

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PENSO, LOGO CRIO.
A TEORIA MAKUNA DO MUNDO

LUIS CAYÓN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Alcida Rita Ramos

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Alcida Rita Ramos, DAN/UnB (Presidente)

Profa. Esther Jean Langdon, PPGAS/UFSC

Profa. Anne-Marie Losonczy, EPHE-Paris, ULB-Bruxelas

Profa. Patrícia de Mendonça Rodrigues, Consultora Funai

Profa. Marcela Stockler Coelho de Souza, DAN/UnB

Profa. Karenina Vieira Andrade, DAN/UnB (Suplente)

Julho de 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Para meu tio Edgardo, Mono Cayón, antropólogo ancestral da família

À memória de Theodor Koch-Grünberg e Marcel Mauss

AGRADECIMENTOS

Já se passaram muitos e a lista de pessoas às que devo agradecer cresceu, tanto nas aldeias quanto em outras latitudes. Primeiro, quero reconhecer a ajuda incalculável de Maximiliano García, amigo do coração, meu guia principal pelo pensamento makuna, e por quem esta tese existe. Aos Makuna e aos paisanos de Puerto Antonio, Igarapé Toaka, Bocas del Pirá, Bocas del Tohiña, Centro Providencia y Puerto Esperanza, em especial 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, assim como a suas esposas e filhos, principalmente, 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 minha orientadora, Alcida Rita Ramos, quem tem expandido a minha consciência antropológica e tem estimulado para pensar o impensável. A Kaj Århem, cuja interlocução sobre os Makuna, além dos seus ensinamentos, tem sido fundamental para expandir minhas análises e a minha compreensão. A marca e influência que ambos têm deixado no meu pensamento é totalmente visível na minha escrita e na minha análise.

Aos meus professores na Colômbia e no Brasil, em especial 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, José Pimenta e Stephen Baines. Também a Rosa Cordeiro e Adriana Sacramento, nossas eficientes secretárias do DAN, que sempre resolvem os nossos problemas.

Com o passo do tempo, vários antropólogos têm feito anotações e comentários importantes durante as diferentes etapas de pesquisa. Gostaria mencionar especialmente a Stephen Hugh-Jones, Robin Wright, Bruce Albert, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Tânia Stolze Lima, Carlos Franky e Dany Mahecha. Sou grato também com os membros da banca examinadora, Esther Jean Langdon, Anne-Marie Losonczy, Patrícia de Mendonça Rodrigues e Marcela Stockler Coelho de Souza, cujos comentários foram de grande lucidez e ajuda para expandir minhas análises.

Aos meus amigos em Brasília, que têm me dado ajuda e suporte em todos os sentidos, e converteram-se na minha família aqui. Minha dívida é impagável com Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (companheiro permanente de viagem durante os 6 anos de mestrado e doutorado), Aina Guimarães Azevedo, Márcia Léila de Castro Pereira, Karenina Vieira Andrade, Elena Nava Morales, Iara Attuch, Soledad Marocca de Castro e Thiago Chacón. A outros amigos e outras pessoas muito queridas, tanto da katakumba quanto de outros carnavais, como Marina Mendes da Rocha, Homero Moro Martins, Giovana Acacia Tempesta, Luís Guilherme Resende de Assis, Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino, Ana Julieta Teodoro Cleaver, Thaís Texeira, Waldemir Rosa, Odilon Moraes, Rosa Melo, Tiago Aragão, Lena Tosta, Lilian Chaves, Júlia Brussi, Martina Ahlert, Patrícia Carvalho, Marianna Hollanda, Sandro Almeida, Yoko Nitahara Souza, Josué Tomasini Castro, Marcus Vinícius Garcia, Gonzalo Díaz Crovetto, Marcus Cardoso, André do Rego, Sônia Hamid, Alessandro Roberto de Oliveira, Iara Carneiro, Naraina Melo, Érika Cardoso, Ney Maciel, Cloude Correia, Herika Chagas, Andrés Rodríguez, Catarina Bastos Daniel e Renaud Paternostre. A Mateo e Lelê, os pequenos da pequena grande família que formamos com Aina, fada do invisível, e Marina, fada quântica.

À Laísa Tossin por toda a ajuda confortável e indispensável durante a longa reta final da escrita e por levar, com amor, no seu ventre a Lucas, o nosso pequeno padawan próximo a pousar nesta terra. A Júlia e a Pedro por me permitir revisitar meus conceitos de família.

À Silvia Monroy, presença imanente, conexão entre os mundos e elo com as transformações existenciais.

Aos meus velhos amigos e compadres na Colômbia, Marta Villegas, Gladys Angulo, Diego Rueda, Thomas Ordóñez, Alejandro Bernal, Saskia Loochkartt, Juan Fernando Botero e Billy Manotas.

À minha família.

À conexão divina.

Nota ortográfica

Na transcrição da língua makuna, eu resolvi aproximar a pronúncia das palavras ao espanhol.

A maioria dos consonantes se pronunciam igual ao espanhol.

~**g** é nasal e soa parecido a **manga**.

r se pronuncia sempre como **caro**, **cera** ou **carribe**

A combinação **gue** ou **gui** se lê como em **guerra** ou **guitarra**.

Os vocais **ã**, **ẽ**, **ĩ**, **õ** y **ũ** são fonemas nasais.

ü se pronuncia parecido ao alemão, em palavras como **München** ou **grün**

RESUMO

Esta tese visa estabelecer os fundamentos da teoria makuna do mundo, e nesse sentido, delinea os princípios epistemológicos dos Makuna ou *Ide masã* (Gente de Água), um grupo tukano oriental da Amazônia colombiana. Analisando os conceitos *he* (jurupari) e *ketioka* (“Pensamento”), ambos conceitos centrais dentro desta epistemologia, identificam-se os principais elementos ou componentes que conformam tanto aos seres não humanos quanto aos seres humanos, demonstrando a importância dos lugares, ou melhor, de uma geografia xamânica, na constituição de todos os seres do universo. Ao tempo que esta argumentação serve para reformular conceitualmente as unidades sociais dos grupos indígenas desta região, também evidencia que as noções de espaço e pessoa são interdependentes e podem ser trabalhadas em conjunto para atingir níveis de compreensão mais profundos de algumas sociedades indígenas da Amazônia.

PALAVRAS CHAVE: Makuna, Tukano oriental, Noroeste amazônico, Epistemologias indígenas, Geografia Xamânica, Cosmoprodução

ABSTRACT

This thesis aims to set up the foundations of Makuna world theory, and in this way, outlines the epistemological principles of Makuna or *Ide masã* (Water People), a eastern tukanoan group from Colombian Amazon. Analyzing the concepts *he* (jurupari) and *ketioka* ("Thought"), both core concepts within this epistemology, it is possible to identify the main elements or components that conform both human beings as not humans, demonstrating the importance of places, or better, of a shamanic geography, to the constitution of all beings in the universe. At the same time this argument serves to conceptually redefining the social units of the indigenous groups in this region, also shows that the notions of space and person are interdependent and can be worked together to achieve deeper levels of understanding of some Amazonian indigenous societies.

KEYWORDS: Makuna, Eastern Tukanoan, Northwest Amazon, Indigenous Epistemologys, Shamanic Geography, Cosmoproduction

SUMÁRIO

Introdução.....	1
De visita no Lago de leite.....	8
Em terra makuna.....	14
Hacia as transformações do Pensamento.....	26
Capítulo 1. O Branco no mundo dos índios.....	31
Uma nova fronteira em disputa.....	38
Terra de ninguém.....	55
O resplendor do látex.....	63
A Babel onomástica.....	72
Ordenar uma fronteira eterna.....	76
Capítulo 2. Unidades Cosmoprodutoras.....	88
O modelo Tukano oriental.....	90
Os netos de Anaconda de Água: filiação e exogâmia.....	96
A vida em comum: grupos residenciais e aldeias.....	120
Capítulo 3. A fonte da vida.....	139
Sobre demonios e heróis solares.....	143
Ancestrais, madurez sexual e fertilidade.....	147
O jurupari primordial.....	152

Transformações poéticas da existência: jurupari como Pensamento.....	158
O parto cósmico: jurupari como fertilidade, tempo e espaço.....	167
A música da criação: as flautas de jurupari e os espíritos jaguares.....	171
Capítulo 4. A Maloca-Cosmos.....	184
A estrutura do universo e os lugares com nome.....	190
Os caminhos do Pensamento e os territórios.....	210
Capítulo 5. Os componentes do mundo.....	227
Os cantos do jurupari primordial: o tempo.....	230
O livro da vida: os habitantes do mundo.....	245
Capítulo 6. Pessoas de verdade.....	267
O caminho de água e o canal da vida.....	272
Nas malocas do despertar: gestação e nascimento.....	284
Aprendendo a viver neste mundo: a infância.....	294
Os bancos de Pensamento: da puberdade à transformação em adulto.....	302
As profissões sociais e os seus componentes: a vida adulta.....	314
Na maloca da tristeza: a morte.....	321
Capítulo 7. Cosmoprodução.....	328
O “ovo” da vida: sobre a vitalidade do grupo.....	334
Comer a cura e bailar: sobre a vitalidade da gente.....	351

Uma alianza perpetua: sobre a vitalidade dos seres do universo.....	365
A cura do mundo: sobre a vitalidade do cosmos.....	379
Considerações finais. Cogito, ergo creo.....	387
Bibliografia.....	393

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Localização da Área de pesquisa.....	32
Mapa 2. Localização dos assentamentos no baixo Apapóris (século XVIII).....	54
Mapa 3. Jurisdição das organizações indígenas da região.....	82
Mapa 4. Territórios ancestrais dos grupos da região.....	91
Mapa 5. Aldeias do baixo Apapóris e baixo Pirá-paraná.....	93
Mapa 6. Malocas das Anacondas ancestrais.....	102
Mapa 7. Geografia xamânica e Universo makuna.....	214
Mapa 8. Espaço vital dos Makuna.....	292

LISTA DE TABELAS, QUADROS Y FIGURAS

Tabela 1. Categorias fráticas dos Makuna segundo Århem (1981).....	99
Quadro 1. Relações entre as Anacondas ancestrais dos grupos consanguíneos...	104
Quadro 2. Relações entre as Anacondas ancestrais dos grupos afins.....	106
Quadro 3. Distribuição espacial das malocas das anacondas ancestrais.....	107
Tabela 2. Clãs dos <i>Ide masã</i> , <i>Yibá masã</i> e <i>Heñarã</i>	109
Quadro 4. Composição interna dos clãs <i>Ide masã</i>	116
Quadro 5. Segmento <i>senior</i> dos <i>Tabotihehea</i> e suas especializações.....	120
Tabela 3. Conformação populacional da aldeia do igarapé Toaka em 2001....	126
Tabela 4. Casamentos vigentes no igarapé Toaka, 2001.....	126
Quadro 6. Distribuição espacial das casas do igarapé Toaka, 2001.....	128
Quadro 7. Actualização dos elos agnáticos entre os segmentos <i>Ide masã</i> do igarapé Toaka.....	129
Quadro 8. Distribuição espacial das casas de Puerto Antonio, 2007.....	132
Tabela 5. Conformação populacional permanente da aldeia Puerto Antonio em 2007.....	134
Tabela 6. Casamentos vigentes em Puerto Antonio, 2007.....	135
Quadro 9. Elos agnáticos e especializações entre os <i>Tabotihehea</i> de Puerto Antonio.....	136
Figura 1. O inframundo e a terra.....	191
Figura 2. Eixo horizontal do universo.....	193
Figura 3. O percurso solar.....	194

Figura 4. O Apapóris como eixo acuático primordial.....	195
Figura 5. Modelo conceitual para cada território étnico.....	196
Figura 6. A Maloca-Cosmos.....	197
Figura 7. Os patamares cósmicos no eixo vertical do universo.....	199
Tabela 7. Palavras para denotar características topográficas dos lugares.....	207
Tabela 8. Palavras para denotar outras características dos lugares.....	208
Figura 8. As rotas do Pensamento.....	213
Figura 9. Fechar a Maloca-Cosmos com o Pensamento.....	216
Figura 10. Caminhos de água no território dos <i>Ide masã</i>	222
Tabela 9. Caminhos de água dos outros grupos étnicos da região.....	223
Figura 11. As épocas do ciclo anual.....	233
Tabela 10. As épocas e os seus componentes mais importantes.....	240
Figura 12. Movimento em espiral do tempo.....	242
Quadro 10. Desdobramento dos componentes das épocas (versão reducida).....	247
Tabela 11. Componentes gerais dos seres.....	248
Quadro 11. Lugares nos que emergiram os diferentes coletivos de seres no Apapóris.....	253
Quadro 12. Desdobramento de um componente.....	262
Quadro 13. Desdobramento dos componentes de um ser.....	263
Quadro 14. Partes do corpo humano.....	277
Quadro 15. Os componentes da pessoa.....	281
Quadro 16. Componentes e substâncias de um bebé.....	294

Quadro 17. Os bancos da vida.....	311
Quadro 18. Distribuição espacial dos especialistas principais na maloca em um dia de baile.....	338
Figura 13. Distribuição dos espaços da maloca.....	353

INTRODUCCIÓN

Hija: Papá, ¿por qué no usas las otras tres cuartas partes de tu cerebro?

Padre: Ah, sí! El problema es que yo también tuve maestros en la escuela. Y ellos llenaron de bruma casi una cuarta parte de mi cerebro. Y luego leí los diarios y escuché lo que decían otras personas, y eso llenó de bruma otra cuarta parte.

Hija: ¿Y el otro cuarto, papá?

Padre: Oh, esa bruma la hice yo mismo cuando trataba de pensar”.

(Gregory Bateson, *Metálogo: ¿Cuánto es lo que sabes?*)

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. Además de 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 15 años con períodos de trabajo de campo en la ciudad, me ha 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 22 años, en 1995, con las ganas de investigar sobre chamanismo y no entendía nada sobre el mundo que le estaba siendo presentado. Durante los últimos 15 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 de mucho más de una vida para ser entendidos en toda su complejidad.

A partir de la primera experiencia en el 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 muchas cosas de mi propio mundo, de la vida en general, me ha dado auto-consciencia 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 a la lógica indígena.

Para nosotros no es fácil pensar que los árboles y los animales son personas, que algunos lugares del paisaje están habitados por espíritus, o que es posible curar una enfermedad soplando el agua contenida en una cuya, pero me parece posible que en ciertas situaciones de nuestra cotidianidad mediática se puede hacer el ejercicio intelectual y antropológico de interpretarlas desde alguna visión indígena. Desastres naturales altamente destructivos, enfermedades producidas por el consumo exagerado de un animal, curaciones milagrosas, entre otros, pueden verse desde la perspectiva makuna bajo la lógica de una teoría de conocimiento propia que usa un lenguaje completamente diferente para explicar fenómenos que, muchas veces, desafían nuestros propios parámetros de comprensión. En lugar de pensar un terremoto como el choque entre dos placas tectónicas o la gripe aviaria como la mutación de un virus, se puede pensar como el resultado de la devastación de los lugares sagrados o como la falta de intercambio de vitalidad con el espíritu dueño de los pollos. Al final, ambas explicaciones son construcciones socio-culturales y por ello hacen sentido; sólo cambia la lógica de asociación y los elementos elegidos para llegar a una conclusión que cree sentido y eficacia práctica. Cada tipo de explicación es eficiente en su propio contexto, lo cual no significa que no puedan tener eficacia la una en la otra, como cuando los chamanes van a curar a las ciudades con éxito o como cuando hay una campaña de vacunación en cualquier aldea, pues, al final, las realidades sociales tienen tanto puntos de encuentro como lugares impenetrables. Parece que nosotros siempre enfatizamos en cosas materiales y visibles (o hechas visibles por los equipos de laboratorio y por modelos matemáticos), mientras ellos en cosas “espirituales”, o mejor, invisibles. Pero no nos dejemos engañar: para nuestro sistema de conocimiento, las causas y los efectos siempre son físicos, medibles, cuantificables, escrutables, mientras que para el conocimiento makuna las causas y los efectos se dan por la falta de una articulación adecuada entre una práctica física, material, visible, pero que al mismo tiempo es invisible (como el pensamiento contenido en un soplo curativo en cualquier substancia) y la relación con un ser invisible que habita en un lugar específico visible. Nuestro conocimiento sobre lo invisible nos remite a partículas subatómicas o a cualquier conexión ínfima con la materia, de lo contrario cae en los dominios de lo religioso o de la superstición, mientras que los Makuna enfatizan en toda una organización del mundo con la cual se relacionan permanentemente.

Los Makuna no distinguen lo invisible de lo visible, pues ambas son dimensiones imbricadas. Son una única manifestación de su realidad, pero a pesar de que algunas cosas no se puedan ver, su presencia siempre deja señales, marcas 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. 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, y llevarlas más allá para comprender algunas maneras de cómo funcionan, fundamentan y se retroalimentan con la experiencia de la vida cotidiana e histórica que todo pueblo atraviesa. La verdad, yo creo que los mundos que viven los indígenas son muy diferentes del nuestro y que hay cosas y maneras que ellos saben, sienten y perciben, y nosotros ni sospechamos, como por ejemplo nos muestra Feld (1982) con relación al sistema sonoro de los Kaluli de Papúa Nueva Guinea. Lo mismo ocurre en la vía contraria, pues nosotros podemos tener un gran desarrollo tecnológico que los indígenas no poseen, pero no tenemos un gran desarrollo chamánico, por ejemplo. La diferencia está en la manera como Occidente marca la jerarquía de su conocimiento con relación a otros sistemas de conocimiento. Y eso, además de contener mucho etnocentrismo, es exceso de arrogancia, pues se ha llegado a los extremos de 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).

Generalmente, el lenguaje usado por la antropología termina sometiendo o encajando el conocimiento nativo dentro de nuestra matriz de pensamiento por más de que se haga el esfuerzo consciente de evitar caer en ello. Quizás las limitaciones sean inherentes a las propias lenguas indoeuropeas y entender cómo se piensa de formas diferentes sea verdaderamente difícil; pero eso no debe significar que los “otros” 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 reduciendo el conocimiento indígena a nuestros propios marcos en lugar de exaltar las teorías nativas y sus sistemas de conocimiento.

Pensemos, por ejemplo, en lo que ha pasado con el concepto “naturaleza” a través de los años. Algunas discusiones antropológicas contemporáneas se han visto beneficiadas por la exploración en los conocimientos nativos respecto a la naturaleza, al punto que autores como Latour (1994 [1991]) y Descola (1996) consideran que la división entre naturaleza y sociedad/cultura es una característica exclusiva del pensamiento occidental. Llegar a dicha formulación fue 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 (1981 [1903]) estaban interesados en el estudio de los sistemas clasificatorios primitivos y en el papel de la sociedad como organizadora de la naturaleza; Evans-Pritchard (1977 [1940]) 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 éstas se expresaban en las concepciones de tiempo y espacio; Lévi-Strauss (1988 [1962]) 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 (1964 [1949]), Steward (1977 [1968]) y Harris (1978 [1974]) 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 (1987 [1968]) añadía al rígido análisis ecológico la importancia regulatoria de los rituales, y planteaba la existencia de un modelo operativo (científico) y otro cognitivo (nativo) con relación al ambiente, y que éste último orientaba el comportamiento de las personas; los 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 a la naturaleza como una entidad externa a la sociedad, susceptible de ser conocida científicamente, o sea, “como ella realmente es”, replicando 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, 2002), donde en la actualidad los temas principales tienen a ver con el mantenimiento o no de la 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 del carácter acumulativo del conocimiento antropológico, resalta su sentido crítico basado en la comparación, sus ansias por alcanzar siempre explicaciones más profundas, y 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 tengamos la tendencia, muchas veces, a proyectar a lo general algunas de nuestras interpretaciones y elaboraciones sobre 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 éstas alumbren al 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), y en ese sentido sería mucho más interesante explorar la multitud de los modos de análisis indígenas, las “consciencias teóricas” de otros pueblos y las epistemologías nativas, como mostró Kirsch (2006) para los Yoggom de Nueva Guinea. 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.

Lo que hoy sabemos es que los puntos de partida de los distintos sistemas de conocimiento son diferentes. Así que para tomar en serio lo que dicen los indígenas y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, como sugiere Ramos (2010), me parece que hay que hacer el ejercicio intelectual de identificar los puntos de partida, entrar en sus desdoblamientos, hasta donde sea posible, y después cotejarlos con nuestros fundamentos propios, en una especie de deconstrucción interior parecida a la que hacemos cuando leemos algún autor que explica algo de nuestro mundo que no sabíamos y que derriba algunos de nuestros preceptos fundamentales, por lo cual debemos reevaluar nuestras posiciones y reconstruirnos. Y en el caso del conocimiento indígena, ese proceso implica tener algo de fé, de creer que lo que ellos nos enseñan es verdad. No concibo un etnógrafo que no sea transformado por su experiencia con los indígenas en el campo. Yo he llegado a pensar eso, entre otras razones, a partir de varias curaciones que me han hecho con efectos sanadores inmediatos, y he tenido que aceptar con humildad y tiempo que ese conocimiento funciona, yo no sé cómo porque soy ignorante en él, pero funciona. Me he convencido de que el mundo tiene un funcionamiento diferente para los Makuna, como si algunas cosas que ocurren no obedecieran a las mismas leyes físicas a las que estamos acostumbrados (una vez, muy cerca, escuché primero un trueno ensordecedor y luego vi el rayo incandescente, por ejemplo), pero por ello nunca he renunciado a ser un antropólogo riguroso metodológica y teóricamente. Lo que siento es que es muy difícil alcanzar esos conocimientos y que nuestras teorías se quedan cortas por más sofisticadas que sean.

Como los Makuna no tienen ningún concepto que remita a una idea de naturaleza, podemos tomar la sugerencia de Viveiros de Castro (1996) de analizar lo que ocupa el lugar de universal en el pensamiento indígena. Él dice que en el caso amerindio lo universal es tener cultura, una característica que comparten todos los seres,

mientras que las diferencias están en las corporalidades, la naturaleza, a la vez que en nuestro caso lo universal es la naturaleza y lo particular son las culturas; por eso, según él, los amerindios son multinaturalistas y nosotros somos multiculturalistas. Si pienso en lo que es universal para los Makuna, a pesar de que comparten la idea de que todos los seres tienen cultura, mi conclusión es diferente pues hay algo que la antecede, y ello es el Pensamiento, un complejo concepto nativo que he traducido de esa manera, a falta de una palabra mejor. Y el Pensamiento es justamente el centro de esta tesis, lo que quiero tratar de explicar. He llegado a esto después de un largo camino tanto intelectual como emocional, pues estas dimensiones siempre andan juntas, que quiero exponer ahora para justificar mis escogencias temáticas y analíticas en esta tesis.

Los Makuna son un pueblo indígena bastante conocido en la etnología amazónica. A partir de los trabajos de Kaj Århem (1993, 1996) sobre Ecosofía o Ecosociología, los Makuna han ocupado un papel muy importante en la elaboración de dos de las teorías más influyentes en la etnología amazónica de los últimos 15 años: la “ecología simbólica” de Philippe Descola (1992, 1996, 2005) y el “perspectivismo multinaturalista” de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002). Mientras que la primera teoría los toma, junto a los demás grupos Tukano oriental, como ejemplos prototípicos del modo de relación centrado en la reciprocidad dentro de la ontología animista, en la segunda se enfatiza en 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). 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.

También tengo la responsabilidad mayor de balancear mi papel como autor frente a los Makuna, pues para algunos de ellos, como los payés viejos, mis publicaciones anteriores son responsables por 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 hacia

mí no son válidos pero aún sí, 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. Pienso que así como algunos makuna se sienten expuestos con lo que escribo, una forma de reciprocidad justa es la de exponerme como persona y antropólogo en algunos momentos del texto. Por esta razón, hay informaciones y términos que evito mencionar o profundizar, así como presento fragmentos biográficos de mi vida en los que los Makuna han sido importantes, principalmente en lo que atañe a la construcción de mis preocupaciones teóricas y etnográficas. El intimismo en ciertos momentos del trabajo es una elección deliberada para marcar que todo lo que aquí está escrito involucra mi propia persona en relación a los Makuna, no sólo lo que he aprendido entre ellos y la manera como lo he procesado, sino también como mi pensamiento y visión del mundo se han transformado a partir de ello. Mi interés primordial con esta tesis es la de ofrecer por medio de una etnografía profunda una visión sincera sobre el Pensamiento Makuna, y esto es interdependiente con la forma como me he relacionado con ellos y de la manera como mi propio pensamiento antropológico se ha desarrollado.

De visita en el Lago de leche

Logré visualizar un problema inicial de investigación para esta tesis en las aguas del río Negro. En marzo de 2005 participé como traductor en una expedición colombo-brasilera organizada por *Amazon Conservation Team* a partir del pedido de dos payés 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, Bernardo, el payé 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 como Tatuyo, y pidió ayuda a su sobrino Benedicto, el payé joven que estaba con nosotros, para trabajar chamanísticamente en la recuperación de los objetos rituales. Luego de difíciles negociaciones con sus parientes más alejados,

Bernardo 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 de creación del mundo para llegar hasta Pari Cachoeira, 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 el campo que había un grave problema por causa de esa cuya y que los Tatuyo la querían de vuelta, llegando a amenazar con entrar en guerra. 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 Manaus hasta São Gabriel da Cachoeira, punto del que tuve que regresar a Brasilia para iniciar el semestre de clases, pero esas casi dos semanas de viaje en barco fueron muy inspiradoras. Cuando los payés hablaban de los lugares les sorprendía que yo pudiera hacer una traducción de los nombres, pues hay cierta inteligibilidad con la lengua makuna, y más 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, el Lago de leche, los payés 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, 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 payés 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 *Sẽme da wi* (Maloca de paca), donde los payés nos avisaron al menos con un día de antelación que el próximo lugar importante que encontraríamos era una playa que era la maloca de los botos. 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 cómo yo tenía en mi cabeza algunos datos de los Makuna, me dí cuenta 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 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 oriental están llenos de referencias a los lugares, y ni qué decir de las compilaciones de mitología hechas por los propios indígenas. De cierta manera, la importancia de los lugares siempre estuvo allí desde el comienzo, pero nadie siguió ese camino con excepción de los trabajos de Århem (1998a) sobre el conocimiento contenido en los lugares, los de Hill (2002), Wright (2002), Vidal (2002) y Zucchi (2002), quienes enfatizan 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 porque comencé a pensar que había todo un sistema de conocimiento codificado en los lugares, y sé que si expandimos los estudios comparativos sobre los lugares en el Noroeste Amazónico vamos a entender algunas cuestiones muy profundas sobre la forma como los indígenas de esta región construyen y transmiten sus conocimientos.

Este 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.), la principal preocupación fue la de entender la estructura social de los Tukano. Sólo 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 les parece más importante, el centro de la discusión académica viene desplazándose de la estructura social hacia la cosmología (S. Hugh-Jones 1995, Århem 2000), 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, ocupando 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 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’s 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 hayan sido los propios indígenas quienes hayan abierto esta nueva veta etnográfica cuando comenzaron a hacer sus reivindicaciones territoriales, una vez que el complejo socio-cultural del Noroeste Amazónico es, tal vez, el mejor conocido en la literatura etnográfica de las tierras bajas suramericanas, no sólo 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 oriental y Arawak a partir de la segunda mitad del siglo XX, principalmente (Koch-Grünberg 1995 [1909]; Fulop 1954; Goldman 1968 [1963], 2004; Reichel-Dolmatoff 1986 [1968], 1978, 1996b; Torres 1969; Langdon 1975; Bidou 1976; Trupp 1977; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; von Hildebrand 1980; Århem 1981, 1998b; Århem et. al. 2004; Jacopin 1981; Dufour 1981; Buchillet 1983; Jackson 1983; Palma 1984; van der Hammen 1992; Chernela 1993; Hill 1993; Journet 1995; Correa 1996; Oliveira 1995; Ribeiro 1995; Reichel 1997; Wright 1998, 2005; Fontaine 2001; Cayón 2002; Mahecha 2004; Franky 2004; Lasmar 2005; Andrello 2006; Cabalzar 2008; Maia 2009), además de las compilaciones realizadas por autores indígenas (Panlón Kumu y Kenhíri 1980; Fernandes y Fernandes 1996; Matapí y Matapí 1997; Cornelio et al 1999; Barbosa y Garcia 2000; Tariano 2002; Azevedo y Azevedo 2003; Galvão y Galvão 2004; Maia y Maia 2004; Gentil 2005; Tenório, Ramos y Cabalzar 2005; Fernandes y Fernandes 2006).

Los pueblos indígenas que habitan esta vasta región pertenecen a las familias lingüísticas Arawak¹, Tukano oriental², Makú-Puinave³ y Karib⁴. Ocupan la región fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela, se distribuyen entre las selvas localizadas entre la margen izquierda, 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 social⁵ (unidades exogámicas patrilineales y segmentares ordenadas jerárquicamente, patrones de residencia patri/virilocales, terminología de parentesco tipo dravidiana, las malocas como forma prototípica de asentamientos, etc.), 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 600 personas que viven en el lado colombiano.

En ese gran espacio 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 un carácter segmentar de las unidades sociales, donde con frecuencia éstas no ocupan los territorios que deberían desde la perspectiva del modelo ideal; por ejemplo, es muy raro, para no decir que imposible, encontrar la totalidad de un pueblo que 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 los mismos, lo cual no significa que esos otros territorios no hagan parte de un territorio más amplio del que todos los grupos son copropietarios. Estos pueblos son conscientes del hecho que cada territorio propio se inserta en un contexto mayor, el cual constituye un macro-espacio delimitado

¹ Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Kabiyarí, Yukuna y Matapí.

² Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna, Mirití-tapuyo.

³ Juhup, Hupdu, Kakua o Bara, Dow o Kama, Nadöb, Nukak (Mahecha et al 2000).

⁴ Carijona.

⁵ Ver Koch-Grünberg (1995 [1909]), Steward (1948), Goldman (1968 [1963]), Jackson (1983), Correa (1996), Wright (2005).

por accidentes geográficos, en especial grandes raudales, en diferentes ríos y cuencas hidrográficas. Entonces, muchos lugares del macro-espacio pertenecen simultáneamente a varios grupos, señalando 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 del mismo 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 chamánica del espacio. Según ésta, el macro-espacio se piensa como una maloca que abarca el universo, conteniendo a otras malocas pequeñas que son los territorios específicos de cada pueblo y las casas de los diferentes seres no humanos. La Maloca-Cosmos no sólo 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 macro-espacio, y que sólo pueden ser manipuladas por los chamanes. De esta manera, para entender como 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 espacio⁶. 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 la tesis.

La interrelación entre esos aspectos es el punto de partida para este trabajo. Con ello pretendo exaltar las conexiones hechas por los propios indígenas, al tiempo que exploro una posibilidad etnográfica diferente dentro de uno de los temas principales de la etnología amazónica: la construcción de la persona (ver principalmente, Carneiro da Cunha 1978; Seeger et al. 1979; Viveiros de Castro 1986; Gow 1991; Vilaça 1992; Santos-Granero 1994; McCallum 1996; Overing y Passes 2000; Fausto 2001; Gonçalves 2001; Guimarães 2005; Lima 2005; Lagrou 2007, Pissolato 2007; Rodrigues 2008, entre muchos otros). Y, en ese sentido, este es el primer trabajo que se enfoca particularmente sobre este tema entre los Tukano oriental. Por este motivo, tan sólo

⁶ 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 Amazonía, ver Santos-Granero (1998), Århem (1998), Albert y Le Tourneau (2007), Ramos (2008), Cayón (2008), Coelho de Souza (2009).

puedo apuntar algunas cuestiones porque no hay un material suficiente para comparar con profundidad, y me parece que hacer extrapolaciones de otros autores sería complicado e injusto. Entonces, mis pretensiones en este trabajo son básicamente etnográficas, y se focalizarán en los Makuna, pudiendo extender este análisis a sus vecinos del Pirá-paraná y bajo Apaporis.

En tierra makuna

El camino elegido en este trabajo es resultado de la profundización de mis investigaciones anteriores, en el cual 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 10 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 de los Makuna, y esta tesis es tan sólo un nuevo paso. La manera como llegué a los Makuna y pude mantener mi investigación entre ellos ha estado marcada por esos pequeños acontecimientos que ocurren en el transcurso de la vida pero que se vuelven definitivos. Inicié mis estudios de antropología en la Universidad de Los Andes, Bogotá, en 1992. En aquella época, mi interés principal era la arqueología, pues en Colombia la disciplina está estructurada a partir de los cuatro grandes campos que delimitó la antropología norteamericana. He de confesar que al comienzo no me interesaba mucho por los indígenas ni nunca me había pasado por la mente trabajar en la Amazonía, 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, mi orientador en el pregrado, estaba hablando de los estudios de 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*.

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 a 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, 20 años antes. Acepté la propuesta y comencé a pensar en el proyecto. Sólo 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 podía 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 tuve que 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 Japurá 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 había una gran cantidad de personas en el improvisado aeropuerto, la mayoría indígenas, para ver como 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 queriendo 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 sólo llegué con los nombres de dos o tres contactos que podrían ayudarme. En La Pedrera no hay hotel, y no tenía la menor idea de donde me iría a quedar. 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. Efectivamente, 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 siringa, 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 Colombia.

Por fortuna, alguien me sugirió ir hasta la casa de la Fundación Gaia Amazonas, a unos 10 minutos a motor del pueblo, dónde encontré a un antropólogo que me dejó alojar allí. 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 4 días en la casa de la Fundación, y por la tarde se escuchó un motor bajando el río. Era un bote con muchas personas que venían desde Centro Providencia para traer a una mujer con problemas post-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 Japurá, 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 en una hora de esas; 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 2 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 como regresar) y caminamos en dirección a la aldea. A los 5 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 percibiendo 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 mandioca, tiene un color grisáceo y una textura viscosa, como el engrudo, así que su aspecto no me gustó. Dí el primer sorbo por educación, y al sentir la textura de la caguana, 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, y tiempo después desarrollé un gusto auténtico por la caguana. Dormí y, al comenzar la noche, Arturo me introdujo a 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 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. Aún así, fue una visita corta muy interesante, en la cual tuve un instante memorable en el que acompañé a varios hombres a recoger asaí y entré a la selva cerrada por primera vez; apenas entré en el monte, mi camisa quedó empapada instantáneamente 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 payé 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 pidió para revisarla detalladamente con la linterna (parecía como si el payé 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 5 piedras. 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 al 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*”, la 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 cómo se podían entrelazar analíticamente las prácticas de subsistencia, la mitología y el sistema de parentesco. En ningún momento quise emular el trabajo de Descola, sino usar la 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 poderlo llevar al mar algún día. 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 antes había ocurrido algo muy extraño. Un tuyuka llamado Pablo, capitán de una aldea cercana y a quien conocí en el primer campo, había sido devorado por un árbol y nadie tenía una explicación. Sólo 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. El 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 vió 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 sólo se hablaba del 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 quejándose 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 payé 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 peces, 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 peces 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 20 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 vió 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 le 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 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. Esa versión publicada, muy diferente a la monografía original, se convirtió, digamos, en el embrión de esta tesis, ya que había logrado realizar una interpretación inicial más consolidada. En 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 25 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 6 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 city*”, en el cual nos juntamos los tres con Gladys Angulo, un 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 una auto-etnografía 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 2001) y 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 al campo. Pasaron 6 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 es 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. Aún 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 100 horas de grabaciones y más de mil páginas de transcripciones, para dejar listo el informe para nuestros financiadores y para hacer la uniformización del texto que se convertiría en libro. Fueron años de trabajo excesivo, donde 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 parentesco o 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* para centrarme en discusiones más teóricas, pero después de 5 años sin ir al 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 (1971 [1923], [1938]) Leenhardt (1997 [1947]) 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 e-mail 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 las cosas para llevar. 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 6 am, 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 5 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 sólo llevábamos un remo pequeño partido por la mitad y debíamos recuperar las cosas que estarían 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 popa 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 abre bocas de un tiempo singular, tan difícil como enriquecedor.

Puerto Antonio es una aldea nueva donde se han concentrado 5 payés 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 makuna que tiene el monopolio sobre los instrumentos sagrados; por así decir, la capital administrativa actual de los Makuna. Ya conocía algunos de sus habitantes, 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 a ayudarles a organizar los nombres e 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 determinaran los payés. De esa manera, cuando volví del 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 23 kilos de peso en 5 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 acceso a algunos conocimientos que se manifiestan de maneras diferentes y sobrepasan cualquier método que conocía 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 del campo no fueron sinuosas, 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 socialidad dionisiaca, en la que pensaba delirantemente en la manera en que sería posible crear un chamanismo del Cerrado a la moda makuna, y que casi compromete la finalización de este trabajo; afortunadamente logré hacer la síntesis de las transformaciones que ocurrieron dentro de mi ser y retomé el centro. No por otra razón es que escogí tomar el Pensamiento como núcleo de esta tesis, relegando de cierta manera el énfasis que quería dar inicialmente a la relación entre espacio y persona.

Hacia las transformaciones del Pensamiento

Cuando conecté mi polo a tierra y decidí enfrentar la escritura de esta tesis, en una conversación de orientación, Alcida Ramos me planteó un desafío nuevo para pensar la totalidad de la tesis al preguntarme sí 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, eco-cosmología, relación naturaleza/sociedad-cultura, relación espacio-persona, epistemología makuna), como si mi mente tuviera un subconsciente batesoniano, mi entendimiento sobre el Pensamiento también se fue transformando. Como el Pensamiento (*ketioka*) es un concepto polisémico sumamente complejo, ví 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 eco-cosmológicas; más adelante ví 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 éste 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 hecho un palimpsesto, o como si fuera un músico de jazz explorando las diferentes posibilidades de relaciones entre notas y escalas en distintas improvisaciones en vivo del mismo tema que compuso, o como si examinara diferentes matices, colores y luces como Cézanne pintando el *Mont Sainte-Victorie*.

Quiero dejar muy en claro que este trabajo es mi composición sobre lo que hoy he aprendido y entendido sobre el Pensamiento makuna, un acercamiento a lo

inabarcable. Esta aproximación es 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. En pocos momentos de la tesis 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 basándome 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, y el segundo fue quien guió mis primeros pasos de comprensión de los Makuna. Maximiliano es profesor indígena y un dueño de maloca joven, mientras que Arturo 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 Heañarã, Rubén Darío Tukano, Ricardo Tanimuka, Cristóbal Heañarã, Belisario Makuna, Jorge Makuna, Oliverio Makuna, Carlos Makuna, Libardo Makuna, Jairo Heañarã 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 Heañarã 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 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 en esta tesis. Aún así, hacen parte fundamental de mi comprensión más amplia de los Makuna.

De manera semejante a la que siempre he admirado a cualquier 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 es sólo una aproximación a la complejidad del Pensamiento, la base de toda existencia y posibilidad. 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 le hice justicia a los Makuna y demás pueblos indígenas del bajo Apaporis y Pirá-paraná, aunque sea parcial lo expuesto en este trabajo.

Uno de mis objetivos fundamentales en esta tesis es mostrar la manera cómo funcionan algunos conceptos claves de la teoría makuna del mundo. Éstos irán apareciendo en los capítulos y serán evidenciados en las consideraciones finales. Como otro de mis objetivos principales es ofrecer una etnografía profunda de los Makuna, he dividido la tesis en 7 capítulos que incluyen aspectos históricos y de organización social para contextualizar a los Makuna, pero vistos desde una perspectiva diferente a los

trabajos previos de la etnología del Noroeste Amazónico. El tema que atraviesa transversalmente la tesis 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 detentores 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: dar vida al cosmos y todos sus seres, incluyendo a los humanos.

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 rigor de mis interpretaciones, pues para explicar ciertas cosas es mejor recurrir a las técnicas literarias que a los términos, a veces oscuros, excesivamente técnicos. 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 cuáles estas actuaciones ocurrieron, influyeron en los grupos indígenas de la región. En el capítulo 2 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. Estos primeros dos capítulos están dirigidos a presentar el contexto histórico y sociológico de los Makuna.

En el tercer capítulo inicio mi inmersión a las profundidades del Pensamiento, explicándolo a partir de su manifestación más apoteósica: 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 cómo 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 capítulo 4, 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. El capítulo 5 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 y sustancias a partir de los cuales los Makuna piensan el mundo.

En el capítulo 6, exploro la noción de persona. Teniendo como ejes las nociones de enfermedad y algunos conceptos del Pensamiento referentes a la persona, muestro la importancia de los lugares, las sustancias y los objetos en la construcción y constitución 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 dar vitalidad al grupo, a los seres humanos y no humanos. Para ello, entro en algunas características de la vida ritual y política centrada en la maloca. Por último, hago algunas consideraciones para finalizar el trabajo. Una vez hechas todas las aclaraciones pertinentes, entremos ahora en el mundo de los Makuna.

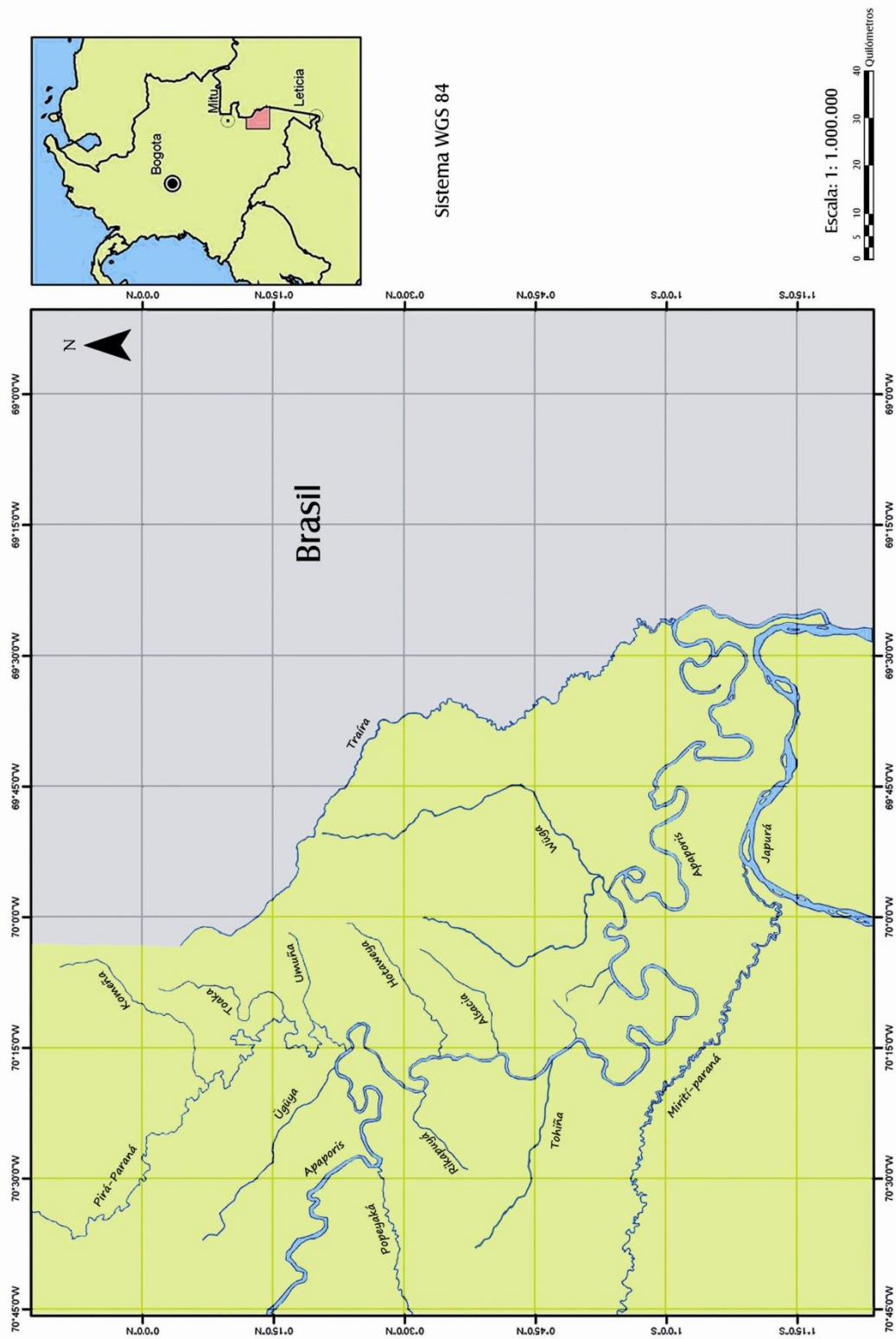
CAPÍTULO 1

EL BLANCO EN EL MUNDO DE LOS INDIOS

Localizada en la cuenca del río 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 (ver Mapa 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 contienen 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 luso-brasileras, 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.

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 de los capataces

MAPA 1 - LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN



y patrones caucheros de los padres de esos viejos durante la segunda bonanza del caucho, como de 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 iluminando 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 atrás de datos o en los que el etnógrafo tan sólo 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 buscamos descifrarnos. 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 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 así por delante. 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 retroalimentación de datos de la memoria oral, la cual me conducía a otros niveles de comprensión y duda. Las esquirlas de dichas conversaciones sólo 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. Sólo 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 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: guerra cuyo escenario era 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 están 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 de 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 que es donde hay mayores dificultades, una vez que para entender este período hay que tener como referencia los eventos históricos ocurridos en las cuencas de los ríos Negro y Japurá, los cuales fueron resultado de las políticas coloniales luso-brasileras 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 para no obscurecer más las informaciones, ya que 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 para un lector contemporáneo. Algunos nombres presentes en los documentos sólo hacen 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, era frecuente que los cronistas supusieran cosas de antemano sin que existiera un nivel más o menos satisfactorio de comprensión lingüística (como en uno de los pasajes de Gaspar de Carvajal (1941 [1542]) 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), 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, Eldorado o los talismanes de jade (*muiraquitãs*), así como un sinnúmero de seres fantásticos que expandían los bestiarios medievales. Hasta un científico reputado de la época como La Condamine (2000 [1759]), quien viajó a América en 1735 para medir el arco del meridiano terrestre en proximidades del Ecuador, además de realizar apuntes de historia natural, ofrece en su relato 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 luso-brasileros bajo la influencia de las políticas e intereses de la Corona portuguesa y posteriormente del Imperio del Brasil, mi primera escogencia fue la de limitarme a no usar los cronistas y viajeros que tuvieran información de segunda mano y que no hubieran entrado siquiera en los ríos que me interesa analizar, 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 Japurá y sus afluentes, o tuvieron conocimiento de primera mano del Apaporis tengo 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.

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 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 al Apaporis, y Lobo D'Almada pasó por este río y por el Pirá-paraná dejando algunos mapas. Estos autores nos brindan información sobre el período comprendido entre 1768 y 1820, lo cual significa que para el siglo XIX hay un vacío documental de casi 80 años. Para ese período 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 período voy a recurrir a la memoria oral, a algunos 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 éste genera muchas confusiones, algunas de ellas indignantes para ellos, voy a incluir en este capítulo una parte que busca descifrar la manera cómo 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* (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 *Yibá masã* (Gente de *Yibá*) 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 *Makuná*, 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 período específico y se refiere 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 1541-1542, 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 remontando 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 cabeceras. Los portugueses tenían la corriente en contra pero sin raudales, mientras que los españoles tenían la corriente a favor pero enfrentando un sinnúmero de cascadas y caídas de agua que se sucedían sin parar. Con el tiempo, los lusitanos pudieron establecer ciertos asentamientos, como villas y fortalezas, con relativa facilidad en la selva 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 sólo 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, etc), los 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, a 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

período colonial y cómo estos aspectos estaban entrelazados, cada Corona 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 las 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 auto-sostenimiento y trabajos comunitarios bajo la autoridad de un cacique, pero aún 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, ésta quedaba en manos de los religiosos, los cuales terminaban huyendo o muriendo poco tiempo después cuando 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 variaban conforme éstos fueran aldeados, aliados o enemigos. Por medio de los *descimentos* se buscaba convencer a indios “amigos” que dejaran sus tierras y se movieran a las proximidades de las poblaciones portuguesas. La idea era la de deportar poblaciones enteras sin usar la violencia, y para ello se enviaban tropas junto a un misionero para persuadir a los indígenas de que vivieran en aldeas para 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. Cuando 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 iban penetrando y controlando mayores porciones de territorio. Mientras que los indígenas aldeados y los aliados eran considerados libres, a los enemigos los aguardaba la guerra y la esclavitud.

Partiendo del principio de “guerra justa”, en la que 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, 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 para que éste estableciera si eran libres o esclavos: en el primer caso, les aguardaban cinco años de servicio bajo las órdenes de su “libertador” antes de ser enviados a una aldea, y en el segundo, les aguardaba 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 Amazonía. Se estima que sólo 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 junto a la llegada de las epidemias diezmaron a las poblaciones nativas y las condenaron a vivir un sinnúmero de horrores y sufrimientos.

La región del río Negro vivió intensamente estas situaciones (ver Sweet 1974; Wright 1991, 2005) desde muy temprano, y a partir de allí se hicieron expediciones esclavistas que llegaron al Japurá. 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 (1994 [1641]). Hacia 1669, los portugueses construyeron el *Forte de São José da Barra do Rio Negro*, actual Manaos, lo cual no significó que su presencia permanente en la región inició el proceso de esclavización indígena, sino que lo

intensificó ya que se sabe que, presuntamente, la primera incursión esclavista en este río ocurrió en 1657 y llevó unos 600 esclavos para Belém (ver 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 Guyanas (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 (Farage 1991, Arvelo-Jiménez et al 1989) 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, evitando, 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 Marabitanas, Marepizanas y Guaypunaves, quienes participaron activamente de las capturas de esclavos por toda una inmensa región comprendida entre el alto Orinoco, el río Branco y el Japurá; 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 intranspasables para los barcos, como 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 interétnicas¹ 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 re-actualización².

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 Notitiatae 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, sólo entre 1745 y 1747, 1334 personas fueron consideradas esclavas y 43 libres; Avogadri contó para Szentmartonyi que había bautizado seis mil indígenas y que presumiblemente durante la década de 1740 cerca de veinte mil 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 eran 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 Japurá 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 peggas, e das que voltarem com escravos*, también conocido como *Livro das canoas*, se

¹ 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 1997); otras, según Nimuendajú (1982 [1927]), 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 Kawillary (arawak) enfrentaron a los grupos tukano del Pirá-paraná y a los Carijona (karib) del Apaporis; asimismo, afirma que los Kawillary y los Kurripako realizaron incursiones guerreras contras los tukanos en momentos posteriores. Wright (2005) también describe guerras entre diferentes fratrías Baniwa, así como incursiones de éstas en los territorios tukano.

² De acuerdo con Hill (en Wright 2005: 73), durante este período se habría producido una reorientación de las fratrías arawak con relación a los grupos tukanos orientales ya que, al verse imposibilitados de sostener las relaciones sociales antiguas con sus vecinos arawak, penetraron en territorio tukano produciendo conflictos que pudieron haber llevado al surgimiento de fratrías jerarquizadas entre los Baniwa.

registran parte de los indios libres y esclavos que eran capturados en el Japurá 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 los *Gohe masã* (Gente de Hueco), *Sagari masã* (Gente de Bamba), *Ria peto mahã* (Gente de la Orilla del río), *Misiñarã* (Gente de Bejuco) y *Gãmoyuküñarã* (Gente de Balso), 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 éstas hayan sido por su causa³, 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 (en Mahecha 2004: 55) afirma que los *Barea gawa* eran Baniwa o Curripaco, lo cual es un dato importante pues sugiere que éstos eran de una familia lingüística diferente (Arawak) a la de los tukanos 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 esclavistas⁴ 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. Llegaban en grandes barcos cargados de mercancías, en

³ 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.

⁴ Matallana y Schackt (1991) afirman que este grupo, denominado Mirabara por los Yukuna (ver Oostra 1991), serían los Manao, lo cual restringiría el período del tráfico en el bajo Japurá, pues como ya vimos, éstos fueron derrotados en 1727. Según Gersem Santos (com. per.), este grupo podría haber sido los Baré del medio río Negro, lo cual podría ser coherente con las posibles rutas de acceso al Japurá y el Apaporis, vía las cabeceras de los ríos Marié y Curicuriari que eran parte del territorio de los Baré. Por su parte, Wright (2005) afirma que en la tradición oral Baniwa, la fratría *Waliperi dakenai* junto con algunos *Hohodene* y *Maualinai* hicieron incursiones al Japurá 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 lo más consecuente sea 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.

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 corral⁵ que quedaba en *Güisogü* (Cerro de babilla), sobre el Apaporis. Una vez, los *Barea gawa* llegaron a una maloca *Ide masã* (Gente de Agua) 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, le 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 avispas y hormigas en la cabeza, las muñecas, las manos, los tobillos y los pies. En el Pirá-paraná, los *Barea gawa* atacaron a los *Emoa* (Gente de Hormiga majiña), *Heñarã* (Gente de Leña) y *Ümüa masã* (Gente de Día), 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 *Guari sãa* (Remanso de guerra), en el Apaporis, y escucharon voces y risas. Ansiosos por capturar más esclavos, se acercaron a la maloca sin percibir que ya estaban bajo el efecto de la maldición chamánica, y los *rümüa* los estaban esperando. De esta manera, la mayoría de los *Barea gawa* murió a manos de estos seres y 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 muestra que los grupos estaban enfrentando a los *Barea* con guerras y chamanismo. De hecho, la desaparición de los *Barea gawa* fue resultado tanto de maldiciones chamánicas como de acciones guerreras.

⁵ Los portugueses encerraban y concentraban a los esclavos en *Arraias* antes de llevarlos a las poblaciones lusitanas.

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 sólo a su disminución temporal.

Con las reformas pombalinas, implantadas a partir de la década de 1750, se produjo, en teoría, un cambio en la orientación al trato a los indígenas que no significó el final de la esclavitud en los ríos Negro y Japurá, a pesar de que se decretó la libertad para todos los nativos. Se estableció el *Diretório dos Índios* (ver Almeida 1997) que promovía los procesos de aldeamento 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*⁶ 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 se colocaban en la situación de huérfanos que debían ser protegidos del tratamiento de los blancos, asentando lo que sería después la “tutela de los indios” en Brasil (Farage 1991: 48).

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 Amazonía, y se convirtió en prioridad encontrar las conexiones fluviales entre las cuencas de los ríos Negro y Japurá 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

⁶ Vale la pena señalar que estos indígenas no necesariamente eran autoridades tradicionales y que eran tratados y juzgados como militares.

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 1755⁷, en especial de su parte baja y de sus habitantes. De acuerdo con el testimonio del práctico Eugenio Ribeiro: “Entrando pela bocca do dito Iaporá acima, o primeiro Rio que se encontra á mão direita a 15 dias de distancia é o Apapurez (1)⁸ 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” (Ribeiro 1906 [1755]: 321).

Tal conocimiento geográfico y la preocupación por la conexión fluvial está enfatizado en las crónicas de Monteiro de Noronha (1856 [1768]) y Ribeiro Sampaio (1824 [1775]). Ambos autores 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 Japurá. Monteiro de Noronha señala una ruta de esta conexión, haciendo la primera mención conocida al Pirá-paraná (que en las lenguas locales se llama *Waiya*), y afirma que en el año de 1749 se encontraron piedras que contenían plata en el río Tiquié (principal afluente del río Vaupés) y que “[...] por este Rio, e pelo Capurí, se póde hir ao Apoáparí, que desagua na margen septentrional do Jupurá, como fica dito; passando-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 póde ser em embarcação pequena por pantanaes” (Monteiro de Noronha 1856 [1768]: 77-78). Ribeiro Sampaio complementa que el Apoaperí está “povoadissimo de gentio”, y que “da nação Aniána não havia atégora indios descidos nas nossas povoações. Ella habita o rio Apoaperí, que desagoa pelo norte no Jupurá” (Ribeiro Sampaio 1824 [1775]: 83, 78).

Estos dos autores hablan con absoluta naturalidad de los esclavos y de los grupos deportados de muchos ríos, ya viviendo 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

⁷ En el caso del alto Apaporis, el misionero español Roque Lubián describe la existencia del río Apapu en 1751 (Useche 1987).

⁸ En la nota al pie 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 1906 [1755]: 321).

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 faltar 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* de Ribeiro Sampaio (1774-1775) 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 Eldorado son más pragmáticas y reflejan que éstas eran sólo 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, y por ello usó varias páginas discutiendo 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 Japurá, punto a partir del cual las tierras al poniente eran españolas. Esto significa que los dominios portugueses serían delimitados por el supuesto canal que comunicaría las cuencas de los ríos Negro y Japurá. Las dos Coronas decidieron conformar la cuarta Comisión de Límites 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 Japurá e intentar encontrar la conexión fluvial. En su *Diário de viagem ao Japurá*, 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 (desembocadura 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 algunas informaciones importantes como la de señalar que los indios Coretu y los Traira (grupo extinto emparentado con los *Ide masã* –ver Cap.2-) habitaban en el Apaporis, o que al aproximarse al gran raudal del Japurá, hoy conocido como Araracuara (que fue el límite de su exploración), “soube aqui que um Índio 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” (Wilckens 1994 [1781]: 31). Si hacemos una triangulación entre el gran raudal del Japurá, el río Yari y los raudales del Apaporis, estos últimos no pueden ser otros que la Playa y Jirijirimo en los territorios actuales de los Tanimuka y Kabiari, e inclusive 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 *descimentos* incluyó 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 fueran a su tierra, cosa que ocurrió cuando se enfermaron de paludismo y recordaron a sus parientes (Franky 2004: 87-88).

Wilckens 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 *Tauocas* para fundar una aldea en la margen septentrional del Japurá (Wilckens 1994 [1781]: 28-29), en algún lugar entre la desembocadura de los ríos Mirití-paraná y Cahuinarí. 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 1987 [1782]: 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 así 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 el actuar español y el 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 Teódosio 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 Yarí (que los portugueses llamaron río de los Engaños durante el viaje de Wilckens) y visitaron algunos de sus afluentes. De esa manera, 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 deparó con cuatro raudales que dificultaron el viaje, en especial el último 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 Coretús, Curutús o Corutús, quienes los esperaban con alimentos y regalos. Los indígenas cedieron dos malocas a la Comisión, y éstas se convirtieron literalmente en hospitales (Requena 1987 [1782]: 140-149). Con las dos partidas diezmadas, los comisarios acordaron preguntar a los Coretús 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 1992 [1782]: 146-147). Mientras estaban en las malocas de los Coretús, los miembros de la Comisión continuaron enfermándose y decidieron regresar a Ega sin continuar la exploración del Apaporis, y sin encontrar, una vez más, la conexión fluvial.

La presencia de este asentamiento de los Coretús relativamente cerca de la bocana del Apaporis así como el conocimiento del nheengatú que algunos de ellos tenían son el claro reflejo de una relación de vieja data entre este grupo y los portugueses. Según las informaciones del etnólogo Theodor Koch-Grünberg (1995 [1909] T.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 Japurá, 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 -ya que el testimonio del práctico Ribeiro (citado arriba) ya los situaba como habitantes del Apaporis para ese año-, hasta 1820 pues el viajero y naturalista alemán Carl Friedrich Philipp von Martius conoció a Pachico, un jefe coretú del que dice: “... era de longe o índio 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” (Spix e Martius 1976 [1831]: 198). Tanto Monteiro de Noronha (1856 [1768]: 41) como Ribeiro Sampaio (1824 [1775]: 34) afirman que en la villa de Ega vivían, para la época, algunos Coretús que fueron *descidos* del Japurá. 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 Japurá.

El testimonio un poco posterior del naturalista portugués Alexandre Rodrigues Ferreira, quien fue encomendado por la Corona para realizar un largo viaje por las capitanías del Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá para analizar las mejores maneras de desarrollar las economías de aquellas regiones, confirma este hecho. En el Códice B.N. 21.1.38 (presentado en sus Memorias de Antropología) cuando describe la estructura de las malocas de los Coretús y recuerda lo ocurrido con la cuarta Comisión, afirma:

“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...*” (Rodrigues Ferreira 1974 [1787]: 24-25. Grifo meu).

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 aldeamentos 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 (...) aparecendo lá então e fallando com elle, na povoação dos Tabocas⁹, 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’aquelle 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 debalde; mas por nenhum modo o director, porque da conducta de todos elles com os indios aldeados nas nossas povoações, estavão bem informados, tratando sómente de as destruírem e não de as edificarem. Que ao dito vigario não se consignasse côngrua 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”. (1983 [1787]: 124. Grifo meu).

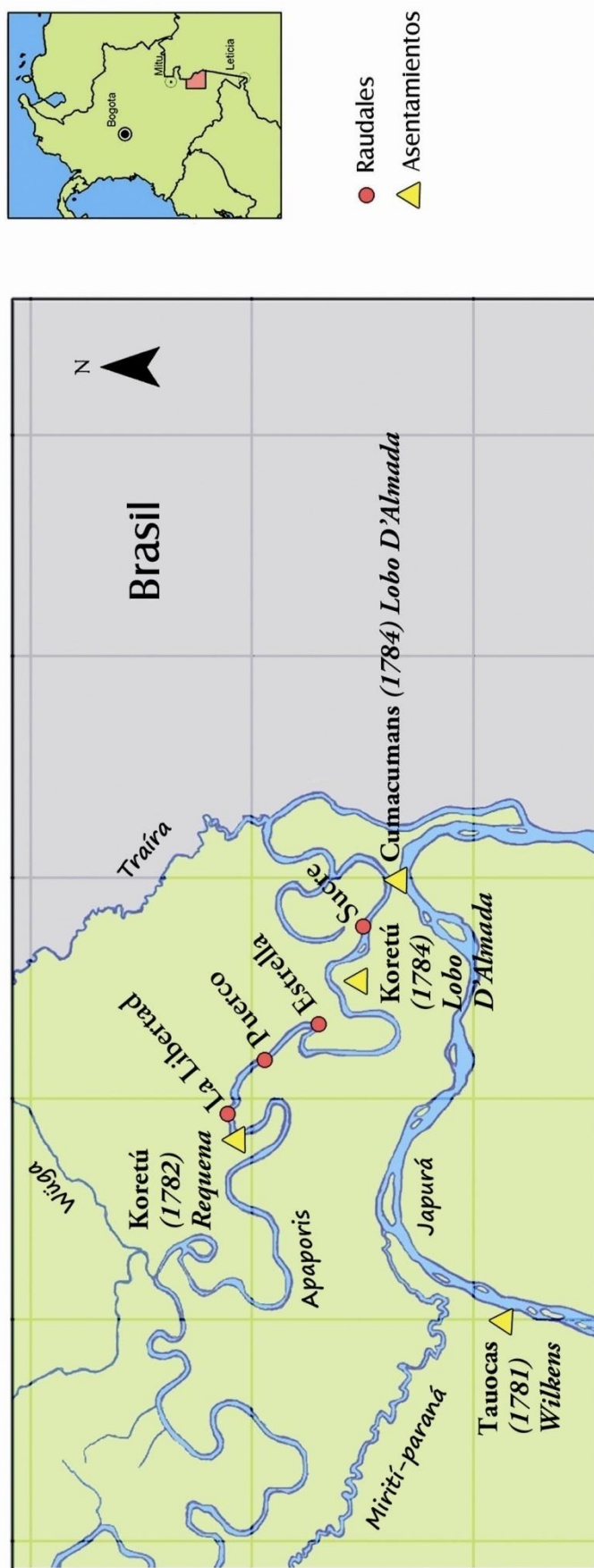
En el Apaporis, además de los Coretú, los portugueses también tenían como aliados a los Mucúnas, y como es posible ver en las dos citas de Rodrigues Ferreira, las solicitudes nativas son idénticas, lo único que cambia es el nombre de los jefes indígenas. Un par de años después de la cuarta Comisión, y al haber acogido la propuesta de Chermont, había muy cerca de la desembocadura del Apaporis un nuevo asentamiento, ahora de los indios Cumacumas, evidentemente una distorsión del término Mucúna 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 ésta no existía, y que era posible conectar las cuencas de los ríos Negro y Japurá por varios caminos que alternaban agua y tierra. Lobo D’Almada dejó algunas cartas en las que reporta sus descubrimientos y dificultades, y unos mapas en los que localiza los caminos posibles. Como militar experimentado, y posteriormente 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.

⁹ Rodrigues Ferreira localiza equivocadamente la aldea de Tabocas en el Apaporis, hecho que ha producido ciertas confusiones en las caracterizaciones históricas de la región.

El 10 de diciembre de 1784, Lobo D'Almada escribe: "...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 de ora de caminho" (Adonias 1963, II: 28. Meu grifo); la distancia entre el Cananari y la maloca de los Cumacumas era de 12 días (Lobo D'Almada [1784] en Reis 2006 [1940]: 77). Además de esta ruta, al final de 1785 se habían establecido otras dos conexiones: "entre o Tiquié e Japuparaná, por terra, cortando ao Taraira, nove días. *Do Apaporis da maloca dos Cumacumans, em quinze minutos por terra, estava-se no Japurá. A segunda pelo Tiquié-Japuparaná-Piriparaná-Apaporis-Marutiparaná*" (Adonias 1963, II: 31. Meu grifo). Al observar una copia del mapa hecho por Lobo D'Almada en 1784 (Reis 2006 [1940]: 23) se ve que hay tres asentamientos de los Coretús aguas arriba de la maloca de los Cumacumas, y el resto del Apaporis aparece completamente desierto (ver Mapa 2). Sobre intentos de aldeamento 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 *Komehino* (Anaconda de Metal), el ancestro mítico de algunos grupos de la zona (ver Cap. 2).

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 estaban habitadas exclusivamente por los grupos aliados de los portugueses, en proceso de consolidación de los aldeamentos, 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. III, cap IV), en el Apaporis "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" (Spix e Martius 1976 [1831]: 232. Meu grifo). Después de esta construcción histórica, pensar en que hubo pocos *descimentos* en el Apaporis sólo sería posible si efectivamente se tuviera un breve lapso de tiempo sin que hubieran ocurrido.

MAPA 2 - LOCALIZACIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS INDÍGENAS EN EL BAJO APAPORIS (SIGLO XVIII)



Tierra de nadie

El siglo XIX fue muy complejo con relación a la formación de los estados-nacionales suramericanos, pues las mayores preocupaciones de las élites que los gobernaron estaban dirigidas a dar prevalencia a una u otra ideología (por ejemplo, centralismo vs. federalismo, liberales vs. conservadores, etc.) para delinear los caminos que deberían seguir las naciones, 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 para el vacío documental existente para la Amazonía y sus habitantes, principalmente durante las primeras décadas del siglo XIX.

Para el siglo XVIII, España y Portugal ya estaban a 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 fue substituido por José Bonaparte, mientras que Don João VI, soberano portugués, contó con la ayuda de los británicos para huir con toda la corte para Brasil. Los efectos 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 implicó hasta finales del siglo XIX, además de sucesivas guerras por poder entre caudillos locales o entre partidos políticos, la desidia por todo lo relacionado con lo indígena y los territorios inhóspitos.

En el caso de Brasil el proceso fue diferente. Con la corte instalada en Rio 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 relativamente pacífico, aunque pocos años después el emperador tuvo que abdicar en favor de su hijo Pedro II, quien tenía sólo cinco años. Entre 1831 y 1840 hubo un período 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 período 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 “nas partes remotas da Província 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 Província) 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 índios: os brancos ainda os caçam e escravizam” (H.L. Maw [1829] en Carneiro da Cunha 1993: 2). Durante toda su existencia, el Imperio sólo promulgó el “*Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios*”, en 1845, cuyas directrices eran más administrativas que políticas para los indígenas aldeados (Carneiro da Cunha 1992, 1993: 9). Durante la

época imperial, los indios se clasificaban en indios mansos, que incluían a los civilizados y a los aldeados, 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 aldeamentos y la catequización, se estaban patrocinando la violencia contra los nativos y los *descimentos*, principalmente de mujeres y niños para 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, cortarían madera y construirían casas nuevas con estilos diferentes a las 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 (ver Wallace 1979 [1853], Spruce 1970 [1908], Coudreau 1887). 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, Içana y Vaupés, y que intentaron ser reprimidos por la fuerza (Wright 1992, 2005; S. Hugh-Jones 1994).

No sabemos nada de lo que estaba ocurriendo en el Apaporis y el Pirá-paraná durante este período. De acuerdo con la única fuente, entre enero y marzo de 1820, Martius recorrió el bajo Japurá. En su recorrido, mencionó la existencia del poblado de Manacaru (posiblemente el mismo poblado de *Tabocas* fundado por Wilckens, pues estaba localizado entre el Mirití-paraná y el Cahuinarí) donde vivían los Juris-tabocas,

corroboró el papel de los Coretú como cazadores de esclavos, y también fue testigo en Uarivú, un lugar sobre el Japurá cercano a la desembocadura del río Puré, de que “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” (Spix y Martius 1976 [1831]: 227. Meu grifo). El testimonio de Martius parece confirmar la idea de Vidal y Zucchi (en Wright 2005: 74), quienes sugieren que entre 1798 y 1830 habría sido una época de surgimiento y consolidación de sistemas de *aviamento* y de una cultura de frontera, lo cual evidencia la manera como se fue expandiendo el dominio luso-brasilero 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 brasileros estaban llevando a cabo expediciones en busca de esclavos, aunque en menor intensidad -ya que los Makuna dicen que los antiguos hacían viajes a Manaos para intercambiar objetos por mercancías¹⁰ - hasta que éstas aumentaron de nuevo por las políticas imperiales. Un ejemplo de que esto efectivamente ocurrió en el Apaporis se puede ver en el relato de un viejo tuyuka dado a Koch-Grünberg en 1905, cuando éste visitó el Tiquié por segunda vez. Según el viejo, cuando él era adolescente, unos 40 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 1995 [1909], T. 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 *Heañarã* (Gente de Leña) y *Ümüa masã* (Gente de Día), hoy en día afines de la Gente de Agua, y hablantes de lengua makuna. Según los relatos¹¹, los *Wühana* eran llamados Makuna por los brasileros 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* (Huevo de jaguar) en la boca del río Rikapuyá. En

¹⁰ De acuerdo con Franco (s.d), en los relatos orales, los *Ümüa masã* (Gente de Día) comercializaban en Brasil ollas de barro, balayes, canastos, tipitís y remos a cambio de sal, machetes y anzuelos que llevaban para el Apaporis.

¹¹ El relato a continuación lo he construido a partir de varias versiones recogidas con Roberto García, Maximiliano García, Arturo Makuna, Isaac Makuna y Jesús Makuna.

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 para los *Wühana*. Un día, los brasileros les encomendaron esclavos, los *Wühana* no encontraron a nadie y llegaron con las manos vacías donde sus patrones. Los brasileros 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 brasileros llevando hasta Manaus raíces de la palma de açai. Cuando los brasileros percibieron el engaño, entraron en cólera y decidieron hacer una expedición para deportar a los *Wühana*, y así cobrar la deuda de las mercancías que les habían anticipado.

Sin que los payés *wühana* 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 payé *tanimuka* presente en la fiesta tuvo una visión sobre el peligro en que se encontraban, les avisó que los brasileros estaban llegando para atacarlos, pero ellos no creyeron; por eso, el *tanimuka* escapó en la oscuridad de la noche. Esa mañana, mientras todos dormían, un hombre que estaba construyendo el techo de su casa vio varios barcos brasileros subiendo el río. Corrió y despertó al dueño de la 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 brasileros 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* se paró un brasilerero, sin importar si era mujer o niño, y capturaron a todo el mundo. Sólo 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 brasileros violaron a todas las mujeres frente a sus maridos e hijos. Después llevaron a todas las personas hasta los barcos¹², los subieron a bordo, y se marcharon. Nunca más nadie vio a los *Wühana*. Tiempo después, cuando los brasileros percibieron que los *Ide masã* hablaban

¹² En el relato de un viejo *ümüa masã* (en 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.

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 brasileros 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 a 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, donde se afirma que en esa época sólo un makuna vivía en el Japurá, un río prácticamente desierto (Albuquerque Lacerda 1864: 32-33). El *descimento* de los *Wühana* cierra, hasta donde sabemos, la influencia luso-brasilera en la región. Como el vacío documental hace de éste un período nebuloso, es fácil suponer que durante la mitad 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 e insurrecciones armadas.

Es evidente que en la primera situación del contacto, el ejercicio del poder colonial, primero portugués y después brasilero, 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, los cuales 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 luso-brasileros se encuadraron dentro de los valores culturales relativos a la guerra, incluyendo el adentrarse en la selva como forma de defensa, y exacerbando sus

estrategias chamánicas de combate¹³ –no en vano, tanto los *Barea gawa* y los *Wühana* fueron objeto de maldiciones chamánicas que acabaron con su presencia en la región- y sin identificar en los luso-brasileros a sus verdaderos enemigos ya que el contacto no era directo. En ese sentido, más que pensar en éste como un período 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 y regidos por los principios que culturalmente la orientaban.

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, intercambiando posiblemente a algunos de sus dependientes o a parientes de clanes y oficios jerárquicamente menores, una vez los *Ide masã* sostienen que la sociedad antigua era mucho más jerarquizada (Århem 1984) porque había un dueño de maloca que contaba con trabajadores a su servicio. Esto es consecuente con lo que afirman los *Ide masã* en relación a que antiguamente los grupos vecinos vivían en guerra, así expliquen sus causas por competencias de conocimiento chamánico¹⁴: muchos grupos y clanes desaparecieron, aniquilándose 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 pidiendo 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 detentores del conocimiento chamánico para reproducir al grupo. Esto sugiere que los *Ide masã* y sus vecinos estaban viviendo en un régimen de guerra.

¹³ Pineda (1987) afirma que las prácticas de antropofagia y 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.

¹⁴ 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.

Para los *Ide masã*, la guerra (*guari*) es una fuerza constitutiva del cosmos y se encuentra en las malocas invisibles de los puntos cardinales. 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 (Cayón 2003). Esto significa que en una situación extrema, como el contacto colonial, las curaciones chamánicas pueden traer la fuerza de guerra al mundo, dejando a todos los seres del universo predispuestos al combate. 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 llegar a un intercambio pacífico. En el caso de las guerras esclavistas era difícil llegar a dichos intercambios por la demanda de esclavos; por ello, los *Barea gawa* se interpretaron como comedores de gente, y 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 voracidad.

Por eso, en la medida en que los portugueses fueron llegando 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 Japurá para hacer intercambios, y esto significó establecer otras alianzas con los portugueses y después con los brasileros. En ese sentido, esas alianzas eran 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 luso-brasileros se basó 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 sólo 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 mantienen los lazos sociales con sus socios 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 *aviamento*, cuya máxima expresión se vería más tarde en los tiempos de las bonanzas 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 también presupone la existencia de una creación y reactualización constante de lazos sociales, y una gran flexibilidad en sus estructuras sociales, aunque manteniendo criterios básicos de distinción social. Esta serían las características de la primera fase de la construcción de la relación con los blancos.

El resplandor del látex

La consolidación de la Revolución Industrial dio origen a uno de los ciclos más devastadores sobre las poblaciones nativas de la Amazonía, 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 del Brasil 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 Japurá y el río Negro, dejando un espacio vacío en el Japurá y el Apaporis que fue copado 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 luso-brasilera, 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 la de 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 sólo comenzaron a ser atendidas en la década de 1960. En la Amazonía, por supuesto, las cosas ocurrieron a otro ritmo, y en la región del bajo Japurá la presencia misionera comenzó en la década de 1930, sin que jamás llegara a ser permanente en el Apaporis y en el Pirá-paraná, 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 estaba a merced de los caucheros que controlaron la mano de obra indígena.

Hacia 1860, la alta Amazonía 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 brasileros remontando el Apaporis (Llanos y Pineda 1982). Con el paso de los años, junto al advenimiento del *boom* del caucho, cada vez más, trabajadores del interior del país estuvieron dispuestos a aventurarse en las selvas inhóspitas, habitadas por indígenas que creían salvajes y caníbales. A comienzos del siglo XX, los caucheros colombianos controlaban el negocio en el bajo Apaporis (Koch-Grünberg 1995 [1909] T.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 la extracción de látex para "pagar el precio del muerto" (Rodríguez y van der Hammen 1993) o para pagar las "deudas" pendientes, derivadas del *aviamento*, con sus patrones muertos. Plata fue substituido por sus socios, éstos por otros socios, y así sucesivamente. De cualquier

manera, los caucheros lograron monopolizar el negocio en el bajo Japurá, el Mirití-paraná y el Apaporis por medio de diferentes compañías como “Espinoza, Jaramillo y Borrero”, patrocinados 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, cometiendo cualquier tipo de atrocidades contra los indígenas. Sin embargo, lo que ocurrió en esta región fue un juego de niños si lo comparamos con lo ocurrido en el interfluvio de los ríos Japurá e Iça entre 1900 y 1912, años del auge de la explotación cauchera, donde la abominable Casa Arana, compañía anglo-peruana, esclavizó a los Uitoto, Muinane, Andoke, entre otros pueblos, por medio de una “cultura del terror” (Taussig 2002 [1987]) 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 la primera bonanza del caucho ya había terminado en la Amazonía por la eficacia productiva de las plantaciones de Malasia, después de que los británicos robaron las semillas de la Amazonía y las sembraron en el sudeste asiático.

En 1911, el proyecto expansionista de Arana intentó llegar al Japurá y sus hombres invadieron La Pedrera, puesto de frontera colombiano sobre dicho río, produciendo un conflicto entre Colombia y Perú. De manera paradójica, el cauchero Oliverio Cabrera, un ex-empleado de Arana, fundó el campamento de Campoamor en el Mirití-paraná, el cual terminó frenando 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 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 (van der Hammen 1992: 35). A pesar de que al comienzo de los trabajos Cabrera recurrió al terror e infringía 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 viviendo en estado de terror (S. Hugh-Jones 1981), y los pocos que vivían a orillas del río estaban en actitud hostil (Mc Govern 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 el 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”) salieron de caño Toaka para vivir en el Komeña, mientras que el clan *Tabotihehea* (“los de piel carrasposa”), mayor en jerarquía, se quedaron 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 en el Popeyaká. Aunque un payé dijo que era mentira, la mayoría de las personas se convencieron de que esto realmente ocurriría, pues era un eco de los *descimentos* luso-brasileros, 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, *Ûmüa masã* y *Heñarã*. 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 Popeyaká¹⁵. 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, llegando a acompañar a su patrón Cabrera hasta Araracuara, en el Japurá, 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

¹⁵ En 1925, el británico William Mc Govern (1927) encontró una maloca de los *Bugpumagsa*, probablemente, según relatos orales, 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 éstos serían algunos *ide masã* que trabajaban para los sirigueros. 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.

produjeron muchísimas muertes. En ese mismo año, un reporte de los misioneros (Mora 1975) señala que en Campoamor había 89 makunas hablantes de lengua yukuna (?) dirigidos por el capitán Mariano, quien era el dueño de 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 éstos alternaban meses de trabajo en el campamento con la permanencia temporal en sus malocas. Sólo 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 se comunican 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 muchas personas de diferentes grupos, algo inusitado en la historia regional. Incluso ya habitaban allí personas *ümüia masã* y yauna, quienes en 1911 vivían en un campamento cauchero sobre el Apaporis registrado como “Yaunas y Macunas” (Franco s.d.), el cual 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 a 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, no realizaron sus rituales, el conocimiento sobre Toaka no les fue transmitido por completo por los viejos, y que casi fueron asimilados por los Letuama. No obstante, los viejos de hoy, nacidos en el Popeyaká, lograron recuperar parte de su conocimiento y poder, y algunos regresaron al Toaka y al Pirá-paraná hace unos 35 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 una nueva bonanza del caucho en la Amazonía. En el Apaporis, este nuevo *boom* llevó a un hijo mestizo de Oliverio Cabrera y a dos de sus yernos a convertirse en los nuevos patrones¹⁶, y abrió el espacio para que llegaran otros caucheros. 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 despoblado (Davis 2004), y en el último viaje visitó el Popeyaká donde fue ayudado a recolectar plantas por varios niños makuna, que son los viejos de hoy. La segunda bonanza cauchera contribuyó al desplazamiento de varias familias *Ide masã* hacia los ríos Caquetá, Mirití-paraná y Apaporis, las cuales trabajaron una vez más bajo el sistema de *aviamento*. 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. Aún así, los caucheros principales se consideraron como 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 *aviamento*. De cierta manera, al acabar la coacción violenta, los indios lograron cierta emancipación de los patrones, y comenzaron a trabajar eventualmente para acceder a las mercancías. Cuando el capitán Mariano murió, fue substituido por Miguel Pava, un *emoa* que fue el traductor de Mariano, y quien actuó como capitán e intermediario con los caucheros durante bastantes años. Más tarde, Roberto, el hijo de Mariano y dueño de 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 joven payé principal del grupo, para liderar un regreso temporal a la vida antigua, celebrando rituales y recuperando el poder de los *Ide masã*. Esto sugiere que inicialmente los *Ide masã* interpretaron que los dueños de maloca eran quienes debían

¹⁶ Jácome Cabrera, José A. Uribe y Antonio Lugo.

articular las relaciones con los blancos. Sin embargo, para ese entonces, los patrones caucheros habían asumido el papel de redistribuidores de mercancía desplazando 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 *aviamento*, estableció un sistema interno de patronaje que debilitó a los dueños de maloca.

Esto no quiere decir que se trataba 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 a nivel interétnico en la relación entre tukanos en general con makús, 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, dando 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, causando una sensación similar a la locura o la embriaguez, al tiempo que también asocian los objetos manufacturados a la propagación de enfermedades (ver 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 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 van der 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, a semejanza de las mercancías, enfermedades y una especie de locura. Al igual que los instrumentos sagrados, la caja de plumaje pertenece a todo el grupo aunque ésta esté bajo el cuidado de los dueños de maloca. 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 reemplazado 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 van der 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 la segunda bonanza 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 pobres, acusando 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 lamentable nadie hizo lo mismo con los niños indígenas que eran educados en dichos internados donde eran víctimas de castigos como golpes y largas jornadas de trabajo, se les prohibía hablar las lenguas nativas y se les obligaba a comer alimentos prohibidos culturalmente (Mahecha 2004: 71). 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 ó 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 Vaupés¹⁷, 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 tener control sobre 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”, en 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 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, éstos hacían viajes cortos en los que bautizaban¹⁸ a los niños y aún intentaban llevarse a algunos infantes para los internados. En el Apaporis no se fundaron aldeas ni internados, y ello sólo ocurrió en el alto Pirá-paraná a finales de los sesenta, cuando también llegaron los primeros misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano. De esta manera, el proyecto de construcción del estado-nación en esta región quedó en manos de pocas personas, pero aún 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 la primera bonanza del caucho, éste se vendía en Manaus y beneficiaba a los “*barões da borracha*”, mientras que en la segunda bonanza se creó un sistema de transporte aéreo que llevaba el caucho para el interior del país, y de allí salía hacia los puertos marítimos para ser exportado, dejando el lucro 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 para con sus trabajadores y, en especial, con las familias de las esposas indígenas que tomaron. También alteró los patrones matrimoniales, ampliando 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

¹⁷ Silverwood-Cope (1990) describe que los misioneros llegaban acompañados por los Tukano para llevar a los niños Makú a las misiones, pero que éstos generalmente huían y se reencontraban con sus padres en la selva.

¹⁸ Los indios consideran que el bautismo católico brinda protección chamánica a los niños, y por ello, era solicitado anteriormente a cualquier blanco.

desplazamientos territoriales, ya fuera para que los indios se ocultaran o para que éstos 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 período de conocimiento y convivencia más cercana, indios y blancos comenzaron a domesticarse mutuamente.

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. Muchos de los grupos locales formados durante ese período fueron el embrión de las aldeas fundadas casi 20 años después. Algunas familias se fueron a vivir en cercanías de La Pedrera para estar cerca a 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 período de reconstrucción de sus prácticas rituales y retomaron su territorio.

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 consideran justo. Algunas personas, no antropólogos, que han investigado entre los *Ide masã* suelen publicar que Makuna es equivalente a *Wiihana* que significa “Asesinos”, traducción que proviene de personas de otros grupos cuando son preguntados sobre el significado de la palabra. Yo mismo le 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 *Wiihana* porque hablaban lenguas parecidas, pero que en ningún momento ellos fueron traficantes de esclavos. La ventaja del etnógrafo es conocer las auto-denominaciones de grupos y clanes, y poder explorar en ellas, obviando las imprecisiones de los etnónimos derivados del contacto colonial y, 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 por 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 “hua india 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”. A continuación menciona que estas personas fueron enviadas al río Negro por el capitán -presumiblemente de una tropa de rescate- Manoel Caetano de Azevedo, 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 (Meira, 1994: 117-118 [*Livro das Canoas*, documento 148, folha 86]. Meu grifo). 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 de los Barasana y Taiwano, así como de los de la Gente de Agua (ver Wright 2005: 61-70). Entre estos últimos cabe destacar: *Buegababana*, *Bungamana* (Buhabo ~gana) e *Chirôa* o *Xiroã* (Süroa) para los clanes *Ide masã* actuales; *Gibamaxam*, *Gibamaxa*, *Ibamaçam* (Yiba masã), *Itana* (Itana), *Minâua*, *Minoua*, *Uenonigana* (Minowari ~gana), *Omamaça*, *Umamaxam*, *Umamaçam*, *Umomaçam* (Ûmüa masã) para los grupos relacionados, y *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 práctico 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 estaban dispuestos 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 Macunás vivían, hacia 1820, en *Fortaleza da Barra do Rio Negro*, y que uno de ellos estaba al servicio del Sr. Zani, compañero de viaje de los naturalistas (Spix e Martius 1976 [1831]: 135). De manera semejante, Martius encuentra 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 (Kabiyarís), aethonias (Letuamas?), *siróás* (Süroas), *macunás* (Makunas), iucunás (Yukunas), iaunas (Yaunas) y coretus (Coretús) (Spix e Martius 1976 [1831]: 232). Por eso, 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 hay que 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, reconociendo que los *Ide masã* son, hoy en día, los verdaderos Makuna (ver Cayón 2004a, 2004b). Éste es un tema que presenta muchas confusiones entre los propios 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 brasileros después del *descimento* 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 1905 [1909], T. 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 Makúna, hablantes de “un dialecto emparentado con el

Buhágana” (Koch-Grünberg 1995 [1909], T.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 *lingoa geral* y algo de portugués” (Koch-Grünberg 1995 [1909], T.2: 276). Estoy de acuerdo con Mahecha (2004: 62), quien identifica al capitán José con “Yusé Sapatino”, único remanente del que descienden todos los *Ümüa masã* actuales. Según los testimonios dados a esta autora, “Yusé” (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 *Heñarã*, 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 varias informaciones 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)¹⁹, 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 Yaucáca (posiblemente el primer caño Umuña, afluente del Pirá-paraná), donde conoció a los *Hógolotsöloa* (*Hogoro Süroa*, “*Süroa* mariposa”), a quienes distinguió de los *Tsöloa* (*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, éstos nunca atendieron la cita y, por ello, Koch-Grünberg no entró en ese río. Adicionalmente, Koch-Grünberg contrató como

¹⁹ 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 *Yibá masã* y a los *Ide masã* por los Taiwano y Barasana.

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 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 *Ümüia masã* estuvieron al borde de extinguirse y terminaron siendo asimilados por los *Ide masã* (ver Cap. 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 la palabra para referirse a los *Ide masã* es *Okorã poimaha*, Gente de Agua (Franky, com. per.). 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 et. al. 1999) y es usualmente usada 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 quienes no tenían vínculos de parentesco. Por todo esto, es comprensible la indignación actual de los *Ide masã* cuando se les identifica con los *Wühana* 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 *Wühana* 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 frontera eterna

Los antropólogos extranjeros que llegaron a la región a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta (Christine y Stephen Hugh-Jones, Kaj Århem, Patrice Bidou, Thomas Langdon, etc), encontraron a los Makuna y a los grupos vecinos viviendo en asentamientos dispersos y no en aldeas. El proceso de aldeamento en el

Apaporis y Pirá-paraná comenzó un poco después de 1975 y se extendió a comienzos 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), y quienes les dijeron a los indios que era necesario 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 las bonanzas de la coca y el oro, y los indios se fueron involucrando, cada vez más, en la pesca comercial, entablando relaciones directas con comerciantes y visitando o empleándose temporalmente en La Pedrera o en la mina de oro del río Traíra. Estas actividades económicas atraieron a muchos indígenas y les permitieron conocer y acceder a nuevas mercancías como grabadoras, gafas oscuras, etc.

Actualmente, en las aldeas predominan las casas unifamiliares, desplazando a las malocas como centro de vivienda; sin embargo, la vida ritual sólo 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 de la maloca, las cuales señalan el lugar en el que deben ubicarse los “propietarios”, los “cuñados” y los “visitantes” (ver Bidou, s.d; Correa, 1996). Cada aldea está compuesta por varios segmentos de diferentes grupos, pues está modelada en la lógica de los grupos locales (Århem, 2000), y ninguna llega a tener 200 habitantes. 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 fundadas escuelas y puestos de salud para atendimento básico con el apoyo de las autoridades regionales y de ong's 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, como se dice en el español local, las autoridades civiles son los capitanes que, hasta hace unos cinco 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, el Presidente de la República, le 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 trabajo chamánico de llenar de coca la cuya de fertilidad²⁰ 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 ellos, el dueño de maloca colombiano, llevó los títulos que les aseguraban la posesión del territorio, y por lo tanto de su 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 pilares de la Maloca-Cosmos en la región del río Traíra (Århem, 1998b), 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 les son inaccesibles por la frontera internacional con Brasil.

²⁰ En el chamanismo makuna, los payés tienen la obligación de llenar las cuyas de fertilidad de todos los seres para garantizar su reproducción y mantener buenas relaciones sociales.

En la actualidad, la situación de contacto con los blancos está fundamentada en el proceso de ordenamiento territorial, lo cual se suma a las dinámicas de interacción con la sociedad regional (comerciantes, religiosos), la presencia del estado y las ong's a través de las políticas derivadas de la nueva Constitución. A finales de los años ochenta, 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 Constitución reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación colombiana, y le 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's). 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 (art 1 y 287), habitada por población indígena y que se gobierna por autoridades propias (art 287:1), que asume las competencias que le corresponden (art 287:2, y 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); sin embargo, hasta el día de hoy, la sanción de la ley que las reglamenta aún no ha sido aprobada por el Congreso de la República.

A pesar del valioso reconocimiento de los derechos indígenas, las cosas no parecen tan bien intencionadas. La Constitución (arts. 329 y 330) también señala que la conformación de las ETI's 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). En realidad, las ETI's hacen parte de las políticas sobre descentralización del estado que buscan privilegiar las potencialidades económicas de las regiones y el autosostenimiento de las mismas para aligerar las cargas del estado central. Ésta 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 busca más hacer un inventario de los recursos naturales y de sus potencialidades productivas de que hacer efectivos los derechos constitucionales reconocidos a los indios.

De la misma manera, por medio de la creación de instituciones y programas, desde 1993, el estado incluyó dentro del Plan de Desarrollo una política ambiental centrada en el desarrollo sostenible de las áreas biodiversas (Ministerio del Medio Ambiente 2000). Estas áreas incluyen tanto los Parques Naturales Nacionales y las diferentes modalidades de reservas de fauna y flora, como los territorios indígenas legalmente constituidos; ambas figuras jurídicas son inalienables, imprescriptibles e inembargables. Sin embargo, también pueden tener diferentes implicaciones jurídicas, incluso en conflicto, cuando éstas se superponen, ya que la jurisdicción de una entidad estatal entra en contradicción con la autonomía indígena consagrada en la Constitución.

El proceso de ordenamiento territorial es una dinámica que involucra a toda la Nación y no es exclusivo para los territorios indígenas, puesto que también incluye municipios y departamentos. De hecho, el Estado presupone que antes de entrar en vigencia las ETI's, el ordenamiento territorial indígena debe ser incluido en el Plan de Desarrollo del municipio al cual se adscriben los Resguardos (Rojas 2002). En la perspectiva del Estado, el ordenamiento territorial indígena es un Plan de Desarrollo, aunque se le suele dar el eufemístico nombre de Plan Integral de Vida, y se haya exigido que éstos (ACIYA 2000, ACAIPI 2008) se presenten al Departamento Nacional de Planeación.

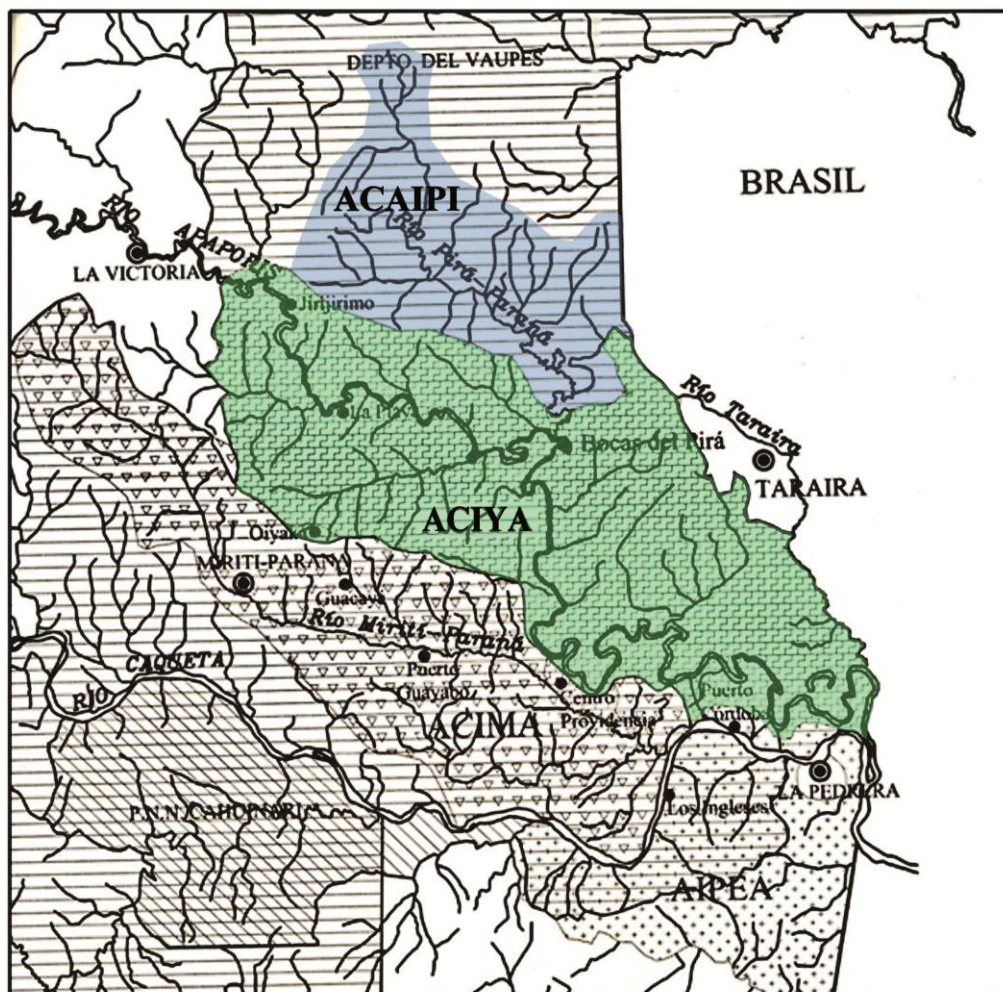
Para enfrentar esta nueva forma de relación con los blancos, los indígenas se asociaron para crear organizaciones locales, desde comienzos de 1990, que hoy reciben el nombre de Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas -AATI's- (Fundación Gaia Amazonas 2000b). En 1993 se constituyó ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis), organización indígena local del Apaporis, y, en 1995, se creó ACAIPI (Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-paraná). 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 1140 habitantes, según datos del 2000 (Fundación Gaia Amazonas, 2000a), en las cuales viven, predominantemente, miembros de los grupos Makuna, Tanimuka, Letuama, Yuhup-Makú y Kabiari.

ACAIFI tiene jurisdicción sobre unos 5.400 km² del Gran Resguardo del Vaupés, una población aproximada de 1400 habitantes que viven en 13 aldeas y en 39 malocas vecinas, pertenecientes a los Makuna, Yuhup-makú, Tatuyo, Barasana, Bará, Taiwano y Karapana (ACAIFI 2008). Mientras que ACIYA cubre un único Resguardo y se relaciona con el departamento del Amazonas, ACAIFI debe articularse con otras organizaciones locales que ocupan el mismo Resguardo y se vinculan con el departamento del Vaupés (ver Mapa 3). 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.

Las situaciones en el Apaporis y el Pirá son un poco diferentes con relación a la composición étnica y eso influye en la acción política. En el Pirá, todos los grupos son tukanos orientales, con excepción de los Yuhup-makú –que, de cualquier forma, estuvieron articulados con los tukanos- 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 patrilínea 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 donde se 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, y 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, cuyos resultados son imprevisibles por ahora. 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.

Aquí no voy a entrar en detalles sobre el proceso de ordenamiento territorial, pues ya lo he hecho extensamente en otros lugares (ver Cayón y Turbay 2005, 2009a), y

MAPA 3 - JURISDICCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA REGIÓN



* Tomado de Vieco, Franky y Echeverri (orgs). 2000. p. 41.

sólo voy a explicar someramente algunas cosas. Los indígenas han entregado las propuestas de ordenamiento territorial al estado, con la asesoría de la Fundación Gaia-Amazonas, junto a mapas de sus territorios, sin tener aún respuestas del estado, que suele colocar cada vez más trabas como la de exigir sistemas penales propios. Estas propuestas resaltan discursivamente una conexión entre los indígenas y la naturaleza, en la que ellos asumen unas representaciones ecológicas para legitimar la posesión de sus territorios y el derecho a administrarlos, al tiempo que buscan acoplar un modelo productivo a las ideas del desarrollo sostenible. A pesar de que los Makuna han obtenido un espacio político importante en el campo de sus reivindicaciones, los hechos de asumir tales representaciones ecológicas y reducir sus diferencias identitarias para presentarse de una manera homogénea, junto a adelantar el ordenamiento territorial,

fortalecer el movimiento social y entrar en proyectos de desarrollo sostenible han sido interpretados como una nueva obligación impuesta por los blancos (estado, ong asesora, etc.), en la que el intercambio no es claro, dadas las relaciones personales que éste implica y que no son evidentes en la actualidad. Parece que los blancos no pueden establecer relaciones sociales adecuadas con los Makuna. Desde la nueva Constitución, el estado le da un dinero proveniente de las rentas de la nación, que se denomina transferencias, a las organizaciones indígenas. Este dinero se usa para proyectos comunitarios de infraestructura (construir una escuela, comprar materiales didácticos, abrir caminos, comprar motores fuera de borda, etc), mantener la organización indígena, pagar maestros, promotores de salud y miembros de la organización local, produciendo 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 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, dando mayor poder político local a los nuevos especialistas que ocupan posiciones relacionadas con la interacción con los blancos y dejando 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 sólo se valió de la explotación de su fuerza física.

No podemos pensar que el proceso civilizador no haya cosechado algunos frutos. 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 grupo; por ejemplo, puede ocurrir que las aldeas de un mismo Resguardo, pero que vivan del lado opuesto del Apaporis, ahora frontera entre dos departamentos con jurisdicciones diferentes, que pertenecen a un departamento específico (Amazonas o Vaupés), reciban mejores servicios de visitas médicas que las comunidades que quedan en la otra orilla y por tanto en otro departamento. Estas situaciones 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, las cuales conviven 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”), la cual es empleada peyorativamente por los jóvenes estudiados para hacer referencia a quienes no han estudiado 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, lo cual los hace incursionar en los caminos del indigenismo (Ramos 1998).

En todo este contexto, no es ingenuo, aunque sí bastante llamativo, 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 *Wihana*. Esto me lleva a pensar que este lugar es concebido como un emblema del contacto, puesto que a partir de allí se distribuyeron mercancías a cambio de esclavos. 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 resumiendo y proyectando la historia del contacto en dicho nombre, ya que les permite reunir en una sola palabra y con un referente geográfico, como todo en su mundo, la interacción con el blanco.

Se puede afirmar que, desde la perspectiva makuna, hay una continuidad histórica y lógica para entender y relacionarse 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 del 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 propia lógica. Esta lógica está anclada en una epistemología que se centra en los procesos de fertilidad del mundo, como veremos más adelante. Sin embargo, esto no significa que en otras dimensiones no se hayan alterado algunas cosas. 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 -la cual llevó a los clanes mayores a vivir en las cabeceras dejando a los guerreros en la periferia para protegerlos-, la posterior segmentación del grupo en la que la mayor parte del clan *Sairã* 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, luego 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 local, y ahora el proceso de ordenamiento territorial.

Los procesos históricos han influido sobre la vida makuna y ello se refleja en una serie de problemas contemporáneos desde la perspectiva cultural. 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 disminuya la disponibilidad de peces para otra aldea porque los que viven aguas abajo pueden obstaculizar la subienda. 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, dejándolos, al parecer, en una esfera diferente desligada de ciertas obligaciones económicas y dirigida más al nivel religioso, terreno propicio para el surgimiento de movimientos mesiánicos.

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, pues ya comienzan a tenerse como variables de definición la pertenencia a determinada aldea, Resguardo o asociación indígena. La división interna por clanes se ha trastornado pues sus segmentos se han dispersado, otros han sido

asimilados por grupos de aliados o parientes, y algunos se han desplazado hacia lugares muy alejados de su territorio tradicional. Sin embargo, creo que dentro de su estructura social siempre ha existido cierto mecanismo de segmentación social que contempla la asimilación de los afines o de los remanentes de grupos consanguíneos.

El contacto interétnico fue elaborado desde la epistemología makuna, su teoría del mundo, y enfatizó, sobre todo, en 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 con los blancos aún no terminó, así éstos 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.

Sin embargo, la historia del contacto no se olvida y refleja 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 luso-brasileras centradas en los *descimentos*, ya que, en 1999, como un eco del pasado, corrió el rumor de que la guerrilla de las FARC llegaría a las aldeas y se llevaría a toda la gente. Muy asustados, muchos 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. 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, y revela sus mecanismos de sobrevivencia. La lucha continúa por otros medios y está lista para enfrentar dos desafíos: el posible cambio de las políticas indigenistas en Colombia si se consolida políticamente un proyecto de gobierno de

ultraderecha, y la administración conjunta con el estado de buena parte del territorio, pues el Resguardo Yaigojé-Apaporis fue declarado Parque Natural Nacional el año pasado como un intento de blindarlo frente a la llegada de una multinacional canadiense que quiere explotar oro en el río Traíra y sus alrededores, en medio de una euforia minera que ha tomado a Colombia durante los últimos años. Como siempre, el blanco siempre está dispuesto a dejar marcas indelebles en el mundo de los indios.

CAPÍTULO 2

UNIDADES COSMOPRODUCTORAS

Una mañana, unos 40 años atrás, un joven chamán makuna derramó una cuya de 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, 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, pues 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 esperaban 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 le 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 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”. Días después, todos los hombres que estaban aquel día se dirigieron a la laguna. Buscaron de nuevo, y no encontraron nada. Mientras tanto el

chamán *heñarã* estaba comunicándose con 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 regresar, pues decían que nadie los iba a cuidar. El chamán *heñarã* 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 payé *heñarã* comenzó a decirle al payé makuna que estaban de regreso, o sea, que se estaban materializando de nuevo, y que agarrara las flautas, pero el joven payé makuna 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 *heñarã* quería que el makuna recibiera las flautas-espíritus con sus propias manos y, por el momento de duda del joven payé makuna, comenzó a decir que los espíritus se iban a ir definitivamente; entonces, sin vacilar, el chamán *heñarã* 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 payé *heñarã* un banco de oro que él, si aún vive, usa para sentarse en la dimensión invisible del mundo, porque en ésta, 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 payé, 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 hasta para ganar la lotería. Todos los narradores coinciden con 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 cuándo se pregunta sobre ese hecho, la respuesta es que, en sí, la supervivencia física no garantiza la continuidad del grupo; en otras palabras, por el hecho de que se tengan hijos

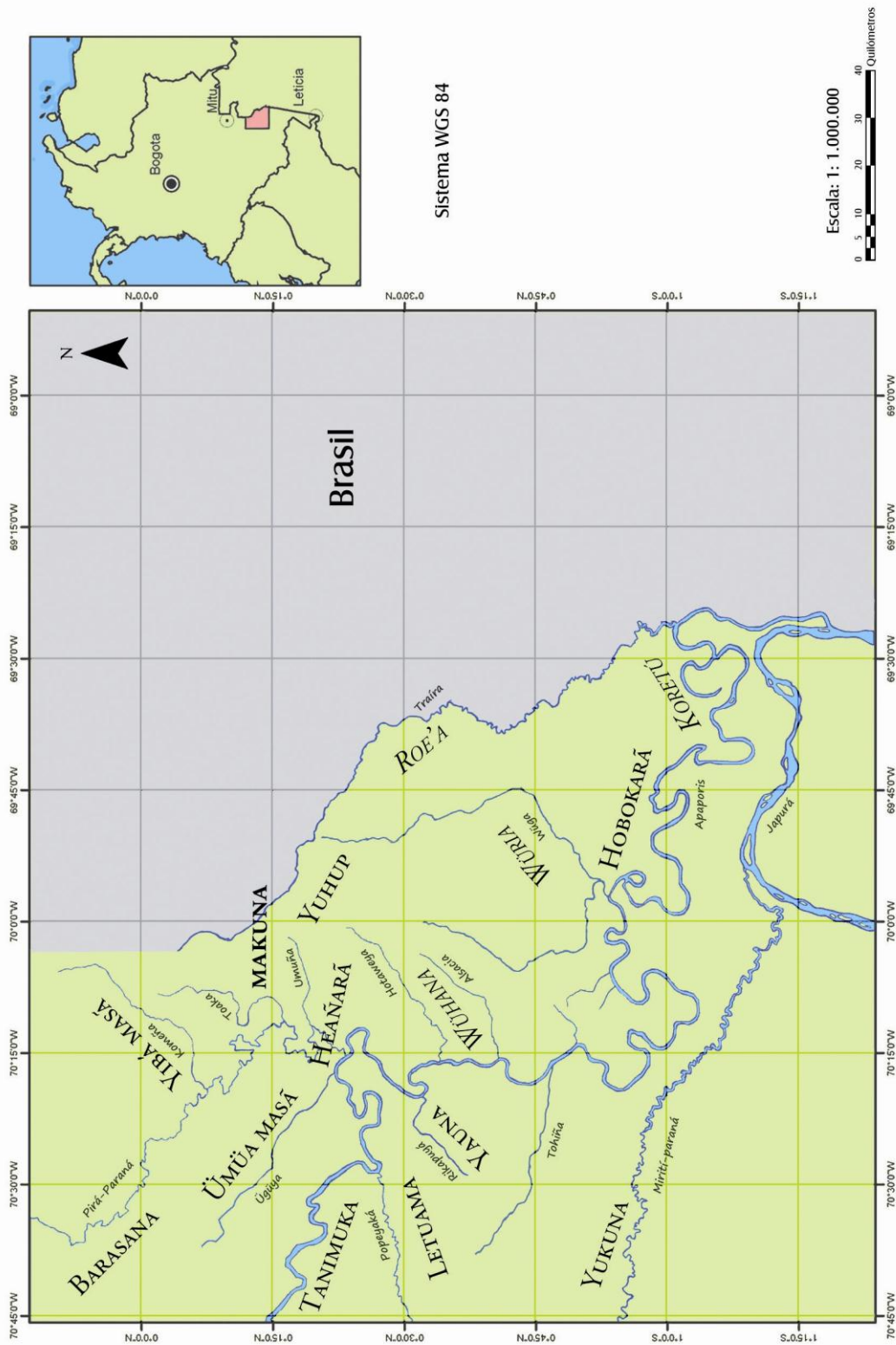
que van a heredar la filiación del padre, y ésta sea Makuna, no significa que en realidad los descendientes sean Makuna en un sentido más profundo.

¿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 alianza 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 quienes son los Makuna, así como algunos mecanismos de articulación de los grupos y la manera cómo se conciben las unidades sociales en la región del Pirá-paraná y bajo Apaporis. Sin embargo, la explicación contenida en este capítulo es apenas un punto de partida, puesto que la complejidad de los elementos involucrados sobrepasan a las unidades sociales y requieren de un examen más profundo de otras cuestiones que trataremos en los capítulos posteriores.

El modelo Tukano oriental

El proceso histórico descrito en el capítulo anterior configuró el actual sistema regional (ver Mapa 4). 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*, *Heñarã*, 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

MAPA 4 - TERRITORIOS ANCESTRALES DE LOS GRUPOS DE LA REGIÓN (sobrevivientes y extintos)



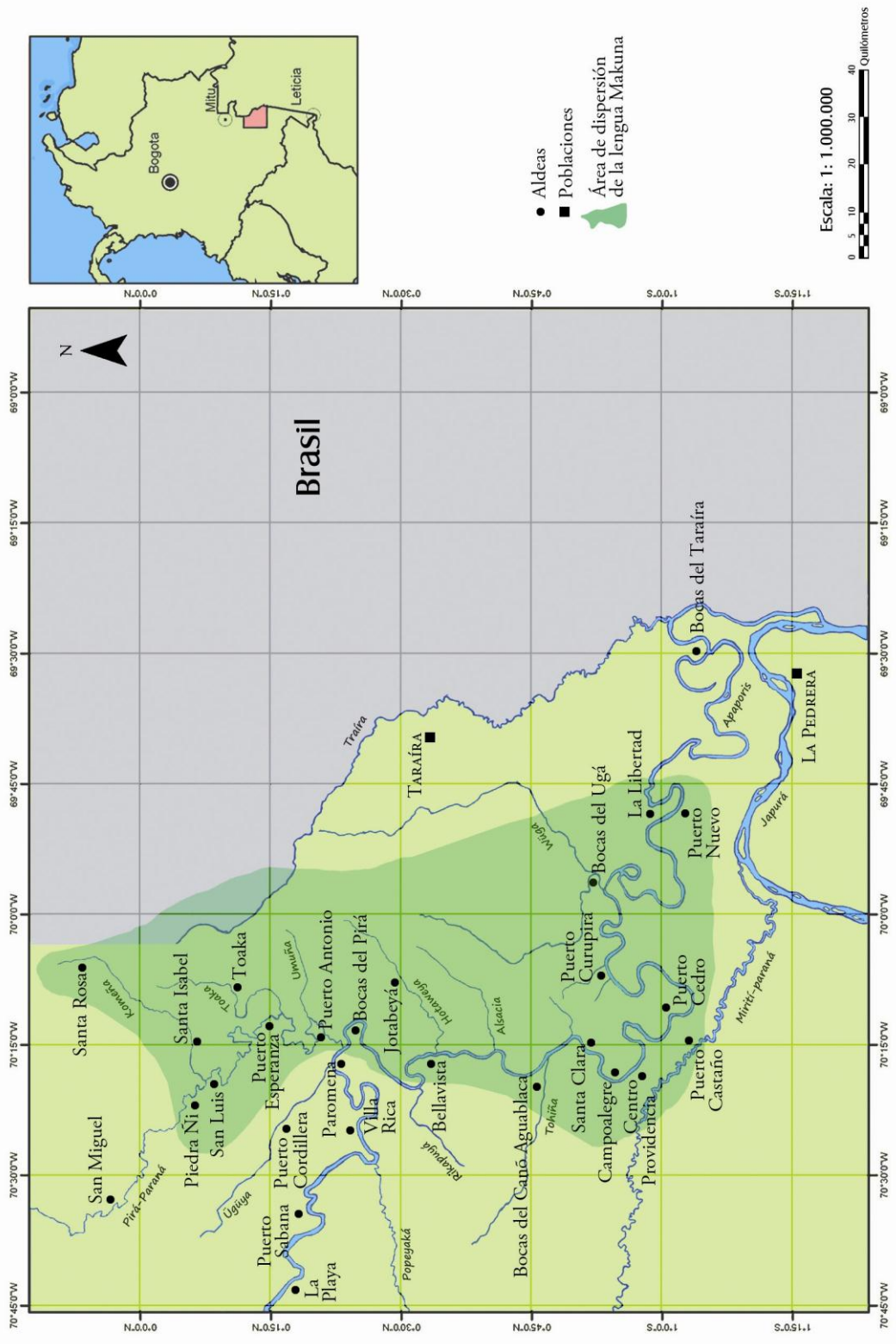
Pirá-paraná, no sólo por las redes de intercambio matrimonial sino por el vigor de su chamanismo y vida ritual, y por su peso político en las organizaciones locales. La conformación étnica del sistema regional se ha complejizado en razón de las diferentes bonanzas extractivas que han pasado por la región y por la ampliación de los lazos de alianza matrimonial. Esto ha llevado a que no sólo 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 (ver Franky 2004). Esto implica, entre otras cosas, conflictos en varios niveles (uso de recursos, lugares de asentamiento, poderes chamánicos foráneos, etc) pero también cierta dependencia de las personas de otros lugares al chamanismo y conocimiento de los grupos propietarios de los territorios de la región. Estas situaciones muestran que aunque el sistema 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 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 Pirá¹, así como las del Pirá entre Puerto Antonio y Piedra Ñi², tienen al makuna como el idioma más importante (ver Mapa 5). En la actualidad, puede verse que el bajo Apaporis se ha “makunizado”: lenguas como el yuhup, 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, al igual que 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 masã*.

¹ 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.

² Las aldeas del Pirá son: Puerto Antonio, Toaka, Puerto Esperanza, San Luis, Santa Isabel, Santa Rosa y Piedra Ñi.

MAPA 5 - ALDEAS DEL BAJO APAPORIS Y BAJO PIRÁ-PARANÁ



Curiosamente, existe una variación dialectal entre los *Ide masã* del Komeña y los del bajo Pirá y Apaporis, ya que ambos dicen no entenderse por completo porque la lengua de los *Yibá masã* 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 oriental. Hay que resaltar que la organización social de estos grupos ha sido bastante bien estudiada, en especial por Århem (1981, 1989, 2000b), Chernela (1993), Cabalzar (1995, 2000, 2008), Correa (1996), Goldman (1968 [1963], 2004), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1993, 1995), Jackson (1983) y Reichel-Dolmatoff (1986 [1968]). Aunque hay diferencias de énfasis en los enfoques y existen algunos problemas recurrentes para definir las unidades sociales o la relevancia del papel de la alianza en comparación a 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 una Anaconda ancestral. Los clanes están jerarquizados y especializados, relacionándose 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 el clan menor debe asentarse en las cabeceras; 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 independiente del 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 parentesco mitológico, el cual conserva la distinción hermano mayor/menor y 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): 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 Cabalzar (1995), refuerza el carácter patrilineal del sistema ya que es una forma diferenciada de denominar a los primos paralelos matrilineales (MZCh) sin asociarlos a los *siblings*, como sí ocurre en el caso de los primos paralelos patrilineales (FBCh). 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).

El patrón de residencia es patri/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/MBCh) 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, diferenciándose 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 el 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 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 patri/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 como se organizan los grupos y las aldeas, para finalmente entender la lógica nativa de explicar y pensar las unidades sociales, pues los Makuna se interesan mucho menos en parentesco 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 como operan las aldeas. Para ello, pretendo construir un argumento a partir del uso de “casa” dado por S. Hugh-Jones para los Tukano, el cual explicaré un poco más adelante.

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, donde 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 1968 [1963]) y los Makuna (Århem 1981). Para los Cubeo existirían fratrías hablantes de la misma lengua que se casan entre sí, y 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 tatuyo en el caño Japú. En años recientes, Århem (2002) y S. Hugh-Jones (2004) han llamado la atención para recurrir a las clasificaciones locales para definir los grupos exogámicos, minimizando la importancia de la correspondencia entre exogamia e identidad lingüística. En esa dirección, la lengua es tan sólo un elemento a ser tenido en cuenta y que se integra con otros, como el tener una maloca de origen común, la descendencia de una Anaconda ancestral específica, la posesión de ciertos instrumentos y elementos rituales, la posesión 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 (1968 [1963]) afirma que la tribu está constituida por fratrías y éstas 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 que 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 éstos se integran en categorías frátricas (que corresponden 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 de 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, que en conjunto reconstruyen el cuerpo de la respectiva Anaconda ancestral siendo una unidad exogámica; ésta se integra por consanguinidad mítica con otras y forman una fratría o gran unidad exogámica.

Esta variedad de interpretaciones enfatiza en 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 que habitan en el 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 fráticas, 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 fráticos asociados, formados por *sibs*, entre los cuales está prohibido el matrimonio.

En la argumentación de Århem, en la categoría frática de los *Ide masã* se encuentran los siguientes *sibs* ordenados jerárquicamente: *Siroa masã*, *Buhabungana*, *Tabotihehea*, *Saina*, *Hogoro Siroa* y *Ümüa masã*. En esta categoría frática, hay dos segmentos, uno formado por los *Buhabungana*, *Tabotihehea* y *Saina*, quienes se auto-reconocen como los *Ide masã* descendientes de Anaconda de Agua, y 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 informantes *Saina* de Århem, los *Siroa* son los jefes especialistas (*ühara*), los *Saina* son los guerreros (*guamara*) y los *Ümüa masã* son los sirvientes (*josa*). Por su parte, en la categoría frática de los *Yibá masã* los *sibs* son: *Yiba masã*, *Roe masã*, *Heañara*, *Hemoa masã*, *Minowaringana*, *Seara masã*. Los *Yibá* y *Roe* forman un segmento frático, 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 sólo se daría en el nivel de la categoría frática y no al nivel del grupo, desviándose 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)

Gente de Agua	Gente de Tierra
<i>Ide masã</i>	<i>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>

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 de yuruparí 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. Viendo las cosas desde esa perspectiva, la organización de los *sibs* citados arriba, que prefiero llamar clanes porque la mayoría de ellos remiten a un ancestro mítico particular, es bastante diferente. Y por el mismo hecho sigue haciendo difícil la clasificación de las unidades sociales, aunque creo que de la manera 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 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 jaguar) que acababan con todo lo que encontraban 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 Witoto o Muinane, o quizás a los Tukano occidental. Dentro de los *yai masã* están los Tanimuka, *Hobokarã*, Yauna, Kabiyaí 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 brasileros.

Estos *hino riã* comienzan a formarse antes de la puerta de las aguas (*Ide sohe*), el comienzo de este mundo. En primer lugar está *Rünihino* (“Anaconda fabricante de objetos”), quien sabía hacer todos los objetos de metal de los blancos y quien comenzó a recibir la comida. A través de *Ãmõpaisanu*³, a veces referido como *Ãmõhino* (Anaconda *Ãmõ*), es el ancestro de los brasileros, 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 asaí); por eso, los brasileros son vistos como *Rünihino bare oka ühü* (dueños de la comida de *Rünihino*) y a pesar de ser blancos, ellos comen y beben el jugo de frutas silvestres como el asaí o el burití al igual que los indígenas.

En la puerta de las aguas, localizada en la desembocadura del Amazonas y concebida como la primera *masã yuhiri wi* (maloca del despertar o nacimiento de la gente), origen de todos los grupos y del universo, nace *Buyawasu*⁴, anaconda primordial que es el padre de las anacondas ancestrales. Él tiene su maloca en *Manakarú* (también llamada *Riabiki sánirõ*), una isla que queda o en el Solimões o cerca a la bocana del

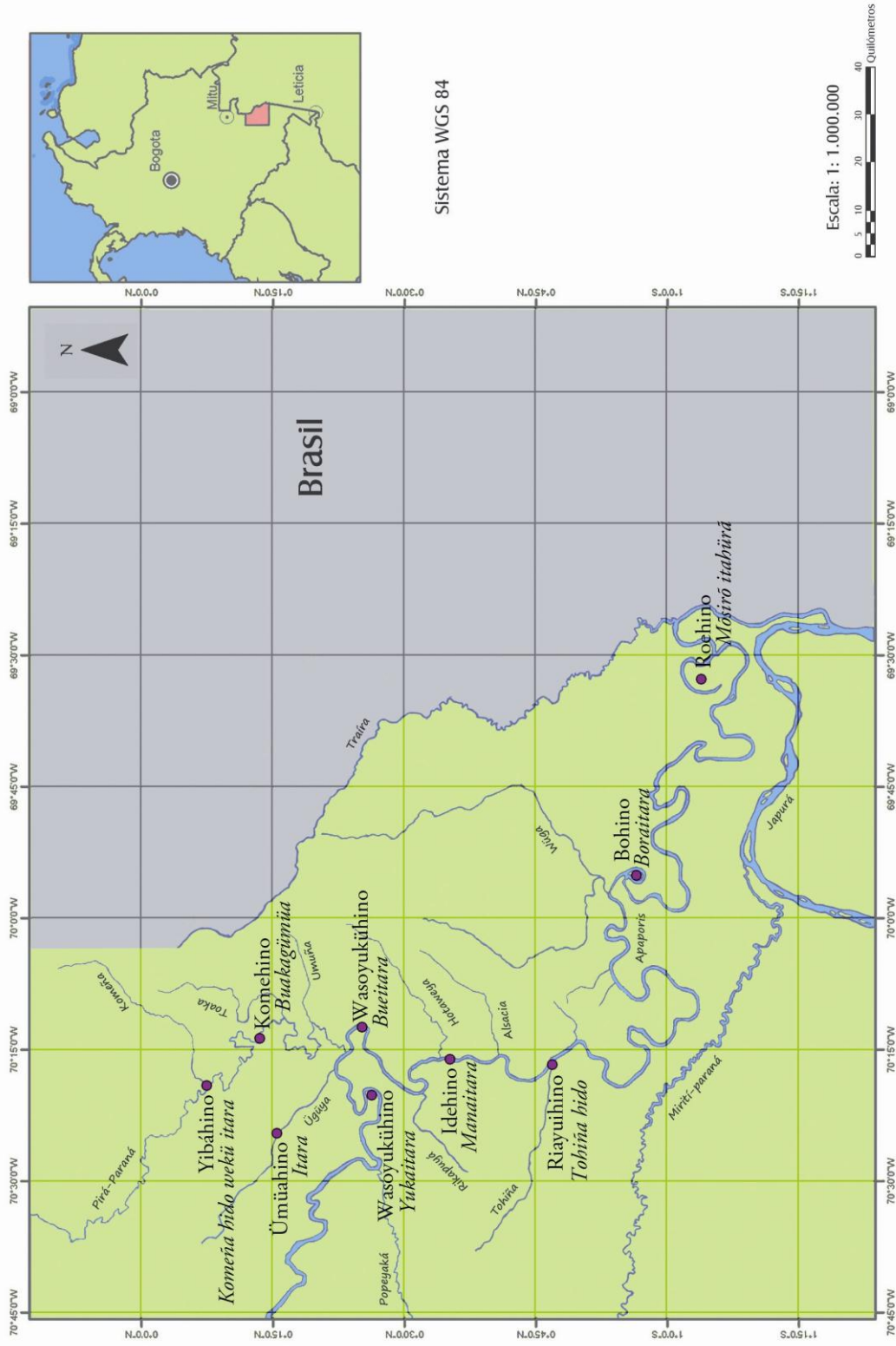
³ Junto a *Ãmõpaisanu* también se menciona a *Patricio gawa* (“extranjero Patricio”) como ancestro de los blancos (*gawa*). Como en la lengua makuna no existe la consonante “p”, pienso que *Ãmõpaisanu* puede ser una adaptación del portugués *o meu paisano*.

⁴ 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.

Japurá. Los hijos de *Buyawasu* son: *Roehino* (Anaconda Traíra), ancestro de los extintos *Roea* (Traíras), que vive en *Mōsirō itahura* (Laguna de grillo), un antiguo meandro cerca a la desembocadura del Apaporis; *Bohino* (Anaconda *Bo*), ancestro de los extintos *Würia*, que vive en *Boraitara*, otro antiguo meandro del Apaporis aguas arriba del raudal de La Libertad; *Riayuihino* (Anaconda Jararaca), ancestro de los Letuama (*Letuarã*) que vive cerca a la desembocadura del río *Tohiña* (caño Aguablanca) en el Apaporis; *Idehino* (Anaconda de Agua) el ancestro de la Gente de Agua, quien vive en *Manaitara* o *Manuitara*, una playa abajo de un raudal en el Apaporis; *Wasoyukühino* (Anaconda de Turiri), quien 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 *Bue itara* (Lago de anguila) y en *Yuka itara* (Lago de gallinazo), ambos sitios sobre el Apaporis (ver Mapa 6). Los cuatro grupos descendientes de estas anacondas ancestrales se consideran como 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 específico, al igual que con ciertas posesiones particulares. Los *Roea*, cuyo nombre propio era *Kotobuku*, tuvieron como territorio el río Traíra (*Roeya*), se consideraban como padres de comida (*bare haküia*) y dueños de maloca (*ühara*), y recibieron almidón de yuca y el tabaco de traíra (*roe müno*). El territorio de los *Würia* era el río *Wüga*, se consideraban también como *ühara* y dueños 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 el 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 el caño Toaka, se consideran grandes chamanes (*kumua*) y recibieron la agricultura en general, el baile de

MAPA 6 - MALOCAS DE LAS ANACONDAS ANCESTRALES



muñeco de *Manaitara*, el baile de la fruta *wasomisi* (*wasomisi basa*), el baile grande o viejo (*basa bükü*), y la ayahuasca 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 nivel, 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 los grupos: los *Roea* eran *bai mesã* (hermanos mayores) y los *Ide masã* son *kia mesã* (hermanos menores). Aunque no es igual, este hecho encuentra una fuerte resonancia con 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 en este caso funcionando en el nivel 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 ~*Gütãhino* (Anaconda de Piedra), ancestro de los Tuyuka (*Rokahana*), es hermano menor de Anaconda de Agua, mientras que otras sostienen que tanto Anaconda de Piedra, como *Waihino* (Anaconda Pez), ancestro de los Bará (*Wai masã*), y *Ükohino*⁵ (Anaconda Remedio)⁶, ancestro de los Taiwano (*Eduria*) y 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 *Idehino* para poder

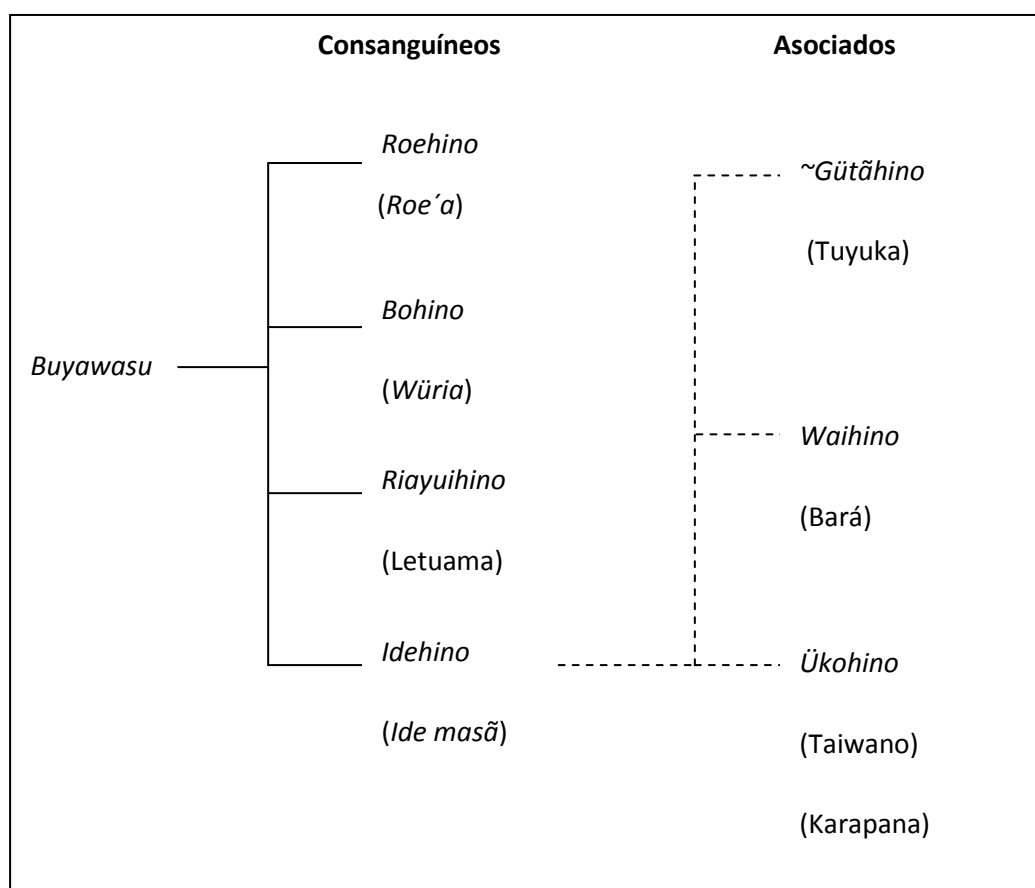
⁵ Los Makuna aseveran que *Waihino* vive en *Hoaya* (caño Cabello) y ~*Gütãhino* en ~*Gütaweya* (caño Piedra), ambos ríos en el Vaupés.

⁶ 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.

establecerse en el entorno del Pirá. 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 *Idehino*, para poder asentarse en el Pirá. Por eso, las relaciones entre estos grupos se crearon por asociación y no por ancestralidad común (ver Cuadro 1). Dicha asociación de grupos genera términos de parentesco por consanguinidad y crea prohibiciones matrimoniales, aunque están parecen ser más laxas en la actualidad.

Cuadro 1

Relaciones entre las Anacondas ancestrales de los grupos consanguíneos



En el caso de los grupos clasificados como cuñados ocurre algo similar. Los *Yibá masã*⁷ son descendientes de *Yibá*, un personaje mítico relacionado con los

⁷ En un sentido amplio, para los *Ide masã* el término *Yibá masã* (*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 masã* era como decir “colombiano”, ya que se podía hablar de

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 fue que 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 exclusivo de Anaconda de Agua y éste lo devoró; entonces, para que no muriera fue vomitado por *Idehino* y le fue entregada *wawe* (camisa o piel) de anaconda: ahí se transformó en *Yibáhino* (Anaconda *Yibá*) para poder convertirse en ancestro de un grupo. Para algunas personas, *Yibáhino* vive en *Goya* (caño Flor), en las cabeceras del río Komeña, y para otros vive en *Minia wiga* (Nido de pájaros) en el Apaporis cerca a *Manaitara*, pero la casa de nacimiento de los *Yibá masã* es *Komeña hido weküa idiro* (“bebedero de dantas” de la bocana del Komeña), también denominado *Yuta itara* (Lago de algodón). Hay otras anacondas ancestrales relacionadas con *Yibá*, aunque no es claro si son consanguíneas o asociadas, pero que hacen parte de la misma fratría: *Mamarihino* (Anaconda Pintada) es el ancestro de los Barasana (*Hanerã*) y *Menihino* (Anaconda *Meni*) es el ancestro de los Tatuyo (*Süna*). Entre ellos, los *Yibá masã* son los mayores, y se consideran muy cercanos a los Barasana.

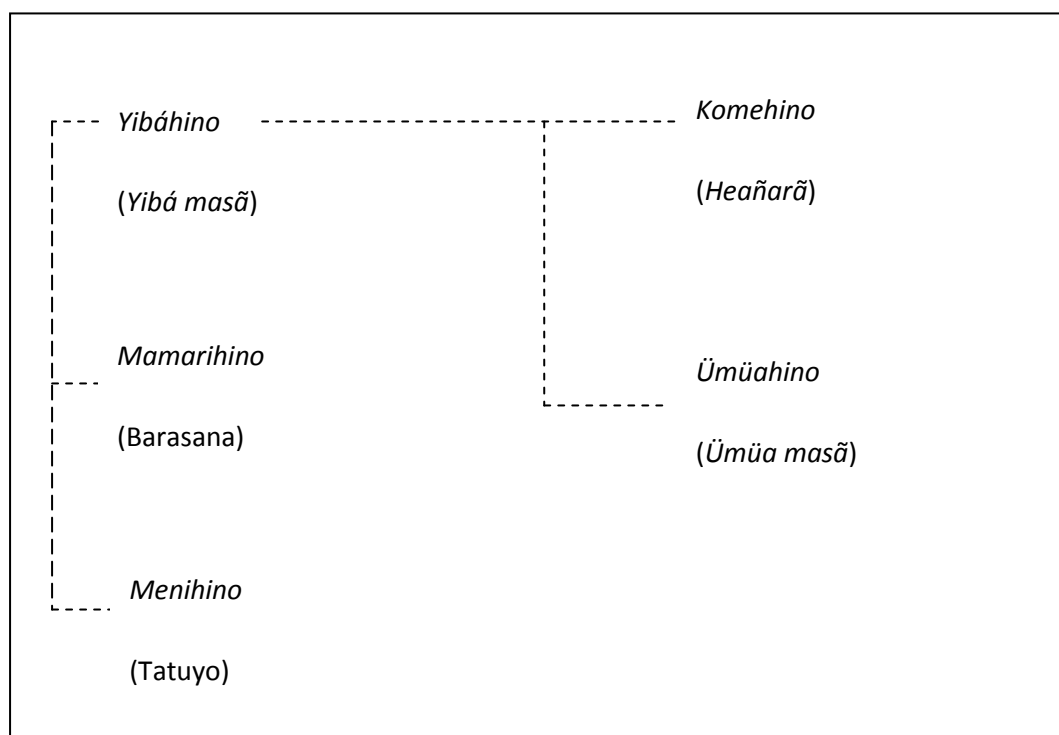
Según la Gente de Agua, otras anacondas aparecieron en el mundo y se convirtieron en ancestros de algunos grupos. En el comienzo de los tiempos llegó una anaconda con “lengua de portugués” y se instaló en el raudal de *Koro*, sobre el Pirá, donde hizo un pueblo. Allí iba a haber de todo lo que tienen 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 de yuruparí al portugués y lo transformaron en *Komehino* (Anaconda de Metal), el ancestro de los *Heñarã* (Gente de Leña). *Komehino* vive en *Büakagümüa*, un cerro del Pirá-paraná, la maloca de nacimiento de este 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

mucha gente que es diferente entre sí (en este caso proyectado a las diferencias regionales) pero que hace parte de un mismo conjunto.

Ümüahino (Anaconda de Día), 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 este 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 (ver Cuadro 2) desde la perspectiva de los *Ide masã*.

Cuadro 2

Relaciones entre las Anacondas ancestrales de los grupos afines

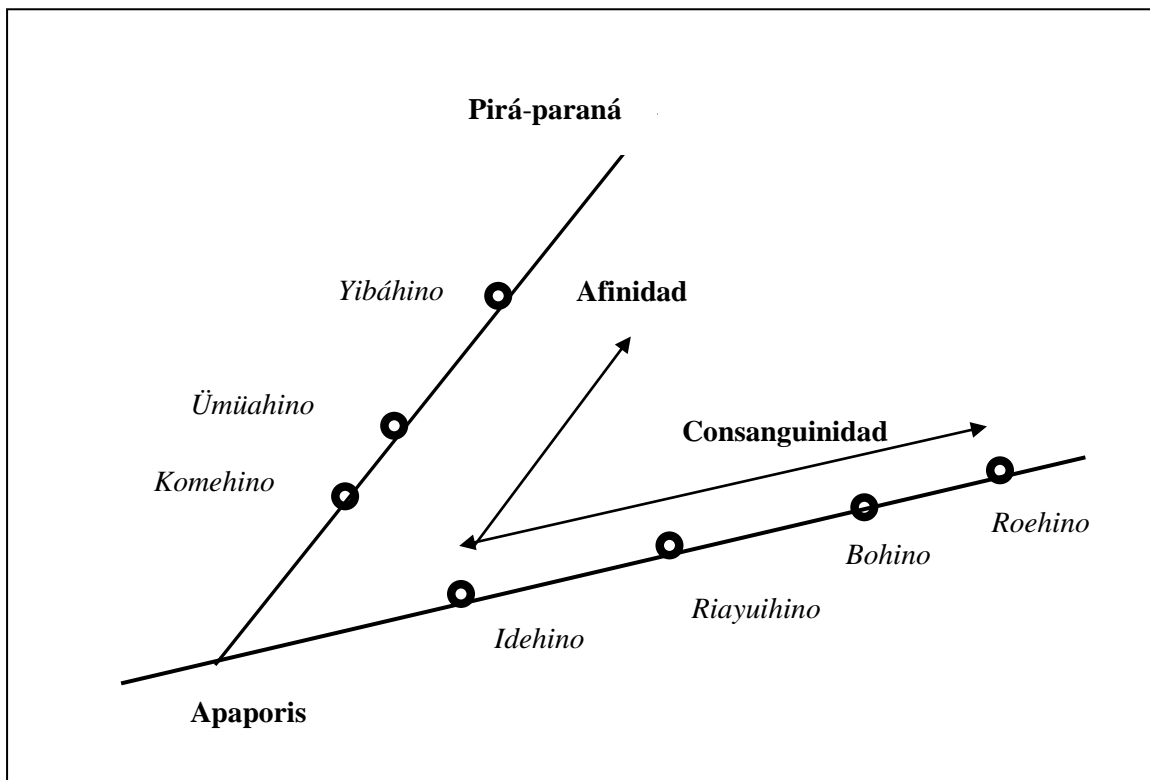


A semejanza de la distribución espacial de las malocas de las Anacondas ancestrales relacionadas por consanguinidad mítica con los Makuna en el Apaporis, las anacondas de las que se originan los cuñados más cercanos viven en el Pirá-paraná y sus alrededores. En otras palabras, las relaciones de consanguinidad 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 invertido, es 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 (ver Cuadro 3).

CUADRO 3

Distribución espacial de las malocas de las anacondas ancestrales



Para los *Ide masã*, los *Yibá masã*, los *Heañarã* y los *Ümüa masã* son grupos diferentes, y no uno sólo. Además de sus malocas de nacimiento, cada uno de ellos posee un territorio propio: Komeña para los *Yibá masã*, caño Cotudo (*Ügüya*) para los *Ümüa masã*, *Güboasa* y *Hakaya* para los *Heañarã*. El problema actual, y por lo que no son considerados en la etnografía regional como grupos independientes, es que los *Heañarã* y los *Ümüa masã* perdieron todos sus elementos rituales y sin ellos no pueden

manejar sus territorios propios ni, digamos, ser visibles por 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 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.

Antes de discutir la categoría de Gente de Agua, y para recapitular con el contraste de la clasificación de Århem, valdría la pena citar que, en mi versión (ver Tabla 2), los *Ide masã* se dividen, por orden jerárquico, en los siguientes clanes (*masã buturi*)⁸: *Buhabo ~gana* (los de la cerbatana) dueños de maloca y de comida; *Tabotihehea* (los de piel carrasposa) dueños de maloca y chamanes; *Sairã* (los bravos, los peleadores) guerreros; *Wiyuá* (hijos de *Wiyu*) cantores-bailadores y curadores de picaduras de serpiente; y *Süroa*, prendedores de tabaco, y dentro de los que se incluyen los *Hogoro Süroa*. Los *Yibá masã* 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 *Searã* (Mico churuco). Los descendientes de Anaconda de Metal sobrevivientes, hoy en día, son los *Heñarã* propiamente dichos, que son dueños de maloca, y los *Buhoa* que son chamanes. Éstos tenían como clanes hermanos a los *Wühana* (que como vimos en el Cap. 1 fueron traficantes de esclavos, y tal vez por ello se asocia su ancestro con el metal), los *Badiyuria* y *Ñamatuarã*, hoy extintos. De todos los clanes mencionados por Århem sólo falta localizar a los *Emoa* (Majiña), a quienes por ahora coloco en una posición intermedia entre los *Ide masã* y *Yiba masã*. Esto me lleva a analizar la organización interna de los *Ide masã*, que es una unidad exogámica más restringida, y aquí es que me interesa introducir la noción de casa de S. Hugh-Jones (1995).

De acuerdo con este autor, 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 internas de jerarquía expresadas en los

⁸ *Masã buturi* significa literalmente “grupo de gente” y hace referencia tanto a los clanes como a los grupos étnicos.

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 co-residencia, la endogamia y la formación de una familia extensa o grupo

Tabla 2

Clanes *Ide masã*, *Yiba masã* y *Heañarã*

<i>Ide masã</i>	<i>Yiba masã</i>	<i>Heañarã</i>
<i>Buhabo ~gana</i>	<i>Itana</i>	<i>Heañarã</i>
<i>Tabotihehea</i>	<i>Roe</i>	<i>Buhoa</i>
<i>Sairã</i>	<i>Minowari ~gana</i>	<i>Wühana*</i>
<i>Wiyuá</i>	<i>Rase ~gana</i>	<i>Badiyuria*</i>
<i>Süroa</i>	<i>Searã</i>	<i>Ñamatuarã*</i>
<i>(Hogoro Süroa)</i>		*Extintos
	<i>Emoa</i>	

consanguíneo formado por comensalidad⁹. La primera visión corresponde parcialmente a la concepción antropológica de filiación o descendencia y que tiene ciertas conexiones

⁹ En una interpretación similar, para Århem (2000b) esas expresiones rituales determinan dos tipos complementarios de sociabilidad. La primera la denomina como *Descent House*, y se caracteriza por ser agnática y centrada en el ritual de yuruparí, lo cual crea un nosotros exclusivo que genera una identidad que marca categóricamente los límites entre nosotros y los otros, parientes y afines. La segunda la denomina *Consanguineal House*, donde la consanguinidad se sustenta en el ritual de intercambio de comida, y produce un nosotros inclusivo que caracteriza una identidad comensal que elimina las distinciones entre parientes y afines.

con la noción de “sociedades de la casa” de Lévi-Strauss¹⁰. Así, cuando los Tukano representan sus grupos patrilineales, cada uno enfatiza en un conjunto de bienes y prerrogativas que encierran su identidad y poderes ancestrales. Estos bienes son: objetos ceremoniales guardados en la caja de plumaje, un conjunto de instrumentos sagrados (yuruparí), derechos de fabricación de objetos específicos de 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 casa de nacimiento, una casa 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, y por ello mismo es que grupos que perdieron la mayor parte de sus propiedades durante el proceso histórico, como los *Heñarã* y los *Ümüa masã*, se consideran como grupos diferentes. La idea de casa puede profundizarse e iluminarnos en otros aspectos, una vez nos adentramos más en las categorías nativas. En la lengua makuna hay dos expresiones usadas para la auto-identificación: *Ide masã* (Gente de Agua) e *Idehino makü* (Hijos de Anaconda de Agua), alternativamente *Idehino riã* (Nietos o “Crías” de Anaconda de Agua). El primer término es más inclusivo que el segundo, pues supone un grupo que comparte las mismas características mientras que el segundo enfatiza en 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 muertos.

¹⁰ Para Lévi-Strauss (1989 [1979]), la casa es una agrupación que persiste a través del tiempo, cuya continuidad se asegura no sólo por medio de la sucesión y reemplazo 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 e S. Hugh-Jones 1995: 7). La casa como grupo de personas o “persona moral” que posee propiedades materiales e inmateriales, como nombres y títulos, transmitidas a través de una línea real o ficticia pueden expresarse o bien en el lenguaje de la filiación o del matrimonio, o de ambos como es más usual (S. Hugh-Jones 1995: 241).

Los *Buhabo ~gana*, *Tabotihehea*, *Sairã*, *Wiyuá* y *Süroa* nacen en *Manaitara* y jamás se casan entre sí¹¹. Sin embargo, hay un problema adicional: 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 consideran como parte de una misma unidad. Pero si pensamos en el término *Idehino makü*¹² tan sólo 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 auto-identificación 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 la categoría *Ide masã* haga referencia al nosotros inclusivo, e *Idehino makü* haga referencia al nosotros exclusivo. También creo que esta discrepancia sólo es comprensible al entender que los *Buhabo ~gana*, *Süroa* y *Emoa* hicieron aportes fundamentales al repertorio ritual de los *Ide masã* y, por ello, comparten responsabilidades estructurales dentro del mismo, haciendo parte de una misma unidad aunque no tengan en común al 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 crear, 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 *Heñarã* y *Ümüa masã* son vistos por algunos como Makuna.

¹¹ 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.

¹² 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.

Es usual que la mayoría de los nombres conocidos de los clanes sean tan sólo apodos, ya que muchas veces se usan palabras jocosas o burlescas para referirse a alguna característica particular de otro grupo. Por ejemplo, *Buhabo ~gana* hace referencia a un linaje perteneciente a los *Osoa masã* (Gente de Murciélagos), descendientes de *Osoyai* (“Murciélagos Payé” o “Murciélagos Jaguar”), pero 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 hacer el techo de su casa. Los *Süroa* junto con los *Hogoro Süroa* (*Süroa* mariposa) se denominan *Bekara*, un grupo 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 venían de otra parte del Vaupés y eran en realidad descendientes de unos polluelos de gavián convertidos en personas. De los *Osoa masã* se originó *boho basa* (“baile de racimo de coco”, alternativamente “baile de tristeza”), de los *Bekara* nació *gaweta* (baile de gavián) y de los *Emoa* surgió *yeho yiore* (“rallarse la piel con el diente del pez cachorro”), 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* cuenta sobre un hombre murciélagos 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 murciélagos. Cuando *Osoyai* invitó a su cuñado, que era payé, trató de hacer lo mismo que con los otros pero éste insistió en permanecer todo el tiempo junto al murciélagos. Estaban comiendo pescado y el cuñado hizo que el murciélagos 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 murciélagos 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 que se hundía y emergía quedaron impregnados del fuego, y por ello hoy en día son lugares vetados para la pesca. *Osoyai* llegó a *Nahü gohe* (raudal de Casabe) donde encontró a *Waso makü*¹³, 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 *sahari mene rükü ide wi* (maloca del agua de bienestar de la mata de guama), 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, y él respondió *bai* (hermano mayor) y 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*, y que fue creado por el murciélago pequeño, quien se convirtió en un gavián pequeño (*rame*) después de perder a su hermana, 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, éste hizo otra 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 *rümüü* (un ser del monte parecido al curupira) con masa de frutas silvestres para pedir casabe a sus sobrinos, y les pidió que no le dijeran nada a su hermano mayor. Después de varias visitas, los sobrinos le contaron a su padre y éste dijo que la próxima vez que el tío

¹³ *Waso makü* es el mismo *Wasoyukühino* (Anaconda de Turiri).

apareciera, le rompieran el canasto donde 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 para 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 y sus hojas, corteza, etc. Enseñó el canto a los polluelos y les dijo que irían a cantar en la maloca de su padre. Bajaron del árbol, y 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. Una vez, ese poder quedó dentro del yuruparí de los *Ide masã*, los *Süroa* quedaron como un clan menor de la Gente de Agua, a el que se atribuyó la especialidad clánica de encender el tabaco del payé en los rituales, preparar la coca y el plumaje antes de los bailes¹⁴.

Para los *Emoa*¹⁵ (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 ya que 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 poderoso 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 éste, las personas se rallaban las

¹⁴ Para Århem (1981), los *Süroa* son descendientes de *Bare oka ühü* (Dueño de comida), su especialidad es la de ser dueños de maloca y se consideran como hermanos mayores de los *Ide masã*. En varios casos vi personas *süroa* llamando a los *Tabotihehea* como hermanos mayores.

¹⁵ En los datos de Århem (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 como los hermanos mayores de los *Yiba masã* y los *Roe*, pero se convirtieron en hermanos menores después de disputas internas.

piernas y los brazos con el diente del pez cachorro, untaban ají en las heridas y luego calmaban el ardor con jugo de guama. Por esa razón, los *Emoa* se dividen en dos: *Meneya Emoa* (Majiña de guama), los mayores, y *Biaya Emoa* (Majiña de ají), los menores, aunque también pueden denominarse respectivamente como *Emoa kūrã* (Majiña grandes) y *Emoa mütarã* (Majiña pequeños). La especialidad clánica de los *Emoa* es la de ser chamanes del tipo *yai* (jaguas), 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 perdido¹⁶- y por eso se conocían como *yai goro* (jaguar, payé 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 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.

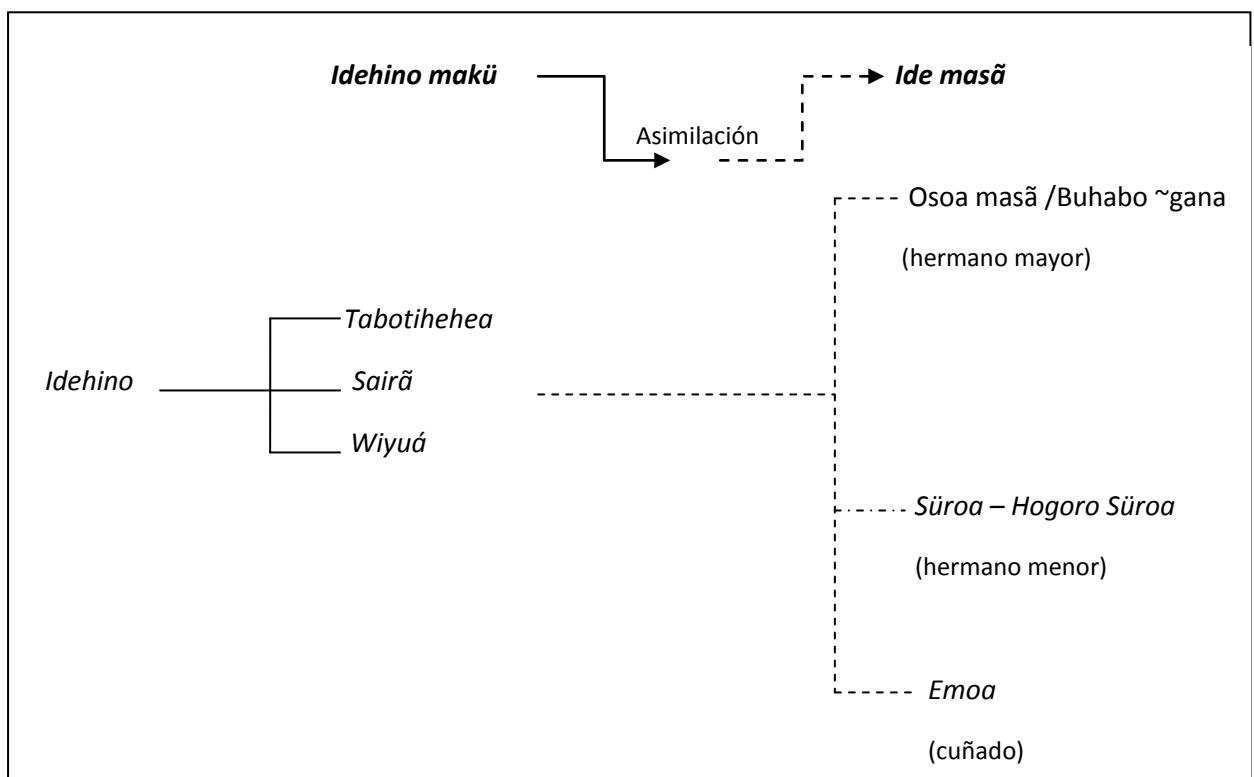
A pesar de que los *Osoa masã*, *Süroa* y *Emoa* no son propiamente descendientes de Anaconda de Agua, ocupan un lugar en su maloca en *Manaitara* y de esa manera se vinculan con los *Idehino makü* (ver Cuadro 4). La verdad, más que enfatizar en la consanguinidad lo que se comparte es un único poder, cuya fuente está en *Manaitara* y cuyo dueño es Anaconda de Agua, 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 la maloca de nacimiento. Por este motivo, la jerarquía entre los clanes se relativiza. El hecho de llamar a los *Buhabo ~gana* como hermanos mayores dice poco. Cuando percibí en campo las múltiples incongruencias con 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 sobre 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

¹⁶ Este poder era dado por medio de un tabaco especial llamado *kütã*, pero fue enterrado después de ciertos abusos y problemas.

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 como ejecutar sus cosas” (Maximiliano García, marzo 21 de 2008). En otras palabras, hay un clan que es el centro del grupo y articula las actividades rituales, en este caso los *Tabotihehea*.

Cuadro 4

Composición interna de los clanes *Ide masã*



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 (flautas de yuruparí, caja de plumaje, cera de abejas, etc.) de los *Ide masã*, 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 éstos 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. 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. 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 todas sus posesiones. Pero hay un punto que va más allá: las actividades rituales tienen como finalidad reproducir tanto al grupo como a los demás seres del universo. La reproducción social es sólo una parte de los procesos de generación de vida en el cosmos. En este punto es donde se encuentra la clave para entender que en esta región tanto las unidades sociales como las aldeas se piensan más como unidades cosmoproductoras que como grupos de descendencia, ya que en una unidad cosmoprodutora hay que contar con los cuñados. Y 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 las cuales 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 los menores vivían en Toaka y hasta en ríos cercanos como el Umuña y el Traíra. La idea era la de que los mayores (en el sentido de ser el clan principal del que depende la vitalidad del grupo) vivían en el centro del territorio, y los menores habitaban 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* (“Jaguars o Chamanes de frutas silvestres”), o sea, de los Yuhup-makú¹⁷, quién defendía el patio de la maloca¹⁸. 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, creando la idea de unidad o totalidad ligada a un tipo determinado de poder chamánico asociado a un territorio específico y a Anaconda de Agua 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 vitalidad humana y de los seres que habitan el mundo, como explicaré más adelante, la cual se mantiene en movimiento y crecimiento por los rituales. Esta asociación aún se mantiene en el plano conceptual, pero el funcionamiento de esta unidad está fragmentado, lo cual impide que los mecanismos rituales creen la idea de totalidad. 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 un poco adelante.

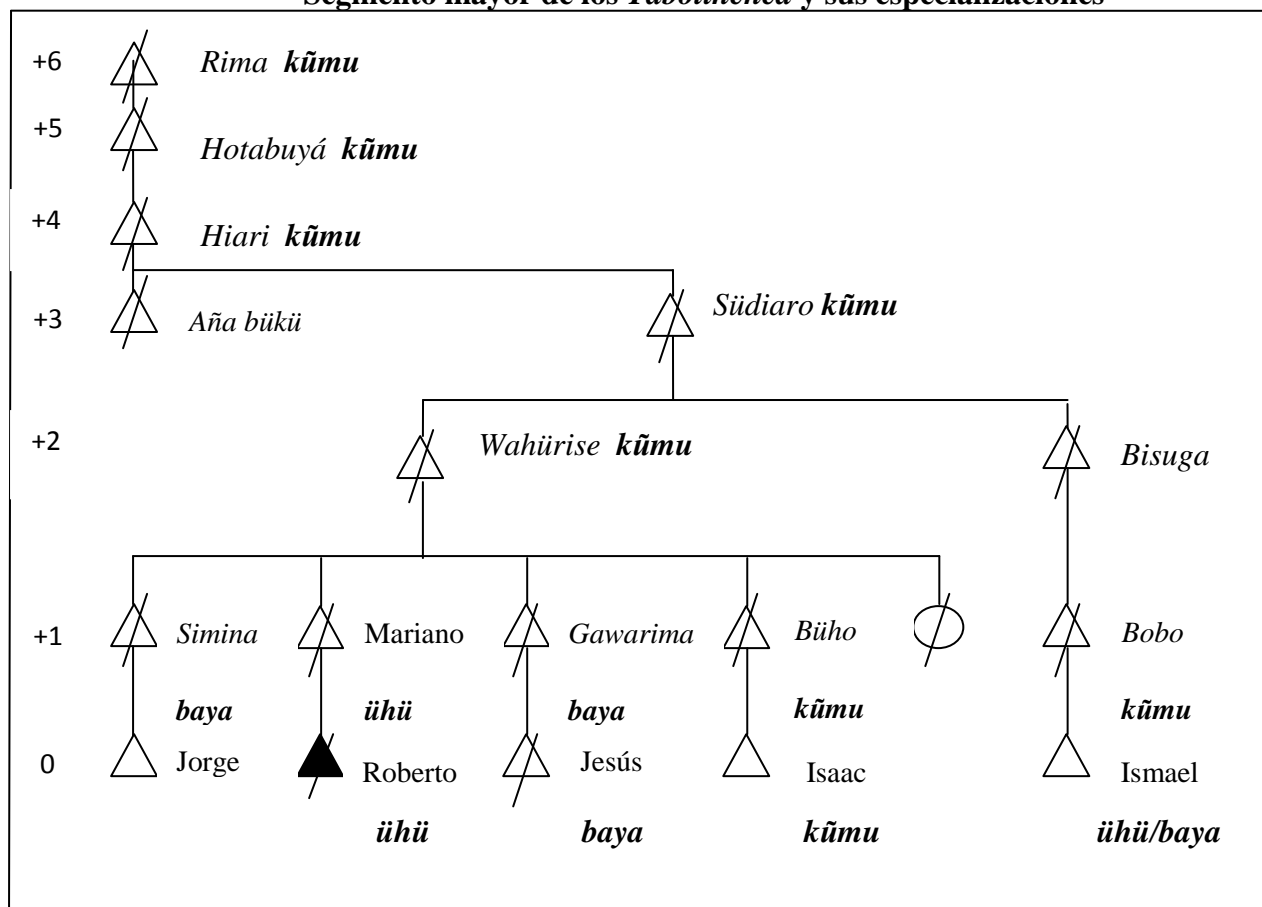
¹⁷ Los *Ide masã* y los Yuhup-makú tenían antiguamente relaciones de intercambios de servicios (Århem 2000a, Angulo 1997) que se encuadran dentro del esquema más amplio entre tukanos y makús de la región (Silverwood-Cope et al 1980).

¹⁸ Otras personas sostienen que el chamán makú protegía el otro lado de la puerta masculina de la maloca, en posición opuesta al chamán *Emoa*.

De hecho, como la unidad cosmoproductora se sustenta en la articulación entre las diferentes especializaciones sociales, es posible encontrar su semilla en unidades sociales más pequeñas. Cada clan está conformado por varios patrilinajes, 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 patrilinajes 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 patrilinaje extinto. A su vez, los patrilinajes están compuestos por grupos de agnados, es decir, por conjuntos de hermanos consanguíneos 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 que tienen la 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 (*iíhii*) y un chamán (*kumũ/he gu*) -como veremos en el Capítulo 7-, la cual puede ser reforzada por un cantor-bailador (*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 especialización del segmento mayor de los *Tabotihehea* durante las últimas generaciones (ver Cuadro 2), en las cuales han tenido el monopolio de los instrumentos sagrados. Entre las generaciones G+2 y G+6 sólo están referenciados los chamanes principales. En G+1 el grupo de agnados recibió diferentes especializaciones y, a partir de ella, se iniciaron patrilinajes 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 patrilinajes fundados recientemente en G+1.

CUADRO 5

Segmento mayor de los *Tabotihehea* y sus especializaciones

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 patri/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 patrón de residencia. Este hecho añadió

complejidad para pensar a 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 sólo 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 concentrándose con afines en nuevas localidades, produciendo 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 alianza, 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 pueda reproducirse necesita de otro grupo con características idénticas y que sea clasificado de manera prescrita como afín. 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 donde 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 al mismo. El control de hijas y hermanas (inclusive clasificatorias) es fundamental para poder realizar intercambios de mujeres, pues el hombre incapaz de contar con una mujer negociable puede quedarse soltero.

Para evitar situaciones de esta naturaleza 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 a 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 patri/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, perdiendo así cierta connotación de peligrosidad relativa. Es bastante común que estos aliados tiendan a vivir juntos conformando un mismo grupo local, donde se presupone que existen fuertes relaciones de solidaridad y cercanía (Århem, 1989). Por lo tanto, un segmento puede obsequiarle una mujer a sus aliados sin que éstos 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 y a lo largo del tiempo se convierte en 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 el 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 causando 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,

creando pugnas por el control del grupo territorial. Éste 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 mitológica o por disputas internas, han decidido separarse de sus parientes. En realidad, hace ya mucho tiempo (o tal vez nunca fue así), que la totalidad de los Makuna no vive junta 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, y Anaconda ancestral. 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 el mismo, al tiempo que se le da a la afinidad la importancia que merece en relación a 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 los grupos locales 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, ahora en el nivel de las aldeas, donde más claramente se exalta la co-residencia. Dichas modalidades operativas se superponen parcialmente con las descritas por Cabalzar (2000) para lo que él denomina “nexo regional” entre los Tuyuka. Según 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 Århem a los grupos locales Makuna, donde 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 a 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 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 clanes *Ide masã* que conviven con miembros de grupos que consideran como hermanos 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 que trabajé en el Apaporis (1995 y 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 *Heañarã*, 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 67 personas (ver Tabal 3), de ellas 36 eran *Ide masã* (8 del segmento mayor de los *Tabotihehea*, 21 del segmento menor de ese clan y 7 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 3 segmentos makuna no existen lazos de consanguinidad muy próximos genealógicamente, pero reconocen sus posiciones estructurales. En el momento del censo estaban vigentes 12 matrimonios (ver Tabla 4), ninguno de ellos entre cuñados preferenciales. Las alianzas con los Tanimuka, que son las más numerosas, son más bien recientes ya que hace algunas generaciones éstos 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 *Umamakaruku* (“cantadero de ranas”), 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 dónde éstas se originaron históricamente, generando en los Tanimuka algún sentido de pertenencia a la localidad.

De otro lado, sólo había un matrimonio entre primos cruzados: una mujer makuna con un tanimuka que es su FZS. Otro hecho interesante es que 9 hombres makuna estaban casados, así como 2 tanimukas y 1 makú; a su vez, encontramos que 3 mujeres makuna casadas al igual que 3 tanimukas, 2 tatuyos, 2 tukanos, 1 makú y 1 barasana. Esto muestra a primera vista que la mayoría de mujeres venían de afuera, cumpliéndose 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

Tabla 3

Conformación poblacional de la aldea de caño Toaka en 2001

	H	M	0-12	12-20	20-50	50-75	75-	TOTAL
Makuna	21	15	14	5	12	3	2	36
Tanimuka	5	7	5	1	6			12
Makú	7	2	6		2	1		9
Barasana		1					1	1
Tatuyo		2			1	1		2
Tukano		2			2			2
Filiación desconocida	3	2	5					5
SUBTOTAL	36	31	30	6	23	5	3	67
TOTAL	67							

Tabla 4

Matrimonios vigentes en caño Toaka, 2001

H \ M	Makuna	Tanimuka	Makú	Barasana	Tatuyo	Tukano
Makuna		3	1	1	2	2
Tanimuka	2					
Makú	1					

de afuera. En realidad, el 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 uxorilocalidad y los descendientes tanimuka siempre fueron hablantes de la lengua makuna. No sólo se hace visible que la virilocalidad puede convivir con la uxorilocalidad en algunos casos.

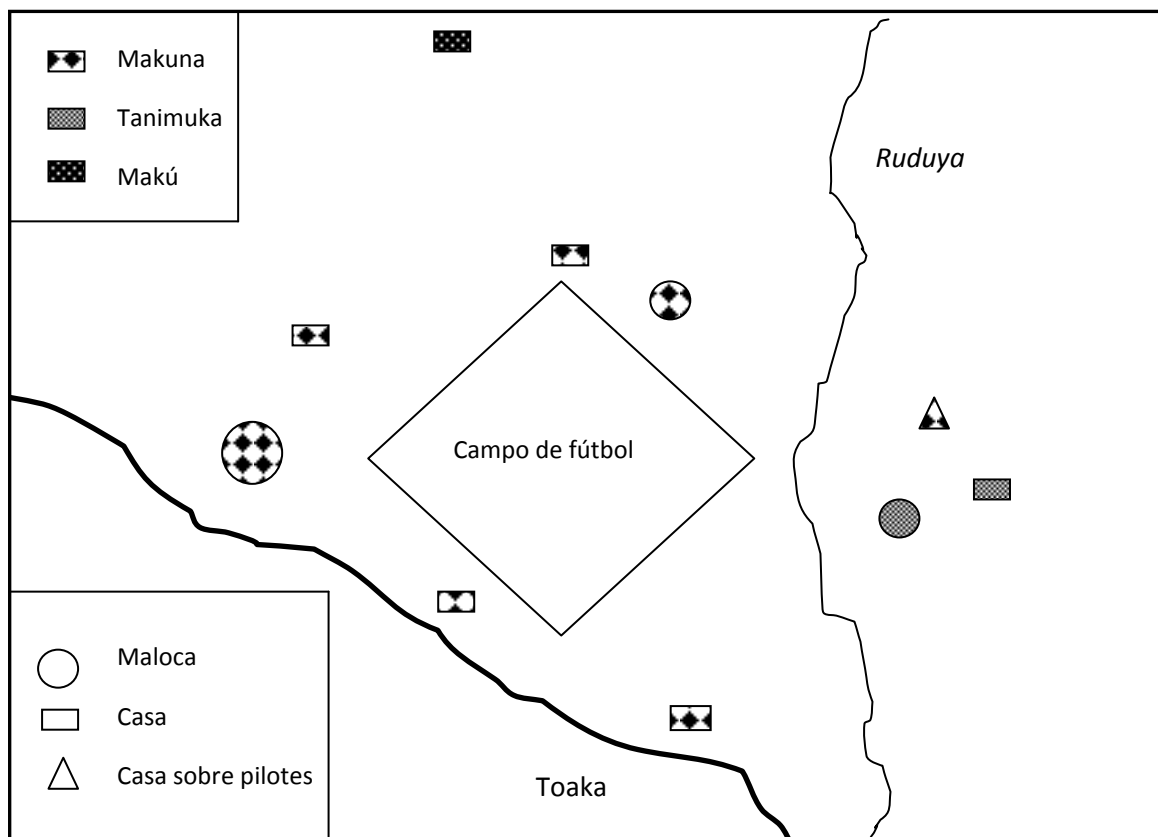
Sin embargo, la cuestión de la uxorilocalidad eventual puede verse en otro nivel si tenemos en cuenta la distribución espacial de los asentamientos. En enero de 2001, en la aldea había 10 viviendas, de las cuales 3 eran malocas (sólo 1 grande para rituales perteneciente al segmento *Tabotihehea* menor), 6 casas de una planta y 1 casa sobre pilotes (en la que sólo 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 (ver Cuadro 6). En dicho sector los hombres tanimuka llevaron a sus esposas a vivir en sus casas, haciendo un ajuste de la regla de virilocalidad en un nivel más pequeño. Pero esto sólo era un espejismo, ya que Roberto estaba construyendo una nueva maloca del lado del segmento Tanimuka, para estar de nuevo cerca a su hermana e hijos.

Este hecho es muy significativo porque permite entender las dinámicas políticas y rituales de la aldea. Hace algo más de 30 años, la única familia que llegó a 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 influencia sobre Benito Tanimuka y su descendencia –ya que su cuñado no le había pagado por haber intercambiado a su hermana-, manipuló los intercambios para 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, quien también quedó en deuda con Roberto. De esta manera, todos los segmentos Makuna quedaron relacionados entre sí al tener alianzas con el segmento tanimuka, y esto reforzó el poder de Roberto como líder de la aldea. Por medio de las hijas de su hermana 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, éstos se quedarán allí para constituir la aldea en sí. En otras palabras, por medio de la alianza, Roberto logró reactualizar los vínculos agnáticos entre los segmentos *ide masã* de la localidad (ver Cuadro 7).

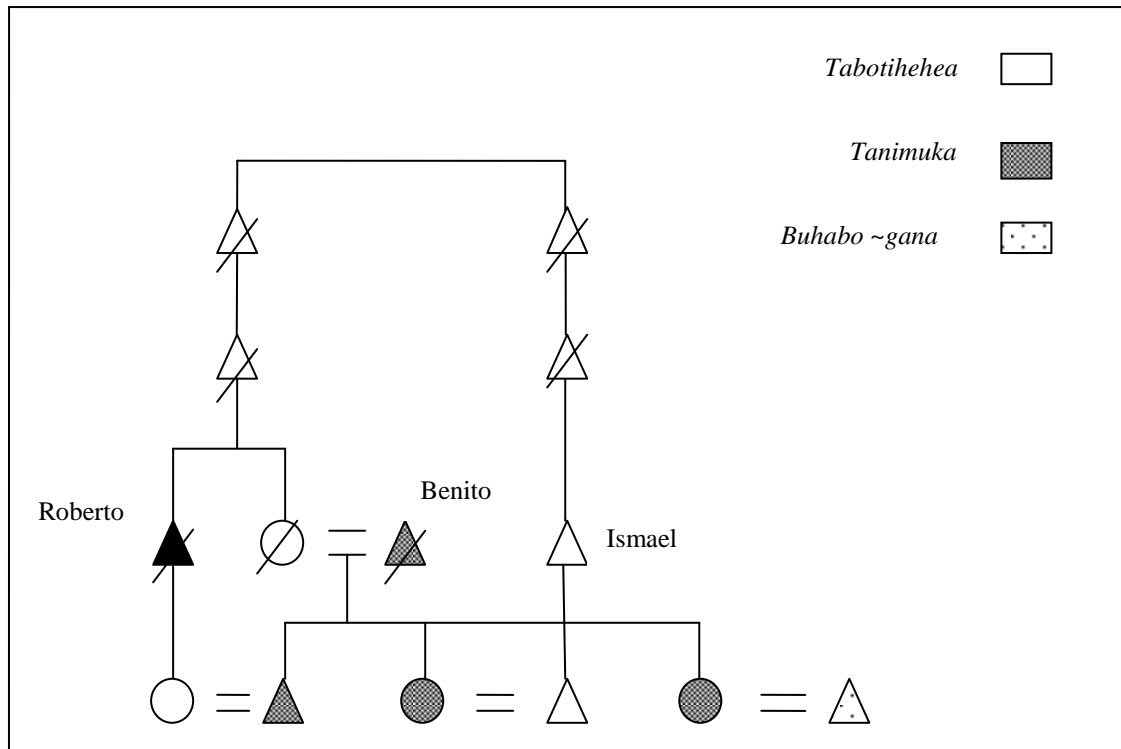
Cuadro 6

Distribución espacial de las viviendas de caño Toaka, 2001



CUADRO 7

Actualización de los lazos agnáticos de los segmentos *Ide masã* de caño Toaka



Aparte de esto, hasta su muerte en 2007, Roberto fue considerado como el dueño de maloca más importante de todos los Makuna porque actuó como intermediario con los sirringueros durante el final de la segunda bonanza 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-bailador reconocido que canta y dirige a los danzadores durante los rituales. Caño Toaka fue hasta ese tiempo una unidad cosmoproductora consolidada porque Ismael, como el cantor-bailador más prestigioso del grupo, completaba dicha organización. Parte del conflicto entre Isaac y Roberto tenía que ver con que el primero tenía que viajar permanentemente para llevar adelante las reivindicaciones políticas de los grupos de la

región, no vivía en Toaka y dedicaba más tiempo a sus curaciones en otras comunidades e incluso en los poblados de frontera, con lo cual incumplía con sus responsabilidades chamanísticas y rituales con sus parientes más cercanos.

La imposibilidad de continuar con una vida ritual agitada, motivó a Roberto e Ismael a apoyar a Marcos –hijo de Ismael- para que concluyera su entrenamiento como chamán, y quien desde hace algunos años se encarga de las curaciones rituales en Toaka. A la vez, convirtieron a Alipio, un hombre de los *Buhabo ~gana*, en *mühürĩ siã suari masũ* un especialista ritual menor encargado de iluminar permanentemente la maloca, con láminas de corteza de copay, durante las noches de baile. De esta manera, lograron también vincular ritualmente a los tres segmentos *Ide masã* de la localidad. De igual manera, Ismael comenzó a transmitir sus conocimientos de los cantos a Luis -su hijo mayor- mientras Roberto enseñaba a Darío -otro hijo de Ismael- a construir malocas y los secretos del oficio; de hecho, la maloca grande que conocí en esa temporada era 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 sólo se consolida y se mantiene si todos los requisitos rituales están completos, o sea, si actúa como unidad cosmoproductora.

En el contexto de esta aldea, los Tanimuka y en especial Ricardo, yerno de Roberto, quien a veces actúa como cantor-bailador, 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 pueda aprender, bajo la dirección de Marcos, el oficio de payé, para acceder a un *status* ritual más alto. En esa dirección, se puede comprender que los afines pueden usar y usufructuar los recursos del territorio sin opción de convertirse en propietarios, y que el uso que hacen del mismo es 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, 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, resaltando a esta última en oposición al énfasis que el modelo ideal le da a la filiación.

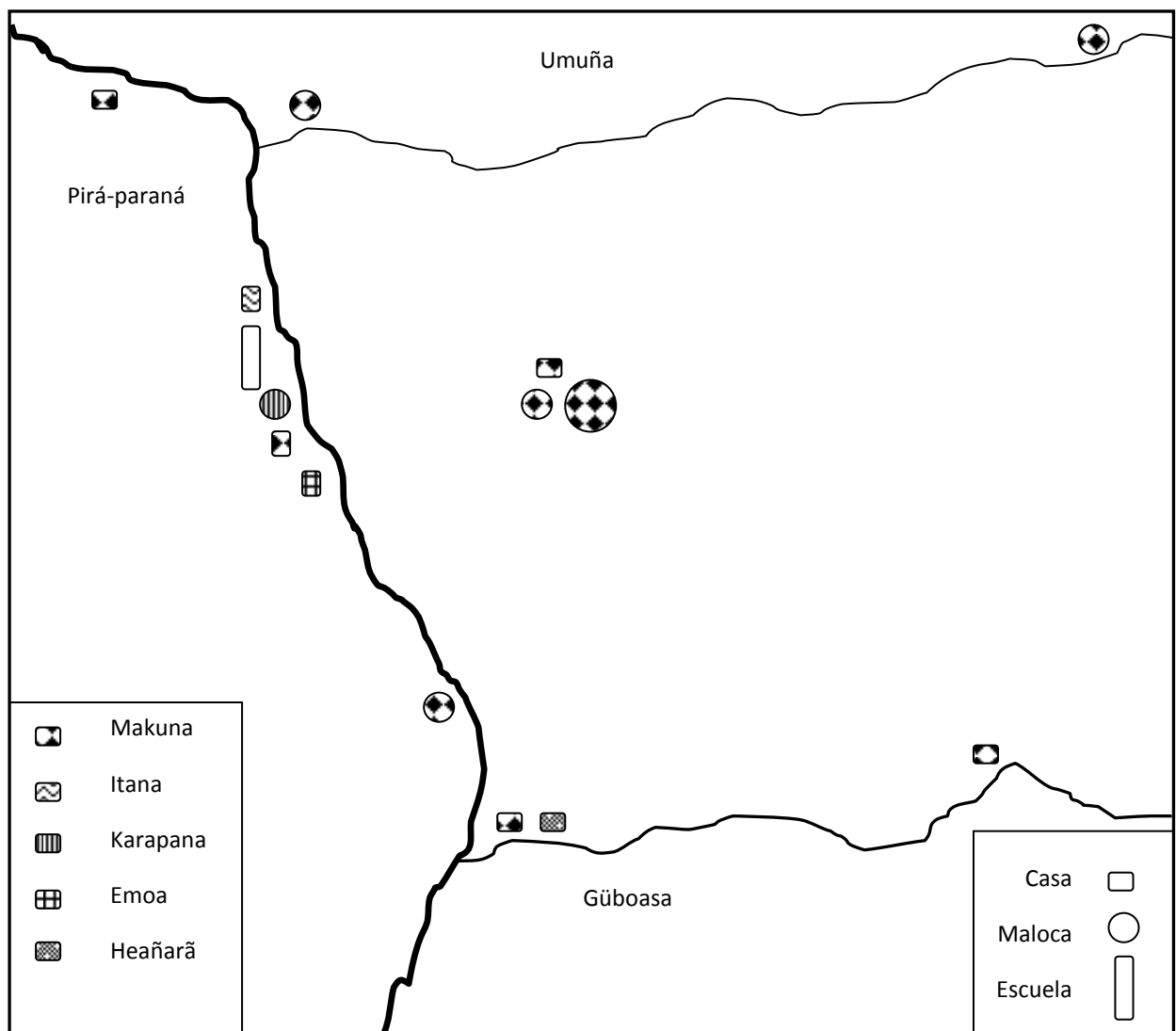
La aldea de caño Toaka no es excepcional con relación a la composición de la mayoría de las otras aldeas makuna y de sus vecinos; de hecho, intercambian rituales entre algunas de ellas con frecuencia. Todas las aldeas tratan de ser importantes ritualmente y mueven sus hilos políticos invitando o no a 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 sólo 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 cosmoproducidas, entendemos que lo que anima 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 ésta requiere necesariamente de consanguíneos y afines que desempeñen distintas ocupaciones dentro de la organización ritual, no sólo 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 funcionamiento de una unidad cosmoproducida. 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, constituyendo 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 4 concentraciones de casas que oscilaban entre 2 y 4 viviendas muy cercanas, y el resto eran 3 viviendas solitarias. La distancia entre cada uno de los pequeños núcleos era de unos 20 minutos en canoa (río abajo), y en un caso había que caminar unos 20 minutos por el monte desde el puerto más cercano (ver Cuadro 8).

Cuadro 8

Distribución espacial de las viviendas de Puerto Antonio, 2007



En diciembre de 2007 había 7 casas unifamiliares y 5 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 3 horas río arriba). Vivían permanentemente en la aldea 75 personas (ver Tabla 5), frecuentada mucho por dos parejas de Toaka, con sus hijos pequeños (9 personas), además de 15 personas de la maloca alejada, miembros de los *Buhabo ~gana* en su mayoría. Esto da un total de 99 personas, de las cuales 60 son *Ide masã*, 42 del segmento mayor del clan *Tabotihehea*, 3 mujeres *Sairã* y 15 de los *Buhabo ~gana*. Al igual que en Toaka, más de la mitad de los habitantes son *Ide masã* y hay una mayor cantidad de hombres que de mujeres.

Entre los 13 matrimonios vigentes (ver Tabla 6), dos son entre primos cruzados (1 con FZD, y 1 con MBD), y otros dos se presentan entre personas de edades cercanas pero estructuralmente en generaciones diferentes, ambos en una relación ZD real en un caso, y clasificatoria en el otro. De los 13 matrimonios hay 3 entre afines preferenciales, 2 entre *hako makü* (con los Karapana), y 4 entre mujeres makuna, todas ellas germanas, con hombres *heñarã*, *emoa*, *itana* y *karapana*, lo cual supone 4 casos de uxorilocalidad. En 3 de estos 4 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, y 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.

Más de la mitad de la aldea está conformada por el segmento mayor de los *Tabotihehea*. Los lazos agnáticos entre ellos son muy estrechos (ver Cuadros 5 y 9), 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. Dentro de la nueva generación dominante ya hay dos chamanes substitutos de sus padres. Adicionalmente, vive el cantor-bailador principal que es descendiente del *baya* oficial que murió hace ya bastante tiempo, y dos de los hijos de Roberto con mayores posibilidades de reemplazar a su padre como dueño de

maloca principal del grupo, que es lo único que falta por establecerse para finalizar la sucesión.

Tabla 5

Conformación poblacional permanente de la aldea Puerto Antonio en 2007

	H	M	0-12	12-20	20-50	50-75	TOTAL
Makuna	25	17	20	6	14	2	42
Emoa	5	2	1	3	2	1	7
Itana	3	2	1	2	2		5
Heñarã	4	5	1	2	5	1	9
Karapana	3	2	1	3	1		5
Ümüa masã		1			1		1
Barasana		2			1	1	2
Tukano		1			1		1
Yukuna		1			1		1
Filiación desconocida	2		2				2
Subtotal	42	33	26	16	28	5	75
TOTAL	75						

Hasta hace unos 6 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 y fue 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 allí. Por su vez, las hijas de

Antonio llegaron a la localidad con sus respectivos esposos, pues antes vivían en otros lugares, lo cual muestra la posibilidad de alternar la virilocalidad y la uxorilocalidad 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 su primera casa. La localidad se desligó de Bocas del Pirá y se convirtió en una aldea aparte.

Tabla 6

Matrimonios vigentes en Puerto Antonio, 2007

H \ M	M	E	H	K	Ü	B	T	Y
Makuna		1	2	1	1	2	1	1
Emoa	1							
Heñarã	1							
Itana	1							
Karapana	1							

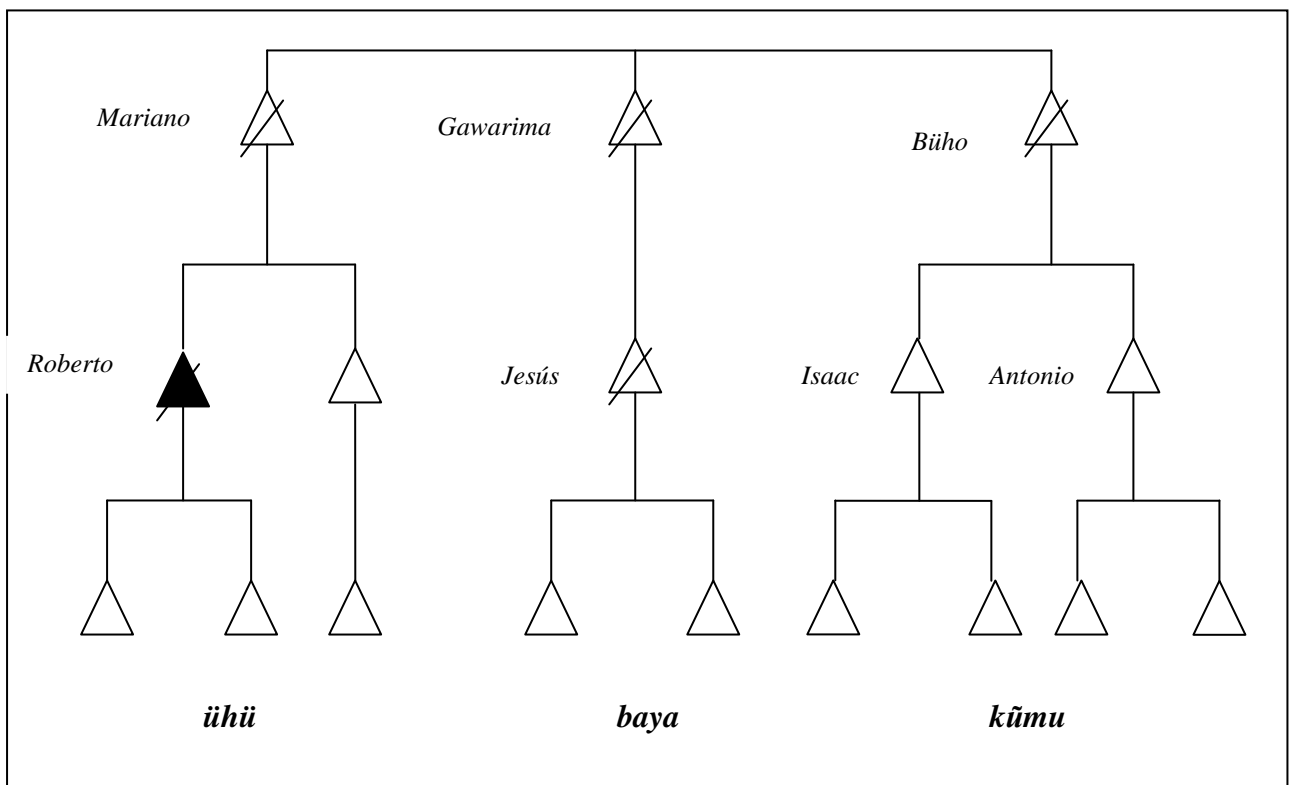
M (Makuna), E (Emoa), H (Heñarã), I (Itana), K (Karapana), Ü (Ümua masã), B (Barasana), T (Tukano), Y (Yukuna).

En Puerto Antonio hay una concentración inusual de chamanes, pues la comunidad cuenta con 5 muy poderosos. Esto no sólo 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*. 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 quién idealmente debía permanecer en Toaka, todos los especialistas más importantes del segmento mayor del clan estaban reunidos en un mismo lugar desde hace unos 4 años.

CUADRO 9

Lazos agnáticos y especializaciones entre los *Tabotihehea* de Puerto Antonio



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 es quien ilumina la maloca durante las noches de fiesta, especializaciones rituales menores. 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 *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 es intenso y que su articulación evoca la reconstitución de la unidad cosmoproductora más amplia, la de la totalidad del grupo. No obstante, cada una de las aldeas es autosuficiente en términos rituales pues 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, inclusive, de los especialistas y aldeas con mayor reconocimiento público. Organizados

en un trabajo mancomunado con la gente de sus comunidades para celebrar rituales e invitando, o ignorando, a los mismos 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. De los resultados de aceptación y bienestar de cada ritual, por ejemplo una buena curación o abundante comida, se aumenta o mantiene el prestigio, de lo contrario 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 contruidos 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, lo cual debilita la vitalidad de la unidad cosmoproductora más amplia. En ocasiones, esto sucede entre miembros de la misma unidad sólo para desafiar o competir con el o los segmentos que detentan el monopolio sobre ellos. 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 posean instrumentos con su poder, pues han fragmentado al yuruparí. Cuanto más se extiende 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, y 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 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 mismos y del cosmos, por lo cual pueden manifestar una misma lógica en diferentes escalas. Por eso, para entender el sentido de la existencia y el funcionamiento de las unidades cosmoproductoras 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. La integración de todos estos niveles es la tarea a realizar en los próximos capítulos.

CAPÍTULO 3

LA FUENTE DE LA VIDA

“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”.

(El Aleph, Jorge Luis Borges)

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 kogi y arhuaco junto a los ponchos tejidos de paeces y guambianos; en frente, las máscaras carnavalescas, 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 buganviles abrazados 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, y yo estaba muy animado porque muchos de aquellos objetos sólo los había visto en fotografías de libros, y ya había comprobado que la mayor parte de ellos provenían de los Tukano oriental.

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, los cuales ya había examinado en otras visitas, y bien al comienzo de una hilera de 7 ú 8 instrumentos, estaba una flauta que parecía insignificante. La corteza que cubría su boquilla de madera estaba totalmente floja y le daba una apariencia vetusta. Aún así, sin que nunca hubiera visto una con mis propios ojos y sólo conociera un par de dibujos, 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 los buganviles, 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 llegó 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 dijo: “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 sólo 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 quién

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 gobernador del Vaupés, y aprovechando su estadía en Mitú, 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 comió la que sería la más abyecta de las profanaciones, pues yuruparí es un tabú para las mujeres, para ella, quizás, sólo 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 entrara en contacto con el yuruparí. Por su parte, los indígenas manifestaron sorpresa por el hecho de que algún “paisano” hubiera tenido la osadía de entregar las flautas sagradas a cambio de dinero, y manifestaron respeto por el instrumento, tanto los que lo vieron como los que lo evitaron, tratándolo siempre como 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, yo era quien estaba más perplejo y afectado con la situación.

En realidad, desde que fui a 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 sólo por algunos sueños que he pedido para ser 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, aún 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 estructuralistas que sirvieron para establecer unos principios básicos que relacioné después con la estructura social, en especial con la patrilinearidad. 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 casi un ignorante de la cuestión. A partir de ahí, el chamanismo se convirtió en el eje de mi entendimiento sobre el yuruparí. En mi última temporada de 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, comenzó a hacerse comprensible 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 ésta sobrepasa cualquier línea de raciocinio lógico y entra a 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 (Wallace 1979 [1853], Spruce 1970 [1909], Coudreau 1887) que tuvieron algún tipo de contacto con la cuestión, yuruparí ha sido un tema rodeado por un halo de misterio. Se volvió casi una palabra mágica que puede crear temor, fascinación, repugnancia, admiración. Misioneros, folkloristas, 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, donde en últimas se reproducen las lógicas y los temores occidentales, o quizás sólo sea una evocación involuntaria del subconsciente 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 países. Aún así, hay algo magnético y atrayente en el yuruparí para quienes se acercan al tema, independiente 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 fue el robo y exhibición pública de una máscara y de los instrumentos por parte del franciscano Iluminato Coppi (ver Coudreau 1887: 181-184), en 1883, con la subsecuente revuelta indígena en Ipanoré (río Uaupés), muchos grupos perdieron sus flautas sagradas. Nada más alejado de la realidad que identificar al yuruparí con el demonio, pues esto es sólo una manipulación deliberada de los hechos. Los jesuitas portugueses promovieron el uso nheengatú (“*língua boa*”) o *língua geral* en el siglo XVII, lengua nacida del contacto entre indios y portugueses, y lo usaron como lengua franca en la Amazonía 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 Amazonía 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 Giaccone (1949) y el meticoloso Brüzzi (1977), no hicieron un gran esfuerzo para disociar a yuruparí del demonio, ya que terminaron relacionándolo con *wahití* (un ser del monte, tipo curupira) que a veces hace maldades a las personas.

De acuerdo con Métraux (1979 [1928]), los misioneros identificaron a Tupan con el dios cristiano por el hecho de que éste 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 de éste 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 aún 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 sólo utilizan el término yuruparí cuando hablan en español, pues en sus lenguas es muy diferente, 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 y Madeira, como los Mura, se refieren a Tupan como dios (Castro Pereira, com. per.), 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 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 1989 [1959]). Barbosa Rodrigues (1890) propone dos significados posibles para yuruparí: “él 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 folklore brasileiro como el travieso Saci Pererê. Por su parte, Coudreau (1887), afirma que yuruparí significa “nacido de la boca del río”, lo cual hace cierto sentido 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, 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 aproximarlos 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 sólo una etiqueta heredada del contacto colonial.

Algunos autores interesados en folklore, estudios literarios e interpretaciones antropológicas de textos (Barbosa Rodrigues 1890, Amorim 1926-28, Orico 1930, Couto de Magalhães 1876, Saake 1976 [1956], Câmara Cascudo 1962, Carvalho 1979, Orjuela 1983, Caicedo de Cajigas 1990, Medeiros 2002, Bidou 2002, Sá 2002, Brotherston 2002), basados en el relato “*La Leggenda dell’Jurupari*”, publicada originalmente por el conde Ermanno Stradelli en el *Bolletino della Società Geogràfica Italiana* en 1890¹, 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 es que 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 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 basarse 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

¹ Traducido y publicado en portugués en Brüzzi (1994).

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 30 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, como puede verse, yuruparí es uno de esos temas que generan especulaciones de las más diversas, como los discos voladores, donde lo que se encuentra son 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”, sólo puede ser resultado de contactos con pueblos “más civilizados” -o hasta con 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, para no hablar de los especuladores, cuyas interpretaciones pueden hacer algún sentido, es difícil entender al yuruparí como un fenómeno único del Noroeste amazónico. Yuruparí sólo hace sentido en sí mismo dentro de los sistemas sociales restringidos a la enorme región del Noroeste Amazónico, a pesar de que pueda encontrar paralelos con otras cuestiones similares (en el sentido de rituales de iniciación que usan flautas sagradas, por ejemplo) en otras sociedades y continentes, que bien pueden 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 éstos. 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 10 y los 16 años. Antes de la fiesta, éstos son apartados del mundo femenino durante algunos días, donde bajo las órdenes de un supervisor van a tomar largos baños de madrugada, 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 las flautas aproximándose 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 ayahuasca, 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, pues divide la maloca en dos partes que no pueden mezclarse: una, 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 período de resguardo en el que se someten a un estricto ayuno, evitan el contacto directo de 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 mandioca 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, ver 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 (1994 [1958]), éstos 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 las mismas por parte de los hombres.

Aunque con énfasis distintos, varios autores (Goldman 1968 [1963], 2004, Reichel-Dolmatoff 1996a, 1996b, S. Hugh-Jones 1979, Århem 1981) están de acuerdo en interpretar al yuruparí, en rasgos básicos y aplicables a todos los grupos tukano, como un ritual del clan o del grupo que evidencia la continuidad de la sociedad resaltando el vínculo patrilineal entre las generaciones, en algunas visiones conectando el presente y el pasado, a los vivos con los muertos representados por las flautas (Goldman 1968 [1963], 2004, S. Hugh-Jones 1979, Århem 1981), o, en 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)². También, el ritual de yuruparí 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 1989 [1959]) 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 de las flautas haría desprender el polen para su dispersión (Reichel-Dolmatoff 1996b), o que evidencian la concepción nativa sobre una forma de reproducción artificial, esencialmente masculina, modelada en las imágenes reproductivas de una avispa parasitaria y de la palma 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)³. 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 a las relaciones sociales en la vida cotidiana donde 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 con lo que dicen los indígenas. Si observamos como se dice yuruparí en diferentes lenguas

² 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 la regla de residencia virilocal y la patrilinealidad. Este sistema ha sido cercado por un sistema representacional de mitos, imágenes, metáforas obligatorias, tecnologías y actividades que forman un constructo llamativo en evaluación continua.

³ Esta interpretación de Karadimas debe ser explorada en campo, pues traería una dimensión aún no explorada sobre el tema.

tukano, no vamos a encontrar unanimidad, sólo algunas pistas de estos significados. Los Cubeo (Goldman 1968 [1963], 2004) se refieren a éste como *bekúpwänwa* o *bükü pōewā* (ancestros), los Tukano y los Desana dicen *miriá-porá*, semejante a *mi'ra'pōrā* de los Siriano, o a *miniá-poná* de los Pirá-Tapuyo y Wanano, que según Reichel-Dolmatoff (1996b) se traduce como “hijos sumergidos” y 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 (Caballar 1995) se refieren a él como *masihkirá* o *masākūra* (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 sólo 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, evocando 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. Por ejemplo, si un hombre makuna habla del asunto con otro hombre durante el día, y las mujeres y los niños están presentes, él se va a referir al yuruparí como *bükü* (viejo).

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 sólo 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 sólo 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 sólo por los iniciados, mediante el chamanismo, la ayahuasca, 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 estado 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, 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 6 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, 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 seca, comenzando la primavera, mi primera primavera, y varios árboles estaban sin hojas. Entonces, de repente, una epifanía: luz! Eureka! *Caiu a ficha!* Comprendí 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 por primera vez. Ese día, entré en un período 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 sólo logré depurar en el campo 3 años más tarde. Después de 10 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 relámpago 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 tienen una narrativa de origen del universo que explica cómo se formó el mundo y la vida. El relato que presentaré a continuación es tan sólo el fragmento de una larga historia conocida como *Ayawa mesã oka* (la historia de los *Ayawa*, los demiurgos) que rara vez se cuenta completa (ver Århem et al. 2004). Yo nunca he tenido la oportunidad de oírla en su totalidad, pues nunca he coincidido con el momento, 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 claves los 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. Sólo oscuridad y humo. Algunas personas dicen que esta oscuridad estaba contenida en una esfera dónde se escuchaban muchas voces que provenían de diferentes lugares, como si fueran murciélagos volando dentro de una oscura caverna y no pudiéramos verlos, sólo 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 de Mata de Yuca), el yuruparí primordial, apareció dentro de la cepa del mundo, en *Ide sohe* (puerta del agua). Allí, su orina formó *moa riaka* (“río de sal”, el mar), luego, al tacto, tomó su cordón umbilical, que era un bejuco de ayahuasca, pensó que iba a ser bueno para las generaciones futuras y rodeó al mundo para crear *ōhegōã riaka* (río de leche), 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 *Rōmikūmu* (Mujer chamán) y los *Ayawa*. Como la primera tierra era blanca e infértil, *Kirükühino* la alargó y se la entregó a *Rōmikūmu*. Algunas personas dicen que ella era su hija, otros dicen que era su hermana, y los dos se mantenían juntos.

Los *Ayawa*, los hijos del mundo (*ümüari ria*), los demiurgos, eran cuatro: *Ayawa* a secas o *Ayawa būkü* (*Ayawa* viejo), el principal y sabio, *Kūmyu* (“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* (Águila harpía), *Kuayü* (Curupira) y *Oa* (Zarigüeya), que comían los huevos e impedían el surgimiento de la humanidad. Los *Ayawa* no sabían qué hacer.

Ellos oían que *Kirükühino* 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 *Kirükühino* dentro del agua, que era dónde permanecía todo el tiempo. Cuando ellos lo vieron, el yuruparí primordial dijo: “Como nació 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 *Kirükühino*. Entonces, después de un tiempo, las personas que lo habían visto morían por picaduras de serpientes o por caer de los árboles porque *Kirükühino* los estaba comiendo. En realidad, los *Ayawa* estaban interesados en traer el yuruparí primordial a este mundo, y sus manifestaciones humanizadas eran el intento de acceder y descifrar el conocimiento de *Kirükühino*.

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 *Kirükühino*, y decidieron matarlo en venganza por todas las muertes anteriores. Los *Ayawa* fueron a hablar con él, y cómo por el hecho de que ya otros estaban aprendiendo sus poderes, *Kirükühino* estaba confundido por su propio conocimiento y terminó entregándose a sí mismo. Les dijo que a pesar de que todo lo existente le pertenecía, era probable que algunas de sus creaturas terminaran por traicionarlo. Como él paseaba debajo del agua, los *Ayawa* hicieron redes con diferentes materiales pero no lograban atraparlo. Entonces, hicieron una red de cabello y, con ella, lograron capturarlo. *Kirükühino* dijo que sólo podía morir quemado de boca para arriba, pero como los *Ayawa* ya tenían parte de sus poderes, se dieron cuenta de que si lo quemaban de esa manera, él se levantaría y destruiría el mundo. En la desembocadura del río *Badiya*, los *Ayawa* quemaron al yuruparí primordial. Lo pusieron boca abajo, 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 media noche, oyeron un sonido y fueron a ver. Del fogón había nacido una mata de ají. Regresaron a donde 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*). Ahí dijeron: “Es ese”, pero los poderes que estaban surgiendo les produjeron mucho sueño y se durmieron. Cuando se despertaron, 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 *Kūmuyu*, 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* y se las llevó para su maloca en *Yuisi* (raudal de La Libertad). *Rōmikūmu* 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 oírlos menstruaban, otras personas dicen que los *Ayawa* tenían que cargar el rallador de yuca en los antebrazos (por eso es que los hombres tenemos los antebrazos planos), y otras dicen que *Rōmikūmu* les iba enseñar todos los secretos del yuruparí, pero que ellos se negaron a “comer la curación” de una mujer (ver Cap 6), o sea, la coca, el tabaco y demás substancias 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. En todo caso, el problema era que los *Ayawa* no aceptaron asumir un papel femenino y por ello pensaron en robar las flautas. Pero antes de hacerlo, debían volver a completar su número, pues necesitaban ser cuatro para poder tocar dos pares de flautas.

Dando inicio a una serie de eventos creadores que siempre incluían posiciones de rebeldía frente a las cosas que mandaba hacer *Rōmikūmu*, 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 en su pecho y se dirigió a la vagina. Ella fue fecundada, y después de un embarazo ultra rápido, 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 *Rōmikūmu* no pudiera asegurar al bebé, y los *Ayawa* se lo llevaron para criarlo. Así como su gestación, *Bokanea* creció rápido y tenía mucho poder. Las travesuras del desobediente y amoral *Bokanea* permitieron la creación de los niveles cósmicos y de los ríos, entre otras cosas.

Los *Ayawa* estaban pensando la manera de robar las flautas. De repente, apareció *Sebero*, un yuruparí que cayó del cielo, quien les explicó la manera de cómo apoderarse de los instrumentos. Algunas personas sostienen que *Sebero* era una flauta de piedra que al ser tocada hacía desmayar a las mujeres, mientras que otras personas dicen que después de la explicación que *Sebero* les dio a los *Ayawa* nacieron dos pajaritos. Cuando *Rōmikūmu* estaba viendo yuruparí, los *Ayawa* mandaron al primer pajarillo a la maloca, y percibieron que al escuchar su canto las mujeres se cubrían la cara. Luego mandaron al segundo pajarito y vieron que con su canto las mujeres se agacharon y cubrieron 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 *Rōmikūmu* 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 *Ide sohe*, al lugar de nacimiento de *Kirükühino*, a la cepa del mundo, y cómo no sabían qué hacer, decidieron beber ayahuasca. 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 *Rōmikūmu* estaba furiosa. Ellos trataron de engañarla, pero ella descubrió que los *Ayawa* eran los ladrones. Entonces, 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 tronco principal, como columna vertebral del proceso creativo, dando origen, con las flautas, a los ríos, las montañas, las lagunas, los bunitizales. El par construido con la cepa de la palma de paxiúba, llamado *~Gütā rotoro* (“el que hace las piedras”), que es el más fuerte y no puede ser visto por ningún

humano, fue usado por los *Ayawa* 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 *Waiyaberoa* (Abejón del Pirá), 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 *Ayawa* accedieron a las armas 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 *Ayawa* 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 *Rōmikūmu* estaban dando resultado. El mundo se llenó de chismes, los *Ayawa* 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 los *Ide masã* les correspondió el Abejón del Pirá. Así como crearon el mundo subiendo desde la desembocadura del Apaporis, originando ese entramado de ríos conectados, ese enorme árbol acuático acostado, los *Ayawa* dejaron el mundo subiendo por los árboles, conectando los ejes horizontal y vertical por sus cepas. A medida que iban subiendo y comprobaban que aún escuchaban los chismes, ellos cambiaban de nombre. Sucesivamente fueron *Yukü Ayawa* (*Ayawa* de árbol), *Yuküguikama Ayawa* (*Ayawa* de la mitad del árbol), *Yukühünagodo Ayawa* (*Ayawa* de la copa del árbol), *Makārükürō Ayawa* (*Ayawa* del cielo) y *Ümüari Ayawa* (*Ayawa* del mundo). Al lugar que llegaron, llamado *sahari wi* (maloca de la dulzura), no había chismes, enfermedades, guerras, hambre, 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 *Ayawa* yacen como columnas pétreas en *sahari wi* 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 los 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. Tampoco, nadie ha visto al dios católico o a muchos de los dioses de innumerables religiones aunque millones de personas no dudan de su existencia y los perciben por su fe. 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.

La historia del yuruparí primordial sólo 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 sólo pensamiento, y en ella están incluidos todos los seres primordiales, y todas las cosas de este mundo aunque, en ese entonces, sólo de manera virtual, como existencia pura. Todo siempre existió en *ketioka*, dicen los Makuna, hasta los aviones y los motores. Como si fuera la “partícula de Dios”, aquel punto ínfimo que contenía, según los físicos, toda la materia del universo y que, en un segundo en medio de la eternidad, explotó para originarlo, la aparición de *Kirükühino* y de los demás seres primordiales fue el primer movimiento para que *ketioka* iniciara su proceso de transformación. El segundo movimiento fue la quema de *Kirükühino*, cuando el mundo se oscureció y llenó de humo otra vez, evocando el primer instante de la creación, y dando nacimiento a las palmas de paxiúba.

Las palmeras eran el mismo cuerpo de *Kirükühino*, que como cuenta la historia estaba compuesto por todo lo existente; del fogón y sus cenizas nacieron frutas silvestres y cultivadas, lo cual muestra el poder transformador y diferenciador del fuego, el cual hizo que todas éstas se desmembraran del yuruparí primordial y adquirieran existencia en este mundo. Al renacer como palmas, *Kirükühino* 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 fragmentación del yuruparí primordial, digamos, la segmentación de todo su poder. Al trabajar las palmeras en la construcción de las flautas, las astillas, los pedazos de corteza y las ramas con hojas, originaron peces, animales de caza y seres ponzoñosos, adquiriendo todos ellos existencia en este mundo. Una vez accedieron al control de las flautas, los *Ayawa* descubrieron la manera de traer los huevos de la vida humana, al tiempo que crearon la geografía y apariencia actual del mundo. Concluida la tarea y dejando su creación, los *Ayawa* asignaron diferentes flautas a diferentes grupos, una última segmentación del poder del yuruparí primordial, y desde entonces se piensa que la vida humana comienza 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 del pensamiento y, de ninguna manera ésta 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 autores (von Hildebrand, 1983; E. Reichel, 1989; van der Hammen, 1992; Rincón, 1995; Angulo, 1995) han interpretado el Pensamiento como energía vital, fieles a la tradición creada en Colombia por Reichel-Dolmatoff (1997d [1975]). Sin embargo, el asunto no es tan básico. En la lengua makuna existen dos palabras relacionadas con *ketioka* en esta acepción: *üsi* y *tüöiãre*. 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 *üsi* del mundo. Sin embargo, el *üsi* de cada persona no existe por sí solo, ya que es dado por el chamán durante la curación del nacimiento cuando éste tiene que ir a la puerta del agua para comenzar a construirlo. De esa manera, un recién nacido 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 especial las profesiones 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 (2005 [1960]). *Tüöiäre* también es una palabra cognata de sentir (*tüömasire*) y 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 que otros seres interactúa, 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 tiene 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 que son usadas durante sus trabajos. De esa manera, se constituye un lenguaje específico cuya estructura es una secuencia de expresiones poéticas, en las que se encadenan largas secuencias de sustantivos adjetivados que producen un efecto, a la que le siguen otras secuencias con las mismas características, y que luego por acción de un verbo son transformados en otras secuencias de sustantivos adjetivados para producir un efecto deseado. Como esas secuencias no pueden ser descritas porque evocan poderes, y es conocimiento restringido y prohibido de ser divulgado, sólo 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”, ésta 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 (*Ūmakañi*), los cuales recibieron de éste, entre varios 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 hermana *Meneriyo* (ver Århem et al 2004: 484-489), se suicidó lanzándose al Pirá-paraná en frente a una laguna llamada *Waiya widira*. Su cadáver se iba pudriendo mientras recorría diferentes lugares del río, y llegó al Apaporis y al Japurá, donde fue encontrado y resucitado por los *Ayawa*. 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 recibieron los objetos personales de Luna, o sea, su lanza, su corona de plumas, su banco, etc. Todos los peces y lugares que contienen la “tristeza de Luna” son peligrosos para la gente, porque pueden producir enfermedades y muertes producidas por el consumo de esos objetos de Luna, los cuales 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 sólo 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 que están encadenadas en la secuencia curativa. Entonces, cada expresión hace referencia 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 (ver 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 entender las narrativas de origen y usarlas para realizar las actividades chamánicas dadoras de vida y destrucción, protección, purificación y agresión. Son los conocimientos y poderes que los *Ayawa* aprendieron del yuruparí y 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 (*tüōiãre*) 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”.

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, las cuales 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 sólo alcanzable por disciplina mística o gracia divina. De hecho, lo visible y lo invisible están en constante interacción pudiendo 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 hacen sentido por sí solos.

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 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. Ellas también se originaron de *he*, puesto que *Buyawasu* (ver Cap. 2), el padre de estas anacondas, era hermano de *Kirükühino*, algunos dicen que era su hijo.

En esa dimensión, por ejemplo, montañas y raudales son malocas; curvas del río, barrancos y piedras son soportes de cestería de los que penden collares de colmillos de jaguar, y descansan cuyas que contienen sustancias como pintura protectora, tabaco, coca, entre otras cosas; animales, peces y espíritus son personas; un árbol especial es un pedazo de almidón de yuca; y así en adelante. Los chamanes entran en esa dimensión a voluntad; de hecho, permanecen simultáneamente en ella y en ésta. 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, a lo largo y ancho, 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. Esta dimensión también es un túnel del tiempo, un instrumento cuántico⁴.

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 ayahuasca. De hecho, en ese sentido, *ketioka* parece ser un mundo mental construido a partir de lo que puede ser visto bajo la acción de la ayahuasca, pero esto no significa que cualquier otra persona que no beba ayahuasca como una mujer, un niño o un blanco, no logre accederla 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 hasta 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 en la que hablan los indios en español cuando hacen referencia a 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 aproximan 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

⁴ Según el físico Stephen Hawking (2002), teóricamente es posible viajar en el tiempo de tres maneras diferentes: viajando a una velocidad cercana a la velocidad de la luz, atravesando agujeros negros, y a través de los agujeros de gusano. Los agujeros de gusano existen hipotéticamente en la “espuma cuántica”, una escala mucho menor que los átomos, y son una característica topológica del espacio-tiempo contemplada en la teoría de la relatividad. Los agujeros de gusano son túneles y atajos entre el espacio y el tiempo que se producen y desaparecen constantemente, los cuales hipotéticamente podrían “capturarse” y agrandarse para la posible creación de túneles del tiempo.

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 DNA, donde está toda la información que constituye un ser, independiente de la etapa de vida en la que se encuentre, e incluso hasta 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 DNA, en el cual las bases nitrogenadas y la manera cómo éstas 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 DNA), por ejemplo 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 generales. En ese sentido, en la teoría makuna del mundo, *he* sería como el DNA 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 auto-replica, se auto-reproduce 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 sólo somos estados de existencia transformados y manifestados en distintas formas, y podemos influirnos mutuamente porque nacimos del mismo movimiento de la creación.

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 puede 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*. Mientras que en la Biblia fue creado un orden cerrado en el que la agencia humana (y el desarrollo tecnológico) está separada de la voluntad divina⁵, pues existe el libre albedrío, pero al tiempo está sometida al juicio inapelable del pecado, en 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 generó 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.

El parto cósmico: yuruparí como fertilidad, tiempo y espacio

La unicidad en la multiplicidad y la simultaneidad no sólo 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 sólo 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 sólo 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 pasando por nuestros cuerpos, produciéndonos tranquilidad, hasta armonía. Si detenemos por unos instantes el ruido de nuestros pensamientos, y escuchamos con mucha atención cómo se encajan todos aquellos sonidos podemos hasta percibir el sonido de la lluvia aunque no esté lloviendo.

⁵ De acuerdo con Dumont (2000 [1983]), 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 a una Iglesia, en el Protestantismo, 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, haciendo que la voluntad humana estuviera conforme con la voluntad divina; o mejor, logrando identificar la voluntad humana con la voluntad de Dios.

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, y se unen e intercalan para crear una unidad de manera simultánea.

En el primer movimiento de la creación, *Kirükühino* delimitó la tierra con su cordón umbilical. Las aguas de la tierra son el cordón umbilical, son ayahuasca, son por donde fluye el conocimiento y 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 Krishna⁶. Luego, el espacio es *he*. Además, *Kirükühino* 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, encuadrando 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, determinando 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

⁶ En una columna del periódico El Espectador (10/10/09) titulada “El universo en la boca de un niño”, el ensayista y escritor colombiano William Torres 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 sólo 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”.

aparición estacional de diversos seres como ranas, sapos, hormigas, la fructificación de frutas silvestres y cultivadas, y con la realización de ciertos rituales. Y todo esto se deriva de los cantos primordiales de *Kirükühino*. En suma, el espacio es conexión con el cuerpo primigenio, y el tiempo son 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 *Rōmikūmu*, 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 período 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 *Kirükühino* y de *Rōmikūmu* en el mundo, pero requirió de un proceso transformativo. La muerte de *Kirükühino* y las acciones de los *Ayawa* fueron los momentos definitivos de la diferenciación entre los sexos masculino y femenino, así como del espacio. Cuando los *Ayawa* perdieron a uno de ellos 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 *Rōmikūmu*. Más tarde, en el momento del robo de las flautas de yuruparí, *Rōmikūmu* 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, éste fue llevado y criado por los otros *Ayawa*; él le pertenecía a los *Ayawa* y no a *Rōmikūmu*: para los Makuna, los hijos son de los padres no de las madres. De manera paralela, la menstruación es lo que le 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 las principales manifestaciones de éste.

Además de referirse a aspectos fisiológicos particulares de los sexos, la historia de creación también se refiere a las diferencias entre las capacidades creativas de hombres y mujeres. La primera tierra era baja y blanda, y estaba bajo la responsabilidad de *Rōmikūmu* 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 quema de *Kirikūhino* hicieron posible la elaboración física de los instrumentos, el robo de los mismos 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, es decir, hicieron que corriera el tiempo en el mundo plano y virtual dominado por *Rōmikūmu*: un espacio con vida eterna y sin enfermedades, guerras y chismes, en otras palabras, el mundo perfecto.

Si *Rōmikūmu* se identifica con la tierra sin accidentes geográficos y la labor creadora de los *Ayawa* 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 morirían. La narrativa de origen ilustra un primer momento donde 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 *ketioka* como en lo visible y material.

Esta complementariedad en la reproducción se puede ver en otros niveles: las concepciones sobre la fecundación y 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 la

filiación patrilínea; en el plano cósmico, la fertilidad femenina se relaciona con la reproducción humana y de los cultivos mientras que la fertilidad 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 sólo controlan la reproducción de la sociedad sino que dan vida a todos los seres, en especial mediante la curación del mundo (*ümiari wãñõrẽ*) 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 *Kirükühino* y los *Ayawa*. 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. Por este motivo, las concepciones nativas de fertilidad, tiempo y espacio están imbricadas. Éstas serán explicadas en detalle en los próximos capítulos.

La música de la creación: las flautas de yuruparí y los espíritus jaguares

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 en cuanto a sus principios básicos, conceptuales o estructuradores, es sólo en la particularización de ellos que logramos entender cómo funciona cada unidad cosmoproductora, en el sentido más amplio o ideal. Y esto sólo es posible de entender cuando pensamos en el yuruparí como un conjunto de flautas sagradas particulares que son 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 *Kirükühino* 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 *Ayawa* 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. A algunos grupos les correspondió un yuruparí más fuerte o bravo (*hünirise*) y a otros un poco menos (*hünibiti*). Esto significa que la intensidad de las dietas y las restricciones alimenticias después de ver los instrumentos son diferentes. Los Makuna, Letuama, *Hobokarã* y Yauna recibieron conjuntos más fuertes y tienen restricciones alimenticias más intensas, mientras que, por ejemplo, los *Yiba masã* y los Bará no tienen tantas. A los *Ide masã* les correspondió el conjunto liderado por *Waiyaberoa* (Abejón del Pirá) que es especialista en controlar la guerra, arreglar el mundo y aprender *ketioka*. A pesar de que los Makuna consideran que el Abejón del Pirá es una sobra de la tierra creado desde el origen del mundo, y por eso dicen que no es de madera sino de tierra, los grupos vecinos dicen que él fue construido después de *~Gütã rotoro*, el yuruparí de la cepa de las palmeras, y por eso es el yuruparí más poderoso que quedó en manos humanas. Los *Ide masã* 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 y temor.

Las flautas de yuruparí son denominadas *he bükürã* (yuruparí antiguo o viejo). Los instrumentos van por parejas, son de diferentes tamaños y tipos, unos son flautas y otros son 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 bükürã yaia* (jaguares de yuruparí), que interactúan constantemente con los humanos. Ellos son los maestros de la gente, son los que transmiten el conocimiento y enseñan las profesiones, 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 masã*. Esa laguna se conoce como *He hetari* (puerto del yuruparí) 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 a las malocas, y a veces devoran personas de grupos distantes. En su manifestación como flautas, los yuruparí permanecen sumergidos en su maloca y sólo salen cuando van a ser vistos en los rituales. Como un par de flautas equivale a un espíritu jaguar, mientras los primeros están quietos en un lugar (como flautas), al mismo tiempo el segundo recorre el mundo (como jaguar) y ambos son una única unidad, 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 antropológicas -que muchas veces desatienden consideraciones refinadas y básicas que fueron apuntadas hace mucho tiempo por Lévy-Bruhl (1945 [1922]) sobre lo que llamó “ley de la participación mística” en oposición al interés occidental por las causas mediatas- y, aún más importante, 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, para permitir un conocimiento más amplio e incluyente de una realidad que, cada vez más, aparece a los ojos occidentales como sumamente compleja, pues si hay algo claro al respecto es que la física cuántica se asemeja más a los Makuna que a Aristóteles. Lo increíble es que mientras más la ciencia occidental se aproxima a entender los fenómenos sub-atómicos que originaron el universo por medio de simulaciones del *Big bang* con el propósito de encontrar el bósón de Higgs, la “partícula de Dios”, la partícula que explicaría cómo el universo alcanzó su materialidad, por ejemplo, éste parece ser el único camino válido para reformular los “pilares del pensamiento” (en la física cuántica un cuerpo puede ocupar dos espacios y tiempos al mismo tiempo). Los métodos de la ciencia funcionan con la prepotencia de las personas que sólo se escuchan a sí mismas. Más de dos mil años de divagaciones pueden llegar a conclusiones de fenómenos que los indios siempre conocieron (o hasta los mismos ancestros de occidente) y, además, saben manejar y manipular. Un

pensamiento utópico: un día valdría la pena ver que, con humildad, la milenaria tradición de pensamiento occidental escucha con atención lo que tienen para enseñarle otras tradiciones de pensamiento y admita que, en el pasado, pudo haber cometido errores epistemológicos que legitimaron humillaciones, degradaciones, estigmatizaciones y aniquilamientos de aquellos pueblos a los que por mucho tiempo consideraron salvajes o primitivos.

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 sólo son eufemismos. Voy a usar la traducción al español cuando me refiera a ellos (en caso no haya ninguna adecuada, escribiré sus iniciales en makuna), porque la publicación de los mismos en trabajos anteriores (Cayón 2002: 101, Århem et al 2004: 96) sólo 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 porque 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 *Kiriükühino*. 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 *Rõmikũmu*. La mayoría de los otros pares fueron creados durante los viajes de los *Ayawa* de acuerdo con las necesidades de hacer brotar poderes en ciertas circunstancias especiales, hay otros que nacieron al final del tiempo mítico, y hay otros recientes.

Mata de Guama es el *kūmu*, 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 *Ayawa*. Esto quiere decir 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 *Kirükühino* 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 decidió hablar en público. Dijo que él nunca moriría, que se iba a otro lugar para transformarse físicamente y pidió para que lo fueran a buscar tiempo más tarde. Mata de Guama se llevó todos sus objetos rituales para *He hetari*, 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 quién 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 *ühiü*, 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 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 a la agricultura. Cuando murió Cantor de Abajo del Puerto, su Pensamiento fue transferido para Lorito, y por ello es quién 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*, payé-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 y a las personas, al tiempo que defienden a los chamanes durante las curaciones. Pájaro Arrendajo es el *guamü*, 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 le da frutas silvestres a los niños como regalo, y que es diferente de la iniciación propiamente dicha, llamada *gamõa samara* (yuruparí de iniciación) o *he tire* (ver yuruparí), como explicaré en otro capítulo. Abejón del Pirá hijo es un yuruparí más reciente, pues nació de un makú que participó de un ritual de yuruparí con los Makuna, vió a Abejón del Pirá y después comió *wahü*, una fruta prohibida durante el período 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 *He hetari*, 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, Siringa de Rebalse y *Mh* son para dar *sahari*, para dar bienestar al mundo.

Dentro de su maloca en *He hetari*, 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, mientras que 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, lo cual 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. Y 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 cosmoproducidas. 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 co-residencia, casos en los que los cuñados deben incorporarse a la unidad cosmoproducida de la que comienzan a ser parte. El problema real es el desajuste en las unidades cosmoproducidas 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, pero 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) de uno 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 prestigio de los yuruparís antiguos no se pierde, se afirma que la práctica de crear instrumentos nuevos los debilita. Y éste 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 *he bükürã* de los *Ide masã* tiene en su poder a *UW*, un yuruparí construido por un *heñarã* 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 antiguo 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 sorprendidas, 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 *he bükürã* 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 una 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”.



Nahü gohe, Pirá-paraná



Nahü gohe, Pirá-paraná



Pirá-paraná



Maximiliano García



Objetos rituales de la maloca



Caja de plumaje



Maloca redonda



Maloca arredondada en la parte trasera



Maloca rectangular



Masa de pupuña



Bailador en el baile de muñeco



Casabe



Banco



Cuya para beber y cuya para coca



Coca



Caracol de tabaco y huesos para aspirar rapé



Antonio Makuna y Luis Cayón

CAPÍTULO 4

LA MALOCA-COSMOS

Siempre me ha sorprendido el hecho de que llegar al territorio makuna desde Bogotá sea más caro 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, luego se debe tomar otro, que tiene una frecuencia de una vez por semana, hasta La Pedrera. Una vez, a orillas del Japurá, 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 va a ser 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 2 días. Nunca hice ese camino. La otra opción es remontar el Japurá, entrar al Mirití-paraná y subir por éste hasta un varadero del que sale una trocha de unos 8 kms que lleva al Apaporis. Llegar al varadero consume una jornada de viaje. Allí se descarga todo el equipaje y se contrata a algunos indígenas para cargar el 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. 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, o desde Villavicencio, a unas dos horas de Bogotá en carro, 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. Una vez en Mitú hay que pasar dos o tres días para comprar unos 20 galones de gasolina mixturada, cantidad infinitamente menor a la que se compraría en La Pedrera, gestionar un permiso en 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 así no haya ninguna noticia de esas presencias permanentes en la región desde hace casi 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 40 minutos, pero el flete de la avioneta es más caro que viajar de Bogotá a Frankfurt. 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 otras cosas fundamentales. Es el único lugar que he visitado en la región donde las reglas de reciprocidad (y etiqueta) sólo operan parcialmente, puesto que las relaciones sociales se han monetarizado en algún grado. Desde Piedra Ñi se viaja río abajo unas 6 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 aterrizante privilegio de viajar sentado junto al piloto. La avioneta puede llevar hasta cuatro personas y un poco de carga, la cual muchas veces va dentro de la cabina. En esas ocasiones, se desarman las sillas y los pasajeros debemos adaptarnos a posiciones corporales que parecen sacadas de los manuales de yoga y en las que hay que mantenerse prácticamente inmóvil durante el tiempo de vuelo. Generalmente, los otros pasajeros son indígenas que aprovechan la “*carona*” 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 contemplativo, 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 Traíra. 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 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 Traíra, que ésta 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 direccionados a profundizar durante ese nuevo campo, entre otras cosas, en las maneras cómo funciona esa Maloca-Cosmos y a las formas cómo 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 le 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”. Al comienzo, 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 sólo porque depende de si se viaja con la corriente a favor o en contra, sino por una serie de eventualidades posibles cómo el parar a pescar o a comer, seguir el rastro de un animal que fue sorprendido cruzando el río, un desperfecto mecánico, el descubrimiento fortuito de un árbol que está fructificando o de un material requerido para alguna cosa, una visita a un campamento de pesca encontrado al azar o a una maloca, entre otras cosas. Cuando no se 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 no hay nada que hacer y que la adaptación es el camino a ser seguido, 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 sólo 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 cómo hay respeto de por medio, lo que en verdad existe entre los indígenas de esta región y los lugares sagrados son relaciones, pues en ellos hay *ketioka* y 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 ancestrales¹, hasta llegar al centro del mundo para emerger en esta tierra. 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 antropólogos (Goldman 1968 [1963], 1976; Reichel-Dolmatoff 1986 [1968]; Bidou 1972, 1976; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1976, 1979; Århem 1981; Jackson 1983; Chernela 1993; Correa 1996) han interpretado este viaje como la transformación de un estado proto-humano a un estado humano, el cual es 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.

¹ No todos los Tukano concuerdan con que el viaje fue hecho por las anacondas ancestrales, ya que 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.

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 (1968 [1963]), Jackson (1983), Jacopin (1972) y Reichel-Dolmatoff (1986 [1968]) 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 Århem (1981), Chernela (1993), C. Hugh-Jones (1979) y S. Hugh-Jones (1979) el dominio territorial es un aspecto funcional de la filiación, el cual permite el trabajo del sistema social y la ocupación efectiva del espacio. En trabajos más recientes, (van der Hammen 1992, Correa 1996, Århem 1998, Cayón 2002) el territorio se concibe como una construcción cultural que involucra elementos mitológicos, de organización social, 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 una comprensión más clara sobre el tema.

Aún más recientemente, algunos trabajos sobre los grupos Arawak del Noroeste Amazónico (Hill 2002; Vidal 2002; Wright 2002; Zucchi 2002) se han preocupado con estos problemas también 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, creyendo manifestar algún tipo de intervención sobrenatural. Al atribuirle 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 del *performance* ritual se escribe la historia en el paisaje, transformando un espacio vacío en una topografía religiosa que encapsula a la memoria histórica.

A pesar de ser una posibilidad interpretativa importante, creo que esta visión es apenas una dimensión que debe ser tomada 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 sólo 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 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 pensar, vivir y sentir el mundo, codificando y poniendo en movimiento conocimientos profundos sobre el mismo. En 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. Y eso es justamente una de las cosas que quiero mostrar a lo largo de esta tesis.

De alguna manera, el espacio funciona como una gran matriz epistemológica que, aunque está fijada en la tierra, también puede transportarse conceptualmente a espacios desconocidos para auto-replicarse 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 que los lugares son como las letras de un alfabeto, a partir de las cuales se construye un lenguaje de vida, ya que ésta emana de lo que ellos denominan “lugares sagrados”. En este capítulo, voy a describir las particularidades del espacio y como se concibe en el Pensamiento. Por ello, voy a hacer énfasis en la estructura del universo y a mostrar que los lugares sagrados son como las letras o piezas básicas que se mezclan entre sí para evidenciar la manera como se piensa y se actúa en el mundo. En ese sentido, la descripción va a mostrar ese carácter fijo, pues su parte dinámica se evidenciará en los próximos capítulos. Los lugares son una de las bases fundamentales del lenguaje de curación y permiten ver la manera como funciona *ketioka*. 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.

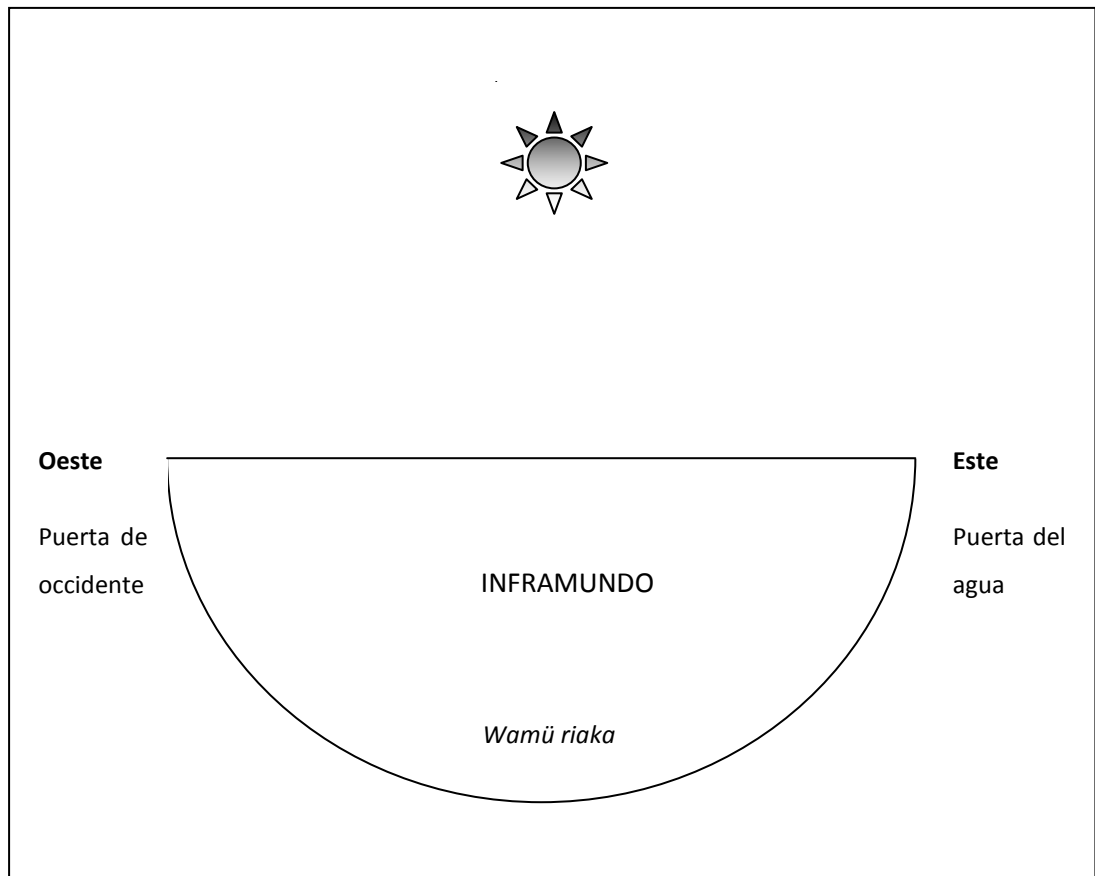
La estructura del universo y los lugares con nombre

El proceso de creación espacial del cosmos se inició con el surgimiento de *Kirükühino*. 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 *ketioka*. Por eso, cuando en la historia de 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 comienza 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 *Ayawa* por medio de las flautas de yuruparí. Por ejemplo, ellos vieron que *Rōmikūmu* cuando necesitaba agua y peces iba hasta un árbol, metía las manos dentro del tronco y sacaba agua y peces. Ellos 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 *wamü riaka* (río de umarí), 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 *wamü riaka* están conectados: las cabeceras del río del inframundo se conectan con la desembocadura del Apaporis, así como el Apaporis se conecta con *wamü riaka* por un hueco que hay en el raudal de Jirijirimo. 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 (ver Figura 1). Una vez los *Ayawa* crearon el Apaporis se dio inicio a un viaje, desde el raudal

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.

Figura 1

El inframundo y la tierra



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 algo 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 *öhegõã riaka*, el río de leche. A partir de esto se conforma un modelo tridimensional que cuenta con seis direcciones o puntos cardinales que se asocian con puertas: *huna sohe* (puerta de oriente) o *Ide sohe* (puerta de las aguas), *hüdoa sohe* (puerta de occidente), *warua sohe* (puerta del norte), *gakõã sohe* (puerta del sur) y los

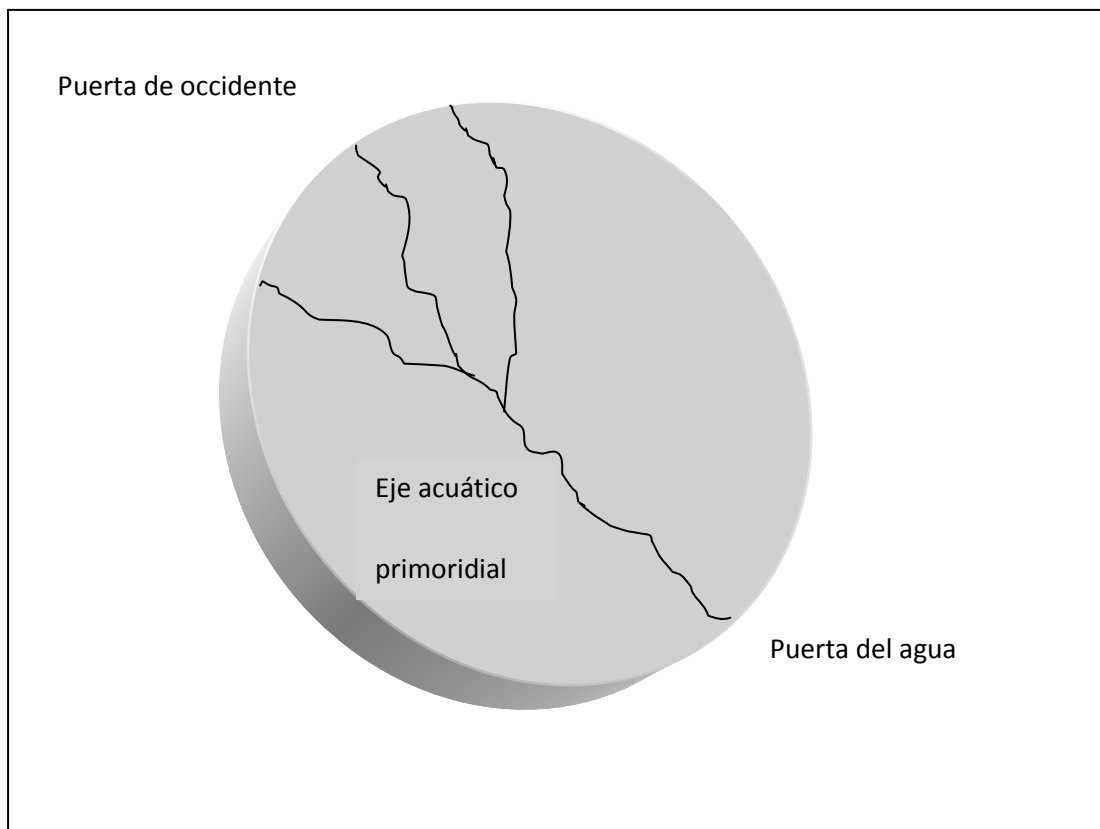
ejes arriba y abajo que se denominan *hoagodohü* y *rokatoti* respectivamente. En las cuatro puertas de los puntos cardinales habitan seres y hay elementos como bancos y palmeras que están relacionados con las curaciones chamánicas y las concepciones sobre la enfermedad; por eso, estas puertas sirven para deshacerse de los males del mundo. La palabra *ümüari* también significa territorio, aunque en esta acepción se incluyen dos niveles: por una parte, hace referencia a una porción de tierra compartida con los grupos más cercanos, creada por los *Ayawa* entre los raudales *Yuisi* (La Libertad), *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) y *Nahü gohe* (Casabe) 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 (ver Cap. 2). Y, por otro lado, se refiere a caño Toaka, el territorio asignado exclusivamente por los *Ayawa* a los *Ide masã*, el cuál llaman *sita goro* (tierra propia o verdadera), y que se entiende como la “maloca de la Gente de Agua”, la cual incluye a los no humanos que allí habitan y quienes hablan la misma lengua de los Makuna.

La estructura espacial del cosmos presenta un eje horizontal y otro vertical, los cuales 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 (ver Figura 2), y es el espacio donde se desarrollan los principales procesos vitales, pues nace en la puerta de las aguas, 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 desciende 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, río que fluye hasta encontrarse con la puerta de las aguas. Este flujo cíclico está relacionado con el movimiento del sol, el cual sale todas las mañanas por el oriente, en la puerta del agua, recorriendo el eje acuático por encima, durante el día, para ocultarse por la puerta de occidente, momento en el que desciende al río del mundo subterráneo para viajar durante la noche y regresar, al día siguiente, a la puerta de las aguas (ver Figura 3). Con relación a la Maloca-Cosmos, el sol tan sólo 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

éstos son dos estados diferentes de Pensamiento que se alternan, como explicaré en el próximo capítulo.

Figura 2

Eje horizontal del universo



Hay una visión general donde la puerta de las aguas nace en el mar y, en ese sentido, puede entenderse que el eje acuático del mundo sea el Amazonas y que *Ide sohe* es 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 de las aguas se localiza entonces en el raudal *Yuisi*, lugar de nacimiento del cosmos, y la puerta de occidente en el raudal *Hasa hüdiro* (ver Figura 4).

Si lo vemos en una escala menor con relación al territorio tradicional makuna, caño Toaka es el eje acuático, su desembocadura es la puerta de las aguas (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 del grupo que habla; la idea es que la escala mayor contiene a una menor, y ésta a otra, y ésta a otra, y otra, como un juego de cajas

Figura 3

El recorrido solar

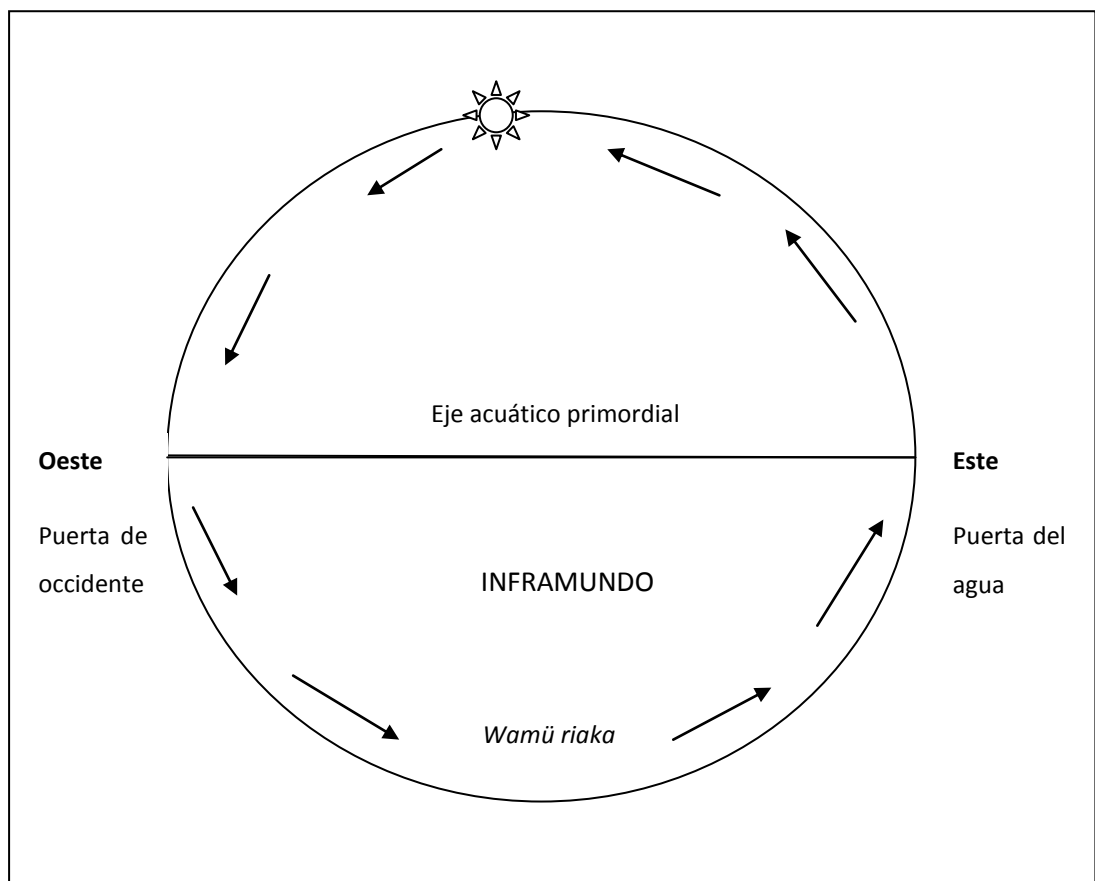
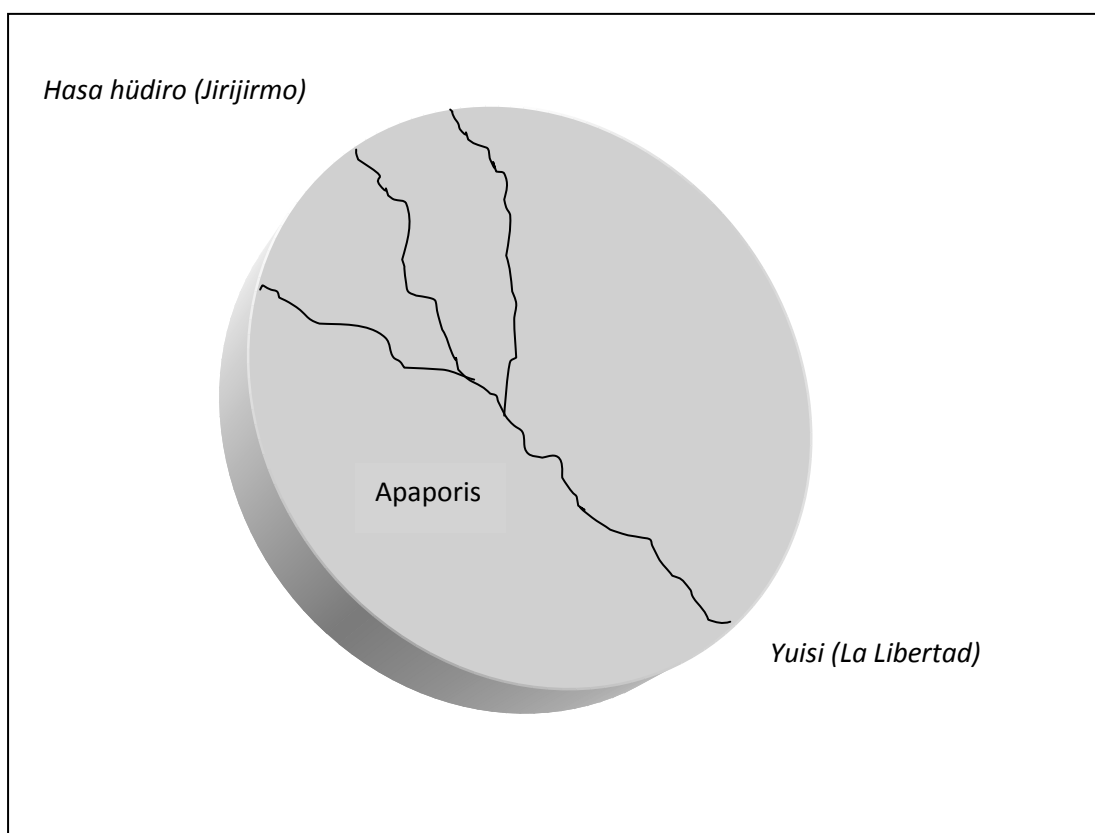


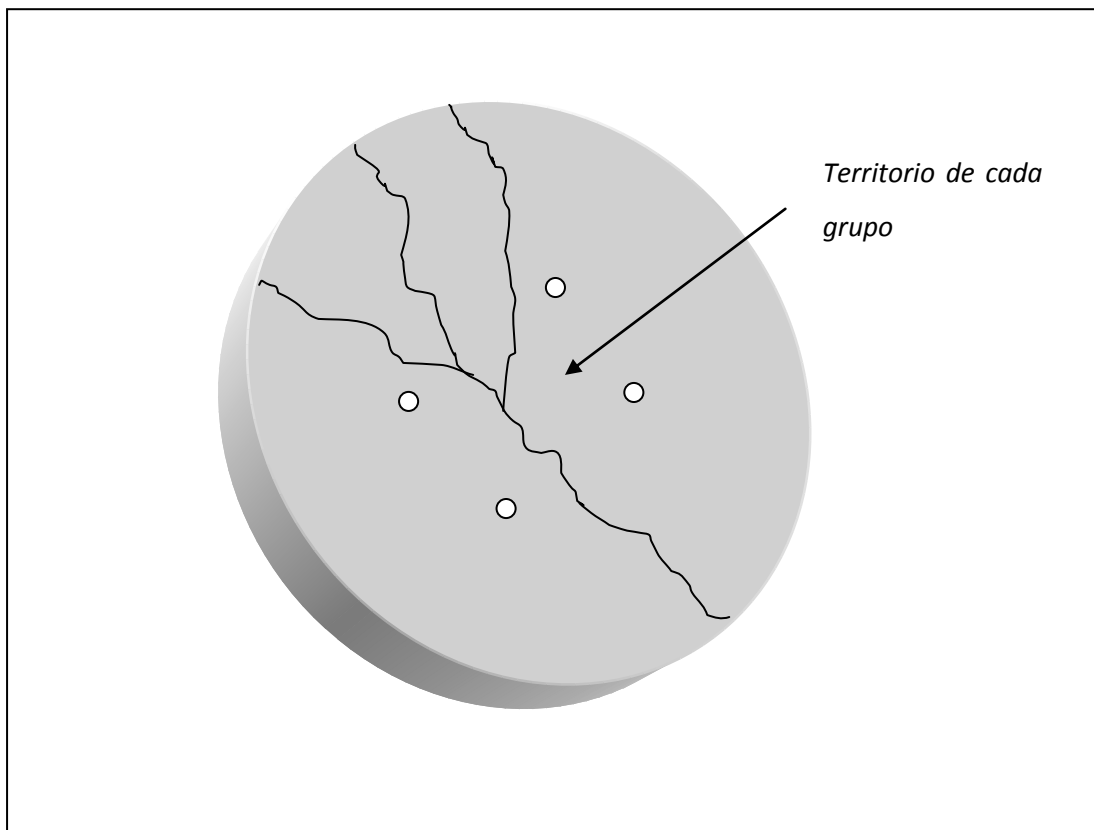
Figura 4**El Apaporis como eje acuático primordial**

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 (ver Figura 5), 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 macro-territorio 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

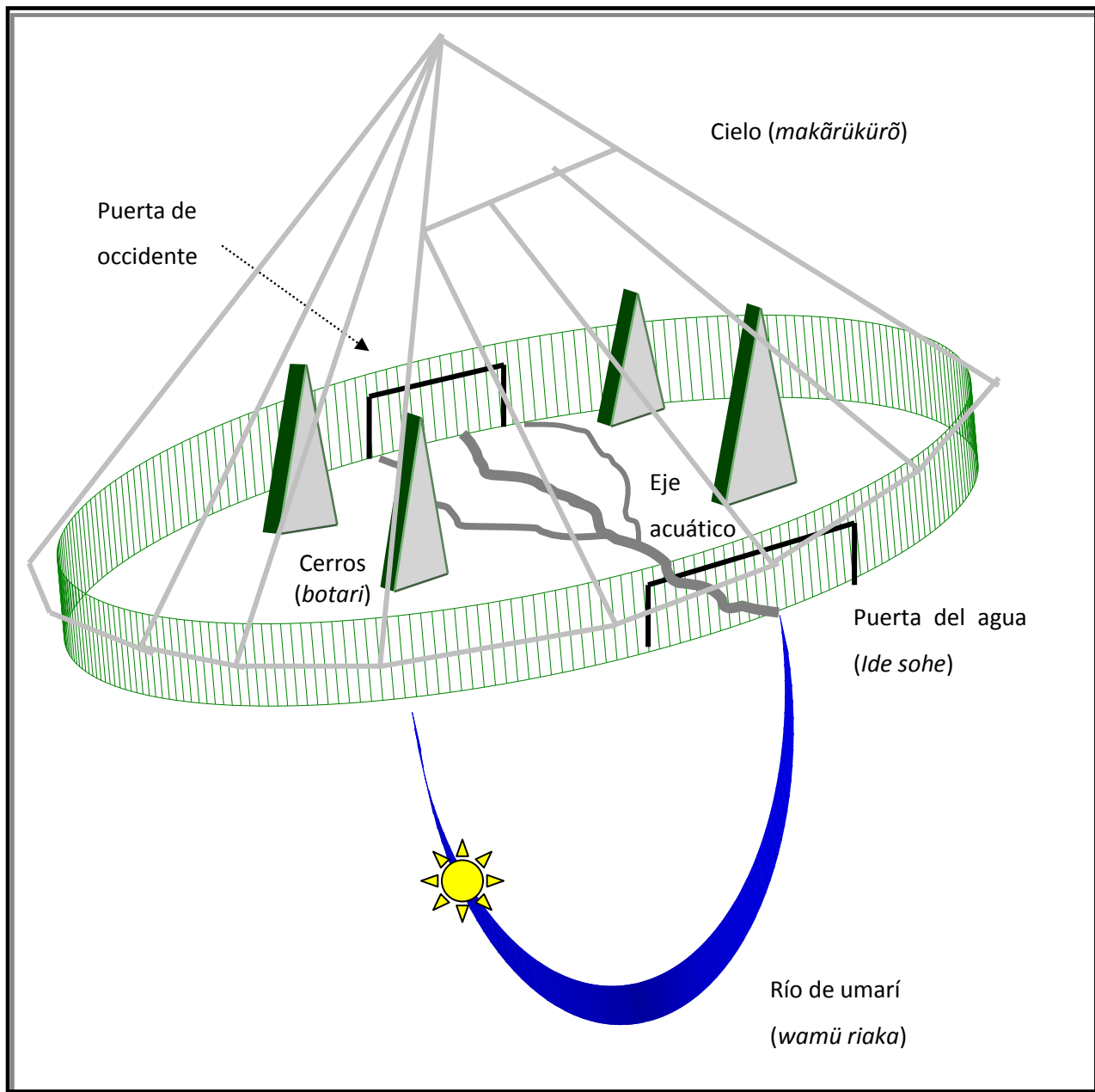
Figura 5

Modelo conceptual para cada territorio étnico



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, que 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 (Ver Figura 6). 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 al 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, siendo ellos *güdãrekõ ~gana* (“los del centro”); el círculo de postes secundarios corresponde a los grupos de otros territorios más alejados y que son *süsãrori ~gana* (“los de la periferia”), y el cerco que contorna los límites de la casa se atribuye a los extranjeros, los blancos (*gawa*), que viven en los confines del mundo.

Figura 6
La Maloca-Cosmos



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

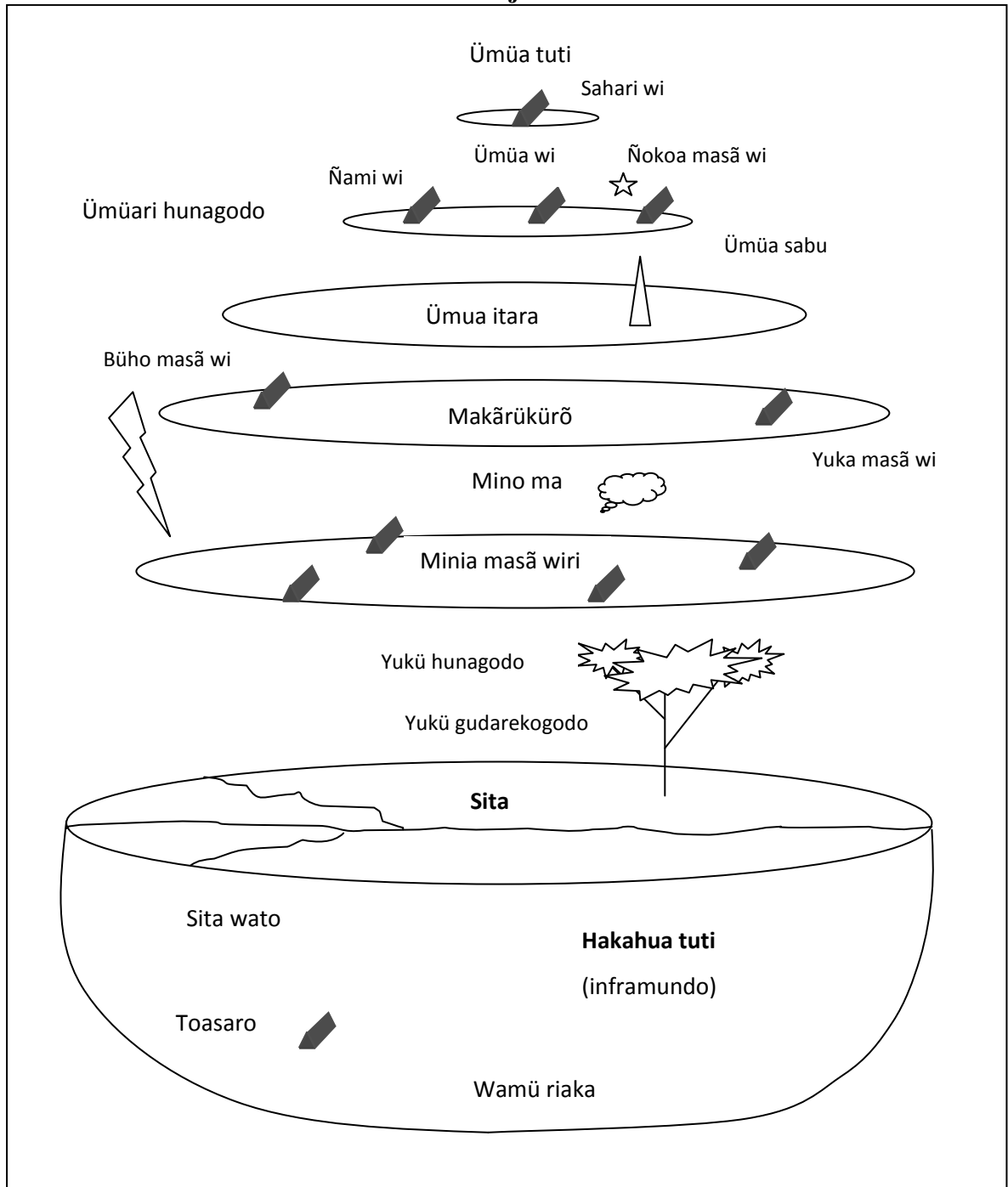
donde los cerros funcionan como *axis mundi*. Cada dominio cosmológico está compuesto por diferentes niveles, considerados, en Pensamiento, como malocas donde moran seres particulares que tienen características humanas, y la forma de estos niveles puede ser asociada al tiesto de preparar casabe, pues los *Ayawa* crearon el cielo al subir uno de esos tiestos al mundo de arriba desde un lugar llamado *Boyeisaro*, en el Piráparaná. 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 que éstos requieren en determinadas situaciones. Ya escuché decir que en las visiones de ayahuasca es posible ver todos los niveles cósmicos conectados por bejucos de ayahuasca 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: *ümüa tuti* (“capa” del día) donde queda *sahari wi* (maloca de la dulzura), maloca donde viven los *Ayawa* y que es la cumbre, el punto más alto y final del Pensamiento; luego está *ümüari hunagodo* (punta del mundo) donde están *ñokōã masã wi* (maloca de la gente estrella), *ñami wi* (maloca de la noche) y *ümüa wi* (maloca del día). Luego siguen *ümüa sabu* (cacho del día) que queda en medio de *ümüa itara* (lago del día), *makãrükürõ* (cielo) donde se ubica *buho masã wi* (maloca de la gente trueno), *yuka masã wi* (maloca de la gente gallinazo) y *mino ma* (camino del viento). Llegando a nuestro nivel se encuentran *minia masã wiri* (malocas de la gente pájaro), *yukü hunagodo* (punta de los árboles), *yukü gudarekogodo* (mitad de los árboles), *sita* (tierra) y *sita wato* (debajo de la tierra). Ya en el inframundo está *bohori wi* (maloca de la tristeza) que es la casa de los muertos, también denominada *Toasaro* por los *Ide masã*, y finalmente *wamü riaka* (río de umarí), camino del sol durante la noche (ver Figura 7). 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 constituyen 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 *Ayawa* subían por el Apaporis para crear esos lugares y siempre hacían un ritual de yuruparí y bebían ayahuasca para dejar *ketioka* en ellos. En muchos lugares, la ayahuasca los hacía

Figura 7

Los niveles cósmicos en el eje vertical del universo



vomitarse y el sitio quedaba impregnado de ayahuasca. Cuando terminaban de crear un lugar se devolvían a *Yuisi* para conectar el poder del lugar con el sitio de origen del universo. Después volvían al lugar, 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. Entonces, durante el viaje de creación, los *Ayawa* crearon 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. Ese método de aprendizaje carga, a mi manera de ver, bastante masoquismo y mucha ambición; tal vez, por ello, no es un método muy utilizado.

Todos los lugares que sustentan el universo fueron creados por los *Ayawa* por medio del 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, regresando luego a *Yuisi* para conectar el nuevo poder con el sitio de origen del mundo, 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, tejiendo las interconexiones de Pensamiento entre todos los lugares sagrados. Por eso, *Yuisi* 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 *Yuisi* y siguiendo la misma lógica de construcción del universo, los *Ayawa* crearon, uno a uno, el territorio o maloca de cada grupo después de haber concluido la creación de la estructura más amplia del mundo.

En 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 *wai masã wiri* (malocas de la gente pez); estas malocas se encuentran en el mundo subacuático sólo accesible a los chamanes. En este nivel cósmico, los ejes horizontal y vertical parecen reflejarse: el eje horizontal está determinado por los trayectos de los ríos, donde se diferencian *hido* (desembocadura) y *hode* (cabecera), los cuales replican conceptualmente el eje acuático primordial, mientras que el eje vertical toma a los árboles como modelo conceptual, y diferencia *hüdo* (cepa) y *gaha* (punta). Entonces, la desembocadura de un río es equivalente a la cepa de un árbol, así como las cabeceras 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, lo cual no quiere decir que los chamanes más poderosos actualmente no logren desplazarse hasta niveles cósmicos como *ümiia sabu*, en el mundo de arriba, o hasta *sita wato* en el inframundo. También, en *sita*, existen otras malocas que pertenecen a otros seres y que tienen gran importancia, pues allí están depositados todo tipo de poderes. Algunas de ellas son: *he bükürā wi* (maloca de yuruparí), *basa büküa² wi* (maloca de los bailes), *yaia wi* (maloca de los jaguares), *rümiia masā büküa wi* (maloca de la gente “diablo”³), *Waso makü wiri* (malocas de *Waso makü*), *iā masā wi* (maloca de la gente oruga), 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 como casas de peces y animales, aunque a nuestros ojos sólo veamos árboles o agua, pues estas cosas sólo son perceptibles en *ketioka*. La existencia de sitios sagrados tiene fuertes implicaciones en las prácticas de caza, pesca y recolección ya que en éstos está prohibida la extracción de recursos; en muchos de ellos sólo es posible hacerlo esporádicamente y con una negociación chamánica, 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 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, quienes se visten con *wawe*, una ropa o camisa, que les da su apariencia visible, y que pueden cambiar para transformarse indistintamente en varios seres. Dichas relaciones sociales están reguladas por un principio de reciprocidad simétrica (ver Cap. 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, es igual 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

² La palabra *büküa* hace referencia a un lugar que queda debajo de la tierra, y no debe confundirse con *bükü* que significa viejo.

³ “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, éstos se asocian con animales que viven selva adentro, que son antropófagos y que tienen grandes poderes chamánicos. En ocasiones se consideran dueños de algunos sitios sagrados y de los animales que allí viven.

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 (*capoeiras*); éstos vuelven a ser *hoa* cuando el bosque se ha regenerado por completo. En un nivel más amplio, en la selva y los ríos se alternan sitios sagrados y no sagrados, o sea, lugares en los que se puede o no tomar recursos; eso define el comportamiento de una persona con respecto a cada lugar: cada individuo sabe donde 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 *continuum*: *sahari* (“dulce”, “calmado”, “bueno”) y *hünirise* (“fuerte”, “bravo”, “que causa dolor”), lo cual dictamina qué cosa 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 *continuum*, siendo que algunos de los considerados *hünirise* 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 (ver Cayón 2006), teniendo implicaciones en la práctica; por ejemplo, las cosas que pertenecen a los humanos (*masã ye*) siempre son 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 kütöri* (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 *hünirise* y se clasifican como *keabado* (donde se puede curar) y *bado mehe* (prohibido comer), aunque algunos de ellos tienen clasificaciones más restrictivas como *moadö mehe* (prohibido tocar) y *tiado mehe* (prohibido mirar). En general, los sitios *sahari* no son malocas, mientras que muchas veces los sitios *hünirise* 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, es posible negociar eventualmente para la

realización de un ritual para muchos invitados o para 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.

Cada sitio sagrado tiene un poder (*ketioka*) y 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 para detener la guerra, otros tienen bancos, plumajes, ollas de *caxiri* o de ayahuasca, 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 makii*. Para los Makuna, los sitios sagrados son lugares de conocimiento (Århem, 1998) y de buena salud; por eso deben respetarlos (*mükã*), porque de la única forma que un sitio *hünirise* 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 aguarda 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 está localizada sobre sitios sagrados, lo cual implica la pesca excesiva en dichos lugares con la obvia disminución de peces y la furia permanente de los espíritus dueños. Buena parte de las carencias de alimento, enfermedades y conflictos internos de las aldeas se explican por ello. Pero hay otras posibilidades problemáticas. En el último campo me vi comprometido en una situación delicada y sutilmente peligrosa. Hasta el 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 e 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 tamandúa o una nutria gigante,

pero en cuanto nos aproximamos el animal se fue. Yo no ví nada y tomé una foto. A la salida, Maximiliano me preguntó si con el *zoom* podríamos reconocer al animal. Aproximé la imagen lo más 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, después comencé a reconocer en las conversaciones que las personas decían “*kuayü, kuayü*”, o sea un ser del monte parecido a un curupira, y que ellos estaban viendo cosas en la foto que me eran imperceptibles 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. Sólo 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 sólo eso?”. Le dije que sí, y él me contó el boato que como pólvora encendida ya subía y bajaba el Apaporis. Contó que las personas decían que en un viaje anterior (2001) yo había estado en la laguna, había grabado un sonido extraño y estaba explorando la posibilidad de sacar oro de allí. Entonces, que 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 y fuera tergiversado lo suficiente hasta llegar a los oídos del remanente de guerrilleros que alguna vez actuó vivamente en la mina de oro del río Traíra. Y eso podría suponer un secuestro o una ejecución, alternativas nada atractivas para un blanco que se había transformado súbitamente de antropólogo a 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 ayahuasca) porque contienen la ayahuasca que los *Ayawa* 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 ayahuasca sin curar, se enferma y ve visiones que revelan los poderes que tiene el sitio. Los lugares que 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 *Idehino*. 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, él 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 todas ellas 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 buri, 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 recién nacidos y mujeres parturientas o menstruales, para reparar los daños y los convierte en parafernalia ritual.

Es difícil encontrar lugares sagrados en el monte firme, puesto que éstos siempre están referenciados por el curso de los ríos. Al examinar los más de 700 nombres de lugares, los cuales 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 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 Traíra, 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. Desafortunadamente, 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 siempre 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 éste. 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”, “río pupuña”, “cerro de guacamaya”, “caño rallador de piedra” (ver Tabla 7). 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 peces”, “poste de jaguar”, “banco del Sol”, “canoa⁴ de ayahuasca”. Otros sufijos denotan partes del cuerpo en relación a animales o plantas, como “cabeza de traíra”, “ojos de cortadera”. Otros hacen referencia a partes de las plantas, por ejemplo, “raíces de yarumo”, “esqueje de mandioca”. Otros aluden a cantidades, por ejemplo, “montón de huesos de peces”, “pila de casabe” (ver Tabla 8). En algunos pocos casos los topónimos no son compuestos y sólo son un nombre o un verbo en acción, por ejemplo, “curupira”, “corazón”, “tumba”, “caminar tambaleándose”, “fumando tabaco”. 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 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 recorte de este trabajo.

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, ya que una de las maneras que los Makuna tienen de

⁴ En el contexto de la maloca, cuando se habla de “canoa” no se está haciendo referencia a un tipo de embarcación sino a los recipientes especiales en donde se sirve el *caxiri* y la ayahuasca.

estimular la inteligencia es la de ocultar o reservar el conocimiento, refiriéndose a éste por medio de eufemismos: “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 su proceso de formación de la persona (ver Cap. 6). Por ejemplo, si el nombre del lugar menciona cierto animal, la razón escondida puede ser que alguno de los *Ayawa* se transformó en dicho animal durante el evento 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.

Tabla 7

Palabras para denotar características topográficas de lugares

bocana (<i>hido</i>)	cantadero de ranas (<i>ümatata</i>)
loma (<i>tüiria</i>)	cerro (<i>gü, ruhaboa</i>)
rebalse (<i>tata</i>)	parte baja y limpia (<i>tükürō</i>)
buritizal (<i>rē tata</i>)	restinga (<i>ñamurihoa</i>)
montón de troncos (<i>yukübü</i>)	salado (<i>wekü itara</i>)
arenal (<i>boaro, imiña</i>)	plano (<i>rohatükürō</i>)
capote (<i>bahu</i>)	tierra gredosa (<i>sita widaro</i>)
tierra arenosa (<i>haro</i>)	saliente de tierra (<i>ruhañügã</i>)
entrada (<i>sōã</i>)	saliente de piedra (<i>~gütãwi</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>ruhayuá</i>)	árbol (<i>yukügü</i>)
puente de piedra (<i>~gütã ~gümü</i>)	esquina de piedra (<i>~gütãbü, ga</i>)
laguna (<i>itara</i>)	estirón (<i>kuyá</i> o <i>ruhakuyá</i>)
playa (<i>hahaii</i>)	raudal (<i>~gütã</i>)
pedregal (<i>~gütãbü</i>)	vuelta (<i>ruhadugá</i>)

Tabla 8

Palabras para denotar otras características de los lugares

<p>Relacionadas con la maloca</p> <p>maloca (<i>wi</i>)</p> <p>puerto (<i>hetá</i>)</p> <p>olla (<i>sotiï</i>)</p> <p>soporte de cuyas (<i>sániro</i>)</p> <p>banco (<i>kûmurô</i>)</p> <p>poste (<i>botá</i>)</p> <p>viga, pared, muro (~<i>gûmü</i>)</p> <p>canoa (<i>kuma</i>)</p> <p>trampa (<i>tukiïni</i>)</p> <p>hamaca (<i>hûgû</i>)</p> <p>bastón (<i>hûturi</i>)</p> <p>tiesto (<i>gataro</i>)</p> <p>recipiente, caja (<i>hedo</i>)</p> <p>pasera (<i>kasabo</i>)</p> <p>fogón (<i>heame</i>)</p> <p>carrizo (<i>serü</i>)</p>	<p>Partes del cuerpo</p> <p>cabeza (<i>rihoa</i>)</p> <p>huesos (<i>gôã ribiï</i>)</p> <p>brazo (<i>rika</i>)</p> <p>costilla (<i>warubu</i>)</p> <p>tripas (<i>gûdawua</i>)</p> <p>pata (<i>ñiku</i>)</p> <p>pierna (<i>sagaro</i>)</p> <p>ojos (<i>kahea</i>)</p> <p>mano (<i>amo</i>)</p> <p>orejas (~<i>gãmô</i>)</p> <p>lengua (<i>ñemero</i>)</p>
<p>Otros</p> <p>pila (<i>tuti</i>) camino (<i>ma</i>)</p> <p>fila (<i>ka</i>) rojo (<i>süã, süãro</i>)</p> <p>pedazo (<i>torea</i>) chuzo (<i>saro</i>)</p> <p>nido (<i>wiga, kasabo, gaya</i>)</p> <p>montón (<i>bu, bo, hamaro</i>)</p>	<p>Partes de plantas</p> <p>rama (<i>rûhiï</i>)</p> <p>vaina (<i>hai</i>)</p> <p>bamba (<i>saro</i>)</p> <p>raíces (<i>ñema</i>)</p> <p>palo (<i>rûku</i>)</p> <p>tronco (<i>tutu</i>)</p> <p>bejuco, mata (<i>ma</i>)</p>

Muchas veces es posible encontrar tres o cuatro lugares sagrados casi contiguos, dejando 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 *hünirise* seguidos, a los cuales se les elimina su capacidad de producir dolor al llegar a un sitio que es *sahari*. Luego siguen varios sitios *hünirise* hasta llegar a un lugar *sahari*, y así en adelante. 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 protectivas 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 pertenece, 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, o si es para el ciclo vital de una persona, el ciclo anual y los bailes, o 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 quién más sabe sobre los lugares es más poderoso que los otros. La alternancia entre estos lugares, así como la finalidad de las curaciones, determinan 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, la cual se

define como un sistema de adaptaciones ecológicas muy propias que no coinciden con el territorio tribal en su sentido más general, utilizando 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 a 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, que 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 1998), sea histórico o metafísico, que como santuarios de protección ecológica. Esta mirada, aunque no rechace las interpretaciones anteriores sobre el espacio entre los Tukano, complementa y expande las visiones sobre la concepción nativa del espacio, pareciendo 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 donde no pueden cazar y pescar cotidianamente, así como donde 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 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, son la base del Pensamiento. Dichas conexiones

hidrográficas se piensan como un gran bejuco de ayahuasca, 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 ayahuasca, pues el agua se concibe igual que esta sustancia –recordemos que el eje acuático del mundo se originó del cordón umbilical del yuruparí primordial, que era un bejuco de ayahuasca- y también es un vehículo de conocimiento y poder, pues *ketioka* fluye por el agua. En el Pensamiento, los ríos principales del universo son: *Moa riaka* (río de sal) o *Kahima* (bejuco de ayahuasca), el mar; *Õhegõa riaka* (río de leche), el Amazonas; *Ide ñirisa* (río de agua negra), el río Negro; *Ria hasa* (“hijo” de Apaporis?), el Vaupés; *Somõña*, el Japurá, el cual se denomina *Riari bükü* (río grande) cotidianamente; *Meneya* (río de guama), el Apaporis, que se denomina *Hasa* normalmente; y *Waiya*, el Pirá-paraná. En el caso del Apaporis y el Pirá hay un significado más profundo, pues *Meneya* hace referencia explícita a *mene kahima* (ayahuasca de guama) que es el tipo de ayahuasca propio de Anaconda de Agua, luego *Meneya* indica que el Apaporis es un bejuco de ayahuasca 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 ayahuasca. 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 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, siendo que 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.

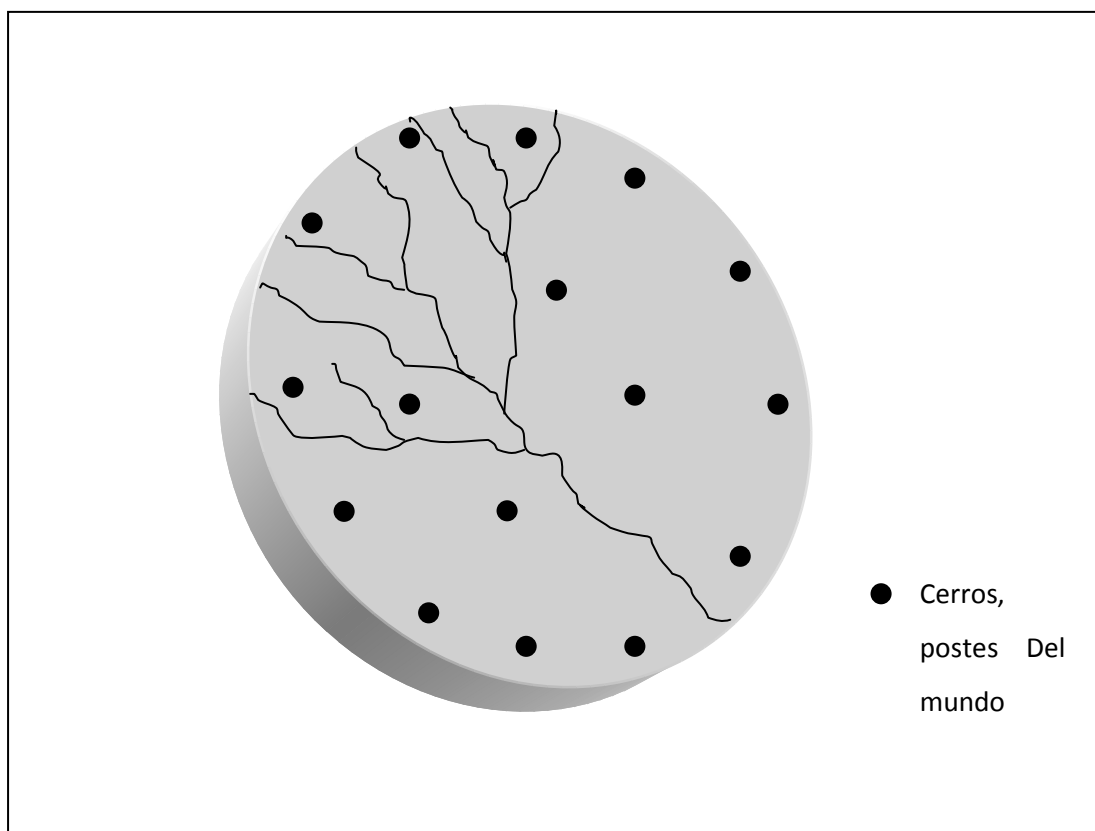
Cada curación puede seguir un camino particular, como anoté arriba, y esto es posible porque todos los lugares sagrados están conectados entre sí por caminos invisibles, formando, digamos, una telaraña de Pensamiento. Tales caminos se enmarcan dentro de los límites de la Maloca-Cosmos, y por ello hay un camino más englobante 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 la segunda conecta los cerros que son los postes de la Maloca-Cosmos por

el aire (ver Figura 8); de esta forma, las dos rutas están interconectadas y circunscritas a un macro-espacio 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, collares de colmillos de jaguar, coronas de plumas, ayahuasca, entre otros. De esta manera, los estados de transformación de la existencia se manifiestan simultáneamente también en los lugares: el origen de los mismos, como partes formadas del cuerpo del yuruparí primordial, se une al proceso creativo de los lugares hecho por los *Ayawa* 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 *Ide sohe*, sale a la superficie en el raudal *Yuisi* 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 *Yuisi*, en el Apaporis, y *Nahü gohe* (Casabe), 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 el *ketioka* de otros grupos.

Por esas conexiones, el universo que curan los chamanes makuna se expande para conformar un macro-territorio chamanístico (van der Hammen, 1992; Cayón, 2002) que tiene como fronteras generales, en el camino acuático, los siguientes raudales: *Mahã gohe* (Araracuara) sobre el río Japurá, *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) en el Apaporis, *Ümakañi ~gütã* (Sol) en el Traíra, *Nahü gohe* (Casabe) en el Pirá-Paraná, *Yaimaka* en el Popeyaká y Tequendama en el Mirití-Paraná (ver Mapa 7). Las fronteras aéreas están delimitadas por los cerros *Huriti* (Yupatí) el cerro de La Pedrera en el Japurá, *Yaigü* (cerro Jaguar) y *Menegü* (cerro Guama) en el Traíra, *Wekobohezarikü* (Loro) en el mismo río pero del lado brasilero, *Wairearükü* en la serranía del Cananarí

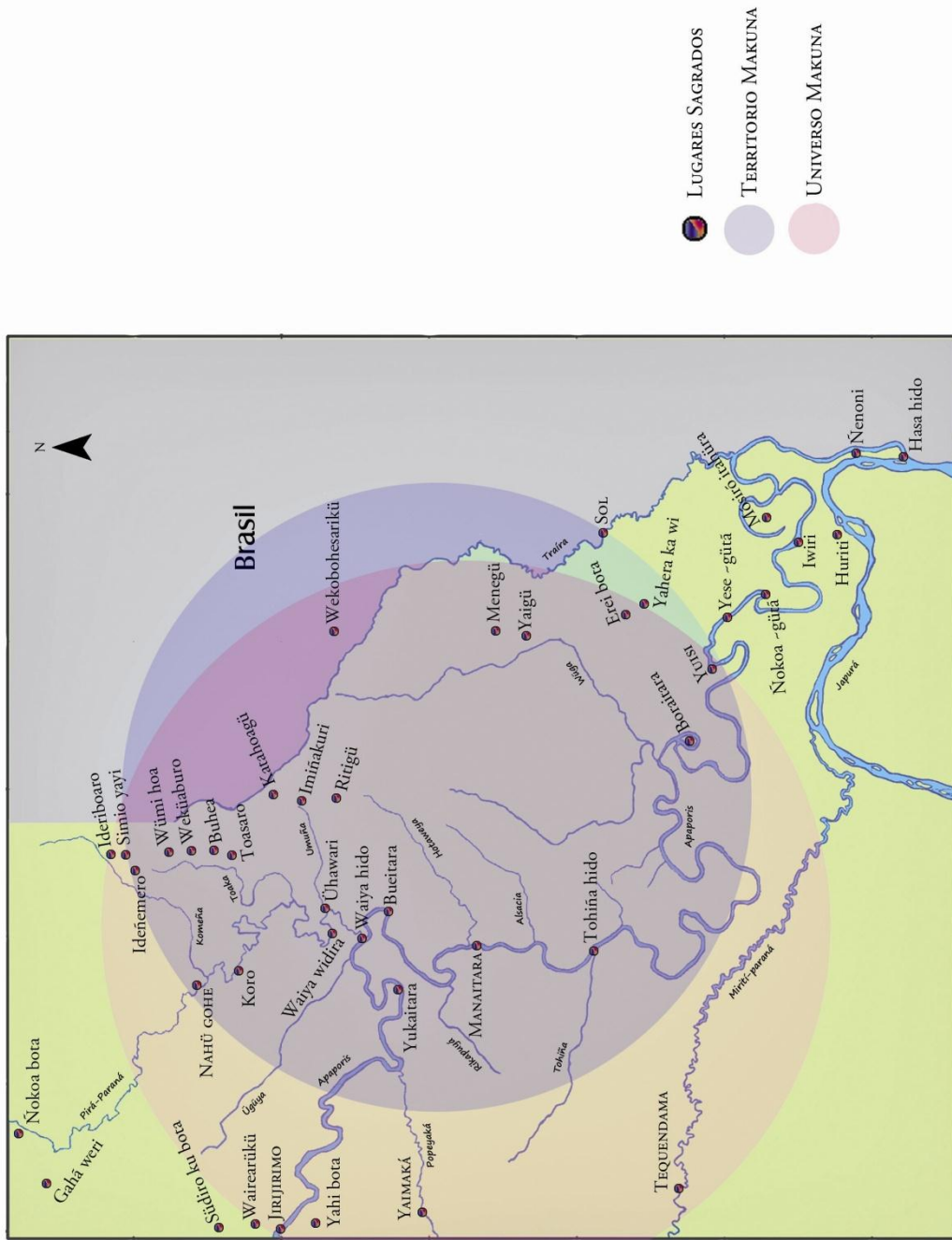
Figura 8

Las rutas del Pensamiento⁵

cerca a Jirijirimo en el Apaporis, *Rühi ~gütã* (piedra de Pajuil) cerca a Mitú, *Mahã gohe* (Hueco de Guacamaya) en el raudal de Araracuara, en el Japurá, y desde allí va nuevamente hasta el Yupatí en el Japurá 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 *Gākii bota* (Poste de Águila harpía), los cerros que circundan a Bogotá. Todos estos cerros se denominan *üümüari bota* (postes del mundo) y son considerados como los 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

⁵ Adapté esta figura a partir de las figuras presentadas en el texto de Pascual Letuama (2000).

MAPA 7 - GEOGRAFÍA CHAMÁNICA Y UNIVERSO MAKUNA



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.

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 *Ide sohe* en la desembocadura del Amazonas, siguen para *Manoaka wi* (Manaus), luego si deciden ir por ese río suben hasta *Héta gohe* (Hueco de hormiga conga), el famoso raudal de Ipanoré⁶, en el Vaupés también denominado “Poste de breo del mundo” (*mākārukuro wereagü büküa bota*) y llega hasta *Süni ~gütã* (raudal de Yuruparí), o si deciden ir por el Solimões y el Japurá llegan a *Kiriükü tutu* (Tronco de mata de mandioca) también llamado *Riabiki sánirõ* y Manacarú. De allí van hasta *Herika hüdo a bota* (Poste de origen de las frutas silvestres) y después a *Yuisi ~gümüi*, el raudal de La Libertad, en el Apaporis. A partir de *Yuisi* se inician tres recorridos: el primero se divide en dos partes que están orientadas a marcar los límites generales de la Maloca-Cosmos, el segundo marca una frontera del territorio makuna, y 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.

En el primer recorrido (ver Figura 9), después de *Yuisi*, el punto 0, los chamanes siguen la siguiente secuencia:

En el Japurá,

- 1- *Huriti wereagü büküa bota* (Poste de breo del cerro Yupatí)
- 2- *Mahã gohe ka ~gümüi* (Muro o Pared del hueco de guacamaya)

En el Apaporis, en dirección de la sierra del río Cananarí

- 3- *Yahi bota* (Poste de la fruta *yahi*)
- 4- *Hasa hüdiro ka bota* (Poste del raudal Jirijirimo)
- 5- *Waireariükü bota* (Poste que tiraron los peces)

⁶ El raudal de Ipanoré es el lugar donde emergieron en esta dimensión los grupos Tukano que viven en los ríos Vaupés, Papurí y afluentes. Eso significa que Ipanoré es equivalente a *Yuisi* 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 de las Aguas y el raudal de Yuruparí es la Puerta de Occidente.

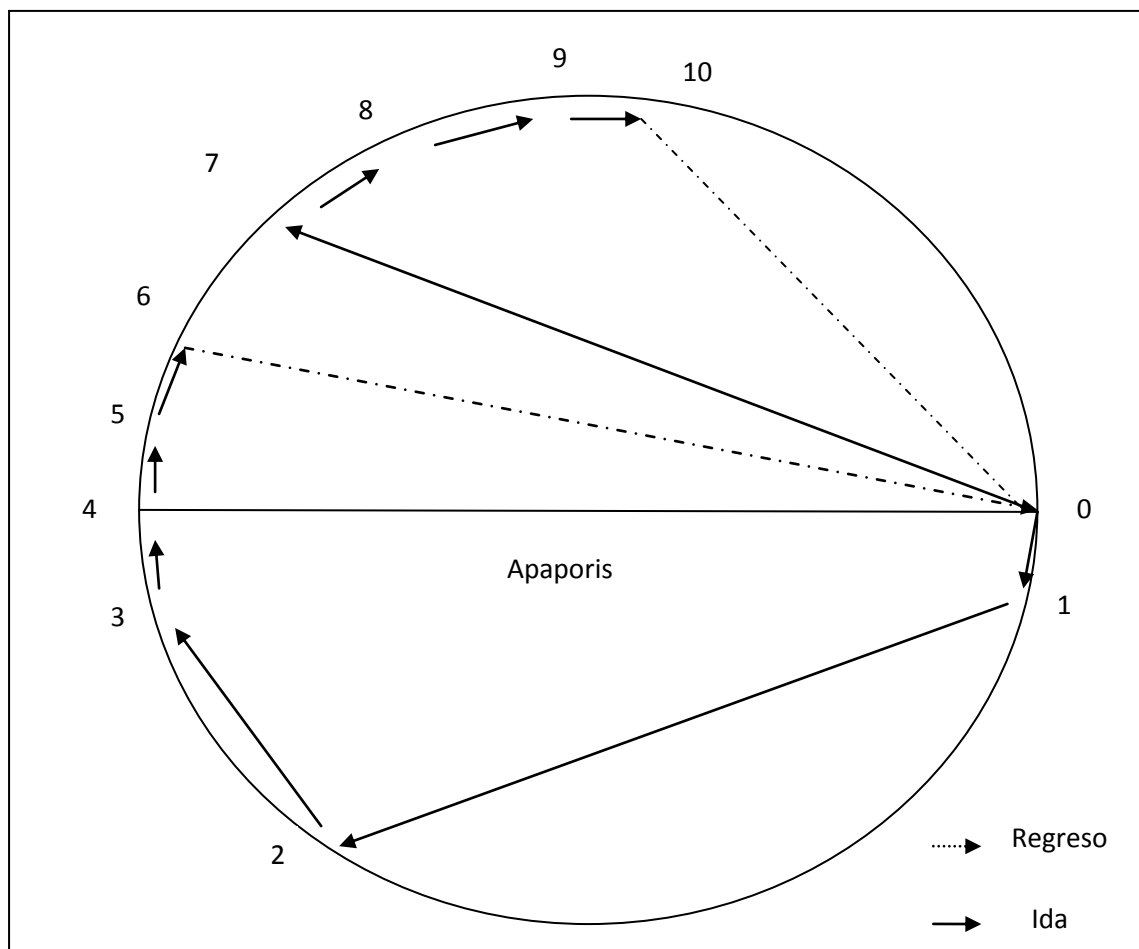
- 6- *Südiro ku bota* (Poste de terminación del baile de muñeco), también llamado *Ote hüna wi* (Maloca de terminación de la agricultura)

Regreso a *Yuisi*, pues ya contornearon un poco más de la mitad del círculo interior de la Maloca-Cosmos, y se dirigen hacia las cabeceras del Pirá-paraná y hacia Mitú para iniciar la segunda parte del recorrido en el siguiente orden:

- 7- *Ñokõã bota* (Poste de estrellas)
 8- *Gahã weri bota* (Poste de trampa para gallineta)
 9- *ũmũgũ bota* (Poste de pájaro mochilero)
 10- *Gogü ~gümü* (Muro o Pared de palo flor).

Figura 9

Cerrar la Maloca-Cosmos con el Pensamiento



Regreso a *Yuisi* y ya han cercado toda la Maloca-Cosmos. Allí comienzan el segundo recorrido, el cual sale de *Yuisi* en dirección al río Traíra y hacia el Komeña para delimitar una frontera del territorio de los *Ide masã*. Allí nombran:

En el Traíra,

- 11- *Wekobohezarikü* (Cerro Loro), también llamado *Kirükü bare büküa bota* (Poste de origen de la comida)

En las cabeceras del Komeña,

- 12- *Simiõ yayi* (Cerro de la fruta “cincuenta centavos”)
 13- *Ide ñemero* (Lengua de agua)
 14- *Tabotiro* (Hierba blanca), el centro del mundo para los *Yiba masã*
 15- *Oyõũ bota* (Poste flojo)
 16- *ũmũa buro* (Loma de pájaro mochilero)
 17- *Wirihöü* (Cabeza de malocas)
 18- *~Gütã gümu* (Muro o Pared de piedra).

Regreso a *Yuisi* e inicio del tercer recorrido, siguiendo la serranía del Traíra en dirección a caño Toaka. Allí nombran:

- 19- *Yahera ka wi* (Maloca de la laguna de garza)
 20- *ẽrẽi bota* (Poste de *ẽrẽi*)
 21- *Meni bota* (Poste de guama)
 22- *Yai bota* (Poste de jaguar)
 23- *Ritigü* (Cerro carbón)
 24- *Ruhiri ka bota* (Poste de cerro de bajar)
 25- *Katahoagü* (Cerro pluma de pava)
 26- *Kahi sani* (*Sánirõ* de coca)
 27- *Mekãrikariyöa* (Brazo de hormiga manibara)
 28- *Ganiü* (Balso)
 29- *Wümi hoa* (Selva de *wümi*)
 30- *Toasaro* (Bamba de laurel), la maloca de los muertos
 31- *Hehe sabü* (Cogollo de palmo de ramos)
 32- *Yirura* (Lago de *yiru*), la base del yuruparí

Una vez en *Yirura*, el chamán debe nombrar los límites del territorio makuna para comenzar a curar cualquier cosa. A semejanza del camino que los *Ayawa* hicieron para delimitar el territorio específico de los *Ide masã*, el chamán nombra: *Imiñakuri* que es una maloca de bailes en las cabeceras del caño Umuña, *Katahoagü* (Pluma de pava) un cerro que queda en las cabeceras del caño Hotaweya, *Ideriboaro* (Arenal de incienso) de donde se extraen resinas curativas y que queda entre las cabeceras del Toaka y el Traíra, *Bosokunia* y *Hikukuya* en Toaka, raudal de *Nahü gohe* en el Pirá, también denominado *Basa hüna wi* (Maloca de la terminación del baile), *Yuisi*, raudal Sol en el Traíra y de allí nuevamente *Ideriboaro* para cerrar el círculo del territorio. Los lugares más importantes que los *Ayawa* dejaron en el territorio makuna son *Wiimi hoa* (selva de *Wiimi*), una maloca de los animales que es su reserva de caza, *He hetari* la maloca de yuruparí, *Kirüküwadi* que es el lugar donde se curan los esquejes de yuca, *Buheá* que es el centro del mundo, *Toasaro* la maloca de los muertos, *Weküaburo* que es donde se encuentran los *wawe* o pieles de defensa de los chamanes y de las personas comunes, e *iã kumurõ* (banco de orugas) que es la maloca de la que se nacen las orugas comestibles. Aparte de éstos hay centenas de sitios, aunque algunos de ellos fueron 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 lugares 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 *ketioka* se relaciona con los Pensamientos 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 (*Nahü gohe*) es *Basa hüna wi* (Maloca de la terminación del baile) mientras que para los Barasana y los grupos del medio y alto Pirá-paraná es *Basa hüdoa wi* (Maloca del comienzo del baile). Esto quiere decir que el *ketioka* de los bailes de la

Gente de Agua viaja desde *Yuisi* 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 a la desembocadura del Apaporis hay un bunitizal 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, entonces 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 del 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 hecho por los Tuyuka del Tiquié, 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 oriental, y probablemente Arawak y Makú-Puinave de la región, pero esto sólo podrá ser esclarecido con otras investigaciones de campo.

El principio del trabajo chamánico dentro de este macro-territorio 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 existe tensión, desconfianza y enemistad potencial entre los chamanes de diferentes grupos. Ese cerco se va desplazando de acuerdo a 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, y conforma una red de Pensamiento más amplia entre muchos 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 la Charapa sobre el río Cananarí y el río Cahuinarí (van der 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 Vaupés⁷ (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 macro-territorio, incluidos grupos Tukano oriental, 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 Japurá. Esto tiene una lógica⁸ para establecer vínculos socio-chamanísticos y cubrir, idealmente, 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 Kogi, en el litoral atlántico, como si los Pensamientos se entrelazaran como los aros o argollas de una única cadena. Pero, en realidad, este sistema de Pensamiento no funciona coordinado porque fue fragmentado hace bastante tiempo y, hoy, desde la lógica que lo explico, sólo 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 del caño Japú. Aún así, 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 macro-espacio

⁷ Reichel-Dolmatoff fue impreciso en este dato, porque São Gabriel queda sobre el río Negro.

⁸Esta lógica podría estar relacionada con los planteamientos de Hill y Santos-Granero (2002), quienes han resaltado la existencia de un patrón distintivo de flujo socio-geográfico, abierto, interconectado y expansivo de los grupos de lenguas Arawak que está relacionado con formaciones sociales regionales, interregionales o macroregionales organizadas alrededor de sitios sagrados comunes, lo cual es una estrategia de apropiación del paisaje que no está fijada en el tiempo y 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, produciendo 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 bastante interesante contrastar, a la 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.

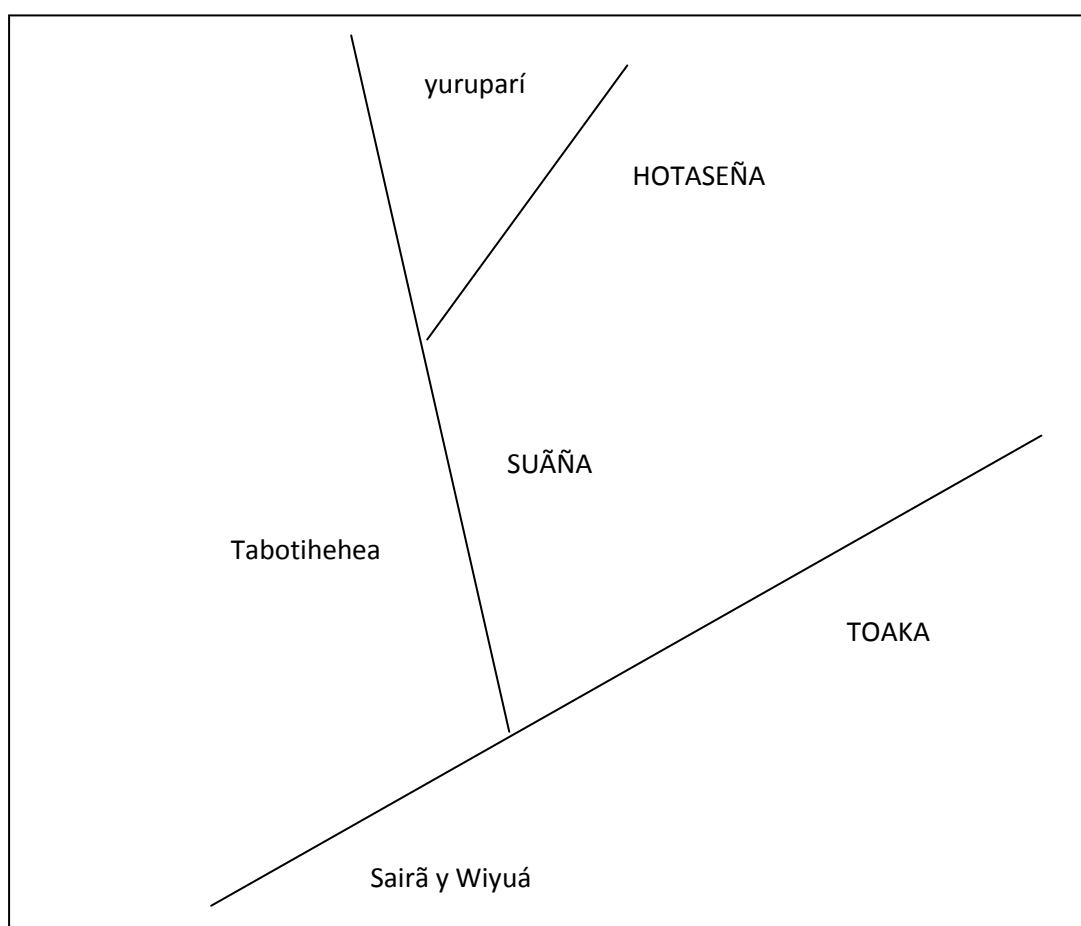
chamanístico; dichas totalidades son las unidades cosmoproductoras más amplias. Cada tipo de *ketioka* fundamenta la identidad de las personas y, al mismo tiempo, las consubstancializa con su ancestro; por eso está ligada con la filiación patrilineal. En el caso de los *Ide masã*, el Abejón del Pirá fue construido con la tierra sobrante de la porción asignada por *Romikũmu* 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 dioses dejaron al yuruparí en Toaka, los *Ayawa* midieron el territorio con un palo de balsa que tenían en la oreja y en todo el centro, o sea, en *He hetari*, guardaron el yuruparí dentro de una laguna de una pequeña quebrada. Esta quebrada desemboca en el caño *Hotaseña* (Anzuelo) que, también, tributa sus aguas en caño *Suãña* (Rojo), afluente principal de caño Toaka. Entonces, las aguas de *He hetari*, la maloca del yuruparí, se impregnan del *ketioka* de *he*, de 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 *he hoari* (selvas de yuruparí), 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 los otros yuruparí makuna llegan al Pirá-paraná y al Apaporis, se mezcla con los *ketioka* de los otros grupos, lo cual en conjunto evoca al yuruparí primordial: ésta es la fuerza de Pensamiento y vitalidad que fluye incesantemente 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 Japurá, 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 el caño *Hotaseña* es *he ide ma* (camino de agua del yuruparí), *Suãña* es el *ide ma* del clan *Tabotihehea* y Toaka es el *ide ma* 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 éste 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: éstas son las ramas de un mismo árbol (ver Figura 10). *Ide ma* es un concepto clave, que exploraré más adelante con relación a la formación de la persona (ver Cap 6), pero por ahora puedo

anticipar que además de ser un concepto más abstracto para referirse al territorio, es un concepto que 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 éstas no son metáforas sino manifestaciones diferentes de una única cosa. Todos los grupos de la región tienen sus propios caminos de agua (ver Tabla 9), pero no conocemos sus conexiones más íntimas porque no hay aún trabajos etnográficos sobre estos asuntos.

Figura 10

Camino de agua en el territorio de los *Ide masã*



La unidad interna entre un espacio físico y el *ketioka* que lo compone, y de éstos con sus habitantes establece las pautas para las prácticas cotidianas y las relaciones sociales. También define a los dueños propios (*ũhara*) 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 1998). 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 el *hünirise* de éste 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 del mismo, a pesar de que sea posible que prefiera mantenerse haciendo parte de la unidad cosmoproductora de su localidad o en vecinas, donde tiene formas más fáciles de alcanzar prestigio que si regresara a competir con sus parientes en un territorio que nunca habitó.

Tabla 9

Camino de agua de otros grupos étnicos de la región

Grupo	Camino de agua
<i>Itana</i>	<i>Goya</i> (caño Flor)
<i>Heñarã</i>	<i>Hakaya</i> (caño Castaña)
<i>Ümüa masã</i>	<i>Ügüya</i> (caño Cotudo)
<i>Yauna</i>	<i>Badiya</i> (caño Japurá)
<i>Letuama</i>	<i>Tohiña</i> (caño Aguablanca)
<i>Roe´a</i>	<i>Roeya</i> (río Traíra)
<i>Würia</i>	<i>Wüga</i>
<i>Misiñarã</i>	<i>Misiña</i> (caño Bejuco)

La idea Makuna de que cada parte del mundo que es *hünirise* (fuerte, que causa dolor) tiene un *ketioka* específico, hace evidente una relación entre ambos conceptos. La verdad, esto depende del punto de vista: *ketioka* también son tanto los componentes invisibles como visbles 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*, el cual 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 consumirlo 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, haciendo las cosas más complejas. Esto crea una clasificación más amplia de los diferentes grupos por características atribuidas a sus poderes chamánicos.

Los Makuna clasifican a los chamanes de otros grupos de acuerdo con las características de *ketioka* 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 *he yaia* (jaguares o chamanes de yuruparí) o *kahima yaia* (jaguares o chamanes de bejuco de ayahuasca); los grupos étnicos del Vaupés y los que se encuentran al noreste y noroeste reciben el nombre de *kumañe yaia* (jaguares o chamanes que curan con espejos) y dentro de éstos están los *sakaka kumañe yaia* (jaguares o chamanes de *sakaka*⁹) cubeo y tukano, los *ide yueri yaia* (jaguares o chamanes que rocían agua) barasana, los *wai kahi yaia* (jaguares o chamanes de ayahuasca de peces) asociados con los Kabiyaí, Cubeo, Tukano y Tuyuka, los *herika müno yaia* (jaguares o chamanes de tabaco de frutas silvestres) tuyuka, tukano y desana, los *herika yaia* (jaguares o chamanes de frutas silvestres) yuhup y otros que no se identifican directamente con algún grupo como los *yukü bede yaia* (jaguares o chamanes de almidón de árbol), *wihõ yaia* (jaguares o chamanes de paricá) y *weari yaia* (jaguares o chamanes de remo o de orqueta). Los chamanes del río Mirití, así como los del Apaporis, arriba de la desembocadura de Pirá, se llaman *~gütã boti yaia* (jaguares o chamanes de piedra blanca) característicos de los Tanimuka y Yukuna; y los del río Caquetá, como los Miraña y los Uitoto son *müno bede yaia* (jaguares o chamanes de almidón de tabaco). Todos estos poderes son enemigos y chocan con el poder Makuna; a cada uno les están asociadas determinadas armas que no siempre son neutralizables por los payés makuna.

⁹ *Sakaka* es un poder extraído de las casas de los peces.

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 *Yuisi* y hasta el lago *Boraitara* son *wai ñiküa* (abuelos de peces, peces raros); entre *Boraitara* y *Manaitara* son *hinoa wai* (peces de anacondas); entre *Manaitara* (la casa de nacimiento del grupo) y *Waiyahido* (bocas del Pirá) son los verdaderos *wai masã* (gente pez); entre *Waiyahido* y el raudal La Playa son *~gütã boti wai* (peces de piedra blanca) 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 *ükogü wai* (peces del árbol *ükogü*). En ese sentido, podría decirse que no existe un único río Apaporis, sino cinco diferentes según el *ketioka* que contiene cada segmento del río, a pesar de que vale la pena recordar que, en general, las aguas del Apaporis son ayahuasca de guama.

Igualmente, los peces que viven en el Pirá-paraná desde la desembocadura hasta el raudal de Casabe son *he wai* (peces de yuruparí) haciendo referencia especial a los peces de caño Toaka; de Casabe hacia arriba son *ükohino wai* (peces de remedio, literalmente “peces de Anaconda remedio”) para los Barasana y Taiwano, así como los *herika wai* (peces de pepas silvestres) en el mismo río se refieren a los Tatuyo y vecinos. Sobre el río Traíra, uno de los límites del territorio Makuna (y de Colombia con Brasil), los peces son *wai bisú* (peces de guerra) en general, pero éstos se dividen, de acuerdo a los espacios entre tres raudales, en *ümakañi wai* (peces de sol), *kome wai* (peces de metal) y *Sõri wai* (peces de *Sõri*¹⁰); de manera similar, los peces de ríos más alejados como el Mirití y el Japurá se denominan respectivamente *~gütã boti wai* (peces de piedra blanca) y *müino bedé wai* (peces de almidón de tabaco).

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 el chamanismo; 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

¹⁰ *Sõri* es una anaconda que produce inundaciones repentinas en el río Traíra.

ubicar 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 *Wekobohezarikii*. Esas fronteras generalmente son los postes que sostienen al mundo, los lugares generales para todos los grupos de la región, y que son lugares apropiados para hacer *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) con otros grupos, o sea, intercambiar chamánicamente coca y tabaco, vitalidad (ver Cap 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 teoría makuna del mundo muestra que cada lugar tiene una composición particular que está relacionada 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, ayahuasca, bancos, coronas de plumas y demás objetos, los seres también están constituidos por objetos y sustancias. La diferencia es que el lenguaje que usa la teoría makuna no se vale de 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, entonces, 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.

CAPÍTULO 5

LOS COMPONENTES DEL MUNDO

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 los payés era *Ide masã*, y allí pude conocer al viejo Ignacio, el gran payé makuna del Komeña con quien Kaj Århem trabajó. El objetivo de la reunión era llegar a un acuerdo sobre el manejo chamánico de esa parte del río y discutir algunas cuestiones sobre el Plan de Ordenamiento Territorial de ACAIPI (Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá), el cual se sustenta en el “calendario ecológico”, o sea, sobre 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, él 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 payés 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 se 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. La gente aplaudió con entusiasmo, y luego yo hablé con un chamán *itana* (clan *Yibá masã*), quien me tradujo las palabras de Ignacio. Él estaba visiblemente emocionado, casi al punto del llanto, y me dijo 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* aún estaban 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. Y 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 y estaban de acuerdo, 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 que eso no era culpa de los chamanes sino de los dueños de maloca que no estaban programando los rituales 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 en el cuidado de los lugares sagrados y en el cumplimiento del ciclo ritual. Y esto es así porque, en la región, los procesos de generación de vida son indisociables 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 aún llegar a conclusiones satisfactorias. Este es un proceso autónomo en construcción.

Estos temas producen grandes preocupaciones en los Makuna porque de ellos es que 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 ésta 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 cómo 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 decir ni de entender. Así, que 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 ésta es mi elaboración interpretativa sobre lo que entiendo del asunto, buscando 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, y 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 éstos 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 a los de los Makuna o cualquier otros grupo indígena. Entonces, 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 son las variaciones de su voz. Así que lo que describiré a continuación como tiempo y componentes de los seres es la manera como se constituyó el mundo después de las transformaciones primordiales, claro, aclarando que es de 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 van a haber 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 a la manera como yo, 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 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 baño antes del desayuno, pero hay veces que 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 de elaboración de dichos productos, en especial el polvo de coca. También sé que una de las cosas buenas que les impresiona 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 a 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 5 años. Cuando ofrezco los 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 hasta casi 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 como una época de abundancia de comida, la verdad eso depende de las fluctuaciones del río: sólo se consiguen muchos peces cuando el río está lleno o cuando está muy bajo, así que cuando sube un poco y baja un poco, que es la mayor parte del tiempo, la pesca es muy difícil. Algunos días hay peces, otros días no, y sólo 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 20 kilos en 5 meses, alguien me dijo: “Luis, ahora ya vivió en su cuerpo como 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 sólo las actividades sociales cambian de una a otra. En la época de los cultivos las personas tumban árboles, queman las chagras y siembran.

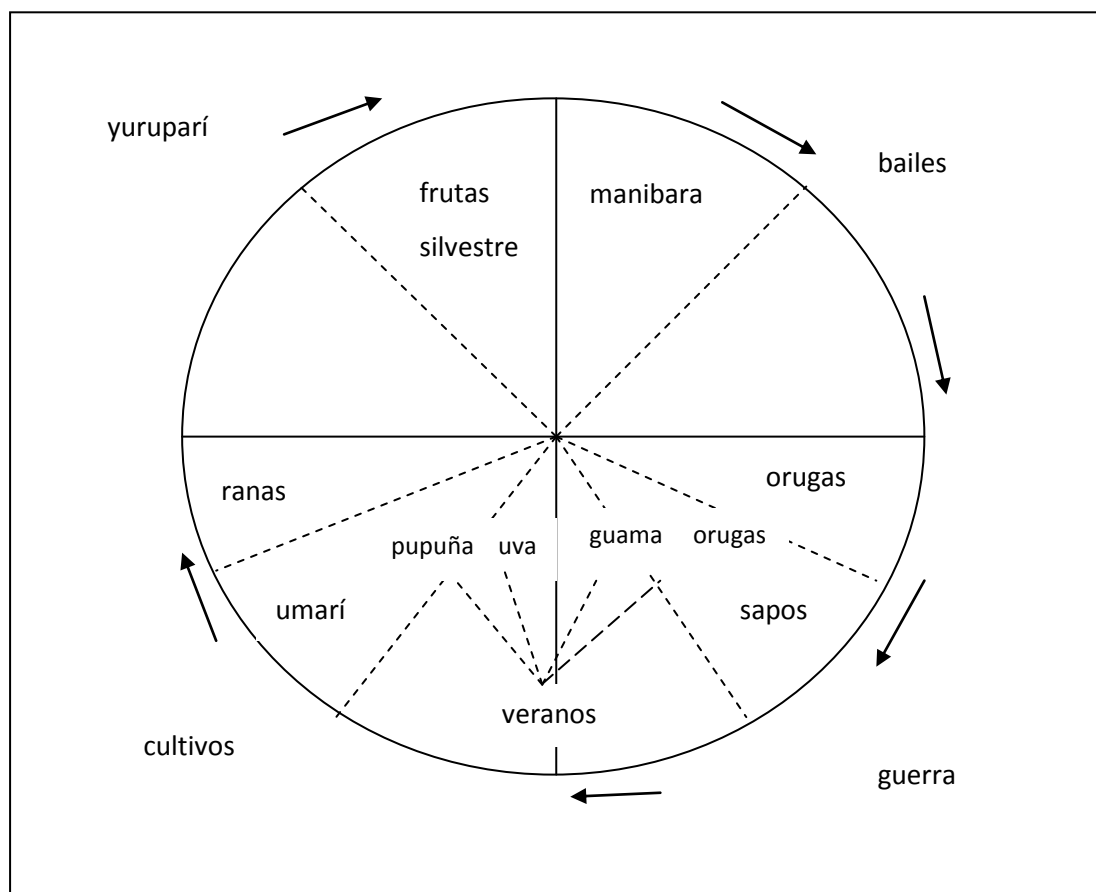
También, en el clímax de la época, ayudan a organizar y participan de fiestas relacionadas con la pupuña. Esas fiestas implican trabajos comunitarios, desplazarse a otras localidades y recibir visitantes, en especial, si se hace un baile de muñeco. Ese es un baile de gran belleza y en el que hay mucha alegría, se usan disfraces y máscaras, se recibe comida ahumada y se toma mucho jugo de pupuña. 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 en 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 son 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*), éstos sólo son 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 cómo 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, inclusive de espíritus. La vitalidad de estos seres está depositada en las cuyas de fertilidad (ver Cap. 7) que se encuentran en los diferentes lugares de origen de los seres, y que deben ser llenadas de coca y rapé de tabaco por los chamanes. Por lo tanto, ellos consideran que estos procesos vitales son el resultado del trabajo chamanístico, sin el cual sería imposible que cualquier forma de vida nazca y madure.

Los Makuna clasifican el tiempo en cuatro épocas principales: *he oka rodo* (época de yuruparí), *basa oka rodo* (época de bailes), *guari oka rodo* (época de guerra)

y *oté oka rodo* (época de frutas cultivadas); en el transcurso de las últimas dos épocas y en la transición entre ellas se inserta *küma oka rodo* (época de verano). Cada época principal está compuesta por unos períodos muy cortos, clasificados igualmente como épocas, en los que florecen frutas silvestres y cultivos específicos como la uva de monte, la guama, la pupuña o el umarí, y también aparecen ranas, gusanos, hormigas y peces que se recolectan y pescan en abundancia. De esa manera, hay: *herika oka rodo* (época de frutas silvestres) en la época de yuruparí; *mekã oka rodo* (época de manibara) en la época de bailes; *iã masã oka rodo* (época de la gente oruga) y *goha masã oka rodo* (época de la gente sapo) en la época de guerra; *iã küma* (verano de orugas), *mene küma* (verano de guama), *üye küma* (verano de uva) y *hota küma* son los veranos que se alternan durante las épocas de guerra y de frutas cultivadas; *wamü oka rodo* (época de umarí) y *iima oka rodo* (época de ranas) suceden durante la época de frutas cultivadas (ver Figura 11). 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 11
Las épocas del ciclo anual



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* para 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 esta 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 sólo 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 *hünirise* como las sardinas o las cutías pequeñas, por ejemplo. A pesar de la abundancia de frutas silvestres, éstas sólo se pueden comer después de que se haga una curación y un ritual para ello. En este punto, se puede hacer *herika hiore*¹ (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. Éstas 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 quienes tocan los instrumentos permanecen afuera de la maloca. Con esto, se inicia el período fuerte de restricciones alimenticias donde prácticamente sólo se puede comer casabe, hormigas manibara 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 todo el mundo se intensifican y prolongan. Los participantes duran 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 manicuera². Después de ello, comienza la preparación

¹ Las fiestas en que se entran grandes cantidades de comida a la maloca suelen llamarse *dabucurís* a lado y lado de la frontera.

² Manicuera es una deliciosa bebida caliente preparada con el jugo de la mandioca, a la cual se le pueden 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.

del baile de casabe (*nahü basa*), el cual marca el inicio de la época de bailes. Se supone que el yuruparí antiguo (*he bükiirã*) es el primero que debe ser visto, y después los payés que tienen yuruparís fabricados pueden hacer *herika samarã*.

En la época de yuruparí, el universo se reconstruye por medio de la curación del mundo (*ümüari wãñrẽ*) realizada durante *he tire*. La finalidad es la de 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 (ver Cap 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 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, la ayahuasca y las frutas silvestres son los componentes principales del mismo.

La época de bailes es un tiempo de alegría, en el cual también se protege a 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 períodos cortos de restricciones alimenticias. La época comienza generalmente con el baile de casabe (*nahü basa*), el cual es de los más largos y elaborados, pues dura tres días con sus noches, donde se hace un tipo especial de casabe llamado *bosé* y se bebe *kãmũ*, 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 sólo quienes beben ayahuasca son los bailadores que acompañan al cantor-bailador. 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 kūrā*) y pequeños (*basa mütarā*). 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 (*rākā hedo*), considerada el corazón, el *üsi* del grupo, mientras que 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, sólo por motivos prácticos, un dueño de maloca poseedor de mucha comida podrá organizar entre dos, 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 *wahü*.

Al final de la época de bailes y durante la época de guerra se puede bailar *Gaweta* (baile de gavián) al comienzo y *Boho basa* (baile de racimo de coco, alternativamente baile de tristeza) al final, ambos bailes 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 hiore*, una entrada de guamas a la maloca usando el yuruparí. Y, hasta hace unos 35 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 el 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 necesariamente declarar 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)³, 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 büküia 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, 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 de regreso a su maloca, encuentra en el medio del camino a *Goha bükü* (Vieja sapo)⁴, 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*

³ *Iã bükü* era un gran payé 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 siempre tener 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 ellos vienen las orugas. Los Makuna dicen que si se quema una chagra durante el verano de orugas, ésta va a ser muy fértil.

⁴ *Goha bükü* es una habitante del inframundo que fue esposa de *Kaheasawari* (un personaje mítico emparentado con los *Ümiia masã*, Gente de Día) durante su estadía temporal en el mundo de abajo. Cuando éste volvió a la tierra, *Goha* y sus hijos subieron a buscar hormigas y 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* ver Århem et al (2004: 521-528).

hoari (selvas de la comida de tristeza)⁵, 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 ese momento.

En la época de guerra se alternan varios veranos y períodos de lluvia que también traen hormigas manibara, ranas comestibles y frutos de burití y açái. Después del verano de orugas (*ĩã kuma*) los árboles pierden sus hojas, y es un período previo 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, acto mismo concebido 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, la pintura protectora *we* y las orugas.

Las épocas de yuruparí, bailes y guerra se consideran épocas fuertes y peligrosas en las cuales se come menos, y que son curadas y calmadas con *ĩmũari sahari mene ide* (jugo de guama del bienestar del mundo), pues los chamanes esparcen *sahari* de guama sobre el mundo y lo limpian de todos los elementos *hĩnirise* de esas épocas. Esto sirve para recibir la época de los cultivos. Antes de que esta última época comience en firme, hay períodos de verano más largos que se aprovechan para curar a la agricultura y las mujeres, y para hacer los trabajos relacionados con los cultivos como tumbar, quemar y sembrar. El proceso de florecimiento y fructificación de la pupuña, 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 porque los payés limpian los caminos de cacería. Se puede comer cualquier tipo de comida porque no hay restricciones alimenticias y está más permitido usar formas de cocción como el ahumado y el asado porque los jaguares de yuruparí se fueron a comer tortugas al río Japurá y no están vigilando a las personas. La grasa

⁵ En las otras épocas, la selva se denomina *he bare hoari* (selvas de la comida de yuruparí), *basa bare hoari* (selvas de la comida de bailes), *ĩã bare hoari* (selvas de la comida de orugas) y *oté bare hoari* (selvas de la comida de frutas cultivadas).

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 *hota serü* (carrizo de pupuña), *hota basa* (baile de pupuña) y de *rümüa⁶ sãhãre* (“baile de muñeco” o baile de máscaras). La verdad, estos tres rituales conforman uno único relacionado con la pupuña, pero con dos posibilidades diferentes de ser realizado: si es corto se hace *hota serü* (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 *hota basa*, y no incluye disfraces; si es largo, en medio de esos dos se hace *rümüa sãhãre*. 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 sólo 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 pupuña (*hota ide*). Los *Ide masã* dicen que éste es uno de sus bailes propios, pues viene de *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 pupuña son los característicos de la época y el jugo de pupuña, el umarí y los disfraces son sus componentes (ver Tabla 10).

La duración de las grandes épocas no es cuantificable en número de meses, pues ésta 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 de la pupuña (que puede ocurrir entre diciembre y marzo), cuando se hacen los preparativos y se realiza el baile de máscaras, conocido en la Amazonía colombiana como “baile de muñeco”. Sin embargo, antes de la fructificación masiva de la pupuña debe haber una subienda de peces, la cual significa que los peces están bailando con máscaras y tomando jugo de pupuña en sus malocas subacuáticas. De manera semejante, después de que los humanos bailan debe fructificar el umarí, y éste ya es un aviso de que la época de yuruparí está llegando. No obstante, este hecho no

⁶ Si bien es cierto que la palabra *rümüa* (“diablos”) sirve para denominar a varios tipos de seres del monte como curupiras o lo que nosotros denominamos duendes, *rümüa* también se utiliza para decir imagen, foto, máscara, disfraz. Por ello, creo que la traducción más adecuada para este baile sería “entrada de máscaras o de disfraces”.

marca el final de la época de los cultivos, pues se debe esperar a que las ranas comestibles hagan su baile de pupuña, cuando cantan y ponen huevos durante un día entero, en el momento en que las Pléyades (*ñokoa roturo*) estén en el cénit y ha ocurrido la subienda de los “peces de engrasamiento” (*üyészāhāri wai*). La secuencia y conjugación de todos estos eventos indican el inicio de la época de yuruparí, y combinaciones de ese estilo ocurren en cada época, pero desafortunadamente nunca logré reunir todos esos datos completos.

Tabla 10

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	Ayahuasca,	Colada de <i>wahii</i>	Jugo de guama	Jugo de pupuña
Elementos	Frutas silvestres	Mandioca	Ají, pintura <i>we</i> , orugas	Pupuña, 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 pupuña (Baile de máscaras)

La concepción makuna del ciclo anual muestra la inseparabilidad entre el cosmos y la sociedad, ya que su funcionamiento está totalmente imbricado y es co-dependiente. Además de encerrar un minucioso conocimiento de las relaciones que nosotros denominamos ecológicas (expandiendo su significado para incluir fenómenos extraterrenos), el ciclo anual marca las dinámicas de la vida social, los parámetros de las diferentes fases de socialidad, define la morfología social (ver Mauss, 1971 [1904]; Evans-Pritchard, 1977 [1940]) que establece los rituales, las actividades apropiadas, las permisiones y prohibiciones alimenticias, y por ello también estipula las interacciones con los no humanos; por ejemplo, el tumbar árboles para hacer un nuevo cultivo sólo es posible en época de verano o negociar gran cantidad de presas de caza con los dueños de los animales sólo 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

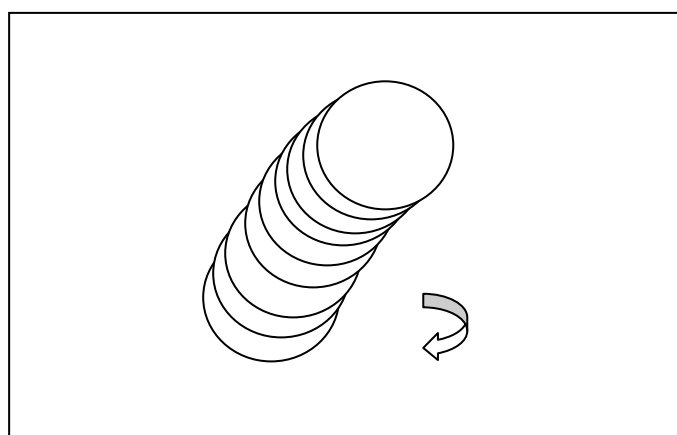
especializaciones masculinas tradicionales que sustentan el funcionamiento de toda unidad cosmoproductora. A pesar de que el trabajo entre ellos siempre está articulado y es necesario, el *wi ühü* (dueño de maloca principal) se destaca temáticamente en la época de cultivos, el *he gu* (curador del yuruparí) en la de yuruparí, el *baya* (cantor-bailador) en la de bailes, y el *guamü* (guerrero) 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 (*üümüa*) y la noche (*ñami*) marca dos tipos de socialidad cotidiana diferentes que están 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 *ümüa ~gana* (los del día) y en la noche son *ñami bükürã* (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 por el chamanismo. 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 (masculino, femenino, 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, dando la sensación de avanzar en forma de espiral ascendente, como formando las divisiones de los círculos del tronco de una palmera (ver Figura 12). Por

eso, dicen, los chamanes pueden programar varios ciclos de curaciones con antecedencia para que el mundo se comporte de una manera determinada; por ejemplo, el payé 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 12
Movimiento en espiral del tiempo



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 hecha 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 períodos de tiempo son ciclos de curación de un chamán, la manera cómo su Pensamiento va marcando el funcionamiento del universo, la forma cómo su Pensamiento va ascendiendo en espiral para marcar cierto período de tiempo vivido por la sociedad, como una especie de *Zeitgeist* construido alrededor de su trabajo. Cuando ese chamán muere, se dice que su Pensamiento llegó a la punta; entonces, comienza un nuevo proceso cuando el chamán sucesor inicia su trabajo. Esto sucede porque cuando un *he gu* joven comienza a curar el yuruparí, éste se rejuvenece y va envejeciendo al tiempo con el curador, pues de cierta forma su ciclo de

curaciones es como construir con su Pensamiento la palmera en que se convirtió el yuruparí primordial. Cada nuevo ciclo de curaciones es un renacer. Por eso, al referirse a los eventos históricos, los Makuna localizan sus referencias en el período 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 validez que se va renovando en cada curación, en cada época.

También, si observamos los términos en la lengua para denominar las épocas, vemos que *rodo* significa “época” pero siempre está antecedita de *oka* que significa palabra, lengua, historia. Entonces, al hacer una traducción más literal vemos 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 decir rodilla o cualquier articulación importante del cuerpo. Por ello, podemos pensar que la secuencia de épocas y el cumplimiento del ciclo son tanto la llegada de diferentes cualidades del Pensamiento (*ketioka*) como la manera cómo se articulan los diferentes *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. Y estos 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 reproducción. Por ejemplo, *Herika hüdoa bota* (Poste de origen de las frutas silvestres) y *Yahi bota* (Poste de la fruta *yahi*) son fundamentales para la época de frutas silvestres, comienzo y final de la curación. De manera semejante, la época de bailes se comienza a curar desde *basa oka wi* (maloca de bailes), en *Imiñakuri*, y

termina en *Nahü gohe*, el raudal de Casabe; *Wekoboheharikü* (Cerro Loro) y *Südiro kubota* (Poste de terminación del baile de muñeco) son fundamentales para la época de cultivos; y, *Bodeaweri* y *Huriti* son para la época de orugas. Como toda curación tiene su fundamento en *Yuisi*, 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. 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. No es por otra razón que he dicho en el capítulo 3 que el sistema es como una mandala viviente.

Así como cambia el comportamiento y *ketioka* del mundo, en cada época cambia la forma de denominar a los seres pues éstos pasan a tener los componentes particulares de cada época. Tomando a los peces, en general, como ejemplo, los Makuna los llaman *he wai* (peces de yuruparí) en época de yuruparí, *basa wai* (peces de baile) o *bare wai* (peces de comida) en la época de bailes, *iã wai* (peces de orugas) en la época de guerra, y *hota wai* (peces de pupuña) en la época de los cultivos; en otras palabras, los seres adquieren el *üsi* (vitalidad, “espíritu”, pensamiento) de la época y cuando los humanos se alimentan de peces en cada una de ellas van a comer respectivamente componentes del yuruparí, ornamentos de baile, orugas y frutas cultivadas; 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 *hünirise* de la época, los cuales se han sumado a los elementos *hünirise* 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 pupuña”, una vez que los primeros tienen los elementos propios del yuruparí mientras que los segundos tienen los elementos característicos de los cultivos. Por ejemplo, el tucunaré es un pez comestible normalmente, pero está prohibido durante la época de yuruparí porque los componentes de la época (ayahuasca, 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 período (pupuña, 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 *hünirise* a *sahari*, en el sentido 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, hay abundancia de pupuña, 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 de las aguas es al tiempo una vagina y un ombligo; el eje acuático primordial y los ríos son cordones umbilicales, bejuco de ayahuasca, árboles y venas; el cordón umbilical también es una anaconda ancestral; las aguas son leche, sangre y ayahuasca, y ésta última puede tener elementos adicionales como la guama y los peces (*mene kahima*, ayahuasca de guama, *wai kahima*, ayahuasca 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: *wamü riaka* (río de umarí) en el inframundo contiene umarí, Toaka (caño Laurel) tiene la clama que produce la fruta *toa*, *Weya* (caño pintura negra) contiene esa pintura protectora, y *Büheya*, el Apaporis, contiene la urticaria del árbol *bühe*. Por ejemplo, el Apaporis también es un bejuco de ayahuasca de guama y, al tiempo, el *ketioka* y los poderes chamánicos predominantes en cada segmento del río (ver Cap. 4) en que se divide. Esto significa que las aguas de los ríos, además de ser ayahuasca y árboles, también contienen otros elementos que determinan si son *sahari* o *hünirise* y, además, cada uno de esos elementos puede contener otros, mostrando 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 ayahuasca, 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. También, si vemos las épocas encontramos que ellas tienen varios componentes como flautas sagradas, ayahuasca, frutas silvestres, ornamentos plumarios, instrumentos musicales, casabe, armas, ají, jugo de guama, disfraces y máscaras del baile de muñeco, jugo de pupuña, entre otras (ver Cuadro 10). Cada uno de esos elementos principales se va abriendo y desdoblando en otros, y éstos en otros, y así por delante. 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 *Kirükühino* se forman cuatro componentes básicos del mundo: el yuruparí en su sentido concreto, los bailes, la guerra, y los cultivos. Por 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 cómo él se va transformando y reconstituyendo. Al detenerse en cada uno de esos elementos, éstos se van desdoblando y creando más transformaciones y relaciones entre varios componentes; por ejemplo, si hablamos de las flautas éstas se desdoblan en los diferentes pares existentes, o si hablamos de los instrumentos musicales éstos se desdoblan en maracas, sonajeros, bastones rítmicos, etc., lo cual muestra que tanto el espacio como el tiempo comparten componentes.

Entonces, cuando llegamos a las características particulares de los seres no humanos debemos tener en cuenta no sólo lo que ellos son en sí, algo cercano con 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 extremadamente compleja. En gran medida, las taxonomías nativas están elaboradas a partir de estos elementos, no sólo 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 (*masã*), los conjuntos o colectivos de seres más importantes son *yukü masã* (gente árbol), *wai masã* (gente pez), *waibükürã* (animales de caza), *rümüia masã* (gente “diablo”), *ñokoa masã* (gente estrella) y *sõri yaia* (jaguares de inundación, también llamados *ide yaia*, jaguares de agua). Estos tres últimos

conjuntos no los voy a tener en cuenta porque tienen menos relaciones con los humanos y, muchas veces, sólo operan en Pensamiento. La gente árbol, en términos generales, está compuesta por tabaco (*yukü müno*), coca (*yukü kahi*), veneno (*yukü rima*), bejuco de ayahuasca (*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 (*waibükürã*) poseen *kuta* (rapé de paricá, un tipo de “tabaco de árbol”), *herika weta* (tipo de tabaco relacionado con las frutas silvestres), *guhiriti* (colmillo de carbón) 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 (*waibükürã kahi*), tabaco (*waibükürã müno*) y, en el caso de los puercos de monte, tienen yuruparí (*he waibükürã*). 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 (ver Tabla 11). La cantidad y concentración de dichos componentes determina si cada especie es comestible o no, o si su *hüñirise* puede ser neutralizado chamánicamente.

CUADRO 10

Desdoblamiento de los componentes de las épocas (versión reducida)

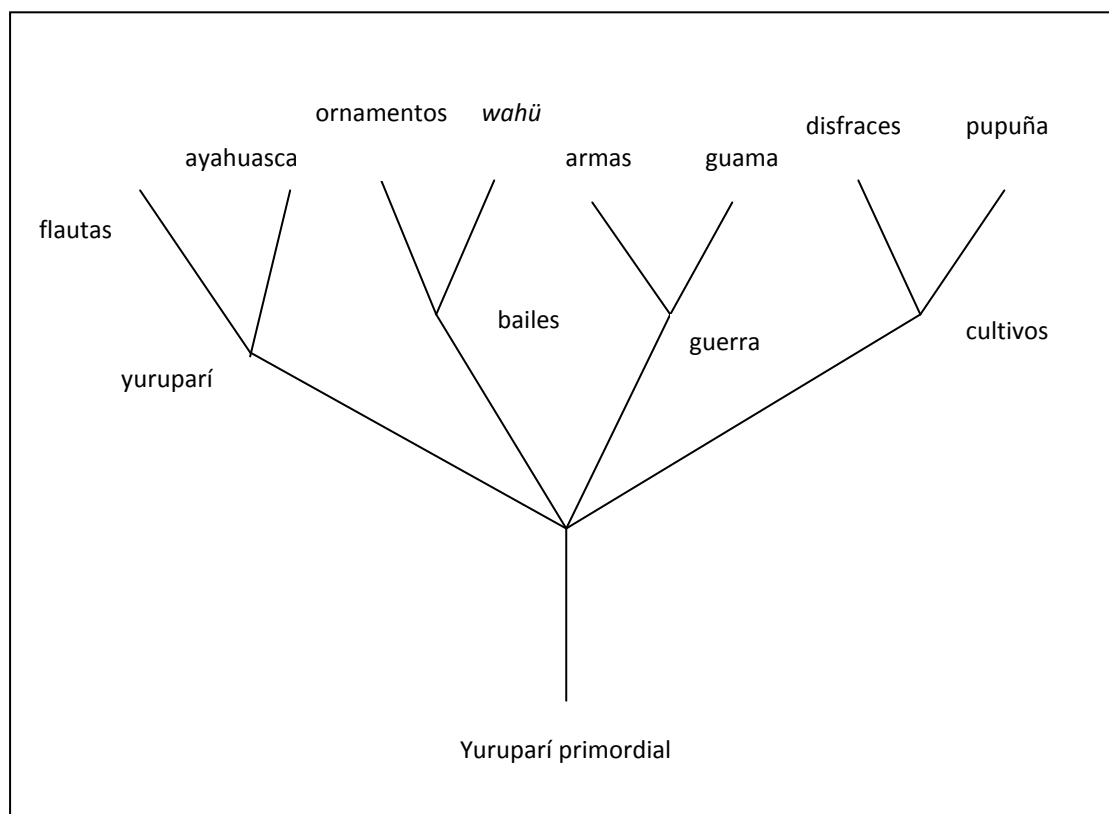


Tabla 11**Componentes generales de los seres**

Árboles	Árboles de frutas silvestres	Animales	Peces
Tabaco	Tabaco	Tabaco de frutas silvestres	Tabaco
Coca	Coca	Coca	Coca
Ayahuasca	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

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, llerdeza 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 (ver 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), tipo de reproducción, comportamiento (migratorios, solitarios, viven en manadas, son domesticables, etc.), si son o no grasosos, de acuerdo con la época del ciclo anual en que más aparecen, según 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. Los *wai masā* (gente pez) se clasifican primero en comestibles (*bana*), también concebidos como peces de casabe (*nahü wai*), y no comestibles (*bana mehe*) dentro de los que algunos están estrictamente prohibidos y son *müikā* (que se respeta), mientras 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 rĩã*). 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 el que viven son de ríos grandes (*riaribükü ~gana*), quebradas (*riari rĩã ~gana*), lagunas y pozos (*itahura wai*) e igapós (*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 barã*), lombrices (*rãhũã barã*), hojas (*hũ barã*), y otros peces (*wai barã* o *wai yaia*, jaguares de peces).

A esta perspectiva se suma la clasificación de *ketioka*, en la cual los peces se clasifican 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 yaiaye*), entre otras, que pueden causar enfermedades a los humanos. En el mismo sentido también se distinguen 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 (*ñõkõã wai*), peces de la laguna de día (*üümüa itara wai*), peces de coca (*kahi wai*), peces de flores (*go wai*) también conocidos como hijos de peces (*wai rĩã*), y peces de maldiciones (*rohori wai*) dentro de los que se incluyen peces de engrasamiento (*üyēsāhāri wai*), peces de enfermedad de chuzos (*ñõsērĩ wai*), peces de desnutrición o peste (*wisiri wai*), peces de deformaciones físicas (*ükogü wai*), peces de chismes (*okayoharioka wai*), peces de guerra (*bisú wai*) y peces de tumores (*mihĩrĩ wai*). Cada una de esas categorías implica la presencia de múltiples componentes

hünirise, en los cuales junto a un elemento, como una lanza o una corona de plumas, se le añade el lugar de origen del mismo, el ser primordial del que nació o del que recibió algún elemento.

Al ver todo esto con relación a una especie, sabemos que el pez traíra (*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, sólo 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 le añaden otros dependiendo del curso de agua específico en el que vive o fue capturado, de las hojas y raíces, y 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, si por ejemplo, los animales son nocturnos poseen los componentes *hünirise* 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 *ketioka*, 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 ellos, cuando llegan a los humanos por la comida son *hünirise*, ya que estos elementos son concebidos como las defensas y armas de los no humanos, o sea, los componentes de cada tipo peculiar de persona que es cada ser. 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 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 contiene la comida para enviarlos a su casa de origen, y transforma al pez en un pedazo de casabe, en uva de monte o en pupuña. 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 los niños están sometidos a mayores restricciones.

La oposición *sahari/hünirise* 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 *hünirise* es bajo, mientras que los alimentos conseguidos por la recolección, la caza y la pesca generalmente tienen mayor concentración de *hünirise* y deben ser curados. De igual manera, dentro de los alimentos del bosque y del río hay algunos que son *sahari* y se consideran como la comida tradicional y propia del grupo, como las sardinas de los pozos, la babilla (*güso*), la anguila (*bue*), la rana *üma*, el sapo *tũha* y la serpiente *wãmüsuãgu* que no requieren ser curados, o si se necesita, sólo precisan de una curación sencilla. Otros seres son *hünirise* 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 o matrinxã (*hüwai*) y el guaracú grande (*bodeka bükü*) para los peces, o los puercos del monte (*hãhãrã yese*) en el caso de los animales de caza. Estos últimos pueden no ser prohibidos como alimento para otros grupos porque en sus historias de origen tienen otros alimentos prohibidos; por ejemplo, para los Bará el matrinxã no tiene nada a ver con el yuruparí y se pueden alimentar de éste 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 dan coca y tabaco a los espíritus dueños de los animales (ver Cap. 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 estos seres llenando las cuyas de coca y tabaco que se encuentran en los diversos lugares y malocas de origen de éstos, pues igual que los humanos, los demás

seres tienen sus propios lugares de nacimiento. Las frutas silvestres nacen en general en *Herika hüdoa bota* (Poste de origen de las frutas silvestres), específicamente las de palmeras nacen en *Ñenoni* (“agua inundando”), también lugar de origen de algunos peces, y las de los árboles en *Wahü bota* (Poste de la fruta *wahü*); los animales de caza nacen en *Yese ~gütā* (Raudal puerco de monte) y los peces nacen en múltiples lugares como *Mōsirō itahura* (Lago de grillo), *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 de *Yuisi*, 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 *Yuisi*, el lugar de origen de la humanidad, tanto en el camino del Pensamiento como en el río Apaporis (ver Cuadro 11), así como aguas arriba, en *Manaitara*, nacen los cultivos. Esto parece evocar una idea de filogenia ontológica que, en *ketioka*, organiza en una secuencia visible espacialmente el surgimiento de los diferentes conjuntos de seres en esta realidad. Desde la bocana del Apaporis hasta *Yuisi* 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.

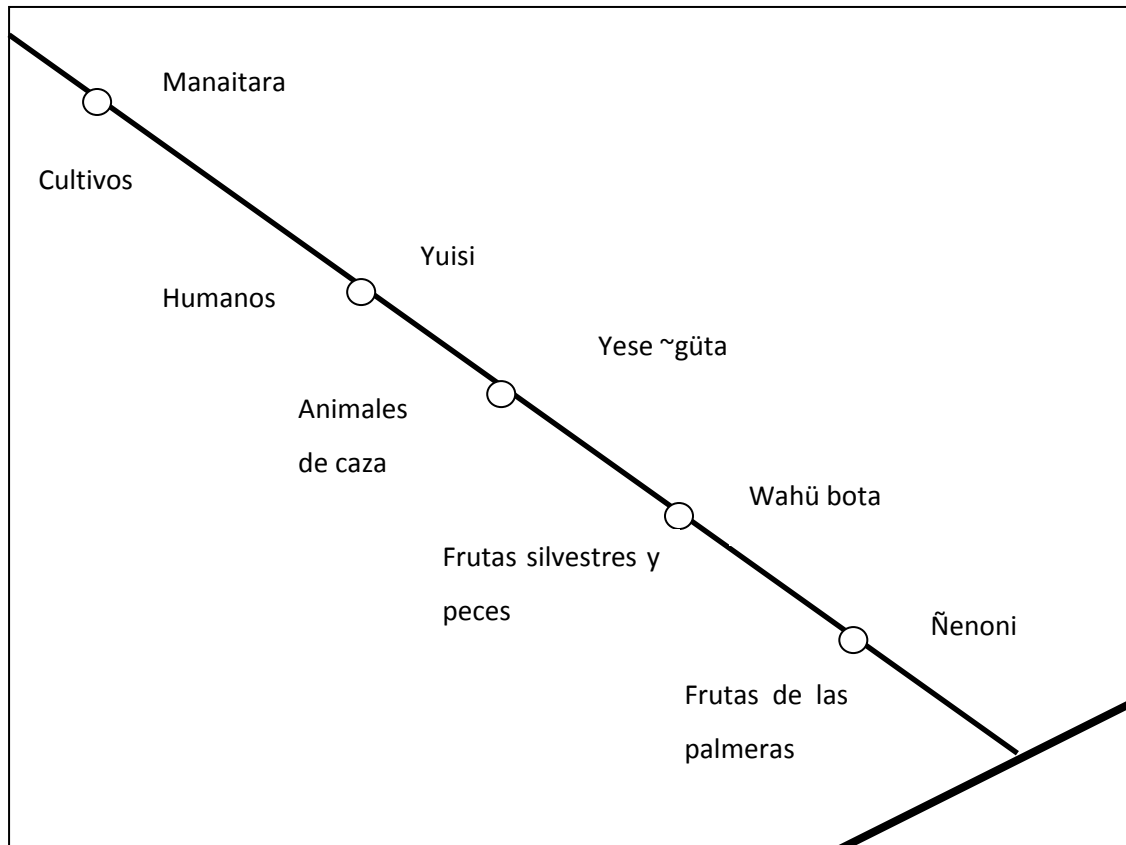
Esto está en conformidad con el hecho de que toda esta cadena de la vida encuentra su fundamento en las frutas silvestres, puesto que de ellas se alimentan peces, animales de caza y humanos, entre otros seres. Por este motivo, los componentes de las frutas se van acumulando en los seres que las consumen y en las curaciones de comida más amplias, realizadas durante los rituales, siempre se cura primero a las frutas silvestres, después a los peces, luego a los animales de caza para, finalmente, transformar todos los elementos *hünirise* en comida de los cultivos, la cual 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: engrosamiento, 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 “especie”, por una parte, hay varias singularidades

que crean diferencias entre la misma, y por otra parte, un ser puede transformarse en otro en un dominio cósmico diferente.

Cuadro 11

Lugares en que emergieron los diferentes colectivos de seres en el Apaporis



Un ejemplo del primer caso son las dantas. Sólo para simplificar voy a tomar como “danta genérica” a 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 *Yutã wekü* (Danta de algodón), 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 caza 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 lugar, 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 grandes y pequeños (*caititu* y *queixada*), 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 ésta 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 originando ese pez y la otra cayó en la tierra dando 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 casos, algo igual ocurre con el pez *hotahũ wai* (literalmente “pez hoja de pupuña”, 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, en la posición que se encuentra uno no se encuentra el otro, ni siquiera si dos alófonos se encuentran en la misma palabra (por ejemplo, los alófonos para “d”, en portugués, en la palabra “dedicado”). Así, los Makuna formulan dentro de su teoría del mundo un principio, digamos, alo-ontológico, donde un único ser tiene variaciones de sí mismo según el dominio cósmico en el que se encuentre y 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 *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, ayahuasca o carayurú, un objeto, un ser específico, una cualidad de tamaño, color o textura, entre otras. Así 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 pupuña” y la palmera de inayá, donde los lazos se encuentran en los hechos de aludir a dos tipos de palmeras cultivadas, donde “pupuña” es un eufemismo de “inayá”, y a compartir el color blanco o blanquecino, pues la pulpa de la fruta de inayá es blanca, lo cual nos hace pensar que tanto la fruta como el pez no tienen un fuerte contenido *hünirise*.

Para los Makuna es tan importante enfatizar en la asociación entre un lugar y los seres que en él habitan como en 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 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 de que aquellas tímidas clasificaciones que llegaron a manos de Lévi-Strauss (1988 [1962]). 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 la idea de especie parece ser semi-abierta, porosa y fluida entre los Makuna y se entrelaza contextualmente con los lugares y las épocas, no es satisfactorio pensar que una “especie” es algo como una esencia transformable donde la selva y el río aparecen como mundos paralelos en los que 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 relacionan 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 inter-específicas 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)- *wai* (pez). La categoría *masã* hace referencia a que cada ser, desde su propio punto de vista o “perspectiva”, es gente y pertenece a una sociedad 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, las semillas, a otros peces y al detritus como su *wai* mientras que al pescador humano y al resto de sus predadores los ve como sus *yai*. Como en la cadena trófica participan espíritus y seres de otros niveles cósmicos que pueden predar 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 se encuadra bien, en rasgos generales, dentro de lo que Descola (1996, 2005) ha denominado animismo, y Viveiros de Castro (1996, 2002) multinaturalismo perspectivista

Sin embargo, la cadena trófica cósmica es tan sólo una formulación conceptual que caracteriza y se centra en una parte de las relaciones inter-específicas, justamente en las relaciones alimenticias entre especies, ya que no tiene en cuenta los intercambios de reciprocidad entre grupos sociales. Y no es por qué 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, y en ese sentido va a estar en relación a 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 que confrontan sus perspectivas⁷, 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 (*kãmukükü*), que corresponden a la división de la categoría *waibükürã* (cuadrúpedos, trepadores y voladores), aunque excluye a las

⁷ Para el perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2002), en un evento de caza sólo cuenta la validación del punto de vista del sujeto, del cazador, el cual ocupa la posición pronominal del “yo”, la cual objetifica 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 objetifica al cazador y puede causarle alguna desgracia.

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 sea una maloca de estos seres. Lo mismo ocurre cuando se necesitan hojas para hacer el techo 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 *hüinirise*, y la negociación *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) incluye un intercambio 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 mandioca; así, cuando el cazador llega al lugar *hüinirise*, 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 (*otê*) de éstos. También podemos pensar que por la comida que los animales consumen, éstos se transforman en ella pues hay una relación de co-dependencia y constitución mutua, como mostramos más arriba, 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 *hüinirise* del que provienen las presas; así, elimina los componentes *hüinirise* 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 mandioca 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 *hüinirise*, sino 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. Aún 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, mejorando la oferta alimenticia para los no humanos y, por ende, las opciones reproductivas propias y las de sus presas; también consideran que están alimentando a los animales y, en ese sentido, les es legítimo cazarlos ocasionalmente (Cayón, 2002), aunque lo que ellos aseguran es que le 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 (ver Cap. 7). Y aquí es 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 esos elementos 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, *Romikũmu*, Sol, Luna, estrellas, *Osoyai*, 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 *Romikũmu*. Como ya dije, a esos componentes se suman otros que son incorporados de otros seres por medio de la alimentación.

Yo pensaba que los componentes sólo existían en el Pensamiento sin tener una manifestación física y visible, pero un día comprendí que no era así. 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 para 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. Ahí me dí cuenta 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 (1997b [1978]) 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 *Romikũmu* (*Romikũmu bedi*), del almidón de urucum del yuruparí (*he musa bede*) o de las frutas silvestres (*herika musa bede*); el amarillo puede originarse de la corona de plumas del sol (*umakañi 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 *ketioka* todos los seres que, por ejemplo, recibieron la sangre menstrual de *Romikũmu* están relacionados entre sí y producen los mismos efectos, y eso ocurre con cada uno de los componentes en relación a su origen. Por ello, para curar, hay que saber exactamente cuáles seres recibieron cierto 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 todo el tipo 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 por delante. Al referirse a la corona de plumas

del Sol, por ejemplo, la curación debe nombrar a todos animales que recibieron dicha corona porque pueden estar relacionados con la causa del dolor de cabeza. Así, por ejemplo, el mojojy 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 mojojy para comer, las cosas cambian. Al mojojy pequeño se lo relaciona con el Sol, del cual recibió la corona de plumas y el fuego mientras que el mojojy grande se asocia a 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 mojojy 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 éstos, 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 las grandes curaciones en las que 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 (*rima*), *rudi*⁸, el algodón (*witō*), los pelos (*hoa*) o el palo de sal (*moa rükü*), entre muchos otros⁹. Cuando se hace referencia a un único componente, éste se asocia a las categorías de seres que los 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

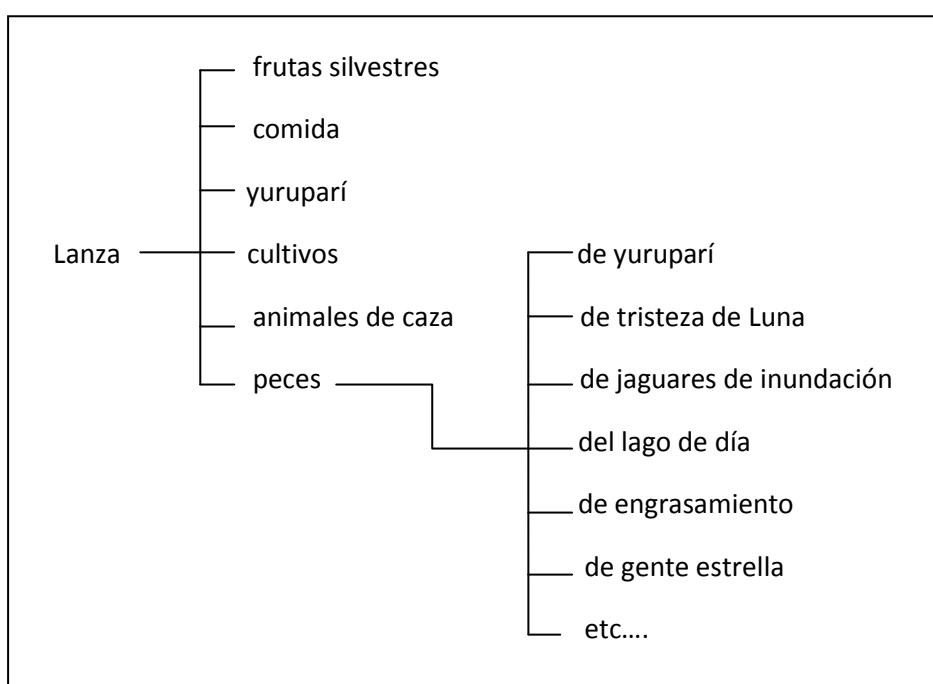
⁸ *Rudi* es un término difícil de traducir. Es algo que pertenece íntimamente a un ser y por ello es *hünirise* para otro, pudiendo producir enfermedades graves porque quien lo posee en un momento determinado, en especial en algunos instantes críticos del ciclo vital, lo transmite a otro, quien queda 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 embarazadora, 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.

⁹ Para unas listas de componentes nombrados en una curación de comida entre los Taiwano y Barasana, ver Langdon (1975: 228-238).

los peces, encontramos que éstas pueden ser de yuruparí, de tristeza de Luna, de jaguares de inundación, del lago de día, de peces de engrasamiento, de las estrellas, etc (ver Cuadro 12).

Cuadro 12

Desdoblamiento de un componente

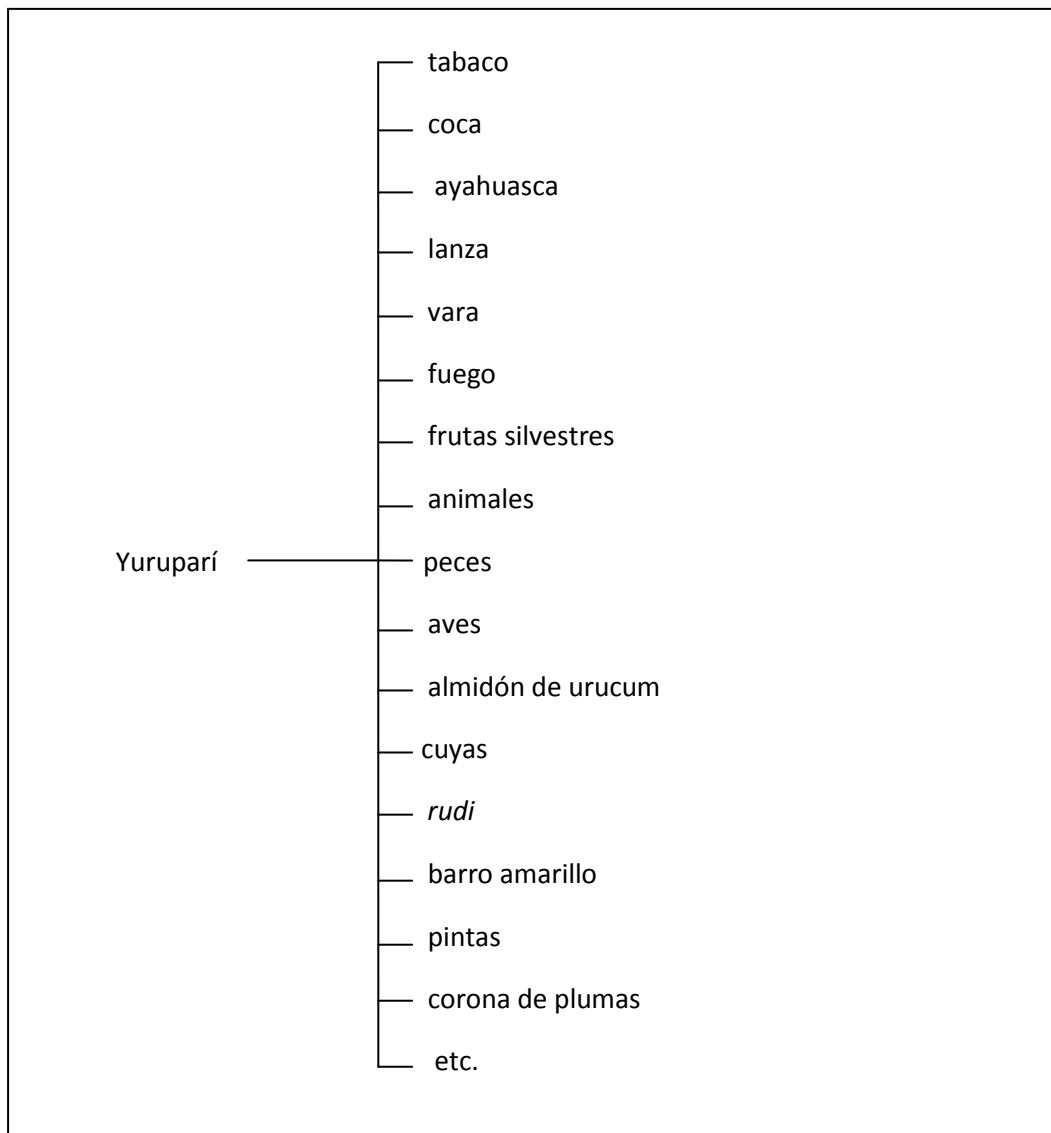


Si se hace referencia a los componentes relacionados con un ser primordial se usa la palabra *gaye* (“lo de”, “lo que surge de dentro de”). Por ejemplo, si decimos *he gaye* (lo de yuruparí) allí incluimos todos los componentes derivados de los espíritus jaguares de yuruparí como *rudi*, almidón de urucum, lanzas, varas, carbón, fuego, barro amarillo, frutas silvestres, pintas, instrumentos, peces, aves, coca, tabaco, etc (ver Cuadro 13), 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 como propiedad de algún ser primordial, ya que en ellos se encuentran algunos de sus elementos característicos. Por ejemplo, si es un lugar de cualquiera de los espíritus de yuruparí es porque allí se puede

encontrar una cuya de urucum o una de sus coronas de plumas; entonces, si se está 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, que enfermedad producen, y si se puede comer o no.

Cuadro 13

Desdoblamiento de los componentes de un ser



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, 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. La manera como los Makuna llaman esta relación es *üsi oka*, literalmente “palabra de vida” o “lenguaje devida” y que yo he traducido como vitalidad. *Üsi oka* demuestra la coexistencia en un mismo ser de múltiples principios vitales simultáneos que son las manifestaciones transformadas del yuruparí primordial y otros seres originarios. Por ejemplo, el Sol se originó del hígado de *Kirükühino*, 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 mojoyoy 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 *Rōmikūmu*, con lo cual su composición completa reúne varios principios vitales de diferentes seres primordiales. Por eso, el trabajo chamánico y las prácticas sociales están orientadas a manipular, potencializar, neutralizar, minimizar o eliminar las acciones posibles 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.

Así como los elementos de la tabla periódica están ordenados por tipos (metales, no metales, gases nobles, halógenos, etc.), los componentes también son ordenables por tipos, por supuesto, por escogencia analítica. Pero, antes, no hay que perder de vista que todos ellos 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. Hay otros casos en que son originados posteriormente a partir de una característica de otro ser, como por ejemplo cuando se habla que un pez recibió “tabaco de las frutas silvestres”. Algunos que hacen referencia a algo líquido tienen una

manifestación sólida, como la sangre y el carayurú (pintura roja), o la orina, el veneno 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, mostraré a continuación algunos de los elementos básicos que constituyen a los seres en la teoría makuna del mundo, elementos que hacen funcionar el universo por medio del Pensamiento. Estos son los elementos con los cuales los Makuna piensan todo lo existente en el mundo, son las herramientas con 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. Entonces tenemos:

Fluidos corporales: sangre, leche, semen, sangre menstrual, orina, heces, cordón umbilical, *rudi*, fuego (en el caso del sol), pelos.

Líquidos: agua, ayahuasca, pintura *we*, jugo de guama, jugo de pupuña, jugo de *wahü*, *caxiri*.

Polvos y almidones: coca, rapé de tabaco (incluyendo *kutã*, *wihõ*, tipos de paricá), carayurú, sal, almidón de yuca, almidón de urucum

Venenos: veneno de caza, veneno de pesca (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 dientes de jaguar, collar de cristal de cuarzo, vara *hetawaso*, olla de ayahuasca, olla de *caxiri*.

Incensos: *werea* (cera de abejas), *ideri*, *eogühe*

Armas: lanza, flecha, macana *hota hai*, macana *tõmisi*, *bisú romio*, red, trampas.

Partes de plantas: mata de ají, mata de yuca, mata de tabaco, mata de coca, bejuco de ayahuasca, pupuña, umarí, guama, frutas silvestres (*wahü*, *simĩõ*), 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 ayahuasca, canoa de *caxiri*, bancos, hamaca, fogón, tiesto, cerbatana, cartuchera, pasera, rallador de yuca, pilón de coca, macana.

Actitudes: chismes, guerra, tristeza, enfermedades (engrasamiento, chuzos, tumores, deformaciones, etc.).

Todos estos componentes son, digamos, dinámicos y mutables: producen efectos particulares, están en movimiento y pueden ser transformados. Todos ellos siempre están en relación a elementos más fijos que son los que determinan las maneras como éstos actúan. Estos elementos más fijos son los lugares, el tiempo (épocas, día, noche), los seres primordiales (*yuruparí*, *Romikũmu*, Sol, Luna, Anacondas ancestrales, *Waso makii*, Trueno, Arcoiris, enemigos de los *Ayawa* -Perezoso gigante, Curupira, *Zarigüeya*, *Sihi*, Águila arpía, etc.-, *Osoyai*, 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, *rüümüa*, piedras). En las combinaciones que se dan entre todos estos componentes, y otros que desconozco, están las claves para entender la compleja teoría *makuna* del mundo. 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.

CAPÍTULO 6

PERSONAS DE VERDAD

Por la época, yo tendría 27 años. Un día, con Silvia Monroy, mi ex-mujer e interlocutora existencial y antropológica permanente, discurríamos 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, donde se pasa por procesos de formación de un cuerpo de soldado y de creación de un *habitus* militar durante el período 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 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 como 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 3 meses en el campo, Arturo Makuna me preguntó que si lo acompañaba hasta el puerto del Mirití-paraná para entregar un tarro de coca que le había encomendado un médico que venía subiendo por el río. Yo acepté. Esa maloca de Arturo quedaba a unos quince minutos del núcleo 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 éste terminaba, se entraba a la selva descendiendo por un tronco grueso y largo que llegaba a una pequeña quebrada, donde yo tomaba baño 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, formando en conjunto un espacio grande y abierto. Aún 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 sólo porque, en ese tiempo, había muchos cultivos y rastrojos en el entorno inmediato de la aldea, sino porque desde el tiempo de los primeros siringueros sirve para conectar el Apaporis con el Mirití y el Japurá. 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 regional. 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 7 u 8 kms 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 y nos pusimos a esperar al médico.

Las horas transcurrieron leves, sin mayor movimiento. Cerca de las 5 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 del 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 pero 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 tamandúa, un

pecarí, 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 hicieron recordar todas las oraciones aprendidas en mis años de colegio con los agustinos. Rezé 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, que no muy lejos de allí había un gran tronco que servía como puente. Ingenuo, pensé que si me sentara en la mitad del tronco o entrara 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 ví los huesos y pelos vomitados que Arturo me había mostrado en el camino de ida. Sólo en ese instante rememoré las excelsas cualidades predatorias de los jaguares, tan eficientes en los ataques acuáticos como subiendo 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 sea cierto, o no, sino porque preferí pensar así. 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 sólo quién 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 cayendo, uno atrás 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 indolora y angustiante que las fauces y las garras del jaguar. Lo que me empezó a intranquilizar fue la ceguera, pues yo sólo 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 qué 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 repitiendo letanías en una procesión, intenté acelerar el paso con la esperanza de llegar a los cultivos que anunciaban la proximidad de la aldea, pero éstos 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, dando 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 ví 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 2 ó 3 horas. Me acosté dentro del agua, la sentí correr como en 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 acurrugué al lado del fuego, en silencio. Unos 20 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, y 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 sobrevivencia. Puede ser que en el camino no hubiera ningún jaguar ni ningún silbador, y sólo 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. Sólo el hecho de sentir la inminencia de la muerte y luchar por mi vida, teniendo que enfrentar y dominar el miedo aterrador y paralizante, así fuera producto de mi cabeza, para después renacer 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 sólo 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 éste, 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, donde 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.

El camino de agua y el canal de la vida

Cuando 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 deben ser llenados por el joven que se desempeñe como secretario de los payés de cada aldea después de que éstos hacen alguna curación. Estos formularios son para dejar constancia escrita del trabajo de los chamanes para poder recibir una remuneración económica. Cuando las organizaciones indígenas comenzaron a recibir las transferencias del estado, a mediados de la década de 1990, buena parte del dinero se invertía para pagar a los líderes de la organización, los profesores y los promotores de salud. Con los años, los payés reconocidos reclamaron el ser incluidos dentro de los 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 recibe dinero por el desempeño de las actividades tradicionales.

Es claro que el listado se hizo de manera discutida y se llegó a un consenso entre los payés, y hoy 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 (*wākĩrĩsẽ*), dolor de ojos (*kahea hüni*), dolor de oído (*gãmõrõ hüni*), palidez (*yühü karorise*), debilidad (*gaha huare*), dolor de espalda (*sükõ*

tadi), conjuntivitis (*kahea sümĩ*), fiebre y escalofríos (*üsarise*), gastritis e infladera (*ñēmē hiarise*), hemorragia vaginal (*rõmia ñarise*) y tos (*sodirise*). Una vez señalados los síntomas, luego aparece la lista del diagnóstico de las enfermedades. Éstas son: gripe (*ēhō*), desnutrición (*wisire*), chuzos y flechas (*ñoseri*), nacidos (*mihirise*), sarna (*büüküra*), atoramiento con huesos de pescado (*gāgāre*), dolor de ojos (*kahea hüini*), diarrea (*hākũāri*), 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 *sõrĩ*¹ (*sõrĩ oka*), sarampión (*buruari*), varicela (*kara buruari*), engrasamiento durante el embarazo (*roka rohorise*, *üküre*), picadura de insectos (*toa ekore*), llaga en los senos (*õhẽã 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 para ser atendidas en el hospital, e incluso hasta en Bogotá, dependiendo de la gravedad de la situación o si es para alguna cirugía. Digamos que los formularios sirven para armonizar el sistema de salud indígena con el sistema obligatorio de salud colombiano en esos casos especiales, una vez que el estado es quien 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 payé, a tal otro y a tal otro, pero que “la enfermedad no hizo caso”. En gran medida, esto es resultado del método de curación porque éste sigue ciertos pasos de acuerdo a la manera cómo están jerarquizadas las

¹ *Sõrĩ* es un ser mítico que produce inundaciones repentinas (ver Århem et. al 2004: 518-521), y actúa por medio de los *sõrĩ yai* (jaguares de inundación) o *ide yaia* (jaguares de agua).

enfermedades; además, los Makuna casi nunca usan plantas como remedio (sólo ví una vez 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 hayan producido la enfermedad. En ese caso, el payé 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*), la cual causa *wisire* (desnutrición) 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 hiina* (“lugares donde los peces causan dolor”). Si de nuevo no funciona, ya es algo bastante grave y debe acudirse a algún payé más poderoso, un *kũmu*, pues puede tratarse de una “enfermedad del mundo” (*üümüari gaye*), en 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 *rohor*, maldición de algún payé. En ese caso, un *yai* (payé sacador de enfermedades) debe sacar la enfermedad bajo la supervisión del *kũmu* para que éste identifique al payé 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 *kũmu* puede decidir si quema la enfermedad, o la bota por alguna de las puertas del cosmos, o si se la devuelve al agresor. Si ocurre esto último, el agresor se enferma y le manda a curar al *kũmu*, quien lo aconseja para que no vuelva a hacer maldiciones y lo amenaza de muerte si llega a repetirlas. Cuando el payé agresor es joven, generalmente obedece; pero cuando es viejo puede dar inicio a una guerra de Pensamiento con el *kũmu*, 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, los

cuales 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 *ñōsēri* (chuzos) o *kami* (llagas) son productos 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, pues esto depende de su origen. En mi caso personal, los chamanes dicen que tengo *wai masã bisú oka* (palabra de la lanza de la gente pez), un tipo de lanza de comida (*bare bisú*), la cual 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 sólo 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 payé ha robado 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 (*üyēsāhāri*), lo cual desencadena el ataque invisible de los *üümüari yaia* (jaguars del mundo) que pueden ser distintos tipos de seres, jaguars de yuruparí o jaguars 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 cómo 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 sólo atacan la dimensión material del cuerpo sino que se dirigen principalmente a sus partes invisibles. Como en el caso Makuna no es satisfactorio hablar de cuerpo y alma, no sólo para no reproducir

dicotomías heredadas, 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*. Éste 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, y los órganos son *üsi oka* (ver Cuadro 14). 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 *tüömarise* (inteligencia), *üsi* (aire, soplo vital, respiración, alma, espíritu), *hoatuti* (defensa interna), *künigaye* (defensa externa), *gãmöwitö* (piel o camisa de algodón que reviste los oídos y permite “grabar” el conocimiento), *ketioka*, *kahea maküri* (vista), *rí* (carne), *rì* (sangre), *wiro* (piel), *gõã* (huesos) y *gõã 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. Éstos 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 para fumar. Los componentes invisibles también están asociados a sustancias como la pintura negra (*we*), el mismo carayurú, inciensos, coca, tabaco, ayahuasca, frutas cultivadas y a los objetos propios de cada profesión 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. Así como el sol sale todos los días por el oriente, donde queda *Ide sohe* (puerta del agua) en el comienzo del mundo, recorre el río de leche -eje acuático primordial- durante el día, y se oculta por la puerta de occidente para atravesar *Wamü riaka* (río de umarí), el río del inframundo, durante la noche para retornar a *Ide sohe* en

CUADRO 14

Partes del cuerpo humano

Pies	<i>gübo</i>	Cuello, garganta	<i>ãmuma</i>
Dedos de los pies	<i>gübo wãsõãrĩ</i>	Manzana de Adán	<i>amiukatütia</i>
Uñas	<i>gübowe</i>	Quijada	<i>okaga</i>
Venas de los pies	<i>gübo wamarĩ</i>	Boca	<i>rise</i>
Talón	<i>gübo üsiga</i>	Diente	<i>guhi</i>
Tobillo	<i>gübo tĩgã</i>	Muela	<i>baga</i>
Espinilla	<i>ñikügü</i>	Lengua	<i>ñemerõ</i>
Tibia	<i>ñikügü gõã</i>	Nariz	<i>ĩguẽã</i>
Gemelos	<i>ñikügüriga</i>	Fosas nasales	<i>ĩguẽã gohe</i>
Rodilla	<i>riho münia, rodo</i>	Cachetes	<i>wayuga</i>
Rótula	<i>riho münia büado</i>	Pómulos	<i>wayubuga</i>
Rodilla por detrás	<i>ñikü hedoroka</i>	Ojos	<i>kahea</i>
Ingle	<i>wadero hüdo</i>	Pestañas	<i>kahea hoa</i>
Muslo	<i>sagaro</i>	Cejas	<i>kaheatü gĩmu</i>
Cadera	<i>sagaro hüdo</i>	Globo ocular	<i>kahea ahega</i>
Nalgas	<i>hikõgã</i>	Orejas	<i>gãmorõ</i>
Pene	<i>pĩ (eufemismo)</i>	Oído	<i>gãmo gohe</i>
Testículos	<i>waheria</i>	Espalda	<i>gãkõhoe</i>
Escroto	<i>waheria bahu</i>	Frente	<i>rioweka</i>
Vagina	<i>taa (eufemismo)</i>	Cabeza	<i>rihoga</i>
Clítoris	<i>taa</i>	Pelo	<i>hoa</i>
Cintura	<i>hikõ kũmurõ</i>		
Ombligo	<i>sõmügã</i>	Órganos y fluídos corporales	
Vientre	<i>heraga wiro</i>	Cerebro	<i>riho badi</i>
Diafragma	<i>üsi</i>	Esófago	<i>ãküyurama</i>
Pecho	<i>kotiga</i>	Estómago	<i>güda bahu, heraga</i>
Senos y tetillas	<i>õhẽã</i>	Tripas	<i>güda misĩ</i>
Columna y vértebras	<i>sũko</i>	Corazón	<i>ügüamü</i>
Costillas	<i>warubü</i>	Pulmón	<i>wakü</i>
Costillas por detrás	<i>warübü torea</i>	Hígado	<i>ñemeriti</i>
Omoplato	<i>siohõrõ</i>	Riñón	<i>kõmerete</i>
Hombro	<i>rika hüdo</i>	Bazo	<i>kãneã hãĩ</i>
Clavícula	<i>gagõã</i>	Vejiga	<i>gõnegã</i>
Antebrazo	<i>rika</i>	Lágrimas	<i>yago ide</i>
Codo	<i>sãrikã</i>	Saliva	<i>go ide</i>
Brazo	<i>rika hãĩ</i>	Moco	<i>ĩguẽã badi</i>
Venas de los brazos	<i>rikawa</i>	Cera del oído	<i>gãmo gohe badi</i>
Mano	<i>ãmo</i>	Leche materna	<i>õhẽgõã</i>
Muñeca	<i>ãmohãma</i>	Orina	<i>gõne</i>
Palma de la mano	<i>ãmokotiro</i>	Heces	<i>güda</i>
Dedos	<i>ãmowãsõãrĩ</i>	Menstruación	<i>bedi</i>
Uñas	<i>amowe</i>	Semen	<i>rĩã</i>
Venas de la mano	<i>ãmowa</i>	Sangre	<i>rì</i>
Nuca	<i>ãmututu</i>		

el siguiente amanecer, toda persona se origina en la puerta del agua y se va transformando en humano al recorrer chamánicamente el Apaporis durante su nacimiento, antes de que la curación entre a otros ríos, al morir va para la maloca de los muertos (*bohori masã wi*) en el inframundo, y una parte de su ser regresa a la casa de nacimiento del grupo. 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 *Yuisi* (La Libertad) y *Hasa hüdiro* (Jirijirimo) en el Apaporis, cuando se hace referencia al nivel cósmico que ocupan los Makuna. *Yuisi* se concibe como la puerta del agua y Jirijirimo como la puerta de occidente. La persona humana y el universo tienen una misma orientación geográfica: los pies se conciben como la cepa (*hüdo*), igual que la puerta del agua en el este, y la cabeza como la punta (*gaha*), igual a la puerta de occidente por la cual desciende 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*”² 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 *ëögühe* o el incienso *ideri*, ambas resinas vegetales, y debe mantenerse limpio para que el conocimiento y poder de la persona funcionen de manera adecuada. Cuando se comen 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

² *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 *Kirükühino* 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 *üsi* (*üsü* en barasana), en sus acepciones de alma y corazón, por lo que *kanama* es una “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.

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 del mismo, 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 *ide ma* del yuruparí en caño *Hotaseña* (Anzuelo) que desagua en caño *Suaña* (Rojo), *ide ma* del clan *Tabotihehea* del cual depende la vitalidad de todos los *Ide masã*, el que a su vez entrega sus aguas a caño Toaka, *ide ma* de los *Wiyua* y *Sairã*, los otros clanes de la Gente de Agua. En el caso de una persona, el tener como componente profundo el *ide ma* es equivalente a pertenecer a un grupo y a un territorio específicos, o sea, es la conexión íntima de un individuo con la identidad de su grupo y con su espacio vital. *Ide ma* 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 persona en todas sus dimensiones y a una conexión íntima con el territorio, 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, y *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 fractales³. Todas ellas se corresponden también con los movimientos de la creación del mundo, cuando los demiurgos *Ayawa* recorrieron el eje acuático primordial, desde *Yuisi*, 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 poderes del espacio y del macro-territorio así como contienen el conocimiento de los lugares para la

³ Sobre las propiedades fractales de la persona, ver Strathern (2006 [1988]), Wagner (1991), Kelly (2001).

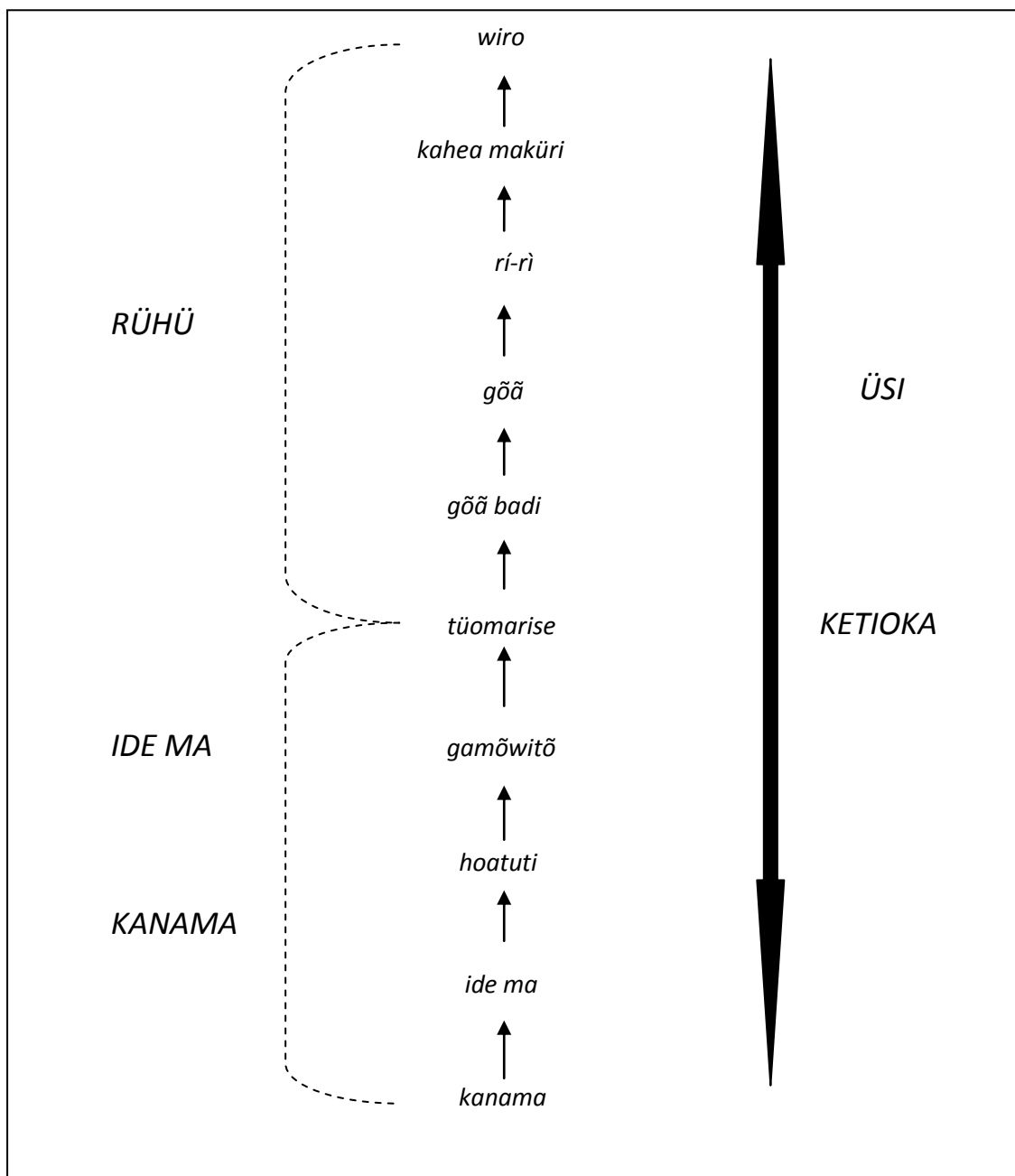
construcción chamánica de las personas según sus profesiones sociales. De manera análoga a la noción de espacio como un bejuco de ayahuasca, los conceptos *ide ma* y *kanama* demuestran que así como los ríos están conectados por bejuco de ayahuasca, las personas están ligadas a su *ide ma*, como si tuvieran un cordón umbilical conectado a éste; 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 ayahuasca). 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 *ōhēgōā 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. Las capas de *hoatuti* están relacionadas con los objetos propios de la profesión de la persona y con sustancias protectivas como la pintura *we*, como explicaré más adelante. También hay otra camisa o piel llamada *gāmōwitō* (algodón de los oídos) que está relacionada con la capacidad de aprendizaje, principalmente 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 *rūhū*, la materialidad o corporalidad de las personas (ver Cuadro 15). 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 a 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 *keari masā soheri* (puertas de curación de la gente), 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 sólo se coman alimentos sin componentes *hiinirise*, y por ello es que la comida se transforma por el chamanismo en frutas cultivadas o productos elaborados de mandioca.

Cuadro 15

Los componentes de la persona



Como expliqué en el capítulo anterior, la idea de vitalidad o *üsi oka* (palabra de vida) es la relación positiva existente 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*, “transmitir por contacto”, 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. Los objetos 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 la de 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 por contacto directo en las capas de *hoatuti* o en el *gãmõwitõ* y las cubren de grasa (*üyêsãhãri*), 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 *gãmõwitõ* y hace que en la dimensión de *ketioka* éstas 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 quitarle el canasto de hormigas, pues ellas sólo se depararon sorpresivamente con su comida. Entonces, para curar la picadura no sólo 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 *gãmõwitõ*, pues 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 (*gaterere*) 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, soltando la grasa (*üyêsãhãri*) que atrae a los *ümiari yaia* (jaguars del mundo), 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 permite la transmisión de los componentes de un ser a otro. Cuando cualquier animal se alimenta de otro o de una planta adquiere los componentes de su comida, 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 el pez, la carnada y el 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 y ella puede sufrir un dolor de cabeza. Cuando un payé 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 específicamente da vitalidad y bienestar.

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 *ketioka*. Esta invisibilidad se adquiere por las curaciones protectivas 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 cuando en el Pensamiento se abre inesperadamente una fisura en cualquier lugar de la tierra (algo que

recuerda los agujeros de gusano de la física cuántica) de la que sale un animal, como un grillo o una araña, por ejemplo, que mira a una persona y le transmite sus componentes.

La teoría makuna sobre fisiología está anclada en el funcionamiento de *ketioka*. 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. 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 profesiones sociales, pues los objetos asociados a la profesión y los lugares se incorporan a la persona. Digamos que el Pensamiento se corporifica en la persona, los objetos, las sustancias y los lugares. Y esto es un proceso de construcción chamánica 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 en 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 quién 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; sólo lo sería, si ese blanco quisiera robar el conocimiento o si se quedara a vivir con ellos para siempre. Es una especie de burla, una afrenta. Aún así, me dieron algunas explicaciones generales sobre el asunto que corrigieron algunos de mis pensamientos anteriores sobre el tema, y sólo para satisfacer mi curiosidad con el compromiso de no adentrarme mucho más en los detalles. Desilusionado, dejé de preguntar sobre el asunto

y me conformé con lo que describiré en los próximos párrafos. Sin embargo, el 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, la *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 contamos 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 femenina se entiende como el florecimiento de una planta de tabaco (*miino riikü*) 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 *ümüari rîhî kumurô* (banco de nacimiento del mundo) 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. 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 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 extendida sobre la gestación es que el semen forma los huesos del bebé y la sangre menstrual, que no salió en dicho período, forma la carne del feto, pues las mujeres cuando descubren su embarazo usan la expresión *bedi raka ruheayo*, “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 las características físicas del bebé, al tiempo que va a contribuir en la producción de leche materna (S. Hugh-Jones 1995)⁴; por eso es común escuchar bromas entre hombres cuando el futuro padre escucha de sus compañeros comentarios burlescos, pero que son injuriosos para las mujeres, como “yo hice la orejita de su bebé”. Para los Makuna, generar hijos no es sólo cuestión de los padres, pues el *ria*⁵ *gu* (él 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 *ōhēgōā riaka* (río de leche), para que la leche corra como las aguas de ese río, y su vagina con *Ide sohe*, 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 período en el que la mujer debe tener muchísimos cuidados, no sólo con la alimentación, ya que 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 funcionamiento 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 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 (ver 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

⁴ Sobre el ciclo vital para los Makuna ver Århem (1980, 1984), Århem et al (2004), Cayón (2002). Específicamente sobre los temas del parto y la crianza, ver Mahecha (2004).

⁵ La palabra *ria*, que significa niños, también se relaciona con las palabras semen (*ria*), huevo (*ria*), sangre (*ri*), carne (*ri*) y río (*riaka*).

en el campo ocurrió durante mi primera temporada cuando le hice dos preguntas a una mujer sobre su embarazo, que para los blancos serían de cortesía y hasta ingenuas, y 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 maloca y van solas o con otra mujer para recibir al bebé en un rastrojo cercano a la casa. 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 hizo una curación con *werea* (cera de abejas) para limpiar el lugar del parto, impedir que cualquier ser no humano quiera robarse o comerse al bebé, en especial *Waso makii* quien tiene predilección por raptar recién nacidos y mujeres parturientas y menstruantes para convertirlas en parafernalia ritual de sus malocas, y para familiarizarlo con todos los seres de este mundo. 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 cuclillas, con la madre apoyándose en un machete. 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 éstos 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 él 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 o mojarse con la lluvia y sólo pueden comer hormigas, casabe, sardinas y otras comidas muy ligeras, y no pueden entrar en contacto directo con nada que pueda ser tocado por otras personas.

El nacimiento es un evento cósmico no sólo 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 como una masa de aire que debe ser formada por el *ria gu*. El curador comienza a traer al bebé desde lo profundo de la puerta de las aguas 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 *masã 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 *katirã wi* (maloca de los vivos)⁶. 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 *Ide sohe* y *Yuisi* para sacar al bebé a esta dimensión. La construcción del universo y la de la persona son procesos homólogos. Luego, unos pocos días después, 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 8 de la noche y terminó un poco después de las 2 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 *ëogühe* 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 *butü*. La 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

⁶ *Katirã wi* se opone al mundo de los muertos o *bohori masã wi* (maloca de la gente de tristeza) que se ubica en el inframundo.

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, y 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 *masã yuhiri wi* (maloca del despertar de la gente) 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, y de las cuales se vienen originando las cosas de este mundo antes de salir a esta tierra. Esas malocas subacuáticas como *Manoakawi* (Manaus) o *Riabiki sániro* también son malocas del despertar de la gente. Aparte de ello, 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 de las aguas y es el momento en que la curación llega a *Yuisi*. En ese lugar, en una de las caídas del raudal quedó una manifestación física de *Romikũmu*, la mujer primordial, que en ese contexto se denomina *Bokeru*. En el tiempo de la creación, los demiurgos *Ayawa* tocaron el yuruparí en *Yuisi* y convirtieron a esta mujer en piedra, dejándola 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 *Yuisi*, sale a este mundo por esa vagina y el chamán hace *üsi 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 bebé 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.

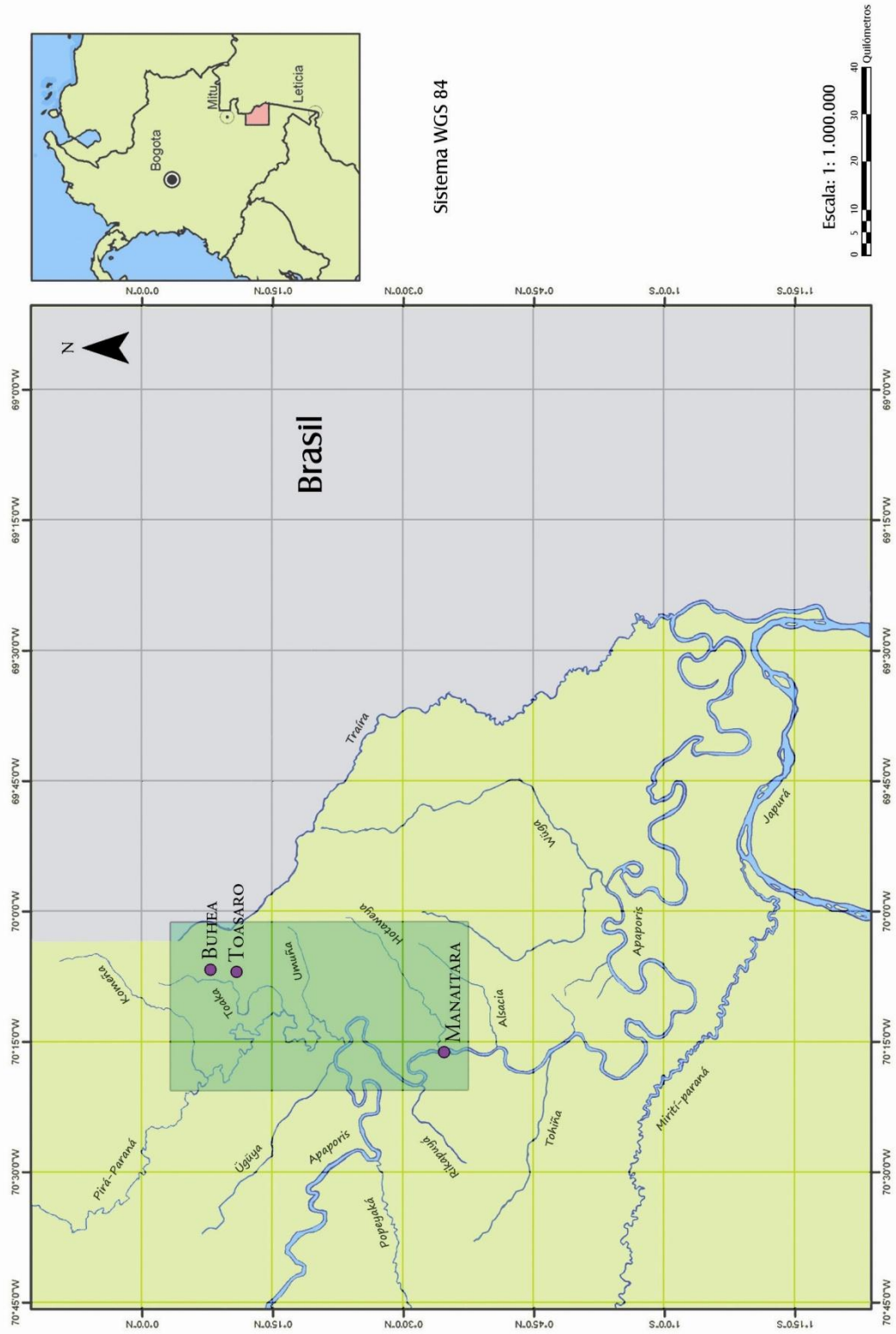
En *Yuisi*, el Pensamiento del neonato sale a la dimensión visible de la realidad y comienza a viajar por el aire y a detenerse en un mayor número de malocas y lugares sagrados para que sea presentado a los diferentes lugares y a sus dueños para recibir más protección y defensa. *Yuisi* se denomina en este contexto *masã yuhiri sohe* (Puerta de salida del despertar de la gente). A partir de allí se encuentran varios lugares que son para fortalecer *hoatuti* y *künigaye* del bebé, y para mostrarle el *ketioka* que existe en cada lugar 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 *masã yuhiri wi* (maloca del despertar de la gente) de la Gente de Agua, 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 vida. 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 a donde ir cuando muera, y le asigna un poder específico para que pueda cumplir con alguna de las profesiones 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 que contiene 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. También, 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 *Idehino*, o al conjunto de nombres masculinos 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 7 u 8 generaciones, pues los lazos se pierden en la atemporalidad de los ancestros. Una

vez el bebé tiene nombre y profesión se le da el *gãmõwitõ* para que pueda aprender todo lo relacionado con su profesión.

De *Manaitara*, la curación continua subiendo por el Apaporis, después entra al Pirá-paraná, sigue a Toaka y termina en un lugar llamado *Buheá*, el centro del mundo de los *Ide masã*. En esa parte de la curación 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 lugares 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 la curación significa la llegada a un punto importante como *Yuisi*, *Manaitara* o *Buheá*, 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* (ver Mapa 8).

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 *ẽogühe* 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 que en este contexto se nombra como *butü gãmõwitõ* (algodón de los oídos de *butü*) y le va a permitir aprender durante su primera etapa de crecimiento. Lo más interesante del caso 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 éste 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.

MAPA 8 - ESPACIO VITAL DE LOS MAKUNA



Sistema WGS 84

Escala: 1: 1.000.000

0 5 10 20 30 40
Kilómetros

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*)⁷, el *ria gu* ya construyó la persona y su potencial para el futuro. El curador hizo el *sahari kanama* del bebé por medio del incienso *ēogūhe*, 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 (ver Cuadro 16). También dejó listos los bancos de nacimiento del bebé, donde se apoya la vida del recién nacido y constituyen tanto su Pensamiento como sus defensas y sus potencialidades para desarrollar su poder de manera correcta cuando crezca. Esos bancos son *ōhegōã kumuro* (banco de leche materna), *butü kumuro* (banco de “comején quemado”), *gūnañe kumuro* (banco de carayurú) y *yago kumuro* (banco de lágrimas), 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 poder, si come algo prohibido. Por último, curó 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 pertenece el bebé, el *ria gu* no sólo 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 la base y estilo de cada tipo de poder. Por ejemplo, para los *Ide masã* es *wāsōa* (siringa), para los *Heañarã* es *mimi* (inayá), y para los Barasana es *kana*.

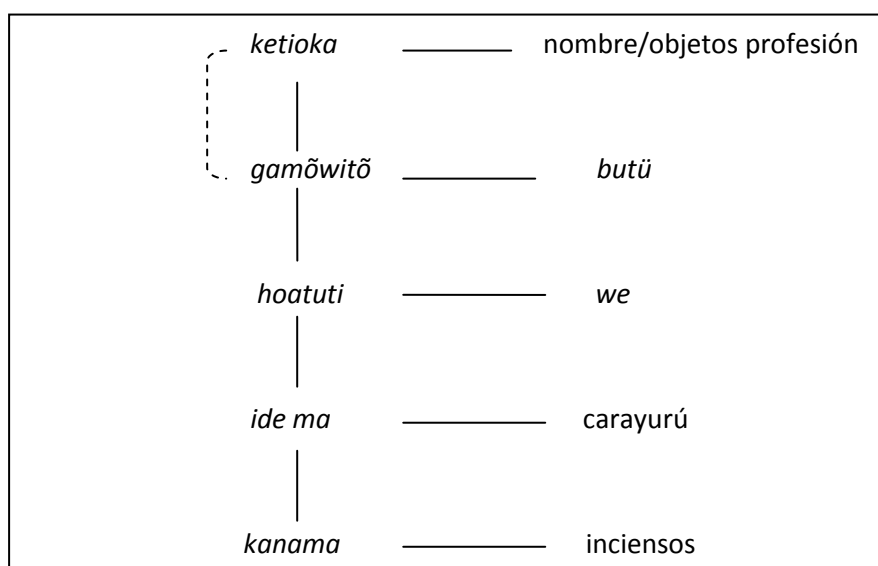
A medida que el bebé va creciendo, el *ria gu* refuerza la curación del nacimiento y le cura los alimentos que comienza a incluir en su dieta. La intensidad de los años de dieta depende del tipo de profesión que le fue asignada al neonato; por ejemplo, si va a ser chamán deberá mantener la restricción de alimentos alrededor de 15 años después de la iniciación, mientras que un cazador puede pasar un par de años después de la

⁷ Nótese que la palabra *riaka* también significa río. Así que podría traducirse alternativamente como “curación de río”.

iniciación para comer cualquier alimento. Esto significa que en la sociedad Makuna 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.

Cuadro 16

Componentes y sustancias de un bebé



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 a 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 para tan sólo 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 y hasta 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 indescritibles 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 y sólo se vean las brasas de los fogones o la luz del copay. Me concentro igual a 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, así sepa que el lenguaje de los cantos es una forma arcaica que tiene consonantes que ya 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 haciendo 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* de ellos cuando mi memoria evoca aquellas tardes. Recuerdo que cualquier día 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 le 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. Sin embargo, hay unos términos generales que denotan diferentes momentos del ciclo vital. A un niño pequeño se le llama *rüümü*, “diablito”, un término que se puede prolongar hasta que tenga unos 3 años; cuando comienza a gatear se le puede decir *hagü* si es niño o *hago*⁸ si es niña, y cuando comienza a caminar se le dice *wakü* (o). Se le dice *makuaka* (niño) hasta la iniciación, cuando pasa a denominarse *gamü* (o), novicio o iniciado; el período siguiente, hasta más o menos los 13 ó 14 años, es *haituha süagü* (o), luego es *haituhagü* (o), joven, hasta que termina su aprendizaje y se convierte en *haituha rëtañogü* (o), adulto. Durante esa etapa puede ser *manahō makü* (o), soltero, o *manahō kutigü* (o), casado. Después de los 45 ó 50 años es *bükügü* (o), viejo. Todos los términos se diferencian sólo por el sufijo que marca el sexo y sólo parece existir cierta indiferenciación entre ellos cuando se es *rüümü* y *makuaka*. Cuando el niño tiene entre dos o tres años se le da su segundo nombre⁹, en makuna, el cual es un apodo derivado de algunas de sus características físicas o de comportamiento; 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 mandioca brava para las niñas, y la pesca y la cacería para los niños, lo cual no quiere decir que durante esa etapa los niños están

⁸ En lengua makuna, el sufijo *-ü* denota al sexo masculino, el sufijo *-o* al femenino, y el sufijo *-a* al plural.

⁹ Sobre onomástica Tukano, ver S. Hugh-Jones (2002).

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 *hakore akabohara kumurō* (banco de olvido de la madre).

La infancia es un período 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 (*ũhũorẽ*), las madres deben abstenerse de comer comida moqueada y capturada con flechas y venenos, puesto que puede transmitir al bebé por medio de la leche los elementos *hũnirise* de la comida, de los instrumentos de la caza y de las sustancias, y éste se enfermará. En caso de cualquier enfermedad del bebé, el curador le cura la leche materna dentro de una cuya acorazonada pequeña y su *buti*, 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 *buti*, carayurú, inciensos y ají ahumado, los cuales son los 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 cura casabe, hormigas, sardinas, mojarritas y *mũha 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 *sũãrō* y *bodedũria* (dos tipos de guaracú), aves como pava negra, perdiz, tente y panguana, mamíferos pequeños como las cutias, y productos cultivados como ñame, caimo y jugo de guama. Hacia los nueve años o cerca de la iniciación o la menarquía ya puede comer un tipo de tatú (*hãmōga*), pecarí pequeño, babilla (*gũso*), ranas *ũma*, sapos *tũha* y la serpiente *wamũsũagũ*, estos cuatro últimos la comida propia de los *Ide masã*. Les están terminantemente prohibidos los puercos del monte, 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 menarquía, 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 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. Sin embargo, 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, el cual se logra con 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 1 ó 2 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. Por ese motivo, los antiguos guerreros pasaban la mayor parte del día bañándose, y de hecho el término *guamü*, hoy traducido como “fuerzudo” 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, los cuales 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 como 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 30 ó 40 veces es posible tener visiones, ya que como he dicho antes, el agua es ayahuasca. En ocasiones, los jóvenes payés 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 *hüinirise* 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 *hüinirise* de los árboles. Algunas personas dicen que al vomitar agua se debe mirar hacia arriba, y no a la tierra o el 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 *sõmõmisi* para que el rostro produzca una grasa que permita fijar los diseños de carayurú. Nunca ví ni practiqué el inhalar ají.

Junto a las dietas y las prácticas del baño que se aprenden e interiorizan durante la infancia, los niños van adquiriendo gradualmente las habilidades para las prácticas de subsistencia. De esa manera, las niñas aprenden todo lo relacionado con la mandioca 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 8 ó 9 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 desde muy pequeños cuchillos y machetes 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 7 años puede caminar por mucho tiempo solo en el monte 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 payés, 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 en 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 mandioca 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 payé, y es hijo de un payé, se sienta al lado de su padre mientras éste 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 sólo 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 *he bükürā yaia*, los jaguares de yuruparí. Algo similar ocurre con el aprendizaje de los lugares sagrados, pues como esto no sólo se limita a memorizar una geografía en la que se debe saber donde se puede o no hacer alguna actividad, sino se debe aprender el 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. Y 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; por eso, 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 le 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 al 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 con ello. Al final, es algo muy íntimo que les pertenece exclusivamente a ellos; yo sólo 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 payé 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 éstas 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 para 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: *gamii* 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 período de dieta. Antiguamente, la niña se retiraba a un pequeño refugio al lado de la casa donde nadie podía verla y hoy en día se le hace un compartimiento cerrado dentro de la maloca porque nadie, con excepción del curador y de una mujer que hace las veces de madrina (*kamiiküiko*), que puede ser su propia madre, puede verla. La reclusión duraba cerca de un mes, pero hoy es mucho más corta y dura entre una y dos semanas. A la niña se le corta el cabello y cuando le crece hasta la altura de los hombros ya 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 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 semi-inmortalidad, 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 como 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. Diferente a 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, siendo que 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 *nahü basa* (baile de casabe) o *gaweta* (baile de gavián), implica el consumo de ayahuasca, sustancia también usada durante *herika samarã* y *he tire*, y 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 *he bükürã yaia* (jaguas de yuruparí), quienes son los verdaderos maestros de las profesiones 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 le 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 le da vitalidad al mundo y a todos los grupos de la región. Se hace para proteger al mundo y para quitar todo el *hünirise* que hay en el universo. Es como cambiarle o reforzarle su *hoatuti*. Sólo se realiza durante *he oka rodo* (época de yuruparí) y hay que guardar una dieta estricta, ya que se revive el momento en el que *Kirükühino*, 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 la dieta. 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; sólo 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 *ketioka* 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 sólo 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 *Ide sohe*. 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 *Kirükühino* 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 y, 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 transforman en el cuerpo de la anaconda ancestral: 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, la ayahuasca 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 sólo cuerpo con sus antepasados y con sus parientes consanguíneos, reafirmando la identidad patrilínea del grupo. Por eso, la idea es que sólo 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 *kamiükükü* (padrino) y se juntan 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 y los niños. Los novicios pasan la mayor parte del tiempo en la selva donde reciben consejos del *kamiükükü* 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 mandioca 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 éste no los deja salir del agua por más frío que sientan. Ese baño comienza alrededor de las 2 de la mañana y va hasta el amanecer, dejando 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 halan 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 golpes con una vara en las pantorrillas, brazos y espalda, beben ayahuasca 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 y 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 por los jaguares de yuruparí. Tampoco pueden comer frutas silvestres ni tener relaciones sexuales porque pueden quedar embarazados¹⁰ y morir. Ni siquiera pueden tener el menor contacto físico con las mujeres porque 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 entrega el poder de su profesión, y si hacen la dieta bien, el *he gu* les entrega los objetos propios de la profesión durante la segunda ceremonia, en medio de las visiones de ayahuasca.

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 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 sólo es usado por chamanes y dueños de maloca pues, además de ser un elemento cuya posesión marca jerarquías, también tiene muchos significados. El banco es la misma maloca, es un objeto en que se guarda parte del poder de un chamán para que quede escondido y protegido, uno de los instrumentos, junto a la coca y el tabaco, que posibilitan el ejercicio del Pensamiento, y el soporte que sustenta los componentes invisibles de la persona. El banco¹¹ es el asiento del Pensamiento.

En el caso de las mujeres, su curador de nacimiento, a quien llama *guga* (“él 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 lugares sagrados que contienen componentes exclusivos para las mujeres, para sus especialidades y para las mismas sustancias, y se les refuerza *gãmowitõ* y *hoatuti*. Después de la curación, las

¹⁰ 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.

¹¹ La imagen de un hombre sentando en un banco, podemos pensar claramente que es un chamán, es uno de los motivos iconográficos más repetitivos e importantes en la América indígena desde tiempos inmemorables, como lo atestiguan diferentes estilos cerámicos y orfebrería de distintas sociedades mesoamericanas, andinas y amazónicas.

mujeres pasan a tener *kirükü kumurō* (banco de yuca), *ote kumurō* (banco de frutos cultivados), *bedi kumurō* (banco de menstruación), *müino kumurō* (banco de tabaco), *kahi kumurō* (banco de coca), *we kumurō* (banco de pintura negra) y *günañe kumurō* (banco de carayurú). Por ejemplo, cuando la niña va a ser dueña de maloca y de comida, el curador nombra diferentes *kanama*¹²:

<i>iso butü koa kanama</i>	“ella tiene <i>kanama</i> de cuya de <i>bütü</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 tuayñaroti</i>	“ella va a ser cuidadora”
<i>iso tuayñari maso</i>	“ella es cuidadora”

Para los hombres, se realiza el ritual de iniciación masculina donde 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 *gãmwitō* y *hoatuti* de los iniciados, los renace y, en general, les construye *müino kumurō* (banco de tabaco), *kahi kumurō* (banco de coca), *günañe kumurō* (banco de carayurú), *kahima kumurō* (banco de bejuco de ayahuasca) y *he kumurō* (banco de yuruparí). Dependiendo de la profesión asignada van a tener *bia kumurō* (banco de ají) si va a ser dueño de maloca, *werea kumurō* (banco de cera de abejas) y *we kumurō* (banco de pintura negra) si va a ser *he gu*, *basa kumurō* (banco de bailes) si va a ser cantor-bailador, y *seabari kumurō* (banco de cacería) si va a ser cazador. Aparte de esto, los curadores tienen *keti kumurō* (banco de curación). Con los *kanama* sucede igual, pues van a tener *kanama* de tabaco, coca, ayahuasca, yuruparí, baile, *werea*, *ketioka* y comida (*bare kanama*). De nuevo, cada sustancia y profesión van a tener asociados unos lugares específicos. Entre otras cosas, las sustancias asociadas a los componentes marcan características de identidad, ya que, por ejemplo, ellos afirman que los blancos tenemos *papera kumurō* (banco de papel) y que por eso es muy fácil curarnos, aún más porque tenemos tan sólo un par de lugares asociados.

¹² 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*.

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 *müino hüdoa sohe* (puerta de comienzo [oriente] de tabaco) donde sale el sol; *müino gakoä sohe* (puerta del sur de tabaco) al lado derecho; *müino warua sohe* (puerta del norte de tabaco) lado izquierdo, y donde oculta el sol *müino 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 *müino gubokama* (pie de tabaco), el pie; *müino ñikügü* (espinilla de tabaco), la espinilla; *müino rodori* (rodilla de tabaco), la rodilla; *müino guhurisama* (pene de tabaco), el pipí; *müino gudamisi* (tripas de tabaco), las tripas; *müino gudamigama* (intestino delgado de tabaco), la tripa pequeña; *müino ügüamü* (corazón de tabaco), el corazón; *müino amümatuti* (garganta de tabaco), la garganta; *müino gurisekama* (labio de tabaco), labio; *müino ñemero* (lengua de tabaco), lengua; *müino ñguẽã* (nariz de tabaco), nariz, y *müino gãmõgohe* (oído de tabaco), el oído; *müino kaheamakü* (vista de tabaco), los ojos. Hasta ahí, *müino huna sohe* (puerta de terminación de tabaco), la punta [cabeza], ahí termina”. (Arturo Makuna, abril 23 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 éste 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 parecen 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 *Kirükühino*.

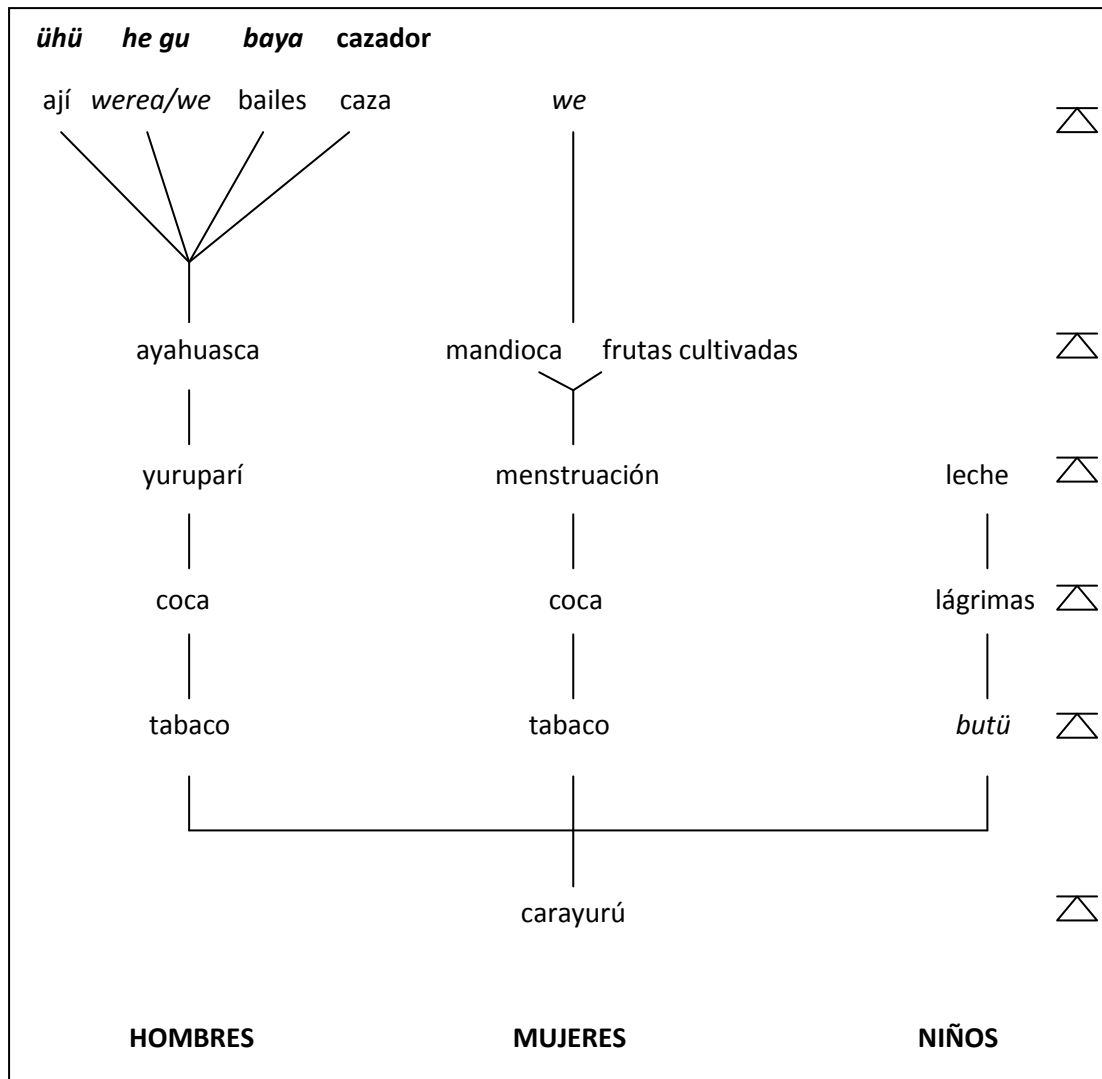
Por su vez, hombres y mujeres también comparten los bancos de tabaco y coca, sustancias esenciales del chamanismo y concebidas como comida chamánica, y que se asocian con las capacidades de aprender y tener poder, por ello se pueden asociar a *tiōmarise* (inteligencia), *ketioka* y *gāmōwitō*; inclusive, el tabaco puede asociarse con la piel (*wiro*) y con la médula de los huesos (*gōā 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; éstos 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 ayahuasca se relaciona con las capacidades de aprendizaje y poder, o sea, *tiōmarise*, *ketioka* y *gāmōwitō*, 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 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 (ver Cuadro 17). Este tipo de conexión interdependiente entre las personas, los lugares, las sustancias y los objetos asociados a cada profesión es *üsi oka* (palabra de vida).

Ahora bien, si pensamos en las diferencias entre las personas makuna y las personas de los grupos vecinos con que 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 descende de un antepasado mítico y tienen 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 *ketioka* y el *üsi* 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 étnico 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 macro-territorio 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.

Cuadro 17

Los bancos de la vida



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 *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 tienen el mismo *ketioka* que los *Ide masã*, y cuando éste llega a otros ríos mayores como el Pirá-Paraná y el Apaporis, se junta con los *ketioka* de los otros grupos, evocando de nuevo la idea del espacio como un bejuco de ayahuasca. Esto significa que los poderes de fertilidad y vitalidad del cosmos se mezclan en el Apaporis haciendo un movimiento de aguas abajo y yendo 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 en dirección de aguas arriba y va de la generalidad de las formas de vida del universo a la especificidad de cada tipo de 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 sólo queda para los humanos, y finalmente sólo para el grupo específico. Esto significa que los poderes de fertilidad y vitalidad del cosmos se mezclan en el Apaporis en un movimiento de aguas abajo, yendo de la especificidad a la generalidad, mientras que las curaciones del ciclo vital hacen un recorrido aguas arriba, yendo de la generalidad a la especificidad.

En otras palabras, los recorridos de las curaciones del ciclo vital tienen tres etapas: 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 *Yuisi* pero bastante cerca. La segunda etapa comienza en el raudal *Yuisi*, lugar desde el que se viaja por el agua y por el aire, recibiendo algunos atributos generales que son comunes para todos los grupos de la región. Para los Makuna, la tercera etapa comienza en el raudal *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 la casa de nacimiento particular de cada uno y del caño que es su territorio propio. Entonces, donde la persona se diferencia de las personas de otros grupos es en su *ide ma* y ello hace referencia a su *kanama*, es decir, a las particularidades de los componentes de cada individuo y su grupo, al tipo de conocimiento y poder que le es característico en un contexto interétnico en el cual tejen sus relaciones sociales. Entonces, lo que encontramos en el sistema regional son las conexiones entre los diferentes caminos de agua, y ellas son las que nos podrían explicar el funcionamiento chamánico del mismo; por ahora sólo tenemos los datos de los Makuna, pero ellos nos develan la lógica

subyacente. De manera análoga, un tipo de persona makuna se distingue de otros tipos de persona makuna por las particularidades de su 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 700 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 con cada sexo; otros son lugares que están relacionados con el yuruparí, otros pertenecen a los grupos vecinos, otros 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 *gãmõwitõ*, o un cerro llamado *Kiriüküiwadi* (Esqueje de mandioca) donde está el poder para curar los esquejes de yuca y la fertilidad de las mujeres; otro cerro se llama *Wekiüaburo* (Cerro de danta) donde se dice que hay una especie de “almacén de herramientas” donde 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 Piráparaná 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 están en una relación de *üsi oka* (vitalidad). Un cantor-bailador, 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* inter-constitutiva, 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 las personas; por ejemplo, la extracción de oro en el río Traíra ha producido problemas de visión en los payés porque el oro es su vista (*kahea makiiri*), 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 profesiones 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 profesiones rituales, construyendo malocas, 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, 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 el 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, generando ideas nuevas para las escuelas o para las organizaciones. Al final de cuentas, entre los Makuna cada cual escoge la manera en que quiere vivir: si quiere ser un especialista reconocido o no, si quiere vivir aislado con su familia o vive con los demás parientes y cuñados en una aldea, pero de cualquier forma colabora con lo que puede dentro de las preocupaciones colectivas. Colabora de igual manera a cómo cuando ayuda a sus parientes a tumar selva para un cultivo nuevo, construir una casa, 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 cuando deben viajar para un tratamiento médico o para acompañar a sus hijos pequeños cuando 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 profesiones 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. Éstas 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, pues 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 sólo 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, y en otras esto no ocurre. La idea es que todas las profesiones están 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, la ayahuasca cumplen un papel pedagógico fundamental que es reforzado por la instrucción que padres y tíos dan en determinados momentos. Aún así, alcanzar el éxito en la formación de una profesión es una tarea muy difícil y muchos pueden no llegar a concluirla, mientras otros ni siquiera la inician. A veces ocurre que cuando se le entrega el poder a un iniciado, algún payé presente en el ritual puede sentir envidia del joven o le tiene 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 menstruadas que invitan a los aprendices para tener relaciones sexuales, aparecen espíritus que ofrecen comidas prohibidas, o aparecen 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 payé 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 payé sólo 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 cómo una profesión genera un tipo de persona diferente dentro de la totalidad del grupo. Las profesiones más importantes son *ühiü* (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 *kũmu*, un especialista fundamental siempre citado en las etnografías de la región, pues desde mi perspectiva *kumũ* 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 *kũmu*. 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, siendo 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 haciendo que tal especialista pueda convertirse en casi cualquier otro que haga parte de la categoría *kũmu*; 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 mí manera

de ver, *kũmu* es equivalente a payé poderoso y se diferencia de un *yai* porque tiene más discernimiento. Un *yai* tiene vista de jaguar (*yai kahea makiiri*) para localizar las enfermedades y extraerlas de los pacientes, y con esa vista puede ver lo que hay en las malocas de los animales pudiendo causar males en este mundo, mientras que un *kũmu* 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 *yaiia* son la protección del *kũmu*. Por lo tanto, *kũmu* es una categoría para referirse genéricamente a los payés que detentan ciertos tipos de conocimiento y especialidades que se manifiestan en contextos específicos como el *basa gu* (curador de bailes), *hota gu* (curador del baile de muñeco), *herika samarã gu* (curador de yuruparí de frutas silvestres), *he gu* (curador de yuruparí) y *guari kũmu* (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 samarã gu*, pues son conocimientos que no son excluyentes, aunque también es posible que un *kũmu* 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 *kũmu*, prefiero usar *he gu* para poder hablar también del *ria gu*, si no el uso de *kũmu* sería muy amplio y difuso.

Cada profesión 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 están 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 ayahuasca, y dichos objetos son los mismos que le mostraron en el cuarto de *Manaitara* cuando era bebé. 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 otros pueden ser heredados de un pariente próximo. La primera vez que ejerza su profesión, 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 y después de la iniciación hasta consolidar su aprendizaje, o sea, que pasaran varios años para que el profesional se consolide, pues se aspira a que asuma el temperamento característico del espíritu de 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 es 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 (*kumūrō*) y un caracol de tabaco (*süēga*); 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: *werea* (breo), banco y vara (*hetáwaso*) para un *he gu* y una *he hakó* (madre del yuruparí), y también se dice que los *yaia* son *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; 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 makiiri*), *amoyori* (malla de oro para recibir las enfermedades), *amükama* (un tubo de oro para la garganta para recibir enfermedades) y *wawe* (piel o camisa de jaguar) 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 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* del propietario y también constituyen una de sus capas de *hoatuti*; en ellos está contenido el *ketioka* de cada persona. Entonces, 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 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 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 constituyen los componentes de 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 cuayas de tabaco y coca, soportes para cuayas, bancos, etc., mientras que la capa de *hoatuti* equivalente para un cantor-bailador está compuesta de bastones de baile, maracas, sonajeros, adornos de los brazos, etc.

Si proyectamos los tipos de persona en otra escala, podríamos decir análogamente que dentro de una maloca el dueño es el banco y las cuayas 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 por delante. Si proyectamos a la Maloca-Cosmos, las analogías serían del siguiente tipo: el *he gu* es el Puerto de yuruparí y *Yuisi*, el dueño de maloca es *Manaitara* y *Buheá*, 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, y éstas no son asociaciones literales sino equivalentes. 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 sólo 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 siringueros; 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 80 y 90 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 le muestren mucho *ketioka* a los novicios y, en el contexto del ritual, ella es *Romikũmu*, 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 vió, 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 (ver Århem et. al 2004: 410-418). Dos o tres días más tarde, me mandó una razón, solicitando 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 al 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 deje, 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 a dónde 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 50 años las personas comienzan a dejar esta vida y a conectar su Pensamiento con la maloca de los muertos, la cual también se denomina *bükia wi*, “maloca de lo profundo”, pues hace referencia al inframundo; en ese sentido, la vejez es el único período 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 payés. Con excepción de las muertes por pago (*waha bosare*), cuando las personas van a vivir en las malocas de *Waso makii* 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 (ver Taylor 1996), el cual debe re-agregarse 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* 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 hacerle una curación a la tierra y a los enterradores para que éstos no sientan tristeza durante la tarea. La tumba se abre dentro de la maloca, de acuerdo al lugar en que el difunto dormía, aunque si era el dueño de la casa se puede enterrar en el centro de la misma, 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, período 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 de 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 flotando 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 payé 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 payé logra determinar quién fue el agresor y lo encierra con su Pensamiento. Si el agresor fue un payé 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 bichitos, los cuales 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 continúan 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; esto 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 en ese momento ésta 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 *wüho* (sombra) y *rümüi* (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 *tüõmarise* 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 *üsi* de este mundo se transforma en *üsi* de la maloca de los muertos. Ese proceso de transformación se inicia cuando el payé manda el *üsi* 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 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 *üsi* va en forma de coca y es tomado por los *ümiiana*, unos seres que habitan en el mundo de arriba, quienes lo depositan dentro de *rĩhĩ sotü* (olla de nacimiento) 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 *ümiiana* lo están cocinando. Este proceso de cocción del *üsi* 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 cutias que visitan los cultivos de sus familiares vivos y comen mandioca; por esa razón, nunca se mata a una cutia 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 yuruparí, 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 éste se ha unido al eterno y desindividualizado mundo de los ancestros.

El mundo de la muerte es completamente separado del mundo de los vivos, 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, pudiendo 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 éste 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, y los vivos, o sea los payés que asisten a ella en Pensamiento, no pueden tener ningún contacto con ellos, pues 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 *Tabotihehea*. *Idera* vive con su hermano *Soto*, ancestro del clan *Sairã*, y se considera que *Idera* fue el primer hombre de los *Ide masã* en esta tierra. Salió de la maloca de su padre, aún en forma de anaconda, brotó como humano en *Buheha*, 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 de las aguas, transcurre en esta dimensión y concluye en el inframundo. 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, en las cuales la muerte apenas es la transformación a un estado de existencia que se desliga de lo humano, donde yuruparí ya no importa más. Ahora veamos la manera cómo 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.

CAPÍTULO 7

COSMOPRODUCCIÓN

“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 sólo 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*. 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 le ofrezca a las personas, para que lo comparta con la gente. No lo mezquine. Ahora ya puede ofrecerle rapé a las personas”.

Ese día fue la primera vez que ví a mi amigo Maximiliano actuando como dueño de maloca, y yo sentía por dentro una enorme satisfacción. Maximiliano y yo tenemos la misma edad, y nos conocimos una tarde de agosto de 1998 en el corredor 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 que Kaj trabajó con los Makuna del Komeña, Maximiliano era muy pequeño y sólo 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 concretizó bajo el nombre de “*Makuna Conversations: Fieldwork in city*”, y del que participamos nosotros tres junto a Gladys Angulo, amiga y colega, 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 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 ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis). 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 sólo 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 conduce a verse a sí mismo y a su propia sociedad desde ópticas diferentes, obteniendo como contraprestación una mayor consciencia de sí y del mundo, en el 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 6 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 (ver 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, tipo la Fórmula-1 o 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 brechas, 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 preguntarle a los viejos. Al final de ese año, Maxi consiguió trabajo como profesor en el Pirá y comenzó a alternar largos períodos 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 2 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 6 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 importantes del grupo 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 11 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 fariña y agua, literalmente. Pero fue justo allí que quedé impresionado por la profundización del aprendizaje de Maximiliano, cuando durante horas enseñó algunas estrofas del baile de muñeco a un payé de esa comunidad, más viejo que él, y rebatía con explicaciones de las narrativas de origen las variaciones que el payé le estaba presentando. Ver algo así no es tan normal, diría yo, y en ese momento la explicación no estaba en que Maxi era hijo de Roberto, quién también era considerado gran cantor del baile de muñeco, sino porque Maximiliano había sido curado en su nacimiento para ser cantor-bailador -y aunque nunca completó el aprendizaje, como muchos de los jóvenes de su generación por dinámicas internas y por sus salidas al mundo de los blancos, sabe alguna parte sustancial del repertorio- y porque, además, ya estaba dominando la manera de hablar y transmitir el conocimiento erudito.

En el 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 e-mails y me enteré que se había casado con su prima cruzada patrilateral, que había construido una maloca en la desembocadura de caño Umuña y que era profesor en la escuela de los Kabiyarí, 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 su hijo, llegamos a su maloca. Una maloca de buen tamaño, de estructura rectangular arredondada en la parte femenina, rodeada de un cultivo grande lleno de plantas de mandioca y con los árboles de cajú amarillo en cosecha. La maloca tenía sus propios elementos rituales (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 cual 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. 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.

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 sólo 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 a un joven dueño de maloca, al punto de ser, junto con su hermano mayor, uno de los dos candidatos más opcionados 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, características 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 profesiones 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 profesiones 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. Entonces, aquel fin, que no es otro que la producción de la vida en el universo, sería imposible sin el trabajo articulado de las profesiones 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 dónde las profesiones 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 del grupo

En el transcurso del contacto con los blancos 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 profesiones 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 características de estos oficios logran superponerse con ciertas características fundamentales de los oficios tradicionales; por ejemplo, cuando un profesor o un auxiliar de salud recibe su salario, puede usar buena parte de éste para cumplir un papel como redistribuidor de mercancías, función que tradicionalmente le corresponde a un dueño de maloca, y a partir de ello genera lazos de obligaciones que pueden traducirse en prestigio e influencia política que puede 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 un poco menos de una década todos los capitanes de las aldeas eran payés poderosos (en algunos casos continúan siendo, 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 payés puedan dedicarse con mayor atención a su trabajo interno. El hecho de que hasta hace poco los capitanes fueran payés 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 Amazonía, 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 o cacique, y en la época de los sirringueros 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 mediante 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, los cuales fueron reemplazados 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 la caída de los sirringueros y de su predominio.

Con el fin de la segunda bonanza 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, haciéndolos 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 para 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 a la hora de tomar las decisiones, así como los profesores y auxiliares de salud que han viajado más y tienen mayor conocimiento sobre los blancos. Diferente a como era 15 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 que el secreto está en cumplir sus funciones específicas, pues les es imposible insertarse dentro del aparato ritual conformado por la articulación de las diferentes profesiones tradicionales, aunque pueden ayudar y complementar otros procesos. Aunque tengan la posibilidad de influir en algunos aspectos del ciclo vital, en especial profesores y auxiliares de salud, no pueden participar de los procesos generadores de vida con sus profesiones, 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, participaban activamente los chamanes de la comunidad, se decidió hacer una lista sobre las profesiones sociales. La lista realizada no fue construida en orden jerárquico y se dijo que los antiguos especialistas sociales eran: *he gu* (curador del yuruparí), *aña gu* (curador de picaduras de serpientes), *ühü* (dueño de maloca), *soherigagu* (“el de las puertas”) o *yai* (payé), *he hakó* (madre del yuruparí), *üho* (dueña de maloca), *ewa masü* (cazador), *riã gu* (curador de los niños), *kamükükü* (padrino), *kamüküküko* (madrina), *baya* (cantor-bailador), *basa rômio* (cantora), *moari masã* (trabajadores), *guamü* (guerrero) y *yuamü* (narrador), 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

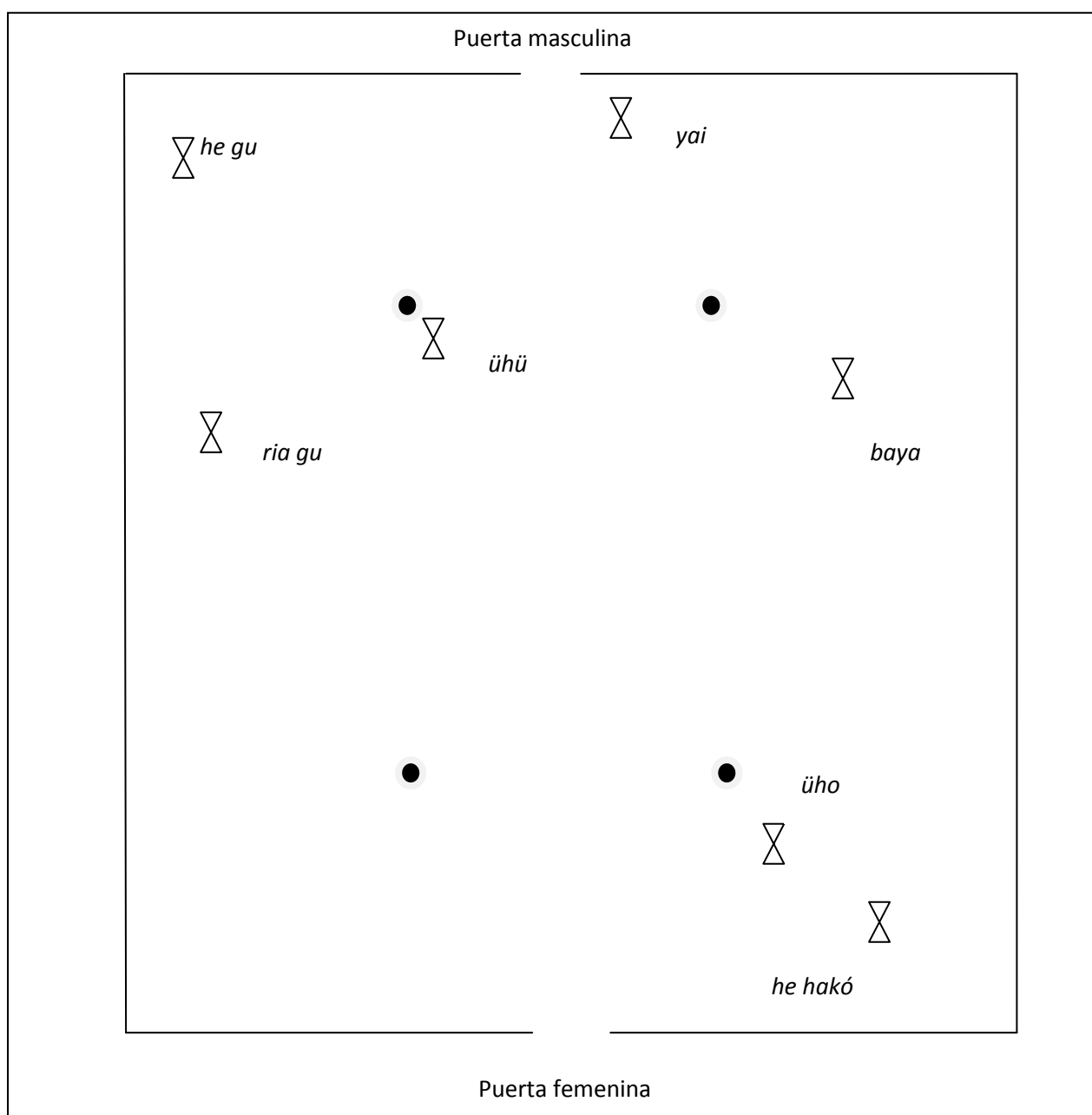
explícito que varias de esas profesiones estaban debilitadas y que había que hacer algo para fortalecerlas y recuperarlas. Las preocupaciones principales eran con los dueños de maloca, la madre del yuruparí, los curadores de picaduras de serpiente, y los padrinos y las madrinan, pues las cantoras y los guerreros se acabaron muchos años atrás. En la reunión únicamente se mencionaron los especialistas más importantes, pues también están las *bare hakó* (madres de comida), los *ñarise kenari masã* (curadores de enfermedades menores), artesanos (*heri masã*) y otros oficios menores, que son necesarios para los rituales y que pueden ser desempeñados por cualquier persona, como el *basa bühari masũ* (acompañante del cantor-bailador principal), el *mühiirĩ siã suari masũ* (el encargado de mantener el copay para iluminar la maloca), los *he ñora* o *kamükütire masã* (los que le muestran el yuruparí a los novicios), los *mahã hoá hanari masã* o *mahá hoá heori masã* (los que le ponen el plumaje a los danzadores) y los *sia heori masã* o *ehabüari masã* (los ayudantes que preparan casabe, coca, tabaco, etc).

Dando una mirada rápida puede verse que todas las profesiones citadas están relacionadas con la vida ritual, las tareas cotidianas y las actividades chamanísticas. De hecho, los momentos en que se pueden ver todas ellas funcionando articuladamente es durante la preparación y ejecución de rituales, donde también ocupan ciertos espacios específicos dentro de la maloca (ver Cuadro 18). 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 mandioca 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-bailador principal organiza al resto de los bailadores 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 baño; en los rituales de yuruparí y en los bailes con plumaje, la madre del yuruparí prepara los alimentos para iniciados y bailadores 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 *yaia 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

Cuadro 18

Distribución espacial de los especialistas principales en la maloca en un día de baile



chamanes *emoa* y *makú* ya no hacen parte operativa del sistema, aunque payés de otros grupos, siempre cuñados de los *Ide masã*, han ocupado parcialmente el espacio dejado por los *Emoa*. Esta es la manera y el contexto en el cual todas las especializaciones se articulan para dar sentido de totalidad a las unidades cosmoproductoras.

La unidad cosmoprodutora 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 circulando entre ellas para activar, especialmente con el *yuruparí*, todo el conjunto de mecanismos 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 payés *emoa* y *makú* dentro del modelo ideal, esto sin contar con esposas y cuñados de otros grupos que se ocupen de algunas labores, 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 cosmoprodutora: 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 de igual manera 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 que también incluye las especialidades de las mujeres, con lo cual se convierte en otro modelo prototípico de sociedad. *Idehino* y su esposa son los dueños de la maloca y sus hijos e hijas tienen todas las demás profesiones del grupo: *Menerã* es *he gu*, *Meneyawiri* es cantor-bailador, *Idera* es dueño de maloca, *Soto* es guerrero, *Wiyu* es *heri masü* (que fabrica cosas) y *aña gu*, *Yawira* es madre del *yuruparí*. Esto significa que en *Manaitara* se cumple el ideal patrilineal perfecto de la unidad cosmoprodutora 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 casamiento 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 esta dimensión del mundo. Y con la llegada 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 imaginar¹.

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, resaltando 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 reproducción social y de los seres del mundo. Entonces, independiente de las intensidades con que la filiación y la alianza se manifiestan en 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, cumpliendo en parte con los postulados de los modelos ideales de sociedad. Dicha articulación relativiza si en un lugar u otro 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 eso implica asociaciones entre especialistas. Luego, una unidad cosmoproductora está compuesta por las relaciones entre profesiones. Es simple: si una aldea no tiene la manera de celebrar rituales, no va a tener mucho peso en las dinámicas políticas, lo cual incluye 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, lo cual significa que los principios jerárquicos de los clanes adquieren

¹ De acuerdo con mi información nunca hubo algún ritual que pudiera expresar la totalidad más amplia de la fraternidad, la cual hubiera reunido los *Roe'a*, *Würia*, Letuama y Makuna con sus especialidades por grupo, evidenciando su origen común de *Buyawasu*, el padre de las Anacondas ancestrales de estos grupos (ver Capítulo 2).

más valor en esos contextos. A veces ocurre que un payé 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, la relación fundamental entre profesiones debe darse entre el *he gu* (curador de yuruparí) y el dueño de maloca principal del grupo. 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 (*ühü*) éste se denomina *wi ühü*, que podemos traducir como “jefe” o “capitán de maloca”. El *wi ühü* 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 le compara a los otros dueños de maloca en relación al manejo de la casa no vamos a encontrar diferencias. Esto significa que aunque hay un principio de jerarquía operando, al mismo tiempo hay un principio de igualdad relativa entre estos especialistas.

Como todo chamán que cure rituales, no necesariamente un *he gu*, debe estar asociado por lo menos a un dueño de maloca, existe la posibilidad de competencia política por prestigio y poder ritual. Así que es posible 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 le dé vida y protección a la familia y allegados del dueño al participar de los rituales, soplando sobre la comida, pintura, coca y tabaco que las personas consumen durante las fiestas. Cuando hablo de vida y protección que da el chamán, en especial el *he gu*, me estoy refiriendo exactamente a que éste da *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.

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 sólo puede efectuar la iniciación en la casa de su contraparte oficial y en la época adecuada, porque de ello se desprende 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 Makuna, la 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 formal 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 éste 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, siendo el dueño de maloca quien 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 dicha relación sólo 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 no siempre, en el caso Makuna, tiene grandes implicaciones jerárquicas, como suponen algunos de los etnógrafos de la zona (Goldman 1968 [1963], S. Hugh-Jones 1979, Jackson 1983, Chernela 1993), en la medida en que sólo 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 éste 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 principio jerárquico en esta sociedad siempre me remito al chamanismo y a la estructura ritual.

No obstante, la relación entre hermanos mayores y menores 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 mayores opciones de encontrar esposas; por su vez, 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 alterna 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 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 la misma 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 la alta segmentación de los clanes; vale decir, que buena parte de la segmentación social obedece a conflictos entre hermanos y parientes consanguíneos. Y tal vez por esta razón

es que exista un *wi ühü* que actúe 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 éste 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 en que ha permanecido más cohesionado durante algunas generaciones y no se ha segmentado dramáticamente.

La importancia de esta relación complementaria, lo cual no quiere decir que ésta sea una relación potencialmente conflictiva, es que de ella depende la curación del mundo (*üümüari wānōrē*), el motor de la vitalidad cósmica, en la cual se le 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, también denotan relaciones sociales diferentes²: como hermano mayor y hermano menor, padre e hijo, e iniciado y compañero. Estas tres identificaciones son simultáneas en las relaciones internas entre los demiurgos *Ayawa*, pues son entre sí hermanos mayores y menores, padres e hijo³, y compañeros para tocar el yuruparí. Las tres identificaciones siempre tienen como referencia a la organización de la maloca e implican diferentes grados de 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 en alguno de dichos aspectos para defender su posición. Por eso, a pesar de que existan principios de jerarquía, estos tienden a controlarse mutuamente y, por ello, 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.

² Este análisis está inspirado en Bateson (1990 [1936]).

³ Recordemos que cuando los cuatro *Ayawa* perdieron a uno de los suyos, inseminaron a *Romikūmu* 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*, éstos pudieron tocar nuevamente dos pares de yuruparí.

Las tres identificaciones parecen responder a ciertas características del pensamiento Makuna en el plano ideal: por una parte, enfatiza 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, no sólo 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* es el dueño de maloca del grupo, o si se prefiere, quien dirige la política del grupo con relación a los seres que habitan el universo.

Esto sólo es comprensible al entender la segunda característica del pensamiento Makuna a la que me referí. Al concebirse como una unidad que está consubstancializada, 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, también son consustanciales a los miembros del grupo por la filiación patrilineal. Dicha consubstancialización se expresa en la concepción de territorio como la maloca del grupo y ésta se relaciona con las malocas de otros grupos por medio de la organización de rituales; en ese plano, el *wi ühü* es el dueño de maloca principal del grupo. Esto significa que el *he gu* es el dueño de maloca en la dimensión del Pensamiento y el *wi ühü* es el dueño de maloca de la dimensión visible de la realidad. Entonces, la complementariedad simétrica entre ambos es un reflejo de la articulación de ambas dimensiones.

Sin embargo, esa idea de consubstancialización niega 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, pudiendo adelantar una vida ritual. En ese caso, los que se separan intentan iniciar algún proyecto ritual por aparte con la ayuda de sus afines o de otros parientes. Lo mismo sucede a nivel de los clanes, pues uno de los grandes bloques de población makuna actual (la mayor parte del clan *Sāirā* que es menor que los *Tabotthehea* y su especialidad ideal es ser guerreros) vive en otro

territorio y la causa de su separación se dió porque ellos también querían tener el derecho a manejar los conocimientos chamánicos y los objetos rituales del grupo, los cuales estaban monopolizados por un segmento de los *Tabotihehea*.

Con esto quiero decir que las únicas relaciones claramente jerárquicas y complementarias del grupo 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, produciendo 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 entre profesiones 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 bailarín-chamán-cazador.

Es evidente que la tensión competitiva inherente a la relación entre hermanos sólo explica las posibilidades de procesos de segmentación social. La idea de la unidad cosmoproductora no es efectiva para neutralizar dicha potencialidad de conflictos ni la segmentación. Entonces, ¿cuál principio es el que enfatiza en 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 esta vida se puede hacer sólo. Esto se constata en múltiples ejemplos: cada espíritu-instrumento de yuruparí va por parejas; cuando los cuatro demiurgos *Ayawa* 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* siempre va acompañado por un búho que es su *baba*; para recolectar los frutos de pupuña, los Makuna se valen del árbol de guama para bajar los frutos ya que el tronco de la palma de pupuña tiene muchas espinas: el árbol de guama es el *baba* de la pupuña; 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 el cual va a tener una relación cercana por el resto de su vida, y quienes deberán a tocar juntos el mismo par de yuruparí 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, la cual se crea en un momento de fuertes emociones individuales y 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 con su *baba* llevada de la manera correcta durante el ritual de iniciación sirve para modelar la relación de compañeros *wi ühü/he gu*. Sólo 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 en el vínculo de compañeros de sus principales especialistas para que actúen juntos.

La relación entre ambos especialistas genera el modelo de relación ideal que estructura el orden social, o sea entre aquel que hace la vida ritual (*he gu*) y aquel que le brinda los medios (*wi ühü*), articulando a partir de dicha relación fundamental a los demás especialistas. Dicho orden social se hace tangible al ser dramatizado ritualmente y allí adquiere, como diría Geertz (1991), su fuerza motriz. El teatro metafísico, que expresa la visión de la realidad y moldea las condiciones de vida existentes en consonancia con dicha realidad se presenta para los Makuna durante el ritual de iniciación masculina, concebido como el centro del orden social, ya que, parafraseando a Geertz (1997: 184) existe una fusión entre ideas e instituciones dominantes para crear el escenario que influye, de manera fundamental, en la vida de los miembros de la sociedad.

El ritual de yuruparí transforma a la maloca donde se efectúa en un verdadero microcosmos, en una “estructura-imagen de pensamiento” compuesta por una gran cantidad de objetos y sustancias cargadas de significados polisémicos que permiten a los iniciados aprehender, al mismo tiempo, el orden del mundo y el orden social, a la vez que a los otros participantes se los reafirma. Allí no sólo se rememora la creación del mundo sino que además se evoca el universo entero y toda la estructura social ideal, armonizando la relación entre la maloca de yuruparí y la sociedad humana, vía la maloca de *Manaitara*, al posibilitar la consubstancialización del grupo: todos los participantes son actores de dicho teatro metafísico y son, en sí, elementos rituales.

El *he gu* y el *wi ühü* se neutralizan gracias a las mediaciones entre por lo menos dos niveles, donde intercalan su centralidad y evidencian su interdependencia estructural. En el primer nivel, el yuruparí se lleva hasta la maloca, convirtiéndola en el escenario de la creación del universo, y más específicamente del territorio makuna, pues se tienen 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 *Yuisi* y *Hasa hüdiro*) separados por el río Apaporis (eje acuático primordial del mundo), el espacio central de la maloca -donde están los participantes- es el raudal de *Manaitara*, maloca de *Idehino*, 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 (*he hetari*), 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 (*Kirükühino*)-, el principal de los espíritus-instrumentos de yuruparí de los *Ide masã*, quien sólo puede ser visto por el dueño de maloca, quien es Armadillo, espíritu-instrumento de yuruparí que es el *ühü* de la maloca de yuruparí; aquí el *wi ühü* está subordinado por el *he gu*, pues el primero está en posición de hermano menor con relación al segundo. En el segundo nivel, el poder de 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* del grupo, quien se transformó en espíritu-instrumento de yuruparí que, como es obvio, es el *he gu* de la maloca de yuruparí, mientras que el *ühü* es el propio *Idehino*; aquí el *he gu* es subordinado por el *wi ühü*, pues este último está en posición de padre con relación al segundo. Por eso, es al enfatizar en la relación entre *baba* que se puede tener una armonía que neutraliza las jerarquías. Estas formas de neutralización jerárquica mutua tienen cierto sabor a las sociedades contra el estado de Clastres (2003 [1974]).

Estas asociaciones destacan el carácter del centro de la vida social, el cual está relacionado con la unidad cosmoproductora ideal más amplia, sólo tangible parcialmente en el ritual dada la verdadera dispersión espacial de los segmentos de los clanes, de los miembros masculinos del grupo así como con su continuidad y la de la

propia vida derivada de la curación del mundo. La continuidad del orden social puede constatarse en el hecho de que entre los iniciados están los futuros dueños de maloca y *he gu*, ya que gracias al contacto con los instrumentos sagrados y a la mediación del curador se le transfiere el poder a los especialistas de las siguientes generaciones. Todos los objetos rituales, incluidos los participantes, están llenos de *ketioka*, y además, con sus profesiones, son los elementos propios de dicha unidad, permitiendo la aprehensión del orden social a los individuos, lo cual se hace posible porque estos elementos constituyen un conjunto fijo de 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.

El orden social se hace visible al vincular a los instrumentos sagrados, los hijos de *Idehino* y las profesiones determinadas que se le asignan a los iniciados; también se debe tener en cuenta que la exclusión de las mujeres evidencia la manera como ellas se insertan dentro del orden social, pues mientras los hombres están en el ritual las mujeres están reunidas con los niños pequeños en un lugar cercano a la casa, antes de entrar a la maloca por la noche. Así, del ritual se desprende que el centro del orden social presenta un carácter masculino y patrilineal relacionado con el centro de la maloca como marca de la unidad interna del grupo, rodeado por un entorno femenino asociado con la vida doméstica y los intercambios matrimoniales con los afines. Esto tal vez explica el por qué los Makuna encuentran grandes problemas, como el debilitamiento del poder del grupo, con el hecho de que personas de otros grupos adquieran poderes y profesiones de los *Ide masã*, ya que se desajusta el plano ideal. 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, en ese sentido, los cuñados pueden acceder a las profesiones y poderes de los Makuna, como se ve en varias aldeas de la región.

Lo que me parece más llamativo de la interpretación de los datos y su relación con el poder político en la sociedad Makuna, es que la existencia simultánea de los tres niveles de la realidad cotidiana, relacionadas con el estado primordial, con las flautas de yuruparí y el Pensamiento, y con lo visible, físico y la vida social centrada en la maloca, muestra la presencia de una jerarquía chamánica en constante tensión con la igualdad relativa de los dueño de malocas. 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 malocas, 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 oficiar otros rituales en sus malocas o se resistan a depender del poder generado por el “centro oficial” que monopoliza los instrumentos sagrados.

La percepción de la realidad se expresa en los dos niveles descritos, con la alternancia de las respectivas centralidades entre los especialistas; también ésta 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 como se debe controlar el peligro potencial que se deriva del lado destructivo del yuruparí y que podría aniquilar a la sociedad si se desbordara. En ese sentido, es importante que la maloca envuelva, contenga y neutralice los componentes *hünirise* del yuruparí. Al evocar el macrocosmos, la maloca como centro totalizante del orden social y cósmico limita la peligrosidad de *he* y canaliza su poder de generación de vida en beneficio de la continuidad de dichos órdenes. Desde ese punto de vista, el englobamiento mutuo es útil para caracterizar la constitución del centro de la vida social para los Makuna: la maloca humana y la Maloca-Cosmos envuelven y contienen al yuruparí. Tanto el *he gu* como el dueño de maloca son los representantes del centro del orden social y este englobamiento también es evidente en su relación porque el *he gu* entra a curar en la maloca. Entonces, es posible ver que en esta sociedad el poder chamánico y político van juntos y actúa a través de la relación interdependiente entre el *he gu* y el *wi ühü*, expresada en la polisemia del ritual, la cual convierte a la maloca en una institución-estructura de pensamiento que contiene la unidad ideal del grupo, así como toda la información necesaria sobre los órdenes social y universal.

Un día del año 2000, Maximiliano me dijo: “Todos los Makuna nos podemos morir, pero si sólo queda el *wi ühü* y el *he gu* la cultura 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 sólo dejaban vivos al nuevo *he gu* así como al *wi ühü* nuevo para que todo naciera otra vez. Ellos son la semilla que hace crecer al grupo”. Esto puede explicar el por qué 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, para los Makuna, la producción de vida es el objeto principal de sus reflexiones, es lo que es 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, o circular, ésta última la más impresionante desde el punto de vista arquitectónico y si es muy grande produce una sensación de inmensidad similar a la que puede producir 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; 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 el fundamento 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.

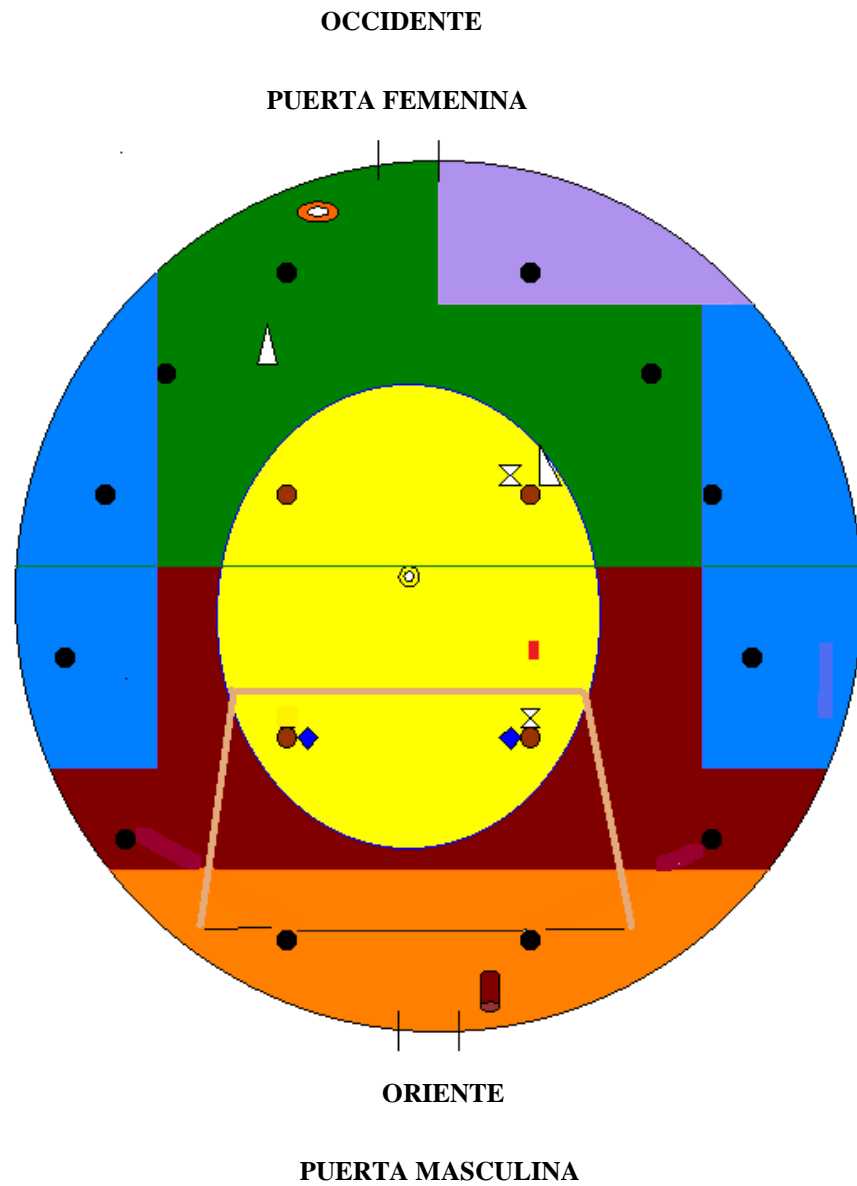
Sin embargo, para lo que quiero explicar en este caso, no importa tanto su forma ni su capacidad de condensar múltiples significados sino su función principal: la vida ritual colectiva únicamente es posible en una maloca; por eso, los Makuna la denominan *hahe wi* (casa grande) o *basa wi* (maloca de baile). Siempre me ha gustado estar dentro de una maloca, no sólo 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, al tiempo, de intimidad e individualidad y 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, donde está su hamaca, para 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 *status* 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 de su 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 (ver Figura 13). 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, recriminaciones, y para no llevar males que puedan afectar a los moradores de la casa ni a los objetos rituales. Por ejemplo, una mujer no debe tocar los elementos masculinos cuando está menstruada, o después de que ésta acaba y ella toma baño no debe entrar a la maloca con el cabello mojado, o no se puede moquear ni asar alimentos dentro de la casa. Todo esto porque por los principios de transmisión por contacto (*moahiore*) la sangre menstrual 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 de los cuáles 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* de ella. Al mismo tiempo, la maloca se considera una persona. Todo su proceso de construcción y de inicio de funcionamiento pasa por etapas de curación cómo si fuera un niño pequeño. Para construir una maloca se debe escoger un terreno apropiado, cerca a un curso de agua pero a una distancia suficiente para que no se inunde en las crecientes; después, el dueño visita a un chamán y le pide que cure para poder construir en el lugar. El chamán cura breo (*werea*) y el dueño lo quema en el sitio escogido, pues el payé ya ha negociado el espacio con los espíritus dueños de los árboles y además ha “sacado” a este mundo una maloca de la

Figura 13
Distribución de los espacios de la maloca



Camino del baile		Espacio hijos casados		Copay	
Espacio hijos solteros y visitantes		Bancos		Caja de plumaje	
Espacio femenino		Soportes de cestería		Tiesto	
Espacio masculino		Pilón de coca		Rallador de yuca	
Espacio del dueño de la maloca y su familia		Trípode para colar la yuca			
Espacio para comer coca		Banco de los visitantes			

casa de origen de las malocas, en *Yuisi*. 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, hojas de palma de pui (*mühiño*) para hacer el trenzado del techo.

Una vez está lista, se hace la primera curación con un baile pequeño que dura sólo 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, al menos cuatro veces, y luego de éstos 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 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 ühiü*, así la maloca no sea de él. Esa maloca principal se denomina *he mühi wi* (maloca de *mühi* de yuruparí), y si no la hay, puede “disfrazarse” cualquiera de las otras, denominadas genéricamente *seabari mühi wi* (maloca de *mühi* de cacería), para ese fin. Esa maloca principal es en la que más deben respetarse las restricciones y controlarse los comportamientos, pues al ser sólo 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”, 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 ésta 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 las siguientes curaciones en las que estuve. Aunque hay variaciones en el número de las 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, pero ahora sólo voy a mencionar que con relación a la maloca la que más importa es *werea*. En el capítulo 3 mencioné que el sol fue creado a partir del hígado del yuruparí primordial, siendo el hígado un pedazo de breo -S. Hugh-Jones (1979) ha hecho un análisis de su uso y significado dentro del ritual de yuruparí, relacionándolo con *Rōmikūmu* 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 y 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 sólo 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 éste y por momentos le da vueltas dentro 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, caí en la cuenta de que la curación conjunta del breo y la coca es análoga a la curación de *butü* (polvo de termitero) y los inciensos *ideri* y *ẽõgühe* durante la curación del nacimiento, los cuales se curan juntos dentro de una misma *cuya*. Luego, el *butü* y los inciensos son, en el nivel de la persona, equivalentes a la coca y el breo, en el nivel de la maloca. O sea, si sobreponemos esto a los componentes de la persona, *werea* es el corazón, *üsi* y Pensamiento de la maloca, el *kanama* de la casa, y la coca es como el *gãmowitõ* (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 sólo 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* de una persona. Entonces, podemos pensar que el Apaporis es *kanama* e *ide ma* del mundo o que el sol es el breo del mundo. Y éstas 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 los componentes, 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 DNA de cualquier ser. Curar es la forma de poner en relación todo lo que constituye el mundo con las personas humanas, y para que exista y se mantenga la vida. Y 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.

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 *hiinirise* de otros seres, y que las flechas, las piedras, coronas de plumas y demás objetos que entran en la persona, causando dolor, pueden ser el resultado de cuando las personas no cumplen correctamente con las dietas o tienen comportamientos equivocados, o porque comieron algún alimento prohibido sin curar, o 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 chupadas y escupidas por un chamán del tipo *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*, al tiempo que recorre el camino del pensamiento para devolverle la vitalidad. 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 *Idehino makü bare huna wi* (maloca de la terminación de la comida de los hijos de Anaconda de Agua) en lugar de *basa huna wi* (casa de la terminación del baile) como se llama en una curación de bailes, y, en la misma curación, *Manaitara es bare wi* (maloca de comida) en lugar de *masã yuhiri wi* (maloca del despertar de la gente) como en la curación de nacimiento o *Idehino bükiia wi* (maloca de Anaconda de Agua) en otras curaciones.

Las curaciones tienen diferentes niveles; algunas implican traer el 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 profesión. 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 substancia 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 *hünirise* 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 *Rōmikūmu* y 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, que a veces también es cantada mentalmente, de las expresiones del lenguaje de curación, las cuales son transferidas a una substancia por medio del soplo. En otras palabras, el chamán transfiere *ketioka* y *sahari* a la substancia curada a través de su soplo, el cual también pasa un poco de *üsi* (principio vital) del payé a la substancia. Cuando ésta es ingerida por el paciente, se debe producir el alivio. En las curaciones colectivas, uno de los puntos fundamentales es “comer la curación” (*keti bare*) del payé; muchas veces las personas asisten a cierto ritual únicamente para comer la curación de cierto payé prestigioso, ya que al comer la curación es que el payé le da vida a las personas. Sin embargo, justamente en el soplo y en la recitación mental del payé es que puede esconderse una mala intención, pues las personas nunca saben con exactitud qué fue lo que el payé curó y si hizo o no un soplo de curación o de hechicería, caso en el que el chamán coloca algún elemento *hünirise* en la substancia curada para que el paciente sufra cierto mal posterior.

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 *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) para ofrecer coca y tabaco a los seres que van a ayudar con la curación. *Wãnõrẽ* 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: *ümiari wãnõrẽ* (curación del mundo), *rodori wãnõrẽ* (curación de épocas) y *waukuri mãrĩ wãnõrẽ* (curación de prevención de enfermedades que se puedan atravesar en el camino de viaje). Después de que todo ha quedado arreglado y limpio se debe curar comida por medio de *bare keare*, soplo que se debe hacer sobre el ají 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 profesión de la persona, pues debe hacer referencia específica a los objetos de cada profesión y sus lugares. 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 payé y sólo 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 parto⁴, 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 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.

⁴ El chamán especializado en arreglar los problemas de parto y todo lo relacionado con la fertilidad femenina se denomina *rõmia kenoyire* (el que arregla mujeres).

Este soplo se hace sobre *werea*. *Sõrẽ* 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 *hüinirise* siempre hay un lugar que es *sorẽ* y que sirve para calmar todos los elementos *hüinirise* de los lugares anteriores. Este soplo se hace sobre los inciensos *ideri* y *ẽõgühe*. *Koarẽ* 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 adquirida por los componentes de los animales durante ciertas épocas. *Roharẽ* es el soplo para hacer maldiciones.

Además de las curaciones individuales, existen curaciones colectivas que son justamente los rituales, los cuales son denominados por los Makuna *basa* (bailes). Al igual que las curaciones individuales, traen los poderes 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 darle 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 le 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 *hüinirise* que pueden hacerle 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 que éstos traen y es más difícil protegerlos. Por este motivo, la curación general del baile sólo se puede hacer una vez en la época de bailes, y los bailes especiales de las otras épocas son resultado de esa curación y sólo 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 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 éste nace, como va creciendo, de que sustancias se compone, de que se alimenta, como vive, la utilidad que presta, como es utilizado por los humanos y que 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, el cuerpo de la “persona baile” va creciendo y madurando, desde los pies hasta la cabeza. Así, la primera estrofa va de los pies a los tobillos, la segunda de éstos hasta las rodillas, la tercera de allí hasta la cadera, y la cuarta de ésta 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 éstas van subiendo lentamente hasta la cabeza hasta llegar el momento de la muerte cuando el *üsi* 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 6 horas, aproximadamente.

Los bailes se dividen en: *basa kürise* (bailes grandes) y *basa mütkā* (bailes pequeños). En los bailes grandes, a diferencia de los pequeños, se danza con el plumaje, se toma ayahuasca 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, donde los objetos transforman sus formas y los sentidos se agudizan al punto de sentir otras presencias no siempre visibles y que pertenecen a *ketioka*. Desde mi perspectiva, podría decir que es similar en algunos puntos a las experiencias lisérgicas.

Dentro de los bailes grandes se encuentran *boho basa* (baile de racimo de coco silvestre, alternativamente de tristeza), *nahü basa* (baile de casabe), *gaweta basa* (baile de gavilán), *sudi basa* (baile de huevos de gusano) y *rümüia sãhãre* (baile de muñeco). 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 *caxiri*, 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 *wekü basa* (baile de danta), *wakü basa* (baile de yarumo) y *rãme basa* (baile de gavilán pequeño). 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 *caxiri* y se alternan fragmentos de bailes tradicionales con momentos de música popular colombiana y brasilera, como vallenato, axé, calipso 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 porque, de lo contrario, vendrían enfermedades, nacerían guerras y habría muertes. El hecho de utilizar coronas de plumas y de tomar ayahuasca 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, quienes 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 protectora. El consumo de ayahuasca sólo

se da bajo estas circunstancias, lo cual implica que en los rituales los hombres continúan con el proceso de aprendizaje 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 alianzas, 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 *baya* (cantor-bailador) 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 cuales los participantes deben cubrir sus manos y pies con pintura *we*, deben inhalar rapé, comer coca curada y consumir ají curado. A 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 traer el *ketioka* de cada baile. 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, la cual incluye una curación para el uso de los elementos rituales, otra para la ayahuasca y otra para la sustancia importante de cada ritual, como la colada de la fruta *wahü* o el jugo de pupuña.

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 hasta agresiones chamánicas en su contra). Una vez finalizada la comida, 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 éste se dirija a los invitados y se acerquen a la cuya. En ocasiones, las mujeres y los niños van primero y en otras los hombres. 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, en la cual el dueño dispersa su humo en la maloca, y sirve para relacionarse con los demás seres del mundo. Ésta, 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* para que las personas puedan comer sin peligro. La curación de *ají* sólo se hace una vez y cierra la secuencia. 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. 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.

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 la maloca, 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 profesiones; 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 él está emanando la vitalidad, y es apoyado por el *ketioka* contenido en los cantos y objetos rituales, poder 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 del mismo, 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 payé hace por los lugares asociados al baile, se convierte 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.

Una alianza perpetua: sobre la vitalidad de los seres del universo

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 resultado de la relación y trabajos complementarios de las diferentes profesiones durante los rituales, así como de la activación de poderes 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. Para entender cómo se hace para dar vitalidad a los no humanos, debemos hacer algunas consideraciones sobre un proceso chamanístico llamado *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) y sobre las prácticas de caza y pesca.

Los chamanes le dan vida a los no humanos 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. A nivel general, todos los seres vivos tienen una cuya general de fertilidad en *Yuisi*, 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 *Yuisi* y se llama *ümiari rihi koa* (cuya del útero del mundo), mientras que la cuya específica de cada grupo se localiza en las respectivas malocas de nacimiento; entonces, la de los Makuna se encuentra en

Manaitara. El yuruparí nutre las cuyas de fertilidad humanas porque allí está, en el Pensamiento, la vida 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 las reglas de intercambio exogámico entre ellos. 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 (*Ümüa masã*) han tenido que subyugar su vitalidad a los Makuna para poder sobrevivir, aunque ya sin su territorio, yuruparí y *ketioka* propios. 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 que beneficien 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 (1997d [1975]). 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 que los humanos jamás entran en guerra con los animales, en contraste de lo que puede ocurrir con los afines y otros

grupos humanos. Aunque se comparten la mayoría de los patrones lógicos en las relaciones con los animales y con los afines, principalmente en lo que tiene a ver con los intercambios matrimoniales y el lenguaje eufemístico de la caza, donde 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 ésta 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 los verbos *wasoamire* y *wasoare*, verbos cognatos, 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. Si vemos las definiciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 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 éste 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 confianza 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 por esa mujer puede ocurrir una o dos generaciones después sin que se creen 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 sólo porque es un préstamo permanente de vitalidad sino porque éste es para siempre. Los humanos y no humanos viven prestándose vitalidad, pero cuando la humanidad quiebra eventualmente el acuerdo con los no humanos, éstos pueden realizar una venganza pues de lo que se trata es 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 sólo 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 grupos. 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 (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 es transformada por los espíritus dueños en los elementos característicos que contienen las cuyas de sus malocas. La cuya de fertilidad de los peces es *müsa bede koa* (cuya de almidón de urucum), aunque hace referencia a las frutas silvestres y no al urucum 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 o matrinxinhas es de almidón de siringa, la de las palometas es de almidón de mamita, la de los guaracús es de almidón de *bohorikürika*, la de las sardinas es de almidón de flores, y así por delante. 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 los mismos 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

grupos 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 *herika bede koa* (cuya de almidón de frutas silvestres) y *kahi bede koa* (cuya de almidón de coca) respectivamente.

En la época de yuruparí, la totalidad de los seres no humanos también está en un período 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 período de reclusión posterior al ritual y a la salida del mismo. El *he gu* hace la curación del mundo (*ümüari wãñõrẽ*) 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. Hay que recordar que 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, etc. Cuando un animal es cazado en un lugar sagrado en la vida cotidiana, éste tiene todos esos ornamentos puestos y es como 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 directo 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 animales de una especie sin hacer *üsi wasoare*, pues éstos

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 los humanos tienen 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 sólo reaccionan contra la humanidad cuando alguien ha hecho algo indebido contra ellos, ya sea en las prácticas de caza y pesca, por los robos de objetos de sus casas que a veces hacen algunos payés, o porque una persona comió algo indebido y se hace visible para ellos. 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, establece intercambios recíprocos para manejar esas relaciones sociales. Para mantener el orden del universo, los chamanes deben preservar la fertilidad de las distintas especies donde la coca y el tabaco, 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 matrimoniable, 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 a la cerbatana y el arco como una serpiente, a las flechas como los colmillos y al 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 *üsi* y de

las armas, elementos cocinados dentro de una gran olla, surgen nuevos animales. En el caso de las armas, éstas 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 nylon 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, estableciendo 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 especies. 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 *üsü* regrese a su maloca para regenerarse. Por eso, las técnicas tradicionales de caza y pesca⁵ 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. Aunque, esto está cambiando pues 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 personas, y si una maloca 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

⁵ Sobre las prácticas de caza y pesca entre los Makuna, ver Århem (1977) y González (2008).

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 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 pupuña. 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 masã ye*). El chamán cura una cuya de coca, la bota al río, y ésta llega a las casas de los peces (*wai wiri*). La maloca principal de los peces queda en *Yuisi*, 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 ocupan 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” matrinxãs, matrinxinhas y guaracús (peces-hombres) a recolectar en su cultivo el alimento: frutas o flores, y luego le 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 las flores, que en el mundo de los peces es la mandioca y frutas de sus cultivos, toma la apariencia física de los peces. El dueño acompaña a los peces que serán capturados con anzuelos, y nunca es capturado porque es quien lleva de regreso las 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, distinguiéndose 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 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* 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. 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. Cuando éste se usa, los cangrejos y camarones, considerados los chamanes de los peces, escapan y se llevan el *üsi* 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, éstos 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 reemplazar 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 *Yuisi*. Para celebrar un baile, los chamanes deben comunicar primero, en ese lugar, la intención de negociar animales. Luego van a *waibüküira wi* (maloca de los animales de cacería), también llamada maloca de comida (*bare wi*), que en el caso Makuna es *Wümi hoa* (monte de *Wümi*), ubicada entre el caño Ruduya y el río Traíra en pleno territorio Makuna, o también puede negociar en 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 protección 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, éste 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*, pupuña 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 va reemplazar 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 componentes 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 realidad, los hombres no están matándolas sino que están recogiendo el encargo del chamán. 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, queixadas⁶, caititús 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 éstos 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

⁶ Se considera que los queixadas 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 queixadas permanecen recogiendo frutas en los sitios sagrados porque saben que los humanos no pueden tocar nada en dichos lugares. 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 queixadas son poderosos porque después del robo de las flautas sagradas fueron los primeros seres en oler el tabaco y tomar la ayahuasca de yuruparí. Estos animales son, en realidad, el yuruparí de los animales.

esclavos a partir de la lógica del préstamo de vitalidad (*üsi wasoare*) practicado entre humanos y no humanos.

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 casa, debe bañarse y vomitar agua para deshacerse del efecto de estas armas. Pero esto no significa que exista una guerra, *stricto senso*, 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 “destructivas” 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. Ésta es una manera de compartir su vitalidad con la humanidad: la clave de la mutua dependencia entre los seres vivos está en el compartir 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.

Me parece que la alianza perpetua entre humanos y no humanos debe tratar de entenderse directamente desde los parámetros del pensamiento makuna, sin tener que

pasar por alguna proyección de nuestras preocupaciones e ideas. En este punto, los autores perspectivistas se preguntarían, partiendo del hecho que los no humanos son personas, qué implica comer a otro humano, y a partir de ello la argumentación se deslizaría hacia la lógica caníbal y hablarían sobre un proceso de objetificación de la presa para eliminarle su cualidad de sujeto; también podría pensarse, junto con S. Hugh-Jones (1996), que para los Tukanos habría una ambigüedad con relación a comer carne, por lo que ésta siempre debe convertirse simbólicamente en comida vegetal, hecho que manifestaría una especie de mala consciencia por matar a otro tipo de persona; o también podríamos decir, siguiendo a Descola, que la reciprocidad expresada en dicha alianza es uno de los esquemas de interacción que reflejan ciertos valores en la praxis social dentro de una variación posible del animismo; o quizás, si seguimos a Overing y sus alumnos, que esta alianza es una exaltación de las virtudes morales y de la estética de las relaciones interpersonales para canalizar los peligros del mundo exterior y transformarlos en benéficos para los grupos humanos. Aunque todos éstos son caminos analíticos absolutamente plausibles y serios desde nuestras preocupaciones teóricas, prefiero formular otro tipo de preguntas partiendo de la importancia fundamental que tienen los procesos vitales para los Makuna, como hemos visto hasta ahora: ¿por qué los *Ide masã* afirman que matar y comer es una forma de dar vida? ¿por qué no es posible una guerra con los animales?

Ya vimos que la caza y la pesca, los bailes y las curaciones son actividades dadoras de vida. Eso puede significar que las actividades destructivas o predatorias, si limitamos el término predación a la relación existente entre un predador y su presa, tal vez no sean estrictamente lo que nosotros podemos pensar naturalmente. 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 comida que más se produce es la que más se come 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 que permiten la regeneración, y cuando se cura para comer, los elementos *hünirise* 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 es consumir un ser cargado de *hüinirise* porque produce enfermedades. La cuestión tiene más a ver con el cuidado que debe tener una persona consigo misma y con su familia para mantenerse sanos y vivos, tomando precauciones directas con los componentes de su propio ser, que con las categorizaciones ontológicas o con etiquetar a la predación como un tipo de relación fundamental. Si no fuera así, las personas 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. Esto es más una cuestión ética que de caracterización ontológica, puesto que se centra en la forma cómo las relaciones deben darse y mantenerse en permanente actividad, lo cual engloba la manera cómo 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 aún 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 profesiones sociales, las unidades cosmoproducidas trabajan y mantienen sus principios de funcionamiento. De hecho, la cosmoproducción tiene el potencial de su propia negación, con lo cual auto-afirma sus principios. Y esto es la guerra, la negación de la reciprocidad, la cual puede configurar temporalmente otra forma de ser del mundo, y esto es resultado de la manifestación destructiva que posee el yuruparí.

La guerra (*guari*) se concibe como una fuerza componente del cosmos, ya que bajo ciertas condiciones puede convertirse en un estado semi-permanente 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 y produce vitalidad, mientras que al contrario sólo va a dejar destrucción, aunque 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 chamanismo pues no es para nada algo cotidiano. La acción chamánica para la guerra consiste en convertir a los guerreros en jaguares porque van a hacer *masã siare* (matar gente); la transformación se hace después de un ritual de guerra como *gaweta* (baile de gavilán) o *boho basa* (baile de racimo de coco silvestre, o baile de tristeza) o de ver yuruparí para la guerra, en el que los guerreros comen un ají curado especialmente para llenarse de *guari oka* (palabra o poder de guerra), con lo que el chamán les pone una “camisa de jaguar” y les prohíbe comer cualquier cosa después de matar hasta que dicha “camisa” no les sea retirada. A diferencia de cómo se hacen siempre, si esos bailes son para ir a la guerra, la curación cambia, no se usa plumaje y en lugar de pinturas protectivas 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 *üsi* (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 *üsi* 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 está en riesgo. El consumo del *üsi* de los enemigos, en apariencia, no nutre ni fortalece las cualidades reproductivas de los guerreros, ya que al ser sólo comida para los jaguares de la guerra (*guari yaia*) 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 llamamos 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 conocen bastante bien su lado oscuro. Por ello, tratan de mantenerse alejados de éste. 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 éstos fueran aniquilados cesaría la existencia humana. Es más fácil cambiar de afines que romper la alianza eterna con los no humanos, pues, al final, tienen en el yuruparí primordial, en los caminos de Pensamiento, y en los componentes de sus personas un origen de existencia común.

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 única y compleja, la política del cosmos, la ética de un pueblo, entre muchas otras cosas. Luego, la cosmoproducción es *he*, la manifestación y el fin único de la fuerza creativa del cosmos, y ésta se expresa con toda su intensidad durante el ritual de yuruparí, cuando se hace la curación del mundo (*ümiari wãnõrê*). 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 la fecundidad de las frutas silvestres, de los peces y de los animales, a la vez que éstos se transforman 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 (*ümiari wãnõrê*), la cual 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 bailadores rodean el

centro de la maloca tocando las flautas de yuruparí. Esta curación se originó en los tiempos primordiales cuando *Rōmikūmu* y las mujeres manejaban el yuruparí, antes de que éste quedara en manos de los hombres luego de que los *Ayawa* robaran los instrumentos sagrados. No obstante, el conocimiento absoluto de dicha curación lo poseía *Rōmikūmu*, 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 le sucedió a los demiurgos durante la creación, así que la curación del mundo tiene como una de sus finalidades alejar las calamidades de la sociedad humana hasta donde sea posible.

En oposición a los males, como guerra, chismes y 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 los todos seres del universo y para garantizar la supervivencia de los seres humanos, eliminando los elementos *hūnirise* de todas las cosas que existen en el mundo, convirtiendo el universo en *sahari* y protegiendo el territorio y su gente a partir de la idea de que cada grupo recibió de manos de los *Ayawa* el *ketioka* y el alimento “para manejar la tierra, la cultura y vivir bien”. En ese sentido, el *he gu* se llama *ūmūari gu* (el que da vida al mundo), el curador del mundo.

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, 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 o 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 *Rōmikūmu* o manifestaciones de ella misma, quienes la acompañaban cuando ella curaba el mundo, y hace *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) con ellas. Estas mujeres están ubicadas en los cuatro puntos cardinales y se llaman *Okayoharioka Rayo*, *Okayoharioka Beasego*, *Okayoharioka Rasebomo* y *Okayoharioka Watako*. Ellas se mecen en las hamacas del chisme (*okayoharioka hügū*) 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 donde 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 va ahumando con breo y sopla.

Después, el *he gu* comienza a recorrer el camino del pensamiento desde *Ide sohe* 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, elimina 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 éstos no le hagan daño a los humanos, pero al

mismo tiempo refuerza esos elementos *hüinirise* para esos seres, o sea, le da más ayahuasca a los lugares sagrados, más fuego al sol, y así por delante. Esto significa que les da *üsi*, *we* y carayurú para que refuercen sus propios componentes. 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 *Idehino* el poder para proteger a la gente según un orden, en parte jerárquico: chamanes, dueño de malocas, cantores, mujeres, niños y hombres, respectivamente. Le da tabaco y coca a las cuyas de fertilidad de los demás grupos. Lo que en realidad hace el *he gu* con todo esto es reconstruir y mantener el orden del cosmos.

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 éstos sólo 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 el mayor contenido de *hüinirise* en el universo para transformarlos en *sahari* 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 período 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 algunos frutos silvestres. Esto significa que todos los grupos de la región están curando el mundo casi al mismo tiempo y en una época específica. 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 fertilidad 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; 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 debe ser cumplida por toda unidad cosmoproductora. 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 con 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 dan vida.

Lo más sorprendente de todo esto, y de todo lo que he descrito y explicado en el transcurso de esta tesis, 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 primordial. En la teoría makuna, y de nuevo 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 *Rōmikūmu* y a las mujeres, les robaron las flautas de yuruparí. El Edén perdido de los Makuna es un mundo sin muerte, enfermedades, guerras y 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

vida (*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 de yuruparí, pues todos los seres se originaron a partir de esos eventos. Los planes de *Rõmikũmu* para el mundo eran diferentes, pues ella era dueña del conocimiento absoluto, pero dichos planes nunca se concretaron y sólo sabemos lo que los *Ayawa* originaron. Como la creación del universo es un parto cósmico que permitió el surgimiento del Pensamiento contenido en *Kirükühino*, podemos pensar que en realidad *Rõmikũmu*, 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 *Rõmikũmu* 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), obligando al resto de sus padres-hermanos *Ayawa* a crear las formas de curar los males que él creaba. 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 las capacidades reproductivas de las mujeres, capacidades sintetizadas en hijos muertos y desmembrados que contenían los conocimientos. Este hecho también está presente en narraciones de otros grupos Tukano orientales, como cuando hombres de diferentes grupos acceden a los distintos tipos de ayahuasca después de arrancar un bebé de los brazos de su madre, la Mujer Ayahuasca (*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 todo mes; al final, ellas tienen la menstruación, tienen el yuruparí dentro de sí. Todo el edificio de curaciones y complejos procesos chamánicos encuentran su límite intransponible en ese hecho. Ningún chamán, por más poderoso que sea, puede llegar a alcanzar el conocimiento absoluto, pues los *Ayawa* no pudieron robar de *Rõmikũmu* 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. 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 el vomitar agua, la dieta y ahumarse con cierta madera es una forma de eliminar ese olor que es muy peligroso para las mujeres. Un día, dos años atrás, 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, que cuando la dije en voz alta, sentí en el 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, no la escribo. El hecho es que aquel componente odorífico 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 las cualidades reproductivas usurpadas a las mujeres. 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 es el resultado de la transformación de una cualidad 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 le 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 sólo una de las manifestaciones de los poderes creativos de *Rōmikūmu*. 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 femenino, pero no lo hacen evidente. Intentar entender estas cosas es nuestra frontera infranqueable, pues la manera cómo los hombres se apropian y aplican este principio creativo es un secreto inescrutable que no debe ser revelado, pues encierra un poder imposible de manejar. Sólo sabemos que con el Pensamiento, los Makuna y sus vecinos le dan vida al mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

COGITO, ERGO CREO

Tengo pocas cosas más para decir en este punto porque lo quería mostrar ya ha quedado claro. Además, estoy muy cansado física y mentalmente. Necesito dormir y tomar un nuevo aire para poder continuar. Veo el camino que puedo transitar después de este trabajo, y aún la tarea parece descomunal. No es el momento para aventurarme en pasos posteriores porque debo avanzar poco a poco, con firmeza. Quiero continuar por el camino que he abierto para entender mejor a los Tukano, y quiero reflexionar mejor las implicaciones teóricas de este trabajo antes de ser pretencioso, pues ello ya me ha traído problemas en el pasado. Mi pensamiento debe madurar un poco más. Entonces, ahora tan sólo quiero apuntar algunas breves ideas como colofón para esta tesis.

Cuando terminé de elaborar las tablas con los nombres de los lugares sagrados para dejar una copia en Puerto Antonio y llevar otra para mí, para luego digitalizarlas, 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. Antonio, quien era quien había ideado el trabajo y delegó la responsabilidad de llevarlo a cabo a su hijo Jesús, capitán de la comunidad, me dijo 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, y que yo debía enviar un texto con esas informaciones más tarde para que quedara como material de la comunidad. Esa noche teníamos coca, rapé y cigarrillos listos para la conversación, y estábamos reunidos Antonio, Jesús, Maximiliano, quien fue mandado a llamar por Antonio para que tradujera sus palabras, y yo. Antonio hizo el inusual pedido de que grabara la conversación. Al tiempo que yo preparaba la grabadora, comimos coca, inhalamos rapé y encendimos unos cigarrillos, dejando todo listo para iniciar la conversación. Antonio, hablando vivamente, hizo un monólogo incisivo en el que explicó las razones del trabajo, la importancia que éste 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 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

enfaticar en algunos puntos 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 sólo queríamos dinero porque habíamos nacido de esa manera desde el origen del mundo, y que no nos importábamos con el hecho de que los lugares sagrados fueran las vías urinarias y digestivas, el sistema circulatorio y la respiración, la vista y el conocimiento, el *üsi* (principio vital) y la salud de los indígenas. Dijo, entonces, que la culpa también era de ellos mismos porque sabían todo sobre su tierra y las reglas de manejo del mundo que dejaron los *Ayawa*, ya 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 profesiones se había enflaquecido. También, recalcó, que todas 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 de la jeringa, ellos sacaron el látex de los árboles de caucho y debilitaron el poder de las curaciones 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 las pieles, ellos mismos mataron muchos jaguares, algunos de ellos jaguares de yuruparí y de esa forma debilitaron el *üsi*, la vitalidad del yuruparí y se produjeron enfermedades; mataron nutrias gigantes que eran *küinigaye* (defensa externa) de la gente, perjudicando su propia defensa y protección, además de la producción de peces. En el tiempo de la coca, ellos sembraron y recogieron hojas de coca para que los blancos hicieran cocaína, debilitando al Pensamiento y afectando la lucidez de los payés 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 (*yai kahea maküri*), éstos 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 en 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, debilitando el poder y las defensas de las personas, y generando muchas enfermedades. Concluyó diciendo que la culpa compartida entre blancos e indígenas había incidido en el manejo del mundo y el bienestar general, perjudicado además el aprendizaje y desempeño de las profesiones 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 debería usar el carayurú que me curó porque los nombres de los lugares eran puro *ketioka* y si yo no lo usara en esos momentos, cualquier alimento podría producirme una enfermedad; recomendación siempre atendida.

Este relato es, claramente, una reflexión profunda y sincera derivada del análisis que Antonio ha hecho sobre la historia reciente de su pueblo. Ese 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. Creo que el lector, después de haber recorrido todas las páginas que componen esta tesis, 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, las bonanzas extractivistas con el debilitamiento de la producción de vida en el mundo, las enfermedades contemporáneas como responsabilidad de los humanos por haber 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 profesiones, entre otras cosas.

Que diferentes son estos argumentos analíticos sobre el contacto a 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, hipotetizar que los indígenas tomaron como modelo el intercambio de vitalidad con los no humanos para relacionarse con los cazadores de esclavos. Y no es que mis análisis estén equivocados, ellos 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 como sería la explicación 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 enriquecen la etnografía y crean un mayor alcance explicativo de una realidad particular. El conocimiento, en últimas, no es sólo para clasificar o crear marcos de comprensión del mundo sino para aplicarlo permanentemente.

Lo que los Makuna tienen para enseñarnos va mucho más allá de descubrir las capacidades curativas y 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 es para la ciencia desvendar los secretos de las partículas subatómicas o desentrañar los misterios de la genética. Pero no sólo eso, pues los postulados de la teoría makuna del mundo, además de sus aportes a la etnología y la antropología, tienen mucho para dialogar con otras concepciones filosóficas, religiosas y éticas de suma complejidad, ofreciendo contrapuntos, semejanzas o variaciones.

El hecho de que el Pensamiento sea una forma de crear y generar la realidad, colocando a la humanidad en un lugar fundamental del 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 que vemos es como una proyección holográfica del Pensamiento, lo cual explicaría el por qué las propiedades fractales, las de diferenciación y simultaneidad, las de multiplicidad en la unicidad, y las de mutua constitución, de su teoría del mundo, atraviesan la constitución del espacio, el tiempo y

los seres. Justamente, la manipulación de esas propiedades constitutivas de su conocimiento del mundo 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 substancias y objetos a partir del Pensamiento mostraría que fenómenos que conocemos como magia y hechicería serían características intrínsecas de la conjunción entre pensamiento y lenguaje, 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, 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. 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. Creo que para eso, los pasos a seguir después de esta tesis, debo entender y reflexionar mejor algunas cosas que aquí he escrito, principalmente para no dejarme llevar por la euforia de mis ideas e incurrir en algún tipo de errores conceptuales por falta de ponderación. De cualquier manera, 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 han sido mencionados en otros trabajos pero no han recibido un tratamiento en profundidad. Por ello, hacer consideraciones comparativas de largo alcance para estos grupos no es una tarea para ser realizada en este momento, 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 oriental del Tiquié, Papurí y Vaupés, donde el viaje ancestral parece mostrar que en cada lugar de parada, las “malocas de transformación”, la humanidad fue adquiriendo de manera gradual los elementos distintivos que la constituyen, y esos elementos son bastante próximos a lo que yo he denominado aquí como “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 Amazonía 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 alo-ontológica existente entre algunos seres no humanos.

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”, los cuales exotizan 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.

A decir verdad, esa idea de que estamos conectados a los lugares y que éstos nos constituyen no nos es ajena. Basta indagar un poco en nuestras memorias para ver esto conscientemente y la manera cómo los lugares nos han constituido y marcado; tal vez, eso se hizo más claro para mí por mi condición de extranjero: 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, sólo 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 cuando estoy en y con ellos mi ser se recrea. Por eso, cargo con orgullo y gratitud inmensa todas las enseñanzas que me han dado los Makuna, pues yo no sólo los llevo a serio como base de mi quehacer antropológico sino también como maestros permanentes de mis vivencias diarias e interlocutores privilegiados de mis reflexiones profundas. Un vínculo difícil de cortar porque es el eje favorito de mi pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ACAIFI (2008). Plan de ordenamiento territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-paraná. (Inédito).
- ACIYA (2000). Plan de ordenamiento territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis. (Inédito).
- Acuña, Cristóbal de. [1641] (1994). *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir.
- Adonias, Isa. (1963). *A cartografia da região amazônica. Catálogo descritivo (1500-1961)*. V. II. Rio 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)”. In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. B. Albert e A.R. Ramos (orgs). São Paulo: Editora UNESP. 239-274.
- (1992). “A Fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami”. In: *Anuário Antropológico* 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 151-189.
- Albert, Bruce y François-Michel Le Tourneau. (2007). “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of “Reticular Space”. *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 4 (August), pp. 584-592.
- Albuquerque Lacerda, Adolfo de Barros Cavalcanti de. (1864). *Relatorio apresentado a 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: UnB.
- Amorim, Antônio Brandão de. (1926-28). “Lendas em Nheêngatú e em Potuguez”. In: *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 100 (154): 3-475.
- Andrello, Geraldo. (2006). *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Angulo, Gladys. (1997). “*Esa gente no sirve. Nosotros si somos buenos*”. *Relaciones interétnicas entre los Yuhup makú y otros grupos indígenas del Amazonas colombiano*. Monografía de Grado, sin publicar. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- (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, sin publicar. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ârhem, Kaj. (2002). “Prefacio”. En: *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá. 9-13.
- (2001). “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: Variaciones sobre un tema”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 268-288.

- (2000a). "Northwest Amazonia and Guiana: Transformations of Amerindian Social Structure". In: *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London: Athlone Press. 33-54.
- (2000b). "From longhouse to village: Structure and change in Colombian Amazon". In: *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London: Athlone Press. 55-92.
- (1998a). "Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia". In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 78-102.
- (1998b). *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- (1996). "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.) London: Routledge. 185-204.
- (1993). "Ecosofía Makuna". In: *La selva humanizada*. F. Correa (ed.). Bogotá: ICAN- CEREC. 109-126.
- (1991). "Los Makuna en la historia cultural del Amazonas". In: *Boletín del Museo del Oro* (Bogotá). No. 30: 53-59.
- (1989). "Cómo conseguir esposa entre los Makuna". *Informes Antropológicos*. (Bogotá). No. 3: 15-31.
- (1984). "Vida y muerte en la Amazonía colombiana: un relato etnográfico Makuna". In: *Anthropos* 79 (1-3): 171-189.
- (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.
- (1980). "Observations on Life-Cycle Rituals among the Makuna". In: *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*. (Gothenburg). Annual Report for 1979: 10-47.
- (1977). "Fishing and Hunting among the Makuna". In: *Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg*. (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*. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Morales Méndez y Horacio Castillo Biord. (1989). "Repensando la Historia del Orinoco". In: *Revista de Antropología y Arqueología*. V (1-2): 155-174.
- Azevedo, Miguel y Antenor Nascimento Azevedo. (2003). *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.
- Barbosa, Manuel Marcos y Adriano Manuel Garcia. (2000). *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA, FOIRN.

- Barbosa Rodrigues, João. (1890). *Poranduba amazonense ou Kochiyma porandub. 1872-1887*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos.
- Basso, Keith. (1996b). "Wisdom sits in places. Notes on a Western Apache landscape". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 53-90.
- (1996a). "Quoting the Ancestors". In: *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New México Press. 3-35.
- (1988). "Speaking with names: language and landscape among the Western Apache". *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 2: 99-130.
- (1984). "Stalking with histories: names, places, and moral narratives among the Western Apache". In: *Text, play, and history: the construction and reconstruction of self and society*. E. Bruner (org). Long Grove, Illinois: Waveland Press. 19-55.
- Bateson, Gregory. (1990) [1936]. *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". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 359-395.
- (1976). *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo)*. Tesis de doctorado, Université de Paris X.
- (1972). "Représentations de l'espace dans la mythologie Tatuyo (Indiens Tucano)". *Journal de la Société des Américanistes*, 61: 45-105.
- (s.d). *Nacer y ser entre los Tatuyo*. Mimeo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourgue, François. (1976). "Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los Kawillary del Cananarí y del Apaporis". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 20: 101-146.
- Brotherson, Gordon. (2002). "Jurupari Articulista: o espaço dos Tária e a Ciência da América Tropical". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 397-413.
- Brüzzi 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". In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. B. Albert e A.R. Ramos (orgs). São Paulo: Editora UNESP. 113-135.

- . (1983). *Maladie et Memóire dès Origens chez les Desana du Uaupés*. Tese de Doutorado, Université de Paris X. (Inédita).
- Cabalzar, Aloísio. (2008). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP,ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- . (2000). “Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico”. In: *Revista de Antropologia*. V. 43, No. 1. 61-88.
- . (1995). *Organização social tuyuka*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. (Inédita).
- Cabrera, Gabriel. (2002). *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia.
- Cabrera, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. (1999). *Los Nükak. Nómadas de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Caicedo de Cajigas, Cecilia. (1990). *Origen de la literatura colombiana: El Yurupary*. Colección Universidad Tecnológica de Pereira, Serie Humanística No. 4. Pereira: Ed. Gráficas Olímpica.
- Câmara Cascudo, Luís da. (1962). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 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”. In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras. 133-154.
- . (1978). *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones. (1995). “Introduction”. In: *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Cambridge: Cambridge University Press. 1-45.
- 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). Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. (Inédita).
- Cayón, Luis. (2009b). “La persona makuna. Más allá del interior y el exterior”. In: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, No. 40: 279-300.
- . (2009a). “Descubriendo la naturaleza. Derecho Natural y Ordenamiento Territorial Indígena en la Amazonía colombiana”. In: *Anuário Antropológico 2008*. (no prelo).

- . (2008). “Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna”. In: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. No. 7, julio-diciembre. Bogotá: Universidad de Los Andes. 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”. In: *Pós. Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais*. Ano VIII: 128-160.
- . (2004b). “El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los Tukano oriental”. In: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. Vol. 35: 92-115.
- . (2003). “De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía”. In: *Revista de Antropología y Arqueología*. Universidad de Los Andes. Vol. 14: 82-120.
- . (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . (2001b). “En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 234-267.
- . (2001a). “Je, la fuerza de la creación: nociones de territorialidad de los grupos Tukano oriental”. In: *Imani Mundo: estudios en la Amazonía colombiana*. C, Franky y C. Zárate (eds). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: 497-521.
- Cayón, Luis y Sandra Turbay. (2005). “Discurso chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía colombiana”. In: *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 10 No. 1: 88-125.
- Chernela, Janet. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Clastres, Pierre. (2003) [1974]. *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 Kĩsêdjê (Suyá)”. Paper presentado en el IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia.
- Condamine, Charles Marie de La. [1759] (2000). *Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal.
- Cornelio, José Marcellino et al. (1999). *Waferinaipe Ianheke*. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA, FOIRN.
- Correa, François. (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

- Coudreau, Henri. (1887). *La France équinoxiale: Voyage à travers lès Guyanes et l'Amazonie*. 2 vols. Paris: Challamel ainé éditeurs.
- 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*. Paris: Gallimard.
- (1996). "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.) London: Routledge. 82-102.
- (1992). "Societies of nature and the nature of society". En: *Conceptualizing society*. A. Kuper (ed). London and New York: Routledge. pp. 107-126.
- (1989). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Domínguez, Camilo. (1975). "El río Apaporis: visión antro-po-geográfica". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVIII: 127-181.
- Domínguez, Camilo e Augusto Gómez. (1994). *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía 1750-1933*. Bogotá: Disloque editores.
- Dufour, Darna. (1981). *Household Variations in Energy Flow in a Population of tropical Forest Horticulturalists*. PhD, diss, Satate University of New York. (Inédita).
- Dumont, Louis. (2000) [1983]. *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 e Marcel Mauss. (1981) [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas". In: *Ensaio de Sociologia*, M. Mauss. São Paulo: Perspectiva. 399-455.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1977) [1940]. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Farage, Nádia. (1991). *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS.
- Fausto, Boris. (1994). *História do Brasil*. São Paulo: EdUsp.
- Fausto, Carlos. (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*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Feld, Steven y Keith Basso. (1996). "Introduction". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe: School of American Research Press. 3-11.

- Fernandes, Américo Castro y Dorvalino Moura Fernandes. (2006). *Bueri Kãdiri Maririye. Os ensinamentos que não se esquecem*. D. Buchillet (org). São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.
- . (1996). *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, ORSTOM.
- Fontaine, Laurent. (2001). *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*. Tesis de doctorado, Université de Paris III. (Inédita).
- Franco, Roberto. (s.d.). "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 Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Inédita.
- . (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 bajos Apaporis, Amazonía colombiana?". Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Caldas, Manizales. Sep. De 2003. (Inédita).
- Fulop, Marcos. (1954). "Aspectos de la cultura Tukano: Cosmogonía". In: *Revista Colombiana de Antropología*, 3. 99-137.
- Fundación Gaia Amazonas, Equipo asesor río Apaporis,. (2000a). Documento de apoyo al POT de ACIYA. (Inédito).
- . (2000b). "Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 235-249.
- Gadamer, Hans-Georg. (2005) [1960]. *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, Editora Universitária São Francisco.
- Galvão, Wenceslau Sampaio y Raimundo Castro Galvão. (2004). *Livro dos antigos Desana. Guahari Diputiro Porã*. D. Buchillet (org). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Geertz, Clifford. (1997). "Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder". In: *O saber local*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 182-219.
- . (1991). *Negara*. Lisboa: Difel.
- 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.
- Goldman, Irving. (2004). *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- . (1976). "Time, Space and Descent: the Cubeo example". In: *Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes*, 2. 175-183.

- . (1968) [1963]. *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*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- 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. (Inédita).
- Goody, Jack. *O roubo da história. Como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.
- Gow, Peter. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon.
- 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*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília. (Inédita).
- Gupta, Akhil y James Ferguson. (1992). "Beyond "Culture": Space, identity, and the politics of difference". In: *Cultural Anthropology* 7, 6-23.
- Hammen van der, María Clara. (1992). *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Harris, Marvin. (1978) [1974]. *Vacas, porcos, guerras e bruxas*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Hawking, Stephen. (2002). *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona: Crítica.
- Herrera, Leonor. (1975). "Yuruparí y las mujeres". In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVIII: 417-434.
- Hildebrand von, Martín. (1983). "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina". En: *Medicina Shamanismo y Botánica*. Bogotá: FUNCOL. 48-63.
- . (1980). *Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Amazonie Colombienne)*. Tesis de Doctorado, Université de Paris VII. (Inédita).
- Hill, Jonathan. (2002). "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility cultism and Historical dynamics in the Upper Rio Negro Region". In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 223-247.
- . (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). "Introduction". In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 1-22.

- Hirsch, Eric e Michael O'Hanlon (Eds.) (1995). *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press.
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (2004). "Afterword". In: *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press. 405-412.
- (2002). "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no Noroeste Amazônico". In: *Mana*. Vol. 8, No. 2: 45-68.
- (2001). "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment". In: *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. T. Gregor & D. Tuzin. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 245-278.
- (1996). "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazonian envers la consommation da viande" In: *Terrain*. 26:123-148.
- (1995). "Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". In: *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Cambridge: Cambridge University Press. 226-269.
- (1994). "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: *Shamanism, history, & the state*. N. Thomas & C. Humphrey (eds.). Michigan: The University of Michigan Press. 32-75.
- (1993). "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization". In: *La remontée de l'Amazone*. P. Descola & A-C. Taylor (orgs) Special issue, *L'Homme*. 126-128:95-120.
- (1988a). "The gun and the bow. Myths of White men and Indians". In: *L'Homme* 106-107. Avril-septembre, XXVIII (2-3): 138-155.
- (1988b). "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque en la Amazonía Nororiental. *Boletín del Museo del Oro*. No 21: 77-103.
- (1982). "The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology". In: *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*. A. Aveni & G. Urton (orgs). New York: New York Academy of Sciences. 183-201.
- (1981). "Historia del Vaupés". In: *Maguaré*. Vol. 1. No. 1: 29-52.
- (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- (1976). "Like the leaves on the forest floor. Space and time in Barasana ritual". In: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 2: 206-215.
- Jackson, Jean. (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

- Jacopin, Pierre-Yves. (1981). *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*. Tesis de doctorado, Université de Neuchâtel. (Inédita).
- , (1972). "Habitat et Territoire Yukuna". In: *Journal de la Société des Américanistes*. T. LXI. 107-138.
- Journet, Nicolas. (1995). *La Paix des jardins. Structure Sociale dès Indiens Curripaco Du Haut Rio Negro (Colombie)*. París: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Karadimas, Dimitri. (2008). "La Méthamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest Amazonien". In: *Journal de la Société des Américanistes*. 94-1: 127-169.
- Kelly, José Antonio. (2001). "Fractalidade e troca de perspectivas". In: *Mana*. Vol. 7, No. 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. (1995) [1909]. *Dos años entre los indios*. 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional.
- Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Langdon, Thomas. (1975). *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North West Amazon*. Ph D Thesis. Tulane University. Sin publicar.
- Lasmar, Cristiane. (2005). *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Latour, Bruno. (1994) [1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Leenhardt, Maurice. (1997) [1947]. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Letuama, Pascual. (2000). "Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-paraná". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 43-54.
- Lévi-Strauss, Claude. (1994) [1958]. *Antropología Estructural*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- , (1989) [1979]. *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.
- , (1988) [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1945) [1922]. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro.
- Lima, Tânia Stolze. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Unesp.
- Llanos, Héctor y Roberto Pineda. (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

- Mahecha, Dany. (2004). *La formación de Masa Goro "Personas Verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Inédita.
- Mahecha, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. (2000). "Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): Cazadores nómadas de la Amazonia Colombiana". In: *Geografía Humana de Colombia. Amazonía-Caquetá*. F. Correa (org). Tomo VII. Vol. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 129-211.
- Maia, Moisés y Tiago Maia. (2004). *Isâ Yêkisimia Masîke'. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira: COIDI, FOIRN.
- Maia, Paulo. (2009). *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do Rio Negro (AM)*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro. (Inédito)
- Matallana, Carla Fernanda e Jon Schackt. (1991). "Los Jurumi: una historia oral en una tribu del río Mirití-Paraná de la cuenca amazónica". In: *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-yala. 153-181.
- Matapí, Carlos y Uldarico Matapí. (1997). *Historia de los Upichia*. Bogotá: Tropenbos Colombia.
- Mauss, Marcel (1971) [1938]. "Sobre una categoría del Espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 307-333.
- (1971) [1923]. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 153-263.
- (1971) [1904]. "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social". In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. 357-430.
- McCallum, Cecilia. (1996). "The Body That Knows: from Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". In: *Medical Anthropology Quarterly, New Series*. Vol. 10, No. 3 (September): 347-372.
- McGovern, William. (1927). *Jungle Paths and Inca Ruins*. New York & London: The Century Co.
- Medeiros, Sérgio. (2002). "As muitas lendas de uma lenda". In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 263-269.
- Meira, Márcio. (org). (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; FAPESP.
- Meira, Márcio y Jorge Pozzobon. (1999). "De Marabitanas ao Apaporis. Um diário de viagem inédito". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 15 (2): 287-335.
- Métraux, Alfred. (1978) [1928]. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Brasiliense.

- Ministerio del Medio Ambiente. (2000). Proyecto Colectivo Ambiental. Plan Nacional de Desarrollo. Bogotá.
- Monteiro de Noronha, José. (1856) [1768]. *Roteiro da viagem do Pará ate as ultimas colonias dos domínios portuguezes 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”. In: *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 29-126.
- Moser, Brian e Donald Tayler (1963). “Tribes of the Piraparaná”. In: *The Geographical Journal*. Vol. 129, No. 4, December, pp. 437-449.
- Nimuendajú, Curt. (1982) [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés”. In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola. 123-191.
- 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 em la tradición oral: historia e ideología del contacto en el Mirití-paraná”. In: *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala. 29-44.
- Orico, Osvaldo. (1930). *Mitos Ameríndios. Sobrevivências na tradição e na literatura brasileira*. São Paulo: Editora Lit.
- Orjuela, Héctor. (1983). *Yurupary: Mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Overing, Joanna y Alan Passes. (2000). “Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology”. In: *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. J. Overing and A. Passes (eds). London, New York: Routledge. 1-30.
- Palma, Milagros. (1984). *Los viajeros de la Gran Anaconda*. Managua: Ed. América Nuestra.
- Panlõn Kumu, Umúsin y Tolamãñ Kenhíri. (1980). *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura.
- Perrone-Moisés, (1992). “Índios libres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras. 115-132.
- Pineda, Roberto. (2000). *Holocausto en el Amazonas*. Bogotá: Espasa.
- Pissolato, Elizabeth. (2007). *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp/ISA/Nuti.
- (1987). “Malocas del terror y jaguares españoles”. In: *Revista de Antropología* (Universidad de los Andes). Vol. III No. 2: 83-113.
- Posey, Darrell. (1987a). “Introdução. Etnobiologia: Teoria e prática”. In: *Suma Etnológica Brasileira, vol 1-Etnobiologia*. B. Ribeiro (org). Petrópolis: Vozes, FINEP. 15-25.

- (1987b). “Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)”. In: *Suma Etnológica Brasileira, vol 1-Etnobiologia*. B. Ribeiro (org). Petrópolis: Vozes, FINEP. 173-185.
- Ramos, Alcida Rita. (2010). “Revisitando a Etnologia à brasileira”. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Antropologia. Luis Fernando Dias Duarte (org). Petrópolis: Vozes.
- (2008). “O Paraiso Ameaçado: sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. In: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. No. 7, julio-diciembre. Bogotá: Universidad de Los Andes. 101-117.
- (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rappaport, Roy. (1987) [1968]. *Cerdos para los Antepasados*. Madrid: Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1997a) [1978]. “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 23-75.
- (1997b). “Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano”. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 275-312.
- (1997c). “Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano”. In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 77-110.
- (1997d) [1975]. “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 7-20.
- (1996a). *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge: Harvard University.
- (1996b). *The forest within*. London: Themis Books.
- (1986) [1968]. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- (1981). “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: *Contribuições a antropología em homenagem ao professor Egon Schaden*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. 255-270.
- (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
- Reichel, Elizabeth. (1997). *The Ecopolitics of Yukuna and Tanimuka Cosmology (NW Amazon, Colombia)*. PhD, diss, Cornell University. (Inédita).
- (1989). “La danta y el delfin: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes. El caso Yukuna-Matapi”. In: *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. V. Nos. 1-2: 69-133.
- Reis, Arthur. (2006) [1940]. *Lobo D’Almada. Um estadista colonial*. Manaus: Academia Amazonense de Letras, Prefeitura Municipal de Manaus e Editora Valer.

- Requena, Francisco de. (1987) [1782]. *Diario del viaje al Yapurá*. Manuscrito inédito. París: Université de Paris VIII.
- Requena, Francisco de, Teodosio Constantino de Chermont, e José Mazorra. (1992) [1782]. “Instrumento sobre lãs noticias adquiridas por los índios corotus em El rio Apaporis” In: *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza. 144-149.
- Ribeiro, Berta. (1995). *Os índios das águas pretas*. São Paulo: EDUSP.
- Ribeiro, Eugenio. (1906) [1755]. “Informação que me deu Eugenio Ribeiro do rio Iapurá em 25 de março de 1755 o qual Ribeiro é melhor prático que se conhece daquelle rio”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. T. LXVII: 321-322.
- Ribeiro de Sampaio, Francisco Xavier. (1824) [1775]. *Diario da viagem da Capitania do rio Negro*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- Rincón, Angela. (1995). *Relaciones interétnicas entre la sociedad Makuna de Centro Providencia y la sociedad blanca*. Monografía de grado sin publicar. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rodrigues Ferreira, Alexandre. (1983) [1787]. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- (1974) [1787]. *Viagem filosófica pelas capitancias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça. (2008). *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da história*. Tese de Doutorado, Universidade de Chicago. (Inédita).
- Rodríguez, Carlos y María Clara van der Hammen. (1993). “Nosotros no sabíamos cuanto valía el muerto”. In: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*. R. Pineda y B. Alzate (eds). Bogotá: Universidad de los Andes. 31-54.
- Rojas Curieux, Tulio. (2002). “Plan de vida”. In: *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. M. Serje, M. Suaza y R. Pineda (orgs). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 341-350.
- Sá, Lúcia. (2002). “A Lenda do Jurupari: texto sagrado ou fruto da imaginação de Littérateurs?”. In: *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. S. Medeiros (org). São Paulo: Perspectiva. 347-358.
- Saake, Wilhem. (1976) [1956]. “O mito de Jurupari entre os Baniwa do rio Içana”. In: *Leituras de Etnologia Brasileira*. E. Schaden (org). São Paulo: Companhia Editora Nacional. 277-285.
- 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. (2002). “The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 25-50.

- (1998). "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 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. (1989) [1959]. *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". In: *Boletim do Museu Nacional*. No. 32: 2-19.
- Silverwood-Cope, Peter. (1990). *Os Makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB.
- Silverwood-Cope, Peter, Alcida Rita Ramos y Ana Gita de Oliveira. (1980). "Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro". In: *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. A. Ramos (org). São Paulo: Hucitec, Brasília :Instituto Nacional do Livro. 135-182.
- Sorensen, Arthur. (1967). "Multilingualism in the Northwest Amazon". In: *American Anthropologist*. Vol. 69, No. 6 (Dec. 1967): 670-684.
- Spix, Johann Baptiste von e Carl Friedrich Philipp von Martius. (1976) [1831]. *Viagem pelo Brasil*. V. III. São Paulo: Melhoramentos, IHGB, MEC.
- Spruce, Richard. (1970) [1908]. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. 2 Vols. London: Macmillan and co.
- Steward, Julian. (1988) [1968]. "El concepto y método de la Ecología cultural". In: *Antropología. Lecturas*. P. Bohannan y M. Glazer (orgs). Madrid: McGraw Hill. 331-344.
- (1948). *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution.
- Stradelli, Ermanno. (1994) [1890]. "A Lenda do Jurupari". In: *Crenças e Lendas do Uaupés*. A. Brüzzi (org). Quito: Abya-Yala. 265-344.
- (1890). "Il Vaupes e gli Vaupes". In: *Bolletino della Società Geografica Italiana*. Vol. 3. 425-453.
- Strathern, Marilyn. (2006) [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade em Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Sweet, David. (1974). *A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de Doutorado. Ann Arbor: University Microfilms.
- Tariano, Ismael. (2002). *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer, IPHAN.
- Taussig, Michael (2002) [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Um estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.

- Taylor, Anne Christine. (1996). "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of human being". In: *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 2 (I): 201-215.
- Tenório, Higinio Pimentel, José Barreto Ramos y Flora Cabalzar. (2005). *Wiseri Makañe Niromakañe-Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AEITU; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Torres, Alfonso. (1969). *Mito y cultura entre los Barasana*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Torres, William. (2009). "El universo en la boca de un niño". *El Espectador*, edición del 10 de octubre de 2009.
- Trupp, Fritz. (1977). *Mythen der Makuna*. Viena: Elisabeth Stiglmayr.
- Useche, Mariano. (1987). *El proceso colonial en el alto Orinoco-rio Negro (siglos XVI a XVIII)*. Bogotá: Banco de la República.
- Vieco, Juan José. (2000). "Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos". In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (editores). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 213-224.
- Vieco, Juan José, Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri (orgs). (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA.
- Vidal, Silvia. (2002). "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazon". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 248-268.
- Vilaça, Aparecida. (1992). *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 345-399.
- (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Mana*, 2 (2): 115-144.
- (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Wagner, Roy. (1991). "The fractal person". In: *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier e M. Strathern (orgs). Cambridge: Cambridge University Press. 159-173.
- Wallace, Alfred Russel. (1979) [1853]. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Editora da USP, Livraria Itatiaia Editora Ltda.
- White, Leslie. (1964) [1949]. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

- Wilckens, Henrique João. (1994) [1781]. "Diário da Viagem ao Japurá". In: *Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII*. M. R. Amoroso e N. Farage (orgs). São Paulo: NHII-USP, FAPESP. 19-46.
- Wright, Robin. (2005). *História Indígena e do Indigenismo no Alto Río Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- (2002). "Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 269-293.
- (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". In: *História dos índios no Brasil*. M. Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras, 253-266.
- (1991). "Indian slavery in the Northwest Amazon". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Antropologia, 7 (2): 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". *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (eds). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 199-222.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)