este asunto. La primera, teniendo en cuenta la perspectiva de colectividades que pertenecen a lugares determinados y se relacionan; la segunda, revisando los componentes esenciales que hay en el mundo y cómo se vinculan en los tipos de seres para establecer las bases elementales de la vida.

Con relación a la primera posibilidad, los makuna formulan ontológicamente las interacciones interespecíficas de predación por medio de una cadena trófica cósmica, como propone Århem (1993, 1996). Dicha cadena trófica está compuesta por tres categorías principales: *yai* (jaguar), *masã* (gente) y *wai* (pez). La categoría *masã* hace referencia a que cada ser, desde su propio punto de vista o *perspectiva*, es gente y pertenece a un colectivo con características humanas. Entonces, cada especie ve su alimento como *wai*, ya que la comida prototípica de los humanos es el pescado, y por la misma razón, percibe a sus predadores como *yai*, pues el jaguar es por excelencia el predador de la selva. Para ser más claro, los peces, los animales de cacería, los productos cultivados y silvestres son la comida humana y genéricamente se clasifican como *wai*; los humanos pueden ser el alimento de los predadores o de los espíritus, es decir, que ellos nos ven como su *wai*. Por ejemplo, los peces (*masã* desde ellos mismos) ven a los insectos, a las semillas, a otros peces y al detritus como su *wai*, mientras que al pescador humano y al resto de sus predadores los ven como sus *yai*. Como en la cadena trófica participan espíritus y seres de otros niveles cósmicos que pueden preñar a los humanos, se evidencia la existencia de una ecología

del cosmos, como afirma Århem (1993, 1996). Esta parte de la visión de los makuna, en la cual los no humanos se caracterizan al igual que los humanos por ser sujetos y tener consciencia reflexiva y agencialidad, se encuadra bien, en rasgos generales, dentro de lo que Descola (1996, 2005) ha denominado *animismo* y Viveiros de Castro (1996, 2002a), *multinaturalismo perspectivista*.

Sin embargo, la cadena trófica cósmica es tan solo una formulación conceptual que caracteriza y se centra en una parte de las relaciones interespecíficas, justamente en las relaciones alimenticias entre especies, ya que no tiene en cuenta los intercambios de reciprocidad entre grupos sociales. Y no es porque las malocas de los animales hagan intercambios entre sí. Nunca podemos perder de vista que la interacción entre humanos y no humanos implica la relación que tiene determinado ser con un lugar particular de la selva que es su casa, o sea, como un individuo que pertenece a una maloca; en ese sentido, va a estar en relación con una maloca humana particular que requiere de las casas de los animales para realizar rituales. En esas ocasiones, dicha interacción no se limita a dos sujetos, un cazador y una presa en un evento de caza, quienes confrontan sus perspectivas y posiciones pronominales¹⁰⁸, sino que trasciende la dimensión individual cazador-presa y la lleva al plano de la relación entre malocas, es decir, entre grupos sociales que están haciendo intercambios de vitalidad (*üsi wasoare*). Uno de los principios de la teoría makuna del mundo es que todo ser pertenece a una maloca.

En este contexto, la preeminencia de la visión de grupos sociales sobre la de las especies se evidencia al hablar de, por ejemplo, Wümi Hoa (selva de Wümi), que es la maloca principal de los animales de caza en el territorio makuna. Allí, la maloca de Wümi Bükü (Viejo Wümi, el espíritu dueño del lugar) está dividida en tres compartimentos, con sus respectivos jefes (*kāmukükü*), que corresponden a la división interna de la categoría *waibükirā* o animales de caza (cuadrúpedos, trepadores y voladores), aunque excluye las dantas y los venados colorados que siempre viven en sus malocas de los salados. El chamán puede negociar con los cuadrúpedos, los trepadores o los voladores por separado para conseguir las presas necesarias para un ritual. Esto no quiere decir que Wümi Hoa sea la única casa de animales en el territorio; si el dueño del lugar se rehúsa a hacer el intercambio, el chamán puede negociar animales en otro sitio que también sea una maloca de estos seres. Lo mismo ocurre cuando se necesitan hojas para hacer el techo

108. Para el perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2002a), en un evento de caza solo cuenta la validación del punto de vista del sujeto, del cazador, el cual ocupa la posición pronominal del *yo*, la cual objetiva a la presa, el *otro*, *él*. También es posible que en ciertas situaciones se invierta la perspectiva y sea la presa la que valide su punto de vista como sujeto, lo cual objetiva al cazador y puede causarle alguna desgracia.

de una maloca o para hacer rituales *herika hiore* (entrar frutas silvestres a la maloca).

Siempre que se hace una negociación chamánica con los espíritus dueños de los no humanos es porque se necesita algún excedente para celebrar rituales o para alguna actividad social importante. En esos casos, la caza, la pesca o la recolección se realizan en sitios *hünirise* y la negociación, denominada *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad), incluye un trueque de coca y tabaco por comida. Sin embargo, el chamán nunca le dice al espíritu tutelar que él quiere carne sino masa de frutas o de yuca; así, cuando el cazador llega al lugar *hünirise*, no está matando animales sino recogiendo la masa de frutas que los trabajadores de la casa de los animales recolectaron en sus cultivos, o sea, en el monte, puesto que los árboles frutales se consideran el cultivo (*oté*) de estos. También podemos pensar que, por la comida que los animales consumen, estos se transforman en ella pues hay una relación de codependencia y constitución mutua, como mostré antes, ya que uno de los componentes de los animales es el almidón de frutas silvestres. La curación que el chamán hace de las presas capturadas implica la curación genérica de la especie involucrada y, adicionalmente, hace la curación relacionada con la composición particular del sitio *hünirise* del que provienen las presas; así, elimina los componentes *hünirise* de la masa de frutas de los cultivos animales para volverla *sahari* y las personas participantes en el ritual no comen en realidad la carne sino las frutas o la yuca producidas por el trabajo de los animales. De esta manera, los no humanos participan en los rituales y ganan vitalidad después de un intercambio recíproco entre malocas, que sigue la misma lógica de la relación entre anfitriones e invitados (parientes o afines) al ritual, pues los anfitriones ofrecen comida producto de su trabajo y los visitantes llevan a cambio coca.

Cuando se caza o pesca cotidianamente nunca se va a un sitio *hünirise*, sino que se usan partes *sahari* del territorio, y en ese contexto predomina la idea de singularidad de un miembro de una especie. Por eso, al conseguir una presa se hace una curación simple de comida (*bare keare*) que devuelve los componentes del animal a las malocas generales de origen de los animales, siempre y cuando haya alguien en la casa que tenga prohibido comer tal presa; de lo contrario, esa curación no es necesaria. La curación de comida es un conocimiento sencillo y cualquier hombre adulto lo posee; en ese caso, no se está interactuando permanentemente entre malocas humanas y no humanas, ya que ello requiere de la negociación e intervención del chamán. Aun así, la idea de intercambio recíproco se mantiene en el nivel práctico ya que, muchas veces, en las prácticas de abandono de los cultivos y sucesión del bosque ya se establecen las pautas de cacería futura: los árboles frutales sembrados, que llevan un mayor

tiempo de maduración en el lugar cuando comienza la regeneración del bosque, comienzan a ser frecuentados por animales de caza que se alimentan de los frutos. De esta manera, los makuna convierten sus viejos cultivos en espacios de caza y recolección eventual, con lo que producen comida para los no humanos y, por ende, aumentan las opciones reproductivas propias y las de sus presas; por eso es legítimo para ellos cazarlas ocasionalmente (Cayón 2002), aunque lo que aseguran es que están dejando comida a sus nietos.

La devolución chamánica de los componentes garantiza que los seres mantengan su fertilidad, pues en ellos está contenida la vitalidad y regeneración de los habitantes de las malocas de estos seres (esto se tratará en el capítulo 7). Es entonces que contemplamos la segunda posibilidad para entender las semejanzas entre corporalidades diferentes y las diferencias entre corporalidades iguales. En general, los componentes de los seres son ornamentos rituales, armas de guerra y pinturas corporales, entre otros. Cada uno de ellos fue recibido por los distintos seres durante el ciclo de historias de la creación del mundo, y fueron otorgados por los seres primordiales como Yuruparí, la Mujer Chamán, Sol, Luna, estrellas, Murciélagos Jaguar, entre otros. A veces, estos componentes se originaron de los fluidos corporales de los seres primordiales, como por ejemplo el semen de Luna o la menstruación de la Mujer Chamán. Podemos pensar que los componentes son la objetivación de la subjetividad o agencialidad de los seres primordiales. Además, como ya dije, a esos componentes se suman otros que son incorporados de otros seres por medio de la alimentación.

Yo consideraba que los componentes solo existían en el Pensamiento, sin tener una manifestación física y visible, pero un día comprendí lo contrario. Durante el resguardo posterior al ritual de yuruparí, los participantes masculinos capturaron gran cantidad de peces usando barbasco y los llevaron a la maloca para ser distribuidos entre los no participantes y aliviar el hambre de mujeres y niños, especialmente. Los peces eran de distintas clases y como yo no tenía nada para hacer en el momento, me puse a examinarlos antes de que los cocinaran. En ese ejercicio percibí que los peces tienen líneas o manchas de diferentes colores, que crean varios visos o tonalidades por el aspecto brillante de sus pieles. Por ejemplo, una variedad de tucunaré tiene largas rayas negras debajo de su aleta dorsal, una parte naranja rojiza debajo de su mandíbula y, a veces, en las aletas ventrales y la cola; algunos tucunarés tienen puntitos amarillos en la cola pero, principalmente, tienen una mancha negra redonda, rodeada por un círculo amarillo en la cola, parecida a una foto de un eclipse solar o a una pinta de jaguar, que es uno de los distintivos característicos de este pez. Esos colores son percibidos como pinturas corporales y todos los animales tienen las suyas particulares. Son esas pinturas corporales las que manifiestan visiblemente algunos componentes de los seres.

Reichel-Dolmatoff ([1978] 1997a) ya había demostrado que los tukano clasifican básicamente los colores en cuatro: negro, rojo, blanco y amarillo. Esto es aplicable a los makuna, quienes dicen con relación a los animales, los peces y las frutas que esos cuatro colores son básicos, pero que dependiendo del origen producen efectos diferentes. El color rojo, por ejemplo, entre varias opciones, puede provenir de la sangre menstrual de la Mujer Chamán (*Rōmikūmu bedi*), del almidón de achiote del yuruparí (*he musa bede*) o de las frutas silvestres (*herika musa bede*); el amarillo puede originarse de la corona de plumas del Sol (*ūmakañi hoa bedo*), del barro amarillo del yuruparí (*he bodea betá*) o de las frutas silvestres (*herika bodea betá*), entre otros; el blanco puede provenir del barro *ewu*, de la yuca o las frutas cultivadas (*oté mamari*) o de las pintas del yuruparí (*he mamari*); por su parte, el negro puede originarse del carbón del yuruparí (*he guhiriti*) o de los cultivos (*oté guhiriti*), entre otros.

En el Pensamiento, todos los seres que, por ejemplo, recibieron la sangre menstrual de la Mujer Chamán están relacionados entre sí y producen los mismos efectos, y eso ocurre con cada uno de los componentes en relación con su origen. Por ello, para curar, hay que saber exactamente cuáles seres recibieron cada componente. Voy a dar un ejemplo sencillo: el dolor de cabeza. Para curar un dolor de cabeza se piensa primero que su causa general es que por alguna razón le fue amarrada una corona de plumas en la cabeza a una persona. Para eliminar el dolor, en la curación se debe nombrar todos los tipos de coronas de plumas que hay y a los seres que les dieron origen. Entonces, se puede nombrar sucesivamente: corona de espinas de Jesucristo, corona de plumas de las flores, corona de plumas de algodón, corona de plumas de las aves, corona de plumas del yuruparí, corona de plumas del Sol, y así consecutivamente. Al referirse a la corona de plumas del Sol, por ejemplo, la curación debe nombrar a todos los animales que recibieron dicha corona porque pueden estar relacionados con la causa del dolor de cabeza. Así, por ejemplo, el mojoyoy pequeño, una larva comestible, tiene un círculo amarillo en la cabeza que es justamente la corona de plumas que recibió del Sol.

Pero si se va a curar mojoyoy para comer, las cosas cambian. Al mojoyoy pequeño se lo relaciona con el Sol, del cual recibió la corona de plumas y el fuego, mientras que el mojoyoy grande se asocia con las frutas silvestres de las que recibió sus componentes, como coca y tabaco; luego, hay que nombrar el resto de larvas comestibles y no comestibles con relación al origen y efecto de sus componentes para poder comer mojoyoy sin peligro. Entonces, en las curaciones chamánicas las formas como se nombran los componentes dependen de lo que el chamán quiera hacer exactamente, lo cual implica que debe conocer las diferentes posibilidades de conexiones entre los seres, sus componentes y el

origen de estos, y de ello depende la eficacia de una curación. Sobre este asunto me dijeron que curar es como leer el libro de la vida, o sea, las conexiones entre los seres y lo que comen, así como con los componentes, su origen y los males que producen, en especial durante los bailes, cuando se cura todo tipo de comida.

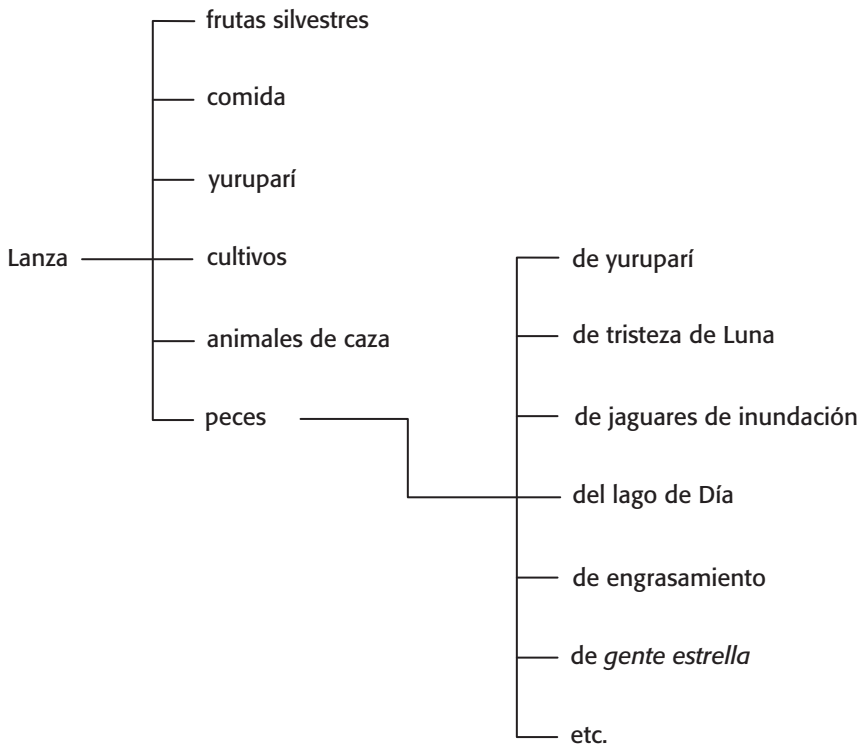
Además de los colores y pintas, otros componentes principales de los seres son las coronas de plumas (*hoa bedo*), las lanzas (*bisú*) y flechas (*waka*), el fuego (*hea*), las matas de ají (*bia rükü*), el veneno (*ríma*), *rudi*¹⁰⁹, el algodón (*witō*), los pelos (*hoa*) o el palo de sal (*moa rükü*), entre muchos otros¹¹⁰. Cuando se hace referencia a un único componente, este se asocia a los seres que lo recibieron en los tiempos primigenios; por ejemplo, las lanzas pueden ser de frutas silvestres, comida, yuruparí, cultivos, animales de caza y peces. A partir de cada uno, las asociaciones se desdoblán y profundizan en sus orígenes. Por eso, para tomar únicamente el ejemplo de las lanzas de los peces, encontramos que estas pueden ser de yuruparí, de tristeza de Luna, de jaguares de inundación, del lago de Día, de peces de engrasamiento, de las estrellas, etc. (figura 39).

Si se hace referencia a los componentes relacionados con un ser primordial se usa la palabra *gaye* (lo de, lo que surge de dentro de). Por ejemplo, si decimos *he gaye* (lo de yuruparí), incluimos todos los componentes derivados de los espíritus jaguares de yuruparí, como *rudi*, almidón de achiote, lanzas, varas, carbón, fuego, barro amarillo, frutas silvestres, pintas, instrumentos, peces, aves, coca, tabaco, entre otros tantos (figura 40), y lo mismo ocurre con cualquier ser primordial y con las posesiones inalienables de un grupo. Entonces, si decimos *Idehino makü gaye* nos estamos refiriendo a todo lo que nace, brota y es propiedad de los ide masã. Es por esa misma razón que también algunos lugares sagrados se consideran propiedad de algún ser primordial, ya que en ellos se encuentran algunos de sus elementos característicos, y esto es parte de su subjetividad, como fragmentos de su intencionalidad. Por ejemplo, si es un lugar de cualquiera de los espíritus de yuruparí se debe a que allí se puede encontrar una cuya de achiote o una de sus coronas de plumas; si se está

109. *Rudi* es un término difícil de traducir. Es algo que pertenece íntimamente a un ser y por ello es *hünirise* para otro, y puede producir enfermedades graves, porque quien lo posee en un momento determinado, en especial en algunos instantes críticos del ciclo vital, lo transmite a otro, quien queda impregnado y enferma. Esto se da principalmente entre sexos opuestos. Esta palabra se usa restringidamente para los humanos, el yuruparí y los seres primordiales. A los makuna no les gusta explicar esta palabra porque tiene connotaciones de vulgaridad embarazosa y está relacionada con aquello que sobra de un proceso fisiológico, como puede ser el olor de la menstruación, para no entrar en más detalles y por ser algo que también avergüenza a algunas personas en nuestra sociedad. Yo insistí mucho para que me explicaran este concepto, y siempre me respondían con evasivas hasta el día en que, después de un fuerte regaño por mi insistencia, decidieron ilustrarme el asunto, abochornados e irritados, para que nunca más entrara en detalles sobre esa palabra.

110. Para unas listas de componentes nombrados en una curación de comida entre los taiwano y barasana, véase Langdon (1975, 228-238).

FIGURA 39. DESDOBLAMIENTO DE UN COMPONENTE



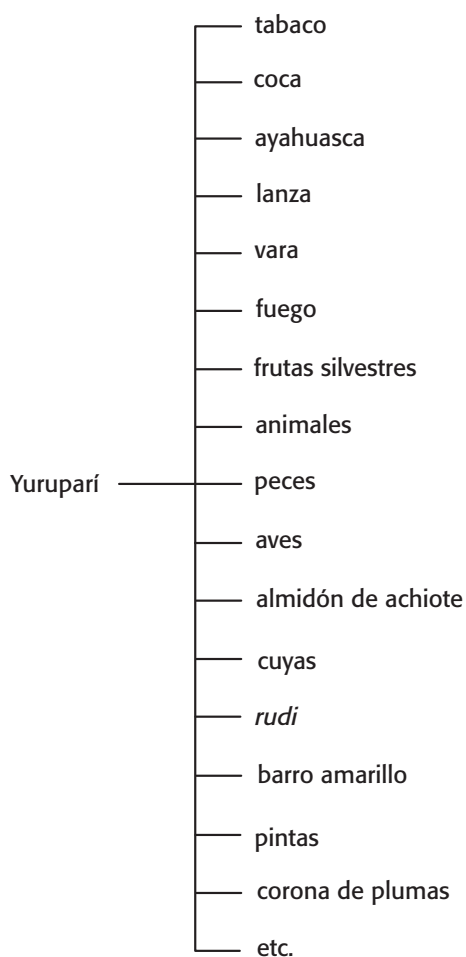
Fuente: Elaboración propia.

curando exclusivamente el yuruparí, se nombran los lugares en los que están sus componentes derivados, lo cual implica que se hace un recorrido particular dentro del camino del Pensamiento que incluya todos esos lugares. Por eso, siempre, en el lenguaje de curación se dicen en secuencia el nombre del lugar, de qué ser primordial son los componentes que allí se encuentran, el tipo de seres que allí viven y cuáles componentes recibieron, qué enfermedad producen y si se pueden comer o no.

Al comienzo del capítulo hice una analogía entre los componentes y nuestra tabla periódica, ya que en ambos casos se trata de los elementos constitutivos de la vida, de acuerdo con cada sistema de explicación. Así como nuestro conocimiento químico muestra que los elementos se relacionan entre sí para formar moléculas y células de todo lo existente, orgánico o inorgánico, las

asociaciones existentes entre los diferentes tipos de componentes evidencian uno de los principios de la teoría makuna del mundo: en todo lo que existe hay una relación entre sustancias, objetos, lugares, tiempo y origen. En otras palabras, la mezcla de subjetividades o de fragmentos de agencialidad de distintos seres primordiales, interrelacionados, produce la particularidad de cada tipo de ser. La manera como los makuna llaman esta relación es *üsü oka*, literalmente palabra de vida o lenguaje de vida, y que yo he traducido como vitalidad. *Üsi oka* demuestra la coexistencia en un mismo ser de múltiples principios vitales

FIGURA 40. DESDOBLAMIENTO DE LOS COMPONENTES DE UN SER



Fuente: Elaboración propia.

simultáneos, que son la objetivación de las agencialidades, las manifestaciones transformadas de las cualidades subjetivas del Yuruparí primordial y otros seres originarios. Y todas estas, a su vez, están en una relación transformativa y multiplicadora. Por ejemplo, el Sol se originó del hígado de Anaconda Mata de Yuca, órgano que a su vez era un pedazo de *werea* (cera de abejas); luego, el Sol dio su corona de plumas a varios seres, como el mojoy pequeño, y por lo tanto su propio fuego. Además de ello, alguno de esos seres puede haber recibido una lanza del Yuruparí y la menstruación de la Mujer Chamán, con lo cual su composición completa reúne varios principios vitales e intencionalidades de diferentes seres primordiales. Por eso, el trabajo chamanístico y las prácticas sociales están orientados a manipular, potencializar, neutralizar, minimizar o eliminar las acciones posibles de la agencialidad de los componentes de los seres sobre la vida humana. Por ello, la curación o la hechicería son posibilidades siempre latentes, una vez que otro de los principios de los componentes es su mutabilidad, su capacidad de ser transformados en otros para algún fin, por medio del lenguaje de curación y los soplos chamánicos.

Los componentes son, ante todo, cualidades agentivas, y las relaciones entre varias de ellas, provenientes de diferentes seres primordiales, generan la diversidad de particularidades de todas las especies actuales y de los lugares. Así que la subjetividad y la intencionalidad distintivas de cada tipo de ser y lugar son el resultado de la mezcla de varias cualidades agentivas de orígenes diferentes. Nunca hay que perder de vista que, por las propiedades fractales del pensamiento makuna, todos los componentes dependen y están combinados con los seres primordiales de los que se originaron, con las épocas y con los lugares de los que provienen, así como con las enfermedades y efectos que producen. A veces, los componentes que tienen más *hünirise* están relacionados con los fluidos corporales de los seres primordiales y con sus objetos rituales, sus principios agentivos más fuertes y poderosos. Hay otros componentes que son originados posteriormente como versiones más atenuadas de agencia, a partir de una característica de otro ser; esto ocurre, por ejemplo, cuando se dice que un pez recibió tabaco de las frutas silvestres. Todos ellos tienen cualidades transformativas, pues aquellos que hacen referencia a algún elemento líquido tienen una manifestación sólida, como la sangre y el carayurú (pintura roja), o la orina, el curare y la sal; encontrar esas equivalencias es frecuente, pero aún no me arriesgo a establecer la secuencia de sus correspondencias.

A partir de mi información, aún parcial, sobre el tema, enlistaré a continuación algunos de los componentes básicos que constituyen a los seres en la teoría makuna del mundo, para que el lector pueda imaginar la gran diversidad de elementos, con sus variaciones, que permiten las combinaciones que

constituyen cada especie. Estos componentes son los que hacen funcionar el universo por medio del Pensamiento, son los elementos con los cuales los makuna piensan todo lo existente en el mundo, son las herramientas con las que construyen sus teorías y manipulan y actúan sobre los procesos vitales. He dividido los componentes en fluidos corporales, líquidos, venenos, polvos y almidones, objetos rituales y chamánicos, inciensos, armas, partes de plantas, arcillas, colores, elementos de la maloca, y actitudes.

- *Fluidos corporales*: sangre, leche, semen, sangre menstrual, orina, heces, cordón umbilical, *rudi*, fuego (en el caso del Sol), pelos.
- *Líquidos*: agua, yajé, pintura *we*, jugo de guama, jugo de chontaduro, jugo de *wahü*, guarapo.
- *Polvos y almidones*: coca (figura 41), rapé de tabaco (incluyendo *kutã*, *wihõ*, tipos de paricá), carayurú, sal, almidón de yuca, almidón de achiote.
- *Venenos*: curare, barbasco, veneno para matar gente.
- *Objetos rituales y chamánicos*: flautas de yuruparí, caja de plumaje, corona de plumas, brazalete de plumas, cinturón de alas de escarabajo, bastón rítmico, maraca, sonajero, carrizo, banco, soporte de cestería, cuyas para coca y tabaco, collar de colmillos de jaguar, collar de cristal de cuarzo, vara *hetawaso*, olla de yajé, olla de guarapo.
- *Incensos*: *werea* (cera de abejas), *ideri*, *eogühe*.
- *Armas*: lanza, flecha, macana *hota hai*, macana *tõmisi*, dardos *bisú romio*, red, trampas.
- *Partes de plantas*: mata de ají, mata de yuca, mata de tabaco, mata de coca, bejuco de yajé, chontaduro, umarí, guama, frutas silvestres (*wahü*, *simõ*), flores, algodón, ortiga, hojas de pintura *we*, *üko* (remedios vegetales para crear fascinación, conocidos localmente como chundú), entre otros.
- *Arcillas*: *bodea*, *ewu*, *ewuñirise*, *guhiriti*.
- *Colores*: *goñari*, *mamari* (blanco, rojo, amarillo, negro).
- *Elementos de la maloca*: puerta, poste, viga, olla de yajé, canoa de guarapo, bancos, hamaca, fogón, tiesto, cerbatana, cartuchera, pasera, rallador de yuca, pilón de coca, macana.
- *Actitudes*: chismes, guerra, tristeza, enfermedades (engrasamiento, chuzos, tumores, deformaciones, etc.).

FIGURA 41. CUYA DE COCA



Fuente: Fotografía del autor.

Todos estos componentes son dinámicos y mutables: producen efectos particulares, están en movimiento y pueden ser transformados. Todos ellos siempre están en relación con otros más fijos que son los que crean variaciones de agencia entre ellos. Estos elementos más fijos son los lugares, el tiempo (épocas, día, noche), los seres primordiales (Yuruparí; la Mujer Chamán; Sol; Luna; Anacondas ancestrales; Waso Makü; Trueno; Arcoiris; los enemigos de los demiurgos, como Perezoso Gigante, Curupira, Zarigüeya, Sihi, Águila Harpía, Murciélago Jaguar, etc.; gente estrella; Anacondas y Jaguares primigenios, como los jaguares de agua, entre otros) y las categorías generales de seres (humanos; gente árbol [frutas silvestres, palmeras]; peces; animales de caza; orugas; sapos; insectos; *rümiia*; etc.). En las combinaciones que se dan entre todos estos y otros que desconozco, están las claves para entender la compleja teoría makuna del mundo, y demuestran que todo lo existente se deriva de la simultaneidad de diversos elementos y dimensiones entrelazadas que están en relación entre sí. Como puede verse, una de las características de esta forma de explicación del mundo es la inconmensurabilidad. Es tan compleja y difícil como adentrarse en las propiedades físicas y químicas de átomos, moléculas y células; por ello, son muy pocos los chamanes que logran abarcar este conocimiento inmenso.

He intentado mostrar trechos de unas pocas páginas del libro de la vida, según lo que he entendido de los makuna. Voy a mantener el libro abierto para presentar a continuación los fragmentos concernientes a la composición humana, con la intención de comprender la relación que los humanos tienen con los componentes que aquí he descrito. Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces.

PERSONAS DE VERDAD 6

POR LA ÉPOCA, YO TENDRÍA VIENTISIETE AÑOS. POR ESOS DÍAS, CON SILVIA Monroy, mi exesposa e interlocutora antropológica de muchos años, discutiríamos sobre lo que pensábamos que significaba ser hombre y ser mujer. No en términos de una relación de pareja, sino en concepciones más abstractas. Recuerdo que hablamos sobre los ritos de paso y percibíamos que en nuestra sociedad ninguno de ellos marcaba una muerte simbólica y un renacimiento. Yo decía, por ejemplo, que a pesar de haber hecho el servicio militar, en el que se pasa por procesos de formación de un cuerpo de soldado y de creación de un *habitus* militar durante el periodo de recluta, la finalización de la instrucción, marcada por una ceremonia de juramento para defender la patria con la propia vida, no operó ninguna transformación de mi concepto propio de persona. Aunque sé que muchos de mis colegas de batallón, e incluso muchos hombres que no pasaron por el ejército, no estarían de acuerdo conmigo, haber aprendido a usar un fusil, definitivamente, no me hizo hombre. Entonces, de repente, tuve consciencia plena de que mi paso de adolescente a hombre adulto ocurrió en la selva durante mi primera temporada de campo. Si la sociedad no nos ofrece la oportunidad de marcar dramáticamente algunas de nuestras transformaciones del ser, la vida misma puede encargarse implacablemente de ello en un momento inesperado. No hay cómo escapar. Vino a mi cabeza una historia que apenas fue reseñada por un párrafo en mi primer diario de campo pero que, al ser revivida en la memoria cinco años después, evidenció mi rito de paso personal.

Una mañana de noviembre de 1995, cuando llevaba cerca de tres meses en campo, Arturo Makuna me preguntó si lo acompañaría hasta el puerto del Mirití Paraná para entregar un tarro de coca que le había encargado, por radioteléfono, un médico que venía subiendo por el río. Yo acepté. Esa maloca de Arturo quedaba a unos quince minutos del núcleo principal de Centro Providencia y en ella pasé la mayor parte del tiempo de mis trabajos de campo de 1995 y 1997. Había un pedazo plano alrededor de la maloca, en el cual crecía un cultivo nuevo. Cuando este terminaba, se entraba a la selva descendiendo por un tronco grueso y largo que llegaba a una pequeña quebrada, donde me bañaba todos los días. Pasando la quebrada, seguía un camino muy estrecho que conducía a la aldea. En Centro Providencia había muchas casas en esa época, un gran campo de fútbol y una cancha de basquetbol, que formaban en conjunto un espacio grande y abierto. Aun hoy, luego de atravesar la cancha de fútbol, se llega al camino que conduce al puerto del Mirití. Este camino es ancho y muy usado, no solo porque en ese tiempo hubiese muchos cultivos y rastrojos en el entorno inmediato de la aldea, sino porque desde el tiempo de los primeros caucheros ha servido para conectar el Apaporis con el Mirití y el Caquetá. Esto quiere decir que es uno de los puntos básicos para ligar algunas aldeas del bajo Apaporis con

el pueblo de La Pedrera, donde se concentra el comercio regional¹¹¹. Después de la zona de cultivos el camino se vuelve ondulado, atraviesa un bosque alto y algunas quebradas que aparecen al final de las colinas empinadas, hasta llegar de nuevo a una parte plana cerca del Mirití. Durante los siete u ocho kilómetros de recorrido, Arturo me iba mostrando algunas cosas: “de esa colmena que está ahí se saca *werea*”; “en ese hueco vive un diablo”; “ese es un árbol de siringa y nosotros usamos las frutas como carnada para pescar”; “aquí comió un jaguar. Esos huesos y pelos fueron vomitados por un tigre. Debió ser ayer”. Llegamos a orillas del Mirití, un poco antes del mediodía, a esperar al médico.

Las horas transcurrieron leves, sin mayor movimiento. Cerca de las cinco de la tarde, supusimos que el médico no iba a pasar ese día, pero decidimos esperar un poco más. De pronto, Arturo me preguntó: “¿Luis, usted trajo linterna?”. “No”, respondí, “¿y usted?”. “Tampoco”, dijo, y se quedó pensativo. El sol estaba cayendo y Arturo me dijo que comenzara a regresar a la aldea, mientras él visitaba la maloca de su hermana Isabel, próxima al puerto, para pedir prestada una linterna y que rápidamente me alcanzaría. También me dijo que, si llegaba a llover, en uno de los primeros cultivos que encontraría había un pequeño rancho donde podría refugiarme y escampar. Acepté la propuesta, confiado, pues ya había hecho el camino otras cuatro o cinco veces, una de ellas solo, aunque durante el día. Entré a la selva y fue una gran sorpresa comprobar que el bosque estaba mucho más oscuro que la orilla del río, aún clara, pues como es obvio el dosel de los árboles frena la intensidad de la luz solar. Dudé por unos segundos, pero pensé que Arturo me alcanzaría en diez o quince minutos. Caminé, perdido en algunos pensamientos, y percibí también que mis anteojos para ver de lejos no estaban conmigo. Hasta ese momento nunca me había parecido que la miopía fuera un obstáculo.

Yo estaba tranquilo hasta que me comencé a sentir observado desde todos los ángulos y luego sentí un olor fuerte y penetrante; sin duda, un olor corporal desconocido que impregnaba el espacio. Por mi cabeza no pasaron otras opciones: un oso hormiguero, un saíno, una danta; pensé que era un jaguar y sentí terror. A medida que el miedo empezaba a paralizarme, la sola idea de terminar mis días devorado por un jaguar y sentir la inminencia de la muerte me hizo recordar todas las oraciones aprendidas en mis años de colegio con los agustinos. Recé mentalmente, como nunca lo había hecho, ni siquiera en los años inocentes de la infancia, y con devoción entregada aceleré el paso. Me acordé, ya con la noche a cuestas, de que no muy lejos de allí había un gran

111. En los últimos años La Pedrera ha dejado de ser el lugar más visitado por los indígenas del bajo Apaporis para acceder a mercancías, pues ahora prefieren desplazarse hasta el municipio de Taraira, en el Vaupés.

tronco que servía como puente. Ingenuo, pensé que si me sentaba en la mitad del tronco o entraba al agua el jaguar no me atacaría, y que daría tiempo para que Arturo me alcanzara. Entonces, decidí que iba a esperarlo en ese lugar. Un poco antes de llegar al tronco, miré al piso y justamente vi los huesos y pelos vomitados que Arturo me había mostrado en el camino de ida. Solamente en ese instante logré recordar las excelsas cualidades predatorias de los jaguares, tan eficientes en los ataques acuáticos como cuando suben a los árboles. En medio de la concentración refinada que produce la lucha por la sobrevivencia, continué mi marcha apresurada.

Mis plegarias parecieron ser escuchadas, pues poco después comenzó a llover. De nuevo, con ingenuidad, pensé que el jaguar se acobardaría por el aguacero y desistiría de su persecución; no porque esto fuera cierto, o no, sino porque preferí pensarlo. Y me sentí muy tranquilo, bendecido por las aguas y la divinidad. Comencé a caminar con calma, mientras la lluvia arreciaba. Ya para ese momento, la oscuridad se había apoderado de la selva y, con admiración, descubrí que mis ojos se habían adaptado a ella y yo lograba diferenciar algunas formas grandes, como los árboles, que me permitían caminar sin grandes inconvenientes porque veía los contornos del camino. Sin embargo, con los minutos, el chaparrón se convirtió en tormenta. Quedé ciego cuando cayó el primer rayo, y únicamente quien ha estado en la selva puede saber que allá el trueno alcanza una majestuosidad terrorífica porque se prolonga por mucho más tiempo y va acompañado por un temblor en su sonido, como un rugido de jaguar, que parece producido por grandes árboles que caen, uno detrás de otro, como gigantes piezas de dominó. En ese instante no sentí tanto miedo de morir fulminado por un rayo, ya que a pesar de su brutalidad, esa perspectiva era mucho menos dolorosa y angustiante que las fauces y las garras del jaguar. Lo que me empezó a intranquilizar fue la ceguera, pues yo solo veía el camino cuando los destellos de los relámpagos alumbraban el sendero. A ciegas, tropecé con raíces y palos, me corté con espinas, resbalé en el lodo, rodé pedazos de las laderas. Caminar se volvió muy penoso y lento; no hubo otra opción que encarar el desafío con ahínco y continuar.

En algún momento la lluvia amainó y los rayos se alejaron hasta convertirse en centellas que iban alumbrando mis pasos; así, se alternaban la ceguera con la visión del camino, y eso me permitía andar pequeños trechos, de memoria, cuando quedaba en la oscuridad. De nuevo, con tranquilidad, seguí caminando con dificultad pero con la certeza de que estaba próximo a llegar a los cultivos cercanos a la aldea. Repentinamente, comencé a escuchar unos silbidos. Pensé que Arturo finalmente se acercaba, pero cuando pensé en responder vino a mi cabeza otro hecho aterrador. A raíz del extravío reciente de un hombre de la

comunidad que salió a cazar y fue hallado medio atontado, días atrás me habían contado sobre la existencia de unos espíritus de la selva llamados *silbadores* que adoptan la forma de una persona conocida y se aproximan después de que un caminante solitario responde a sus silbidos. Esos seres raptan a las personas para devorarlas y actúan por medio de un encantamiento que elimina la voluntad y el discernimiento. Entonces, el miedo tomó su cara más aterradora, la metafísica, y entré en pánico. Ya no quise más ser alcanzado por Arturo, pues era evidente que el silbador se me aproximaría transformado en mi amigo y era imposible suponer cuál sería mi fin, puesto que me encontraba frente a lo totalmente desconocido. Volví a las oraciones piadosas, como penitente que repite letanías en una procesión; intenté acelerar el paso con la esperanza de llegar a los cultivos que anunciaban la proximidad de la aldea, pero estos no aparecían, y yo caminaba y caminaba. Fue tanto el pavor que mi torpeza aumentó y continué resbalándome y cortándome, pues lo único que deseaba era escapar a como diera lugar y mi raciocinio estaba absolutamente bloqueado. Este miedo fue mucho más aterrador para mí que el que sentí del jaguar. Y lo que hoy más me sorprende de ello es que quizás la posibilidad de morir a manos de un jaguar era mucho más plausible que el ser raptado por un espíritu, aunque nunca se sabe. Mientras el cielo se iba abriendo y daba paso a una luna creciente que aclaró el camino, comencé a ver los cultivos y dejé de escuchar los silbidos.

La luz lunar y la proximidad de la aldea me calmaron, aunque mi corazón estaba muy agitado y mi cuerpo estaba embebido en adrenalina. Cuando llegué a Centro Providencia y vi su campo abierto, sentí paz y seguridad. Bastaba con aproximarme a cualquier casa para pedir prestada una linterna e ir hasta la maloca de Arturo, pero no. Por una extraña razón, decidí continuar solo y a oscuras hasta la maloca. Cuando entré en el camino estrecho que conducía hasta ella quedé absolutamente ciego, pues la luz de la luna no se filtraba en el bosque y yo ya había estado bajo el efecto de su resplandor. Anduve en medio de la oscuridad total, con pasos cortos y firmes, tratando de seguir el delgado camino, hasta que llegué a la quebrada donde siempre me bañaba. Allí, respiré profundo, me sentí victorioso y fuerte, entré completamente vestido a la quebrada y me sumergí durante algunos minutos, como enfriando el cuerpo y desacelerando el espíritu, tratando de procesar lo que había ocurrido durante las últimas dos o tres horas. Me acosté dentro del agua, la sentí correr con la paz de un abrazo emocionado, recuperé las fuerzas. Limpio del barro y del sudor, salí para caminar los últimos metros de mi periplo. Entré a la maloca, me quité las ropas mojadas y, algo tembloroso, me acurruqué al lado del fuego, en silencio. Unos veinte minutos después, Arturo llegó y preguntó con insistencia: “¿Dónde está el blanco?, ¿dónde está el blanco?”. Cuando le dijeron que yo estaba al

lado del fuego, me dijo que él había pensado que yo estaría escampando en el rancho del cultivo, aunque de todas formas le parecía increíble que yo hubiera caminado en la oscuridad sin que él me hubiera alcanzado. Insistió en que su paso fue rápido.

Esto no fue una aventura o un acto heroico, fue un desafío; considero que esta situación que enfrenté fue una prueba personal que me puso la vida. Un problema real, no un problema de un joven burgués que sufre por no tener dinero suficiente para comprar un disco o ir a un concierto de rock, que requería de decisiones de las que dependía la responsabilidad de la propia supervivencia. Puede ser que en el camino no hubiera jaguar ni silbador alguno y solo interpreté paranoicamente algunas señales del entorno por proyección de mis propios miedos atávicos, de mis temores y preconceptos sobre la selva, del pavor a la soledad, del terror a morir lejos de casa, de sentir la fragilidad e irrelevancia de mi vida frente a las fuerzas y seres de la naturaleza. El hecho simple de sentir la inminencia de la muerte y luchar por mi vida, teniendo que enfrentar y dominar el miedo aterrador y paralizante, aunque fuera producto de mi cabeza, y renacer después en medio de las aguas, me dio fuerza interior para enfrentar otras cosas difíciles después de aquel día. Sentí al mismo tiempo la fragilidad y la fuerza de la vida. Eso me maduró como hombre, me dio consciencia sobre los procesos vitales y sobre esa mezcla de fragilidad y fuerza que nos compone. Lo curioso es que solo percibí los alcances de esta forja del espíritu varios años después y definitivamente sé que fue uno de los momentos claves de mi vida: mi iniciación. Los makuna, la selva y la antropología me han dado privilegios como este y por ello me cuesta separar el ejercicio profesional de las vivencias transformadoras que he pasado en campo, el antropólogo del hombre. Esta es la historia de mi rito de paso existencial, de uno de los momentos definitivos que me hicieron ser la persona que soy hoy, de una transformación personal fundamental.

Las transformaciones de la persona son el centro de este capítulo, y por ello voy a hablar de los procesos conducentes a la formación de las personas makuna, en los que se incluyen las explicaciones fundamentales sobre su construcción, sus componentes y su funcionamiento durante las diferentes etapas del ciclo vital, las profesiones sociales, las maneras como actúan las enfermedades, las concepciones de muerte, las prácticas alimenticias y las formas adecuadas de conducta; en otras palabras, todo lo necesario para ser *masã goro*, *gente de verdad*.

Antes de entrar en el análisis, es importante apuntar algunas cuestiones generales sobre cómo la etnología amazónica contemporánea trata la noción de persona. En la actualidad hay consenso en que la persona es concebida por los indígenas amazónicos como un ser relacional, procesual y divisible (Lagrou

2007), por quien circulan partes de otras personas para producir nuevos seres, ya sea por medio de acciones como compartir y consumir constantemente las mismas sustancias dentro de un grupo doméstico (Overing y Passes 2000), se trate de comidas y fluidos corporales tanto como de memorias de los cuidados recibidos en la infancia (Gow 1991), o por la incorporación de las alteridades del mundo exterior como subjetividades, almas, nombres, etc., gracias a un esquema relacional basado en la predación ontológica (Viveiros de Castro 1996, 2002a). Esto hace que la persona tenga un carácter acumulativo, ya que la construcción de un cuerpo humano implica la acumulación de subjetividades y partes de otras personas y seres durante los procesos vitales que lo fabrican. Recientemente, con la intención de mostrar otras dimensiones teóricas y analíticas pertinentes para el tema, además del carácter anímico y perspectivista de las cosmologías amazónicas de las que las visiones anteriores son en gran medida derivadas, varios autores han llamado la atención sobre la importancia de los objetos en la construcción de las personas dentro de estas cosmologías (Santos-Granero 2009). Según Santos-Granero, los objetos juegan un papel primordial en las cosmologías construccionistas amerindias ya que en ellas los procesos de creación siempre requieren la destrucción y reconstrucción de cuerpos, que constituyen anatomías compuestas en las que las personas humanas, así como las otras formas de vida, están hechas a partir de partes de objetos, artefactos, plantas y animales.

En esa misma dirección, Stephen Hugh-Jones (2009) demuestra que, en la mitología de los grupos tukano orientales, el proceso de emergencia de la humanidad implica la materialización e incorporación progresiva, desde un estado inicial inmaterial desincorporado, y una transición de un modo de reproducción prehumano y *artifactual*, hasta el modo genital plenamente humano, en el cual los *instrumentos de la vida y la transformación* desempeñan un papel crucial. Los mitos tukano consideran que el cuerpo humano está compuesto por artefactos culturales como bancos, lanzas sonajeras, soportes de cigarros, cuyas, entre varios otros, que son remplazados por los órganos, incluyendo los reproductivos, desde el momento en que los ancestros alcanzaron la humanidad plena y con ello la diferenciación entre hombres y mujeres. S. Hugh-Jones afirma que los mitos sugieren también que esos artefactos son objetivaciones de la vida humana y de sus capacidades, lo que encierra una teoría de la mente y de la agencia en la que pensamientos, deseos e intenciones reciben forma material en los objetos que esas intenciones producen. De esa manera, la diversidad de artefactos connota tanto las diferentes partes del cuerpo como las capacidades y disposiciones corporales controladas, reguladas e inspiradas por diversas áreas de autodisciplina y responsabilidad. Mi material sobre los makuna está de

acuerdo con estas conclusiones de Stephen Hugh-Jones y, al mismo tiempo, muestra otras conexiones dentro de esta *anatomía compuesta* de la persona, que hacen más complejo el panorama, pues la persona humana sería así el resultado de la confluencia de las conexiones entre lugares, objetos y sustancias con relación a cada tipo de especialidad social, de manera análoga a lo que vimos sobre los componentes de los no humanos en el capítulo precedente.

EL CAMINO DE AGUA Y EL CANAL DE LA VIDA

Cuando las organizaciones indígenas comenzaron a recibir las transferencias del Estado, a mediados de la década de 1990, buena parte del dinero se invertía en el pago a los líderes de la organización, los profesores y los promotores de salud. Con los años, los chamanes reconocidos reclamaron ser incluidos en tales asignaciones de pagos y, a partir de entonces, reciben una pequeña suma anual por sus labores. Esto también llevó a que los cantores bailadores hicieran la misma solicitud. Por eso, en la actualidad, la mayoría de los especialistas rituales devengan dinero por el desempeño de las actividades tradicionales. Una de las nuevas ocupaciones que reciben remuneración económica es la de secretarios de los chamanes, trabajo del que me enteré parcialmente en una oportunidad en la que yo estaba ayudando a elaborar el plan de manejo ambiental de Puerto Antonio. Revisé unos papeles de la comunidad y encontré un formulario con una lista de síntomas y diagnósticos, que debe ser llenado por el joven que se desempeña como secretario de los chamanes de cada aldea, después de que ellos hacen alguna curación. Estos formularios dejan constancia escrita del trabajo de los chamanes.

Es claro que el listado de síntomas y diagnósticos se hizo de manera discutida y consensuada entre los chamanes y en la actualidad se aplica en todas las aldeas del Pirá. Dentro de la lista de síntomas están: dificultad para respirar (*üsi bogurise*), hinchazones y nacidos (*mihirise*), calentura (*yarise*), vómito (*müñori*), dolor de estómago (*heraga hüni*), mareos (*meküorise*), dolor de cabeza (*rihoga hüni*), salpullido (*wākīrīsē*), dolor de ojos (*kahea hüni*), dolor de oído (*gāmōrō hüni*), palidez (*yühü karorise*), debilidad (*gaha huare*), dolor de espalda (*sükō tadi*), conjuntivitis (*kahea sümī*), fiebre y escalofríos (*üsarise*), gastritis e infladera (*ñēmē hiarise*), hemorragia vaginal (*rōmia ñarise*) y tos (*sodirise*). Una vez señalados los síntomas, aparece la lista del diagnóstico de las enfermedades. Estas son: gripe (*ēhō*), desnutrición (*wisire*), chuzos y flechas (*ñoseri*), nacidos (*mihirise*), sarna (*büküra*), atoramiento con huesos de pescado (*gāgāre*), dolor de ojos (*kahea hüni*), diarrea (*hākūāri*), llaga en la boca (*rise kami*), caída de un árbol o de palos encima mientras se tumba para un cultivo (*tani oka*),

mordedura de serpiente (*aña oka, aña kunire*), chuzarse el pie con un tronco (*hudi oka*), hernia umbilical (*wai hotoa*), paludismo (*ñoori*), inundación o ataque de Sōri (*Sōri oka*), sarampión (*buruari*), varicela (*kara buruari*), engrasamiento durante el embarazo (*roka rohorise, üküre*), picadura de insectos (*toa ekore*), llaga en los senos (*ōhēā kami*) y dificultad de parto (*ria hosare*).

Los formularios tienen una utilidad adicional porque sirven para constatar que se realizó el tratamiento tradicional en los casos en que las personas están muy graves y deben ser remitidas a Mitú, e incluso a Bogotá, para ser atendidas en el hospital, dependiendo de la gravedad de la situación o si es para alguna cirugía. Digamos que los formularios son un intento de armonizar el sistema de salud indígena con el sistema obligatorio de salud colombiano en esos casos especiales, toda vez que el Estado es el que paga los desplazamientos y tratamientos externos por medio de las secretarías de salud de los departamentos. Es evidente que los tratamientos hospitalarios de los blancos pueden servir como complemento de las curaciones chamánicas, aunque muchas veces son el resultado del hecho de que la persona puede tener una enfermedad grave originada por cualquier cosa relacionada con los blancos (mercancías, por ejemplo), lo cual se sabe cuando el tratamiento tradicional ha seguido todos sus pasos sin llegar a una mejoría del paciente.

De igual manera a como ocurre entre nosotros, cuando un paciente va de médico en médico, de especialista en especialista, de examen en examen, sin encontrar un diagnóstico definitivo, un tratamiento eficaz o la curación de una dolencia, hay casos en que los makuna dicen que le mandaron curar a tal chamán, a tal otro y a tal otro, pero que “la enfermedad no hizo caso”. En gran medida, una situación así es resultado del método de curación porque este sigue ciertos pasos de acuerdo con la manera como están jerarquizadas las enfermedades; además, los makuna casi nunca usan plantas como remedio (solo una vez vi el uso de una corteza en infusión para parar la diarrea de un bebé), sino soplos chamánicos sobre ciertas sustancias. La posibilidad inicial y menos grave es la de que alguno de los componentes de las épocas haya producido la enfermedad. En ese caso, el chamán hace un camino de curación relacionado con los lugares del grupo al que pertenece el paciente, hace una pausa en su curación y le puede hacer beber agua, oler incienso o untar ortiga, según la sustancia sobre la que el chamán esté soplando. Luego, el payé vuelve a soplar la sustancia y hace un camino en el que nombra los lugares de su propio grupo. Cuando termina, le hace usar la sustancia al paciente de nuevo. Si la enfermedad no se alivia, se vuelve a solicitar una curación días después. En ella se hace otro camino de curación, pues la enfermedad puede ser producto de *pago de comida* (*bare waha*), lo que causa desnutrición (*wisire*) y es producto de comer algo indebido o sin curar. En

ese caso, el payé mira lo que el paciente comió, por ejemplo, peces con chuzo, de escamas, de cuero, o si era asado o moqueado. Si no hay solución, en una curación posterior se piensa que el paciente comió algo de un lugar sagrado y se debe hacer el camino de *wai hüna* (lugares donde los peces causan dolor).

Si de nuevo no funciona, ya es algo bastante grave y debe acudirse a algún chamán más poderoso, un *kūmu*, pues puede tratarse de una *enfermedad del mundo* (*üümüari gaye*), para la cual se hace un camino de curación mucho más completo, revisando minuciosamente seres y lugares de los que puede provenir la enfermedad. Si no hay alivio, entonces se piensa que la dolencia es resultado de *rohori*, maldición de algún chamán. En ese caso, un *yai* (chamán jaguar sacador de enfermedades) debe sacar la enfermedad bajo la supervisión del *kūmu* para que este identifique al agresor y decida qué hacer. En esos casos, el *yai* puede sacar tabaco en polvo o de fumar, una mariposa o algún tipo de polvo del cuerpo del paciente. El *kūmu* puede decidir si quema la enfermedad, si la bota por alguna de las puertas del cosmos o si se la devuelve al agresor. Si ocurre esto último, el hechicero se enferma y es enviado a que lo cure el *kūmu*, quien lo aconseja para que no vuelva a hacer maldiciones y lo amenaza de muerte si llega a repetirlas. Cuando el chamán agresor es joven, generalmente obedece; pero cuando es viejo puede dar inicio a una guerra de Pensamiento con el *kūmu*, lo cual es una forma de medir el poder de ambos.

Los síntomas de las enfermedades son ocasionados por la acción de los componentes de los seres, los lugares y las épocas. Los menos graves pero más comunes son dolor de cabeza, diarrea, vómito, mareo, debilidad y dolor de cuerpo; estos pueden ser producidos por componentes como los colores, las pinturas, las coronas de plumas o las matas de ají, mientras que los síntomas más graves que producen chuzos (*ñōseri*) o llagas (*kami*) son producto de las lanzas y flechas o de la acción deliberada de algún ser. Estos últimos tipos de enfermedades atacan las partes más profundas del ser, mientras que las primeras son, digamos, más superficiales. Pero no todas las lanzas y flechas producen estas enfermedades graves: esto depende de su origen. En mi caso personal, los chamanes dicen que tengo *wai masā bisú oka* (palabra de la lanza de la gente pez), un tipo de lanza de comida (*bare bisú*) que me produce cálculos renales y fue causada por la ingestión de alimentos sin curar en mis primeras temporadas de campo. No es una enfermedad grave, pero sí incómoda, que solo puede curarse con otras cuatro sesiones de extracción de enfermedades con un *yai*, ya que el paso del tiempo la ha enraizado en mi cuerpo sin que llegue a ser mortal.

Hay otro tipo de enfermedades mucho más peligrosas, que pueden producir la muerte, como *waha bosare* (muerte por pago) y *yai oka* (palabra de jaguar). *Waha bosare* ocurre cuando un cazador ha matado alguna presa en una

maloca de animales sin negociación chamánica previa o cuando un chamán ha robado en Pensamiento algún poder de aquellos lugares sin dar nada a cambio, motivo por el cual debe dar una vida humana como pago después del reclamo del espíritu dueño del lugar. *Yai oka* sucede cuando el cuerpo ha acumulado mucha grasa (*üyésāhāri*), lo cual desencadena el ataque invisible de los *ümüari yaia* (jaguars del mundo), que pueden ser distintos tipos de seres, jaguares de yuruparí o jaguares de agua, quienes devoran a las personas en Pensamiento y las llevan a una muerte repentina y fulminante por algún motivo aparentemente simple, como cortarse el pie con un palo.

La manera en que actúan los componentes que producen las enfermedades atañe a la relación entre la forma como está constituido el cuerpo humano y el cumplimiento de las restricciones alimenticias y rituales para su cuidado. En un sentido amplio, lo que debe ser cuidado es el *ketioka* depositado en una persona desde su nacimiento. El crecimiento y la maduración fisiológica, el aprendizaje y la consolidación del conocimiento están imbricados, razón por la cual el mantenimiento de la buena salud y la evitación de las enfermedades son puntos fundamentales. Como es lógico, los componentes que producen enfermedades no solo atacan la dimensión material del cuerpo sino que se dirigen principalmente a sus partes invisibles. Para no reproducir dicotomías heredadas y como en el caso makuna no es satisfactorio hablar de cuerpo y alma, prefiero usar la palabra *persona* para referirme en conjunto a las dimensiones simultáneas que constituyen a los seres humanos. La dimensión material y visible de la persona, o sea, algo semejante a lo que nosotros llamamos cuerpo, se denomina *rühü*. Este permite caminar, trabajar y hacer cualquier tipo de actividades; es un medio de acción. Las partes del cuerpo se encuentran encajadas por medio de las articulaciones a partir de los pies. Los órganos son *üsi oka*, palabra de vida, vitalidad. En el Pensamiento (*ketioka*), las partes invisibles de la persona remiten a dos conceptos muy abstractos que evocan una totalidad: *kanama* (canal de la vida) e *ide ma* (camino de agua). Así que *rühü*, *kanama* e *ide ma* son los conceptos usados para referirse a los estados de existencia simultáneos de los seres humanos y a su corporalidad.

Estas tres dimensiones están unidas por medio de varios componentes específicos. Los makuna afirman que las personas humanas están compuestas de *tüōmarise* (inteligencia), *üsi* (aire, soplo vital, respiración, alma, espíritu), *hoatuti* (defensa interna), *künigaye* (defensa externa), *gāmōwitō* (una piel o camisa de algodón que reviste los oídos y permite “grabar” el conocimiento), *ketioka*, *kahea maküri* (vista), *rí* (carne), *rì* (sangre), *wiro* (piel), *gōā* (huesos) y *gōā badi* (masa de huesos, tuétano). Además de eso, ser una persona verdadera

(*masã goro*) también implica el aprendizaje y la práctica de ciertas conductas sociales adecuadas, aprendidas mediante consejos y dietas. El proceso para convertirse en persona verdadera se inicia en el parto y termina al completarse el aprendizaje de una profesión social. Ese largo proceso involucra el trabajo chamánico y ritual durante diferentes etapas de la vida. La carne, la sangre, la piel, los huesos y el tuétano son los componentes materiales y visibles del cuerpo. Estos están asociados a diferentes sustancias: el tuétano es almidón de tabaco, la sangre es carayurú (pintura roja), la piel es hoja de tabaco seca y enrollada. Los componentes invisibles también están asociados a sustancias como la pintura negra (*we*), el mismo carayurú, inciensos, coca, tabaco, yajé, frutas cultivadas y a los objetos propios de cada especialidad social, como explicaré más adelante.

La persona en su totalidad tiene otras características y está referenciada espacialmente igual que el cosmos. La vida y la muerte emulan el recorrido solar cotidiano. El sol sale todos los días por el oriente, donde queda la Puerta del Agua, en el comienzo del mundo; durante el día recorre el río de Leche, eje acuático primordial, y se oculta por la Puerta de Occidente, para atravesar durante la noche el río de Umarí, en el inframundo, y retornar a la Puerta del Agua en el siguiente amanecer. De manera semejante, toda persona se origina en la Puerta del Agua y se va transformando en humano al recorrer chamánicamente el Apaporis durante su curación de nacimiento y, al morir, va para la Maloca de los Muertos (Bohori Masã Wi), en el inframundo, aunque una parte de su ser regresa a la casa de nacimiento del grupo para constituir una nueva persona. Esta comparación no debe entenderse como un tipo de reencarnación, sino como la fusión del espacio-tiempo para referirse al flujo continuo de la vida-muerte en la experiencia humana como totalidad, como algo cíclico e interminable, como el recorrido solar. Este tipo de analogías, y no correspondencias literales, puede verse también en otros aspectos: las puertas del Oriente y del Occidente se corresponden con los raudales de La Libertad (Yuisi) y Jirijirimo (Hasa Hüdiro), en el Apaporis, cuando se hace referencia al nivel cósmico que ocupan los makuna. La Libertad se concibe como la Puerta del Agua y Jirijirimo, como la Puerta de Occidente. Entonces, la persona humana y el universo tienen una misma orientación geográfica: los pies se conciben como la cepa (*hüdo*), así como la Puerta del Agua, en el este, y la cabeza como la punta (*gaha*), igual a la Puerta de Occidente por la cual descende el sol al atardecer. A semejanza del eje acuático primordial, la cepa y la punta de la persona están conectadas por un canal o camino denominado *kanama*, el cual puede traducirse como canal o camino de la vida.

Kanama también podría traducirse más literalmente como *camino de la fruta kana*¹¹² o *camino de la mami* (*kana* es el vocativo para mamá, *hakó*) y que, en ese sentido, se asocia a veces con el ombligo y el cordón umbilical. *Kanama* es la parte más profunda del ser y por esto es el elemento que vincula a una persona con todo lo que es bueno para ella; en la curación se denomina *sahari kanama* (canal de la vida del bienestar). El *kanama* se construye durante la curación del nacimiento con el incienso *ēōgühe* o el incienso *ideri*, ambos resinas aromáticas vegetales, y debe mantenerse limpio para que el conocimiento y el poder de la persona funcionen de manera adecuada. Cuando se come comidas prohibidas el *kanama* se ensucia, lo cual afecta el Pensamiento de las personas. Durante la infancia, las enfermedades que alcanzan a llegar hasta el *kanama* son más fáciles de curar que en la edad adulta porque en ella las personas ya tienen el conocimiento de su profesión; por este motivo, las enfermedades más graves impiden el aprendizaje y el ejercicio pleno del conocimiento y del poder. Pero en un sentido más profundo, *kanama* está haciendo referencia a *ide ma* (camino del agua), un concepto de territorio más abstracto o, si se prefiere, a la lectura chamánica de este, el cual vincula el territorio propio del grupo con los sentimientos más fuertes de pertenencia a ambos y con las venas del cuerpo. Como ya expliqué en el capítulo 4, existe el camino de agua del yuruparí en Caño Anzuelo, que desagua en Caño Rojo, camino de agua del clan tabotihehea del cual depende la vitalidad de todos los *ide masã*, que a su vez entrega sus aguas a Caño Toaka, camino de agua de los *wiyua* y *sairã*, los clanes descendientes de Anaconda de Agua. En el caso de una persona, tener como componente profundo el camino de agua es equivalente a pertenecer a un grupo y a un territorio específico, o sea, es la conexión íntima de un individuo con la identidad de su grupo y con su espacio vital. *Ide ma* (camino de agua) es la sangre que corre por el cuerpo, es el agua del territorio propio, es la conexión entre el espacio, la noción de persona y la vitalidad del grupo. Para que exista buena salud en las personas es indispensable que todo funcione bien con su *ide ma*, el cual se construye durante la curación del nacimiento con *carayurú*, pues de lo contrario pueden producirse enfermedades. Tanto *kanama* como *ide ma* son las partes más profundas de la persona y ambos son conceptos chamánicos muy abstractos que hacen referencia a la inseparabilidad de los componentes visibles e invisibles de la persona, evocan un ser omnímodo, a la

112. *Kana* (*Sabicea amazonensis*) es una fruta silvestre cuyo arbusto crece en los rastrojos. De acuerdo con la historia de la creación, fue la primera fruta creada por Anaconda Mata de Yuca y por ella comienza la curación de las frutas silvestres. Según C. Hugh-Jones (1979), los *barasana* usan esta fruta durante la curación del nacimiento y está asociada a la abertura de la experiencia visual del bebé. Al mismo tiempo *kana* está relacionada con *üsü* (*üsü* en *barasana*), en sus acepciones de alma y corazón, por lo que *kanama* es un *camino dador de vida* que evoca la analogía entre el viaje ancestral de las *Anacondas* por el sistema hidrográfico y el cordón umbilical del neonato.

persona en todas sus dimensiones y a una conexión íntima con el territorio y su bienestar, ya que en la lengua makuna se usan expresiones como *ide mari*, para decir que una persona está saludable; *ide mari kati*, para hablar de buena salud, e *ide mari manirise*, para referirse a una persona débil y amarillenta.

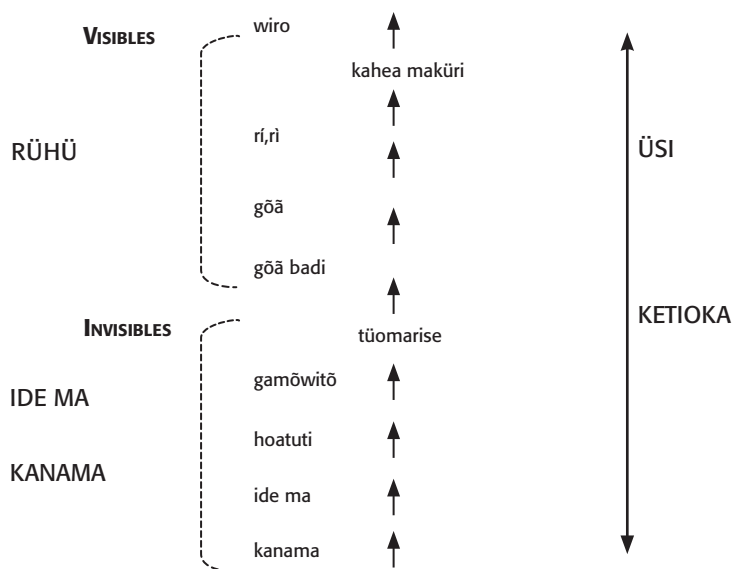
La estructura del cosmos, la del territorio, la de la maloca y la de la persona tienen las mismas referencias geográfico-espaciales y conceptuales. Son estructuras análogas y fractales¹¹³. Todas ellas se corresponden también con los movimientos de la creación del mundo, cuando los demiurgos recorrieron el eje acuático primordial, desde La Libertad, para crear todos los lugares usando el yuruparí. Esto significa que el cosmos se construyó siguiendo el eje oriente-occidente, igual a como el *kanama* y el *ide ma* de las personas se construyen desde los pies hasta la cabeza; por eso las narrativas de origen y el lenguaje de curación codifican la historia y los poderes del espacio y del macroterritorio, así como contienen el conocimiento de los lugares para la construcción chamánica de las personas según sus profesiones sociales. De manera análoga a la noción de espacio como un bejuco de yajé, los conceptos *ide ma* y *kanama* demuestran que, así como los ríos están conectados por bejucos de yajé, las personas están ligadas a su *ide ma*, como si tuvieran un cordón umbilical conectado a este; y vale la pena recordar que una de las acepciones de *kanama* tiene que ver con el cordón umbilical (recordemos que el cordón umbilical del Yuruparí primordial era un bejuco de yajé). Por medio de esta conexión, las personas están referenciadas y ligadas a su territorio: en las aguas de su *ide ma*, las personas se van a bañar, se van a alimentar, van a ser fuertes, van a vomitar agua para ser saludables. Así como las aguas del territorio deben fluir bien, la circulación de la sangre de las personas, sus vías urinarias y digestivas también deben hacerlo. Cuando se usan barbascos para la pesca es necesario curar el veneno para que las aguas de los ríos del territorio se conviertan en leche materna y no afecten la salud de las personas. Eso se llama *ōhēgōã kanama* (canal de la vida de leche materna); así, si el *ide ma* del grupo está bien, las personas y su funcionamiento fisiológico también lo están.

Los otros componentes de la persona están encima de *kanama e ide ma*. Así, *hoatuti* corresponde a una serie de cuatro camisas, pieles o capas superpuestas que tienen como función proteger a las personas de las enfermedades y cuidar sus *kanama e ide ma*. Las capas de *hoatuti* están relacionadas con los objetos propios de la profesión de la persona y con sustancias de protección como la pintura *we*. También hay otra camisa o piel, llamada *gāmōwitō* (algodón de los oídos), que está relacionada con la capacidad de aprendizaje, principalmente

113. Sobre las propiedades fractales de la persona, véase Strathern ([1988] 2006), Wagner (1991) y Kelly (2001).

con la de memorizar auditivamente el conocimiento. Se dice que el *gāmōwitō* también da la capacidad de discernir e interpretar el conocimiento. Encima de estas capas se encuentra *rühü*, la materialidad o corporalidad de las personas (figura 42). El principio vital *üsi* y el *ketioka* están dispersos por todas estas capas, pero su fuente se encuentra localizada en *kanama* e *ide ma*. La protección exterior de la persona se llama *künigaye* y no está dentro de ninguno de los otros componentes, ya que *künigaye* es todo aquello que está en relación con la persona para protegerla de las enfermedades. Por ejemplo, cuando un cazador está en el monte, el perro que lo acompaña es su *künigaye*, o cuando un chamán está curando, los espíritus jaguares de su collar son su *künigaye*. Las articulaciones, las puntas de las manos y los pies, y las axilas son las puertas de curación de la gente (*keari masā soheri*), que es por donde salen todos los componentes negativos de los alimentos, ya que el funcionamiento fisiológico está relacionado con la entrada y salida de sustancias que circulan entre las diferentes partes del cuerpo (S. Hugh-Jones [2001] dice que estas partes son tubos), y que pasan de un lado a otro, como entre los huecos de un canasto. La idea es que solo se coman alimentos sin componentes *hünirise* y por ello

FIGURA 42. LOS COMPONENTES DE LA PERSONA



Fuente: Elaboración propia.

la comida se transforma por el chamanismo en frutas cultivadas o productos elaborados de yuca brava.

Como expliqué en el capítulo anterior, la idea de vitalidad o *üsi oka* (palabra de vida) es la relación positiva y mutuamente constituyente entre sustancias, objetos, lugares, tiempo y origen; por ello, las sustancias y objetos asociados a *kanama*, *ide ma* y *hoatuti* son *üsi oka* de las personas. Pero existe la inversión de la misma relación, la cual se llama *moahiore*, esto es, transmitir por contacto, contagio, y que es un concepto clave para entender la teoría makuna del funcionamiento fisiológico y de la acción de las enfermedades. La forma más leve de enfermedad por *moahiore* ocurre cuando una persona que acaba de comer un alimento prohibido para otra toca el casabe o la cuya para beber sin haberse lavado las manos. El casabe o la cuya quedan impregnados de los componentes de la comida y se transmiten cuando la otra persona entra en contacto con ellos. Por este motivo, una de las reglas de etiqueta principales de la vida cotidiana es no tocar las cosas de uso general sin lavarse las manos después de haber comido algo potencialmente prohibido para alguno de los miembros de la casa. La gravedad aumenta cuando una persona come algo prohibido en su dieta, pues los componentes *hünirise* de la comida entran en las capas de *hoatuti* o en el *gāmōwitō*, por contacto directo, y las cubren de grasa (*üyēsāhāri*), tapando las puertas de curación e impidiendo la eliminación de los componentes *hünirise*.

La grasa, especialmente, puede llegar a pegarse en el *kanama*, lo cual supone una enfermedad bastante grave. El contacto con esos elementos debilita las capas de *hoatuti* o el *gāmōwitō* y hace que en la dimensión del Pensamiento estas adquieran el aspecto de la comida prohibida. Al hacerse visibles, puede venir el ataque de un ser que se alimenta de tal comida. Por ejemplo, hay épocas en que está prohibido comer hormigas tostadas; si alguien lo hace, sus capas de *hoatuti* dejan de ser invisibles en el Pensamiento y a otros seres les parece que la persona está cargando un canasto de hormigas tostadas. Esa comida es bastante apetecida por ciertas serpientes, las cuales van a morder a la persona con la intención de quitarles el canasto de hormigas, pues ellas solo se encontraron sorpresivamente con su comida. Entonces, para curar la picadura no solo hay que hacer el procedimiento para aliviar la picadura en sí, sino reconstruir la capa de *hoatuti* afectada o limpiar y cambiar la camisa de *gāmōwitō*; de lo contrario, la persona continuará cargando un canasto de hormigas tostadas en el Pensamiento y estará expuesta peligrosamente. Algo similar ocurre cuando se comen alimentos asados (*soere*), fritos (*gatere*) o moqueados (*asü*), pues la persona adquiere el olor y sabor de los alimentos dados por el proceso de cocción; en esos casos, la persona comienza a enviar su *üsi*, su principio vital, a alguno de los fogones de los puntos cardinales, donde comienza a ser moqueada o asada,

y suelta la grasa (*üyēsāhāri*) que atrae a los jaguares del mundo (*üümüari yaia*), quienes pueden devorar a la persona en Pensamiento.

Transmitir por contacto es el mecanismo principal por el que actúan las enfermedades. *Moahiore* es otro de los conceptos fundamentales de la teoría makuna del mundo, ya que explica la transmisión de los componentes de un ser a otro. Cuando cualquier animal come a otro o a una planta adquiere los componentes que constituyen a su alimento, pero esto no afecta a quien come porque los animales no necesitan curar sus alimentos. Cuando se pesca con carnada, la carnada y el anzuelo se transmiten al pez que va a ser comido y por ello, para que una persona pueda alimentarse con seguridad, se debe curar al pez, a la carnada y al anzuelo. Cuando un hombre derriba árboles, el látex y los olores se pegan a sus componentes y lo pueden enfermar. Cuando una mujer está en el cultivo, el contacto con el sol le va a transmitir sus componentes característicos y ella puede sufrir un dolor de cabeza. Cuando un chamán cura una enfermedad grave o una picadura de serpiente, debe hacer la misma dieta del paciente, pues de lo contrario puede aumentar el dolor y la gravedad de la enfermedad para la otra persona. Todo funciona bajo esa misma lógica. Entonces, *moahiore* es una relación que se da por contacto entre los seres e implica la transmisión de componentes *hünirise*. En el lado opuesto está *üsi oka*, que es la misma relación de transmisión por contacto pero da vitalidad y bienestar específicamente.

Como los componentes *hünirise* son los responsables de las enfermedades, las personas deben estar bien protegidas para no recibir estos elementos. Esto significa que las personas deben ser invisibles para los demás seres, principalmente en el Pensamiento. Esta invisibilidad se adquiere por las curaciones de protección de los chamanes sobre *we*, pintura negra, y por cumplir las dietas y otras restricciones de comportamiento, como el no salir de la maloca durante la menstruación. En la dimensión del Pensamiento, *kanama* e *ide ma* de las personas son hileras de bancos asociados a diferentes sustancias y elementos, como explicaré más adelante, y esos bancos son invisibles. Cuando se pierde la invisibilidad se abre la posibilidad de enfermarse o de ser atacado por cualquier ser. Así como hay enfermedades por contacto, otras provienen de la intención específica de algún ser, como algún dueño de un lugar sagrado, y otras ocurren cuando en el Pensamiento se abre inesperadamente una fisura en cualquier lugar de la tierra, de la que sale un animal, como un grillo o una araña, por ejemplo, que mira a una persona y dispara sus armas para transmitirle sus componentes.

La teoría makuna sobre fisiología está anclada en el funcionamiento del Pensamiento. Esto significa que los procesos respiratorios, circulatorios y digestivos son explicados desde conceptos del Pensamiento y están asociados a

sustancias y lugares. Por ejemplo, sangre, carayurú e *ide ma* están asociados y son una única cosa, pero que se manifiesta de maneras diferentes. Cuando la sangre se ensucia por el consumo de comidas prohibidas, las personas se engordan; para curarlas, se sopla el carayurú y se mencionan los lugares relacionados con la buena circulación de las aguas, antes de que la persona chupe y se aplique la pintura en el cuerpo. Los procesos fisiológicos nunca están limitados al funcionamiento orgánico y biológico del cuerpo, pues lo que hace funcionar las cosas es la relación entre personas, sustancias y lugares. Esto significa que las sustancias y los lugares hacen parte constitutiva de las personas y están dentro de ellas, así como las personas están en las sustancias y los lugares. Esto se hace más complejo cuando las personas tienen sus especialidades sociales, pues los objetos asociados a la profesión y los lugares se incorporan a ella. Digamos que el Pensamiento se corporifica en la interrelación entre la persona, los objetos, las sustancias y los lugares. Y esto es resultado de un proceso de construcción chamánica de la persona que explicaré a continuación.

EN LAS MALOCAS DEL DESPERTAR: GESTACIÓN Y NACIMIENTO

Uno de los objetivos principales de mi última temporada de campo era trabajar la curación del nacimiento de los niños para analizar la relación entre la formación de la persona y los lugares sagrados. Rápidamente, percibí que tocar esos asuntos era estar parado en una frontera infranqueable, en el límite de lo conocable. Para este tema no hay una historia o una narrativa que explique el proceso, ya que es un procedimiento chamánico para hacer humano a un bebé. Es *ketioka* puro y quien pregunta es alguien que quiere aprender a hacer el procedimiento; por ello, varias veces tuve que callar y bajar la cabeza mientras me regañaban porque eso no es conocimiento para un blanco; lo sería solamente si ese blanco quisiera robar el conocimiento o si se quedara a vivir con ellos para siempre. Es una especie de burla, una afrenta. Aun así, me dieron algunas explicaciones generales sobre el asunto, que corrigieron algunos de mis pensamientos anteriores sobre el tema, y solo para satisfacer mi curiosidad, con el compromiso de no adentrarme mucho más en los detalles. Desilusionado, dejé de preguntar y me conformé con lo que describiré en los próximos párrafos. Sin embargo, estar ahí me permitió observar cosas que nunca había visto, pues tuve la oportunidad de acompañar la última etapa de embarazo de Fabiola, la esposa de Maximiliano; el nacimiento de Elio; el periodo de reclusión de los padres o *couvade*, y la propia curación de nacimiento hecha por Antonio Makuna. Con ello, logré aclarar las etapas del proceso, colaboré con mayor intensidad en algunas tareas de manutención y asumí brevemente algunas responsabilidades

menores de la maloca durante la *couvade*, pues estábamos prácticamente solos y únicamente contábamos con la ayuda de César, un joven karapana de la aldea, quien ayudó a pescar, cocinar y preparar coca en medio de las restricciones de los padres y de mi torpeza.

En el Pensamiento, la madurez sexual masculina y la femenina se entienden como el florecimiento de una planta de tabaco (*müno rükü*) y de una planta de calabazo (*tugakoa*), respectivamente. Una mujer queda embarazada cuando está llena de semen, proceso que se entiende como la llegada de una semilla de tabaco (si es un niño) que se aloja en el lado derecho del útero o de una semilla de calabazo (si es una niña) que germina en la parte izquierda de la matriz. Las mujeres son el banco de nacimiento del mundo (*ümüari rihī kumurō*) y su útero puede tener la forma de una cuya o calabazo circular para coca o de un calabazo acorazonado para cualquier bebida: si es la cuya de coca, la mujer tendrá un varón, de lo contrario tendrá una niña (figura 43). Por ello, un chamán puede cambiar la forma de las cuyas de acuerdo con el deseo de los padres o del mismo chamán. Esa posibilidad de influir en la escogencia del sexo hace que el tema de la fertilidad femenina sea uno de los campos privilegiados para las maldiciones chamánicas y las relaciones políticas entre grupos y clanes, pues por venganzas, guerras de Pensamiento o planificación de matrimonios a futuro, un chamán puede esterilizar a las mujeres de determinado grupo o

FIGURA 43. CUYA ACORAZONADA Y CUYA REDONDA



Fuente: Fotografía del autor.

hacer que den a luz únicamente niñas. Esto puede llevar a la extinción de un grupo o un clan o a someter su fecundidad a otro grupo, el cual puede disponer en cierta medida de la descendencia femenina de los afectados para manipular negociaciones de intercambio de mujeres favorables a su grupo local, por ejemplo (Cayón 2004a, 2004b).

La teoría más consensual sobre la gestación, que al mismo tiempo es bastante extendida por toda la Amazonia, es que el semen forma los huesos del bebé y la sangre menstrual, que no salió en dicho periodo, forma la carne del feto, pues las mujeres cuando descubren su embarazo usan la expresión *bedi raka ruheayo*, esto es, “con la menstruación está formando la criatura” (Mahecha 2004, 172). Las cópulas continuas durante la gestación van a proporcionar el semen que va a formar y construir las características físicas del bebé, al tiempo que va a contribuir a la producción de leche materna (S. Hugh-Jones 1995)¹¹⁴; por eso es común escuchar bromas entre hombres, que estos asumen como burla, pero que son injuriosas para las mujeres, como “yo hice la orejita de su bebé”. Para los makuna, generar hijos no es solo cuestión de los padres, pues el *ria*¹¹⁵ *gu* (el que da vida a los niños), o chamán curador del nacimiento, interviene de manera decisiva durante el proceso y, en especial, durante el parto y los días siguientes porque es él quien hace humano al recién nacido.

Durante el embarazo, la mujer manda a curar la comida varias veces para que el consumo de alimentos no perjudique al feto. En esas curaciones, el chamán también va acondicionando a la mujer para que produzca leche en abundancia y relaciona su funcionamiento fisiológico y su *kanama* con el río de Leche (Öhëgõã Riaka), para que la leche corra como las aguas de ese río, así como relaciona su vagina con la Puerta del Agua. También me han dicho que la mujer tiene como unas mangueras que el chamán conecta a sus pechos y desconecta cuando deja de amamantar. El embarazo es un periodo en el que la mujer debe tener muchísimos cuidados, y no solo con la alimentación: debe mantener ciertas posturas corporales adecuadas y debe evitar cierto tipo de comportamientos para no tener complicaciones durante el parto o en la formación del bebé, ya que por los principios de *moahiore* pueden ocurrir muchas cosas con la madre y el feto. Por ejemplo, la madre no debe sentarse sobre piedras para que su hijo no nazca sin ano; no debe comer nada que haya sido cazado con la ayuda de un perro porque el bebé puede trancarse al momento

114. Sobre el ciclo vital para los makuna, ver Århem (1980, 1984), Århem *et al.* (2004) y Cayón (2002). Específicamente, sobre los temas del parto y la crianza, ver Mahecha (2004).

115. La palabra *ria*, que significa niños, también se relaciona con las palabras semen (*ria*), huevo (*ria*), sangre (*ri*), carne (*ri*) y río (*riaka*).

de nacer; no puede mezclar pescado, gallineta y rana en una misma olla porque puede tener gemelos; no debe sacar el tizón principal del fogón porque el hijo puede nacer con un pene desproporcionado; no puede comer ciertos animales que roban comida de otros, como el tucán, el tintín o el mico maicero, porque puede ser que el bebé nazca con tendencias al robo; no puede comer caminando de un lado para otro porque las contracciones pueden ser prolongadas, entre muchas otras cosas (Mahecha 2004, 176-179). Los detalles del embarazo son de dominio exclusivo de las mujeres y es de pésima educación preguntarle a una mujer sobre cómo va la gravidez. De hecho, mi momento más tenso en campo ocurrió durante mi primera temporada cuando le hice dos preguntas a una mujer sobre su embarazo; aunque para los blancos serían de cortesía y hasta ingenuas, su padre y hermanos se irritaron muchísimo conmigo, casi al punto de tener que abandonar la maloca.

Cuando llega el momento del parto, las mujeres se alejan de la casa y van solas o con otra mujer para recibir al bebé en un rastrojo cercano. En casos excepcionales, cuando no hay nadie que ayude a la mujer, el marido puede auxiliarla. Para ese momento, el *ria gu* (que puede o no estar en la maloca) ya ha hecho una curación con *werea* (cera de abejas) para limpiar el lugar del parto, familiarizar al recién nacido con todos los seres de este mundo e impedir que cualquier ser no humano quiera robarse o comerse al bebé, en especial Waso Makü, quien tiene predilección por raptar recién nacidos y mujeres parturientas y menstruantes para convertirlas en parafernalia ritual de sus malocas. La acompañante quema *werea* para que el olor de la cera purifique el lugar. El curador también ha curado agua, para que la madre no sienta dolores y el bebé nazca con facilidad, y carayurú, para proteger a la madre y al hijo de cualquier peligro.

El parto es en cucullas, y la madre se apoya en un machete clavado en la tierra. Después de cortar el cordón umbilical, la placenta, la cual se concibe como la casa del bebé, se entierra. La madre debe avisar antes de entrar a la maloca para que los hombres saquen de la casa todos los elementos rituales o de uso exclusivo masculino porque el *rudi* del bebé, o sea, todas las sobras de la placenta y del parto que recubren al recién nacido, puede adherirse invisiblemente a estos y hacerles perder su poder o causar enfermedades a sus propietarios. Antes de que ella entre a la maloca, se abre un espacio cercano a la puerta femenina y se cubre una pequeña parte de la casa con esteras o mantas para que quede recluida con el bebé durante los primeros días, pues nadie, con excepción del esposo o algunas mujeres adultas, puede verla en esos momentos. Una vez la madre y su hijo quedan resguardados, los objetos vuelven a entrar a la casa. En la curación, el *ria gu* familiariza al bebé con todos los objetos de la maloca, pues este es muy vulnerable y elementos como el fuego del fogón pueden enloquecerlo. Los padres

comienzan la dieta y la *couvade*, pues no pueden salir de la maloca ni bañarse hasta que ocurra la curación del nacimiento (*riaka wānōrē*), porque cualquier cosa con la que entren en contacto puede producirle enfermedades al bebé. Si, por ejemplo, el papá parte leña es como estar golpeando al neonato. Durante la *couvade* los padres no pueden salir al sol ni mojarse con la lluvia y solo pueden comer hormigas, casabe, sardinas y otras comidas muy ligeras, pero no pueden entrar en contacto directo con nada que pueda ser tocado por otras personas.

El nacimiento es un evento cósmico no solo porque todos los seres del universo están viendo el alumbramiento, sino también porque es un viaje desde los confines del cosmos hasta el centro del mundo. En ese primer momento, el bebé se considera una suerte de masa de aire que debe ser formada por el *ria gu*. El curador comienza a traer y construir al bebé desde lo profundo de la Puerta del Agua y, en ese sentido, el proceso de gestación es un viaje desde el punto de origen del universo, a través del río de Leche, para aparecer en este mundo. Se considera que el *ria gu* está haciendo *masā yuhiore*, o sea, sacando al bebé desde algún lugar en el mundo de abajo (*hakaga tuti*) para ubicarlo en *hoega wi* (maloca de encima) o *katirā wi* (maloca de los vivos)¹¹⁶. Al contrario de los barasana (S. Hugh-Jones 1979), los makuna dicen que el bebé no proviene del estado *he* y que la única manera de pensar esa asociación es porque el recién nacido no puede ser visto durante algunos días. De hecho, durante la curación del nacimiento debe evitarse la mención de *he* porque es algo muy fuerte que el bebé aún no está preparado para recibir.

En el momento previo al parto, como ya dije, el *ria gu* cura *werea*, agua y carayurú para comenzar a formar al nuevo humano. En esa parte, él recorre los lugares que están entre la Puerta del Agua y el raudal de La Libertad para sacar al bebé a esta dimensión. La construcción del universo y la de la persona son procesos homólogos. Luego, unos pocos días después, el *ria gu* hace una curación más larga con otras sustancias. Dicha curación se hace a partir del quinto día del nacimiento, pero no más allá del décimo, según lo que decida el chamán, y dura casi toda una noche. La curación que acompañé comenzó alrededor de las ocho de la noche y terminó un poco después de las dos de la mañana. En toda curación de nacimiento, el *ria gu* cura *butü* (comején quemado, polvo derivado de la quema de un termitero) en una cuya que también contiene *ēogühe* o *ideri* (inciensos obtenidos de la resina de los árboles del mismo nombre), varias veces. Durante esta parte, el curador hace tres intervalos, en los cuales el papá, la mamá y el bebé chupan un poco de polvo de *butü*. La

116. *Katirā wi* se opone al mundo de los muertos o Bohori Masā Wi (Maloca de la Gente de Tristeza), que se ubica en el inframundo.

curación termina con la pintura negra (*we*), la cual se untan tanto los progenitores como el recién nacido. Esta pintura sirve para hacerlo invisible a los seres no humanos que pueden querer comerlo o llevárselo. Una vez finalizada esta parte, termina la *couvade* y en ocasiones se cura ají ahumado para que los padres puedan comenzar a comer otros alimentos. Después de untar la pintura, se baña por primera vez al bebé para que el resto de personas lo puedan ver. Dicho baño indica el final de la curación. Durante esos días, el *ria gu* cura la leche materna para que no dañe al bebé y cura la alimentación de los padres. Durante el primer año de vida se deben hacer, al menos, tres curaciones más, en las que se va curando comida para los padres, en especial para la madre, y el bebé. Después de la cuarta curación, otro chamán puede curar al niño en caso de que quien lo curó en el nacimiento esté ausente.

En términos cósmicos, el chamán utiliza el carayurú, el *butü*, los inciensos y la pintura negra (*we*) para formar al bebé, a partir de un viaje que se inicia en lo profundo de la Puerta del Agua. En el contexto del nacimiento, ese lugar es la Maloca del Despertar de la Gente (Masã Yuhiri Wi) y allí, en lo profundo, hay cuatro bancos: uno para el chamán, uno para el papá, uno para la mamá y uno para el bebé. El chamán parte de ese lugar cargando sobre sus piernas a los otros tres y va deteniéndose en las diferentes malocas invisibles que quedan en el mundo subacuático, de las cuales se vienen originando las cosas de este mundo antes de emerger en la dimensión visible. Esas malocas subacuáticas como Manoakawi (Manaus) o Riabiki Sániro también son malocas del Despertar de la Gente. Aparte de ello, con estas acciones está presentando al bebé a todos los seres del universo para que no le hagan daño ni lo quieran comer; todo este proceso se llama *rĩhĩ masore* (haciéndolo volver gente). Cuando el bebé nace físicamente, se dice que la vagina de la madre es la Puerta del Agua y es el momento en que la curación llega a La Libertad. En ese lugar, en una de las caídas del raudal quedó una manifestación física de la Mujer Chamán, la mujer primordial, que en ese contexto se denomina Bokeru. En el tiempo de la creación, los Ayawa tocaron el yuruparí en La Libertad y convirtieron a esta mujer en piedra, y la dejaron con las piernas para arriba. Las piernas son la caída de agua y allí hay un hueco que es su vagina. Cuando el bebé llega a La Libertad, sale a este mundo por esa vagina y el chamán hace *üsü runure* (le da aire). La llegada del bebé a esta dimensión implica un cambio de respiración, pues sale del ambiente uterino para respirar aire por primera vez. En ese sentido, la gestación y la primera parte de la curación, en la que se realiza el viaje subacuático, están relacionadas: el viaje subacuático, al igual que el de las Anacondas ancestrales, se refieren al momento en que la gente comienza a formarse antes de salir a esta tierra. De hecho, la relación entre placenta,

cordón umbilical y bebé¹¹⁷ evoca la simultaneidad de los estados de existencia: la placenta es el estado primordial; el cordón umbilical es el estado de Pensamiento, que viene en forma de anaconda por el mundo subacuático, y el bebé es el estado material en forma de humano.

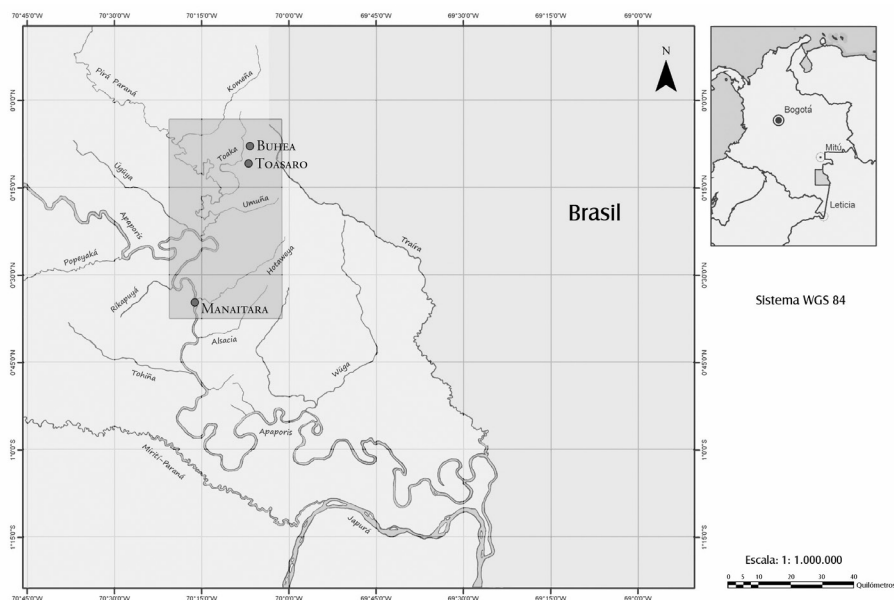
En La Libertad, el Pensamiento del neonato sale a la dimensión visible de la realidad y comienza a viajar por el aire y a detenerse en un mayor número de malocas y lugares sagrados con el fin de que sea presentado a los diferentes lugares y a sus dueños para recibir más protección y defensa. El raudal de La Libertad se denomina, en este contexto, Puerta de Salida del Despertar de la Gente (Masã Yuhiri Sohe). A partir de allí se encuentran varios lugares en donde se puede fortalecer los *hoatuti* y *künigaye* del bebé y en los que se le muestra el *ketioka* que existe en los lugares, para que cuando crezca pueda manejarlos bien con su Pensamiento. Cuando la curación llega a Manaitara, que es la casa de Idehino, la Anaconda ancestral de los makuna, y que se considera como la propia Maloca del Despertar (Masã Yuhiri Wi) de los ide masã, la casa de nacimiento del grupo, la curación se detiene de nuevo y es el momento más importante. El *ria gu* le hace al bebé *üsi runure* (le da aire) y *godoweore* (lo convierte en persona); en ese instante, se considera que el bebé ya brota como humano en esta dimensión. En Manaitara, el curador asigna un nombre de curación (*keti wame*), que es secreto, para relacionar al bebé con los ancestros del grupo, pide un cupo en Toasaro, la Maloca de los Muertos, para que tenga adónde ir cuando muera, y le asigna un poder específico para que pueda cumplir con alguna de las especialidades sociales (si es hombre, puede ser dueño de maloca, cantor bailador, curador de yuruparí, sacador de enfermedades, cazador, artesano, etc.; si es mujer puede ser dueña de maloca, madre de comida, cantora, madre de yuruparí, trabajadora, etc.). En la Maloca de Manaitara hay muchos cuartos, cada uno asociado a una profesión y con los objetos característicos de ella. Cuando el curador adivina la profesión, entra con el bebé al cuarto y le muestra los objetos que serán de su poder cuando crezca, pues no puede entregárselos aún porque el Pensamiento del bebé es muy frágil. Así mismo, el nombre de curación asignado depende de la profesión que el bebé va a tener. Dicho nombre pertenece a alguno de los hijos e hijas de Anaconda de Agua o al conjunto de nombres masculinos

117. Gow (1997) explica que para los piro, de la Amazonia peruana, el bebé, el cordón umbilical y la placenta forman una unidad completa en razón de la condición previa de autoinvolución del feto dentro del útero materno, ya que el feto se desarrolla en el tiempo y el espacio. Al nacer, con el corte del cordón umbilical, esa unidad que constituyen el recién nacido y la placenta se separa. En ese acto, dice Gow, está contenida toda la ontología piro, pues el cortador del ombligo separa al bebé en dos partes: una humana, y la placenta que se convierte en Otro. Ello implica que el cortador debe tener negada temporalmente su condición de humanidad para los padres del bebé, pero después de la operación se estabiliza y se crea un vínculo poderoso entre esta persona, el bebé y sus padres.

y femeninos propios del grupo y que no pueden ser usados por otros grupos. En general, el nombre se transmite de la generación de los abuelos o bisabuelos, lo cual crea la replicación del conjunto de nombres e impide remontar las genealogías a más de siete u ocho generaciones, pues los lazos se pierden en la atemporalidad de los ancestros. Una vez el bebé tiene nombre y profesión, se le da el *gãmōwitō* para que pueda aprender todo lo relacionado con su profesión.

De Manaitara, la curación continúa subiendo por el Apaporis para entrar al Pirá Paraná; sigue hacia Toaka y termina en un lugar llamado Buhea, el centro del mundo de los ide masã. En esa parte del proceso se cura la comida y se presenta al bebé a los seres que habitan en los diferentes sitios sagrados. De esa forma, la curación, además de relacionar al neonato con los otros lugares del cosmos, se concentra en los sitios del territorio específico del grupo del bebé para transmitirle sus cualidades particulares, esto es, lo conecta con su *ide ma* (camino de agua). Cada pausa en el ritual significa la llegada a un punto importante como La Libertad, Manaitara o Buhea, y lo más interesante del asunto es que esta secuencia de viajes y paradas se replica durante las curaciones del ciclo vital, aunque ya con diferentes sustancias, como coca, tabaco o ají. Si incluimos a Toasaro, la Maloca de los Muertos, como destino final, estos lugares constituyen el espacio vital de los ide masã (figura 44).

FIGURA 44. ESPACIO VITAL DE LOS MAKUNA



Fuente: Elaboración propia y de Marina Mendes da Rocha.

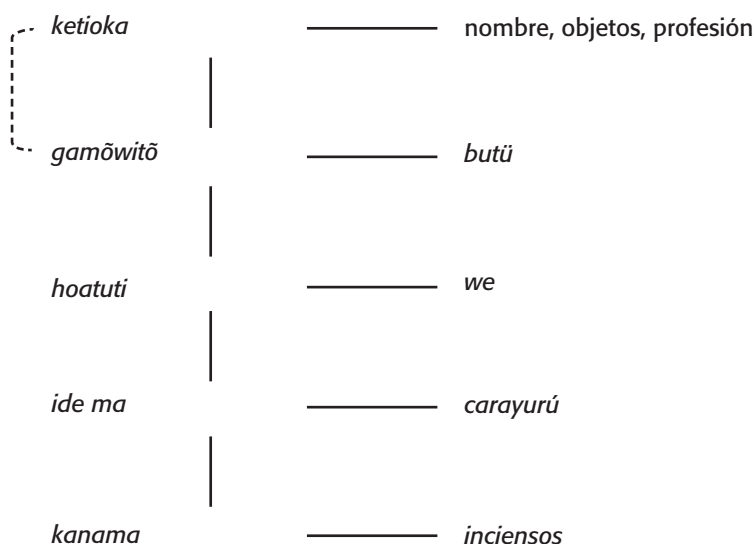
Durante la curación, la secuencia en que se soplan y curan las diferentes sustancias es ordenada: agua, carayurú, *butü*, inciensos y *we*. Además, cada una sirve para cosas diferentes: el agua es para aliviar los dolores del parto; la pintura negra (*we*) es el agua del cuerpo del bebé y su protección; el carayurú es su sangre y su valentía; el incienso *ideri* convierte al bebé en las aguas del río de Leche, para que crezca bien; el incienso *ëogühe* es el Pensamiento y corazón del bebé, o sea, el poder potencial de aprender una profesión, y el *butü* va a constituir su *gãmõwitõ* (algodón de los oídos), pero en este contexto se nombra *butü gãmõwitõ* (algodón de los oídos de *butü*) y le va a permitir aprender durante su primera etapa de crecimiento. Lo más importante es que al tiempo que se va recorriendo el cosmos, pasando por cada maloca y lugar que contiene *ketioka*, el *ria gu* cura y sopla sobre estas sustancias y cada una de ellas construye todos los componentes del bebé desde los pies hasta la cabeza, nombrando por ejemplo: pies de pintura negra, rodilla de pintura negra, etc., y repitiendo la misma secuencia con las otras sustancias. Lo primero que se construye del bebé es su *kanama* y sobre este se construyen el resto de sus componentes, como capas envolventes, una encima de la otra; por ello, es imposible pensar en la inseparabilidad del cuerpo y el alma, como haríamos los occidentales.

La curación del nacimiento es la que hace humana a cada persona, y por ello la atribución de humanidad se deriva de los procesos chamánicos y no es dada por ningún hecho orgánico ni por nacer con cuerpo de humano. Por eso, cuando un bebé muere antes de ser concluida la curación, no hay luto ni llanto fúnebre pues aún no era humano. Al final del proceso de curación de los niños (*riaka wanore*)¹¹⁸, el *ria gu* ya construyó a la persona y su potencial para el futuro. El curador hizo el *sahari kanama* del bebé por medio del incienso *ëogühe* y también le construyó *kanama* de *butü*, con el polvo del termitero; *kanama* de *we*, con pintura negra, y *kanama* de curación (*keti kanama*), con el incienso *ideri*, así como el *ide ma* con carayurú (figura 45). También dejó listos los bancos de nacimiento del bebé, donde se apoya la vida del recién nacido, y que constituyen tanto su Pensamiento como sus defensas y sus potencialidades para desarrollar su poder de manera correcta cuando crezca. Esos bancos son banco de leche materna (*õhegõã kumuro*), banco de polvo de comején quemado (*butü kumuro*), banco de carayurú (*günañe kumuro*) y banco de lágrimas (*yago kumuro*) y están relacionados con los brazos y piernas de la madre, que es donde va a pasar buena parte del tiempo. Para que dichos bancos se mantengan sanos, la madre debe cumplir con ciertas restricciones alimenticias durante la lactancia, puesto que puede transmitirle enfermedades al bebé, o dañar su

118 Nótese que la palabra *riaka* también significa río. Así que podría traducirse alternativamente como *curación de río*.

poder, si come algo prohibido. Por último, se cura la leche materna para que el bebé pueda alimentarse sin problemas. Vale la pena decir que durante la curación y según el grupo al que pertenezca el bebé, el *ria gu* no solo va a nombrar lugares diferentes relacionados con las propiedades de cada grupo y con los del grupo de la mamá, sino que también va a curar de acuerdo con la *leche de nacimiento* propia de cada grupo. Esta leche, en realidad, es una fruta silvestre que está relacionada con el *ketioka* de cada grupo, con el fundamento, estilo y particularidad de cada tipo de poder. Por ejemplo, para los ide masá es siringa (*wāsōa*), para los heañarã es inayá (*mimi*) y para los barasana es *kana*.

FIGURA 45. COMPONENTES Y SUBSTANCIAS DE UN BEBÉ



Fuente: Elaboración propia.

A medida que el bebé va creciendo, el *ria gu* refuerza la curación del nacimiento y le cura los alimentos que comienza a incluir en su dieta. La intensidad de los años de dieta depende del tipo de profesión que le fue asignada al neonato; por ejemplo, si va a ser chamán, deberá mantener la restricción de alimentos alrededor de quince años después de la iniciación, mientras que un cazador puede esperar un par de años después de la iniciación para comer cualquier alimento.

Esto significa que cada especialista forma un tipo de persona diferente según el poder asignado y la intensidad de las dietas que se deben cumplir. De esta manera, la finalidad de las prácticas alimenticias va mucho más allá del simple cuidado del cuerpo y de la salud, ya que lo que se busca con ellas es el cuidado del Pensamiento y su adecuado aprendizaje para que, por medio del trabajo complementario y articulado de las profesiones, los mecanismos generadores de vida activados en los rituales aseguren el funcionamiento y perpetuación del cosmos.

APRENDIENDO A VIVIR EN ESTE MUNDO: LA INFANCIA

Casi todos los días, al final de la tarde, cuando las labores cotidianas ya concluyeron para hombres y mujeres y, además, el sol aplacó su feroz intensidad, las personas toman un tiempo de descanso y esparcimiento. En el patio, cerca de la puerta femenina de la casa, las mujeres, acompañadas por los niños pequeños, se reúnen y se sientan en el piso para revisar sus cabezas y ver si los piojos y los ácaros decidieron alojarse en ellas luego de haber pasado buena parte de la jornada en los cultivos o en la selva, o tan solo para peinarse mutuamente. A veces están muy concentradas, otras veces conversan y se ríen. La verdad, siempre me ha parecido que ese es el momento apropiado para dar y recibir afecto dentro de cierta aparente carencia de contacto físico entre parientes e incluso entre maridos y esposas. Aquellas caricias en el pelo son de un placer casi paralizante, casi extático. Antes de iniciar las sesiones diarias en el espacio masculino de la maloca para conversar, comer coca, fumar cigarros y oler rapé, los hombres reposan en sus hamacas, escuchan la radio y bromean. A los makuna les encanta reír y contagiarse de alegría con esas carcajadas largas y estruendosas, tan peculiares como indescriptibles por escrito.

Después del crepúsculo ya va siendo hora de dormir para los niños. Cuando un niño está pequeño, el papá se acuesta con él en la hamaca, lo abraza y le canta para que se duerma. Esas canciones son fragmentos de los cantos de los rituales y son un momento propicio para que los niños comiencen a aprenderlos, así como sirven de repaso para los padres. Muchas veces, desde sus hamacas, otros jóvenes y hombres adultos unen sus voces a los cantos. Con frecuencia, en ese instante que antecede a las charlas con los hombres, que es el momento que el antropólogo ha esperado el día entero, yo también me acuesto en la hamaca, comiendo coca y fumando un cigarrillo, y escucho los cantos con atención. Cierro mis ojos, a pesar de que la oscuridad ya se ha apoderado del espacio, en donde solo se ven las brasas en los fogones o la luz del copay. Me concentro como cuando quiero percibir las variaciones de la sinfonía nocturna de los

cantos de los grillos y los sapos durante aquellas noches en que no puedo dormir temprano. A veces, trato de retar mi comprensión de la lengua, aunque sepa que la lengua de los cantos es una forma arcaica que tiene consonantes que no existen en el makuna contemporáneo; entonces, intento entender sobre qué asunto tratan, pero al final, si es que mis pensamientos no se apoderaron totalmente de mi mente e hicieron de las melodías una especie de banda sonora selvática, casi siempre, de manera desapercibida, me dejo atrapar por la cadencia de la música, entro en ella, me relajo e, infructuosamente, intento memorizarla. Me dan ganas de cantar con ellos, pero no sé la letra, entonces tarareo. Ese siempre me ha parecido un momento muy especial durante mi convivencia con los makuna, uno de los instantes más sublimes y que me produce muchas *saudades*¹¹⁹ de ellos cuando mi memoria evoca aquellas tardes. Recuerdo que un día cualquiera, mientras escuchaba cantar a Maximiliano, pensé que esos instantes no son simples canciones de cuna y son algo más que dar afecto a los hijos, pues también son una manera de transmitir algunos conocimientos generales desde la más temprana infancia. Y es así, porque realmente los makuna no les hablan a sus hijos a media lengua ni los tratan como si no tuvieran ningún discernimiento, como nosotros, y siempre están tratando de explicarles las cosas y los comportamientos según las cosas que los niños tengan capacidad de entender a cada edad, y por eso mismo los niños también van asumiendo obligaciones y responsabilidades. La niñez no es un estado ajeno al mundo adulto, sino un proceso de hacerse una persona verdadera.

En general, las personas se llaman entre sí por términos de parentesco, lo cual es una norma fundamental de educación, pero hay también unos términos generales que denotan diferentes momentos del ciclo vital¹²⁰. Cuando el niño tiene entre dos o tres años se le da su segundo nombre¹²¹, en makuna, el cual es un apodo derivado de algunas de sus características físicas o de comportamiento;

119. El diccionario Houaiss de la lengua portuguesa define *saudade* como un sentimiento más o menos melancólico de incompletud ligado, por la memoria, a situaciones de privación de la presencia de alguien o de algo, de separación de un lugar o de una cosa, o a la ausencia de ciertas experiencias y determinados placeres ya vividos y considerados por la persona en cuestión como un bien deseable.

120. A un niño pequeño se lo llama *rūmū*, diablito, un término que se puede prolongar hasta que tenga unos tres años; cuando comienza a gatear se le puede decir *hagū*, si es niño, o *hago*, si es niña, y cuando comienza a caminar se le dice *wakū* (o). Se le dice *makuaka* (niño) hasta la iniciación, cuando pasa a denominarse *gamū* (o), novicio o iniciado; el periodo siguiente, hasta más o menos los trece o catorce años, es *haituha sūagū* (o); luego es *haituhagū* (o), joven, hasta que termina su aprendizaje y se convierte en *haituha rêtañogū* (o), adulto. Durante esa etapa puede ser *manahō makū* (o), soltero, o *manahō kutigū* (o), casado. Después de los 45 o 50 años es *būkūgū* (o), viejo. En lengua makuna, el sufijo *-ū* denota al sexo masculino, el sufijo *-o* al femenino, y el sufijo *-a* al plural. Los términos se diferencian únicamente por el sufijo que marca el sexo y solo parece existir cierta indiferenciación entre ellos cuando se es *rūmū* y *makuaka*.

121. Sobre onomástica tukano, ver S. Hugh-Jones (2002).

dicho nombre puede ser tomado de un animal, un objeto o una planta, y será su nombre de uso común y público. El tercer nombre, en español, se piensa desde el nacimiento pero puede cambiarse más adelante por gustos variables de los padres o para aproximarlos fonéticamente al segundo nombre; en ocasiones, se solicita el nombre en español a un blanco, tarea que ya hice una vez, y que se piensa como un obsequio.

La verdad, con el paso de los años cada sexo se va adiestrando en las actividades peculiares que deben cumplirse durante toda la vida, como el trabajo en el cultivo y la elaboración de alimentos derivados de la yuca brava para las niñas, y la pesca y la cacería para los niños, lo cual no quiere decir que durante esa etapa los niños estén excluidos del mundo femenino, ya que frecuentan asiduamente los cultivos con sus madres y las ayudan, situación que cambia radicalmente después de la iniciación. Por eso se dice que luego de la iniciación, los niños cambian de vida y pasan a tener banco de olvido de la madre (*hakore akabohara kumurō*).

La infancia es un periodo durante el cual se van realizando curaciones graduales de comida sin que se produzcan cambios fundamentales en los componentes de las personas. Durante la lactancia (*ūhūorē*), las madres deben abstenerse de comer comida moqueada y capturada con flechas y venenos, puesto que pueden transmitir al bebé por medio de la leche los elementos *hūnirise* de la comida, de los instrumentos de caza y de las sustancias, y este se enfermará. En caso de cualquier enfermedad del bebé, el curador le cura la leche materna dentro de una cuya acorazonada pequeña y su *butü*, carayurú e inciensos. El curador debe curarle ají ahumado a la madre cada vez que ella incorpore un alimento nuevo a su dieta para eliminar cualquier peligro. Las primeras curaciones que se le hacen al bebé después de la curación del nacimiento dependen de los tipos de alimentos que van a comenzar a ser consumidos por el pequeño, por ejemplo, casabe y fariña, algunas frutas cultivadas y algunos tipos de peces, aves y mamíferos pequeños y sin grasa. En esas curaciones, el padre invita al curador y le prepara coca para que cure en la casa. Muchas veces, las fechas de las curaciones son establecidas de antemano por el curador. En ellas cura *butü*, carayurú, inciensos y ají ahumado, elementos que la madre debe llevar a cualquier lugar al que viajen durante ese tiempo, pues son como su botiquín de primeros auxilios.

En el primer año de vida, se curan casabe, hormigas, sardinas, mojarritas y *mūha bahu*, un tipo de yacundá. Se supone que la madre debería alimentarse exclusivamente de estos alimentos hasta que el bebé comience a comer alimentos diferentes a la leche materna. Después de que el pequeño ya come los anteriores alimentos se le cura uva de monte y plátano para hacer coladas.

Cuando tiene dos o tres años se le curan peces como *sũārō* y *bodediuria* (dos tipos de guaracú); aves como pava negra, perdiz, tente y panguana; mamíferos pequeños como tintines y guaras, y productos cultivados como ñame, caimo y jugo de guama. Hacia los nueve años o cerca de la iniciación o la menarquia ya puede comer un tipo de armadillo (*hãmōga*), cerrillo, babilla (*gũso*), ranas *ĩma*, sapos *tũha* y la serpiente *wamũsũagũ*; estos cuatro últimos son la comida propia de los ide masã. Les están terminantemente prohibidos los saínos, las dantas, las pacas, los venados colorados, los micos, la mayoría de las aves y una gran cantidad de peces. En términos prácticos y en otro plano, esto significa que las actividades de caza y pesca de los padres tienen muchas limitaciones en cuanto a presas potenciales y sitios de acceso, aunque cuando un cazador mata un animal prohibido para los niños, quienes no tienen restricciones lo comen. Cuando se llega a la iniciación y a la menarquia, hay que volver a curar toda la secuencia de alimentos como si la persona fuera un niño pequeño, ya que esos momentos son como volver a nacer.

Como ya dije, el cumplimiento de las dietas es fundamental para la construcción del cuerpo, el cuidado del poder que la persona recibió y para que no sufra enfermedades. La mayoría de personas sostiene que el contacto con los blancos y la escuela entorpecen gravemente todo este proceso de aprendizaje, porque cuando los niños van a los internados no se tienen en cuenta las restricciones alimenticias que ellos deben cumplir y son obligados a consumir comidas prohibidas; con ello, se está impidiendo la fabricación de un cuerpo adecuado y, por ende, la posibilidad de que el conocimiento se adquiera correctamente. No obstante, las dietas no son las únicas prácticas para mantener y cuidar el conocimiento. El paso de la infancia a la adultez requiere de un proceso de endurecimiento del cuerpo que implica varias prácticas diferentes, por ejemplo los baños diarios. No en vano, buena parte del tiempo de juego de los niños ocurre en el río, donde descubren toda una serie de prácticas asociadas al baño. Durante buena parte de la vida esos baños ocurren al menos antes del desayuno, al mediodía y al final de la tarde, aunque antiguamente también era fundamental el baño de madrugada (*gua yuhire*), alrededor de la una o dos de la mañana. Antes de la llegada del jabón, se usaban las hojas *rini*, las cuales producen abundante espuma. Con estos baños, el frío del agua se va, digamos, adentrando y fijando en la persona para que se haga fuerte y su temperamento no sea impulsivo. Por ese motivo, los antiguos guerreros pasaban la mayor parte del día bañándose y, de hecho, el término *guamũ*, hoy traducido como *forzudo* o *guerrero*, significa más literalmente *el que toma baño*. Los makuna afirman que las dietas y el baño eran tan importantes para la guerra como el conocimiento de las tácticas de defensa y ataque, pues el baño endurecía el cuerpo como si fuera una palmera

a la que no le entraban las flechas y las dietas mantenían la sangre limpia, por lo cual los efectos de los venenos para matar gente (*masã rima*) se retardaban.

Durante los baños en el río se suele batir el agua, moviendo continuamente una cantidad de agua con las manos y brazos, que se cruzan por debajo del agua, en movimiento ascendente, y salen a la superficie produciendo un golpe seco. Este es un verdadero ejercicio de fortalecimiento muscular y sirve para calentar el cuerpo mientras se está en el agua fría durante bastante tiempo. Tan importante como el baño es la práctica de vomitar agua (*ide muñore*), la cual puede considerarse como una forma de bañarse por dentro. Aunque esta práctica ha ido perdiendo frecuencia y rigor, se considera fundamental. Idealmente, debe hacerse antes de cada comida y es absolutamente obligatoria después del parto y de la menstruación, y durante la preparación y el resguardo de los rituales de yuruparí. Antes del baño, se llena una cuya de agua y se bebe lo más rápido posible para que no se asiente en el estómago. Una vez se está lleno, y el cuerpo no aguanta más, hay que inclinarse hacia adelante, apretando el bajo vientre y haciendo un movimiento muscular en el área del estómago que produce un vómito controlado: el agua debe salir de forma ininterrumpida, como si fuera el chorro tenue de una manguera. El procedimiento se repite las veces que se quiera hacer, y dicen que después de treinta o cuarenta veces es posible tener visiones, ya que, como he dicho antes, el agua es yajé. En ocasiones, los jóvenes chamanes compiten entre sí para ver quién aguanta vomitar más agua, pues, como puede imaginarse, es algo bastante fuerte para el cuerpo, pero que produce capacidad de resistencia. He experimentado este método algunas veces, sin llegar siquiera a controlar la salida del agua y siempre he tenido que inducir el vómito con un dedo. A pesar de ser una experiencia muy fuerte, produce una sensación de bienestar y fortaleza posterior. Nunca superé la cuarta cuya. Las finalidades de esta práctica, además de endurecerse por dentro, son la de fortalecer la respiración, lo cual es muy útil para soplar una cerbatana, cantar días y noches enteras y tocar las flautas de yuruparí, y descartar los restos de alimento que están en el estómago, el bagazo de la comida, como dicen ellos, para purificarse y eliminar tanto los elementos *hünirise* que potencialmente se encuentren en el organismo como la pereza y el sueño. Ayuda también a eliminar los olores que pudieron haber sido absorbidos durante la tumba de árboles y que son *hünirise* de los árboles. Algunas personas dicen que al vomitar agua se debe mirar hacia arriba, y no a la tierra o al agua, para que el Pensamiento propio no se escape. Además del baño y vomitar agua, también hay prácticas relacionadas con la estética, las cuales se conciben de igual manera como una forma de cuidar el Pensamiento y la salud, una vez que son formas de reforzar *hoatuti*. Estas prácticas son inhalar ají (*bia wihire*), por medio de un cono, y

lavarse la cara con bejucos *sômômisi* para que el rostro produzca una grasa que permita fijar los diseños de carayurú. Nunca vi ni practiqué la inhalación de ají.

Junto a las dietas y las prácticas del baño que se aprenden e interiorizan durante la infancia para construir el cuerpo y el conocimiento, los niños van adquiriendo gradualmente las habilidades para las prácticas de subsistencia. De esa manera, las niñas aprenden todo lo relacionado con la yuca y los cultivos, pues poco a poco se van inmiscuyendo en los pasos necesarios del procesamiento; cuando tienen unos tres o cuatro años ya ayudan a arrancar, pelar y rallar los tubérculos, y cuando tienen unos ocho o nueve ya saben preparar la mayoría de los derivados. Los niños comienzan a practicar el uso de la cerbatana a manera de juego, aprenden a confeccionar flechas y a dominar los fundamentos de la pesca, estos últimos también aprendidos por las niñas. Todos aprenden a remar y a pilotear una canoa, a caminar sobre troncos delgados y escurridizos, a subirse a los árboles, a manipular cuchillos y machetes desde muy pequeños sin que se corten o se lastimen, a nadar en medio de la fuerza de la corriente, a imitar y conocer el comportamiento de los animales, a reconocer el uso de árboles y plantas, a orientarse en la selva. Salvo un accidente, un niño de siete años puede caminar solo en el monte, por mucho tiempo, sin perderse; por ello, es tan admirable como divertido cuando esporádicamente uno o dos niños se fugan de la escuela y aparecen repentinamente en casa de sus padres a varias horas de camino. Con el paso de los años, los niños se van incorporando activamente en las responsabilidades de la casa, pues tienen la obligación de acarrear agua y leña, lavar su propia ropa y colaborar en las tareas de sostenimiento de la casa. Con la llegada de la juventud, los muchachos son los que más emplean tiempo en labores de caza y pesca.

A todo esto se suma el aprendizaje de las conductas morales apropiadas, pues es muy vergonzoso para los padres que sus hijos no se sepan comportar en las malocas durante los días de baile y en las visitas, o que no sepan recibir a una persona en la casa, o que roben algún objeto, o que irrespeten a los mayores. Se les enseña a no burlarse de los viejos; a que no deben pescar, cazar o tocar las cosas de los lugares sagrados; a no abusar de las pertenencias ajenas; a respetar las dietas y lo que dicen los chamanes, entre un sinnúmero de cosas, ya que la etiqueta *makuna* está llena de sutiles detalles. Cuando un hijo se porta mal es reprendido por medio de consejos con los que se le señala que así no actúa la gente de verdad y se compara su comportamiento con el de algún animal. Eventualmente puede haber un castigo físico. También se permite que los niños experimenten directamente las cosas, salvo las que puedan ser muy peligrosas, como comer masa de yuca brava sin haber eliminado el veneno, y por eso nadie va a reprender a un niño de tres años que se acerque al antropólogo y le solicite una bocanada de cigarro.

El yuruparí, la menstruación y los misterios del parto son temas vedados a los niños, aunque reciben explicaciones con eufemismos porque aún no están preparados para entender la profundidad de las cosas. Los niños se sienten atraídos por las cuestiones referentes a su profesión y comienzan a memorizar el conocimiento cuando escuchan a los mayores. Por ejemplo, un niño que va a ser cantor bailador presta mucha atención a los cantos y le gusta participar en los bailes; o, desde muy temprana edad, un niño que va a ser chamán, y es hijo de un chamán, se sienta al lado de su padre mientras este realiza una curación pública; así caiga rendido por el sueño en algún momento, lentamente se va acostumbrando a la disciplina de un curador. Los niños también suelen jugar a que imitan el comportamiento de los adultos en la maloca y los avergüenza ser sorprendidos por los adultos, por ello se esconden para esos juegos (Mahecha 2004, 268-269). Los padres les cuentan algunas narrativas de origen, de manera simplificada, y las explican para que comiencen a familiarizarse con la lógica de interpretación de *ketioka*. Los significados profundos de las narrativas solo serán comprensibles después de la iniciación y serán profundizados durante la formación de la profesión correspondiente por medio de los sueños o por instrucción directa de los jaguares de yuruparí. Algo similar ocurre con el aprendizaje de los lugares sagrados, pues como esto no solo se limita a memorizar una geografía en la que se debe saber en dónde se puede o no hacer alguna actividad, sino que se debe aprender por qué existen, por qué hay restricciones y qué seres viven allí, los padres transmiten este conocimiento de manera básica a los niños cuando salen a pescar o a visitar a algunos parientes.

Por todas estas razones, muchos adultos consideran que la escuela es un obstáculo enorme para las formas de aprendizaje tradicionales. De cualquier manera, cuando los niños salen de casa para ir a escuelas e internados, el conocimiento que tienen aún es parcial. Cuando regresan en las vacaciones, los padres reclaman que los niños no están cumpliendo las dietas, son desobedientes y perezosos, y muchas veces se sienten superiores a sus padres y parientes. Aunque todo el mundo reconoce la utilidad de aprender a leer y escribir para relacionarse con los blancos, la imposibilidad del aprendizaje correcto de las prácticas y conocimientos propios del grupo crea una paradoja insalvable en la que predomina un sentimiento de, como ellos dicen, pérdida de la cultura, o sea, el olvido gradual de ciertas prácticas y conocimientos típicos de los *ide masã*. Hoy en día, en las aldeas del Pirá y el Apaporis, se trata de adecuar un estilo de enseñanza para que el aprendizaje elemental en las escuelas de las aldeas, que va hasta el tercer año básico, concilie el conocimiento del blanco con el del indígena. Por eso, se hacen reuniones frecuentes con los maestros, los chamanes y los padres, para pensar las paradojas. Por lo menos, ya

conquistaron que las clases sean en makuna y que el calendario escolar se adapte a las particularidades del ciclo anual; entonces, la época de yuruparí es de receso. En varias de las reuniones que acompañé en el último campo, las conversaciones estaban dirigidas a la importancia de rescatar el baño de madrugada e incentivar el vomitar agua, actividades que les correspondería supervisar a los profesores antes de iniciar cada jornada de aulas. La infancia es el momento del ciclo vital en que se sientan las bases para que las personas aprendan los fundamentos de la forma de vida en la selva, a ser autónomas y autosuficientes con relación a la subsistencia, y las prepara para la siguiente etapa, en la cual van a vivir el cambio más profundo en su conformación y cuando finalmente van a iniciar su contacto directo con el Pensamiento, para ejercer sus profesiones.

LOS BANCOS DE PENSAMIENTO: DE LA PUBERTAD A LA TRANSFORMACIÓN EN ADULTO

Nunca participé de un ritual de yuruparí. No tuve el privilegio, como otros antropólogos que trabajaron en la región, de poder ver yuruparí. En mis últimos dos viajes a campo siempre corrió el chisme de que volví para ver yuruparí, que voy a pagar mucho dinero por ello, que voy a aprender *ketioka*. Siempre ha sido un rumor falso. Me parece difícil que algún día los makuna me inviten a participar del ritual y ya hace años dejé de desearlo y de preocuparme por ello. Al final, es algo muy íntimo que les pertenece exclusivamente a ellos; yo solo admiro y respeto. Después de que en Puerto Antonio concluyó el resguardo posterior al ritual yuruparí en el que fui enviado con las mujeres y los niños, Jesús Makuna, joven chamán y capitán de la aldea, se me acercó, me dio un apretón de manos y me dijo: “Luis, muchas gracias. Usted respeta nuestra cultura”. Esta fue la primera y única que vez en que algún makuna me dijo algo parecido: “Por fin percibieron”, pensé aliviado. La verdad, es que todo lo relacionado con el yuruparí y la iniciación de hombres y mujeres está guardado con mucho celo. Es algo muy delicado, de lo que no hablan abiertamente ni siquiera entre ellos mismos, puesto que es un momento de transformación de las personas en el que estas están muy vulnerables frente a todos los seres del universo. Son tan frágiles como los recién nacidos, y revelar los secretos no es una buena idea, mucho menos a un blanco. Por ello, el conocimiento que tengo sobre esta etapa de la vida es el resultado de conversaciones abstractas sobre el tema.

Las curaciones de la pubertad se viven de manera diferente para mujeres y hombres, ya que en el primer caso son individuales y, en el segundo, colectivas, aunque se considera como un estado idéntico; por ello, la palabra usada para referirse a ambos sexos en este momento de la vida es la misma: *gamü* y *gamo*. No voy entrar en todos los pormenores y detalles de estas curaciones, pues

ya lo he hecho ampliamente en otras partes (Cayón 2002; Århem *et al.* 2004), y lo que me interesa analizar aquí es la parte relacionada con la construcción de la persona. En el caso femenino, la llegada de la menarquia implica el confinamiento de la niña durante algunos días y el inicio de un periodo de dieta. Antiguamente, la niña se retiraba a un pequeño refugio al lado de la casa, donde nadie podía verla; hoy en día se le hace un compartimiento cerrado dentro de la maloca para que solamente el curador y una mujer que hace las veces de madrina (*kamüküko*), que puede ser su propia madre, puedan verla. La reclusión duraba cerca de un mes, pero hoy es mucho más corta: dura entre una y dos semanas. A la niña se le corta el cabello y, cuando le crece hasta la altura de los hombros, se considera que está en edad de casarse. Durante el resguardo, se le instruye sobre todo lo relacionado con la vida sexual, el manejo de la menstruación y la maternidad, al tiempo que recibe toda una serie de consejos sobre cómo debe comportarse con relación a los hombres, a su marido e hijos y al resto de las personas. S. Hugh-Jones (1979, 201-202) afirma que los orificios corporales de las mujeres son abiertos durante la primera menstruación y, con esto, ellas aprenden a controlarlos para no ser chismosas, ni curiosas con relación a ver las flautas sagradas, ni ser licenciosas sexualmente. El mismo autor dice que la menstruación se concibe como un cambio de piel que aproxima a las mujeres a una especie de semiinmortalidad, pues ellas representan la regeneración de la vida y la sucesión generacional, idea compartida por los makuna, quienes afirman que las mujeres son las dueñas de la vida, son más fuertes que los hombres y tienen una vida más larga porque “ven yuruparí cada mes”. Cuando termina el resguardo, ya pueden bañarse y regresar a la maloca, momento en que se sacan todos los objetos masculinos de igual manera a cuando una madre que acaba de parir entra a la casa.

En el caso de los hombres, las cosas son mucho más complejas. La iniciación masculina es más elaborada ritualmente. A diferencia de lo que normalmente se piensa, el proceso de iniciación no se limita a participar del ritual de yuruparí ya que en realidad es una secuencia de pasos diferentes que no necesariamente tienen un orden preestablecido. Los jóvenes deben bailar con plumaje cuatro veces, ver *herika samarã* (yuruparí de frutas silvestres) cuatro veces y participar de *he tire* (ver yuruparí) cuatro veces para completar todo el proceso de iniciación, y ello puede demorar bastantes años ya que, si se comienza, por ejemplo, con el plumaje hay que hacerlo al menos dos veces antes de participar en *herika samarã* o en *he tire*. Esto también implica un largo tiempo de dietas y restricciones sexuales para los iniciados. La diferencia más general entre estas tres posibilidades es el tiempo de resguardo y dieta posterior; después de bailar con plumaje se ayuna unos cinco días, después de *herika samarã* se ayuna

alrededor de una semana y después de *he tire* se ayuna entre dos semanas y un mes. Las diferencias más profundas tienen que ver con la intensidad del poder con el que se entra en contacto y la transformación de los componentes de los jóvenes. Como he dicho anteriormente, los ornamentos de plumas son manifestaciones visibles y menos fuertes del yuruparí, y su uso en los rituales grandes, como el baile de casabe (*nahü basa*) o el baile de gavlán (*gaweta*), implica el consumo de yajé, sustancia también usada durante *herika samarã* y *he tire*, que tiene la capacidad de abrir el acceso a la dimensión del Pensamiento. Con el paso del tiempo, el uso del plumaje es más una forma de reafirmar y expandir el conocimiento, mientras que el uso de las flautas de yuruparí implica el contacto directo con los jaguares de yuruparí (*he bükürã yaia*), quienes son los verdaderos maestros de las especialidades sociales. La diferencia entre *herika samarã* y *he tire* es que en el primero apenas se usan pocos pares de instrumentos, se entran frutas silvestres a la maloca, frutas consideradas como un regalo que el yuruparí les da a los niños y que dura apenas una noche, mientras que en el segundo se usa la mayoría de los pares de flautas y el contacto con ellas dura tres días.

El ritual de yuruparí crea el mundo de nuevo. Es vida y nacimiento, pues les da vitalidad al mundo y a todos los grupos de la región. Se hace para proteger al mundo y para eliminar todo el *hünirise* que hay en el universo, pues es como cambiarle o reforzarle su *hoatuti*. Solo se realiza durante la época de yuruparí y hay que guardar una dieta estricta, ya que se revive el momento en el que Anaconda Mata de Yuca, el Yuruparí primordial, fue asesinado y quemado. Por esa causa, el mundo quedó lleno de tristeza e impregnado de *hünirise* por el humo de la hoguera en que fue incinerado. Como el mundo se comporta de la misma manera todos los años, todo lo que existe se vuelve *hünirise* en esa época y puede provocar la muerte de los niños si no se cumple con las dietas. El *he gu* (el que da vida a yuruparí), chamán oficiante, tiene que proteger a las personas de todos los efectos del yuruparí y prevenir cualquier clase de peligro.

Este es un clásico ritual de paso porque, después de él, los jóvenes iniciados se convierten en adultos. Los iniciados tienen que participar varias veces de *he tire* para asumir sus responsabilidades adultas; solo la primera vez que asisten, el ritual se denomina para ellos *gamoã samarã* (yuruparí de iniciación). Durante la infancia, los niños no tienen acceso a otro tipo de Pensamiento y acompañan a la mamá a la chagra. A medida que van creciendo, necesitan obtener más conocimiento, puesto que el que tienen en su niñez no es suficiente y no tiene más prolongación. Esta ruptura en el ciclo vital está marcada por el yuruparí, porque en ese momento dejan de ser parte de la vida de la madre y entran a la vida masculina. Después de que un muchacho mira yuruparí, debe estar con su padre y sus hermanos mayores y deja de estar con su madre y sus hermanas, tiene

que empezar a pensar como hombre adulto, accede a algún tipo de conocimiento e inicia las dietas para consolidar su aprendizaje.

Se considera que en la etapa infantil los niños solo tienen el *ketioka* que les dio el *ria gu* en la curación de nacimiento. En el ritual de yuruparí se recrea, se arregla y se acomoda el *ketioka* dado por el *ria gu*. Por medio del yuruparí, los niños vuelven a nacer y el proceso de curación es bastante similar al que se hace durante el nacimiento; el *he gu* sigue el mismo orden de curación y empieza a recorrer el camino del Pensamiento desde la Puerta del Agua. El yuruparí es como una segunda madre, y a él se le cura igual que a una persona; por eso, la transformación de los niños implica traer a la maloca el Pensamiento de Anaconda Mata de Yuca y curarlos desde el nacimiento de Yuruparí, siguiendo sus etapas de crecimiento hasta el momento de su muerte, cuando brotó como las palmeras de las que se construyeron los instrumentos sagrados después de que lo quemaron. En otras palabras, los iniciados son vinculados y consubstancializados con el mundo, replicando en sí mismos la historia del Yuruparí primordial, esto es, ligándolos al ciclo anual y a todos los seres que nacieron de *he*, como frutas silvestres y animales, para después continuar la curación de acuerdo con los movimientos de creación de la *maloca cosmos* y de los sitios sagrados.

El ritual también logra que los iniciados se consubstancialicen con su Anaconda ancestral (S. Hugh-Jones 1979), ya que la maloca en la que se celebra *he tire*, al igual que la parafernalia ritual y los participantes, se transforma en el cuerpo del ancestro: los instrumentos sagrados son sus huesos; los sonidos de los instrumentos son su respiración; la caja de plumaje es su corazón; el techo es su corona de plumas; el yajé es su sangre; la coca y el tabaco, su piel, y los participantes, sus órganos internos. Una vez consubstancializados con su ancestro, los novicios se hacen un solo cuerpo con sus antepasados y con sus parientes consanguíneos, y reafirman la identidad patrilineal del grupo. Por eso, la idea es que solo participen los miembros del mismo grupo, lo cual nunca ocurre. Siempre participan personas adultas y jóvenes de grupos afines, principalmente quienes viven en la misma aldea. Entonces, se da prioridad a la transformación en adulto y no a la consanguinización con el ancestro.

La preparación para participar en *he tire* es muy fuerte para los iniciados. Durante una o dos semanas quedan bajo la supervisión del *kamükükü* (padrino) y se junta a todos los hombres que van a participar. La maloca se divide en dos partes, la mayoría de las veces con una estera, en donde los hombres se aíslan y no pueden tener ningún contacto con las mujeres ni los niños. Los novicios pasan la mayor parte del tiempo en la selva, donde reciben consejos del *kamükükü* sobre lo que implica la vida adulta, quien además los instruye en la manufactura de los objetos de cestería necesarios para el proceso de

transformación de la yuca brava. Es un tiempo para ser disciplinados, pues les está prohibido rascarse con la mano, las horas de sueño disminuyen y deben tomar largos baños y vomitar agua. Los hombres dicen que los novicios llegan a llorar de desesperación y de frío durante el baño de madrugada, pues deben cumplir con todo lo que diga el *kamiükükü* sin reclamar, y este no los deja salir del agua por más frío que sientan. Ese baño comienza alrededor de las dos de la mañana y va hasta el amanecer, y deja a los novicios casi desfallecidos y con el cuerpo totalmente blando, como un recién nacido. Un poco antes del ritual y después del largo baño, los hacen sentar, les pisan los pies y los levantan, halándolos de las manos, hecho que produce un traqueo fuerte de la columna vertebral, para que crezcan.

En los días del ritual, los iniciados se pintan completamente con *we* (pintura negra), deben permanecer en posición fetal durante horas; reciben azotes con una vara en las pantorrillas, los brazos y la espalda; beben yajé y cada uno ve el par de instrumentos de yuruparí asociados con su profesión. El momento principal del ritual es cuando los novicios se bañan con los instrumentos en el río, como si las flautas fueran sus madres, y los adultos los cargan hasta la maloca, a la que entran como recién nacidos. Cuando el ritual acaba, se inicia el resguardo; no pueden tener contacto con el sol ni la lluvia; pasan los días en la selva buscando palmito de açái y hormigas, que es lo único que pueden comer; reciben explicaciones sobre el yuruparí y consejos para la vida adulta. No pueden comer nada caliente, ni sal, mucho menos peces o carne moqueada, pues corren el riesgo de enfermarse gravemente y de ser devorados en Pensamiento por los jaguares de yuruparí. Tampoco pueden comer frutas silvestres ni tener relaciones sexuales porque pueden quedar embarazados¹²² y morir. Ni siquiera pueden tener el menor contacto físico con las mujeres porque ellos pueden transmitirles el *rudi* del yuruparí y hacerlas enfermar. El resguardo termina con la curación para comer caliente (*asirise bare*), hecha con ají y manicuera, a la cual le sigue un baile de casabe. Los iniciados por primera vez deben mantener las dietas y participar nuevamente de los rituales, hasta que estén preparados para concluir el aprendizaje de sus profesiones, pues en la primera ceremonia se les otorga el poder de su profesión y, si hacen la dieta correctamente, el *he gu* les entrega los objetos propios de la especialidad durante la segunda ceremonia, en medio de las visiones de yajé.

Cuando las personas de ambos sexos llegan a la pubertad, se hace una curación que transforma los componentes de las personas y cambia los bancos de

122. Cuando alguien transgrede estas reglas, tanto el hombre como la mujer quedan embarazados del yuruparí. Ese embarazo es muy largo y difícil de curar. En el momento de la muerte, de los hombros salen dos palmeras de paxiúba.

nacimiento por los bancos de Pensamiento, así como agrega nuevos *kanama*. Como afirmé anteriormente, en el Pensamiento la persona es una fila de bancos invisibles asociados a sustancias y objetos. En la dimensión visible, el tipo de banco al que me refiero no es únicamente un pedazo de madera común para sentarse, sino un objeto que tan solo es usado por chamanes y dueños de maloca pues, además de ser un elemento cuya posesión marca jerarquías, también tiene muchos significados (figura 46). El banco es la misma maloca, es un objeto en el que se guarda parte del poder de un chamán para que quede escondido y protegido; es uno de los instrumentos, junto con la coca y el tabaco, que posibilita el ejercicio del Pensamiento y el soporte que sustenta los componentes invisibles de la persona. El banco¹²³ es el asiento del Pensamiento.

FIGURA 46. EL BANCO



Fuente: Fotografía del autor.

En el caso de las mujeres, su curador de nacimiento, a quien llaman *guga* (el que me dio vida, padrino), realiza la curación en la menarquia. Allí se replica la curación del nacimiento, teniendo en cuenta nuevas sustancias, así como

123. Como lo atestiguan diferentes petroglifos, estilos cerámicos y orfebrería de distintas sociedades mesoamericanas, andinas y amazónicas, uno de los motivos iconográficos más repetidos e importantes en la América indígena, desde tiempos inmemorables, es la imagen de un hombre sentando en un banco, del que claramente se puede suponer que es un chamán.

lugares sagrados que contienen componentes exclusivos para las mujeres, para sus especialidades y para las mismas sustancias, y se les refuerza *gāmowitō* y *hoatuti*. Después de la curación, las mujeres pasan a tener banco de mata de yuca (*kirükü kumurō*), banco de frutos cultivados (*ote kumurō*), banco de menstruación (*bedi kumurō*), banco de tabaco (*müino kumurō*), banco de coca (*kahi kumurō*), banco de pintura negra (*we kumurō*) y banco de carayurú (*güinañe kumurō*). Por ejemplo, cuando la niña va a ser dueña de maloca y de comida, el curador nombra diferentes *kanama*¹²⁴:

<i>iso butü koa kanama</i>	ella tiene <i>kanama</i> de cuya de <i>butü</i>
<i>iso werükü kanama</i>	ella tiene <i>kanama</i> de planta de <i>we</i>
<i>iso biarükü kanama</i>	ella tiene <i>kanama</i> de planta de ají
<i>iso kirükü kanama</i>	ella tiene <i>kanama</i> de planta de yuca
<i>iso tuayiñaroti</i>	ella va a ser cuidadora
<i>iso tuayiñari maso</i>	ella es cuidadora

Para los hombres, se realiza el ritual de iniciación masculina en el que van a tener contacto con los instrumentos espíritus de yuruparí, quienes les van a enseñar directamente la profesión que les fue asignada en el nacimiento. Dicho ritual es oficiado por el *he gu*, quien además fertiliza el mundo y reconstruye el universo durante el ritual. El *he gu* refuerza *gāmōwitō* y *hoatuti* de los iniciados, los renace y, en general, les construye banco de tabaco (*müino kumurō*), banco de coca (*kahi kumurō*), banco de carayurú (*güinañe kumurō*), banco de bejuco de yajé (*kahima kumurō*) y banco de yuruparí (*he kumurō*). Dependiendo de la profesión asignada, el iniciado va a tener banco de ají (*bia kumurō*), si va a ser dueño de maloca; banco de cera de abejas (*werea kumurō*) y banco de pintura negra (*we kumurō*), si va a ser *he gu*; banco de bailes (*basa kumurō*), si va a ser cantor bailarín, y banco de cacería (*seabari kumurō*), si va a ser cazador. Aparte de esto, todos los curadores tienen banco de curación (*keti kumurō*). Con los *kanama* sucede igual, pues van a tener *kanama* de tabaco, coca, yajé, yuruparí, baile, cera de abejas, *ketioka* y comida (*bare kanama*). De nuevo, cada sustancia y cada profesión están vinculadas con unos lugares específicos. Entre otras cosas, las sustancias asociadas a los componentes marcan

124. El fragmento de esta curación está en Mahecha (2004, 219). La traducción que ella hace no es, desde mi perspectiva, del todo apropiada con relación a la palabra *kanama*, ya que ella relaciona esta palabra con la fruta *kana*.

características de identidad, ya que, por ejemplo, ellos afirman que los blancos tenemos banco de papel (*papera kumurō*) y que por eso es muy fácil curarnos, aún más porque tenemos tan solo un par de lugares asociados.

En la curación del yuruparí se replica la curación del nacimiento y, al tiempo que se recorre el universo, se construyen los componentes de la persona según la sustancia o elemento que compone cada banco y *kanama*. Por ejemplo, haciendo referencia al tabaco, y teniendo en cuenta que la misma lógica se aplica a todo:

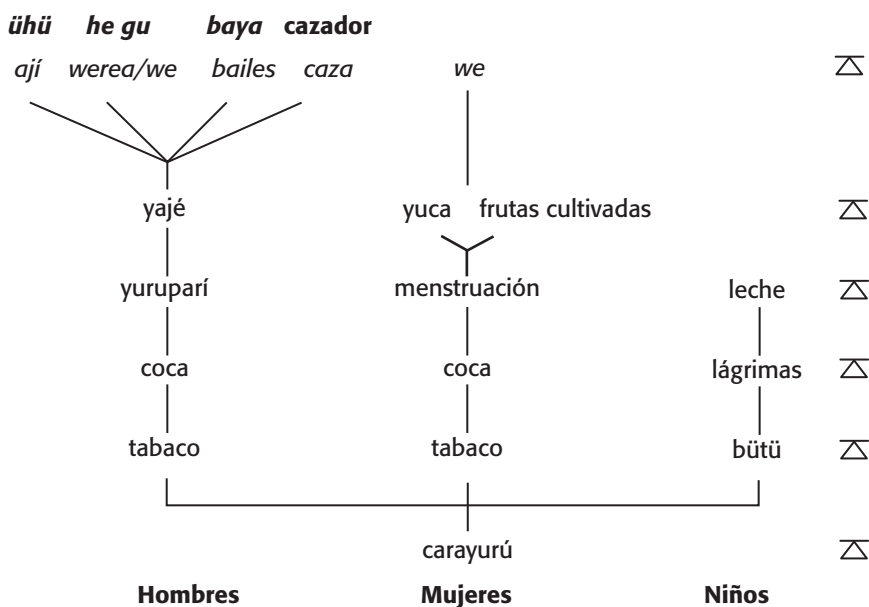
Viene [el curador] de la banca muy lejos y nombra *müno hüdoa sohe* (puerta de comienzo [oriente] de tabaco) donde sale el sol; *müno gakoā sohe* (puerta del sur de tabaco), al lado derecho; *müno warua sohe* (puerta del norte de tabaco), lado izquierdo, y donde oculta el sol, *müno huna sohe* (puerta de terminación [occidente] de tabaco). El cuerpo de una persona, lo que viene curando primero... Contándolo bien, de la cepa del cuerpo viene *müno gubokama* (pie de tabaco), el pie; *müno ñikügü* (espinilla de tabaco), la espinilla; *müno rodori* (rodilla de tabaco), la rodilla; *müno guhurisama* (pene de tabaco), el pipí; *müno gudamisi* (tripas de tabaco), las tripas; *müno gudamigama* (intestino delgado de tabaco), la tripa pequeña; *müno ügüamü* (corazón de tabaco), el corazón; *müno amümatuti* (garganta de tabaco), la garganta; *müno gurisekama* (labio de tabaco), labio; *müno ñemero* (lengua de tabaco), lengua; *müno iguēā* (nariz de tabaco), nariz, y *müno gāmōgohe* (oído de tabaco), el oído; *müno kaheamakü* (vista de tabaco), los ojos. Hasta ahí, *müno huna sohe* (puerta de terminación de tabaco), la punta [cabeza], ahí termina. (Arturo Makuna, conversación personal, 23 de abril de 1997)

Como hemos visto hasta ahora, los diferentes componentes de la persona, a pesar de que sean invisibles, tienen una referencia a lo material y construyen a la persona desde los pies, como una serie de capas o pieles superpuestas e interconectadas. Si vemos con detenimiento las cosas, todas esas capas se conectan o articulan con el *kanama*, puesto que este es el eje que, al tiempo que sustenta al ser, también crea la unidad entre todas las dimensiones de existencia de las personas. Como estos aspectos confluyen en el concepto de *kanama*, creo que es posible asociar los bancos de Pensamiento con los componentes más abstractos de la persona, arriba mencionados. Pero antes de entrar en este análisis, vale la pena mencionar que en ciertas ocasiones, como en las curaciones colectivas y en los rituales, el uso de las pinturas corporales parece una materialización de lo invisible, una manera de hacer visibles algunas de las capas superpuestas invisibles que forman a la persona.

Con relación a los bancos de Pensamiento y los componentes de las personas, en primer lugar, podemos ver que tanto niños como mujeres y hombres

tienen en común el banco de carayurú, asociado con la sangre y que puede hacer referencia a *ide ma*, *üsi*, el alma, espíritu o principio vital de las personas, al tiempo que con *hoatuti*, la defensa o protección interna. Aquí hay que resaltar que el carayurú es la sangre de Anaconda Mata de Yuca. Así mismo, hombres y mujeres también comparten los bancos de tabaco y coca, sustancias esenciales del chamanismo y concebidas como comida chamánica, y que se asocian con las capacidades de aprender y tener poder, por ello se pueden asociar a *tüömarise* (inteligencia), *ketioka* y *gãmöwitö*; incluso, el tabaco puede asociarse con la piel (*wiro*) y con la médula de los huesos (*gõã badi*). Ahora bien, cada sexo tiene un banco que lo diferencia radicalmente del otro y que hace referencia a las capacidades reproductivas de cada uno; estos son el banco de menstruación y el banco de yuruparí, los cuales se pueden asociar a *üsi*, *ketioka* y *hoatuti*. En los hombres, el banco de yajé se relaciona con las capacidades de aprendizaje y poder, o sea, *tüömarise*, *ketioka* y *gãmöwitö*, mientras que en las mujeres el banco de yuca y el de frutas cultivadas se relaciona con los mismos componentes, al tiempo que con *üsi* y las defensas interna y externa, ya que si las plantas de yuca y los cultivos se enferman, ocurre lo mismo con la mujer. El equivalente para los

FIGURA 47. LOS BANCOS DE LA VIDA



Fuente: Elaboración propia.

hombres se da en los bancos de tabaco, coca y en los referentes a cada profesión, pues los makuna suelen decir que el oficio propio es la vida (figura 47). Este tipo de conexión interdependiente entre las personas, los lugares, las sustancias y los objetos asociados a cada profesión es *üsü oka* (palabra de vida), vitalidad.

Ahora bien, si pensamos en las diferencias entre las personas makuna y las personas de los grupos vecinos con quienes se relacionan e intercambian mujeres, bienes y rituales, dichas diferencias debemos encontrarlas en parte de la composición del tipo de persona particular de cada uno de esos grupos. Como ya mencioné, cada grupo tukano desciende de un antepasado mítico y tiene ciertas posesiones exclusivas (lengua, territorio, casas de nacimiento y muerte, objetos rituales, etc.) que, desde la perspectiva de cada grupo, permiten una consubstancialización entre los vivos y su ancestro mítico y son el Pensamiento y el principio vital de cada uno; aquí es donde está el sentido cósmico de lo que es *ide ma* (camino de agua). Esto quiere decir que cada grupo del sistema regional posee su propio *ketioka*, de acuerdo con el territorio que le fue asignado en tiempos primordiales y que está asociado con unos instrumentos de yuruparí específicos, cuyas características únicas se articulan con las de los otros grupos que comparten el mismo macroterritorio chamanístico, o sea, el espacio del universo construido durante el mismo proceso de creación mítica. Hay segmentos de las narraciones de origen que hacen referencia a todos los grupos en general, mientras otros segmentos se refieren a cada grupo en particular. Los demiurgos construyeron primero los límites amplios de la *maloca cosmos* y luego construyeron el territorio específico para cada grupo, ubicaron un centro del mundo y entregaron los instrumentos de yuruparí.

Como expliqué anteriormente, en el caso makuna, los Ayawa dejaron al yuruparí en Caño Toaka, más exactamente en el pozo de un riachuelo que es el camino de agua (*ide ma*) del yuruparí. Entonces, las aguas de ese riachuelo, que son la misma casa del yuruparí, están llenas del *ketioka* de yuruparí y en su fluir lo transportan a los afluentes y al río Toaka. Todos los animales y plantas que nacen, crecen y se alimentan en el territorio de Caño Toaka adquieren el mismo *ketioka* que los *ide masã* y, cuando este llega a otros ríos mayores como el Pirá Paraná y el Apaporis, se junta con los *ketioka* de los otros grupos, lo que evoca de nuevo la idea del espacio como un bejuco de yajé en el que se relacionan todos los tipos de Pensamiento. Esto quiere decir que *ketioka* es la interrelación entre poderes, entre las cualidades agentivas del Yuruparí primordial. Esto también significa que los poderes de fertilidad y vitalidad del cosmos se mezclan en el Apaporis, reacoplando la agencialidad de Anaconda Mata de Yuca por medio de un movimiento de aguas abajo, que va de la parte al todo, de la especificidad de cada poder de un territorio a la generalidad del cosmos, mientras que

en la curación de nacimiento de la persona y de cualquier etapa del ciclo vital, se hace en un movimiento contrario que parte aguas arriba y va de la generalidad de las formas de vida del universo a la especificidad de cada tipo de cuerpo y persona de un grupo, o sea, desde compartir los fundamentos de la formación de la persona con los demás seres del mundo a partir de la Puerta del Agua, hasta que solo queda para los humanos y, finalmente, se concentra en el grupo específico al que pertenece. Esto significa que los poderes de fertilidad y vitalidad del cosmos se mezclan en el Apaporis, en un movimiento de aguas abajo, que va de la especificidad a la generalidad, mientras que las curaciones del ciclo vital hacen un recorrido aguas arriba, que va de la generalidad a la especificidad.

En otras palabras, los recorridos de las curaciones del ciclo vital tienen tres etapas para construir a las personas: en la primera, el viaje subacuático, la formación de la persona comparte un origen en el Pensamiento con otros seres no humanos (frutas silvestres, animales, peces, etc.) hasta llegar a los lugares donde emergieron las diferentes formas de vida en esta realidad, aguas abajo de La Libertad pero bastante cerca. La segunda etapa comienza en el raudal La Libertad, lugar desde el que se viaja por el agua y por el aire, y se reciben algunos atributos generales que son comunes para todos los grupos de la región. Para los makuna, la tercera etapa comienza en Manaitara, donde los *ide masã* reciben sus características distintivas para enfatizar después los lugares de Caño Toaka y resaltar sus especificidades. Esta tercera etapa es diferente para cada grupo pues depende de su ancestro, de la casa de nacimiento particular de cada uno y del río que es su territorio propio. Entonces, donde la persona se diferencia de las personas de otros grupos es en su *ide ma* (camino de agua) y ello hace referencia a su *kanama*, es decir, a las particularidades agentivas de los componentes de cada individuo y su grupo, al tipo de conocimiento y poder que les es característico en un contexto interétnico en el cual tejen sus relaciones sociales. Entonces, lo que encontramos en el sistema regional son las conexiones y articulaciones entre los diferentes caminos de agua, y estas nos podrían explicar su funcionamiento chamánico; por ahora, solo tenemos los datos de los makuna, pero ellos nos revelan la lógica subyacente. De manera análoga, un tipo de persona makuna se distingue de otros tipos de persona makuna por las particularidades agentivas de cada profesión, o sea, en la construcción chamánica de cada *kanama* y de los bancos de Pensamiento.

El *kanama* de un makuna hace referencia a su *ide ma*, a Caño Toaka y sus afluentes, pero estos conceptos también incluyen otros lugares que están por fuera de Toaka. En un análisis preliminar de los más de setecientos nombres de lugares que recogí, es claro que muchos de los sitios se consideran *hoatuti* y *künigaye* de las personas; otros son lugares asociados con alguna profesión,

así como otros lo están con cada sexo; algunos son lugares relacionados con el yuruparí; otros pertenecen a los grupos vecinos; unos cuantos más pertenecen a distintos seres no humanos, y otros están asociados a la curación de enfermedades específicas. Por ejemplo, hay un lugar llamado Guasaro, que es una maloca donde se encuentran las reservas de *gāmōwitō*, o un cerro llamado Kirüküwadi (Esqueje de Mandioca), donde está el poder para curar los esquejes de yuca y la fertilidad de las mujeres; otro cerro se llama Weküaburo (Loma de Danta), donde se dice que hay una especie de “almacén de herramientas” en el que se encuentran las pieles de jaguar y los demás instrumentos invisibles usados por los chamanes. En las cabeceras de Caño Umuña queda Imiñakuri, sitio de origen de los bastones de baile, y en el Pirá Paraná queda el raudal de Casabe (Nahü Gohe), que contiene los cantos del grupo. Las mujeres y los hombres están conectados con estos lugares, pues los componentes de las personas están dispersos por el cosmos y en una relación de *üsi oka* (vitalidad). Un cantor bailarín, por ejemplo, tiene parte de su persona en Imiñakuri y en el raudal de Casabe, así como en otros lugares asociados con su profesión (lugares de origen de la maraca, los sonajeros, los adornos de plumas, etc.). Si esos sitios están en buen estado, la persona tendrá buena salud. Entonces, los componentes de las personas tienen la característica de estar simultáneamente adentro y afuera en una relación de *üsi oka* interconstitutiva, en el interior y en el exterior, por así decir, y cualquier actividad humana que afecte a esos lugares produce enfermedades porque el daño a un lugar asociado con cierta persona transforma *üsi oka* en *moahiore* (transmisión por contacto). Al intervenir en un lugar sagrado se está interviniendo negativamente en la constitución de las personas; por ejemplo, la extracción de oro en el río Traíra ha producido problemas de visión en los chamanes porque el oro es su vista (*kahea maküri*); entonces, cuando están curando y nombran alguno de los cerros que fueron destruidos por los mineros, ellos no ven nada y quedan a oscuras, sin poder identificar algún elemento de las enfermedades. Este punto revela uno de los postulados más complejos y sofisticados de la teoría makuna del mundo: la persona está inscrita en el cosmos y el cosmos está inscrito en la persona; la persona tiene el espacio dentro de sí y al mismo tiempo está dispersa en el espacio por una relación de mutua constitución.

LAS ESPECIALIDADES SOCIALES Y SUS COMPONENTES: LA VIDA ADULTA

Con el paso de los años me he sorprendido gratamente con los cambios de la manera de pensar las cosas de varios hombres que son más o menos mis contemporáneos. Como los conocí durante la juventud, cuando algunos

pensaban en irse a vivir a los pueblos de frontera y querían trabajar en la mina de oro del río Traíra o como pescadores para los comerciantes de La Pedrera con el fin de comprar mercancías, mientras otros querían especializarse en las nuevas profesiones, como ser profesores, promotores de salud o miembros de las organizaciones indígenas locales para ganar un salario e, incluso adaptarse a la vida de los blancos, me ha impresionado mucho reencontrar a algunos, mucho más maduros y serenos, asumiendo especialidades rituales, construyendo malocas o cantando en los bailes. Para muchos de ellos, su juventud fue una forma de descubrir y conocer el mundo de los blancos con sus ventajas y defectos, con sus seducciones y abominaciones, para reflexionar sobre el significado de su propia vida. Yo había pensado ingenuamente que esa voluntad de salir era por coerción del contacto, pero ahora pienso que justamente durante la juventud es que las personas salen de sus aldeas y malocas para descubrir otros mundos, ya que los jóvenes de hoy hacen y piensan parecido a lo que hicieron en su momento los que regresaron. En sus periplos, muchos de ellos tuvieron contacto con productores de cocaína, políticos regionales, mineros, prostitutas, misioneros, antropólogos y hasta con la violencia que azota a Colombia; algunos viajaron a diferentes ciudades, conocieron vicios, aprendieron y trabajaron en varios oficios, como carpintería y mecánica, y conocieron personas de distintas nacionalidades. Es de esos tipos de experiencia personal en los que para ser o afianzar una posición en el lugar de origen se debe haber conocido el mundo exterior y enfrentado sus peligros, como el príncipe que sale a matar al dragón en los cuentos de hadas.

Los hombres de los que hablo tienen unas reflexiones y discursos mucho más profundos sobre el contacto y los blancos; parece que saben sopesar las cosas, y con ello las organizaciones locales están mejor equipadas políticamente en la actualidad. Otros hombres que no decidieron asumir ningún papel tradicional han profundizado su conocimiento y experiencia como profesores o promotores de salud, y han generado ideas nuevas para las escuelas o para las organizaciones. Al final de cuentas, entre los makuna cada varón escoge la manera en que quiere vivir: si quiere ser un especialista reconocido o no, si quiere vivir aislado con su familia o vivir con los demás parientes y cuñados en una aldea, pero de cualquier forma colabora con lo que puede dentro de las preocupaciones colectivas. Contribuye de igual manera cuando ayuda a sus parientes a tumbiar selva para un cultivo nuevo, a construir una casa, a hacer coca para un ritual. Para las mujeres, las cosas son muy diferentes puesto que ellas se casan más jóvenes y en general permanecen en la selva asumiendo sus responsabilidades con los cultivos y los hijos desde muy temprana edad. Cuando ellas salen al mundo de los blancos, casi siempre, es si deben viajar para un tratamiento médico o para

acompañar a sus hijos pequeños si están muy enfermos, algo diferente a lo que ocurre con mujeres de otros grupos de la región más próxima a Mitú y que se convierten en empleadas de servicio en diferentes lugares del país.

La vida adulta alcanza su plenitud con el ejercicio consolidado de las especialidades sociales y ello tiene implicaciones en los fundamentos políticos del grupo, pero hablaré de esto en el próximo capítulo. Además de asumir las responsabilidades de tener una familia, un hombre adulto entra en contacto con otras dimensiones y su conocimiento se expande para mantener relaciones sociales más amplias con otros grupos y otros seres. En el caso de los chamanes más poderosos, dicen ellos, el Pensamiento se expande al mundo entero, y tampoco deja de ser cierto que con los años todos los hombres se convierten, en cierta medida, en chamanes. Lo que esto quiere decir es que con el tiempo los hombres comienzan a tener una presencia más activa y permanente en la dimensión de *ketioka* y viven parte de su vida en la dimensión invisible de la realidad. Y esto es posible por las transformaciones en los componentes de la persona y el contacto directo con el yuruparí. Esto también significa que a partir de una primera profesión pueden adquirirse otras con el paso de los años para aumentar el conocimiento.

Hay varias profesiones sociales para hombres y mujeres. Estas abarcan desde la elaboración de objetos para hacer posible la vida cotidiana hasta los más complejos asuntos chamanísticos. Aunque un observador no ve grandes diferencias durante la vida cotidiana, pues cada persona es responsable por la subsistencia y actividades de su casa, las profesiones están jerarquizadas: hay unas más importantes que otras y quienes detentan las principales son los personajes más reconocidos públicamente y quienes tienen más poder político. Es posible también que varias personas tengan la misma profesión pero tan solo una la ejerza en público o que haya competencia entre ellos por prestigio. Tener una profesión atribuida desde el nacimiento no es un destino fatal, sino una posibilidad de “llegar a ser”, pues las escogencias individuales determinan el porvenir de una persona, y esas escogencias dependen de la manera de asumir responsabilidades con la familia o con el grupo. De hecho, buena parte de los especialistas se estropean durante la fase de aprendizaje por razones diferentes que van desde el robo del poder hasta la seducción por la vida citadina. Dentro de las profesiones hay artesanos, trabajadores, prendedores de cigarros, cómicos que divierten a los otros durante las celebraciones, cazadores, madres de la comida, dueños y dueñas de maloca, cantores bailadores, chamanes de diferentes tipos, madres del yuruparí, padrinos y madrinas, entre otras, y antiguamente había guerreros y cantoras. En algunas ocasiones una profesión masculina tiene una contraparte femenina, pero no es la regla. La idea es que todas las

profesiones estén articuladas para constituir las unidades cosmoproductoras y realizar un trabajo complementario que se manifiesta en la preparación y celebración de rituales.

Los cuidados con la alimentación y el cambio de los bancos de nacimiento por los bancos de Pensamiento producido durante las curaciones de la pubertad son el primer paso para relacionarse más íntimamente con la profesión atribuida. Los makuna dicen que el proceso de aprendizaje para llegar a ejercer una profesión es igual al estudio universitario de los blancos, la diferencia es que en el aprendizaje indígena los espíritus de yuruparí, los sueños y el yajé cumplen un papel pedagógico fundamental que es reforzado por la instrucción que padres y tíos dan en determinados momentos. Aun así, alcanzar el éxito en la formación de una profesión es una tarea muy difícil y muchos pueden no llegar a concluirla, mientras que otros ni siquiera la inician. A veces ocurre que cuando se le entrega el poder a un iniciado, algún chamán presente en el ritual puede sentir envidia del joven o tenerle alguna animadversión y le roba o le confunde el Pensamiento; entonces, el joven no logra memorizar ni aprender las cosas o se comienza a interesar en otras actividades, como trabajar para los blancos, por ejemplo. En otros casos, la dificultad para cumplir las dietas, las restricciones sexuales y escapar de ciertas trampas que se presentan en el Pensamiento hace muy difícil esta etapa de aprendizaje, principalmente para quienes van a ser chamanes, cantores bailadores y dueños de maloca. Durante los sueños, aparecen mujeres menstruantes que invitan a los aprendices para tener relaciones sexuales, espíritus que ofrecen comidas prohibidas o manifestaciones de su propio Pensamiento que lo invitan a pelear contra sí mismo. Entonces, el aprendiz se puede enfermar, morir o, en algunas ocasiones, debe pedir a un chamán que le extraiga el poder de la profesión. Esas tentaciones y pruebas son una manera de aprender a tener discernimiento, puesto que pueden conducir, por ejemplo, a que un chamán solo aprenda *ketioka* para hacer maldades.

Por cuestión de espacio, no puedo extenderme tanto en los detalles sobre todas las profesiones, así que escogeré tan solo las más destacadas para explicar la manera en que una profesión genera un tipo de persona diferente dentro del grupo. Las profesiones más importantes son *üñü* (dueño de maloca), *üho* (dueña de maloca), *he gu* (curador de yuruparí), *ria gu* (curador de niños), *he hakó* (madre del yuruparí), *baya* (cantor bailador) y *yai* (payé jaguar). No menciono al *kūmu*, un especialista fundamental siempre citado en las etnografías de la región, pues desde mi perspectiva *kūmu* es una categoría muy amplia que incluye diversos tipos de especialistas chamánicos, y esto requiere de una aclaración. S. Hugh-Jones (1994) ha propuesto que existe una oposición entre *yai* y *kūmu*. Dicha oposición obedece respectivamente a dos tipos diferentes

de chamanismo: horizontal y vertical. El chamanismo horizontal se basa en las características tradicionales de las actividades chamanísticas como el trance y la posesión, y es una ocupación de medio tiempo, mientras que el chamanismo vertical implica un trabajo de tiempo completo y “un conocimiento esotérico transmitido dentro de una pequeña élite” (S. Hugh-Jones 1994, 33), cimentado en el canon mitológico y asociado a rituales con matracas o flautas y trompetas sagradas que involucran una comunicación entre los ancestros y los miembros vivos del grupo para la reproducción de la sociedad.

Mis datos sugieren que tal oposición no es del todo adecuada para ser aplicada a los makuna ya que, en muchos casos, *yai* es una etapa de aprendizaje chamánico que puede transformarse con los años y hacer que tal especialista pueda convertirse en casi cualquier otro que haga parte de la categoría *kūmu*; también, se sustenta en el mismo conocimiento esotérico, tiene una función específica en los rituales de iniciación y su ejercicio no necesariamente implica que sea un trabajo de medio tiempo. A mi manera de ver, *kūmu* es equivalente a chamán poderoso y se diferencia de un *yai* porque tiene más discernimiento. Un *yai* tiene vista de jaguar (*yai kahea makūiri*), para localizar las enfermedades y extraerlas de los pacientes, y con esa vista puede ver lo que hay en las malocas de los animales y que puede causar males en este mundo. Por su parte, un *kūmu* no se deja engañar por lo que ve, ya que en uno de sus ojos tiene vista de jaguar y en el otro, vista humana. De hecho, los makuna dicen que los *yaia* son la protección del *kūmu*. Por lo tanto, *kūmu* es una categoría para referirse genéricamente a los chamanes que detentan ciertos tipos de conocimiento de *ketioka* más profundo y especialidades que se manifiestan en contextos específicos como el *basa gu* (curador de bailes), *hota gu* (curador del baile de muñeco), *herika samarā gu* (curador de yuruparí de frutas silvestres), *he gu* (curador de yuruparí) y *guari kūmu* (chamán de guerra). Dentro de esa categoría también se puede incluir al *ria gu* (curador de niños) y se excluyen los curadores de enfermedades menores. Es muy posible que un *yai* al mismo tiempo sea *basa gu* o *herika samarā gu*, pues son conocimientos que no son excluyentes, aunque también es posible que un *kūmu* nunca acceda al conocimiento de un *yai*. Y como sé que un *he gu* es el tope del conocimiento chamánico, que reúne los otros saberes de *kūmu*, prefiero usar *he gu* para poder hablar también del *ria gu*, de lo contrario, el uso de *kūmu* sería muy amplio y difuso.

Cada especialidad está asociada con algunos objetos característicos que contienen el poder y conocimiento (*ketioka*) de la especialidad. Recordemos que en la curación del nacimiento, el *ria gu* adivina la profesión del bebé cuando está en Manaitara. Dentro de la maloca hay muchos cuartos, uno por cada profesión, y el curador le muestra al bebé los objetos asociados con su especialidad.

En ese momento, el curador no se los entrega sino que le dice que cuando crezca tendrá que manejar dichos objetos. En el primer ritual de yuruparí, los jóvenes tienen contacto con las flautas espíritus relacionadas con su profesión. Después de cumplir correctamente la dieta de un año, la segunda vez que los jóvenes ven yuruparí, el *he gu* les entrega los objetos de su profesión en Pensamiento (*ketioka*), durante las visiones de yajé, y dichos objetos son los mismos que el *ria gu* les mostró en el cuarto de Manaitara cuando eran bebés. El aprendizaje continuará durante años y los espíritus de yuruparí serán los principales maestros en esa etapa. Cuando la persona está preparada para comenzar a ejercer su profesión ritual en público, el joven deberá confeccionar algunos de los elementos; otros, los obtendrá con ayuda de sus parientes, y unos más pueden ser heredados de un pariente próximo. La primera vez que ejerza su profesión en público, él ya tendrá todos sus objetos listos y el chamán que oficie el ritual hará una curación para que la persona comience su “carrera” profesional. Luego deberá hacer la misma dieta que se hace en la infancia, después de la iniciación hasta consolidar su aprendizaje, es decir: pasarán varios años para que el profesional se consolide, pues se aspira a que asuma el temperamento característico del espíritu del yuruparí que sea el prototipo de su profesión. Este camino de aprendizaje conecta claramente los tres estados de existencia de las personas, pues el primer paso es el contacto con el yuruparí; el segundo es recibir en Pensamiento los objetos de Manaitara, y el tercero, poseer los elementos en su forma material. Y recordemos que los primeros dos pasos corren paralelos con los cambios en el *kanama*, *ide ma*, *hoatuti*, bancos de Pensamiento y todos los demás componentes de la persona.

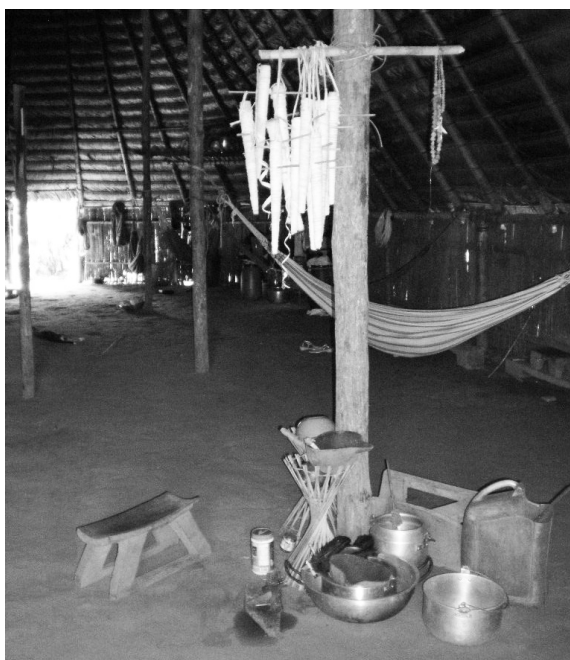
Todas las personas tienen un pequeño coco con el carayurú (su sangre e *ide ma*) y guardan los inciensos (su corazón y *kanama*) que les curaron durante el nacimiento. Con las profesiones se suman objetos que son manifestaciones visibles de sus *ketioka*, *gãmōwitō* y *hoatuti*. Todas las profesiones importantes citadas tienen un collar de colmillos de jaguar (*yai guhi*), en el que habitan los espíritus jaguares que acompañan a cada especialista (cada colmillo está relleno con carayurú), un banco (*kūmurō*) y un caracol para guardar rapé de tabaco (*süēga*) (figura 48); en todos estos objetos está el Pensamiento (*ketioka*) de cada especialista. Ellos dicen que esos espíritus jaguares son el Pensamiento de la persona y hacen parte del grupo de los jaguares de yuruparí. Los objetos de la profesión que reciben los especialistas, en el Pensamiento, son: breo o cera de abejas (*werea*), banco y vara (*hetáwaso*), para un *he gu* y una *he hakó* (madre del yuruparí); también se dice que los *yaia* son la vara *hetáwaso* del *he gu*; soporte para cuyas (*sānirō*), pintura *we* y *butü* (polvo de termitero), para un *ria gu*; banco, cuya de coca y cuya de tabaco, para un dueño de maloca

FIGURA 48. CARACOL Y HUESOS PARA SOPLAR RAPÉ



Fuente: Fotografía del autor.

FIGURA 49. OBJETOS DE UN DUEÑO DE MALOCA



Fuente: Fotografía del autor.

(figura 49); bastón de baile (*weká*), sonajero de pies (*kamoka*) y *riká yasi* (adorno de plumaje para los brazos), para un cantor bailador, y vista de jaguar (*yai kahea maküri*), *amoyori* (malla de oro para recibir las enfermedades), *amiükama* (un tubo de oro para la garganta para recibir enfermedades) y piel o camisa de jaguar (*wawe*), para un *yai*. Algunos de los objetos del *he gu* y del cantor bailador, como los bancos e instrumentos de baile, quedan guardados en la maloca, bajo el cuidado del dueño de la casa. Los chamanes tienen una pequeña mochila llamada *awiruka* donde guardan su collar de colmillos de jaguar y otros elementos.

Los objetos de cada especialista tienen una relación de *üsi oka* con su propietario. La mutua constitución del espacio y la persona se expande de la misma manera a la persona y a los objetos de su profesión. Dichos objetos pueden enfermarse, lo cual le produce enfermedad a su dueño; incluso a algunos de ellos, los *yaia*, les pueden sacar enfermedades. Los objetos de cada profesión son *üsi*, principio vital del propietario, y también constituyen una de sus capas de *hoatuti*; en ellos está contenido el *ketioka* de cada persona. Por lo tanto, estos objetos son indisolubles de las personas y están simultáneamente adentro y afuera de lo que nosotros llamaríamos cuerpo. Adicionalmente, todos esos objetos están conectados con sus lugares de origen; por ejemplo, el bastón de baile nace en Imiñakuri y con los demás lugares asociados a cada profesión. La persona es el punto de confluencia de las relaciones entre sus componentes, los lugares, los objetos de poder y las sustancias. Y en ese sentido, una persona humana está construida de manera análoga a las personas no humanas, pero se diferencian en algunos de los objetos, sustancias y lugares que los componen. Por su parte, las personas humanas comparten todos los componentes (*kanama*, *ide ma*, etc.) y algunos lugares, objetos y sustancias más generales, como el banco y el tabaco, pero se diferencian en la manera como los lugares, objetos y sustancias propios de una profesión están relacionados para constituir a la persona, en especial las capas de *hoatuti* y *ketioka*. Por ejemplo, una de las capas de *hoatuti* de un dueño de maloca está compuesta de cuyas de tabaco y coca, soportes para cuyas, bancos y demás, mientras que la capa de *hoatuti* equivalente para un cantor bailador está compuesta de bastones de baile, maracas, sonajeros, adornos de los brazos, etc. Esto demuestra que la construcción chamánica de la persona se sustenta en una idea de *anatomía compuesta* (Santos-Granero 2009), en la que los objetos son fundamentales.

Si proyectamos los tipos de persona en otra escala, podríamos decir análogamente que dentro de una maloca el dueño es el banco y las cuyas de coca y tabaco; el cantor bailador es los bastones y los elementos contenidos en la caja de plumaje; el *he gu* es el breo y la caja de plumaje (manifestación del yuruparí); el *yai* es la vara *hetáwaso*; la dueña de maloca es el tiesto y el rallador; el cazador

es la cerbatana y las flechas, y así con los demás. Si proyectamos a la *maloca cosmos*, las analogías serían del siguiente tipo: el *he gu* es el Puerto de Yuruparí y La Libertad, el dueño de maloca es Manaitara y Buhea, el cantor bailador es el raudal de Casabe e Imiñakuri, el cazador es *wümi hoa* (la maloca de los animales). En esos dos casos, el camino contrario también es posible. Pero hay que aclarar que estas son analogías para mostrar el tipo de asociaciones que crea la teoría makuna del mundo, esa fractalidad de la que he hablado, asociaciones que no son literales sino equivalentes en diferentes escalas. Lo importante es la manera como el Pensamiento de una persona está conectado consigo mismo y con el mundo, pues ambos se auto componen. Ser una persona verdadera solo se alcanza en la vida adulta, no únicamente por el ejercicio adecuado de una profesión sino también por la autoconsciencia que se adquiere con su práctica.

EN LA MALOCA DE TRISTEZA: LA MUERTE

En enero de 2001 tuve el privilegio de entrevistar a Mariquiña Barasana, en Caño Toaka. Mariquiña era la esposa de Mariano, quien fue el dueño de maloca principal de los *ide masã* en el momento del contacto más intenso con los caucheros; ambos fueron los padres de Roberto García y los abuelos de Maximiliano. Para mí era muy importante hablar con ella, no únicamente por su edad avanzada, entre ochenta y noventa años, y su memoria lúcida, sino porque durante décadas fue la *he hakó* de los makuna. *He hakó* (madre del yuruparí) es la profesión ritual femenina más importante porque ella es la única mujer que está presente durante el ritual de yuruparí. Aunque ella no ve las flautas y está siempre de espaldas, insta a los espíritus jaguares a que les muestren mucho *ketioka* a los novicios y, en el contexto del ritual, ella es Römikūmu, la mujer primordial, y por tanto la contrapartida del *he gu*. Mariquiña me contó la historia de su vida: cómo enterró a su madre cuando era niña, cómo la atemorizaban los primeros blancos que vio, cómo fue pedida en matrimonio y llevada al río Popeyaká, cómo tuvo sus hijos y quedó viuda, en qué lugares vivió, cómo se convirtió en *he hakó*, cómo estaba viviendo su vejez (Århem *et al.* 2004, 410-418). Dos o tres días más tarde, me mandó una razón, para solicitarme un paquete de chaquiras blancas como intercambio por la entrevista. Un par de meses después, envié las chaquiras con Maximiliano y alrededor de un año y medio más tarde me enteré de su muerte. En mi regreso a campo en 2007, una de sus nietas me contó que cuando Mariquiña murió hubo un gran ventarrón y el día se oscureció porque el yuruparí se puso triste; también me contó que cuando estaba agonizando, las personas que estaban cerca, algunos de sus parientes próximos, comenzaron a tomar sus collares, lo cual es normal desde que la persona lo

permita, y cuando intentaron coger el collar que ella hizo con las chaquiras blancas que le envié, ella movió su mano, lo agarró y no permitió que nadie se quedara con él; aquel collar la acompañó a la tumba. Días después, ella se apareció en un sueño y explicó que nadie podía quedarse con el collar porque ese había sido el pago por la historia de su vida. Al escuchar el relato, se me erizó la piel y sentí entre tristeza y emoción porque Mariquiña depositó el significado de su propia historia de vida en ese collar y lo escogió como compañía para su viaje final a Toasaro, la Maloca de los Muertos, la Maloca de Tristeza.

Toasaro es la Maloca de los Muertos propia de los *ide masã* y a ella se dirigen todos los *makuna* así hayan muerto lejos del territorio, pues desde la curación del nacimiento ya se ha reservado un cupo para ellos allí. Uno de los lados de la maloca de Toasaro se llama Guasaro, que es adonde van los muertos que han sido cuñados de los *makuna* en esta vida. Entre los *ide masã*, la única idea aproximada de muerte natural está relacionada con el hecho de que, por la edad, las capas de *hoatuti* se acabaron y la persona no tiene más protección interna. Las capas de *hoatuti* se van desgastando con el tiempo y se considera que alrededor de la edad de cincuenta años las personas comienzan a dejar esta vida y a conectar su Pensamiento con la Maloca de los Muertos, la cual también se denomina *Büküia Wi* (Maloca de lo Profundo), pues hace referencia al *inframundo*; en ese sentido, la vejez es el único periodo de la vida en el que no se tienen casi restricciones alimenticias. Las demás causas de la muerte son el resultado de un ataque de otros seres, de la imposibilidad de curar alguna enfermedad y de las maldiciones de los chamanes. Con excepción de las muertes por pago (*waha bosare*), cuando las personas van a vivir en las malocas de Waso Makü o de los animales, los otros tipos de muerte conducen a las personas a Toasaro.

Siempre que un *makuna* se recupera de una enfermedad dice que “casi se murió”, pues las enfermedades producen una especie de desagregación del principio vital (Taylor 1996), el cual debe reagregarse con la curación. Cuando una persona se enferma gravemente, la dolencia va subiendo de los pies hacia la cabeza. Si se produce la muerte, algunas personas dicen que *üsi*, el principio vital, sale por la boca y otras dicen que sale por la coronilla, lo cual significa en términos espaciales que la persona muere en sentido este-oeste, emulando el camino solar diario. Durante los momentos finales de la agonía, los parientes se acercan para despedirse y le hablan al moribundo de las buenas cosas que hacía en vida como organizar bailes, curar, darle comida a la gente y que no va a sufrir más trabajando en esta tierra. Una vez muerto, los parientes hablan en tono de regaño y se recriminan entre sí por sus malos comportamientos con el difunto, mientras otros lloran y hablan de él. Un chamán debe hacerles una curación a la tierra y a los enterradores para que estos no sientan tristeza durante la tarea.

La tumba se abre dentro de la maloca, de acuerdo con el lugar en que el difunto dormía, aunque si era el dueño de la casa se puede enterrar en el centro de esta, lo cual puede implicar el abandono casi inmediato de la maloca. Luego de abrir el hueco, se excava una cámara lateral donde se coloca al muerto en posición fetal, envuelto en su hamaca, y la cámara se cubre con un pedazo de madera. Después se tapa la tumba, usando toda la tierra excavada, y se pisa para que el suelo quede nivelado. Durante la abertura de la tumba, los dolientes lloran y repetirán esos llantos cuando se encuentren con otros parientes en tanto dure el tiempo de luto, periodo en que debe evitarse la mención del nombre del difunto.

Así como para el Estado es importante hacer autopsias en ciertos casos para determinar la acción de un posible asesino y su captura, los makuna tienen su propio método para descubrir una muerte por hechicería y, si se requiere, para emprender la venganza. Antes de que los presentes en el entierro salgan de la casa, se riega ceniza sobre la sepultura y una persona baja hasta el puerto y trae una cuya llena de agua. En ese momento, los otros ya han salido de la maloca para bañarse, y quien trae la cuya la pone encima de la tumba, la cubre con un balay y sale de la casa sin mirar para atrás. Luego del baño, hay que esperar una curación para que la gente pueda comer casabe al entrar a la maloca y, más o menos una hora después de dicho baño, se destapa el balay y se observa la ceniza y la cuya con agua. Como en una investigación policial, si no hay rastros, no hubo hechicería, aunque puede ser que el hechicero supiera camuflar bien su ataque. Si aparece coca o tabaco que flotan dentro de la cuya de agua, es que la maldición se hizo con alguna de esas sustancias; si hay huellas de una pisada de jaguar o del camino de una lombriz, es que la persona murió por maldición de un chamán de un grupo lejano; si hay una huella de ratón, es que el hechicero ya está muerto; si hay un pie de hombre o de mujer, es que la maldición provino de alguien que vive cerca y la huella apunta en dirección a la vivienda del hechicero o de quien ordenó el maleficio. Entonces, el chamán logra determinar quién fue el agresor y lo encierra con su Pensamiento. Si el agresor fue un chamán muy poderoso, difícilmente será descubierto, pero si tiene poder equivalente o menor, los dos chamanes se encuentran en *ketioka* y el que está investigando le pregunta al agresor las razones del maleficio, a lo que se puede responder cualquier cosa, incluso que fue porque el difunto le “mezquinó la mujer”, algo que se considera tan grave como absurdo.

La venganza se hace según el tiempo de sufrimiento del difunto. Se lleva una olla con ají al monte y se comienza a cocinar. La cocción atrae abejas y otros bichos pequeños, que se van matando y echando a la olla. Como la olla está hirviendo, se baja del fuego por intervalos, se le sacan los bichos que le caen, luego se vuelve a poner a cocinar y se continúa matando abejas que terminan

en la olla con ají. Esto tiene la intención de que, cuando el maleficio de venganza esté actuando, el agresor crea que se alivia del mal, pero luego se volverá a enfermar; así ocurrirá varias veces, para que el hechicero sienta el sufrimiento del muerto. El hechizo de venganza termina cuando una mariposa de las que desprenden polvo llega a la olla. La mariposa se mata, se echa a la olla y esta se tapa; inmediatamente después se rompe la olla para consumir la venganza. Con el tiempo, el hechicero morirá.

La muerte encierra muchos peligros, pues las posesiones del muerto y los lugares que frecuentaba quedan llenos de tristeza (*bohori*). La tristeza se puede contagiar a algunos parientes, quienes pueden llegar a morir por ello. Entonces, cuando alguien muere, es necesaria una curación que reúna los componentes de la persona y los bote o devuelva a sus lugares de origen. En la muerte se entierra *wiro* (piel) y las personas liberan *wiiho* (sombra) y *rüümü* (espectro, fantasma) a partir de su cadáver y defensa interna. El espectro o la sombra recorren los lugares por los que el difunto andaba en vida y puede hacer cosas contra algunas personas que lo maltrataban. Se piensa que en los meses posteriores a la muerte, el finado tiene la capacidad de llevarse a alguien con él para la Maloca de los Muertos y que puede responder a preguntas si se le habla en la tumba. El chamán hace dos curaciones llamadas *bohoritare* (botar la tristeza) y *bohori koare* (curación de la tristeza) para que la sombra y el espectro desaparezcan y no roben la vida de nadie. En esas curaciones, el chamán desliga al muerto de sus objetos personales, o sea, rompe la relación de *üsi oka* del dueño con sus objetos de poder, para que algún hijo o sobrino pueda heredarlos y usarlos en el futuro. También desagrega los componentes de la persona fallecida: *üsi* y *tüömarise* son conducidos por el río del Inframundo hasta Toasaro, donde la persona renacerá en otra dimensión como *bohori masã* (*gente de tristeza*); *ketioka*, el nombre de curación y el poder de la profesión son devueltos a la Maloca de Yuruparí y a Manaitara para que puedan ser usados de nuevo por las personas que nacerán; los demás componentes se botan por alguna de las puertas que limitan el universo.

Cuando la persona fallece, su principio vital de este mundo se transforma en *üsi*, principio vital de la Maloca de los Muertos. Ese proceso de transformación se inicia cuando el curador manda el principio vital del difunto en dirección a Toasaro y le marca el camino que debe recorrer, ya que Toasaro es una loma que queda en Toaka en esta dimensión, aunque en el Pensamiento, la maloca queda en el inframundo, bien debajo de la loma. El difunto emprende su viaje final acompañado por los objetos con los que fue enterrado, desciende por la Puerta de Occidente y atraviesa el río del Inframundo (Wamü Riaka) hasta llegar a la Maloca de Tristeza. Mientras el muerto va en dirección a Toasaro, su principio vital va en forma de coca y es tomado por los *ümüiana*, unos

seres que habitan en el mundo de arriba, quienes lo depositan dentro de la olla de nacimiento (*rĩhĩ sotũ*) y lo ponen a cocinar. Esta olla está tapada y produce un ruido especial que se escucha, inesperadamente, de vez en cuando en la selva. Las veces que lo he oído es durante el día; es un trueno en medio de un día soleado que no está acompañado por un rayo. Cuando ocurre ese fenómeno, los makuna siempre dicen que alguien en algún lugar murió y que los *ĩmũana* lo están cocinando. Este proceso de cocción del *ũsi* del muerto hace que renazca en el mundo de los muertos después de varios días.

En la Maloca de Tristeza no se necesita del parto y el muerto aparece como un niño que es recibido por sus padres y parientes cercanos. Allí va a crecer y a realizar las mismas actividades que hacía en esta tierra, con la diferencia de que allá no hay fuego y las cosas no requieren de ningún esfuerzo. En ocasiones, los muertos quieren salir a cazar o a visitar a los hijos que dejaron y aparecen en esta dimensión de la realidad, transformados en guaras que visitan los cultivos de sus familiares vivos y comen yuca; por esa razón, nunca se mata una guara que se encuentra en el cultivo. También puede salir transformado en jaguar para visitar los lugares que frecuentaba en vida. De hecho, los makuna no consideran a los jaguares como animales propiamente dichos sino como los espíritus de *yuruparĩ*, como espíritus de los muertos, o como el Pensamiento de los *payés* cuando recorren el mundo. La vida en Toasaro dura mucho más tiempo que la vida humana en esta tierra, pues allí se muere después de que un muerto sale a esta dimensión transformado en abeja o lagartija y, de repente, es devorado por cualquier animal. Allí acaba toda existencia, lo cual me parece que es una bella metáfora para referirse al momento en que no existen más huellas del muerto en la memoria de los vivos, o sea, cuando este se ha unido al eterno y desindividualizado mundo de los ancestros.

El mundo de la muerte es completamente separado del mundo de los vivos, como es común en toda la Amazonia (Carneiro da Cunha 1978), y prácticamente no tiene ninguna injerencia en la vida humana. Los únicos casos excepcionales ocurren cuando la sombra y el espectro merodean y asustan por medio de acciones físicas a quienes lo han maltratado en vida, y pueden incluso llevarse a alguien a la Maloca de los Muertos, o cuando el muerto quiere comunicar algo (una voluntad o un poder específico) que no logró transmitir en vida a algunos de sus hijos y se les aparece en sueños, o cuando avisa la proximidad de la muerte de otra persona. En este último caso, el difunto aparece ofreciendo comida durante los sueños a quien está en riesgo de morir, y si este acepta los alimentos se enferma; en los casos extremos, las personas dejan de comer en esta vida porque ya se alimentaron con comida de la Maloca de los Muertos, lo cual es una señal clara de su muerte inminente.

Todos los años, durante la época de cultivos (*oté oka rodo*), los muertos viajan desde Toasaro hasta Manaitara para participar en el baile de muñeco. Un compartimento de la maloca subacuática de Anaconda de Agua está destinado para que los muertos asistan a la fiesta, mientras que los vivos, o sea los chamanes que asisten a ella en Pensamiento, no pueden tener ningún contacto con ellos, de lo contrario van a morir y a permanecer bailando para siempre en Manaitara. Esto resalta la separación radical entre los vivos y sus ancestros, pero también su unidad como miembros de un único pueblo. De hecho, el dueño de Toasaro es Idera (Frío como el Agua), hijo de Anaconda de Agua y ancestro del clan tabotihēhea. Idera vive con su hermano Soto, ancestro del clan sairā, y se le considera el primer hombre de los *ide masā* en esta tierra. Salió de la maloca de su padre, aún en forma de anaconda, brotó como humano en Buhea, el centro del mundo para los makuna, en inmediaciones de Toaka, hizo su vida allí y luego se desplazó hasta Toasaro, para convertirse en su dueño. Con su recorrido, Idera marcó el camino de la vida humana para cualquier makuna en esta dimensión del mundo: desde el nacimiento hasta la muerte, desde la Maloca del Despertar hasta la Maloca de Tristeza, desde Manaitara hasta Toasaro.

De esta manera, la vida humana se inicia en las profundidades de la Puerta del Agua, transcurre en esta dimensión y concluye en el inframundo, donde el difunto se transforma en otro tipo de ser. Como hemos visto, las curaciones que se realizan durante las diferentes etapas del ciclo vital siguen sus propios caminos, así como la llegada al mundo de los muertos sigue su propio camino; entonces, toda la existencia de la persona transcurre ligada a esos caminos, igual que a su *ide ma* y su *kanama*, los caminos que la componen más internamente. Como las ramas de un único árbol, la vida y la muerte están conectadas. Así, las personas, los lugares, la vida y la muerte son una multitud de conexiones y relaciones, en las cuales la muerte apenas es la transformación en un estado de existencia que se desliga de lo humano, donde yuruparí ya no importa más. Este énfasis en los caminos demuestra que para los makuna todo está en relación pues, como es obvio, los caminos conectan una cosa con otra, relacionan. Ahora veamos la manera como funciona y se atribuye la vitalidad en el mundo a través del trabajo complementario de dos de las profesiones sociales y de los trabajos chamánicos y cómo esta atribución de vitalidad se expresa en la maloca por medio de las curaciones y rituales orientados a la generación de la vida en el universo.

COSMOPRODUCCIÓN 7

“LUIS, TRAIGA SU CARACOL DE TABACO”, ME DIJO MAXIMILIANO CERCA DE LA medianoche. Me levanté del banco de los visitantes y caminé hasta el estantillo principal del lado masculino de la maloca y entregué mi caracol. Maximiliano lo llenó después de haber llenado otros dos caracoles con rapé recién curado, el suyo propio y el del viejo Isaac, quien estaba curando la época de los cultivos esa noche de diciembre de 2007. Cuando Maximiliano me entregó el caracol, agarró mi mano e hizo parte de un diálogo ceremonial, en makuna, en el que hablaba muy rápido y me decía algo, como me explicó al otro día, del siguiente estilo:

Desde el principio, los antiguos sembraban tabaco para hacer rapé y para fumar. Ellos no lo usaban solo para fumar o para oler, porque el tabaco es para aprender, para curar la comida, para curar las enfermedades. Con el tabaco es que las personas conectan su Pensamiento (*ketioka*) con todo lo que existe, con el yuruparí, las malocas de los animales, de las frutas silvestres, de los peces. Con el tabaco se hace *üsi wasoare* [intercambio de vitalidad] con esos seres, para que estén tranquilos. El tabaco es para darle vida al mundo. El tabaco que se huele y se fuma se conecta con la planta de tabaco primordial que está en Manaitara, la maloca de nuestro abuelo Idehino [Anaconda de Agua]. Ese es el tabaco nuestro; el tabaco propio de los ide masã desde el origen del mundo. Los antiguos usaban el tabaco para curar y nosotros hacemos lo mismo hoy en día. Siempre hay que ofrecer rapé cuando se come coca por las noches y en las fiestas. Pero no es para ofrecer a toda hora porque ahí se vuelve vicio y no sirve para el Pensamiento. Hay una hora apropiada para ofrecer y el Pensamiento mismo es el que avisa el momento adecuado. El tabaco es para el Pensamiento. Este rapé es suyo. Le estoy dando este rapé para que les ofrezca a las personas, para que lo comparta con la gente. No lo mezquine. Ahora ya puede ofrecerles rapé a las personas.

Ese día fue la primera vez que vi a mi amigo Maximiliano actuando como dueño de maloca y yo sentía una enorme satisfacción. Maximiliano y yo tenemos la misma edad y nos conocimos una tarde de agosto de 1998, en el corredor del antiguo predio del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en Bogotá. Yo apenas llevaba unos meses como antropólogo graduado y estaba en la universidad aquella tarde por la misma razón que Maximiliano: los dos estábamos esperando a Kaj Århem para conversar. Kaj estaba iniciando un año como profesor visitante, yo era su asistente de docencia y lo estaba esperando para hablar sobre algunas cuestiones prácticas del curso, mientras que Maximiliano quería conocerlo personalmente, pues en la época en que Kaj trabajó con los makuna del Komeña, Maximiliano era muy pequeño y solo

sabía de él por referencias. Esa primera conversación entre Kaj y Maximiliano dio origen a otras charlas que fueron configurando un esbozo de proyecto de investigación que algo más de un año después se concretó bajo el nombre de “Makuna Conversations: Fieldwork in the City” y del que participamos nosotros tres, junto a Gladys Angulo, amiga, colega y quien también trabajó con los makuna del Apaporis e igualmente era asistente de docencia de Kaj.

Desde esa época, Maximiliano y yo comenzamos a construir una relación que hoy va mucho más allá de la simple interlocución por cuestiones de investigación. Nos convertimos en grandes amigos, siempre entramos en contacto cuando las distancias se acortan y tenemos disponible un teléfono o Internet para actualizarnos sobre nuestras vidas: nos aconsejamos, nos reímos, hablamos sobre nuestras familias y amistades, sobre nuestros problemas íntimos y nos ayudamos cuando las situaciones lo requieren, entre muchas otras cosas normales de una amistad profunda y sincera. El tiempo nos hizo inteligibles y, de alguna manera, nuestras formas de aprendizaje en la vida han corrido paralelamente desde entonces. En 1998, Maxi vivía en Bogotá. Unos años atrás, se había hecho profesor indígena, luego de participar en los cursos de profesionalización realizados por la Fundación Gaia Amazonas, y se había convertido en un joven líder de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis (Aciya). Durante los cursos de formación se enamoró de una joven antropóloga, se casaron, se instalaron en Bogotá y tuvieron un hijo, algún tiempo después de que lo conocí. Como es natural, Maximiliano trataba de encontrar trabajo para ayudar a su familia, pero el hecho de ser indígena en la ciudad lo enfrentó a la discriminación de muchas personas, incluyendo algunos parientes políticos. Las cosas no eran muy fáciles para él. Sin embargo, ese tiempo difícil, además de darle un conocimiento elevado y una fluidez profunda en el castellano, le reveló muchas cosas que no conocía sobre los blancos y la forma de vida urbana, pues él ya había trabajado en la selva con mineros y comerciantes, entre otros. Como Maxi es un antropólogo innato, gran observador y pensador muy refinado en todos los sentidos, la vida en Bogotá le mostró el gran contraste entre las diversas formas de ser y vivir de los blancos, no solo los colombianos, y juntó sus experiencias para repensar su propia sociedad. Sin proponérselo, hizo el mismo camino que todo buen etnógrafo reflexivo hace cuando la inmersión profunda en la alteridad lo conduce a verse a sí mismo y a su propia sociedad desde ópticas diferentes, y a obtener como contraprestación una mayor consciencia de sí y del mundo, en un sentido amplio.

A mediados de 1999, gané una convocatoria, de magro presupuesto, para Jóvenes Investigadores de la Universidad de los Andes, con un pequeño proyecto que se convirtió en la fase experimental de “Makuna Conversations”.

Maximiliano y yo nos reunimos con mucha frecuencia, durante seis meses, para tener conversaciones sobre temas diversos, a pesar de que mi preocupación principal en esa época era la de profundizar sobre los intercambios entre humanos y no humanos, porque estaba trabajando en una crítica del modelo energético tukano de Reichel-Dolmatoff (Cayón 2001a, 2002). Generalmente, el escenario de esas conversaciones era el apartamento de Silvia Monroy, punto intermedio para que ninguno de los dos tuviéramos que atravesar la ciudad, y antes y después de nuestras charlas, que algunas veces incluían almuerzos, hablábamos sobre cualquier cosa, ya fuese de la Fórmula Uno o de política nacional. En esa época empezamos a estrechar nuestra amistad y nos invitábamos para visitar nuestras respectivas casas y pasar la tarde de algún sábado sin las presiones de la investigación. Con el tiempo, comencé a percibir que mis preguntas sobre los makuna estaban creándole una nueva curiosidad a Maximiliano. Sus explicaciones y su conocimiento a veces encontraban puntos ciegos; entonces me decía que iba a pensar la respuesta y, días después, me daba una explicación o me decía que no sabía y que había que preguntarles a los viejos. Al final de ese año, Maxi consiguió trabajo como profesor en el Pirá y comenzó a alternar largos periodos en la selva con visitas esporádicas a Bogotá, en las que, además de ver a su familia, se reunía conmigo para aclarar las dudas de las conversaciones anteriores. Para esa época, obtuvimos la financiación para “Makuna Conversations” por dos años y empezamos a programar nuestra forma de investigación.

En esos encuentros, comencé a percibir que la curiosidad por el conocimiento de su propio grupo estaba intensificándose en el pensamiento de Maximiliano: explicaciones más profundas y detalladas de narrativas y conceptos, conexiones más amplias y un pensamiento más crítico y denso. Todo esto se fue haciendo cada vez más fuerte, y era lógico, pues él estaba iniciando una inmersión en su propio mundo. Dejó de ser el joven obnubilado por la ciudad y pasó a interesarse por aprender y asumir una profesión dentro de su grupo. Su Pensamiento (*ketioka*) comenzó a crecer. A mediados de 2000, Maxi fue a Bogotá con Roberto, su padre, dueño de maloca principal de los ide masã y miembro jerárquicamente mayor del clan tabotihehea. Todo el equipo de investigadores de “Makuna Conversations” trabajó intensamente durante una semana y, luego del regreso de Roberto a la selva, Maximiliano profundizó las explicaciones de su padre durante otra semana. Allí fue cuando el universo makuna se expandió en mi mente y comenzó a hacer otras conexiones, quizás más detallistas y centradas en los mecanismos que permiten los procesos vitales. En enero de 2001 viajamos juntos hasta Caño Toaka, un deseo que demoré seis años en realizar. Además de conocer la tierra propia de los ide masã y de estar en las aguas de yuruparí, que me recibieron con dos arcoíris

simultáneos, pude ver de cerca el actuar de Roberto y conocer a otras personas, prestigiosas por sus conocimientos y especialidades, como Mariquiña, Ismael y Marcos. A la salida de ese corto viaje, Maxi y yo tuvimos que esperar una avioneta y aguantar hambre juntos durante once días en una aldea del Pirá. Como era el inicio del año, no había nadie en el internado y habíamos dejado todos los bienes de intercambio en Toaka; al llegar a Piedra Ñi no teníamos cómo intercambiar mercancías por alimentos con los habitantes y, salvo algunas invitaciones eventuales que nos hicieron para comer un poco de pescado, tuvimos que sustentarnos con faríña y agua, literalmente. Pero fue justo allí donde quedé impresionado por la profundización del aprendizaje de Maximiliano, cuando durante horas enseñó algunas estrofas del baile de muñeco a un chamán de esa comunidad, más viejo que él, y rebatía con explicaciones de las narrativas de origen las variaciones que el chamán le estaba presentando. Ver algo así no es tan normal, diría yo, y en ese momento la explicación no estaba en que Maxi fuera hijo de Roberto, quien también era considerado gran cantor del baile de muñeco, sino en que Maximiliano había sido curado en su nacimiento para ser cantor bailador, por lo que sabe alguna parte substancial del repertorio, aunque nunca completó el aprendizaje, como muchos de los jóvenes de su generación, debido a dinámicas internas y a sus salidas al mundo de los blancos, y porque, además, ya estaba dominando la manera de hablar y transmitir el conocimiento erudito en el lenguaje de curación (*ketioka*). De hecho, en los bailes en los que participé en Puerto Antonio, Maximiliano siempre fue el acompañante del cantor bailador principal.

En 2003, Maxi se separó de su esposa antropóloga y decidió que iba a pasar la mayor parte de su tiempo en la selva, para trabajar como profesor y para profundizar su conocimiento. Nos vimos rápidamente a comienzos de 2004, antes de mi viaje a Brasilia, y me contó que quería ser dueño de maloca. Hasta mediados de 2007 intercambiamos correos electrónicos y me enteré de que se había casado con Fabiola, su prima cruzada patrilateral, que había construido una maloca en la desembocadura de Caño Umuña y que era profesor en la escuela de los kabiwarí, en el río Cananarí, afluente del Apaporis. En esa ocasión le dije que estaría yendo a hacer trabajo de campo a Toaka, pero él me contó del fallecimiento reciente de su padre. Entonces, me invitó a conocer su maloca y a hacer mi campo en Puerto Antonio. Nos encontramos en Mitú, en noviembre del mismo año, y organizamos el viaje al Pirá. Después de pasar un par de días en Puerto Esperanza para recoger a su esposa y a su hijo, llegamos a su maloca. Una maloca de buen tamaño, de estructura rectangular arredondeada en la parte femenina, rodeada de un cultivo grande lleno de plantas de yuca brava y con los árboles de marañón amarillo en cosecha. La maloca tenía sus

propios elementos rituales, como bancos, cuyas de coca y tabaco, breo (*werea*), las bases de los aderezos de plumas, entre otros, además de todo lo relacionado con la subsistencia cotidiana. Los meses en que la casa estuvo desocupada, las hierbas invadieron gran parte del patio, razón por la que él tuvo que dedicarse durante semanas a la limpieza del huerto y de los alrededores de la casa. Era muy importante hacer una curación por el regreso, puesto que Maximiliano ya había organizado bailes con plumaje en su maloca (figura 50). Por ello, y porque se estaba entrando a la época de los cultivos, Maximiliano invitó a la maloca a Isaac, como curador, y a sus otros parientes.

FIGURA 50. DIBUJO DE CANTORES BAILADORES CON SUS OBJETOS CARACTERÍSTICOS



Fuente: Fotografía del autor.

La maloca de Maxi se convirtió en mi base durante el campo. Yo alternaba mis días de trabajo en diferentes malocas y casas de Puerto Antonio, así como iba eventualmente a otras aldeas, pero siempre volvía a la casa de Maxi con esa sensación de regresar a un lugar más confortable emocionalmente, pues yo podía compartir mis angustias, temores e ideas con él. Así, Maximiliano me dio apoyo y me ayudó en todos mis problemas aunque, a veces, eso pudiera ponerlo en alguna situación incómoda con sus parientes. Con frecuencia, Maxi recibía visitas de parientes de Toaka y Bocas del Pirá o de sus cuñados de Puerto Esperanza, y pasaban algunos días o semanas con nosotros; en esas visitas era fácil percibir las actitudes que todo dueño de maloca debe tener, como ser generoso

y organizar ciertas actividades de colaboración con el sustento de la casa. En otras ocasiones, como su maloca queda a una hora a remo, aguas arriba, del núcleo principal de la aldea, no teníamos visitantes de otros lugares o de la misma aldea durante las noches y los dos nos sentábamos a conversar, que es algo que los hombres siempre deben hacer dentro de una maloca. Fumábamos, olíamos rapé y comíamos la coca que nosotros mismos recolectábamos y preparábamos; conversábamos sobre mi investigación o sobre cosas que él quería entender mejor de los blancos, hasta que, como el protocolo exige, me decía que debíamos ir a descansar. No solo en lo que me contó sino en lo que yo pude ver, Maxi me dio grandes lecciones sobre cómo debe ser y cómo debe actuar un dueño de maloca. Y eso también me permitió ver cosas que no había entendido sobre la política local.

En casi diez años de amistad, vi que Maximiliano se transformó de un joven que buscaba acoplarse a la ciudad en un joven dueño de maloca, al punto de ser, junto con su hermano mayor, uno de los dos candidatos con más opciones para substituir a su padre, en la actualidad. En otras palabras, Maxi ya está en posición de convertirse en el dueño de maloca principal de los ide masã de la nueva generación. Todo esto ha sido el resultado de un proceso de consolidación de un tipo de persona makuna, la de dueño de maloca, que más allá de responder a formas de comportamiento, también implica una serie de curaciones y prácticas conducentes al éxito en el desempeño de esa profesión. Con el conocimiento adquirido en su vida en Bogotá, excepcional frente a cualquiera de sus parientes, junto a los conocimientos de una profesión tradicional, Maximiliano se perfila, cada vez más, como un gran líder de la nueva generación, un articulador de dos mundos que esperamos logre consolidarse.

Y justamente en ese punto está la clave de los desafíos políticos que las organizaciones indígenas enfrentan hoy. La rivalidad relativa que caracterizó las posiciones de las autoridades tradicionales con las de los jóvenes líderes, propias de la última década y media, se comenzó a disipar cuando la transición de la autoridad tradicional empezó a caer en manos de esos jóvenes líderes, cuando llegó la hora en que debieron comenzar a asumir las posiciones, otorgadas por las especialidades dadas en las curaciones del nacimiento, dentro de las dinámicas políticas internas; esto obligó a los jóvenes líderes a usar las herramientas y el lenguaje ritual propio del grupo. Al final, si esas dinámicas internas de complementariedad entre las especialidades sociales para buscar un mismo fin no están armonizadas de alguna manera, no es tan sencillo enfrentar las dificultades de la política interétnica, una vez que ese fin es la base del discurso político local con el cual reivindican sus derechos territoriales frente al Estado. Entonces, aquel fin, que no es otro que la producción de la vida en el

universo, sería imposible sin el trabajo articulado de las especialidades sociales. Para entender la manera en que el mundo está en movimiento, necesitamos adentrarnos en otros principios de funcionamiento del cosmos, los cuales incluyen las bases de las dinámicas políticas del grupo; en la maloca, que es el lugar donde las especialidades confluyen, y en las actividades rituales que esa confluencia produce, temas interrelacionados que van a ser tratados en este capítulo final y que hablan de las maneras como se da vitalidad al grupo, a las personas y a los seres del universo.

EL HUEVO DE LA VIDA: SOBRE LA VITALIDAD DE LAS UNIDADES COSMOPRODUCTORAS

En el transcurso del contacto con los blancos, en las comunidades makuna y de sus vecinos surgieron algunos oficios como capitán, catequista, profesor, promotor de salud, secretario o líder de la organización indígena, según ciertas “necesidades” coyunturales relacionadas, en varios sentidos, con el cambio de un modelo de asentamiento basado en malocas dispersas a uno focalizado en aldeas, lo cual implicó ajustes en la organización interna de los grupos residenciales. Con los años, algunos de esos oficios se han consolidado mientras otros se han evaporado, como, por ejemplo, los catequistas. Esas nuevas especialidades son reflejo de la expansión de las relaciones de los indígenas con el mundo blanco y, en muchas ocasiones, han servido para que personas que no tendrían mucho espacio para adquirir prestigio dentro de la estructura social hayan conseguido entrar, con cierta fortaleza, en las dinámicas políticas locales y, con ello, se hayan creado ciertas fisuras y atomizaciones internas. Esto sucede, entre otras cosas, porque algunas de las actividades propias de estos oficios logran superponerse con ciertas características fundamentales de los oficios tradicionales; por ejemplo, cuando un profesor o un auxiliar de salud reciben su salario pueden usar buena parte de este para cumplir un papel como redistribuidores de mercancías, función que tradicionalmente le corresponde a un dueño de maloca, y a partir de ello se generan lazos de obligaciones que eventualmente se traducen en prestigio e influencia política, por lo que pueden entrar en tensión o conflicto con otros polos políticos relacionados con la jerarquía de los clanes o las actividades rituales.

En otros casos, las superposiciones entre los oficios han sido mucho más explícitas; por ejemplo, hasta hace poco menos de una década todos los capitanes de las aldeas eran chamanes poderosos —en algunos casos continúan siéndolo, pero la tendencia está cambiando— y, hoy en día, se prefiere a algún hombre más joven, que hable mejor castellano y que cumpla con las tareas administrativas de cara al mundo blanco para que los chamanes puedan dedicarse

con mayor atención a su trabajo interno. El hecho de que hasta hace poco los capitanes fueran chamanes ya era reflejo de otro momento de resignificación de ese oficio, pues lo que era un capitán hasta comienzos de 1970 era diferente. *Capitán* fue un término que crearon los portugueses durante su expansión por la Amazonia, en los siglos XVII y XVIII, para denominar a los indios encargados de coordinar los trabajos de recolección de las *drogas do sertão*. Con el paso del tiempo, *capitán* se hizo equivalente a *jefe*, *cacique* o *tuxaua*, como dicen en Brasil, y en la época de los caucheros fue un término usado exclusivamente para los coordinadores indígenas, uno por cada grupo, de los trabajos de recolección de látex. Inicialmente, los capitanes de esa época eran los dueños de maloca que ocupaban la posición de jefes del grupo y con ellos se hacía la mediación entre los patrones y los trabajadores. En ese sentido, y a pesar de la situación de sometimiento de los indígenas, la estructura social logró mantener la jerarquía interna y responder desde sus parámetros temporalmente. Sin embargo, el acceso indiferenciado a las mercancías, la dispersión de las personas del mismo grupo por diferentes campamentos y la imposibilidad de realizar los rituales en los momentos adecuados desajustaron el papel de ese tipo de capitanes-dueños de maloca, que fueron remplazados por quien hablara mejor castellano aunque no tuviera capacidad suficiente para movilizar a los trabajadores. En cierto sentido, esos capitanes nombrados por los patrones acompañaron el predominio y la caída de los caucheros.

Con el fin del segundo ciclo del caucho, misioneros y comerciantes tuvieron más influencia sobre los indígenas y, según cuentan los makuna, los misioneros comenzaron a nombrar como capitanes a los chamanes prestigiosos, como una manera de obligarlos a salir de las malocas para menguar su importancia ritual, y hacerlos cumplir con tareas como la organización del traslado de niños para los internados y sus viajes de regreso durante las vacaciones. Con los años, esos capitanes se convirtieron en los interlocutores frente al Estado durante los procesos de reivindicación de tierras en la década de 1980. En esa dirección, los capitanes chamanes comenzaron a tener mayor peso político con relación al mundo de los blancos, aunque les supuso un desgaste interno por la imposibilidad de cumplir con los requerimientos rituales, al tiempo que se superpusieron con algunas responsabilidades propias de los dueños de maloca. Como mostraré un poco más adelante, estas superposiciones son posibles en planos abstractos e ideales de los fundamentos políticos del grupo, pero no de la manera como las coyunturas del contacto lo establecieron.

La complejidad de las tareas derivadas del reconocimiento de las tierras, como la administración de recursos financieros, fueron mostrando que los viejos capitanes chamanes no eran las personas adecuadas para firmar documentos

en las gobernaciones ni para encargarse de las minucias burocráticas, lo cual llevó a que el papel de capitán pasara a personas más jóvenes, alfabetizadas y con menos obligaciones dentro de la vida ritual. No obstante, hoy esos viejos capitanes chamanes participan activamente en las reuniones de las organizaciones indígenas y son claves para tomar las decisiones, así como los profesores y auxiliares de salud que han viajado más y tienen mayor conocimiento sobre los blancos. A diferencia de quince años atrás, hoy no se percibe tanta tensión entre las profesiones tradicionales y las derivadas del contacto. Parece que, con el tiempo, los nuevos especialistas se dieron cuenta de que el secreto está en cumplir sus funciones específicas, pues les es imposible insertarse en el aparato ritual conformado por la articulación de las diferentes especialidades tradicionales, aunque pueden ayudar y complementar otros procesos. A pesar de que tengan la posibilidad de influir en algunos aspectos del ciclo vital, en especial los profesores y auxiliares de salud, estos no pueden participar de los procesos generadores de vida con sus especialidades, pues no hay curaciones especiales ni componentes de la persona específicos para dichas profesiones. Al fin y al cabo, en cualquier ritual un profesor no es más un profesor sino un bailarín, por ejemplo. Cada vez más, los nuevos especialistas buscan armonizar sus funciones con la estructura preexistente y, por así decir, trabajar para ella.

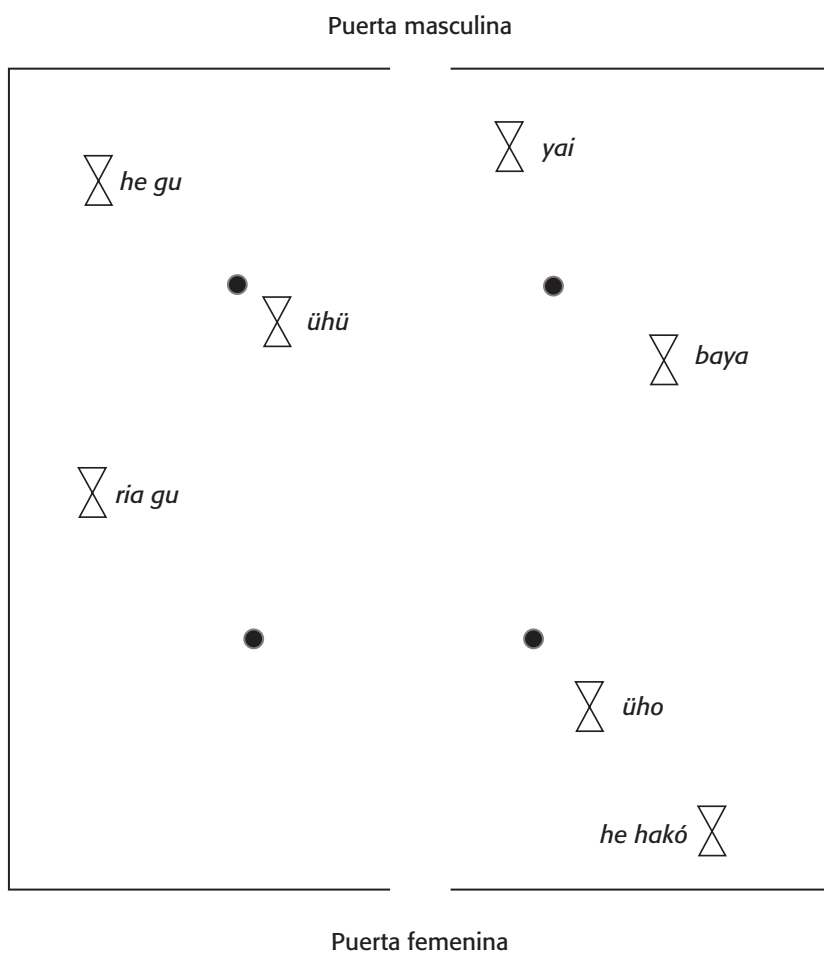
En la literatura etnográfica sobre los tukano orientales es común citar cinco especialidades básicas (dueño de maloca o jefe, cantor, guerrero, chamán y trabajador), asociadas a las partes del cuerpo de la Anaconda ancestral de las que se originaron los clanes; pero, si vemos más detalladamente las cosas, la lista es mucho más amplia. En una de las reuniones en las que se discutía sobre el futuro de la escuela de Puerto Antonio, en la cual, además de los profesores y algunos padres de familia, participaban activamente los chamanes de la comunidad, se decidió hacer una lista de las especialidades sociales que permitiera pensar soluciones para recuperar las especialidades faltantes o debilitadas. La lista realizada no fue construida en orden jerárquico y se dijo que los antiguos especialistas sociales eran: curador del yuruparí (*he gu*), curador de picaduras de serpientes (*aña gu*), dueño de maloca (*ühü*), el de las puertas (*soherigagu*) o chamán jaguar (*yai*), madre del yuruparí (*he hakó*), dueña de maloca (*üho*), cazador (*ewa masü*), curador de los niños (*riã gu*), padrino (*kamükükü*), madrina (*kamükükö*), cantor bailarín (*baya*), cantora (*basa rōmio*), trabajadores (*moari masã*), guerrero (*guamü*) y narrador (*yuamü*), como apuntó un chamán itana presente, y que es una especialidad propia de los yibá masã y barasana, no de la *gente de agua*. En la reunión se hizo explícito que varias de esas profesiones estaban debilitadas y que habría que hacer algo para fortalecerlas y recuperarlas. Las preocupaciones principales eran por los dueños de maloca, la madre del

yuruparí, los curadores de picaduras de serpiente y los padrinos y madrinas, pues las cantoras y los guerreros se acabaron muchos años atrás. En la reunión únicamente se mencionaron los especialistas más importantes, pues también están las madres de comida (*bare hakó*), los curadores de enfermedades menores (*ñarise kenari masā*), los artesanos (*heri masā*) y otros oficios menores, que son necesarios para los rituales y que pueden ser desempeñados por cualquier persona, como el acompañante del cantor bailarín principal (*basa bühari masū*), el encargado de mantener el copay para iluminar la maloca (*müühürī siā suari masū*), los que les muestran el yuruparí a los novicios (*he ñora o kamükütire masā*), los que les ponen el plumaje a los danzadores (*mahā hoá hanari masā* o *mahá hoá heori masā*) y los ayudantes que preparan casabe, coca, tabaco, etc. (*sia heori masā* o *ehabüari masā*).

Dando una mirada rápida, puede verse que todas las profesiones citadas están relacionadas con la vida ritual, las tareas cotidianas y las actividades chamanísticas. Esto significa, en verdad, que las especialidades sociales son ante todo posiciones. De hecho, los momentos en que se pueden ver todas ellas funcionando articuladamente ocurren durante la preparación y ejecución de rituales, cuando las posiciones se expresan incluso espacialmente dentro de la maloca (figura 51). Los dueños y dueñas de maloca organizan los trabajos y hacen las invitaciones; el chamán curador del ritual negocia las presas de cacería con los espíritus dueños de las malocas de los animales; los cazadores van a cazar y a pescar; los trabajadores y madres de comida van a los cultivos para recolectar yuca y coca, así como frutos cultivados y silvestres según el ritual, para después procesar los productos y hacer otras labores, como limpiar los caminos y adecuar un lugar como baño. Los días de la fiesta, el dueño y la dueña de la maloca reciben a los invitados y ordenan los momentos de distribución de los productos; el chamán principal hace la curación del ritual y coordina a otros chamanes presentes para que lo ayuden a proteger a los participantes y actúen en caso de que alguien se enferme o sea mordido por una serpiente; el cantor bailarín principal organiza al resto de los bailarines que lo van a acompañar y a la distribución de los objetos rituales; el padrino, mientras hace bromas, anima a los presentes para despertarse temprano y tomar un baño; en los rituales de yuruparí y en los bailes con plumaje, la madre del yuruparí prepara los alimentos para iniciados y bailarines con plumaje. Antiguamente, los guerreros se instalaban en los caminos y puertos de acceso a la maloca para prevenir un posible ataque de los enemigos, y los chamanes jaguares emoa y makú se instalaban respectivamente en la puerta de la maloca y en el patio, para prevenir cualquier ataque al chamán principal proveniente desde cualquier punto del universo. Hoy en día no hay guerreros y los chamanes emoa y makú ya no hacen parte

operativa del sistema, aunque chamanes de otros grupos, siempre cuñados de los ide masã, han ocupado parcialmente el espacio dejado por los emoa. No dejó de llamar mucho mi atención el hecho de que durante los rituales que vi en Puerto Antonio, el padrino (*kamükükü*), un viejo emoa, el hombre mayor de los emoa de guama, se sentara solitario junto a la puerta masculina de la maloca, como evocando el espacio vacío que le correspondía en el pasado al chamán jaguar de su grupo.

FIGURA 51. DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LOS ESPECIALISTAS PRINCIPALES EN LA MALOCA, EN UN DÍA DE BAILE



Fuente: Elaboración propia.

De esta manera, todas las especializaciones se articulan en contextos rituales para construir el sentido de totalidad que tienen las unidades cosmoproductoras y esto funciona en cualquier escala. En realidad, las especialidades sociales, al ser posiciones interrelacionadas y complementarias que implican la articulación colectiva y pública de los diferentes tipos de persona que son construidos, unidas al uso de diversos objetos rituales y la activación de sus agencialidades, hacen que las unidades cosmoproductoras se concreten dentro de la maloca, y visibilicen las relaciones y jerarquías internas. Así, la maloca contiene y expresa cada unidad cosmoproductora, desde un grupo local, una aldea, un clan, hasta una unidad exogámica patrilineal más amplia. Por eso, las unidades cosmoproductoras que adquieren existencia en el contexto ritual, el cual pone en relación los diferentes tipos de persona y las especialidades sociales, están orientadas a la construcción del parentesco y de los diferentes tipos de personas, por medio de las manipulaciones chamánicas de sus componentes y la ingestión de sustancias curadas en los rituales, como mostraré un poco más adelante. Con todo esto se genera vitalidad.

La unidad cosmoproductora ideal es la del grupo patrilineal reunido en su territorio ancestral, con la jerarquía y especialización de los clanes marcada, con una maloca propia de cada clan, especializada en alguno de los rituales principales del ciclo anual, con sus ornamentos plumarios y objetos rituales propios que circulan entre ellas para activar, especialmente con el yuruparí y la caja de plumaje, todo el conjunto de mecanismos rituales y agencialidades que dan vida al grupo y a los seres que pueblan el universo. Alcanzar este ideal parece realmente utópico porque desconoce los patrones básicos de segmentación social, tan claros en las narrativas de origen. La simple presencia de chamanes emoa y makú dentro del modelo ideal, esto sin contar con esposas y cuñados de otros grupos, que se ocupan de algunas labores para la organización de rituales, ya desvanece la búsqueda por alcanzar un ideal patrilineal perfecto. Como ya mencioné en el capítulo 3, las profesiones contenidas en los pares de instrumentos de yuruparí ofrecen un modelo de sociedad exclusivamente masculino, el cual determina la relación entre las profesiones fundamentales de la unidad cosmoproductora: dentro de las flautas de yuruparí hay conocimientos y poderes para chamanes de varios tipos (*he gu, ria gu, yai, aña gu*, etc.), para los dueños de maloca, los cantores bailadores, los guerreros, entre otros, y los espíritus jaguares que detentan dichos poderes están organizados en espacios particulares dentro de la Maloca de Yuruparí.

De manera semejante, Manaitara, la Maloca de Anaconda de Agua y casa de nacimiento del grupo, está organizada por las profesiones masculinas, pero con la diferencia de que también incluye las especialidades de las mujeres, con

lo cual se convierte en otro modelo prototípico de sociedad, de acuerdo con la consanguinidad patrilineal entre hombres y mujeres. Anaconda de Agua y su esposa son los dueños de la maloca y sus hijos e hijas tienen todas las demás profesiones del grupo: Menerã es curador de yuruparí, Meneyawiri es cantor bailarín, Idera es dueño de maloca, Soto es guerrero, Wiyu es curador de mordidas de serpiente (*aña gu*) y artesano (*heri masü*, que fabrica cosas) y, finalmente, Yawira es madre del Yuruparí. Esto significa que en Manaitara se cumple el ideal patrilineal perfecto de la unidad cosmoproductora más amplia, pero en el Pensamiento. Sin embargo, y al mismo tiempo, es allí donde se asentaron las bases de los intercambios matrimoniales con el matrimonio entre Yawira y Yibá, el cual dio origen a los yibá masã y posibilitó el intercambio de mujeres y la llegada de la agricultura a la dimensión material del mundo. Y con la llegada del matrimonio y de la agricultura también se iniciaron los intercambios rituales para la humanidad. De nuevo, los tres estados de transformación de la existencia muestran su simultaneidad en las concepciones de los modelos de sociedad humana: una sociedad masculina, fundamentada en el yuruparí y su maloca; una sociedad patrilineal ideal, modelada en la Maloca de Manaitara, y una sociedad con intercambios rituales y matrimonios prescriptivos, como la actual, que se expresa en la maloca que debería localizarse idealmente en Caño Toaka. Esta conjunción ideal sería, en realidad, la unidad cosmoproductora más amplia que podemos imaginar¹²⁵.

Aunque los makuna exaltan discursivamente los ideales patrilineales, la conformación actual de malocas y aldeas evidencia que lo que encontramos son segmentos de grupos consanguíneos y afines que conviven juntos, que resaltan la importancia de la alianza en la conformación de los grupos residenciales. Al entender las unidades sociales como unidades cosmoproductoras estoy tratando de mostrar que lo realmente importante no es centrarse en discusiones sobre las tensiones entre la filiación y la alianza —esa es una preocupación antropológica y no de los indios—, sino en los mecanismos rituales conducentes a la construcción del parentesco y la reproducción de los seres del mundo. Entonces, independientemente de las intensidades con que la filiación y la alianza se manifiesten para estructurar una u otra aldea, lo más importante es la creación de mecanismos rituales para dar vida y esto se logra por medio de la articulación de las profesiones sociales, que cumple en parte con los postulados de los modelos ideales de sociedad. Dicha articulación relativiza si en un lugar u otro

125. De acuerdo con mi información, nunca hubo algún ritual que pudiera expresar la totalidad más amplia de la fratria, la cual hubiera reunido a los roe'a, würia, letuama y makuna con sus especialidades por grupo, evidenciando su origen común en Buyawasu, el padre de las Anacondas ancestrales de estos grupos (esto se trató en el capítulo 2).

los especialistas pertenecen a un mismo grupo de filiación o si son cuñados. Como lo fundamental es generar vida, entonces lo que hay que construir es la manera de organizar rituales y poner en acción las diversas agencias, y eso implica asociaciones entre especialistas. Luego se reafirma que una unidad cosmoproductora está compuesta por las relaciones entre especialidades y esto también tiene una dimensión política; en otras palabras, la política está relacionada con la producción de vitalidad. Es simple: si una aldea no tiene la manera de celebrar rituales porque no cuenta con los especialistas necesarios para ocupar las posiciones que la concreticen como unidad cosmoproductora, esta no va a tener mucho peso en las dinámicas políticas, lo cual implica su dependencia de una aldea que sí celebre rituales. Si una aldea tiene uno o dos especialistas de mucho prestigio, su importancia política y ritual es mayor, y muchas veces esto ocurre cuando se intenta una aproximación al modelo ideal que marca la patrilinealidad (asociación entre la descendencia de un ancestro mítico con un territorio y un conjunto de yuruparí específico, malocas de nacimiento y muerte, objetos rituales, etc.), lo cual significa que los principios jerárquicos de los clanes y las relaciones entre ellos adquieren más valor en esos contextos. A veces ocurre que un chamán poderoso puede ser al mismo tiempo un dueño de maloca importante, razón por la cual no depende de asociarse con otros y su prestigio y poder político van a ser mayores si controla los elementos rituales propios de su grupo.

En el plano ideal, para un clan o una unidad cosmoproductora amplia, la relación política fundamental entre especialidades debe darse entre el curador de yuruparí (*he gu*) y el dueño de maloca principal. Este dueño de maloca es diferente a los otros, pues esta posición se ocupa por orden de mayorazgo dentro del clan. A diferencia de cualquier dueño de maloca (*üñü*), este se denomina *wi üñü*, que podemos traducir como jefe o capitán de maloca. El *wi üñü* tiene el poder de dirimir las diferencias y conflictos entre los miembros del grupo, quienes deben aceptar sus decisiones; es el único que puede increpar directamente al *he gu*, y es quien debe officiar como dueño de maloca durante los rituales de yuruparí. A pesar de ser un jefe en determinados contextos, con características y funciones particulares, si se lo compara con los otros dueños de maloca en relación con el manejo cotidiano de la casa, no vamos a encontrar diferencias. Esto significa que, aunque opera un principio de jerarquía, al mismo tiempo hay un principio de igualdad relativa entre estos especialistas.

Como todo chamán que cure rituales debe estar asociado por lo menos a un dueño de maloca, aunque aquel no sea un *he gu*, existe la posibilidad de competencia política por prestigio y poder ritual. Por eso es frecuente que un chamán sustente buena parte de su poder político haciendo curaciones rituales

en diferentes malocas. Se supone que alguien construye una maloca justamente para que un chamán haga curaciones y les dé vida y protección a la familia y a los allegados del dueño, soplando, sobre la comida, pintura, coca y tabaco que las personas consumen durante las fiestas. Cuando hablo de la vida y protección que da el chamán, en especial el *he gu*, me estoy refiriendo exactamente a que este refuerza *üsi*, *hoatuti* y *künigaye* a las personas con sus curaciones. Para los makuna, la vitalidad para los humanos se da por dosis homeopáticas, o sea, la importancia de hacer los rituales de cada época del ciclo anual radica en el hecho de que, con cada ritual, las personas van ganando vida por medio del fortalecimiento de su principio vital y de sus capas de protección interna y externa, como explicaré más adelante, lo cual explicita que la construcción de la persona es un proceso permanente.

Por eso, el *he gu* es percibido como el padre de la gente: en el Pensamiento (*ketioka*), la maloca es su cuerpo y los habitantes son sus miembros. Desde todo punto de vista, debe existir una relación única e íntima con el *wi ühü*, idealmente un pariente muy cercano, con quien organiza el ritual de iniciación masculina. El *he gu* puede ser invitado para celebrar rituales en diferentes malocas, pero solo puede efectuar la iniciación en la casa de su contraparte oficial y en la época adecuada, porque de ello se desprenden el orden cósmico y los ritmos de la vida social. Por lo tanto, la asociación eficiente entre ambos especialistas constituye el eje de poder político entre los ide masã, al menos como me lo han expresado los miembros del clan tabotihehea, el cual se fortalece con la participación de un cantor bailador prestigioso.

La relación *wi ühü-he gu* está llena de actitudes rituales marcadas por formas específicas de trato y maneras especiales de hablar, altamente formales, que evidencian respeto y afecto mutuo. Dentro de ellas se destacan los ofrecimientos de coca, en especial cuando los dos hacen *kahi koa büsibüare*, o sea, comienzan a hablar al tiempo y muy rápido sobre el nacimiento y procesamiento de la coca antes de iniciar una conversación con los demás hombres, por medio de la invitación formal a comer coca en el centro de la casa. A esto se suma que el dueño de maloca siempre debe tener disponible coca y tabaco de fumar y oler para el *he gu*. Por su parte, el *he gu* es el único que le puede pedir alguna cosa al dueño de maloca en su casa, pues se supone que todo *ühü* siempre debe ofrecer lo que tiene a sus visitantes. El *wi ühü* es el único que puede hacerle reclamos al *he gu* cuando este se ha excedido en cualquier conducta. Además, tanto el uno como el otro se pueden solicitar la organización de un ritual o alguna curación pública. Durante los rituales, cada uno ocupa un lugar específico en la parte masculina del centro de la casa, y dialogan formalmente cada vez que el *he gu* concluye una etapa de curación; el dueño de maloca se dirige después a los

participantes para adelantar actividades como comer, bañarse, oler tabaco y comer coca. El *he gu* establece las reglas de conducta para la maloca, sobre todo en lo relacionado con ciertas actividades culinarias, ayunos y comportamientos para mujeres menstruantes, iniciados y enfermos, mientras que el dueño de maloca organiza las actividades de sostenimiento de la casa. Cuando el *wi ühü* muere, su sustituto es escogido por el *he gu* entre los hijos del primero.

Dichas actitudes rituales que denotan respeto y cariño se deben a que la relación *wi ühü-he gu* pasa por el parentesco, ya que solo es efectiva dentro de una misma generación. De esta manera, alguno de los dos será, indistintamente, *bai* (hermano mayor), real o clasificatorio del otro, y ambos se identifican como hermanos. Las relaciones entre hermanos obedecen a la distinción por orden de nacimiento que define un *bai* (hermano mayor) y un *kia* (hermano menor); esa distinción se extiende a los parientes de una misma generación, a los clanes y a otros grupos vinculados míticamente, pero, en el caso makuna, no siempre tiene grandes implicaciones jerárquicas, como suponen algunos de los etnógrafos para otros grupos tukano orientales¹²⁶, en la medida en que solo denota la posición de cada individuo en la estructura social y al tiempo permite ver sus lazos genealógicos con las generaciones ascendentes; así, por ejemplo, un adulto puede tener un pariente al que llame *bai* y este sea un recién nacido, porque la relación entre los padres, los abuelos o los clanes es la que opera en ese caso. La verdad, cuando pienso en un principio jerárquico siempre me remito al chamanismo y a la estructura ritual.

No obstante, la relación entre hermanos mayores y hermanos menores, hijos de un mismo padre, encierra un principio de competencia relacionado con la posibilidad de conseguir esposas. Como el sistema de intercambio matrimonial es exogámico e implica el intercambio recíproco de hermanas verdaderas o clasificatorias, los hermanos mayores tienen más opciones de encontrar esposas; por su parte, los hermanos menores pueden acudir a un intercambio diferido o al rapto. La tensión entre hermanos mayores y menores por las mujeres es uno de los temas más recurrentes de las narrativas de origen, ya que siempre el hermano menor quiere robarle la esposa a su hermano mayor o lleva con ella una relación clandestina que desemboca en un sinnúmero de conflictos, los cuales generalmente terminan con maldiciones chamánicas mutuas y con la muerte, incluso, de todo un clan o un grupo.

Es evidente que en el mundo makuna hay muchos dueños de maloca y chamanes. Los dueños de maloca compiten para tratar de influenciar políticamente localidades vecinas y manipular intercambios matrimoniales que sean benéficos

126. Goldman ([1963] 1968), S. Hugh-Jones (1979), Jackson (1983), Chernela (1993).

para su familia o grupo próximo de parientes y allegados. Dicha competencia es eminentemente ritual y tiene que ver con la capacidad de movilizar individuos para la producción de las condiciones materiales de las ceremonias, la convocatoria de muchos asistentes a estas y su satisfacción gracias a un ofrecimiento abundante de comida, coca, tabaco y, en ocasiones, bebidas fermentadas. En ese sentido, el poder de un dueño de maloca está en juego en cada ritual y, la verdad, es muy difícil que pueda ser permanente. Esto sugiere la igualdad relativa y simétrica de los individuos, lo cual está acorde con los procesos de segmentación de los clanes; vale decir que buena parte de la segmentación social obedece a conflictos entre hermanos y parientes consanguíneos. Tal vez por esta razón es que existe un *wi ühü* que debe actuar como una especie de ancla durante los conflictos internos. En realidad, los pocos especialistas muy reconocidos públicamente están asociados al control y/o posesión de los objetos y conocimientos rituales importantes para un grupo. Eso quiere decir que hay un clan o un segmento de este que tiene el monopolio de dichos objetos y conocimientos y, por ello, tiene mayor rango que los demás; la razón de esto puede estar en el hecho de que ha permanecido más cohesionado durante algunas generaciones y no se ha segmentado dramáticamente, como ocurre en la actualidad con el clan tabotihehea para los ide masã.

La importancia de esa relación complementaria entre los dos especialistas, que no quiere decir que no sea una relación potencialmente conflictiva, es que de ella depende la curación del mundo (*ümüari wãnõrê*), el motor de la vitalidad cósmica, en la cual se les da vida a todos los seres del universo por medio del ritual de yuruparí. Esta curación fundamenta el orden social y explicita los tres niveles complementarios y simultáneos de la realidad: la dimensión primordial, la dimensión del Pensamiento y la dimensión visible o material. Hay tres identificaciones entre *wi ühü-he gu* que son fundamentales dentro de la teoría makuna del mundo y que, además de evidenciar principios epistemológicos del pensamiento makuna, también denotan relaciones sociales diferentes¹²⁷: hermano mayor-hermano menor, padre-hijo, iniciado-compañero. Estas tres identificaciones son simultáneas en las relaciones internas entre los demiurgos Ayawa, pues son entre sí hermanos mayores y menores, padres e hijo¹²⁸, y compañeros para tocar el yuruparí. Las tres identificaciones siempre tienen como referencia la organización de la maloca e implican diferentes grados de

127. Este análisis está inspirado en Bateson ([1936] 1990).

128. Recordemos que cuando los cuatro Ayawa perdieron a uno de los suyos, inseminaron a la Mujer Chamán por medio de una fruta de caimo, de la cual nació Bokaneá, quien es simultáneamente hijo y hermano menor de los otros Ayawa. Al completar el grupo de los cuatro Ayawa, estos pudieron tocar nuevamente dos pares de yuruparí.

jerarquía; nunca existe una diferencia marcada entre ambos y siempre se resalta su interdependencia y complementariedad. Así, en caso de conflicto entre ellos, cada uno puede enfatizar más alguno de dichos aspectos para mantener su posición. Por eso, a pesar de que existan principios de jerarquía, estos tienden a controlarse mutuamente y, entonces, las relaciones entre sí tienden a ser simétricas. También por ese motivo las posibilidades de rivalidad y competencia obedecen al plano de la relación entre hermanos con su tensión natural.

Las tres identificaciones parecen responder a ciertas características del pensamiento makuna en el plano ideal: por una parte, enfatizan que todo lo que existe pertenece a una maloca; por el otro lado, el grupo se concibe idealmente como una unidad cosmoproductora patrilineal que proyecta su imagen como una maloca en la cual se realizan procesos de consubstancialización y emparentamiento, no solo entre personas sino con los objetos rituales, el territorio y demás propiedades del grupo. Con respecto a la primera característica, la forma en que se lleva a cabo la negociación entre un espíritu dueño de los animales y el chamán es análoga a la relación que se da entre dos dueños de maloca, cuando uno está invitando al otro para participar en un ritual. En ese sentido, podemos afirmar que, a nivel cósmico, el *he gu* actúa como dueño de maloca de la unidad cosmoproductora, o si se prefiere, es quien dirige y articula la cosmopolítica, en el sentido de Stengers (2005), de una unidad cosmoproductora en relación con los otros seres que habitan el universo.

Esto solo es comprensible al entender la segunda característica del Pensamiento makuna a la que me referí. Al concebirse, desde una perspectiva amplia, como una unidad que está emparentada o realiza procesos rituales de consubstancialización colectiva para concretizarse, todos los bienes que pertenecen al grupo, como los instrumentos sagrados, la casa de nacimiento, los encantamientos y bailes propios, la caja de plumaje, el territorio asignado míticamente, los objetos y diseños de cultura material particulares están interrelacionados con las personas y sus especialidades para constituir la unidad cosmoproductora, cuya forma es delimitada por la maloca. Al pensarse en términos amplios, la unidad cosmoproductora entiende su territorio como su maloca, y así se relaciona con las malocas de otras unidades de características estructurales iguales por medio de la organización e intercambio de rituales; en ese plano, el *wi ühü* actúa de hecho como el dueño de maloca principal de la unidad cosmoproductora más amplia. En otras palabras, esto significa que el *he gu* tiene la posición de dueño de maloca en la dimensión del Pensamiento, mientras que el *wi ühü* tiene la posición de dueño de maloca en la dimensión visible de la realidad. Entonces, la complementariedad simétrica entre ambos es un reflejo de la articulación de las dos dimensiones.

Sin embargo, esa complementariedad armónica en el plano ideal pone en conflicto los principios mismos de la segmentación social, la cual se sustenta en la competencia entre hermanos. A decir verdad, cada hijo de un padre puede constituir una nueva maloca; generalmente, los hermanos se separan porque alguno de los hermanos mayores hereda los bienes rituales de su padre y excluye a los demás, y puede adelantar una vida ritual. En ese caso, los que se separan intentan iniciar algún proyecto ritual aparte, con la ayuda de sus afines o de otros parientes. Lo mismo sucede en el ámbito de los clanes, pues uno de los grandes bloques de población makuna actual —la mayor parte del clan *sãirã* que es menor que los *tabotihehea* y su especialidad ideal es ser guerreros— vive en otro territorio y la causa de su separación está relacionada con el hecho de que ellos también querían tener el derecho a manejar los conocimientos chamánicos y las flautas sagradas de los *ide masã*, las cuales estaban monopolizadas por un segmento de los *tabotihehea*.

Con esto quiero decir que las únicas relaciones claramente jerárquicas dentro de una unidad cosmoproductora se dan entre el *he gu* y el *wi ühü*, juntos como un bloque, en oposición a las demás personas del grupo, lo cual es una consecuencia práctica de sus posiciones estructurales: idealmente, la vitalidad del grupo depende de ellos dos y los demás quedan excluidos y relegados. Allí hay un principio más fuerte de jerarquía que entra en tensión con quienes son equivalentes en la posición estructural, siguiendo el modelo de la relación de tensión entre hermanos, que produce fenómenos de segmentación social. De ahí que sea imposible que el grupo tenga una unidad política como tal, dada la igualdad existente entre hermanos mayores y menores. De hecho, la articulación y complementariedad entre especialidades es una manifestación de ese principio de igualdad, una vez se piensa hoy que el orden ideal para atribuir profesiones a cuatro hijos hombres sigue la secuencia *dueño de maloca-cantor bailaror-chamán-cazador*. También parece existir una jerarquía chamánica, basada en la profundidad de los conocimientos, en constante tensión con la igualdad relativa de los dueños de maloca. La dispersión espacial de los segmentos del grupo hace imposible la centralización del poder y permite la lucha por el prestigio político entre varios dueños de maloca, aunque es claro que aquellos que no tienen acceso directo a las posesiones propias del grupo tienen pocas opciones de encontrar un papel destacado en el juego por el poder, aunque intenten imitar los principios básicos de la vida ritual invitando al *he gu* a officiar otros rituales en sus malocas o se resistan a depender del poder generado por el “centro oficial” que monopoliza los instrumentos sagrados.

Es evidente que la tensión competitiva inherente a la relación entre hermanos solo explica las posibilidades de procesos de segmentación social, lo cual no

implica que en el corto plazo se rompan las relaciones de parentesco; de hecho, los lazos se mantienen pero se genera distancia social, enfriamiento y conflicto potencial. Tal vez con el paso de las generaciones, si la distancia se mantiene y aumenta, los términos de la relación se transformen. La idea de preservar la unidad cosmoproductora no es efectiva para neutralizar dicha potencialidad de conflictos ni la segmentación producida por el principio de tensión entre hermanos. Entonces, ¿qué principio es el que enfatiza la solidaridad y la armonía para neutralizar los conflictos entre hermanos, clanes o entre *wi ühü* y *he gu*? Creo que la respuesta está en otra característica del pensamiento makuna, según la cual todo lo que existe tiene un compañero, un *baba*, porque nada en la vida se puede hacer solo, argumentan los makuna. Esto se constata en múltiples ejemplos: cada espíritu instrumento de yuruparí va por parejas; cuando los cuatro demiurgos perdieron a uno de los suyos, se vieron obligados a crear uno nuevo para que pudieran tocar los dos pares de instrumentos sagrados con que crearon el mundo; Waso Makü, espíritu dueño de varios lugares sagrados, siempre va acompañado por un búho que es su *baba*; para recolectar los frutos de chontaduro, los makuna se valen del árbol de guama que siembran junto, ya que el tronco de la palma de chontaduro tiene muchas espinas: el árbol de guama es el *baba* de la palmera de chontaduro; los espíritus dueños de los animales ordenan a sus *baba* para que los miembros de la maloca de los animales trabajen y recolecten los frutos que van a entregar después de la negociación chamánica.

La relación con un *baba* se establece en el ritual de iniciación, cuando a cada iniciado se le asigna un compañero con quien va a tener una relación cercana por el resto de su vida, y deberán tocar juntos el mismo par de yuruparíes, siempre que sea posible. Desconozco si quienes van a ser dueños de maloca principales y chamanes principales se inician juntos, pero lo que es claro es que a partir de dicha relación, creada en un momento de fuertes emociones individuales y que puede establecer lazos duraderos no sometidos a las tensiones de las relaciones entre hermanos, se estructura el trabajo complementario entre *wi ühü* y *he gu*. La relación entre un iniciado y su respectivo *baba*, llevada de la manera correcta durante el ritual de iniciación, sirve para modelar por analogía la relación de compañeros *wi ühü-he gu*. Solo de esta manera podemos entender que el grupo, en su modelo ideal, se concibe más como una unidad cosmoproductora que como una unidad política, unidad patrilineal o unidad residencial, y enfatiza el vínculo de compañeros de sus principales especialistas para que actúen juntos.

Esa es una de las razones que demuestran que el fundamento de la unidad cosmoproductora más amplia se expresa en el ritual de yuruparí, pues en este, además de evocar el universo entero y sincronizar los tres estados de existencia, en este caso, la relación entre la Maloca de Yuruparí, la Maloca de Manaitara

y la maloca donde se celebra el ritual, los especialistas principales refuerzan su jerarquía al situarse como productores de vitalidad, ya que son los que hacen posible la interrelación entre los espíritus instrumentos sagrados, los hijos de Anaconda de Agua y las especialidades sociales en la constitución de las personas que participan de la iniciación masculina.

El *he gu* y el *wi ühü* se neutralizan mutuamente gracias a las mediaciones entre por lo menos dos niveles, donde intercalan su centralidad y evidencian su interdependencia estructural. Estos dos niveles implican que cada especialista personifica simultáneamente seres primordiales en el contexto ritual, invirtiendo sus posiciones en cada nivel y, con ellos, las relaciones jerárquicas entre los dos. En el primer nivel, el yuruparí se lleva hasta la maloca y la convierte en el escenario de la creación del universo, y más específicamente del territorio makuna, pues hay unas referencias geográficas exactas que delimitan el espacio de la vida social, a la vez que establecen el orden del cosmos: allí, las dos puertas de la casa son las puertas este-oeste del mundo (raudales de La Libertad y Jirijirimo), separadas por el río Apaporis (eje acuático primordial del mundo), el espacio central de la maloca en donde están los participantes es Manaitara, Maloca de Anaconda de Agua, el ancestro del grupo; al lado derecho e izquierdo se encuentran Guasaro y Toasaro (la Maloca de los Muertos); los postes son las montañas que sostienen el cosmos; el techo es el cielo, y el espacio donde está oculto el *he gu*, hacia uno de los extremos del lado masculino, es el Puerto de Yuruparí, la Maloca del Yuruparí. Desde allí, el centro del mundo, el *he gu*, está fertilizando el cosmos para dar continuidad a la vida, transformado en el Abejón del Pirá (Waiyaberoa) —algunos dicen que es el propio Yuruparí primordial, Anaconda Mata de Yuca—, el principal de los espíritus instrumentos de yuruparí de los *ide masã*, que solo puede ser visto por el dueño de maloca, quien es Armadillo, espíritu instrumento, *ühhü* de la Maloca de Yuruparí. En este nivel el *wi ühü* está subordinado por el *he gu*, pues el primero invierte su posición en la relación y aparece como hermano menor ayudante del *he gu*. En el segundo nivel, el poder que contiene el yuruparí es englobado por el orden social explicitado por la propia maloca, pues la casa, los participantes y los objetos ceremoniales evocan la Maloca de Manaitara para permitir la vinculación consubstancial de los participantes con su ancestro. Allí, el *he gu* es Mata de Guama, el hijo mayor de Anaconda de Agua, o sea, el primer *he gu* makuna, quien se transformó en espíritu instrumento de yuruparí y que, como es obvio, es el *he gu* de la Maloca de Yuruparí, mientras que el *wi ühü* es el propio Anaconda de Agua; aquí, el *he gu* es subordinado por el *wi ühü*, pues este último está en posición de padre con relación a aquel. Por eso, al enfatizar la relación entre dos *baba* se puede tener una armonía que neutraliza las jerarquías potencialmente en conflicto y

se destaca la complementariedad de las especialidades. Estas formas de neutralización jerárquica mutua tienen cierto sabor a las sociedades contra el Estado, de Clastres ([1974] 2003).

La percepción de la realidad se expresa en los dos niveles descritos, con la alternancia de las respectivas centralidades entre los especialistas; también se refleja en la interdependencia entre las funciones del *he gu* y el *wi ühü*, que ya describí, y que son resaltadas en el rito. Es como si la tendencia a la jerarquización tuviera que ser controlada de la misma manera en que se debe controlar el peligro potencial que se deriva del lado destructivo del *yuruparí* y que podría aniquilar a la humanidad si se desbordara. En ese sentido, así como el *he gu* y el dueño de *maloca* se engloban en diferentes planos, es importante que la *maloca* envuelva, contenga y neutralice los componentes *hünirise* del *yuruparí* y su agencialidad negativa potencial. Al evocar y concretizar simultáneamente el universo y la unidad cosmoproductora, la *maloca* limita la peligrosidad de *he* y canaliza su poder de generación de vida, su agencialidad positiva, en beneficio de la continuidad de ambos órdenes. Desde ese punto de vista, el englobamiento mutuo, gracias a la *maloca*, es útil para hacer la síntesis entre diferentes escalas autosimilares: la *maloca* humana y la *maloca cosmos* envuelven y contienen al *yuruparí*. Entonces, es posible ver que el poder chamánico y político van juntos y actúan a través de la construcción permanente de la relación interdependiente entre el *he gu* y el *wi ühü*, expresada en la polisemia del ritual, que convierte a la *maloca* en una institución-estructura de pensamiento que condensa y sintetiza la información sobre el universo, las unidades sociales y la constitución de las personas.

Todas las agencialidades activadas en los rituales de iniciación constituyen un conjunto fijo de posiciones y relaciones asociadas a ideas y prácticas que condensan una serie de preceptos, ideales, valores y comportamientos que, en su interrelación y puesta en escena ritual, dan y toman significado en la realidad, trascendiendo la atomización de los segmentos del grupo y generando una consciencia de pertenencia e identidad colectiva única, proyectada institucionalmente en la *maloca* y en la ideología patrilineal. Esto tal vez explica por qué los *makuna* encuentran grandes problemas, como el debilitamiento del poder del grupo, en el hecho de que personas de otros grupos adquieran poderes y especialidades de los *ide masã*, ya que se desajusta el ideal patrilineal. Pero, en verdad, esto evidencia que lo fundamental, desde el punto de vista práctico, es crear las condiciones propicias para poner en movimiento la vitalidad del universo y las agencias que la producen y, en ese sentido, los *cuñados* pueden acceder a especialidades y poderes de los *makuna*, como se ve en varias aldeas de la región o en aldeas compuestas por personas de otros grupos que migraron

al territorio makuna, que se han convertido en unidades cosmoproductoras de menor porte. De esa manera, la importancia de la unidad cosmoproductora más amplia se relativiza y permite que unidades del mismo tipo funcional y estructural convivan y se sobrepongan, enfatizando las relaciones de afinidad durante los rituales de intercambio de comida, y generen vínculos identitarios alternos y paralelos como el de definirse como “gente de tal río”, “gente de tal aldea” e, incluso, “gente de tal organización local”. Al final, haya o no un acercamiento al ideal patrilineal, lo principal es tener ocupadas todas las posiciones con las especialidades respectivas para poner en acción el aparato ritual.

Un día del año 2000, Maximiliano me dijo:

Todos los makuna nos podemos morir, pero si solo quedan el *wi ühü* y el *he gu* el grupo no se va a acabar. Ellos son el huevo de la vida del grupo. Los antiguos hacían un ritual llamado *basa bükü* (baile grande), que ahora no existe más, para que todo el mundo se muriera, pero solo dejaban vivos al nuevo *he gu* así como al *wi ühü* nuevo para que todo naciera otra vez y el conocimiento se recreara. Ellos son la semilla que hace crecer al grupo.

Esta idea puede explicar la razón por la cual, durante el tiempo de la captura de esclavos en los siglos XVIII y XIX, los propios grupos de la región entregaban a sus parientes a cambio de mercancías, ya que preservaban a sus especialistas principales para continuar con la reproducción y regeneración del grupo, mientras que los otros no eran indispensables y podían ser llevados. Esto refuerza el punto que quiero señalar y es que, para los makuna, la producción de vida es resultado de la interrelación de especialidades, además de ser el objeto principal de sus reflexiones; es lo que debe ser explicado por su conocimiento y es el centro de sus prácticas.

COMER LA CURACIÓN Y BAILAR: SOBRE LA VITALIDAD DE LA GENTE

Dentro de los varios tipos de casas que los makuna construyen, la más imponente es la maloca. Puede ser rectangular, rectangular con la parte de atrás redondeada (figuras 52 y 53), o circular; esta última es la más impresionante desde el punto de vista arquitectónico y si es muy grande produce una sensación de inmensidad similar a la que puede generar una catedral gótica. La maloca también puede entenderse como una herramienta conceptual que describe con suficiencia todo lo existente en el universo indígena de esta región. En primer lugar, es el fundamento de la reproducción social, pues el grupo étnico, los clanes, las familias, los grupos residenciales y las aldeas pueden personificarse como una maloca.

FIGURA 52. MALOCA RECTANGULAR



Fuente: Fotografía del autor.

FIGURA 53. MALOCA CON LA PARTE TRASERA REDONDEADA



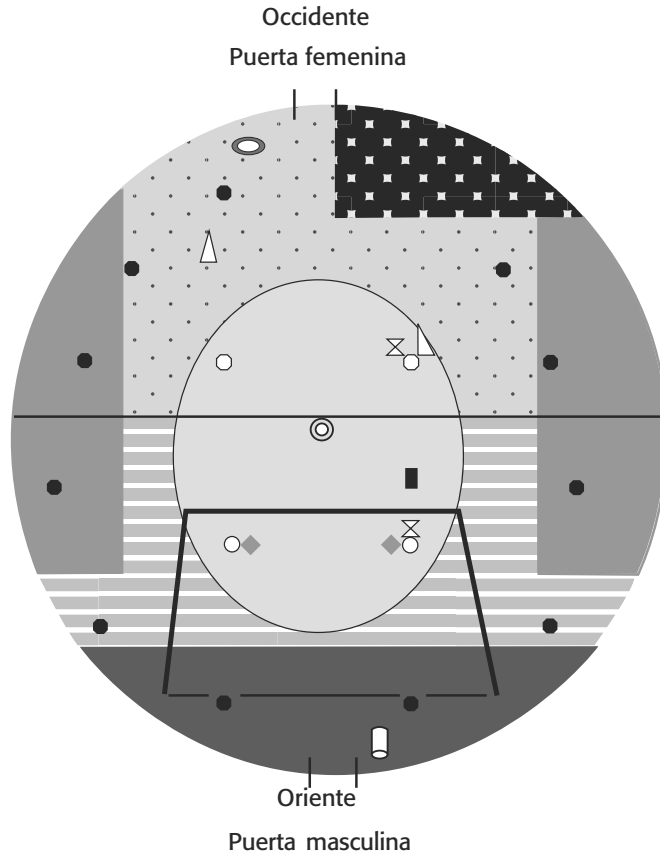
Fuente: Fotografía del autor.

Es la base de producción económica y expresa las relaciones de matrimonio y alianza con otros grupos, así como tiene, según C. Hugh-Jones (1979), ciertas asociaciones simbólicas relacionadas con el cuerpo humano, principalmente con la reproducción femenina y el sistema digestivo. Es el fundamento del poder político local, pues su propietario organiza rituales que son la base de la vida social y de intercambio entre diferentes grupos, a la vez que implica el control sobre ciertas personas; en el ritual de iniciación se convierte en el cuerpo de los antepasados míticos y en el universo mismo; el territorio también se concibe como una maloca.

Sin embargo, para lo que quiero explicar en este caso, no importa tanto su forma ni su capacidad de condensar múltiples significados, sino su función principal: y es que la vida ritual colectiva, elemento fundamental para los procesos de construcción de las personas, únicamente es posible en una maloca; por eso, los makuna la denominan *casa grande* (*hahe wi*) o *maloca de baile* (*basa wi*). Siempre me ha gustado estar dentro de una maloca, no solo para admirar sus detalles, examinar sin prisa sus objetos, apreciar sus dinámicas cotidianas, sorprenderme con los imprevistos, ayudar a preparar coca o sentarme a conversar, comer coca y fumar con los hombres por la noche, sino porque me da una sensación de intimidad e individualidad, a la vez que de compañía; por eso, para mí como etnógrafo es un buen lugar para alternar las melancolías y alegrías que nuestro quehacer de campo nos trae. En una maloca, un visitante siempre va a tener un lugar para él, pues además de ser el lugar en donde está su hamaca, allí puede retirarse si quiere estar solo o en silencio, a la vez que si lo desea puede compartir espacios colectivos con los dueños y los visitantes.

En general, en una maloca habita el dueño con sus hijos casados y solteros, lo que presupone una división determinada del espacio para localizar a la familia según las edades y el estatus de casados y solteros, así como para separar a los hijos iniciados y solteros de la parte donde duermen su madre y sus hermanas solteras, y para ubicar a los visitantes dependiendo del nivel de proximidad de parentesco con el dueño. También se separa el espacio de la producción doméstica femenina del espacio masculino asociado con los objetos rituales y las conversaciones nocturnas en las que se come coca, se inhala rapé y se fuman cigarros (figura 54). El uso de esos espacios y los comportamientos pasan por una serie de reglas y prohibiciones que deben tratar de cumplirse para no crear problemas como disgustos, chismes o recriminaciones, y para no llevar males que puedan afectar a los moradores de la casa o a los objetos rituales. Por ejemplo, una mujer no debe tocar los elementos masculinos cuando está menstruando y, una vez la menstruación cesa y ella toma baño, no debe entrar a la maloca con el cabello mojado; tampoco se puede moquear ni asar alimentos dentro

FIGURA 54. DISTRIBUCIÓN DE LOS ESPACIOS DE LA MALOCA



Camino del baile		Soportes de cestería	
Espacio de los hijos solteros y visitantes		Pilón de coca	
Espacio femenino		Copay	
Espacio masculino		Caja de plumaje	
Espacio del dueño de la maloca y su familia		Tiesto	
Espacio para comer coca		Rallador de yuca	
Espacio de los hijos casados		Trípode para colar la yuca	
Bancos		Banco de los visitantes	

Fuente: Elaboración propia.

de la casa. Todo esto porque, por los principios de transmisión por contacto (*moahiore*), la sangre menstrual, el humo y la grasa de los animales se impregnan en los elementos rituales y hacen enfermar a sus dueños o a la maloca misma.

En realidad, la maloca está imbuida de *ketioka* y muchos de sus elementos rituales y de uso doméstico se consideran personas con Pensamiento y, por ello, contienen elementos *hünirise* derivados de los materiales con los cuales se confeccionaron, como barro, bejucos, troncos, pinturas, etc. Cuando estos elementos se curan y entran a hacer parte de la maloca se convierten en *üsi oka*, su vitalidad. Al mismo tiempo, la maloca se considera una persona. Todo su proceso de construcción y de inicio de funcionamiento pasa por etapas de curación, como si fuera un niño pequeño. Para construir una maloca se debe escoger un terreno apropiado, cerca de un curso de agua pero a una distancia suficiente para que no se inunde por las crecientes; después, el dueño visita a un chamán y le pide que haga curación, para poder construir en el lugar. El chamán cura cera de abejas o breo (*werea*) y el dueño lo quema en el sitio escogido, pues el chamán ya ha negociado el espacio con los espíritus dueños y además ha “sacado” a este mundo una maloca de la casa de origen de las malocas, en el raudal de La Libertad. Luego, con ayuda de sus parientes y cuñados, el dueño derriba los árboles, aplana el terreno y busca los materiales para la construcción: árboles específicos para los postes, cortezas para hacer el cerco, bejucos para amarrar la estructura y hojas de palma de puy (*mühiño*) para hacer el trenzado del techo.

Una vez está lista, se hace la primera curación con un baile pequeño que dura solo una noche. Después deben realizarse otros bailes del mismo estilo, al menos cuatro, para que la maloca vaya fortaleciéndose y madurando hasta que esté preparada para recibir bailes con plumaje y, luego de estos, al yuruparí. Este proceso de maduración y crecimiento de la maloca demora algunos años, pero es necesario para que también su dueño pueda acumular experiencia y prestigio, ya que en un gran ritual la maloca puede albergar fácilmente a más de cien personas. No obstante, debe existir una maloca principal del grupo, construida con el único fin de ver yuruparí y en la cual debe officiar el *wi ühü*, aunque la maloca no sea de él. Esa maloca principal se denomina maloca de *mühi* de yuruparí (*he mühi wi*), y si no la hay, puede “disfrazarse” cualquiera de las otras, denominadas genéricamente maloca de *mühi* de cacería (*seabari mühi wi*), para ese fin. Esa maloca principal es en donde más deben respetarse las restricciones y controlarse los comportamientos, pues al ser solo para el yuruparí las personas pueden enfermarse con mayor facilidad si irrespetan las reglas. Los makuna dicen que esa maloca es más brava o fuerte, pues contiene mucho *ketioka* del yuruparí.

Un día, Maximiliano me preguntó la razón por la cual los antropólogos siempre decíamos que la maloca era igual al cuerpo humano. Yo le respondí

que a partir de los diferentes planos simbólicos la maloca podría entenderse de esa manera. Cité mis propias interpretaciones (Cayón 2002) y las que están en el trabajo de C. Hugh-Jones (1979) y en el artículo de S. Hugh-Jones (1995), donde se dice que las puertas equivalen a orificios corporales, que la maloca reconstituye el cuerpo de la Anaconda ancestral o que puede representar, por una parte, un cuerpo masculino y, por otra, uno femenino. Él me dijo que no es que eso estuviera del todo equivocado sino que le parecía que la comparación entre cuerpo humano y maloca no debía ser tan literal. Me dijo que los blancos confundíamos las comparaciones de los indígenas pues tomábamos literalmente cosas que no lo eran, y tomábamos como metáforas cosas que para ellos, en nuestras palabras, serían cuestiones literales. Con ello, entendí que la incomodidad que Maximiliano sentía era con la palabra *cuerpo*, tal vez tipo de cuerpo, ya que el asunto es bastante complejo como he mostrado hasta ahora, y además me dio algunas pistas para que yo intentara entender cómo sería la analogía entre la maloca y la persona. Maxi me retó a pensar y me dijo que la maloca tiene *üsi*, *ketioka* y *hoatuti*, y que con todo lo que yo ya sabía sobre la persona y la maloca, por ejemplo, que esta era una versión del macrocosmos, yo podría sacar conclusiones observando con cuidado las curaciones realizadas en las malocas.

Después de esta pista, observé mis anotaciones y registré con mayor detalle las siguientes curaciones en las que estuve. Aunque hay variaciones en el número de veces en que, de un ritual a otro o de un curador a otro, se hace una pausa para que las personas inhalen, coman o se unten algunas de las sustancias curadas, dichas sustancias son invariables: rapé de tabaco, coca, breo (*werea*), pintura *we* y ají. La curación de cada una de esas sustancias tiene una finalidad específica, que explicaré un poco más adelante, y la más importante de ellas, con relación a la maloca, es el breo o cera de abejas (*werea*). En el capítulo 3 mencioné que el sol fue creado a partir del hígado del Yuruparí primordial, y que el hígado es un pedazo de breo. S. Hugh-Jones (1979) ha hecho un análisis de su uso y significado dentro del ritual de yuruparí, relacionándolo con la Mujer Chamán y su vagina y con la transformación que sufren los iniciados. El breo es una cera producida por las abejas *werea*, que no tienen aguijón. La entrada de su colmena, dicen los makuna, se asemeja a una vagina. Cada dueño de maloca tiene un bloque de esa cera, el cual se raspa en finas lascas que se queman en determinados momentos de las curaciones; el dueño de la maloca toma un abanico hecho de plumas de pava y va recorriendo el espacio central de la maloca, dispersando el humo del breo. Ese humo tiene un olor muy agradable que produce una sensación muy reconfortante y estimulante, pues da placer y despierta los sentidos; a mí me parece que hay algo de vaginal en ese olor pero

no es predominante, pues solo se percibe al final, como cuando descubrimos un sabor frutal o de madera en el vino, segundos después de un sorbo. El hecho es que *werea* es un tipo de incienso y es uno de los elementos rituales más importantes. En la curación, el breo se deposita dentro de una cuya con coca y el chamán sopla sobre este y por momentos le da vueltas adentro de la cuya, untándolo de coca. Hay un momento en el que el chamán entrega la cuya al dueño de la casa, quien invita a los presentes a acercarse a la cuya; entonces, cada uno unta su dedo índice con coca y lo chupa.

Luego de haber visto eso varias veces, encontré que la curación conjunta del breo y la coca es análoga a la curación de *butü* (polvo de termitero) y los inciensos *ideri* y *ëögühe*, durante la curación del nacimiento, los cuales se curan juntos dentro de una misma cuya. Luego el *butü* y los inciensos son, en el plano de la persona, equivalentes a la coca y el breo, en el plano de la maloca. O sea, si sobreponemos esto a los componentes de la persona, *werea* es el corazón, principio vital (*üsi*) y Pensamiento de la maloca, es el *kanama* de la casa, en tanto la coca es como el *gãmowitō* (algodón de los oídos), donde está parte de su *ketioka*. En esa dirección, el rapé de tabaco es el equivalente en la maloca al carayurú en las personas; los postes y los objetos rituales y domésticos lo son a las capas de *hoatuti* (defensa interna); los cultivos de su entorno lo son a *künigaye* (defensa externa); el techo y el cerco son su manifestación material, su corporalidad (*rühü*). Tanto las personas como las malocas se construyen de manera análoga por medio de curaciones de sustancias similares, como los inciensos, e iguales, como la coca y el tabaco, lo cual no significa que exista una correspondencia literal entre la persona humana o el cuerpo humano y la maloca. Es solo la manera como la lógica fractal del pensamiento makuna va encajando las diferentes escalas a partir de principios análogos y correspondientes. Si vemos las correspondencias estructurales en estas escalas, debemos recordar que la distancia entre la puerta masculina y femenina de la maloca es el eje acuático primordial, análogo del río de Leche, del Apaporis, de Caño Toaka (en la escala del territorio propio), del *kanama* e *ide ma* (camino de agua) de una persona. Desde esta lógica, podemos pensar que el Apaporis es *kanama* e *ide ma* del mundo o que el sol es el breo del mundo. Y estas no son propiamente metáforas, sino manifestaciones diferentes en escalas diferentes de los mismos principios de constitución de todo lo existente.

Esa similitud diferenciada en la constitución de todos los seres, los componentes de los que hablé en el capítulo 5, es lo que permite que en las curaciones se operen las transformaciones de estos, para bien o para mal, por medio del lenguaje de curación (*keti oka*), del baile y del uso de sustancias sopladas por el chamán, principalmente coca y tabaco, que parecen ser el mínimo común

divisor de la composición de todos los seres, un equivalente de las bases nitrogenadas que forman el ADN de cualquier ser. Curar es la forma de poner en relación las agencias de todo lo que constituye el mundo con las personas humanas, y para que exista y se mantenga la vida. Para que esto sea posible a gran escala, se requiere de un espacio propicio para ello: la maloca. Por eso, hay una diferencia entre las curaciones individuales y las colectivas, o sea, hay partes específicas de la construcción chamánica de la persona que se hacen en privado y son particulares, y otras que se hacen públicamente y para todos al mismo tiempo.

Las curaciones individuales son necesarias en determinados momentos del ciclo vital, como cuando se va curando progresivamente la comida de un niño o cuando alguien se enferma. Los makuna dicen que las enfermedades acompañan a las personas durante la vida y los chamanes o curadores tienen que luchar contra ellas como una manera de recrear su conocimiento y mantener la vitalidad de la gente. Las curaciones son una manera de interactuar con los espíritus y agentes generadores de dichas enfermedades, así como con todos los seres del cosmos. En general, los males que afectan la salud humana cambian dependiendo de la época del ciclo anual, entonces son devueltos por los curadores a sus respectivas malocas de origen o son expulsados del mundo por alguna de sus puertas. Recordemos que las enfermedades son generadas por los elementos *hünirise* de otros seres, originados a su vez de los fragmentos de subjetividad y agencia que los seres primordiales les dejaron, y que flechas, piedras, coronas de plumas y demás objetos que entran en la persona, causando dolor, pueden ser el resultado del incumplimiento de las dietas o de comportamientos equivocados, ya sea porque las personas comieron algún alimento prohibido sin curar, ya porque tomaron algo de un sitio sagrado sin permiso del espíritu dueño.

Las curaciones buscan eliminar los elementos patógenos, que en el caso de enfermedades graves son chupados y escupidos por un chamán jaguar (*yai*). Tanto para las enfermedades graves como para las sencillas, se hace una curación con agua, ortiga, inciensos o alguna fruta en la cual el chamán sopla para que el paciente tome *sahari* (dulzura, bienestar), al tiempo que recorre el camino del pensamiento para devolver y renovarle la vitalidad trayendo, por medio de la recitación mental y el soplo, las agencias benéficas dispersas en los lugares sagrados. Los chamanes no siempre recorren la misma ruta ni el camino principal; el recorrido de cada curación puede ser muy diferente pero para la gran mayoría de las curaciones importantes se recorre toda la ruta, y dependiendo del tipo de curación que se hace, un mismo lugar sagrado puede denominarse de maneras diferentes. Por ejemplo, si es una curación relacionada con la alimentación, el raudal de Casabe (Nahü Gohe) puede ser llamado

también Maloca de la Terminación de la Comida de los Hijos de Anaconda de Agua (Idehino Makü Bare Huna Wi), en lugar de Casa de la Terminación del Baile (Basa Huna Wi), como se llama en una curación de bailes, y, en la misma curación, Manaitara es Maloca de Comida (Bare Wi), en lugar de Maloca del Despertar de la Gente (Masã Yuhiri Wi), como en la curación de nacimiento, o maloca de Anaconda de Agua (Idehino Büküa Wi) en otras curaciones.

Las curaciones tienen diferentes niveles; algunas implican traer la agencia, poder o una cualidad de algún ser primordial a las personas, en especial, a los niños; otras se usan para proteger; algunas se hacen por etapas en momentos distintos de la vida, y otras son para arreglar y “alinear” o armonizar la vida del paciente con determinados lugares del territorio asociados con su especialidad. En otras palabras, son para fortalecer o arreglar diferentes componentes de la persona. En las curaciones, los chamanes tienen que saber bien el origen de todo lo que existe en el mundo: los componentes y efectos de cada ser y lugar. Al terminar de nombrar todo aquello en el Pensamiento y soplar sobre alguna sustancia o pedazo de comida, se le da de comer al paciente lo que se curó. En términos simples, una curación es transformar algo que es *hüinirise* en *sahari*. Siempre que se cura, se hace *kenore* (arreglar) y también se debe hacer *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) a todo lo que existe, para que los seres del mundo no ataquen a las personas. Mediante *üsi wasoare*, el curador se encarga de cerrar todas las puertas de las malocas no humanas, en especial las de los animales, y les ofrece una cuya grande de coca o tabaco a sus espíritus dueños, para que queden satisfechos y no resuelvan aparecer o enviar algún mal. También debe ofrecerle coca a la Mujer Chamán y a otros seres primordiales, así como a los espíritus de yuruparí, para que no manden enfermedades ni problemas y ayuden a proteger a la gente.

Toda curación está sustentada en el lenguaje de curación y en el soplo. De esa manera, el curador une su conocimiento y poder por medio de la recitación mental silenciosa, que a veces también es cantada mentalmente, de las expresiones del lenguaje de curación, las cuales son transferidas a una sustancia por medio del soplo e implican la activación o neutralización de las agencias y componentes de los lugares y seres que son nombrados en la recitación. Así, el chamán transfiere *üsi* (principio vital) y *sahari* (bienestar, dulzura) a la sustancia curada a través de su soplo. Cuando esta es ingerida por el paciente, se debe producir el alivio. Sin embargo, justamente en el soplo y en la recitación mental del chamán es que puede esconderse una mala intención, pues las personas nunca saben con exactitud qué fue lo que él curó y si hizo o no un soplo de curación o de hechicería, caso en el que el chamán deposita o activa la agencia de algún elemento *hüinirise* en la sustancia curada para que el paciente sufra

cierto mal posterior. En las curaciones colectivas, uno de los puntos fundamentales es *comer la curación (keti bare)* del chamán; muchas veces las personas asisten a cierto ritual únicamente para comer la curación de cierto chamán prestigioso, ya que al hacerlo este les da vida a las personas.

Los makuna tienen diferentes tipos de soplos, cada uno con una función específica, y cada curación puede alternar algunos de esos soplos, partiendo siempre de un primer paso que es hacer *üssi wasoare* (intercambio de vitalidad), para ofrecer coca y tabaco a los seres con el fin de que ayuden con la curación o que no la saboteen. *Wānōrē* sirve para purificar, limpiar y prevenir enfermedades de las épocas. Se hace con *werea* para los otros seres y con *we* o carayurú para las personas, cuando algo en el mundo está mal y es necesario que se retorne a su orden y curso normal. Hay tres tipos de curación derivados de este soplo: curación del mundo (*ümüari wānōrē*), curación de épocas (*rodori wānōrē*) y curación de prevención de enfermedades que se puedan atravesar en el camino de viaje (*waukuri mārī wānōrē*). Después de que todo ha quedado arreglado y limpio se debe curar comida por medio de *bare keare* (curación de comida), soplo que se debe hacer sobre ají ahumado para las curaciones colectivas y, en las curaciones individuales, sobre pedacitos de la comida que se va a curar. Esta curación cambia de acuerdo con la especialidad de la persona, pues debe hacer referencia específica a los objetos de cada profesión y sus lugares asociados. Su finalidad es devolver los componentes de los animales a sus malocas de origen. En la etnografía regional suele decirse que esta curación debe realizarse después de cazar y que cualquier hombre adulto la conoce, pero no es exactamente así. Lo ideal es que sea hecha por un chamán y solo es necesaria cuando el animal cazado o pescado está prohibido para alguna persona de la casa; entonces, si no hay un chamán cerca, cualquier hombre puede hacerla. *Kenore*, o *kenoyire*, sirve para arreglar situaciones muy específicas como problemas de parto¹²⁹, enfermedades que afectan a la profesión o disminución de la fertilidad de peces o animales. Para los hombres se hace con rapé; para las mujeres se hace con ají; para los peces, con las sobras de la coca; para los animales, con tabaco, y para los cultivos, con cigarros de tabaco. Este soplo también sirve para guardar los problemas; por ejemplo, sirve para devolver las cosas que alguna persona puede haber tomado de un lugar sagrado.

También existe *bohoritare*, que es el soplo que sirve para eliminar la tristeza producida por una muerte o para quitar la depresión que puede sufrir algún especialista cuando un muerto se llevó consigo algún elemento importante de

129. El chamán especializado en arreglar los problemas de parto y todo lo relacionado con la fertilidad femenina se denomina *rōmia kenoyire* (el que arregla mujeres).

su profesión para la Maloca de los Muertos; por ejemplo, si un dueño de maloca principal muere y se lleva el *wi üsi oka* (palabra de vida de la maloca), los demás dueños de maloca pueden comenzar a sentir depresión y que todo anda mal con las casas, hecho que motiva que el chamán elimine la tristeza de esa muerte y traiga de nuevo la vitalidad de las malocas. Este soplo se hace sobre cera de abejas (*werea*). *Sôrê* es un soplo para calmar y sirve para dar *sahari*, pues, por ejemplo, puede convertir lo caliente en frío o lo “fuerte” en dulce. En las secuencias de los lugares sagrados, después de varios lugares con *hünirise* siempre hay un lugar que es *sorê* y que sirve para calmar todos los elementos *hünirise* de los lugares anteriores. Este soplo se hace sobre los inciensos *ideri* y *ëögühe*. *Koarê* es el soplo que sirve para botar las cosas dañinas por alguna de las puertas del universo, como las enfermedades provenientes de un chamán de un territorio alejado o la tristeza de una muerte. *Üyékoere* sirve para eliminar la grasa acumulada en el cuerpo por el consumo de no humanos durante ciertas épocas y se hace con pintura *we*. *Roharê* es el soplo para hacer maldiciones.

Además de las curaciones individuales, existen curaciones colectivas que son justamente los rituales, denominados *basa* (bailes) por los makuna. Al igual que las curaciones individuales, traen las agencias de los personajes míticos a las personas, las protegen de peligros, arreglan los problemas y desajustes del cosmos y realizan procesos de maduración de las personas o de las malocas en diferentes etapas. El baile es una forma de desarrollar y fortalecer los componentes de la persona y de darles vida a la gente, a los cultivos, a los animales, a las frutas silvestres y a todo lo que existe. Por todas estas razones, cuando se baila hay que hacerlo de principio a fin porque, aparte de que se está cantando, se les está dando vida a los humanos y a todos los seres.

Los bailes contienen conocimientos y poderes. En *ketioka*, los bailes son personas que llegan a danzar y los cantos son invitados a la maloca. El baile y las estrofas en que se dividen tienen muchos componentes *hünirise* que pueden hacerles daño a las mujeres y a los niños, de igual manera que el uso de los ornamentos rituales contenidos en la caja de plumaje (coronas de plumas, cinturones de alas de escarabajo o de colmillos de jaguar y brazaletes de plumas), si son vistos antes de ser curados. Los bailes se organizan en determinadas épocas porque, si se hacen con frecuencia, se involucra a la gente con todos los peligros potenciales que estos traen y es más difícil protegerla. Por este motivo, la curación general del baile solo se puede hacer una vez en la época de bailes y los bailes especiales de las otras épocas son resultado de esa curación y solo pueden realizarse en dichos momentos, como ya expliqué en el capítulo 5.

Las temáticas de cada baile son diferentes, pero están orientadas a dar vida, bien sea a los cultivos, a una porción específica de la selva o a algunos animales en particular, y también se realizan para alejar los males del mundo, como la guerra y los chismes. Los temas tratan sobre sucesos de los tiempos de la creación del mundo que, en algunos casos, están relacionados con el origen de algún clan y con la forma específica en que se debe manejar a algún ser del universo. Por esta razón, en el baile se recrean los tiempos originarios, los participantes se transforman en seres primordiales, se canta en el lenguaje de los antiguos (*bükü oka*) y se come la comida de los antepasados (Århem 1981). También se resalta la utilidad de ciertas especies; por ejemplo, si es un baile que trata sobre un árbol se comienza a cantar la manera en que este nace, cómo va creciendo, cuáles son sus componentes, de qué se alimenta, cómo vive, la utilidad que presta, cómo es utilizado por los humanos y qué animales se relacionan con él para poner sus nidos o comer sus frutos.

Los bailes están organizados en cuatro grandes estrofas o en múltiplos de cuatro, dependiendo de la duración de cada rito; cada estrofa está compuesta por diferentes canciones que van por parejas, para conservar la simetría complementaria de lo masculino y lo femenino. Cada estrofa se considera *rodori* (época o articulación), pues a medida que se avanza en la curación, los bailes y los cantos, el cuerpo de la *persona baile* va siendo fabricado, va creciendo y madurando desde los pies hasta la cabeza. Así, la primera estrofa va de los pies a los tobillos; la segunda, de estos hasta las rodillas; la tercera, de allí hasta la cadera, y la cuarta, de esta hasta la cabeza. Esto es, de nuevo, un reflejo de la lógica fractal ya que, como vimos antes, el cuerpo humano, y en general todo cuerpo, posee una orientación geográfica igual a la del universo, que también se manifiesta en el territorio y la maloca: los pies son el oriente, la coronilla es el occidente, los brazos abiertos establecen las direcciones norte-sur y el frente y la espalda son el arriba-abajo. Recordemos que los makuna consideran que las enfermedades entran por los pies y, cuando se está muriendo, estas van subiendo lentamente hacia la cabeza hasta llegar al momento de la muerte, cuando el *üsü* del difunto sale por la coronilla o por la boca, y es por eso que en los bailes los pies de todos los participantes se cubren con pintura *we*, ya que los componentes *hünirise* de los bailes quedan en el suelo de la maloca y, por ello, es necesario invisibilizar a las personas, así como derramar agua en el piso de la casa cada seis horas, aproximadamente.

Los bailes se dividen en bailes grandes (*basa kürise*) y bailes pequeños (*basa mütkä*). En los bailes grandes, a diferencia de los pequeños, se danza con el plumaje, se toma yajé y duran más de una noche. Por ejemplo, un baile grande se inicia por la noche, continúa durante el día, sigue por la noche y

termina en algún momento del día siguiente, así que por lo menos dura un día entero y puede extenderse casi hasta los tres días. Los participantes descansan por intervalos pero se supone que la gente no debe dormir, aunque mujeres y niños lo hacen, porque es un tiempo para estar alegre; de hecho, mi experiencia personal me mostró que la reducción del sueño es fundamental en estos rituales ya que la mezcla entre coca, rapé, cantos, bailes e insomnio provocado durante varios días crean un escenario en el cual se produce una alteración o cambio de percepción de la realidad, de modo que los objetos cambian sus formas y los sentidos se agudizan al punto de sentir otras presencias no siempre visibles y que pertenecen al Pensamiento. Desde mi perspectiva, podría decir que es similar en algunos puntos a las experiencias lisérgicas, pues, por ejemplo durante un baile de muñeco vi luces que pasaban por encima de mi cabeza en la oscuridad cuando salí al baño, vi que de un balay que estaba en una repisa salían los brazos de un ser, o sentí en un momento de somnolencia que alguien me tocaba insistentemente el brazo y, cuando miré hacia el techo de la maloca, vi una sombra femenina haciendo el movimiento de tocar con el dedo, lo cual condujo mi mirada a la otra punta de la maloca, la puerta femenina, desde donde una señora vieja me miraba.

Dentro de los bailes grandes se encuentran el baile de racimo de coco silvestre, alternativamente baile de tristeza (*boho basa*); el baile de casabe (*nahü basa*); el baile de gavilán (*gaweta basa*); el baile de huevos de gusano (*sudi basa*) y el baile de muñeco (*rümüa sãhãre*). Los bailes pequeños se organizan cuando se va a hacer una curación de época, cuando la gente de una maloca o una aldea se quiere divertir y prepara guarapo o cuando se va a devolver la vitalidad a la selva por haber tumbado una porción de bosque para hacer una chagra o construir una casa. Dentro de ellos están el baile de danta (*wekü basa*), el baile de yarumo (*wakü basa*) y el baile de gavilán pequeño (*rãme basa*). Cabe anotar que hay muchos más bailes que pertenecen a otros grupos y que eventualmente bailan los makuna. En algunas fechas importantes para los blancos, como Navidad, Año Nuevo o la fiesta de Independencia, se hacen bailes de blanco (*gawa basa*). En ellos se hace una curación con *we* y coca para que no haya peleas, se prepara guarapo y se alternan fragmentos de bailes tradicionales con momentos de música popular colombiana y brasilera, y se destacan ritmos como vallenato, axé, calipso, tecnomelody y merengue.

Se considera que los rituales grandes encierran poderes fuertes y peligrosos, por lo cual el curador debe ser muy preciso en su curación o, de lo contrario, vendrían enfermedades, nacerían guerras y habría muertes. El hecho de utilizar coronas de plumas y de tomar yajé relaciona directamente este tipo de bailes con el yuruparí, pero son un poco menos peligrosos. Las plumas se obtienen de

las guacamayas, los tucanes y las garzas, que se consideran hijos de yuruparí; evocan a los espíritus jaguares, aunque son una manifestación de *he* que puede ser vista por los niños y las mujeres después de una curación de protección. El consumo de yajé solo se da bajo estas circunstancias, lo cual implica que en los rituales los hombres continúan con el proceso de aprendizaje de sus especialidades, después de la iniciación masculina.

Para estas grandes ceremonias, generalmente se invita a personas de diferentes comunidades y malocas y, en algunos casos, se realizan intercambios ceremoniales de comida (*dabucurís*, en la lengua regional) entre diferentes aldeas para reafirmar las relaciones de afinidad e incluso ofrecen la oportunidad a los jóvenes para que puedan conocer potenciales maridos o esposas. Aparte de confirmar el prestigio político del dueño de maloca organizador y las habilidades del cantor bailador (*baya*) que entona los cantos y dirige a los bailadores, es la oportunidad para que el chamán asociado a la maloca haga una curación pública, que a su vez le brindará un reconocimiento más allá de los límites de su localidad, al tiempo que los participantes comerán la curación que él hace para recibir más vida.

Los intervalos que indican las diferentes fases de maduración del baile tienen que ver con momentos marcados por el chamán oficiante a través del dueño de la maloca, en los que los participantes deben cubrir sus manos y pies con pintura *we*, deben inhalar rapé, comer coca curada y consumir ají curado. En rasgos generales, esto se toma como defensa y protección de la gente y como una manera de reproducir a las especies que participan como alimento y bebida en el ritual. Antes de comenzar un baile, se hace una noche de curación para proteger a los participantes y para comenzar a traer el *ketioka* de cada baile desde su lugar de origen. Cuando se hace un baile grande, la noche de curación se acompaña de un baile pequeño para que las personas tengan una forma de divertirse mientras el chamán hace su trabajo, y en los días del baile se hace la curación específica del baile grande, que incluye una curación para el uso de los elementos rituales, otra para el yajé, cuando es del caso, y otra para la bebida importante de cada ritual, como la colada de la fruta *wahü* o el jugo de chontaduro.

La curación general se inicia luego de que el dueño de maloca invita a los participantes masculinos para tomar un baño colectivo y después los convida a comer casabe con cualquier otro alimento para que nadie sienta hambre (la falta de comida es una de las cosas que puede perjudicar el prestigio de un dueño de maloca y puede ocasionar incluso agresiones chamánicas en su contra). Una vez finalizada la refección, el chamán comienza a curar rapé de tabaco en una cuya pequeña para purificar la maloca. En general, el chamán va a hacer cada procedimiento dos veces y, mientras él termina, las personas bailan o

tocan los carrizos y bailan; entonces, cuando acaba alguna parte, llama al dueño de maloca para que este se dirija a los invitados y estos se acerquen a la cuya. En ocasiones, las mujeres y los niños van primero; en otras van primero los hombres, pero siempre, cada participante toma un poco de rapé en sus dedos e inhala. Después de esta curación, el chamán cura rapé en una cuya grande, para proteger a las personas, y se repiten las convocatorias a los participantes. Luego sigue la curación con coca, dos veces, para purificarla; sigue la curación con breo (*werea*), en la cual el dueño dispersa su humo en la maloca, y sirve para relacionarse con los demás seres del mundo. Esta, tal vez, es la secuencia más larga y demora varias horas. Después cura *we* para proteger y defender los componentes del cuerpo de la persona. Por último, el chamán cura ají ahumado para que las personas puedan comer sin peligro. La curación de ají solo se hace una vez y cierra la secuencia, cerca del fin del baile. Consumir todas estas sustancias es lo que se considera como *keti bare* (comer la curación), y con ello las personas ganan más vida hasta la próxima curación colectiva, además de recibir refuerzos para sus componentes internos. La vida de cualquier persona depende de comer estas curaciones, de lo contrario va a ser vulnerable a las enfermedades o a los ataques de otros seres. Por eso es que he dicho antes que, para los makuna, la idea de vitalidad es acumulativa. De manera que comer la curación es un aspecto crucial de la construcción de las personas y, por el hecho de que todos los participantes consumen las mismas sustancias en los mismos momentos de los rituales, este proceso es una fabricación colectiva de personas y de relaciones de parentesco.

Adicionalmente, el hecho de bailar es, en sí, una forma de dar vida. Al bailar siempre se gira alrededor del centro de la maloca, haciendo un camino llamado *basa ma* (camino del baile). Esto puede tener dos significados importantes: por un lado, las repeticiones y la complejidad de los bailes que se efectúan en una maloca están relacionados con el proceso de maduración de esta, pues la casa depende de las curaciones y las actividades chamánicas que se desarrollan en su centro y de consolidar a los aprendices de las especialidades sociales; por otra parte, los bailes buscan fertilizar el territorio y el mundo. Entonces, el chamán está curando en la parte masculina del espacio central (más cercana a la puerta de oriente de la maloca), que es, en términos cósmicos, la Maloca de Yuruparí, es decir, el centro de la maloca territorio. Desde allí está emanando la vitalidad, apoyada por la activación del *ketioka* contenido en los cantos y objetos rituales, agencia que se manifiesta por el grupo de bailadores. De esta manera, la vitalidad reunida en la conjunción entre la curación, los cantos, los bailes, los objetos rituales y las personas, todos interrelacionados, se expande al mundo mientras se baila alrededor del centro de la casa. Con ello, se fertiliza todo el territorio

y el mundo, pues es como bailar alrededor de los cerros que son los pilares del cosmos. Se considera que el cantor bailador está cantando simultáneamente en las malocas de los animales y que ellos están participando activamente, lo cual es una forma de darles vida, pues comparten los cantos, los bailes y la curación. También, en la curación de los bailes, el chamán tiene en cuenta todos los nombres de curación (*keti wame*) de los presentes y el grupo al que pertenecen, y, en el Pensamiento, hace una fila por él encabezada. Así, todo el recorrido de la curación que el chamán hace por los lugares asociados al baile se convierte en Pensamiento, en un paseo de los participantes por el universo, en el que simultáneamente los humanos dan vida a los lugares y los seres, al tiempo que reciben vida de ellos.

La interrelación entre las especialidades, los objetos y los lugares, así como su carácter de constitución mutua, tienen como finalidad acoplarse como elementos interconectados en una relación de vitalidad (*üsi oka*), para constituir totalidades en diferentes escalas: desde un individuo con relación a su corporalidad, hasta el macrocosmos, pasando por las malocas y por las unidades sociales. Eso también significa que, cuando los elementos se acoplan en totalidades mayores, la relación de vitalidad también se amplifica. El objetivo de todos los rituales es la generación de vitalidad para humanos y no humanos y ello requiere del trabajo complementario de los especialistas, o sea, el acoplamiento de sus posiciones, de los poderes y agencialidades que activan los objetos y sustancias rituales más importantes y los recorridos mentales que los chamanes realizan por el macroespacio durante las curaciones de los rituales. Aunque los chamanes canalizan esos procesos mediante los poderes de las flautas sagradas, los adornos plumarios, el yajé, el tabaco, la coca, la cera de abejas o los instrumentos musicales, es el conjunto de todos los participantes relacionados dentro de una maloca el que amplifica la vitalidad. Es justamente en esos momentos, en la articulación entre personas con sus especialidades, los objetos, las sustancias y los lugares, que la humanidad manifiesta su plenitud¹³⁰ y ofrece *üsi oka*, vitalidad, a los demás seres del mundo. Sin la

130. Desde la perspectiva de constitución de totalidades, a algunos lectores este hecho podría recordarles el postulado de Durkheim ([1912] 1993) de que la sociedad se representa a sí misma y tiende a autosacralizarse. La sociedad, para Durkheim, es una forma de organización autoconsciente característica de la humanidad, con carácter clasificatorio y que opera por medio de representaciones colectivas; en otras palabras, una totalidad irreductible a sus partes, que tiene una naturaleza moral y simbólica, y una consciencia colectiva exterior y superior a los individuos. Una mirada así debe evitarse en este caso, pues aquí la totalidad aparece como una construcción relacional y contextual, no esencialista, que se refiere a la manifestación de una forma de socialidad resultante del proceso intersubjetivo de acoplamiento de agencias individualizadas derivadas de la interrelación entre especialidades sociales y de estas con los objetos rituales, cuyo objetivo es establecer una relación denominada *üsi oka* (vitalidad) con el resto de seres existentes.

agencia de los objetos, sustancias y lugares que confluyen en los diferentes tipos de personas por medio de sus especialidades no se podría dar vida al universo. En el caso makuna no es posible aislar la relación de constitución mutua de la persona con los objetos relacionados con su especialidad, de la relación que existe entre ambos con los lugares, pues esta interrelación es el fundamento de la vitalidad.

UNA ALIANZA PERPETUA: SOBRE LA VITALIDAD DE LOS SERES NO HUMANOS

Hablar de las relaciones entre humanos y no humanos nos remite necesariamente a cuestiones que han sido tratadas en la literatura bajo el rótulo de *manejo ecológico* y que, de alguna manera, involucran buena parte de la trayectoria histórica que las teorías antropológicas han recorrido para entender a los indígenas amazónicos, conectándolos con temas contemporáneos relevantes, como el ambientalismo. Por esa razón, es importante dar un rápido vistazo a esta trayectoria para poder ubicar en el lugar adecuado mi análisis.

En verdad, los paisajes amazónicos que observamos en la actualidad han sido seleccionados, en gran medida, por los humanos y la selva no es un jardín prístino heredado de la creación, como mucha gente supone. Las acciones humanas sobre la selva amazónica han permitido muchos procesos biológicos: las actividades agrícolas indígenas de tumbiar, plantar y abandonar los cultivos han facilitado la sucesión de los bosques (Balée 1993), y han seleccionando y fomentando la proliferación de palmas y árboles que producen frutos comestibles de los cuales se alimentan, además de las personas, los peces y otros animales. Los cortes estacionales de árboles y palmeras hacen posible que algunos insectos comestibles realicen sus ciclos reproductivos (Cabrera, Franky y Mahecha 1999), al tiempo que dejan entrar la luz del sol para que esta haga crecer pequeñas plántulas que no tendrían opción de hacerlo debido a la densidad del dosel del bosque y a la competencia por los nutrientes del suelo. Pineda (1999) considera que con la práctica indígena de *sembrar la selva* se sientan las bases culturales de la biodiversidad. No en vano, Hammen y Rodríguez (2000) sostienen que los humanos cazan animales como si esta fuera la compensación justa por haber sembrado alimentos para ellos durante generaciones. Las actividades humanas tienen un impacto ecológico y transforman el entorno circundante, por ello algunos autores no hablan de la existencia de ambientes o ecosistemas “naturales” sino de *bosques culturales* (Neves 1992) o *artifactual landscapes* (Balée 1992).

En cierta literatura y en las visiones ambientalistas ya es un lugar común ver a los indígenas como ecólogos o conservacionistas, muchas veces como el simple resultado de una exotización o de una proyección novedosa de la imagen

del buen salvaje, desconociendo que se ha recorrido un largo camino de elaboraciones teóricas en la antropología, que derribaron los determinismos ecológicos. Con el paso de los años, las ideas de la ecología cultural, que mostraban que las diferentes formas de organización social amazónica eran una respuesta adaptativa a las características y limitaciones ambientales (Meggers [1971] 1989; Morán 1996; Neves 1992) e, incluso, que la cosmología era una forma de análisis ecológico (Reichel-Dolmatoff [1975] 1997d), comenzaron a ser revaluadas, entre otros, por aportes de la arqueología (Roosevelt 1992) y la etnobiología¹³¹, que evidenciaron que la selva había sido y continúa siendo manipulada por los pueblos indígenas mediante sus prácticas agrícolas y que las modificaciones ambientales resultantes de ellas son responsables, en buena medida, de la gran biodiversidad amazónica. No obstante, la tendencia de este tipo de literatura especializada resaltaba este hecho haciendo una “traducción” de las prácticas ecológicas nativas al conocimiento científico, como si solo así alcanzaran algún sentido, y con ello eliminaban la riqueza del universo intelectual y cultural indígena y terminaban por reducir sus prácticas al sustrato económico. En estas aproximaciones teóricas, las prácticas socioculturales indígenas terminan siendo interpretadas como el vínculo con el conocimiento “objetivo” y científico de la naturaleza, y dejan las creencias e ideas indígenas asociadas a dichas prácticas, en el mejor de los casos, como bonitas manifestaciones del pensamiento salvaje; eso, cuando no se sitúa el conocimiento indígena en términos de mercado (Ramos 2000).

El papel de los indígenas como creadores y seleccionadores del paisaje amazónico es un hecho ampliamente aceptado hoy en día y, de acuerdo con Balée (1993), este puede ser resultado del trabajo consciente o inconsciente de los indígenas. Después de esta constatación, junto con la de que los sistemas agrícolas amazónicos actuales pueden generar excedentes (Descola 1989) —esta última, la quintaesencia de la complejización social para los materialistas—, se plantea que los indígenas no se interesan en ello porque, por una parte, son “sociedades contra el Estado” (Clastres [1974] 2003) que rechazan la concentración individual de poder, los bienes y la explotación abusiva del medio; y por otra, quizás más fundamental, porque privilegian las relaciones sociales con plantas y animales. Dichas relaciones sociales parten de los presupuestos ontológicos indígenas, en los que los seres no humanos, incluyendo a los espíritus y otros seres que pueblan los diferentes dominios cósmicos, se consideran personas. En las cosmologías amazónicas, los seres no humanos son sujetos poseedores de intencionalidades, consciencias reflexivas y capacidades de acción propias que se interrelacionan con los humanos. En ese sentido, las relaciones entre

131. Véase Anderson y Posey (1988), Posey (1987a, 1987b), Balée (1992).

humanos y no humanos se formulan en términos sociales, que evidencian que los sistemas y terminologías de parentesco no se limitan a la esfera social humana y que las prácticas productivas (agricultura, caza, pesca y recolección) son indisociables de estas. Por eso, en las sociocosmologías amazónicas no es adecuado hablar de relaciones ecológicas, stricto sensu, sino de relaciones sociales (Descola 1989, 1996; Viveiros de Castro 1996).

En esa dirección, las teorías amazónicas contemporáneas se han centrado en la dimensión ontológica y han analizado las implicaciones del carácter de sujetos que los no humanos tienen dentro del pensamiento indígena amazónico, lo que se suma a la importancia que ya había sido dada a la construcción de la persona y las corporalidades (Seeger, Matta y Viveiros de Castro 1979). Esto ha conducido a discusiones y debates alrededor de la existencia o no de la oposición naturaleza/cultura, las relaciones entre objeto-sujeto, el significado de la humanidad, etc. No voy a entrar a discutir las diferencias entre las posturas teóricas que tratan estos asuntos, sino a rescatar algunos puntos en los que hay mayor consenso y que son importantes para localizar mi análisis. Las cosmologías amazónicas establecen una diferencia de grado, no de naturaleza, entre humanos y no humanos. La categoría de *persona* incluye también a espíritus, plantas y animales, todos dotados de alma y poseedores de una conciencia reflexiva e intencionalidad, además de instituciones sociales y comportamientos simétricos a los de los humanos (Descola 1998). Este fenómeno es definido como animismo, pues concibe a los seres no humanos con disposiciones humanas y atributos sociales y los trata como personas (Descola 1996). Esto no quiere decir que el referente conceptual sea la humanidad como especie sino como condición; así, las relaciones entre diversos seres pueden responder a diferentes modalidades como la reciprocidad, la predación, la protección, etc. Además de reconocer la cualidad de sujeto de los no humanos, las ontologías amazónicas también resaltan que todos los seres poseen cualidades perspectivas y transformacionales (Århem 1993) y que ello da la capacidad para que todo ser pueda cambiar su percepción de otro, pues se presupone la transformabilidad del mundo (Lagrou 2007). Eso implica que categorías como *humano* o *animal* sean perspectivas, en las que aquel que detenta o impone su posición de sujeto en una relación, que usaría principalmente el idioma de la predación, sea quien ocupa la posición de humano (Viveiros de Castro 1996). De esa forma, es inherente a la capacidad de tener una perspectiva o un punto de vista la de tener un cuerpo, entendido como un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*, en el sentido de que cada tipo de cuerpo es la singularización de afectos, inclinaciones y capacidades particulares de una especie (Viveiros de Castro 2002a); entonces, ese cuerpo, al estar posicionado e imbuido de agencia, definirá cuál el mundo

será percibido por cada ser. Así, el perspectivismo es el complemento somático del animismo y establece la posibilidad de cambio de perspectivas, o sea, de las maneras en que un ser puede ver cada mundo y demuestra que para el pensamiento indígena existen tantos mundos diferentes como perspectivas posibles.

Viveiros de Castro (2002a, 380-381) afirma que la diferencia de los cuerpos solo es aprehensible desde un punto de vista exterior, del otro, ya que cada tipo de ser, para sí mismo, tiene la misma forma genérica del humano, una vez que los cuerpos son el modelo mediante el cual la alteridad es aprendida como tal. Esto significaría que la manera como se fabrica un cuerpo no humano sería inaprehensible para los humanos, aunque tal vez no para los chamanes. Tengo la impresión de que mi análisis sobre los makuna ayuda a entender en parte la fabricación de personas no humanas, principalmente si sumamos el carácter construccionista de las cosmologías amerindias (Santos-Granero 2009) al análisis realizado sobre los componentes de los no humanos (como se vio en el capítulo 5). Así, podemos ver que para los makuna, y en cuanto a sus subjetividades características, los árboles, los peces y las plantas, además de los lugares y el tiempo, están compuestos por la interrelación de fragmentos de otras agencias, en especial las de los seres primordiales. En ese sentido, para los makuna, la construcción de personas no humanas es equivalente a la fabricación de personas y cuerpos humanos (esto se trató en el capítulo 6), ya que todos forman *anatomías compuestas*. También es importante recordar que, cuando nos referimos a la noción de especie para los makuna, resaltamos la importancia que los lugares tienen para la composición de los no humanos, lo cual nos condujo a percibir que para los makuna existen diferencias de composición en corporalidades no humanas iguales y semejanzas en corporalidades diferentes. Esa paradoja aparente es resuelta por el pensamiento makuna al postular que los no humanos forman colectividades que se relacionan como tal con los humanos, principalmente en los rituales como vimos antes, y que los componentes fundamentales de todos los seres son similares y transformables, y son agencias manipulables por los chamanes. Es claro que esto no invalida los postulados más radicales del perspectivismo, pero los relativiza para el Noroeste amazónico, pues allí no existe una batalla permanente para definir quién ocupa la posición de la humanidad. De hecho, hay un juego perspectivista en el Pensamiento makuna en lo referente a los componentes, pues para cada ser sus componentes son *üsi*, principio vital, mientras que para los humanos son *hüinirise*, enfermedades, pero ello se resuelve con las transformaciones que opera el Pensamiento en ellos. La cuestión es que esa dualidad polar siempre está clara para los makuna, o sea, siempre tienen en cuenta simultáneamente las dos perspectivas.

El punto que quiero demostrar es que para los makuna, al enfatizar los componentes y el Pensamiento, la construcción de las personas humanas y no humanas, así como la de los lugares sagrados, las épocas, las malocas y los bailes, aparecen como procesos análogos. De esa manera, además de existir un proceso de fabricación y producción de personas y cuerpos humanos, también existe un proceso de producción de personas no humanas, lo cual muestra la singularidad y cohesión de la teoría makuna, pues sus principios operan permanentemente en todas las escalas y dimensiones. Así, podemos decir que las preocupaciones de los makuna van más allá de la construcción del parentesco y de las personas, pues estas preocupaciones tienen que ver con la producción del propio cosmos y de sus habitantes. Denominaré a ese proceso de fabricación y construcción del universo y sus seres *cosmoproducción*, y la construcción de la persona humana es una de sus atribuciones.

Como hemos podido ver hasta este momento, las vitalidades humana y de los demás seres del universo están totalmente interrelacionadas y dependen del trabajo ritual. La *cosmoproducción* es el resultado o la expresión de la relación y de los trabajos complementarios de las diferentes especialidades durante los rituales, así como de la activación de poderes y agencias realizada por los chamanes en las curaciones y bailes, a través de los elementos rituales y de las sustancias curadas, con lo cual se da *üsi oka* (palabra de vida, vitalidad) y protección para los componentes de la persona, así como para los de los no humanos. De esta manera, *üsi oka* es ante todo una forma de relación que conecta dimensiones distintas, la forma de relación privilegiada por el Pensamiento makuna. Para entender cómo se hace para dar vitalidad a los no humanos, una forma ampliificada de este tipo de relación, debemos hacer algunas consideraciones sobre un proceso chamanístico llamado *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) y sobre las prácticas de caza y pesca.

Los chamanes les dan vida a los no humanos, en el Pensamiento, por medio de la coca y el tabaco que entregan en las diferentes malocas de los sitios sagrados y que llenan las cuyas de la fertilidad de cada casa. Animales, plantas y humanos tienen una cuya de fertilidad que debe permanecer en buen estado y debe ser cuidada por los chamanes. Desde una perspectiva amplia, todos los seres vivos tienen una cuya general de fertilidad en el raudal de La Libertad, pues es el lugar de origen del universo, pero también cuentan con cuyas de fertilidad en algunos sitios específicos, o sea, en las malocas de estos seres y en los lugares por los que emergieron a esta dimensión. Y esto genera intercambios entre humanos y no humanos cuya lógica es similar al intercambio de mujeres entre dos grupos.

La cuya de fertilidad humana está en La Libertad y se llama cuya del útero del mundo (*ümüari rihiko*), al tiempo que la cuya específica para cada

grupo se localiza en las respectivas malocas de nacimiento; entonces, la de los *ide masã* se encuentra en Manaitara. El *yuruparí* nutre las cuyas de fertilidad humanas porque allí está, en el Pensamiento, la vitalidad de los grupos. Esto se refleja en otras prácticas sociales, como en los *dabucurís* o rituales de intercambio de comida, cuando se invita a afines y parientes, y por medio del intercambio de alimentos (ofrecidos por quienes organizan la fiesta) y de coca (llevada por los invitados, en especial los afines) los dos grupos, en realidad, están dando vida tanto al *yuruparí* como a la cuya de fertilidad del otro, perpetuando y renovando los intercambios exogámicos entre ellos y compartiendo ritualmente las mismas sustancias. La desaparición de un grupo presupone el abandono de su *yuruparí* y la pérdida de su cuya de fertilidad. Según historias antiguas de guerra o de maldiciones, las cuyas se rompían con el Pensamiento por la acción malévola de algún chamán. Esto implicaba que algún rival podía hacer que dentro de un grupo de cuñados la proporción de mujeres fuera mayor que la de hombres para dejar más mujeres disponibles para el grupo del agresor; con ello también podía disminuir el número de mujeres para intercambiar con los cuñados atacados chamánicamente y, así, expandir los intercambios a otros grupos de afines reales o potenciales.

Cuando el objetivo no era aniquilar, las cuyas se rajaban para debilitar a los cuñados. Esto provocaba casos en que la vitalidad del grupo de los cuñados debilitados comenzaba a depender del *yuruparí* del agresor, quien, si quería, podía hacerlos desaparecer de la faz de la tierra. Algunos grupos actuales afines de la *gente de agua*, casi extintos, como los *yauna* o la *gente de día* (*üümüa masã*), han tenido que subyugar su vitalidad a la de los *makuna* para poder sobrevivir, pues no tienen los medios ni el conocimiento para usar su *yuruparí*, ocupar sus territorios ancestrales y poner en funcionamiento los mecanismos rituales de sus unidades cosmoproductoras más amplias. Esto muestra que el control demográfico que puede hacer un determinado grupo hace parte de la política y del chamanismo, orientados a neutralizar y manipular a los cuñados y sus cuyas de fertilidad para producir más mujeres, en beneficio de la reproducción de los agresores, y no para mantener las cuotas de explotación del entorno y el acceso a proteínas, como sugiere el modelo materialista de Reichel-Dolmatoff ([1975] 1997d). Entre otras cosas, esto significa que un chamán también puede manipular las cuyas de fertilidad de las malocas de los animales, pero ninguno tendría la malevolencia de destruir esas cuyas, pues con relación a los no humanos se debe cumplir el principio ético de no destruirlos.

Ese principio ético se expresa en el hecho de que los humanos jamás entran en guerra con los animales¹³², en contraste con lo que puede ocurrir con los

132. C. Fausto (2002) hace un contraste entre las concepciones de caza para los pueblos subárticos y los amazónicos. Mientras

afines y otros grupos humanos. Aunque se compartan la mayoría de los modelos de relación con los animales y con los afines, principalmente en lo que tiene que ver con los intercambios matrimoniales y el lenguaje eufemístico de la caza, en el que la relación presa-cazador puede describirse con metáforas sexuales, hay por lo menos una diferencia sutil pero significativa. La reciprocidad es la base de todas las relaciones sociales, pero esta toma formas diferentes en ambos casos. Basta examinar los términos en la lengua para percibirlo. Cuando se intercambian mujeres, la expresión es *rōmia wasoamire*, mientras que cuando se intercambia vitalidad con los no humanos se dice *üsi wasoare*. La diferencia entre *wasoamire* y *wasoare*, verbos cognados, es que el primero se usa también para cualquier tipo de intercambio o transacción, por ejemplo de mercancías, mientras que el segundo se utiliza para referirse al préstamo de objetos o al cambio de prendas de vestir. En el uso cotidiano, la diferencia fundamental entre intercambiar y prestar es que en el intercambio se cambia una cosa o un servicio por algo equivalente, mientras que en el préstamo se espera que la cosa prestada sea devuelta. Esto implica que, dependiendo del objeto y de la carga emocional que este tiene para su propietario, el préstamo requiere de un nivel de confianza mayor. Y lo que *üsi wasoare* parece referir con mayor claridad es exactamente una relación de confianza¹³³ entre humanos y no humanos.

Como anoté en el capítulo 2, las formas de matrimonio entre los makuna responden a tres posibilidades diferentes: intercambio postergado, intercambio directo de hermanas y rapto de mujeres. Como ya afirmó Århem (1989), esas tres posibilidades de matrimonio manifiestan formas diferentes de reciprocidad: el intercambio postergado corresponde a la reciprocidad generalizada; el intercambio directo, a la reciprocidad balanceada, y el rapto, a la reciprocidad negativa. Si observamos los dos polos de estas posibilidades, vemos que el rapto puede llevar a establecer nuevas redes de intercambio o, en su defecto, a la guerra y el conflicto, mientras que el intercambio postergado implica una relación de confianza entre dos segmentos de grupos afines entre sí, que han realizado intercambios matrimoniales exitosos durante algunas generaciones, lo cual los convierte en aliados. Eso permite que una mujer pueda ser dada a los afines sin crear responsabilidades inmediatas de restitución, ya que el pago de la deuda

que para los primeros el esquema predominante en la caza se centra en el don y la reciprocidad, para los indígenas amazónicos dicho esquema se centra en la predación. Apunta que, con excepción del Noroeste amazónico y otros pocos lugares, donde se tematiza la cuestión de la regeneración de las presas, la tendencia amazónica es enfatizar que, desde la perspectiva de los animales, la caza es una guerra.

133. Ingold (2000) señala que la confianza (*trust*) es el principio que orienta las relaciones entre humanos y no humanos en las sociedades de cazadores recolectores. La confianza involucra una combinación particular entre dependencia y autonomía, en la que se espera que de quien se depende no haga un acto contra el otro.

por esa mujer puede ocurrir una o dos generaciones después sin que se generen conflictos entre las dos partes. Pero si la deuda de una mujer no es resarcida, allí puede ocurrir un conflicto grave entre los aliados que conduzca a la ruptura de la alianza, a maldiciones chamánicas o a la guerra. En gran medida, la guerra surge de la negación de la reciprocidad. Ahora bien, con los no humanos existe una relación similar a la que existe entre dos segmentos aliados, pero es aún más arraigada y profunda; tan profunda, que la guerra no es una posibilidad.

En realidad, lo que existe entre humanos y no humanos, si se me permite el juego de palabras, es un préstamo vitalicio, no solo porque es un préstamo permanente de vitalidad sino porque este es para siempre. Los humanos y no humanos viven prestándose vitalidad, pero cuando la humanidad quiebra eventualmente el acuerdo con los no humanos, estos pueden realizar una venganza puntual pues de lo que se trata es de darse vida mutuamente. El préstamo de vitalidad es también un gesto de buena voluntad y evidencia cierto espíritu pacifista o de buena vecindad, pues entre diferentes grupos humanos solo se hace *üsi wasoare* cuando un chamán de un grupo deja coca y tabaco en los lugares sagrados que marcan las fronteras de Pensamiento entre diferentes territorios. Con ello, no invade el territorio de otros chamanes, demuestra respeto y da fuerza y apoyo a los chamanes de los otros grupos.

El préstamo de vitalidad implica un complejo intercambio (término usado aquí en un sentido amplio) de sustancias que es posible por la transformación de unas en otras, en el Pensamiento. En la curación del mundo, la coca que el *he gu* entrega para llenar las cuyas de fertilidad de los distintos seres, o sea, la coca curada que contiene la vitalidad (y agencia humana) depositada por el chamán, es transformada por los espíritus dueños de los seres en los elementos característicos, subjetividad propia, que contienen las cuyas de fertilidad de sus malocas. La cuya de fertilidad de los peces se llama cuya de almidón de achiote (*müsa bede koa*), aunque hace referencia a las frutas silvestres y no al achiote de los humanos. Según la especie, la cuya contiene masa de una fruta silvestre particular, que es la fruta preferida por dicha especie; por ejemplo, la de las sabaletas es de almidón de siringa, la de las palometas es de almidón de mamita, la de las omimas o guaracús es de almidón de *bohorikürika*, la de las sardinas es de almidón de flores, entre otras. Esto quiere decir que la clase de frutas con las que se alimenta cada especie de peces constituye el almidón del cual depende la fertilidad de estos y de las frutas, porque los peces comparten la cuya de fertilidad con las frutas silvestres, dada una relación de interdependencia; las épocas de escasez y abundancia de ambos conjuntos de seres son las mismas. Si los chamanes reproducen gran cantidad de frutas silvestres, la pesca será abundante: si hay más peces, hay más frutas, comida y alegría, dicen los

makuna. Para las aves y los animales de caza sus cuyas de fertilidad se llaman cuya de almidón de frutas silvestres (*herika bede koa*) y cuya de almidón de coca (*kahi bede koa*), respectivamente.

En la época de yuruparí, la totalidad de los seres no humanos también está en un periodo de dietas y ayuno para observar los instrumentos de yuruparí de sus respectivas malocas. Las dietas y los rituales de la gente concentran toda la vitalidad de los humanos purificada (libre de grasa, humo o cualquier elemento *hünirise*), la cual también se entrega a estos seres con las curaciones graduales de alimentos realizadas durante el periodo de reclusión posterior al ritual y a la salida del mismo. El *he gu* hace la curación del mundo (*ümüari wānōrē*), para que se pueda cazar y pescar cotidianamente durante todo el año, porque las cuyas de fertilidad de los no humanos quedan llenas. Después de esto, cualquier persona podrá pescar y cazar sin peligro, siempre y cuando no lo haga en un sitio sagrado. Y, además, será necesario hacer una negociación directa entre el chamán y el espíritu dueño de la maloca de los animales cuando se requiera mucha comida para un baile y se cace directamente en dicha maloca. Por ello, hay que diferenciar la cacería cotidiana de la cacería para los rituales, pues manifiestan formas diferentes de préstamo de vitalidad.

Sin embargo, a veces ocurren situaciones no deseadas con relación a la caza. Como los peces y los animales son personas que poseen sus propios conocimientos, poderes y *ketioka*, manifestados visualmente en sus colores, olores, sonidos o habilidades, pero que son simultáneamente los componentes de sus tipos de persona, o sea, ornamentos rituales, lanzas y demás, cuando en la vida cotidiana un animal es cazado en un lugar sagrado, este tiene todos esos ornamentos puestos y es igual a invadir una maloca para matar a una persona vestida para un baile, lo cual implica una afrenta y merece una venganza. Por eso, en esos casos hay que restablecer la reciprocidad entre los humanos y los animales mediante una curación que devuelva esos elementos a la maloca de los animales, ya que el cazador o alguno de sus parientes puede enfermarse o morir por el consumo directo¹³⁴ o por la transferencia de los componentes *hünirise* de los animales. Si no hay curación, la infracción se nivela con la muerte del cazador o de alguno de sus parientes. Algo similar ocurre cuando un cazador mata gran cantidad de

134. De acuerdo con Carlos Fausto (2001, 2002), estas situaciones pueden entenderse a partir del concepto de *predación familiarizante*, según el cual se da un movimiento de conversión de una relación predatoria en otra de control y protección, esquematizada como el paso de la afinidad a la consanguinidad, y visible principalmente en la caza, el chamanismo, el ritual y la guerra. Esto ocurriría porque el principal deseo cósmico en las ontologías amazónicas sería el de producir parentesco. Entonces, la predación implica la posibilidad de inversión de perspectivas (cazador-presa) y la captura o apropiación de cualidades de otros seres del exterior para convertirlos en parientes o parte del interior por medio de un proceso de familiarización.

animales de una especie sin hacer *üsi wasoare*, pues estos consideran que sus parientes han sido asesinados o sus mujeres han sido robadas, por lo que deben tomar venganza ya que, dentro de las reglas sociales, la venganza está prescrita para los casos en que se rompe la reciprocidad simétrica. Si, por ejemplo, los animales de caza cobran una vida humana como venganza, el principio vital de la persona se transforma en parafernalia ritual con la que los animales podrán reproducirse a sí mismos en sus malocas, hecho que demuestra, por fuera del contexto de la negociación chamánica, que la agencia humana tiene influencia reproductiva sobre los no humanos. Los makuna suponen que los animales no van a generar un ataque sobre los humanos por ninguna razón, ya que ellos solo reaccionan contra ellos cuando alguien ha hecho algo indebido, ya sea en las prácticas de caza y pesca, por los robos de objetos de sus malocas que a veces hacen algunos chamanes, o porque una persona comió algo indebido y se hace visible para ellos, por lo que puede ser predada. Por eso, una particularidad de la relación entre los humanos y los demás seres es evitar el conflicto potencial, inherente a cualquier relación social, sin llegar a la guerra: la gente debe tratar de conquistar su espacio vital enfrentándose al conocimiento y poder de los otros pero, en lugar de destruir las demás formas de vida, estableciendo intercambios recíprocos para manejar esas relaciones sociales. Para mantener y construir el orden del universo, los chamanes deben preservar la fertilidad de las distintas especies; la coca y el tabaco, y a veces el carayurú, son el principal medio de intercambio de vitalidad con los espíritus dueños.

La caza y la pesca cotidianas son referidas a partir de metáforas de la sexualidad, justamente para disfrazar la intención de cazar o pescar, lo cual puede ahuyentar a las presas. Entonces, el cazador percibe a su presa como una mujer que pertenece a la categoría de esposa potencial, lo que tiene que ver con el hecho de rastrear, atraer (imitando los sonidos de los animales) y esperar con paciencia a la presa para matarla; en este contexto, el rastreo es igual a la seducción y la muerte a la cópula, la cual dará origen a un nuevo animal. Pero no es por el uso de esas metáforas que se considera que estas prácticas dan vida. En realidad, el cazador humano es imperceptible a los ojos de los animales, quienes ven la cerbatana y el arco como una serpiente, las flechas como los colmillos y el curare como el veneno. La presa siente que fue atacada por una culebra cazadora y se queda dormida por el efecto del veneno. Así, su principio vital (*üsi*) regresa con tranquilidad a su maloca para regenerarse en otro cuerpo. El hecho más interesante es que, además, el animal se lleva las armas con que fue cazado. Cuando el animal llega a su maloca, entrega las armas a su dueño. A partir del principio vital y de las armas, elementos cocinados dentro de una gran olla, se construyen nuevos animales. En el caso de

las armas, estas se emplean así: la cerbatana se utiliza para construir los huesos; las flechas, para hacer la columna vertebral, y el veneno, para obtener las pintas y colores del pelaje, es decir, su *ketioka* y componentes. De igual manera ocurre en la pesca: el nailon sirve para hacer las venas y el anzuelo para hacer las espinas de un nuevo pez. Esto significa que por cada animal muerto nacen dos: uno de la devolución del principio vital y otro de las armas usadas. Además, en las siguientes faenas, los animales y peces devuelven a los humanos las armas con las que los mataron, y establecen un intercambio eterno de armas, que puede tener relación con las antiguas guerras interétnicas y con los acuerdos de paz. Mediante este intercambio recíproco, o mejor, préstamo vitalicio, se conserva y aumenta el número de individuos de las especies más cazadas. Lo contrario ocurre cuando se caza con escopeta o se pesca con azagaya o red, pues los animales ven que de repente les cayó un rayo encima que los aniquiló. Esto impide que el principio vital regrese a la maloca de animales para regenerarse. Por eso, las técnicas tradicionales de caza y pesca¹³⁵ pueden mantener la cantidad de especies sin temor al exterminio, pero por culpa de las armas introducidas los animales se vengan con más frecuencia de los humanos, pues al ver que sus parientes están siendo asesinados deben cobrar vidas para saldar cuentas de vitalidad con la gente. Esta situación ha cambiando en los últimos años; los chamanes afirman que los dueños de los animales ya están logrando transformar, por ejemplo, el plomo de la munición en parte de los animales. Entonces, en la caza y pesca cotidianas el préstamo de vitalidad toma la forma de un intercambio de armas.

En el caso de cazar y pescar para rituales es diferente. Los efectos regeneradores de la curación del mundo son reforzados por los diferentes bailes que se realizan durante el ciclo anual, aunque no todos los bailes requieren de carne de caza o peces en abundancia, y dicha negociación ocurre principalmente en la época de los cultivos. En los bailes, la interacción con los no humanos no abarca a la totalidad de los seres sino que se centra en intercambios con peces y animales de acuerdo con las especificidades de cada ritual. En esos casos, se realizan intercambios directos con alguna de las malocas de los animales de caza. La premisa básica es la de negociar entre malocas, y si una maloca de animales no quiere negociar, el chamán se dirige a otra en donde se acepte el intercambio. Esto quiere decir que, a cambio de la coca y los bailes necesarios para que los animales se reproduzcan, la carne entregada a los humanos hará posible la realización del ritual y la obtención de alimentos para los participantes. La relación es de interdependencia, semejante a los rituales de intercambio

135. Sobre las prácticas de caza y pesca entre los makuna, ver Århem (1977) y González (2008).

entre grupos exógamos, porque la reproducción de humanos y animales está ligada con el hecho de mantener llenas las cuyas de fertilidad de ambos.

Con los peces, el intercambio de vitalidad (*üsi wasoare*) principal se realiza durante la época de chontaduro. El chamán anuncia a los peces con anticipación la realización del baile de muñeco que es también un baile que pertenece a los peces (*wai masā ye*). El chamán cura una cuya de coca, la bota al río y esta llega a las casas de los peces (*wai wiri*). La maloca principal de los peces queda en La Libertad, donde se encuentra una madre de los peces (*wai hakó*) que permanece procreándolos. Hay otras malocas a lo largo del Apaporis, como en Manaitara, Bocas del Pirá (Waiya Hido) y Boraitara. En esas casas, la coca es recibida por el dueño de cada maloca, quien la transforma en almidón y la deposita en la cuya de fertilidad para llenar el espacio que ocupa la cantidad de peces que se van a pescar. La cuya siempre debe mantenerse con la misma cantidad de *fertilidad* o *vitalidad*.

De esta forma, el espíritu dueño cumple el mismo papel de un dueño de maloca humano que va a organizar un ritual: envía a sus “trabajadores” sábalos, sabaletas y guaracús (peces hombres) a recolectar en su cultivo el alimento: frutas o flores, y luego les pide a las palometas (peces mujeres) que elaboren masa o almidón de los frutos recolectados para después dirigirse a entregar lo acordado con los humanos. La masa de frutas silvestres o de flores, que en el mundo de los peces son la yuca y frutas de sus cultivos, toma la apariencia física de los peces. El dueño acompaña a los peces, que serán atrapados con anzuelos, y nunca es capturado porque es quien lleva de regreso los componentes de los peces para su maloca. En la vista humana, se capturaron peces, pero, en el Pensamiento, las personas van a recoger y comer balayes llenos de almidón de frutas silvestres. En este tipo de intercambios, la recolección de las frutas de los cultivos de los peces y su posterior procesamiento es equivalente al intercambio entre anfitriones e invitados a un *dabucurí*.

En la época del baile de muñeco hay una subienda de peces. Los chamanes explican que, en el Pensamiento, cuando el río empieza a crecer, salen los peces reproductores, dos por especie, a desovar y no se deben pescar; estos se distinguen de los otros por ser gordos y grasosos. Los productores son los cantores bailadores principales mientras que los otros peces acompañantes son los bailadores que traen diversión. Esta es su época de baile y van celebrando el baile de muñeco en diferentes malocas subacuáticas a lo largo del Apaporis: primero danzan en la desembocadura del río, luego en Boraitara, después en Manaitara, lo cual indica que los humanos ya pueden hacer el ritual en sus malocas; luego bailan en la desembocadura del Pirá y de ahí algunos danzan en algunos sitios del Pirá y otros lo hacen en el Apaporis, aunque allí el baile cambia su *ketioka*,

sus estrofas, y comienza a pertenecer a otros grupos. Al pescar con anzuelos, los humanos participan del baile y consumen lo que los peces recogieron en sus cultivos, es decir, frutas silvestres, pero si la pesca se realiza con machetes o azagayas es como cortar el árbol de frutas silvestres. En este tiempo no hay restricciones de pesca y consumo e incluso se puede utilizar el barbasco, veneno de pesca. Cuando este se usa, los cangrejos y camarones, considerados los chamanes de los peces, escapan y se llevan el principio vital de todos los que son atrapados; en el mundo de los peces, los que caen en manos humanas son sobrantes de fruta y de ellos no depende la reproducción, así que puede pescarse un gran número de individuos sin perjudicar los procesos de fertilidad. Cuando un pescador atrapa peces en exceso fuera de esta época, en lugares prohibidos, está violando la reciprocidad. Por esa razón, estos pueden cobrar la vida del infractor o de algún miembro de su familia. Antes de que eso ocurra, se pueden atrapar peces con senos o boca humana, a manera de advertencia y para realizar la compensación necesaria. Si no es así, el dueño de los peces convierte a los humanos en peces productores para remplazar el vacío en la cuya de fertilidad de su maloca, por medio de una muerte o accidente inexplicable.

El intercambio de vitalidad con los animales de caza sigue la misma lógica pues, a cambio de coca, los animales entregan masa de frutas silvestres a la gente. En realidad, los humanos se alimentan en los rituales de masa de frutas silvestres. Los animales de caza tienen su maloca general de vitalidad en La Libertad. Para celebrar un baile, los chamanes deben comunicar primero, en ese lugar, la intención de negociar animales. Luego van a alguna Maloca de los Animales de Caza (Waibüküra Wi), también llamada Maloca de Comida (Bare Wi), y que en el caso del territorio makuna es Wümi Hoa (Monte de Wümi), o también a alguna de las malocas de las dantas. En Wümi Hoa viven casi todos los animales terrestres: cuadrúpedos, trepadores y aves; cada grupo posee un compartimento especial, un dueño particular (*kamokükü*) y una cuya de fertilidad específica. Todos están bajo la tutela de Wümi Bükü (Viejo Wümi), el dueño general de la maloca.

El chamán negocia con él y le ofrece una cuya de coca; acto seguido, el espíritu dueño le encarga al dueño particular de cada compartimento cierta cantidad de canastos de almidón de yuca, casabe o masa de frutas silvestres y cultivadas, como *wahü*, chontaduro o piña, y luego se acuerda el día y la hora de entrega de los productos. Wümi Bükü ordena a los dueños particulares recolectar y procesar lo que el chamán solicitó y les da el pago: la cuya de coca reemplaza a los animales capturados. A semejanza de los peces, los animales recogen los frutos de sus cultivos y los procesan. Una vez listo el pedido, los animales parten acompañados por su *kamokükü*, quien siempre huye con los principios

vitales de los caídos. El cazador dispara y los animales tiran los canastos al suelo, es decir, mueren, y como la idea es coger la mayor cantidad de masa de yuca o de frutas posible, se busca matar el mayor número de presas. En Pensamiento, los hombres no están matándolas sino que están recogiendo el encargo del chamán¹³⁶. Por eso, si el cazador falla, los animales dicen: “Ya entregamos y no quisieron recibir”, caso en el que se debe repetir la negociación.

Las negociaciones se realizan principalmente con micos, saínos¹³⁷, cerrillos y con las dantas. Animales pequeños como roedores y aves son excluidos de las negociaciones pues su vitalidad depende de las especies más importantes, y suele decirse que estos son los “sobrantes” o la “basurita” de esas malocas. Esa idea de que hay sobrados o basura entre los animales, y también entre los peces, ayuda a comprender lo que ocurrió en el tiempo de la caza de esclavos, pues los dueños de maloca entregaban a los grupos aliados de los portugueses la “basurita” o “sobrados” de su propia gente, o sea, aquellos que no tenían un papel fundamental en la reproducción del grupo. Entonces, los makuna elaboraron inicialmente la época de la cacería de esclavos a partir de la lógica del préstamo de vitalidad (*üsi wasoare*) practicado entre humanos y no humanos, como si ellos estuvieran en el lugar de los animales en relación a los cazadores de esclavos.

Con relación a la recolección de elementos de los sitios sagrados, que idealmente deben permanecer intactos, se puede necesitar algo de ellos en algunos momentos, como recoger hojas de palma para los techos de las malocas o recolectar frutas silvestres. Esto requiere también de hacer *üsi wasoare* con el espíritu dueño del lugar para que no haya ninguna venganza, de manera idéntica que con los peces y los animales de caza. Sin embargo, hay una relación conflictiva con los árboles, principalmente cuando se tumba selva para un nuevo cultivo. Derribar árboles es como pelear contra ellos: los árboles que van a ser tumbados son las mujeres guerreras de los árboles (*yukü rōmio*), la savia que salpican, el olor que emanan; las ramas que caen o las resinas que despiden son armas que pueden dañar a los hombres. Cuando el hombre regresa a la

136. S. Hugh-Jones (1996) sugiere que los tukano tienen una ambigüedad con relación al consumo de carne, razón por la cual siempre debe convertirse simbólicamente en comida vegetal. Esto manifestaría una especie de mala conciencia por matar a otro tipo de persona.

137. Se considera que los saínos tienen muchos componentes *hünirise* y que están muy relacionados con los humanos, aunque no intervienen en la historia de origen makuna, pues se agrupan en manadas numerosas, hacen fiestas y dietas, ven yuruparí, recolectan frutas para los bailes, las rallan, hacen y entierran la masa y preparan coladas. En general, los saínos permanecen recogiendo frutas en los sitios sagrados porque saben que los humanos no pueden tocar nada en ellos. Su consumo estaba prohibido en tiempos antiguos y se consideraba que cazarlos mientras comían era como asesinar personas que barbasqueaban o recolectaban frutas para un baile. En la actualidad, su consumo es muy eventual y se consideran peligrosos. Los saínos son poderosos porque, después del robo de las flautas sagradas, fueron los primeros seres en oler el tabaco y tomar el yajé de yuruparí. Estos animales son, en realidad, el yuruparí de los animales.

casa, debe bañarse y vomitar agua para deshacerse del efecto de estas armas. Pero esto no significa que exista una guerra stricto sensu con ellos, puesto que una vez está listo el terreno del cultivo y su siembra, se puede realizar el baile de árbol (*yukü basa*) o cualquier otro baile menor, para restituir la fertilidad de los árboles caídos. No obstante, los árboles se sienten molestos y resentidos, y dejan su *hünirise* en el terreno; por eso, los pequeños troncos o las puntas salidas y amorfas que quedan en la chagra siempre son peligrosas para la gente, pues las heridas que ocasionan pueden infectarse y causar fiebres y malestares, una venganza que en ocasiones termina con la muerte.

El hecho de hacer *üsi wasoare* con animales, peces y árboles frutales para los bailes permite ver que las actividades “predatorias” son una forma humana de participar en los rituales de los animales y los peces para garantizar su reproducción, así como ellos lo hacen en forma de alimento en los rituales humanos. Esta es una manera de compartir su vitalidad con la humanidad: la clave de la mutua dependencia entre los seres vivos está en que comparten tanto el espacio como la vida misma. Por eso el vínculo vital entre un territorio específico y sus habitantes hace que las negociaciones sean un préstamo vitalicio que crea los marcos de unas relaciones sociales específicas e idealmente pacíficas.

De hecho, las interdicciones de pesca y caza para la vida cotidiana son un reflejo de que la reciprocidad, como fundamento de toda relación social, es un principio epistémico, pues ofrece una de las bases tanto para conocer como para interactuar con otros seres y lugares. La aplicación de este principio en relación con los no humanos puede verse en la dimensión material a diario. Cuando se abandonan los cultivos, después de unos tres años de uso, comienza el proceso de sucesión del bosque. Así, se realiza una selección de plantas útiles para los no humanos dentro del proceso de sucesión, ya que los makuna siembran árboles frutales que en el momento del abandono no están lo suficientemente maduros para ser aprovechados. En la medida en que estos rastrojos van siendo poblados por plantas de bosque secundario, y teniendo en cuenta que los frutales sembrados son los que llevan un mayor tiempo de maduración en el lugar, comienzan a ser frecuentados por aves, micos y roedores que se alimentan de los frutos. De esta manera, los makuna convierten sus viejos cultivos en espacios de caza y recolección eventual, con lo que mejoran la oferta alimenticia del bosque circundante y, por ende, las opciones reproductivas propias y las de sus presas (Cayón 2002). Con esta práctica, los humanos, literalmente, intercambian alimento por alimento con los no humanos. Un efecto derivado de todo esto es la transformación y manipulación deliberada de su entorno. Los makuna nunca sugieren que sus prácticas agrícolas transformen el ambiente, tan solo dicen que les están dejando comida a sus nietos y también dicen mantener

la fertilidad del mundo por medios chamánicos. Su forma de interacción es la de producir vitalidad dentro de los procesos incesantes de vida y muerte en el cosmos a través de unas relaciones sociales llevadas de la manera correcta y que aumentarán el número de seres no humanos.

En esa dirección, la predación puede aparecer como algo diferente. Ya vimos que la caza y la pesca, los bailes y las curaciones son actividades dadoras de vida. Eso puede significar que el extendido principio perspectivista de que la predación es el esquema fundamental de relación predominante en la Amazonía no es aplicable al Noroeste amazónico. Los makuna afirman que un predador, como un jaguar o una anaconda, son padres de los animales y de los peces de determinados lugares; también dicen, cuando se les pregunta por qué no comen más a menudo sus comidas típicas, como la serpiente *wamüsuãgũ*, que la carne que más se produce es la que se come con mayor frecuencia porque las curaciones de los chamanes llenan más las cuyas de fertilidad de dichos animales. Para ellos, lo que nosotros llamamos predación es, en realidad, una forma de reciprocidad porque cuando se mata se está haciendo un intercambio de armas y de sustancias cuyas propiedades agentivas permiten la regeneración, al igual que cuando se cura para comer, y los elementos *hüinirise* y el principio vital de los animales se devuelven a su lugar de origen para que renazcan. Matar y comer hacen parte de una misma acción. Pero, si se ve aislado como un acto destructivo o predatorio, matar tampoco es un problema; el problema para una persona es consumir un ser cargado de elementos *hüinirise* porque produce enfermedades. Es necesario mantener a diario los cuidados que debe tener una persona consigo misma y con sus parientes para conservarse sanos y vivos, y tomar precauciones directas con la composición de su propio ser y la de sus parientes. Así, esta cuestión se mantiene en el plano de la fabricación del cuerpo y la persona, y poco tiene que ver con las batallas ontológicas para hacer prevalecer la posición de sujeto o con etiquetar la predación como el tipo de relación fundamental en la Amazonia. Si no fuera así, los makuna y sus vecinos pasarían por alto las restricciones de caza y pesca en los lugares sagrados y en determinadas épocas. Lo que está en juego son las fuerzas productoras de vida del cosmos, su mantenimiento y las relaciones sociales efectivas entre los humanos y los demás seres, no las implicaciones ontológicas de lo que llamamos predación. En este aspecto es más importante la dimensión ética que la de caracterización ontológica, puesto que se centra en la forma como las relaciones deben darse y mantenerse en permanente actividad, lo cual engloba la manera en que se formulan intelectualmente las categorizaciones de los seres involucrados en dichas relaciones.

Como hemos visto, el universo makuna no es un sistema en equilibrio y dista mucho de serlo, aunque el orden se persiga como un ideal permanente.

Las acciones deliberadas de los chamanes, la desobediencia de las dietas y las restricciones, los excesos en los lugares sagrados, la realización de rituales fuera del tiempo y las enfermedades siempre presentes, entre otras, son reflejo de un mundo difícil de ser balanceado, pero que aun así permite la continuidad de los procesos vitales. Mal que bien, con arreglos y acomodaciones que desafían los modelos ideales, con conflictos entre sus personajes principales, con vacíos en las especialidades sociales, las unidades cosmoproductoras trabajan y mantienen sus principios de funcionamiento. De hecho, la cosmoproducción tiene el potencial de su propia negación, con lo cual autoafirma sus principios. Y esto es la guerra, la negación de la reciprocidad, la cual puede configurar temporalmente otra forma de ser del mundo, y ello es resultado de la manifestación destructiva que posee el yuruparí.

La guerra (*guari*) se concibe como una fuerza componente del cosmos, una manifestación potencialmente destructiva del Pensamiento, ya que bajo ciertas condiciones puede convertirse en un estado semipermanente en el que va a prevalecer la aniquilación. No obstante, si la guerra se sabe manejar, va a conducir a la expansión de las relaciones de intercambio matrimonial o a la reformulación de las relaciones de parentesco entre los grupos involucrados. Así, la guerra bien llevada se parece a la caza, por su sentido regenerativo, y produce vitalidad, mientras que al contrario solo va a dejar destrucción, a pesar de que la caza y la guerra sean muy diferentes en sus armas y técnicas. Los makuna señalan que nunca han sido guerreros, pero en el pasado estuvieron involucrados en confrontaciones cuando fueron provocados. A diferencia de la caza, la guerra *siempre* requiere del chamanismo¹³⁸, pues no es para nada algo cotidiano, y para los makuna no existe ningún grupo que ocupe la posición fija de enemigo (como sí la hay en los tupí, por ejemplo); de hecho, si hay un conflicto, el enemigo es puntual durante este y no una categoría relacional fundamental. La acción chamánica para la guerra consiste en usar el Pensamiento para convertir a los guerreros en jaguares porque van a matar gente (*masã siare*); la transformación se hace después de un ritual de guerra, como baile de gavlán (*gaweta*) o baile de racimo de coco silvestre, alternamente, baile de tristeza (*boho basa*), o de ver yuruparí para la guerra. En el ritual, los guerreros comen la curación del chamán, en este caso un ají curado especialmente para llenarse de *guari oka* (palabra o poder de guerra), con lo que

138. Viveiros de Castro (2002a) afirma que en la Amazonia existe una omnipresencia del canibalismo como horizonte predicativo de toda relación con el otro, ya sea matrimonial, guerrera o alimenticia. También afirma que la caza es un modo de guerra ya que ante todo es una relación entre sujetos; así, guerra y caza, antropofagia y zoofagia están muy próximos. A su vez, el chamanismo sería la continuación de la guerra por otros medios, no por violento, sino porque es comunicación con otros sujetos no humanos. Así, también sería correcto decir que la guerra es la continuación del chamanismo por otros medios.

el chamán los viste en Pensamiento con una camisa o piel de jaguar de guerra y les prohíbe comer cualquier alimento en el intervalo que haya entre matar a alguien y la curación que les retire la camisa de jaguar. A diferencia de como se celebran regularmente, si esos bailes son para ir a la guerra, la curación cambia, no se usa plumaje y, en lugar de pinturas de protección, se usa carbón porque el mundo se va a llenar de tristeza (*bohori*). De esta forma, los guerreros matan sin compasión y, por el hecho de matar, al mismo tiempo comen el principio vital de sus enemigos, razón por la cual deben esperar una curación para poder comer cualquier alimento, iniciar un resguardo y seguir algunas restricciones para volver a su estado normal; de lo contrario, por los principios de transmisión por contacto (*moahiore*), todo alimento consumido va a ser como comer carne humana y todas las defensas chamánicas que componen la persona de los enemigos muertos se transmitirán a los guerreros y terminarán matándolos rápidamente, de manera semejante a una persona que mata un animal en un lugar sagrado sin haber hecho una negociación chamánica.

En la guerra, el chamán que cura a los guerreros (*guari kumu*), que puede ser el mismo *he gu*, come el principio vital del grupo atacado, en el Pensamiento, antes del ataque propiamente dicho. Después de un ataque guerrero, los enemigos muertos no van a la Maloca de la Muerte de su grupo sino que desaparecen del mundo sin dejar memoria alguna, sin devolver sus nombres para sus descendientes, y si alguno queda vivo, la supervivencia de su grupo queda en riesgo. El consumo del principio vital de los enemigos, en apariencia, no nutre ni fortalece las cualidades reproductivas de los guerreros, ya que al ser solo comida para los jaguares de la guerra (*guari yaia*), uno de los tipos posibles de jaguares que existen, sus propiedades “alimenticias” se van junto a las camisas. Entonces, este tipo de canibalismo de Pensamiento expresa un estado extremo y completo de destrucción que puede ser alcanzado por cualquier persona o grupo, un auténtico *devenir* jaguar resultante de la ruptura de la reciprocidad, un extremo nunca deseable. Sabemos que la caza y la guerra pueden transformarse la una en la otra dependiendo de si la orientación es regenerativa o destructiva, lo que significa, de nuevo, que lo que entendemos como predación es en realidad una forma de reciprocidad. Entonces, la guerra y su canibalismo asociado marcan las posibilidades que pueden tener las relaciones sociales de acuerdo con la afirmación o negación de la reciprocidad. La guerra, como componente del cosmos, también está orientada para la producción de vida, si se sabe manejar; si no, existe el aniquilamiento. En últimas, el Pensamiento makuna exalta la generación de vida y los procesos vitales y se conoce bastante bien su lado oscuro, del que ellos tratan de mantenerse alejados. La simple posibilidad de adquirir un estado extremo de guerra aniquiladora entre

los humanos refuerza la imposibilidad de proyectarla a los no humanos, pues si estos fueran aniquilados, cesaría la existencia humana.

A pesar de que la cacería ofrece el modelo de la predación, esta práctica no puede ser entendida entre los makuna sin el papel fundamental que el chamánico tiene en ella. La existencia de las curaciones de comida (*bare keare*) y los intercambios de vitalidad (*üsi wasoare*) entre los chamanes y las malocas de los animales para reproducir a los no humanos ponen de presente el tema de la regeneración de la vida. Århem (2001) ha sugerido que las prácticas chamánicas relacionadas con la caza pueden verse como un tipo de horticultura masculina, donde los chamanes plantan y cultivan simbólicamente sus presas animales. De esta manera, no sería apropiado para el Noroeste amazónico considerar la caza y la predación como el idioma conceptual predominante, ya que este podría ser englobado por un lenguaje asociado a la agricultura, en el que priman la sucesión, el cuidado, el crecimiento y la regeneración. Por eso, la caza es una forma de relación entre humanos y no humanos basada en la reciprocidad, y por ello la guerra con los animales es una imposibilidad. La predación y la guerra son una forma de autoafirmar los principios y valores anclados en la reciprocidad, y esta parece estar formulada en términos más cercanos a la agricultura. De hecho, como ya se mostró en el capítulo 2, con relación a los procesos de fabricación cotidianos del parentesco, la agricultura también proporciona, a partir de la importancia y las asociaciones de la yuca, el tabaco y la coca, los modelos de la reproducción humana, de la complementariedad de los sexos, de los intercambios matrimoniales y rituales entre diferentes grupos, y de la forma de relación adecuada entre humanos y no humanos (Cayón 2001b).

LA CURACIÓN DEL MUNDO: SOBRE LA VITALIDAD DEL COSMOS

La *cosmoproducción* es el vínculo de vida entre todos los seres, sus posibilidades de existencia en el espacio que comparten, la expresión estética de una forma de vivir, la manifestación intelectual y práctica de una epistemología compleja, la política del cosmos, la ética de un pueblo, entre muchas otras cosas. Luego la *cosmoproducción* es *he*, la manifestación y orientación positiva de la agencia de la fuerza creativa del cosmos, y esta se expresa con toda su intensidad durante el ritual de yuruparí, cuando se hace la curación del mundo (*üümüari wānōrē*). La curación del mundo es un acuerdo de reciprocidad entre los humanos y los demás seres que habitan el universo. Esto ocurre porque el *he gu* garantiza los procesos fértiles y la continuidad de las frutas silvestres, los peces y los animales, que a su vez se transformarán en el alimento del que dependen

los humanos. Esto es así para garantizar la supervivencia de todas las formas de vida y reflejar dicha interdependencia.

El dar y recibir vida es más apoteósico en la curación del mundo (*üümüari wānōrē*), que hace parte fundamental del ritual de yuruparí y es la curación más compleja de todas. En ella, el *he gu* debe fertilizar el cosmos y los bailarores rodean el centro de la maloca tocando las flautas de yuruparí. Esta curación se originó en los tiempos primordiales, cuando la Mujer Chamán y las mujeres manejaban el yuruparí, antes de que este quedara en manos de los hombres luego de que los demiurgos robaran los instrumentos sagrados. No obstante, el conocimiento absoluto de dicha curación lo poseía la Mujer Chamán, quien maldijo al mundo por el robo; los Ayawa no la aprendieron en su totalidad y sintieron el efecto de la maldición hasta el final de la creación cuando, hartos por los chismes, la guerra y las enfermedades, se alejaron de este nivel cósmico. Para los makuna, ocurra lo que ocurra, el mundo siempre tendrá muchos problemas, porque lo mismo les sucedió a los demiurgos durante la creación, de modo que la curación del mundo tiene como una de sus finalidades alejar las calamidades de la sociedad humana hasta donde sea posible. En otras palabras, la maldición es la responsable de que los componentes de los no humanos sean peligrosos para la gente.

En oposición a los males mayores, como la guerra, los chismes y las enfermedades, está el bienestar que es entendido por los makuna como la posibilidad de *vivir bien*, con los alimentos necesarios para subsistir, realizando los rituales y curaciones en los momentos adecuados para vivir dentro de un mundo ordenado, donde cada ser debe ocupar la maloca que le corresponde para garantizar la continuidad de la vida. Entonces, la curación del mundo se puede definir como un procedimiento chamánico que repite los eventos de la creación del mundo para reconstruir la *maloca cosmos* y el territorio propio, asegurando la sucesión ordenada de las épocas del ciclo anual, la reproducción de todos los seres del universo y para garantizar la supervivencia de los seres humanos, eliminando los elementos *hünirise* de todas las cosas que existen en el mundo, convirtiendo el universo en *sahari* (bienestar) y protegiendo el territorio y su gente a partir de la idea de que cada grupo recibió de manos de los demiurgos el *ketioka* y el alimento para vivir bien. En ese contexto, el *he gu* se llama *üümüari gu* (el que da vida al mundo), el curador del mundo, y lo que hace es realizar el trabajo total de la *cosmoproducción* en un único momento del ciclo anual.

Para curar el mundo, el *he gu* debe sentarse, en Pensamiento, en el centro de la Maloca de Yuruparí, mientras que en la maloca humana está encerrado en un pequeño cuarto construido para la ocasión dentro de la maloca, y allí está protegido por los objetos de yuruparí y rodeado de los espíritus jaguares y de sus aprendices *yaia*, quienes vigilan los puntos cardinales para que no llegue

ninguna enfermedad ni haya algún ataque de chamanes enemigos. En ese cuarto, el *he gu* cuelga su collar de colmillos de jaguar sobre un soporte de cestería y los colmillos comienzan a sonar solos si viene algún enemigo; también utiliza su propio tabaco (*he müno rükü*) y su breo especial (*werea gu*), breo que da vida, para hacer la curación. Ese día debe haber quietud: no deben caer rayos ni debe haber ventarrones.

Luego de calmar al mundo, el curador debe visitar a las mujeres del chisme (*okayoharioka rōmio*), hermanas de la Mujer Chamán o manifestaciones de ella misma, quienes la acompañaban cuando ella curaba el mundo, y hace *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) con ellas, que están ubicadas en los cuatro puntos cardinales. Ellas se mecen en las hamacas del chisme (*okayoharioka hūgū*) con las piernas abiertas mostrando la vagina; entre tanto, reniegan mirando a la tierra, y por eso se dice que las mujeres son chismosas. Se burlan del curador del mundo y suelen decir frases insinuantes y provocadoras sexualmente, como “mire mi sapo”, refiriéndose a sus vaginas, para persuadir al curador para que tengan sexo. El curador sopla coca en las cuatro direcciones y viaja en su Pensamiento hacia el lugar donde habitan las mujeres del chisme. Primero visita a la que está en el oriente, luego a la del norte, posteriormente a la del sur y finalmente a la del occidente. Cuando va adonde cada una, no les puede mirar la vagina porque se le daña la visión; desata las hamacas, pone de espaldas a las mujeres para que no miren hacia la tierra, llena sus cuyas de rapé de tabaco y coca, les da a oler breo y les cierra las piernas. Ellas quedan con las mejillas repletas de coca, satisfechas con el olor del breo y con el tabaco. En ese instante dejan de molestar y empiezan a colaborarle en la curación. Si no las satisface lo que les brinda el curador, pueden caer rayos y esto significa que el mundo no está totalmente curado, y de nuevo podrían burlarse del *he gu*, ufanándose de su poder, pues ellas en un principio arreglaban el mundo. En esta dimensión, el curador ahúma con breo y sopla.

Después, el *he gu* comienza a recorrer el camino del Pensamiento desde la Puerta del Agua, para reconstruir la *maloca cosmos*, como describí en el capítulo 4. También, se detiene en cada sitio sagrado y ofrece coca y tabaco a los espíritus dueños y llena todas las cuyas de fertilidad que se encuentran en los lugares. De esta manera, al tiempo que refuerza y reconstruye la composición de todo lo existente —pues les da más yajé a los lugares sagrados, más fuego al sol, y así con lo demás—, elimina para los humanos los efectos *hünirise* del sol, del agua, del viento, de la tierra, de los lugares sagrados, de los animales de monte, de las aves, de los peces, de las frutas cultivadas y de las frutas silvestres, para que estos no le hagan daño a la gente. Esto significa que el curador del mundo les está dando a todos los seres y lugares vitalidad y protección y está reforzando

sus cualidades o principios agentivos. Él también arregla el tiempo y programa la caída de rayos fecundadores correspondientes a cada momento de transición de una época a otra. Pide y recibe de Anaconda de Agua el poder para proteger a la gente según un orden, en parte jerárquico: chamanes, dueños de maloca, cantores bailadores, mujeres, niños y hombres, respectivamente. Les da tabaco y coca a las cuyas de fertilidad de los demás grupos. De esa manera, el *he gu* completa en Pensamiento la *cosmoproducción*.

También ofrece coca y tabaco a los espíritus de yuruparí y a los chamanes de otros grupos vecinos, quienes pueden estar supervisando y coordinando ese trabajo mancomunado en el camino del Pensamiento. Es fundamental entender que, con excepción de los días del ritual, los instrumentos sagrados permanecen sumergidos en el agua durante todo el año y estos solo entran a la maloca los tres días de la celebración; esto quiere decir que, aparte de estar en esta tierra durante esos días, se está llevando a la casa los elementos que tienen potencialmente el mayor contenido de *hünirise* en el universo, si no se cumplen estrictamente las reglas para su manipulación, para transformarlos en *sahari* (bienestar) y, con ello, purificar y fertilizar el mundo. Adicionalmente, como el ritual se celebra en un momento específico del ciclo anual, todos los grupos que comparten el macroterritorio chamanístico lo efectúan durante un mismo periodo de tiempo y casi de manera simultánea, sin la necesidad de enviar mensajes, porque los sonidos del yuruparí pueden ser escuchados a varios kilómetros de distancia y, además, el mismo mundo ofrece las señales propicias para hacer las fiestas, como puede ser la aparición de alguna constelación o la fructificación de algunas plantas silvestres. Esto significa que todos los grupos de la región están curando el mundo casi al mismo tiempo y en una época ya estipulada. En realidad, cada curador del mundo fertiliza el territorio específico que le corresponde y el trabajo mancomunado de los *he gu* de cada grupo hace posible la *cosmoproducción* del macroterritorio mediante la reconstitución del Yuruparí primordial, pues las partes en que su cuerpo fue dividido, o sea, los instrumentos sagrados, se juntan y concentran todo su *ketioka* original y su agencia creativa; aunque claro, en la actualidad esto no es del todo posible por la extinción de muchos grupos ocasionada por las guerras interétnicas y el contacto con los blancos. Pero esto no significa que los grupos actuales, al menos del bajo Apaporis y el Pirá Paraná, no puedan decir con toda claridad y justicia que ellos curan el mundo.

A partir de la curación del mundo se construyen y marcan los ritmos y dinámicas de la vida social, cuyos puntos de continuidad son los bailes realizados durante el ciclo anual. Todas estas curaciones, en conjunto, se encuadran en una perspectiva más amplia que se refiere al manejo del mundo, labor que debería

ser cumplida por toda unidad cosmoproductora ideal. Y manejar el mundo es, ante todo, llevar las relaciones sociales con humanos y no humanos de la manera adecuada por medio de intercambios recíprocos, lo cual señala que las prácticas productivas deben obedecer a dicha lógica y a las restricciones cuando son requeridas. Esto también quiere decir que el manejo del mundo no se limita a cazar o pescar en determinados lugares permitidos, ni a tumbar una pequeña porción de selva para hacer nuevos cultivos, ni a la curación del mundo por ella misma. El manejo del mundo es todo aquello y mucho más, como hacer dietas, amamantar, atender a los visitantes, mantener limpia la maloca y el puerto, tratar bien a los hijos y a los cuñados, sentarse a hablar y comer coca desde el atardecer, no tocar las cosas de los hombres durante la menstruación, vengarse cuando la ocasión lo amerita, divertirse en los bailes, cumplir con la especialidad social, hacer canastos y cerámica, cantar, bañarse, no preparar alimentos ahumados dentro de la casa, lavarse las manos antes de coger un trozo de casabe, entre muchas otras cosas. En otras palabras, manejar el mundo es vivir, y vivir es resultado de las curaciones que movilizan las agencias que dan vida.

Lo más sorprendente de todo esto, y de todo lo que he descrito y explicado en el transcurso de este trabajo, es que todo el conocimiento contenido en la teoría makuna del mundo está construido para lidiar con una maldición que no se puede contrarrestar, la maldición de Rōmikūmu, la Mujer Chamán, la mujer primordial. En la teoría makuna, y recurriendo a una conocida figura bíblica como contrapunto, el pecado original no fue por inspiración femenina sino resultado de un acto deliberado de los hombres, de su codicia y envidia. Los hombres le robaron el conocimiento y el poder absoluto a la Mujer Chamán, y a sus compañeras les robaron las flautas de yuruparí. El edén perdido de los makuna es un mundo sin muerte, enfermedades, guerras ni chismes; la penitencia por el robo del yuruparí es que hay elementos *hūnirise* en los lugares, las épocas y los seres no humanos, que estos elementos se transmiten por contacto (*moahiore*) y conducen a las enfermedades, a la muerte y a la tristeza; el precio es el acceso al Pensamiento y al yuruparí para poder neutralizar los efectos de la maldición temporalmente y lograr dar vitalidad (*üsi oka*) y protección a las personas por dosis homeopáticas, así como para comer hay que hacer intercambio de vitalidad (*üsi wasoare*).

El mundo visible y material que conocemos es la consecuencia de la muerte del Yuruparí primordial y del robo de las flautas sagradas, pues todos los seres se originaron a partir de esos eventos. Los planes de la Mujer Chamán para el mundo eran diferentes, pues ella era dueña del conocimiento absoluto, pero dichos planes nunca se concretaron y solo sabemos lo que los demiurgos originaron.

Como la creación del universo es un parto cósmico que permitió el surgimiento del Pensamiento contenido en Anaconda Mata de Yuca, podemos pensar que en realidad la Mujer Chamán era la madre del Yuruparí primordial. Los Ayawa lo mataron y luego hicieron las flautas, pero como no tenían conocimiento suficiente para manejarlas tuvieron que robarlas. Los Ayawa también robaron a Bokaneá, el hijo de la Mujer Chamán, producto de la inseminación con la fruta de caimo, y quien se convirtió en el *trickster* durante la creación del mundo y fue quien desencadenó todas las enfermedades y males del mundo (incluyendo el origen de la hechicería), y obligó al resto de sus padres hermanos Ayawa a crear las formas de curar los males que él iba inventando. Los hombres robaron los hijos de las mujeres en los tiempos primordiales, lo cual podría explicarse fácilmente como consecuencia directa del sistema de filiación patrilínea, pero eso es reduccionista.

El fondo de la maldición es la usurpación de una propiedad agentiva: la capacidad reproductiva de las mujeres. Dicha capacidad se había manifestado en hijos muertos y desmembrados que contenían los conocimientos y agencias para crear el mundo. Este hecho también está presente en narraciones de otros grupos tukano orientales, como cuando hombres de diferentes grupos acceden a los distintos tipos de yajé después de arrancar a un bebé de los brazos de su madre, la Mujer Yajé (Gahpí Mahsó), y desmembrarlo (Reichel-Dolmatoff 1978, 136-138). Así como los hombres nunca pueden parir, tampoco pueden llegar hasta el origen más profundo del conocimiento. Tal vez por eso, los makuna dicen que lo fundamental y más importante para ellos son las mujeres; dicen que son más fuertes que los hombres y que su vida es más larga porque ellas ven yuruparí cada mes; al final, ellas tienen la menstruación, tienen el yuruparí dentro de sí. Todo el edificio de curaciones y complejos procesos chamánicos encuentra su límite intraspasable en ese hecho. Ningún chamán, por más poderoso que sea, puede llegar a alcanzar el conocimiento absoluto, pues los demiurgos no pudieron robar de la Mujer Chamán la capacidad de menstruar y parir hijos. Tal vez la amenaza y la prohibición de ver yuruparí para las mujeres tenga que ver con el hecho de que ellas, a diferencia de los hombres, tienen el potencial de adquirir el conocimiento absoluto si llegaran a controlar el yuruparí. Y los hombres tienen temor de que eso pase.

La usurpación masculina se manifiesta como simulacro, pues la iniciación es una manera de hacer menstruar a los jóvenes simbólicamente. Pero va más allá, pues tiene una manifestación más perceptible y misteriosa. Eso lo entendí a partir de varios eventos casuales. Yo sabía que después del ritual de iniciación los hombres quedan impregnados de un olor característico del yuruparí y que

vomitara agua, la dieta y ahumarse con cierta madera es una forma de eliminar ese olor que es muy peligroso para las mujeres. Un día en Brasilia, hace un lustro, conocí a una blanca, cuyo nombre reservo, que vio yuruparí con un grupo tukano del Vaupés hace algunos años, y me contó la historia para que le iluminara otros posibles significados, porque ella sabía sobre mi trabajo. Ella me contó que antes de su viaje a la selva estaba de visita en un zoológico en los Estados Unidos y fue orinada por un jaguar que había acabado de llegar de Bolivia. El olor, me dijo, era tan intenso y penetrante que nunca podría olvidarlo. En efecto, cuando ella entró a la maloca donde vio yuruparí, una de las cosas que más la impactaron fue que sintió el olor inequívoco de la orina de jaguar. Yo le expliqué que dentro de las flautas vivían espíritus jaguares, algo que ella no sabía. Yo quedé perplejo porque el relato de la mujer, que no es antropóloga, correspondía mucho con lo que los makuna me habían contado y, además, me reveló cosas desconocidas por un testimonio directo e inusual, como por ejemplo, que al regresar a la ciudad después de la ceremonia estuvo gravemente enferma, casi a punto de morir, por una hemorragia vaginal imparable que los médicos no lograban tratar y que terminó precipitando una menopausia antes de tiempo (una mujer que va a ser *he hakó*, madre del yuruparí, es curada para nunca más menstruar después de que participa en el ritual por primera vez).

Días después, encontré a Thiago Chacón, un amigo lingüista que trabaja lenguas de la familia tukano oriental, y le comenté la historia. De repente, tuve un momento de comprensión sobre el yuruparí y vino a mi cabeza una expresión de *ketioka* muy importante; cuando la dije en voz alta, sentí al instante que algo entró en mi boca y se me atoró en la garganta. No pude repetir la expresión de nuevo, minutos después, porque se me trabó; yo trataba de decirla, pero la voz no me salía, estaba atorada en mis cuerdas vocales. Es la única vez en que no he podido pronunciar una palabra en toda mi vida; por eso, ni la escribo. El hecho es que aquel componente odorífero característico del yuruparí es análogo al olor de la menstruación y, posiblemente, al olor que tiene un bebé después del parto. En otras palabras, los hombres adquieren por medio de ese olor, de esa cualidad agentiva, la capacidad reproductiva usurpada a las mujeres primordiales. Y es bastante probable que todo el sistema de construcción de la persona encuentre su base en estos olores y las transformaciones que el Pensamiento opera a partir de ellos. La verdad, la construcción de este mundo, el acceso al conocimiento y su recreación, el dar vida, y todo lo que hace parte del Pensamiento son el resultado de la transformación de una capacidad agentiva originalmente femenina que fue robada por los hombres. La base del Pensamiento es femenina, su construcción y ejecución es masculina. Hasta hace poco, no hubiera siquiera imaginado que toda la complejidad del Pensamiento fuera el resultado de lo que los hombres

tuvieron que hacer para manejar y neutralizar el poder que les robaron a las mujeres, ni que el mundo y sus componentes encontraban su fundamento más profundo en principios femeninos, ya que algo tan masculino como el yuruparí, fuente de la vida y de toda la teoría makuna del mundo, hermoso y terrorífico, es tan solo una de las manifestaciones de los poderes creativos de la Mujer Chamán. Por eso es que hay vaginas en los árboles y en las desembocaduras de los ríos, y la vida brota y crece a partir de una misma forma. Los makuna saben claramente sobre ese principio agentivo femenino, pero no lo hacen evidente. Intentar entender estas cosas es nuestra frontera infranqueable, pues la manera como los hombres se apropian y aplican este principio de agencia creativa es un secreto inescrutado que no debe ser revelado, ya que encierra un poder imposible de manejar. Solo sabemos que, con el Pensamiento, los makuna y sus vecinos le dan vida al mundo.

Epílogo

SOY CONSCIENTE DE QUE LAS EXPLICACIONES SOBRE EL PENSAMIENTO Y la lógica sobre la manera como está construida la teoría makuna del mundo pueden transmitirle al lector la idea equivocada de que este sistema de conocimiento es estable e inmutable, estático. La responsabilidad de este equívoco es exclusivamente mía, pues es resultado de mi estrategia de construcción de texto, del inevitable aspecto ficcional que impregna cualquier creación escrita de un autor. Y esa ficción que mi explicación puede crear está muy lejos del carácter dinámico que los makuna le atribuyen al Pensamiento. Si pensamos que los hombres robaron parcialmente los poderes creativos de las mujeres para construir la realidad y que el precio de aquel robo es justamente la permanencia de los males de este mundo, vía la maldición de la Mujer Chamán, las acciones de los chamanes están dedicadas a aliviar temporalmente dichos males, intentando restablecer un orden original que es inalcanzable. El mundo se desordena con mucha facilidad y para aproximarse a ese orden es necesario que el *he gu* tenga que contrabalancear periódicamente los efectos del robo de las flautas de yuruparí por medio de una reciprocidad ritual con las mujeres que fueron robadas en los tiempos míticos y que, a cambio, le ayudan durante la curación del mundo. En cierta forma, el trabajo de los chamanes para alcanzar ese orden se parece a la interminable tarea de Sísifo.

Que cada curación, sea pública o individual, reviva la historia del origen del mundo o alguna de sus partes, así como repita el viaje de la Anaconda ancestral, muestra que el retorno a los tiempos míticos no es una vuelta a un pasado estático, sino un regreso a un proceso dialéctico de construcción de la realidad que se originó en los tiempos míticos, pero que se mantiene hasta el presente. El cosmos siempre debe ser reconstruido y su vitalidad depende de los humanos. Pero esto no significa que en el devenir makuna exista una replicación de los tiempos míticos o que el ideal sea alcanzar el orden primigenio, pues esto impediría tanto el transcurrir de la historia como entender las razones por las cuales los makuna dicen sentirse debilitados hoy en día. En verdad, el Pensamiento, las flautas sagradas y los otros elementos rituales son las herramientas o instrumentos heredados de los tiempos míticos para reconstruir el cosmos, enfrentar los eventos y desafíos que surgen en diferentes tiempos (como las guerras o los diversos procesos derivados del contacto con los blancos), continuar viviendo generación tras generación y tener la oportunidad de transformarse y actualizarse de acuerdo con el paso de los tiempos. Los grandes problemas que perturban a los makuna en la actualidad son un ejemplo de ese carácter dialéctico y dinámico. Por ejemplo, la imposibilidad de que todos logren regresar a su territorio en Toaka es el resultado de una maldición chamánica que, a su vez, debilita el poder del grupo, porque no siempre pueden hacer la curación del

mundo en su tierra ancestral, lo cual significa que la revitalización del cosmos y del poder del grupo no es tan fuerte cuanto debería y, por eso, el mundo está alterado y existen más enfermedades y problemas, incluyendo el calentamiento global. Los chamanes trabajan con sus herramientas para contrabalancear esos problemas y los nuevos que van surgiendo, aplicando su propio sistema de conocimiento. En esa dirección, mis explicaciones sobre la teoría makuna del mundo son un intento por elucidar parte de la lógica contenida en ella y evidencian la propia visión de la historia que los makuna tienen sobre sí mismos o, si se prefiere, la manera como ellos aplican los principios de historicidad implícitos en su epistemología y los utilizan para procesar y explicar los nuevos eventos.

Recordemos el análisis sobre el contacto interétnico que hizo Antonio Makuna y que cité al comenzar el primer capítulo de este libro. Él afirmó que sus abuelos, su generación y sus descendientes participaron activamente de los ciclos extractivistas en la región, con lo que perjudicaron su propio conocimiento y vitalidad. La extracción de látex, pieles de jaguares y nutrias gigantes, coca y oro menguó algunas capacidades del Pensamiento porque afectó sus bases; o sea, debilitó su relación de vitalidad con otros seres y lugares fundamentales, como al haber matado jaguares de yuruparí o haber destruido algún cerro soporte de la *maloca cosmos*. Creo que el lector, después de haber recorrido todas las páginas que componen este libro, no necesitaría ningún elemento adicional para entender el significado de las palabras de Antonio, pues en ellas están condensados todos los temas que he tratado y explicado. Él relacionó los lugares sagrados con la constitución de las personas; los ciclos extractivos con el debilitamiento de la producción de vida en el mundo; las enfermedades contemporáneas con el que los humanos hubieran enflaquecido la vitalidad de otros seres, incluyendo a los jaguares de yuruparí; el origen del universo con la historia actual; el cumplimiento de las prácticas con la efectividad de las especialidades, entre otras cosas. Ese análisis es un ejemplo contundente de la aplicación de la conciencia teórica contenida en el sistema de conocimientos de los makuna, en su epistemología, y resalta la importancia de que todo pasa por el Pensamiento y se elabora desde este.

Qué diferentes son estos argumentos analíticos sobre el contacto de aquellos que yo mencioné en el capítulo 1. Las consideraciones que hace Antonio interrelacionan una gran cantidad de cosas en sintonía con su propio sistema de conocimiento, mientras que las que yo hago a partir de mi conocimiento de los makuna, de la historia regional y de las herramientas analíticas antropológicas me sirven para conjeturar algunos efectos sociológicos por los que los makuna y sus vecinos pudieron haber pasado durante las diferentes etapas del proceso histórico del contacto, o para, en un excitante momento de gran creatividad intelectual,

tejer la hipótesis de que los indígenas tomaron como modelo el intercambio de vitalidad con los no humanos, para relacionarse con los cazadores de esclavos durante los siglos XVIII y XIX. Y no es que mis análisis estén equivocados; de hecho, son bastante plausibles e interesantes antropológicamente hablando, pero no alcanzan siquiera a tocar la superficie de la densidad del conocimiento makuna. Si yo no los escuchara con atención, si no me sumergiera casi obsesivamente para entender algo profundo de ese conocimiento, si no hiciera el ejercicio de examinar las situaciones de mi día a día preguntándome cuáles serían las explicaciones que los makuna les darían, jamás podría llegar a entender las razones por las que la explotación de oro afecta gravísimamente la constitución de la persona de los chamanes. Este es tan solo un ejemplo muy simple de cómo la complementariedad entre las formas de análisis de sistemas de conocimiento diferentes enriquece la etnografía y crea una mayor inteligibilidad, expandiendo los alcances explicativos de una realidad particular. El conocimiento, en últimas, no es solo para clasificar o crear marcos de comprensión del mundo, sino para aplicarlo permanentemente.

El análisis de Antonio sobre el pasado reciente también nos permite pensar que el Pensamiento se actualiza en la historia. En el año 2009, un equipo qatari de producción filmó un documental entre los makuna. La parte final de la producción incluyó la visita de algunos makuna a Qatar. Maximiliano, Bernardo y Jesús, dos chamanes jóvenes, viajaron a Doha. Los dos chamanes salieron del Pirá y, antes de llegar a Doha, pasaron a toda prisa por Bogotá y París, ciudades que no conocían. En Qatar, por invitación de un sultán, se alojaron en un lujoso hotel de cinco estrellas y participaron de diversas actividades como dormir en tiendas y pasear en camellos por el desierto. Durante esos días me comuniqué por Skype con Maximiliano mientras se encontraba en el hotel y su comentario fue que, a pesar de que todo en Qatar era muy diferente, allá había también frutas de yuruparí. Se estaba refiriendo a las palmeras de dátiles. Me contó que les habían dado algunos regalos, entre ellos tres camellos, y que estaban pensando si sería bueno llevarlos a la selva. Yo le dije que era imposible el transporte y que los animales no se adaptarían a la selva, entonces hice la sugerencia, en tono de chiste antropológicamente incorrecto, de que intercambiaran los tres camellos por una mujer porque una esposa árabe sería más fácil de llevar al Pirá. Es claro que no atendieron mi recomendación y meses después hablé con Maximiliano sobre el viaje. Él me dijo que los sables árabes que les habían regalado habían entrado a formar parte de los objetos rituales de los ide masã y los habían guardado dentro de la caja de plumaje, después de haber depositado en ellos *ketioka*. De esa manera, después del viaje a tierras lejanas y desconocidas, Qatar, la palma de dátiles, los camellos y los sables entraron a formar parte del

Pensamiento, y se expandió así el conocimiento general del grupo, al socializar colectivamente y bajo sus propios esquemas epistemológicos la experiencia derivada de tan singular evento. El Pensamiento es histórico.

Si prestamos atención, lo que los makuna tienen para enseñarnos va mucho más allá de descubrir las capacidades curativas y los usos potenciales de ciertas plantas. Su conocimiento sobre las propiedades de lo invisible y su influencia en la dimensión visible de la realidad son temas que nuestra ciencia occidental intenta entender recurriendo a sus instrumentos y conocimientos más sofisticados, como la física cuántica. En esa medida, entender el funcionamiento del Pensamiento para los makuna es tan complejo como lo es para la ciencia desvendar los secretos de las partículas subatómicas o desentrañar los misterios de la genética. Pero no solo eso: los postulados de la teoría makuna del mundo, llevados al lugar de paridad intelectual que merecen, además de sus aportes a la etnología y la antropología, tienen mucho para dialogar con otras concepciones filosóficas, religiosas y éticas de suma complejidad, por cuanto ofrecen contrapuntos, semejanzas o variaciones que valdría la pena explorar.

El hecho de que el Pensamiento sea una forma de crear y generar la realidad, que sitúa a la humanidad en un lugar fundamental para el mantenimiento de la vida en el planeta, no es una idea de poco porte. En un sentido, creo que los makuna están proponiendo que la realidad material que vemos es como una proyección holográfica del Pensamiento, lo cual explicaría por qué las propiedades fractales, las de diferenciación y simultaneidad, las de multiplicidad en la unicidad y las de mutua constitución, contenidas en su teoría del mundo, atraviesan la constitución y agencialidad del espacio, el tiempo y los seres. Justamente, la manipulación de esas propiedades agentivas estipuladas en su sistema de conocimiento es lo que permite que los humanos generen la vida en el mundo, pues la humanidad es la depositaria del conocimiento y las habilidades para utilizar el Pensamiento. En ese sentido, la posibilidad de crear, así como la de transformar las agencias de sustancias y objetos a partir del Pensamiento, mostraría que fenómenos que rotulamos como magia y hechicería serían características intrínsecas de una conjunción entre pensamiento y lenguaje que tiene la capacidad de manifestar y concretizar determinadas intencionalidades, de manera semejante a como cuando un arquitecto transforma una idea en un edificio. Me parece que para los makuna, entonces, el chamanismo, que no es otra cosa que el ejercicio del Pensamiento en su forma más excelsa, va más allá de trasegar y mediar entre los diferentes niveles cosmológicos y los seres que los habitan, para convertirse en una ciencia de las transformaciones agentivas. No en vano, toda actividad realizada por los makuna pasa necesariamente por una curación chamánica.

He escogido, por elección, como límite de este trabajo la presentación de la teoría makuna del mundo de la manera como la entiendo en este momento. Dada su densidad, no me ha parecido oportuno entrar en consideraciones comparativas y de orden teórico, paso a seguir en los años venideros. De cualquier forma, considero que a partir de los aportes de este trabajo debe reexaminarse la literatura etnográfica del Noroeste amazónico, puesto que mi recorte explicativo ha traído a la superficie elementos diferentes a los conocidos en la literatura regional y que constituyen el núcleo de todo un sistema de conocimiento, lo cual no ha sido tratado en otras etnografías. La importancia de los lugares y los procesos transformativos ha sido mencionada en otros trabajos, pero no ha recibido un tratamiento profundo. Por ello, hacer consideraciones comparativas de largo alcance para estos grupos no es una tarea para ser realizada en este momento, ni solo por mí, aunque tengo la impresión de que los grupos del Pirá Paraná y el bajo Apaporis conciben los procesos transformativos y su relación con los lugares de manera diferente a los grupos tukano orientales del Tiquié, Papurí y Vaupés, donde el viaje ancestral parece mostrar que, en cada lugar de parada, en las *malocas de transformación*, la humanidad fue adquiriendo de manera gradual los elementos distintivos y propiedades agentivas que la constituyen, y esos elementos son bastante próximos a lo que yo he denominado aquí *componentes*. Esto no está claro en la literatura etnográfica regional, y por ello poco podemos saber para comparar con la constitución de otros seres en el sentido más amplio. Por ese motivo, entrar en diálogo con algunos de los aspectos importantes de las teorías etnológicas contemporáneas para la Amazonia no es prioritario en este momento, a pesar de que he apuntado ciertos aspectos que pueden tener implicaciones importantes para ellas, como por ejemplo la característica aloontológica existente entre algunos seres no humanos o pensar que sus anatomías compuestas son producto de la combinación de innumerables subjetividades (objetivadas en artefactos y sustancias) emanadas de los seres primordiales.

En una dirección diferente, en este trabajo he mostrado la manera como los lugares sagrados son parte constitutiva de las personas, lo cual evidencia etnográficamente lo que la mayoría de los discursos políticos de los indígenas resaltan: la conexión íntima entre ellos y sus territorios. El problema es que esos discursos se han vuelto lugares comunes por causa de la repetición de expresiones como “respetar a la madre tierra” y “el territorio es sagrado”, las cuales exotizan y esencializan a los indígenas o hacen que sus palabras queden en medio del vacío. Esto es provocado por la falta de entendimiento sobre la profundidad de lo que implica lo que dicen los indígenas y también por falta de una demostración etnográfica que explique cómo funciona lo que ellos afirman. Al haber hecho el ejercicio de describir y analizar el ejemplo de

los makuna, espero que este trabajo tenga elementos para aportar al discurso político indígena en la región y para que se deje de exotizar o acusar a los indígenas de esencialistas.

A decir verdad, esa idea de que estamos conectados a los lugares y de que estos nos constituyen no nos es ajena. Basta indagar un poco en nuestras memorias para ver esto conscientemente y la manera como los lugares nos han constituido y marcado, e incluso como los cargamos adonde quiera que vamos; tal vez, eso se hizo más claro para mí por mi condición de extranjero en Brasil: a mí no me cabe la menor duda de que una parte de mi ser está en Bogotá, otra parte está en Brasilia y otra está en el Pirá Paraná con los makuna, solo para hablar de tres lugares fundamentales para mi experiencia vital. Todos esos lugares y personas importantes me constituyen y los llevo conmigo a cualquier otro lugar, así como mi ser se recrea cuando estoy en y con ellos. Por eso, cargo con orgullo y gratitud inmensa todas las enseñanzas que me han dado los makuna, pues yo no solo los llevo en serio como base de mi quehacer antropológico, sino también como maestros permanentes de mis vivencias diarias e interlocutores privilegiados que instigan mis reflexiones profundas. Un vínculo difícil de cortar, porque es el eje favorito de mi pensamiento.

FIGURA 55. EL AUTOR DURANTE EL AYUNO POSTERIOR AL RITUAL DE YURUPARÍ DE FRUTAS SILVESTRES



Fuente: Fotografía del autor.

Bibliografía

Acuña, Cristóbal de. (1641) 1994. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Río de Janeiro: Agir.

Adonias, Isa. 1963. *A cartografia da região amazônica. Catálogo descritivo (1500-1961)*. Vol. II. Río de Janeiro: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

Albert, Bruce. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami)". En *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*, de Bruce Albert y Alcida Ramos, 239-274. São Paulo: Unesp.

—. 1992. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os yanomami". *Anuário Antropológico* 89 (Tempo Brasileiro): 151-189.

Albert, Bruce y François-Michel le Tourneau. 2007, agosto. "Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of 'Reticular Space'". *Current Anthropology* 48 (4): 584-592.

Albuquerque Lacerda, Adolfo de Barros Cavalcanti de. 1864. *Relatório apresentado á Assembléa Legislativa da Provincia do Amazonas*. Pernambuco: Typographia de Manoel Figueiroa de Faria & Filho.

Almeida, Rita Heloísa de. 1997. *O diretório dos índios. Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília.

Amorim, Antônio Brandão de. 1926-1928. "Lendas em nheengatú e em potuguez". *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 154 (100): 3-475.

Anderson, Anthony y Darrell Posey. 1988, enero-marzo. "Reforestación indígena". *Hombre y ambiente: el punto de vista indígena (Abya-Yala)* II (5): 67-78.

Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo y Río de Janeiro: Unesp, ISA y NUTI.

Angulo, Gladys. 1997. "Esa gente no sirve. Nosotros sí somos buenos. Relaciones interétnicas entre los yuhup makú y otros grupos indígenas del Amazonas colombiano". Monografía de grado, Universidad de los Andes, Bogotá.

—. 1995. "Como mi Dios mismo dijo: así van a oracionar y así van a curar y así van a comer estos animales". Trabajo de semestre de campo, Universidad de los Andes, Bogotá.

Århem, Kaj. 2002. Prefacio a *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*, de Luis Cayón, 9-13. Bogotá: Ediciones Uniandes.

—. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288.

—. 2000a. "Northwest Amazonia and Guiana: Transformations of Amerindian Social Structure". En *Ethnographic Puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*, 33-54. Londres: Athlone Press.

- . 2000b. "From Longhouse to Village: Structure and Change in Colombian Amazon". En *Ethnographic Puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*, 55-92. Londres: Athlone Press.
- . 1998a. "Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in North-west Amazonia". En *Local Belonging*, editado por N. Lowell, 78-102. Londres: Routledge.
- . 1998b. *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- . 1996. "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the North-west Amazon". En *Nature and Society*, editado por Philippe Descola y Gisli Palsson, 185-204. Londres: Routledge.
- . 1993. "Ecosofía makuna". En *La selva humanizada*, editado por François Correa, 109-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), FEN y Cerec.
- . 1991. "Los makuna en la historia cultural del Amazonas". *Boletín del Museo del Oro* 30: 53-59.
- . 1989. "Cómo conseguir esposa entre los makuna". *Informes Antropológicos* 3, 15-31. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- . 1984. "Vida y muerte en la Amazonía colombiana: un relato etnográfico makuna". *Anthropos* 1-3 (79): 171-189.
- . 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- . 1980. "Observations on Life-Cycle Rituals among the Makuna". *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*, Annual Report for 1979: 10-47.
- . 1977. "Fishing and Hunting among the Makuna". *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*, Annual Report for 1976: 27-44.
- Århem, Kaj, Luis Cayón, Gladys Angulo y Maximiliano García. 2004. *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Bogotá: Acta Universitatis Gothenburgensis e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Filadelfo Morales y Horacio Biord Castillo. 1989. "Repensando la historia del Orinoco". *Revista de Antropología* 5 (1-2): 155-174.
- Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná (Acaipi). 2008. "Plan de Ordenamiento Territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná". Inédito.
- Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis (Aciya). 2000. "Plan de Ordenamiento Territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis". Inédito.

Azevedo, Miguel y Antenor Nascimento Azevedo. 2003. *Dahsea Hausirō Porã ukūshe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos tukano hausirō porã*. São Gabriel da Cachoeira: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (Unirt) y Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn).

Balée, William. 1993. "Indigenous Transformation of Amazonian Forests: An Example from Maranhão, Brazil". *L'Homme* (número especial editado por Philippe Descola y Anne-Christine Taylor: *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*) 126-128: 231-254.

—. 1992. "People of the Fallow: A Historical Ecology of Foraging in Lowland South America". En *Conservation of Neotropical Forests: Working from Traditional Resource Use*, editado por Kent H. Redford y Christine Padoch, 33-57. Nueva York: Columbia University Press.

Barbosa, Manuel Marcos y Adriano Manuel Garcia. 2000. *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente: histórias dos antigos taliaseri-phukurana*. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) y União de Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima (Unirva).

Barbosa Rodrigues, João. 1890. *Poranduba amazonense ou Kochiyima porandub. 1872-1887*. Río de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos.

Basso, Keith. 1996a. "Quoting the Ancestors". En *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, de Keith Basso, 3-35. Albuquerque: University of New México Press.

—. 1996b. "Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape". En *Senses of place*, editado por Steven Feld y Keith Basso, 53-90. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press.

—. 1988. "Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache". *Cultural Anthropology* 3 (2): 99-130.

—. 1984. "Stalking with Histories: Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache". En *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, editado por Edward M. Bruner, Stuart Plattner y American Ethnological Society, 19-55. Long Grove (Illinois): Waveland Press.

Bateson, Gregory. 1993. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

—. (1972) 1991. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta, Carlos Lohle.

—. (1936) 1990. *Naven*. Barcelona: Júcar Universidad.

Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson. 1989. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.

Bidou, Patrice. 2002. "Do mito à lenda: o nascimento da palavra na aldeia dos Bianaca". En *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias*, editado por Sérgio Medeiros, 359-395. São Paulo: Perspectiva.

- . 1976. “Les fils de l’Anaconda Céleste (les tatuyo)”. Tesis doctoral, Université de Paris X, Francia.
- . 1972. “Représentations de l’espace dans la mythologie tatuyo (indiens tucano)”. *Journal de la Société des Américanistes* 61: 45-105.
- . s. f. “Nacer y ser entre los tatuyo”. Material mimeografiado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Blaser, Mario. 2009. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist* 1 (111): 10-20.
- Bocarejo, Diana. 2011. “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97-121.
- Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo. 2011. Introducción a la *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 7-13.
- Bourgue, François. 1976. “Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los kawillary del Cananari y del Apaporis”. *Revista Colombiana de Antropología* 20: 101-146.
- Brotherston, Gordon. 2002. “Jurupari articulista: o espaço dos tária e a ciência da América Tropical”. En *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias*, editado por Sérgio Medeiros, 397-413. São Paulo: Perspectiva.
- Brüzi Alves da Silva, Alcionilio. 1994. *Crenças e lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala.
- . 1977. *A civilização indígena do Uaupés. Observações antropológicas, etnográficas e sociológicas*. Roma: LAS.
- Buchillet, Dominique. 2002. “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os desana do alto rio Negro”. En *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*, editado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 113-135. São Paulo: Unesp.
- . 1992. “Nobody Is There to Hear”. En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer, 211-230. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1983. “Maladie et mémoire dès origens chez les desana du Uaupés”. Tesis doctoral, Université de Paris X, Francia.
- Cabalar, Aloísio. 2008. *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (Noroeste amazônico)*. São Paulo y Río de Janeiro: Unesp, ISA y NUTI.
- . 2000. “Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico”. *Revista de Antropologia* 43 (1): 61-88.
- . 1995. “Organização social tuyuka”. Tesis de maestría, Universidade de São Paulo.

Cabalzar, Flora. 2010. "Até Manaus, até Bogotá, os tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (Noroeste Amazônico)". Tesis doctoral, Universidade de São Paulo.

Cabrera, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Imani y Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

Cabrera, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1999. *Los nükkak. Nómadas de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Caicedo de Cajigas, Cecilia. 1990. *Origen de la literatura colombiana. El yurupary*. Pereira: Gráficas Olímpica.

Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe (Nuevo México): Clear Light Publishers.

Câmara Cascudo, Luís da. 1962. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro y Ministério da Educação e Cultura.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1993. *Política indigenista no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

—. 1992. "Política indigenista no século XIX". En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, 133-154. São Paulo: Companhia das Letras.

—. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones. 1995. Introducción a *About the House*, editado por Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones, 1-45. Cambridge: Cambridge University Press.

Carvajal, Gaspar de. (1542) 1941. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Carvalho, Silvia Maria S. de. 1979. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo: Ática.

Castro Pereira, Márcia Leila de. 2009. "Rios de história: guerra, tempo e espaço entre os mura do baixo Madeira (AM)". Tesis doctoral, Universidade de Brasília, Brasil.

Caviedes, Mauricio. 2007. "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 33-59.

Cayón, Luis. 2010. "Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo". Tesis doctoral, Universidade de Brasília, Brasil.

—. 2009a. "Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la Amazonía colombiana". *Anuário Antropológico* 2008. En prensa.

- . 2009b. “La persona makuna. Más allá del interior y el exterior”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 23 (40): 279-300.
- . 2008, julio-diciembre. “Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los makuna”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (Universidad de los Andes) 7: 141-173.
- . 2006. “Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’. Natureza e sociedade entre os makuna”. *Anuário Antropológico 2005*: 51-90.
- . 2004a. “Los verdaderos makuna. Identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés colombiano”. *Pós. Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais* VIII: 128-160.
- . 2004b. “El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 35: 92-115.
- . 2003. “De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía”. *Revista de Antropología y Arqueología* (Universidad de los Andes) 14: 82-120.
- . 2002. *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 2001a. “Je, la fuerza de la creación: nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental”. En *Imani mundo: estudios en la Amazonía colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 497-521. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2001b. “En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 234-267.
- Cayón, Luis y Sandra Turbay. 2005. “Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonía colombiana”. *Journal of Latin American Anthropology* 10 (1): 88-125.
- Cesarino, Pedro. 2011. *Oniska. Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) y Perspectiva.
- Chaves, Margarita. 2010. “Normative Views, Strategic Views: The Geopolitical Maps in the Ethnic Territorialities of Putumayo”. En *Editing Eden. A Reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia*, editado por Frank Hutchins y Patrick Wilson, 191-217. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2006. “From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5-23.

Chernela, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.

Clastres, Pierre. (1974) 2003. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

Coelho de Souza, Marcela Stockler. 2009. "Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os kísêdjê (suyá)". Documento presentado al IV Congreso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 9-11 de septiembre.

Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Cornelio, José Marcelino, et al. 1999. *Waferinaipe ianheke. A sabedoria dos nossos antepassados. Histórias dos hohodene e dos walipere-dakenai do rio Aiari*. São Gabriel da Cachoeira: Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (Acira) y Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn).

Correa, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.

Coudreau, Henri. 1887. *La France équinoxiale: Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. 2 vols. París: Challamel Ainé.

Couto de Magalhães, José Vieira. 1876. *O selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma.

Davis, Wade. 2004. *El río*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

—. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana* 4 (1): 23-45.

—. 1996. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En *Nature and Society*, editado por Phillippe Descola y Gisli Palsson, 82-102. Londres: Routledge.

—. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society". En *Conceptualizing Society*, editado por Adam Kuper, 107-126. Londres y Nueva York: Routledge.

—. 1989. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.

Domínguez, Camilo. 1975. "El río Apaporis: visión antropogeográfica". *Revista Colombiana de Antropología* XVIII: 127-181.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía, 1750-1933*. Bogotá: Disloque.

Dufour, Darna. 1981. "Household Variations in Energy Flow in a Population of Tropical Forest Horticulturalists". Tesis doctoral, State University of New York.

Dumont, Louis. (1983) 2000. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

—. 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Durkheim, Emile. (1912) 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss. (1903) 1981. “Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas”. En *Ensaio de Sociologia*, de Marcel Mauss, 399-455. São Paulo: Perspectiva.

Evans-Pritchard, Edward E. (1937) 1998. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.

—. (1940) 1977. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Farage, Nádia. 1991. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra y Anpocs.

Fausto, Boris. 1994. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.

Fausto, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana* 2 (8): 7-44.

—. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Feld, Steven. 1982. *Structure and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Feld, Steven y Keith Basso. 1996. *Introducción a Senses of Place*, editado por Steven Feld y Keith Basso, 3-11. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press.

Fernandes, Américo Castro y Dorvalino Moura Fernandes. 2006. *Bueri Kãdiri Maririye. Os ensinamentos que não se esquecem*, editado por Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (Unirt) y Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn).

—. 1996. *A mitologia sagrada dos desana-wari dihputiro pôrã*. São Gabriel da Cachoeira: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (Unirt), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) y Orstom.

Figueiredo Maia, Paulo. 2009. “Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os baré do rio Negro (AM)”. Tesis doctoral, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Brasil.

Fixico, Donald L. 2003. *The American Indian Mind in a Linear World. American Indian Studies and Traditional Knowledge*. Nueva York: Routledge.

Fontaine, Laurent. 2001. "Paroles d'échange et règles sociales chez les indiens yucuna d'Amazonie colombienne". Tesis doctoral, Université de Paris III, Francia.

Franco, Roberto. s. f. "Apuntes históricos y etnográficos sobre los yahuna del Apaporis". Inédito.

Franky, Carlos. 2004. "Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonía colombiana)". Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Leticia, Universidad Nacional de Colombia.

—. 2003. "El camino del pensamiento es uno solo, lo que cambia es la lengua. ¿Autonomía étnica o nuevas formas de colonialismo entre los tanimuka y makuna del bajo Apaporis, Amazonía colombiana?". Ponencia presentada al X Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Caldas, Manizales, 22 al 26 de septiembre.

—. 2001. "Ordenamiento territorial indígena amazónico: aportes desde la diversidad al Estado-nación colombiano". En *Imani mundo: estudios en la Amazonía colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 71-103. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fulop, Marcos. 1954. "Aspectos de la cultura tukano: cosmogonía". *Revista Colombiana de Antropología* 3: 99-137.

Fundación Gaia Amazonas. 2000a. "Documento de apoyo al POT de Aciya". Inédito.

Fundación Gaia Amazonas. 2000b. "Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas". En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, editado por Juan José Vieco, Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri, 235-249. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Imani, y Programa Coama.

Gadamer, Hans-Georg. (1960) 2005. *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes y Editora Universitária São Francisco.

Galvão, Eduardo. (1959) 1979. "Aculturação indígena no rio Negro". En *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil*, editado por Eduardo Galvão, 135-192. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Galvão, Wenceslau Sampaio y Raimundo Castro Galvão. 2004. *Livro dos antigos desana. Guahari diputiro porã*, editado por Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) y Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri (UNIMRP).

Gentil, Gabriel dos Santos. 2005. *Povo tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: EDUA.

Giacone, Antônio. 1949. *Os tucanos e outras tribos do rio Uaupés, afluente do rio Negro-Amazonas*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

Goldman, Irving. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. Nueva York: Columbia University Press.

—. 1976. "Time, Space and Descent: The Cubeo Example". *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*. París: Société des Américanistes. 175-183.

—. (1963) 1968. *Los cubeo: indios del noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Gonçalves, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

González, Jorge. 2008. "Evaluación cualitativa y cuantitativa de la cacería de subsistencia en una comunidad indígena del departamento del Vaupés (Colombia)". Monografía de grado en Biología, Universidad de Antioquia, Colombia.

Goody, Jack. 2008. *O roubo da história. Como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.

Gow, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos piro". *Mana* 2 (3): 39-65.

—. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guimarães, Silvia Maria. 2005. "Cosmologia sanumá: o xamã e a construção do ser". Tesis doctoral, Universidade de Brasília, Brasil.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7: 6-23.

Hammen, María Clara van der. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

Hammen, María Clara van der y Carlos Rodríguez. 2000. "Restauración ecológica permanente: lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá". En *Restauración ecológica y reforestación*, 259-275. Bogotá: Fundación Ángel Escobar, Fescol y Foro Nacional Ambiental.

Harris, Marvin. (1974) 1978. *Vacas, porcós, guerras e bruxas*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

Herrera, Leonor. 1975. "Yuruparí y las mujeres". *Revista Colombiana de Antropología* XVIII: 417-434.

Hildebrand, Martín von. 1983. "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los ufaina". En *Medicina, shamanismo y botánica*, 48-63. Bogotá: Funcol.

—. 1980. "Cosmologie et mythologie tanimuka (Amazonie colombienne)". Tesis doctoral, Université de Paris VIII, Francia.

Hill, Jonathan. 2002. "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility Cultism and Historical Dynamics in the Upper Rio Negro Region". En *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 223-247. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

—. 1993. *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.

Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero. 2002. Introducción a *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 1-22. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Hirsch, Eric y Michael O'Hanlon, eds. 1995. *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press.

Horton, Robin. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Cristine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. Londres: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 2009. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero, 33-59. Tucson: The University of Arizona Press.

—. 2004. Epílogo a *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, de Irving Goldman, 405-412. Nueva York, Chichester y West Sussex: Columbia University Press.

—. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no Noroeste amazônico". *Mana* 8 (2): 45-68.

—. 2001. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment". En *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, editado por Thomas Gregor y Donald Tuzin, 245-278. Los Ángeles: University of California Press.

—. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazonian envers la consommation da viande". *Terrain* 26: 123-148.

—. 1995. "Inside-out and Back-to-Front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". En *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, editado por Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones, 226-269. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1994. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. En *Shamanism, History, and the State*, editado por N. Thomas y C. Humphrey, 32-75. Michigan: The University of Michigan Press.
- . 1993. “Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization”. *L’Homme* (número especial editado por Philippe Descola y Anne-Christine Taylor: *La remontée de l’Amazonie. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*) 126-128: 95-120.
- . 1988a, abril-septiembre. “The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians”. *L’Homme* xxviii, 2-3 (106-107): 138-155.
- . 1988b. “Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía nororiental”. *Boletín del Museo del Oro* 21: 77-103.
- . 1982. “The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology”. En *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*, editado por Anthony F. Aveni y Gary Urton, 183-201. Nueva York: New York Academy of Sciences.
- . 1981. “Historia del Vaupés”. *Maguaré* 1 (1): 29-52.
- . 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Londres: Cambridge University Press.
- . 1976. “Like the Leaves on the Forest Floor. Space and Time in Barasana Ritual”. En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. 2, 206-215. París: Société des Américanistes.
- Ingold, Tim. 2000. “From Trust to Domination. An Alternative History of Human-Animal Relations”. En *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, 61-76. Londres: Routledge.
- Jackson, Jean E. 1998. “Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés”. En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, 287-314. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura y Colciencias.
- . 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Londres: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean E. y María Clemencia Ramírez. 2009. “Traditional, Transnational, and Cosmopolitan: The Colombian Yanacona Look to the Past and to the Future”. *American Ethnologist* 3 (36): 521-544.
- Jacopin, Pierre-Yves. 1981. “La parole générative de la mythologie des indiens yukuna”. Tesis doctoral, Université de Neuchâtel, Suiza.
- . 1972. “Habitat et territoire yukuna”. *Journal de la Société des Américanistes* LXI: 107-138.
- Jimeno, Myriam. 2007. “Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32.

Journet, Nicolas. 1995. *La paix des jardins. Structure sociale des indiens curripaco du haut rio Negro (Colombie)*. París: Institut d'Ethnologie y Musée de l'Homme.

Karadimas, Dimitri. 2008. "La méthamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien". *Journal de la Société des Americanistes* 1 (94): 127-169.

Kelly, José Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana* 7 (2): 95-132.

Kirsch, Stuart. 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

Koch-Grünberg, Theodor. (1909) 1995. *Dos años entre los indios*. 2 vols. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

La Condamine, Charles Marie de. (1759) 2000. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal.

Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro: Topbooks.

Langdon, Thomas. 1975. "Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North West Amazon". Tesis doctoral, Tulane University, Nueva Orleans.

Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de Leite. Gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo y Río de Janeiro: Unesp, ISA y NUTI.

Latour, Bruno. 1996. "Not the Question". *Anthropology Newsletter* 3 (37): 1-5.

—. (1991) 1994. *Jamais fomos modernos*. Río de Janeiro: Editora 34.

Latour, Bruno y Steve Woolgar. (1979) 1997. *Vida de laboratorio: a produção dos fatos científicos*. Río de Janeiro: Relume Dumará.

Leenhardt, Maurice. (1947) 1997. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

Letuama, Pascual. 2000. "Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití Paraná". En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, editado por Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky Calvo y Juan Álvaro Echeverri, 43-54. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Imani, y Programa Coama.

Lévi-Strauss, Claude. (1958) 1994. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.

—. (1979) 1989. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.

—. (1962) 1988. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévy-Bruhl, Lucien. (1922) 1945. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro.

Lima, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Unesp.

Little, Paul. 2010. "Os conhecimentos tradicionais no marco da intercien-
tificidade". En *Conhecimentos tradicionais para o século XXI*, editado por Paul
Little, 9-31. São Paulo: Annablume.

Llanos, Héctor y Roberto Pineda. 1982. *Etnohistoria del gran Caquetá (si-
glos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales
y Banco de la República.

Mahecha, Dany. 2004. "La formación de *masã goro*, 'personas verdaderas'.
Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis", Tesis de maestría en
Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

Mahecha, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 2001. *Nukak, kakua,
juhup y hupdu (makú): cazadores nómadas de la Amazonia colombiana*.
Vol. II, en *Geografía humana de Colombia. Tomo VII. Amazonia amerindia*,
editado por François Correa Rubio, 129-211. Bogotá: Instituto Colombiano de
Antropología e Historia (ICANH).

Maia, Moisés y Tiago Maia. 2004. *Isã Yêkisimia Masîke'. O conhecimento
dos nossos antepassados. Uma narrativa oyé*. São Gabriel da Cachoeira: Coor-
denadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (Coidi) y Federa-
ção das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn).

Matallana, Carla Fernanda y Jon Schackt. 1991. "Los jurumi: una historia
oral en una tribu del río Mirití Paraná de la cuenca amazónica". En *Etnohistoria
del Amazonas*, editado por Peter Jorna, Leonor Malaver y Menno Frans Oostra,
153-181. Quito: Abya-Yala.

Matapí, Carlos y Uldarico Matapí. 1997. *Historia de los upichia*. Bogotá:
Tropenbos Colombia.

Mauss, Marcel. (1938) 1971a. "Sobre una categoría del espíritu humano:
la noción de persona y la noción del yo". En *Sociología y antropología*, 307-333.
Madrid: Tecnos.

—. (1923) 1971b. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las
sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, 153-263. Madrid: Tecnos.

—. (1904) 1971c. "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las socieda-
des esquimales: un estudio de morfología social". En *Sociología y antropología*,
357-430. Madrid: Tecnos.

McCallum, Cecilia. 1996, septiembre. "The Body that Knows: From Cas-
hinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America".
Medical Anthropology Quarterly (New Series) 10 (3): 347-372.

McGovern, William. 1927. *Jungle Paths and Inca Ruins*. Nueva York y Londres: The Century.

Medeiros, Sérgio. 2002. "As muitas lendas de uma lenda". En *Makunaítma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias*, editado por Sérgio Medeiros, 263-269. São Paulo: Perspectiva.

Meggers, Betty. (1971) 1989. *Amazonia. Un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

Meira, Márcio, ed. 1994. *Livro das canoas. Documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo y Fapesp.

Meira, Márcio y Jorge Pozzobon. 1999. "De Marabitanas ao Apaporis. Um diário de viagem inédito". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 2 (15): 287-335.

Métraux, Alfred. (1928) 1979. *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Brasileira.

Monteiro de Noronha, José. (1768) 1856. *Roteiro da viagem do Pará ate as ultimas colonias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.

Mora, Silvia. 1975. "Bases antropológicas para un estudio integral del corregimiento de La Pedrera en el bajo Caquetá". *Revista Colombiana de Antropología* 18: 29-126.

Morán, Emilio. 1996. "Nurturing the Forest: Strategies the Native Amazonians". En *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, editado por Roy F. Ellen y Katsuyoshi Fukui, 531-555. Oxford: Berg.

Moser, Brian y Donald Tayler. 1963, diciembre. "Tribes of the Piraparaná". *The Geographical Journal* 129 (4): 437-449.

Neves, Walter. 1992. "Sociodiversidade e biodiversidade: dois lados de uma mesma educação". En *Desenvolvimento sustentável nos trópicos úmidos*, vol. 2, 365-397. Belém: Unamaz y UFPA.

Nimuendajú, Curt. (1927) 1982. "Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés". En *Textos indigenistas*, 123-191. São Paulo: Loyola.

Oliveira, Ana Gita de. 1995. *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no alto rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Oostra, Menno. 1991. "El blanco en la tradición oral: historia e ideología del contacto en el Mirití Paraná". En *Etnohistoria del Amazonas*, editado por Peter Jorna, Leonor Malaver y Menno Frans Oostra, 29-44. Quito: Abya-Yala.

Orico, Osvaldo. 1930. *Mitos ameríndios. Sobrevivências na tradição e na literatura brasileira*. São Paulo: Lit.

Orjuela, Héctor. 1983. *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Ospina, William. 2009. "El universo en la boca de un niño". *El Espectador.com*. 10 de octubre. Consultado el 10 de noviembre de 2009. <http://www.elespectador.com/literatura/columna165933-el-universo-boca-de-un-nino>

Overing, Joanna y Alan Passes. 2000. "Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology"; introducción a *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 1-30. Londres y Nueva York: Routledge.

Palma, Milagros. 1984. *Los viajeros de la Gran Anaconda*. Managua: América Nuestra.

Panlón Kumu, Umúsin y Tolamãñ Kenhíri. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura.

Perrone-Moisés, Beatriz. 1992. "Índios libres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)". En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, 115-132. São Paulo: Companhia das Letras.

Pineda Camacho, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas*. Bogotá: Espasa.

—. 1999. "Sembrando la selva: las raíces biológicas de la biodiversidad". *Maguaré* 14: 264-283.

—. 1987. "Malocas del terror y jaguares españoles. Aspectos de la resistencia indígena en el Cauca ante la invasión española en el siglo XVI". *Revista de Antropología* 3 (2): 83-114.

Pissolato, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp, ISA y NUTI.

Posey, Darrell. 1987a. "Etnobiología: teoría e práctica", introducción al vol. 1: *Etnobiología*. En *Suma etnológica brasileira*, editado por Berta Ribeiro, 15-25. Petrópolis: Vozes y Finep.

—. 1987b. "Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)", en *Suma etnológica brasileira*, vol. 1: *Etnobiología*, editado por Berta Ribeiro, 173-185. Petrópolis: Vozes y Finep.

Pratt, Mary Louise. 2011. "La antropología y la desmonopolización del pensamiento social". En *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*, compilado por Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel, 49-59. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ramos, Alcida Rita. 2011. "Por una antropología ecuménica". En *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*, compilado por S. Merenson, G. Noel y A. Grimson, 97-124. Buenos Aires: Siglo XXI.

—. 2010. “Revisitando a etnologia à brasileira”. En *Horizontes das ciências sociais no Brasil. Antropologia*, editado por Luis Fernando Dias Duarte, 25-49. Petrópolis: Vozes.

—. 2008, julio-diciembre. “O paraíso ameaçado: sabedoria yanomami versus insensatez predatória”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (Universidad de los Andes) 7: 101-117.

—. 2007. “¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 231-261.

—. 2002. “Cutting through the State and Class. Sources and Strategies of Self-Representations in Latin America”. En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado por Kay B. Warren y Jean E. Jackson, 251-279. Austin: University of Texas Press.

—. 2000. *The Commodification of the Indian*. Brasilia: Universidade de Brasília.

—. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

—. 1990. *Memórias sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo y Brasilia: Marco Zero y Universidade de Brasilia.

Rappaport, Joanne. 2007. “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.

Rappaport, Roy. (1968) 1987. *Cerdos para los antepasados*. Madrid: Siglo XXI.

Reichel, Elizabeth. 1997. “The Ecopolitics of Yukuna and Tanimuka Cosmology (NW Amazon, Colombia)”. Tesis doctoral, Cornell University, Estados Unidos.

—. 1989. “La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes. El caso yukuna-matapi”. *Revista de Antropología y Arqueología* v (1-2): 69-133.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1978) 1997a. “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los desana”. En *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*, 23-75. Dartington: Themis Books.

—. 1997b. “Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano”. En *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*, 275-312. Dartington: Themis Books.

—. 1997c. “Evitación del tapir en el Noroeste amazónico colombiano”. En *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*, 77-110. Dartington: Themis Books.

—. (1975) 1997d. “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. En *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*, 7-20. Dartington: Themis Books.

- . 1996a. *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Mith*. Cambridge: Harvard University.
- . 1996b. *The Forest Within*. Londres: Themis Books.
- . (1968) 1986. *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- . 1981. “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios desana de Colombia”. En *Contribuições à antropología em homenagem ao professor Egon Schaden*, editado por Thekla Hartmann, Vera Penteadó Coelho y Egon Schaden, 255-270. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
- . 1978. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Reis, Arthur. (1940) 2006. *Lobo D’Almada. Um estadista colonial*. Manaus: Academia Amazonense de Letras, Prefeitura Municipal de Manaus y Valer.
- Requena, Francisco de. (1782) 1987. “Diario del viaje al Yapurá”. París: Université de Paris VIII, Francia. Manuscrito inédito.
- Requena, Francisco de, Teodosio Constantino de Chermont y José Mazorra. (1782) 1992. “Instrumento sobre las noticias adquiridas por los índios corotus en el río Apaporis”. En *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*, 144-149. Madrid: Alianza.
- Restrepo, Eduardo. 2011. “Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 37-68.
- Ribeiro, Berta. 1995. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Edusp.
- Ribeiro, Eugenio. (1755) 1906. “Informação que me deu Eugenio Ribeiro do rio Iapurá em 25 de março de 1755 o qual Ribeiro é melhor práctico que se conhece daquelle rio”. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* LXVII: 321-322.
- Ribeiro de Sampaio, Francisco Xavier. (1775) 1824. *Diario da viagem da Capitania do Rio Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- Rincón, Ángela. 1995. “Relaciones interétnicas entre la sociedad maku de Centro Providencia y la sociedad blanca”. Monografía de grado, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Rivera, María Camila y Silvia Gómez. 2006. “El camino de las entidades territoriales indígenas (ETI’s) en la Amazonía colombiana”. En *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*, editado por Beto Ricardo y Fany Ricardo, 254-256. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rodrigues Ferreira, Alexandre. (1787) 1983. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- . (1787) 1974. *Viagem filosófica pelas capitánias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Río de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça. 2008. “A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria javaé da história”. Tesis doctoral, Chicago University, Estados Unidos.

Rodríguez, Carlos y María Clara van der Hammen. 1993. "Nosotros no sabíamos cuánto valía el muerto". En *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*, editado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate, 31-54. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rojas Curieux, Tulio. 2002. "Plan de vida". En *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*, editado por Margarita Serje, María Cristina Suaza y Roberto Pineda Camacho, 341-350. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Roosevelt, Anna. 1992. "Arqueología amazónica". En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, 53-86. São Paulo: Companhia das Letras.

Sá, Lúcia. 2002. "A lenda do Jurupari: texto sagrado ou fruto da imaginação de litterateurs?". En *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias*, editado por Sérgio Medeiros, 347-358. São Paulo: Perspectiva.

Saake, Wilhem. (1956) 1976. "O mito de Jurupari entre os baniwa do rio Içana". En *Leituras de etnologia brasileira*, editado por Egon Schaden, 277-285. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Sánchez, Enrique, Roque Roldán y María F. Sánchez. 1993. *Debates y propuestas sobre el ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Departamento de Planeación Nacional.

Santos-Granero, Fernando. 2009. "Amerindian Constructional Views of the World", introducción a *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero, 1-29. Tucson: The University of Arizona Press.

—. 2002. "The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America". En *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan David Hill y Fernando Santos-Granero, 25-50. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

—. 1998, mayo. "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist* 25 (2): 128-148.

—. 1994. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Abya-Yala.

Schaden, Egon. (1959) 1989. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Edusp.

Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A construção da *pessoa* nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

Silverwood-Cope, Peter. 1990. *Os makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB.

Silverwood-Cope, Peter, Alcida Rita Ramos y Ana Gita de Oliveira. 1980. "Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro". En *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*, editado por Alcida Rita Ramos, 135-182. São Paulo y Brasília: Hucitec e Instituto Nacional do Livro.

Sorensen, Arthur. 1967, diciembre. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist* 69 (6): 670-684.

Spix, Johann Baptiste von y Carl Friedrich Philipp von Martius. (1831) 1976. *Viagem pelo Brasil*. Vol. III. São Paulo: Melhoramentos, IHGB y MEC.

Spruce, Richard. (1908) 1970. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. 2 vols. Londres: Macmillan.

Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.

Steward, Julian. (1968) 1988. "El concepto y método de la ecología cultural". En *Antropología. Lecturas*, editado por Paul Bohannan y Mark Glazer, 331-344. Madrid: McGraw Hill.

—. 1948. *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution.

Stradelli, Ermanno. (1890) 1994. "A lenda do Jurupari". En *Crenças e lendas do Uaupés*, editado por Alcionilio Brüzzi Alves da Silva, 265-344. Quito: Abya-Yala.

—. 1890. "Il Vaupes e gli Vaupes". *Bolletino della Società Geografica Italiana* 3: 425-453.

Strathern, Marilyn. (1988) 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade em Melanésia*. Campinas: Unicamp.

Sweet, David. 1974. "A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley, 1640-1750". Ann Arbor: University Microfilms. Material microfilmado.

Tariano, Ismael. 2002. *Mitologia tariana*. Manaus: Valer e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Taussig, Michael. (1987) 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Taylor, Anne Christine. 1996, junio. "The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Human Being". *Journal of Royal Anthropological Institute* 2 (2): 201-215.

Tenório, Higinio Pimentel, José Barreto Ramos y Flora Cabalzar. 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe-Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira y São Paulo: Associação Escola Indígena Utapinopona Tuyuka (Aeitu) e Instituto Socioambiental.

Torres, Alfonso. 1969. *Mito y cultura entre los barasana*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Trupp, Fritz. 1977. *Mythen der Makuna*. Viena: Elisabeth Stiglmayr.
- Uribe, Carlos Alberto. 2005. "Mimesis y paideia antropológica em Colombia". *Antípoda* 1: 67-78.
- Useche, Mariano. 1987. *El proceso colonial en el alto Orinoco-río Negro (siglos XVI a XVIII)*. Bogotá: Banco de la República.
- Vidal, Silvia. 2002. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazon". En *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 248-268. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Vieco, Juan José. 2000. "Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos". En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, editado por Juan José Vieco, Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri, 213-224. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Imani, y Programa Coama.
- Vieco, Juan José, Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri. 2000. "Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Imani, y Programa Coama.
- Vilaça, Aparecida. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.
- . 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti* 1 (2): 1-22.
- . 2002a. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 2002b. "O nativo relativo". *Mana* 1 (8): 113-148.
- . 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144.
- . 1992. *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- . 1986. *Araweté. Os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- Wade, Peter. 2004. "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 249-270. Popayán: Universidad del Cauca.
- Wagner, Roy. 1991. "The Fractal Person". En *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, editado por Maurice Godelier y Marilyn Strathern, 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1981. *The Invention of Culture*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

- Wallace, Alfred Russel. (1853) 1979. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia y Edusp.
- White, Leslie. (1949) 1964. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Wilckens, Henrique João. (1781) 1994. "Diário da Viagem ao Japurá". En *Relatos da fronteira amazônica no século XVIII*, editado por Nadia Farange y Marta Rosa Amoroso, 19-46. São Paulo: NHII-USP y Fapesp.
- Wright, Robin. 2005. *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. Campinas y São Paulo: Mercado das Letras e Instituto Socioambiental.
- . 2002. "Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon". En *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 269-293. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- . 1998. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.
- . 1992. "História indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas". En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, 253-266. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1991. "Indian Slavery in the Northwest Amazon". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia* 2 (7): 149-179.
- Zárate, Carlos. 2000. *Extracción de quina: la formación del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Bogotá: Unibiblos.
- Zucchi, Alberta. 2002. "A New Model of the Northern Arawakan Expansion". En *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos-Granero, 199-222. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.



“El respeto incondicional por la etnografía profunda, la admiración por el universo makuna y la fascinación por su riqueza intelectual son algunas de las características de este libro. La trayectoria de Luis Cayón comienza con la proverbial curiosidad por el mundo indígena, atraviesa el penoso puente que lleva de la incompreensión a la aproximación cultural y llega a lo que puede llamarse adecuadamente diálogo intercultural. En las manos de Cayón, la etnografía makuna logra la difícil proeza de, al mismo tiempo, observar el necesario rigor teórico y despertar en el lector el encanto por ese sofisticado pueblo amazónico”.

Alcida Rita Ramos

Profesora emérita de la Universidad de Brasilia

“Al mostrar la naturaleza multifacética del *ketioka* o Pensamiento makuna como un compromiso con el manejo del mundo, el autor ha producido una explicación del sistema de pensamiento tukano oriental que representa un avance considerable sobre algunos intentos previos —de lejos superior al de Reichel-Dolmatoff, de quien el autor es legítimamente crítico—. Para cualquiera que se pregunte por qué la Unesco ha reconocido el pensamiento chamánico de los makuna y de sus vecinos como patrimonio mundial, este puede ser un buen lugar para comenzar”.

Stephen Hugh-Jones

King's College, Universidad de Cambridge

Este libro es una aproximación al *sistema de conocimiento de los chamanes jaguares de yuruparí*, característico de los pueblos indígenas que habitan la región de los ríos Pirá Paraná y Apaporis en la Amazonia colombiana. Este sistema de conocimiento fue reconocido por la Unesco en 2011 como patrimonio intangible de la humanidad. A partir del trabajo etnográfico entre los makuna, se hace un análisis de los conceptos de Pensamiento (*ketioka*) y yuruparí (*he*) para identificar algunos principios de su teoría del mundo. Con ello se propone, entre otras cosas, una reformulación de la organización social regional. A su vez, se comprueba que el sistema de conocimiento está orientado por el trabajo chamánico y ritual dirigido hacia la cosmoproducción —concepto que incluye tanto los procesos de construcción de la persona como los de construcción de los componentes del mundo—, gracias a la mutua constitución interactiva entre la persona, los lugares, los objetos asociados a su especialidad social y a diversas sustancias, resultante de la relación de vitalidad que establecen entre ellos.

