
IDE MA: EL CAMINO DE AGUA ESPACIO, CHAMANISMO Y PERSONA ENTRE LOS MAKUNA

LUIS CAYÓN

*Doctor en Antropología Social
Universidade de Brasília
lu cayon@yahoo.com*

RESUMEN: A partir del caso Makuna, un grupo Tukano oriental del noroeste amazónico, este artículo propone el análisis de la espacialidad por medio de la interdependencia o fusión de las nociones de espacio y persona a través del chamanismo. Analizando las nociones locales de espacio, se muestra como mediante las curaciones chamánicas del ciclo vital se crea una vinculación metonímica entre el espacio y la persona. Esta vinculación diluye oposiciones binarias como alma-cuerpo, cultura-naturaleza, interior-exterior, etc., tan recurrentes en la teoría amazónica. Esta aproximación al tema de la espacialidad, aunque esté actualmente en proceso de elaboración, apunta hacia la apertura de un nuevo campo de trabajo etnográfico en, por lo menos, algunas partes de la Amazonía.

ABSTRACT: Starting from Makuna's case, an Eastern Tukanoan group from Northwest Amazon, this article proposes to analyze the spatiality through the interdependence or fusion of space and person notions which are mediated by shamanism. Analyzing the local notions of space, the purpose is to demonstrate how the shamanistic healing creates a metonymic link between space and personhood. This link dissolves the binary oppositions like soul-body, culture-nature, internal-external, etc., which are common in Amazonian anthropological theory. Although the present approximation to spatiality is still under elaboration, it points out the opening of a new context for fieldwork in, at least, some places in the Amazon.

PALABRAS CLAVE:

Espacialidad, persona, chamanismo, Makuna, Tukano oriental, Noroeste Amazónico

KEYWORDS:

Spatiality, person, shamanism, Makuna, Eastern Tukano, Northwest Amazon

IDE MA: EL CAMINO DE AGUA ESPACIO, CHAMANISMO Y PERSONA ENTRE LOS MAKUNA

LUIS CAYÓN¹

L

A NOCIÓN DE ESPACIO no ha sido uno de los temas de análisis más destacados por la antropología. Es bastante común encontrar en la literatura antropológica referencias al espacio bajo otros nombres como: naturaleza, ambiente, paisaje, territorio, ecosistemas, etc. El espacio aparece, según el nombre utilizado, como un elemento condicionante y limitante de las formas sociales y culturales, como un telón de fondo en el cual se realiza la vida social, como un aspecto asociado a la estructura social, o simplemente como un elemento dado e inmanente que tiene una existencia propia e incuestionable². Para un análisis de la noción de espacio en las sociedades indígenas, el punto de partida no puede ser el concepto newtoniano de espacio (Casey 1996), expresado en la visión occidental cartesiana. En esta visión se supone que el espacio es absoluto e infinito y que puede ser fragmentado y dividido en varios compartimientos, que llamamos lugares. Esto significa que el espacio puede ser visto como una suma de lugares. Ésta es una idea preconcebida que, cuando es aplicada por los antropólogos a las sociedades indígenas, en el mejor de los casos, atribuye a los lugares un significado cultural y simbólico, resultado de la representación de una topografía previamente dada. Este hecho no deja de presentar un paralelo interpretativo con el concepto de naturaleza, el cual

142

1. Doutorando em Antropologia Social da Universidade de Brasília; bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
2. Aunque en el célebre artículo de Durkheim y Mauss (1981 [1903]) se afirme que el espacio es representado y clasificado a partir de las categorías sociales –o el mismo Mauss (1971 [1904]) señale que las limitaciones ambientales a las que están sometidos los esquimales hagan posible tanto una doble morfología social como la intensidad de la vida social según las variaciones estacionales–, solamente con el trabajo de Evans-Pritchard (1977 [1940]) que la asociación entre tiempo y espacio alcanzan una dimensión ligada a la estructura social.

ha sido debatido y cuestionado, para la Amazonía, en los últimos años (Århem 1996; Descola 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2002b).

Desde la fenomenología se le ha dado prioridad al lugar y no al espacio, ya que las experiencias se fijan en el sujeto por medio de los lugares. Éstos se tejen entre sí para crear la propia historia de vida del sujeto. Casey (1996: 44) afirma que el tiempo y el espacio son operativos en los lugares, pues no son presencias o esferas autónomas en sí mismas. En cierto sentido, el espacio es el resultado de vivencias en los lugares. La influencia de la mirada fenomenológica sobre la antropología ha causado un interés temático sobre la relación existente entre espacio y lugar (Gupta y Ferguson 1992; Hirsch y O’Hanlon 1995; Feld y Basso 1996).

Recientemente, algunos trabajos sobre los grupos Arawak del noroeste amazónico (Hill 2002; Vidal 2002; Wright 2002; Zucchi 2002) se han preocupado con estos problemas. 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 tenida en cuenta para entender la complejidad de la construcción cultural del espacio. A partir de los trabajos de Keith Basso (1984, 1988, 1996a, 1996b) sobre los Apache occidentales, sabemos que los lugares no solo son codificadores de la historia sino creadores de sentidos múltiples, entre los que se encuentran: un nivel fenomenológico que vincula las percepciones del mundo a las sensaciones y a las experiencias de vida de los individuos con el pasado mítico y con comportamientos, enseñanzas y valores morales; y un nivel cognitivo que evidencia los modos específicos de construcción del pensamiento, o del proceso mental si se prefiere, y de acceso a

la sabiduría o al conocimiento. En palabras de Casey (en Feld y Basso 1996), el lugar es la manera más fundamental para incorporar la experiencia —es donde se da lugar a una poderosa fusión de la persona, el espacio y el tiempo³-. Las ideas de Basso permiten construir un puente teórico y etnográfico entre las nociones de persona y espacio. En esa dirección analítica, pretendo presentar en este texto un análisis preliminar de la relación entre espacio y persona, mediada por el chamanismo, en los Makuna, una sociedad indígena del noroeste amazónico.

El estudio de la noción de persona ha sido muy importante para las sociedades amazónicas desde finales de la década de los setenta (Seeger et. al. 1979), ya que surgió como una respuesta a los modelos antropológicos que explicaban estas sociedades a partir de conceptos analíticos derivados de los trabajos en Melanesia, Australia y África. Los resultados de los trabajos que enfatizaron tal noción, en buena medida, complejizaron el panorama de estas sociedades y aportaron datos que condujeron a la revisión de algunos conceptos clásicos de la etnología regional, como el de concebir a los grupos amazónicos como unidades autónomas y cerradas, de baja densidad demográfica y poca cohesión política, sin redes de intercambio e integración regionales, sin una perspectiva histórica, y dependientes de la explotación del entorno circundante de las aldeas, como bien critica Viveiros de Castro (2002a).

Sin embargo, aún persiste la idea de un modelo concéntrico del espacio, quizás inspirado en la etnografía de los pueblos Jê del Brasil Central, que es utilizado tanto para medir distancias de socialidad, en el plano sociológico y en el cosmológico, como para caracterizar el acceso a recursos económicos por parte de los grupos locales. Recientemente, Albert y Le Tourneau (2007) han demostrado que la caracterización de un conjunto discreto de “zonas” concéntricas de explotación no es apropiada para explicar las formas de uso del bosque, ya que lo que existe, en el caso de los Yanomami, es la presencia de un “espacio reticular” constituido por un complejo de caminos y conexiones entre diferentes sitios o puntos, los cuales están marcados por toponimias, y líneas o rutas. Para estos autores, el conocimiento etno-geográfico Yanomami se sustenta en una rica toponimia compuesta por un conjunto de sitios relacionados por medio de una compleja red de caminos interconectados. A su vez, éstos se entrelazan con otras referencias etno-geográficas primarias como el sistema de conexiones hidrográficas de la región.

3. Vale la pena aclarar que estos tres conceptos hacen parte de las categorías del pensamiento humano formuladas por Kant, y que fueron uno de los ejes fundamentales de los estudios de la Escuela Francesa dirigida por Durkheim y Mauss. Sin embargo, al tenerlas en cuenta no pretendo reproducir una interpretación a partir de las representaciones sociales, sino encontrar un camino alternativo para escapar de las visiones representacionistas y simbolistas.

En la actualidad, las dos tendencias teóricas que parecen dominar el análisis de las sociedades amazónicas son desarrollos de la temática de la persona e involucran, principalmente, una discusión más amplia sobre la relación objeto/sujeto y naturaleza/cultura. Ambas tendencias pueden ser complementarias, aunque sus puntos de partida sean opuestos. La primera tendencia enfatiza las relaciones que se construyen al interior del grupo local, y la segunda en las relaciones entre el grupo local y el exterior.

Los trabajos que resaltan las relaciones en el interior del grupo local proponen crear una antropología de lo cotidiano, en la cual se privilegian las formas antagónicas de la socialidad amazónica donde la preocupación dominante no es la estructura sino las virtudes morales y la estética de las relaciones interpersonales. Estos estudios se centran en la construcción de los mecanismos de convivencia y en las relaciones armónicas (aunque muchas veces tales ideales de paz y armonía se conviertan en conflicto y enemistad, aunque prevalezca el propósito ideal de alcanzar una convivencia perfecta, como señala Santos-Granero, 2000) entre las personas por medio del compartir sustancias y alimentos que crean la consanguinidad (Overing y Passes 2000), enfatizando en la vida doméstica y la endogamia. Por otra parte, los trabajos que privilegian las relaciones entre el grupo local y el exterior valorizan las relaciones entre cosmologías y sociologías nativas. La alianza, la afinidad, los intercambios reales y simbólicos, la predación, el chamanismo, la guerra y el canibalismo, entre otras cosas, funcionan como operadores que articulan las relaciones entre el interior y el exterior. Así, la sociedad y la socialidad no se reducen a lo doméstico ni se orientan al “nosotros”, como en la visión de Overing, sino que se expanden a los demás seres del cosmos y se orientan a los “otros”. Por estas razones, la persona y el *status* del sujeto son algunas de las preocupaciones principales de esta tendencia, así como la división entre naturaleza y cultura. La forma de ver estos aspectos diferencia las aproximaciones teóricas de Viveiros de Castro (1996, 2002b) y Descola (1996, 2005), los principales exponentes de esta segunda tendencia.

Mi propuesta no encaja dentro de ninguna de estas tendencias teóricas, aunque comparte sus preocupaciones. En este sentido, la argumentación de este texto se inserta en los temas dominantes de la etnología amazónica, buscando elementos relevantes de ambas posturas, pero intentando encontrar un camino alternativo inspirado por las ideas de Basso y de Albert y Le Tourneau, y que me fue sugerido etnográficamente por la importancia dada a la relación entre espacio, persona y chamanismo por los Makuna en la curación de nacimiento y en las curaciones del ciclo vital. A partir del análisis de dicha curación, creo que es posible comprender al mismo tiempo como se construyen las relaciones al interior y al exterior del grupo local, y llamo la atención acerca del hecho de

que, en cierta medida, las posiciones teóricas dominantes para la Amazonía se expresan en términos espaciales.

Al centrarme en la construcción del espacio y la persona aspiro a trascender la oposición interior/exterior al presentar un análisis en el que puede verse la fusión de dichos conceptos. Por medio de este análisis, aunque todavía inicial y en elaboración, sugiero que es posible ampliar los puntos de observación etnográfica dentro de la etnología amazónica contemporánea, abriendo espacios nuevos de discusión para ampliar el abanico de las discusiones teóricas actuales de la región. No pretendo esbozar una generalización para toda la Amazonía, ya que sería más interesante ver las variaciones en las formas de construcción del espacio y la persona (en las cuales lo aquí analizado sería solo una posibilidad entre múltiples) por diversas sociedades que crear un modelo general, sino llamar la atención sobre el análisis conjunto de dos nociones siempre vistas por separado. En ese sentido, esta forma de análisis puede aplicarse al estudio de la espacialidad de cualquier sociedad, y evidenciaría las diferentes maneras en que las personas y los pueblos se relacionan, conectan y viven con y en sus territorios (y sistemas regionales).

146

TERRITORIO Y ESPACIO EN LA ETNOGRAFÍA DEL NOROESTE AMAZÓNICO

El complejo socio-cultural del noroeste amazónico es, tal vez, el mejor conocido en la literatura etnográfica de las tierras bajas suramericanas, no solo por el largo proceso de ocupación colonial de la región, iniciado a comienzos del siglo XVIII, sino también por la cantidad de monografías escritas sobre estas sociedades a partir de la segunda mitad del siglo XX. Los pueblos indígenas que habitan esta vasta región pertenecen a las familias lingüísticas Arawak⁴, Tukano oriental⁵, Makú-Puinave⁶ y Carib⁷. Ocupan la región fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela, distribuyéndose las selvas localizadas entre la margen izquierda, subiendo desde la desembocadura del río Negro, y en la margen derecha subiendo, del río Caquetá-Japurá. Estos grupos están articulados entre sí, quizás con excepción de los Nukak, por redes de intercambio matrimonial, de objetos rituales y de cultura material. También comparten algunas características de organización social⁸ (unidades exogámicas patrilineales y segmentares

4. Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Kabiwarí, Yukuna y Matapí.

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

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

7. Carijona.

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

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 que comparten.

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; 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 territorios ajenos y haciendo uso de los recursos de los mismos. Aun así, estos pueblos son conscientes del hecho de que cada territorio propio se inserta en un contexto mayor, el cual constituye un macro-espacio delimitado 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 solo es una red de lugares donde viven todos los seres que habitan el universo, sino también un tejido complejo de formas de vida constituidas por sustancias contenidas en algunos lugares específicos del macro-espacio, y que solo pueden ser manipuladas por los chamanes. De esta manera, para hablar de la construcción del espacio en esta región es necesario centrarse en la relación entre el chamanismo, la noción de persona y el espacio.

Al revisar las monografías escritas 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. Solo en los trabajos de van der Hammen (1992), Correa (1996), Århem (1998) y Cayón (2002) el territorio se concibe como una construcción cultural que involucra elementos mitológicos, de organización social, uso de la tierra y chamanismo. Aunque se hayan dado pasos importantes para entender estos pueblos, los análisis aún están lejos de las propias concepciones indígenas.

Para los pueblos Tukano y Arawak del noroeste amazónico, 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 Tukano, los ancestros de los humanos viajaron desde el oriente, en el comienzo de esta tierra, remontando el mundo subacuático dentro de las anacondas ancestrales⁹, 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], 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, el cuerpo humano y el territorio, teniendo como eje la ideología de la filiación patrilineal.

Puede afirmarse, a pesar de los diferentes intereses teóricos y énfasis temáticos diversos (organización social, chamanismo, ritual, simbolismo de género, y actividades cotidianas, etc.), que la principal preocupación de estos autores es en-

9. No todos los Tukano concuerdan con que el viaje fue hecho por las anacondas ancestrales, ya que al menos para los Makuna, Tatuayo y Siriano quienes hicieron el viaje fueron los dioses. Sin embargo, para estos pueblos, la humanidad también emergió en ciertos lugares especiales.

tender la estructura social de los Tukano. Solo recientemente, y en gran medida en el contexto de los procesos de reivindicación territorial frente a los estados nacionales, 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 construir el espacio y 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.

Estos pueblos afirman que el universo está constituido por malocas invisibles que están conectadas entre sí por caminos que solo conocen y recorren los chamanes. Las malocas están en la tierra, el subsuelo, el río y en los diferentes niveles cósmicos, y son consideradas como “sitios sagrados” habitados por diferentes seres y espíritus; dichos lugares son concebidos como los cimientos del universo. Entonces, el cosmos está configurado a partir de una “geografía chamánica” (van der Hammen 1992, Cayón 2002, 2005) que fue construida durante los viajes de los héroes primordiales y los ancestros. En una primera acepción de este término, 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 los mecanismos de dispersión de polen de ciertas palmeras. Sin embargo, la geografía chamánica a la que me refero 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 metonímicamente a las personas con el espa-

cio 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 de entender primero los “sitios 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 construcción nativa del espacio, estando más de acuerdo con la manera como los Tukano entienden su mundo.

ESPACIO, CHAMANISMO Y PERSONA ENTRE LOS MAKUNA

Los Makuna o Gente de Agua (*Ide masā*) habitan en las partes bajas de los ríos Apaporis y Pirá-paraná, y en algunos de sus afluentes como caño Toaka y caño Komeña, en los departamentos de Vaupés y Amazonas en la Amazonía colombiana, y su población se estima en unas 600 personas. Como los demás pueblos Tukano orientales, los Makuna tienen un sistema de filiación patrilineal y de alianza simétrica prescriptiva orientada por el principio de exogamia. Están organizados en clanes exogámicos ordenados de mayor a menor según el orden de nacimiento mítico a partir de la posición de los hijos de su ancestro epónimo Anaconda de Agua (*Idejino*)¹⁰. Su patrón de residencia es principalmente patri/virilocal aunque puede alternarse con la uxori-localidad. La terminología de parentesco es una variante del tipo dravidiano y la norma que regula los matrimonios es la exogamia de grupo, y no necesariamente la exogamia lingüística como presupone el modelo característico de la región. El matrimonio preferencial es entre primos cruzados bilaterales que deben efectuar un intercambio de hermanas recíproco y directo, aunque en relación a la totalidad de un grupo exogámico existan ciertos grupos y clanes con los cuales el matrimonio también es preferencial. En la actualidad, y por razones históricas (algunas de ellas por el contacto con la sociedad dominante a comienzos del siglo xx), los Makuna están distribuidos en dos segmentos mayoritarios, que no corresponden exactamente con los clanes, en los ríos Pirá-paraná, Toaka y Komeña. También hay otros segmentos menores en los ríos Apaporis, Taraira, medio Pirá-paraná, Mirití-paraná y Caquetá, así como en algunos pueblos como La Pedrera y Taraira, y en Mitú y Leticia, las capitales regionales. Sin embargo,

10. Los Makuna presentan una diferencia en este aspecto con relación al modelo tradicional Tukano (ver C. Hugh-Jones 1979), en el cual se supone que el orden de mayorazgo entre los clanes se debe al lugar de emergencia de cada uno a partir del cuerpo de la Anaconda Ancestral del grupo. Así, los clanes mayores que son maloqueros nacen de la cabeza de la anaconda, los clanes de cantores-bailadores nacen del cuello, los guerreros del medio, los chamanes de la parte que sigue, y los trabajadores de la cola.

todos reconocen a caño Toaka, un afluente del Pirá-paraná, como su territorio tradicional, el cual les fue entregado por los dioses *Ayawa* al final de la creación del mundo, y donde todos deberían vivir idealmente (Århem et al 2004).

Su patrón de asentamiento característico es el de malocas dispersas, aunque hoy en día la mayoría de las personas habita en comunidades que tienen, al menos, una maloca donde se realizan las actividades rituales y donde los especialistas tradicionales (maloquero, chamán, cantor-bailador, etc.) cumplen con sus labores, pues la preeminencia de la vida ritual y la importancia de los especialistas sigue ocupando un lugar central en la vida social a pesar de que el contacto con la sociedad colombiana ha aumentado notablemente en los últimos 50 años y de que han surgido nuevos especialistas como profesores, auxiliares en salud y líderes de las organizaciones indígenas locales. Subsisten de la agricultura de tumba y quema, de la pesca, la caza y la recolección.

La mayoría de los Makuna vive en una parte del Gran Resguardo del Vaupés y en el resguardo Yaigojé-Apaporis, los cuales son representados por dos organizaciones indígenas: ACAIPI (Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá) y ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis). En la actualidad, el trabajo político de las organizaciones indígenas locales está dirigido a la consolidación de sus derechos de autonomía territorial, derivados de la Constitución de 1991, mediante la formulación de un Plan de Vida que incluye propuestas de reordenamiento territorial, educación y gobierno propios, mejoramiento del sistema de salud, y la búsqueda de proyectos productivos y sustentables que garanticen el mantenimiento de las organizaciones locales y el acceso a bienes occidentales básicos para las familias.

En la actualidad, los Makuna luchan por mantener su forma de vida (obviamente adaptada al contacto y a los bienes occidentales) y su pensamiento frente a las presiones de la sociedad envolvente, la cual siempre amenaza la integridad de su territorio y de sus derechos, ya sea con proyectos extractivistas o con la superposición conflictiva de figuras político-administrativas establecidas por el estado. Frente a ello, los Makuna tratan de articular el trabajo político de sus organizaciones locales con su aparato ritual sustentado en chamanes, maloqueros y cantores-bailadores. A pesar de que el contacto permanente con los blancos se remonta al segundo auge de la explotación cauchera, la región ha estado sometida a diferentes políticas coloniales desde al menos la segunda mitad del siglo XVIII. Los “descimentos”¹¹, las “guerras justas” y las “tropas de rescate” cazadoras

11. Los *descimentos* eran deportaciones masivas de grupos enteros, en las cuales la población nativa era fragmentada y dispersada por diferentes lugares: algunas personas iban para las misiones en los ríos Negro y Amazonas, otras iban como mano de obra para la recolección de *drogas do sertão* en cualquier lugar de la extensa *Capitania do Grão Pará e Maranhão*.

de esclavos, auspiciadas por la Corona portuguesa, tuvieron un gran impacto sobre las poblaciones del Apaporis, diezmando y exterminando a varios grupos. Algunos sobrevivientes fueron “adoptados” o “absorbidos” por otros grupos y perdieron sus lenguas y bienes rituales. A comienzos del siglo xx llegaron los caucheros colombianos y los Makuna, quienes hasta ese entonces no habían sufrido con intensidad la presencia de los luso-brasileros, tuvieron miedo de ser deportados. Abandonaron su territorio ancestral y se refugiaron en el territorio de los Letuama, donde pasaron algunas décadas; allí casi perdieron sus bienes rituales y sus conocimientos. A mediados de los años cincuenta se inició un proceso de regreso, obstaculizado por los patrones caucheros, y durante los sesenta intentaron recuperar su territorio y poder de la mano de un joven chamán. Ese movimiento de recuperación duró pocos años y no se consolidó (aunque hoy en día se mantiene con firmeza y se pretende fortalecerlo cada vez más) por dos razones: por las diferentes bonanzas extractivistas sucesivas (pieles, coca, oro) que impedían la permanencia de las personas en las malocas, y porque el estado, por medio de las escuelas e internados, empezó a demandar la presencia de interlocutores nativos. Las ausencias prolongadas de este chamán, escogido como capitán por los misioneros y los comerciantes de la región, crearon fisiones y conflictos internos que entorpecieron el proceso de recuperación, al tiempo que se inició el proceso de nucleación en comunidades. Sin embargo, ese mismo chamán recibió los títulos del resguardo Yaigojé-Apaporis en 1989, con lo que se inició la organización política local. Un poco más de un siglo de contacto directo debilitó el pensamiento y la forma de vida de este grupo, pero no logró exterminarlos. De hecho, el contacto se entiende desde los parámetros cosmológicos y, por ejemplo, la mitología y las curaciones chamánicas se han enriquecido por ello. No hay nada de prístino y estático en el pensamiento makuna.

Como cualquier otro grupo Tukano, los Makuna tienen una serie de posesiones (territorio, reservas de caza y pesca, una maloca de nacimiento, una maloca de la muerte, objetos de cultura material, instrumentos sagrados, rituales propios, cantos, elementos rituales, etc.) únicas e inalienables que les fueron legados por los *Ayawa*, y que son fundamentales para definir su identidad étnica. La filiación al clan y al grupo se transmite a todos sus miembros durante la curación chamánica del nacimiento, y se refuerza durante los rituales de iniciación, en especial en el *yuruparí*, ritual de iniciación masculina.

Los Makuna poseen un complejo sistema chamánico que atraviesa todas las dimensiones de su vida cotidiana y ritual, el cual se centra en la convivencia simultánea de una realidad visible y una realidad invisible¹². Dicho sistema está

12. Al afirmar que hay una convivencia simultánea entre una realidad visible y otra invisible, aludo a esta dicotomía solamente como términos explicativos, ya que no existe ninguna separación entre lo visible y lo invisible para

sustentado en el yuruparí (*je*), la fuerza fertilizadora y creativa del cosmos que está contenida en los instrumentos sagrados (*je bükküra*), que se muestran durante el ritual de iniciación masculina. Los instrumentos de yuruparí encarnan unos espíritus jaguares (*je bükküra yaia*) que, además de ejercer control social sobre los individuos con relación a la alimentación, enseñan el conocimiento de los oficios tradicionales a los iniciados durante el trance del ritual y en los sueños. Los ámbitos principales del chamanismo makuna son el ciclo vital de las personas, el mantenimiento del ciclo anual y el manejo territorial. Este último se entiende como la responsabilidad de dar vitalidad a humanos, espíritus, animales, peces y plantas que viven en el territorio. El chamanismo está orientado a la producción de vitalidad y alimento para los diferentes seres que habitan el mundo, y para que las interacciones entre humanos y no-humanos no produzcan enfermedades y muertes en las malocas y las aldeas.

EL ESPACIO

Los Makuna interactúan socialmente con el resto de los seres que pueblan el universo y no creen que la naturaleza sea una entidad exterior a la sociedad; por ello, no tienen ninguna palabra para designarla. Ellos se refieren al cosmos como *ümüari* que significa alternativamente, dependiendo del contexto, *mundo* y *territorio*. En su acepción *mundo*, *ümüari* hace referencia al macro-territorio chamanístico y se concibe como la maloca universal creada por los dioses, mientras que en la de *territorio* se incluyen dos niveles: (1) una porción de tierra compartida con los grupos más cercanos, creada por los dioses entre los raudales *Yuisi*, *Jasa jüdiro* y *Naju goje*, en el Apaporis y el Pirá-paraná, y concebida también como una maloca; y (2) a caño Toaka, el territorio asignado exclusivamente por los dioses a los makuna, que es *sita goro* (tierra propia o verdadera) y 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.

El universo, tanto en el plano horizontal como en el vertical, está constituido por gran cantidad de malocas. La interacción práctica y chamánica entre humanos y no-humanos depende de la caracterización de cada parte del espacio. Ese macro-territorio hace parte de una misma historia de creación del universo y referencia lugares concretos en la selva llenos de poderes chamánicos, denominados en español *sitios sagrados*. Algunos de esos sitios van más allá de dicho macro-territorio e incluso están en ríos lejanos como el Negro y el Amazonas. Buena parte de los sitios sagrados son malocas invisibles que, en general,

los Makuna. Como bien explica Azevedo (2008), al referirse a la fenomenología de Merleau-Ponty, lo invisible hace parte constitutiva de lo visible puesto que ni siquiera todo lo que es visible puede ser visto (90-101).

están bajo la autoridad de un espíritu, y muchos de estos lugares se conciben como casas de frutas silvestres, de peces y de animales terrestres. La existencia de sitios sagrados tiene muchas 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.

Los lugares transformados por la actividad humana, previa una negociación chamánica con los espíritus dueños de los árboles, dejan de ser *joa* (monte, selva) para convertirse en *masã ye* (lo de la gente), es decir, la maloca, los cultivos y los rastrojos. A los sitios sagrados se les asignó durante la creación un poder específico o *ketioka*: algunos son para la provisión de animales, peces y plantas, otros para hacer curaciones, bailes y para detener la guerra, o simplemente tienen bancos, plumajes, ollas de yajé y cuyas colocadas sobre soportes de cestería que sirven para curar y prevenir enfermedades. Estos lugares, en la selva o en el río, son circulares y abarcan un radio de cerca de un kilómetro. 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*: *sajari* (dulce, calmado, bueno, frío) y *jünirise* (fuerte, bravo, que causa dolor), lo cual dictamina qué cosa se puede o no comer y usar de acuerdo con los elementos chamánicos (venenos, coronas de plumas, matas de ají, sal, tabaco, etc) que componen cada tipo de persona no-humana; en ese sentido, todos los seres (y lugares) pueden estar más cerca de uno u otro polo, siendo que algunos de los considerados *jünirise* pueden llegar a comerse o usarse después de una curación chamánica que los convierta en *sajari*. Esta oposición es fundamental en su pensamiento y se replica en sus clasificaciones (ver Cayón 2006) y conocimientos chamánicos, teniendo implicaciones en la práctica; por ejemplo, las cosas que pertenecen a los humanos (*masã ye*) siempre son hechas en lugares *sajari* o convertidos chamánicamente en *sajari*.

De acuerdo con la clasificación nativa, los lugares de la selva y el río son *wãme kütöri* (sitios con nombre), de los cuales unos son *sajari* y se clasifican como *bado* (donde se puede comer), y otros como *jünirise* y se denominan *keabado* (donde se puede curar) y *bado meje* (prohibido comer). En general, los sitios *sajari* no son malocas, mientras que los sitios *jünirise* frecuentemente sí lo son, tienen un espíritu dueño y están organizadas bajo la misma lógica de

las malocas humanas, es decir, tienen un maloquero, un chamán, cantores-bailadores, trabajadores, etc. Por esta razón, en algunos casos es posible negociar la realización de un ritual para muchos invitados o la construcción de una nueva maloca. Desde lo visible 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. Estos lugares tienen diferentes orígenes míticos. Pueden pertenecer a los dioses *Ayawa*, al *yuruparí*, a las anacondas ancestrales, a ciertos jaguares, a espíritus diversos que se manifiestan en animales extraños y a *Wasoyuküjino*, un ser que tiene el poder de raptar bebés recién nacidos, mujeres parturientas o menstruantes para convertirlas en parafernalia ritual de algún sitio del que algo fue tomado sin permiso. Los lugares hechos por los dioses se denominan *kaji kuma* (canoa de yajé) porque contienen el yajé que vomitaron después de celebrar el ritual de *yuruparí* que creó el sitio sagrado, así que si una persona pesca en uno de esos lugares y come, es como si estuviera tomando yajé sin curar: se enferma y ve visiones que revelan los poderes que tiene el lugar. Para los Makuna, los *sitios sagrados* son lugares de conocimiento (Århem, 1998) y de buena salud; por eso deben respetarlos (*mükā*), porque de la única forma que un sitio *jünirise* 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 muerte y la transformación en parafernalia ritual.

Muchas veces es posible encontrar tres o cuatro lugares sagrados casi contiguos, dejando partes del río sin denominación. Entre los sitios con nombre existen secuencias que, en los rezos chamánicos, comprenden varios sitios *jünirise* seguidos, a los cuales se les elimina su capacidad de producir dolor al llegar a un sitio que es *sajari*. Luego siguen varios sitios *jünirise* hasta llegar a un lugar *sajari*, y así en adelante. Los sitios que son *sajari* suelen tener nombres asociados con frutas silvestres dulces o frías (*toa*, *wāsōā*, *idejujia*, *wasomisi*, etc.), frutas cultivadas como la uva o la guama, o con sustancias protectivas como la pintura negra (*we*). Cada curación hace referencia a diferentes lugares dependiendo de la enfermedad, o si es para el ciclo vital, el ciclo anual y los bailes, o para la prevención de enfermedades y accidentes, o para la fertilización de las diferentes especies. Esto significa que cada curación sigue su propio camino, ya que cada chamán puede hacer su recorrido de forma diferente, nombrando los lugares y sus componentes en otro orden. También, los chamanes deben conocer en detalle los nombres de los lugares y sus asociaciones para las distintas curaciones, pues de ello depende la eficacia del tratamiento; por eso es obvio que quien más sabe sobre los lugares es el más poderoso. La alternancia entre estos lugares, así como la finalidad de las curaciones, conforman ese complejo

tejido que constituye la geografía chamánica makuna, y ésta es inseparable de las personas.

La vida y la muerte de una persona emulan el recorrido solar cotidiano. Así como el sol sale todos los días por el oriente, donde queda *ide soje* (puerta del agua) en el comienzo del mundo, recorre el día sobre el río de leche —eje acuático del mundo—, y se oculta por la puerta de occidente para atravesar durante la noche *wamü riaka* (río de umarí), el río del inframundo, para volver a *ide soje* en el siguiente amanecer, cualquier ser humano se viene originando desde la puerta del agua, se va transformando en humano al recorrer chamánicamente el Apaporis durante su nacimiento, antes de entrar en otros ríos por los cuales sigue la curación, y al morir va para la maloca de los muertos (*bojori masã wi*) en el inframundo. Pero 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 *Jasa jüdiro* (Jirijirimo) en el Apaporis, cuando se hace referencia a la dimensión del mundo que ocupan los Makuna. La Libertad se concibe como la puerta del agua y Jirijirimo como la puerta de occidente. En ese sentido, existen dos puertas del agua: una en el comienzo del mundo, en el mar, en la desembocadura del Amazonas (C. Hugh-Jones 1979), donde comienza a formarse el pensamiento y el poder, y otra en *Yuisi* donde éstos ya emergen en esta dimensión. De otra parte, el cuerpo humano y el universo tienen una misma orientación geográfica: los pies se conciben como la cepa (*jüdo*), igual que la puerta del agua en el este, y la cabeza como la punta (*gaja*), así como la puerta de occidente por la cual desciende el sol al atardecer. La cepa y la punta del cuerpo están conectados por un canal o camino denominado *kanama*, el cual puede traducirse como “el canal de la vida”, ya que sus traducciones alternativas podrían ser “camino de la fruta *kana*” o “canal de la mamá” y que a veces se relaciona con el ombligo. 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. Existe el *ide ma* del yuruparí, un pequeño caño que desagua en caño *Suaña* (Rojo), *ide ma* del clan *Tabotije-jea* 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 *Saira*, otros clanes de la Gente de Agua. *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*, pues de lo contrario pueden producirse enfermedades. Tanto *kanama* como *ide ma* son conceptos chamánicos muy abstractos que hacen referencia a la inseparabilidad del cuerpo y del alma, 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, e *ide mari manirise* para referirse a una persona débil y amarillenta.

Es claro que tanto la estructura del cosmos como el territorio y la persona tienen las mismas referencias geográfico-espaciales y conceptuales¹³. Todas ellas se corresponden con los movimientos de la creación mítica del mundo, cuando los dioses *Ayawa* recorrieron el eje acuático primordial, desde el raudal de La Libertad, para crear todos los accidentes geográficos usando el yuruparí. Esto significa que el cosmos se construyó siguiendo el eje oriente-occidente y que los mitos codifican la historia chamánica del espacio y del macro-territorio, conteniendo el conocimiento para la construcción chamánica de las personas según sus profesiones sociales. Ese camino construido por los dioses y recorrido por los chamanes se denomina *ketioka ma*, el camino del pensamiento. Para los Makuna, el camino del pensamiento tiene unos puntos de referencia fijos que delimitan el alcance del poder del yuruparí, en términos generales. Esos puntos límites son raudales y cerros, que al pensarse dentro de la malococosmos, serían los contornos del universo, los pilares o estantillos del mundo, mientras que los demás lugares se distribuyen a lo largo y ancho de esos límites. Como el camino del pensamiento es más amplio que el alcance del poder de cualquier grupo, para cada uno de ellos también hay unos límites dentro de los que prevalece cierto poder. Por ejemplo, para los Makuna, su *ketioka ma* comienza en *Yuisi* en el Apaporis, sube por este río y entra por el Pirá-paraná hasta *Naju goje* (chorro de casabe), donde termina. De allí para arriba, el poder cambia y pertenece a los grupos que viven más arriba como los Barasana y los Taiwano. La idea es que tales poderes no deben entrometerse en territorios ajenos para permitir el buen funcionamiento del universo.

Los puntos de referencia de la topografía regional siempre están relacionados con los ríos, de ahí que la mejor imagen para describir la distribución de los lugares sea la de un gran árbol (en la mitología, el Apaporis se creó cuando los *Ayawa* derribaron el árbol *büje*); sin embargo, desde la perspectiva chamánica se habla que la conexión entre los ríos de una misma cuenca se refiere a un bejuco de yajé (*kajima*), donde el agua de los ríos se concibe como el agente

13. Las malocas también tienen las mismas referencias geográfico-espaciales.

de conocimiento que habita en el yajé, y cada afluente relacionado con un territorio de un grupo hace referencia a un tipo característico del bejuco y a un conocimiento y poder (*ketioka*) particulares. Los grupos más cercanos a la cepa (bocana del río) del bejuco tienen mayor poder que los de la punta (cabeceras), pues los Makuna dicen que los que hacen parte del tallo principal tienen la capacidad de que su pensamiento se extienda con mayor amplitud por el cosmos. De hecho, en las visiones de yajé es posible ver que todos los niveles cósmicos están conectados por bejuco de yajé que se desprenden del ombligo de *Ayawa*. Esta perspectiva no deja de mostrar un paralelo fundamental con los conceptos *ide ma* y *kanama*, pues así como los ríos están conectados por bejuco de yajé 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 ombligo. En una variación del mito de creación, el yuruparí primordial toma su cordón umbilical para delimitar la tierra haciendo las aguas del mundo, y ese cordón umbilical es de yajé. Entonces, la noción de espacio para los Makuna es ante todo una red que conecta puntos de conocimiento, los cuales evocan un bejuco de yajé. Dicho tejido de lugares al tiempo está conectado con las personas, y de ahí la importancia de estudiar la formación de la persona por medio del chamanismo. Y aquí es importante destacar que para los Makuna, lo que es inmanente es el pensamiento, el conocimiento y el poder, anclados en su espacio y no en un sustrato biológico o algo que nos remita a la idea occidental de naturaleza. Todos estos datos son esenciales para entender la lógica de las curaciones chamánicas y el ciclo vital de las personas.

158

LA PERSONA

Antes de entrar a explicar esa lógica, también es importante saber que los Makuna afirman que las personas humanas están compuestas de *tüömarise* (inteligencia), *üsi* (aire, soplo vital, respiración, alma, espíritu), *joatuti* (defensa interna), *künigaye* (defensa externa), *gāmōwitō* (piel o camisa de algodón que reviste los oídos y permite “grabar” el conocimiento), *ketioka* (conocimiento-poder-saber-hacer), *kajea maküri* (vista), *rí* (carne), *rì* (sangre), *wiro* (piel), *gōã* (huesos) y *gōã bede* (almidón de huesos). Además, ser una persona verdadera (*masã goro*) también implica el aprendizaje y la práctica de ciertas conductas sociales adecuadas, 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.

Se cree que 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. El semen forma los huesos del bebé y la sangre menstrual, que no salió en dicho período, forma la carne. También, las cópulas continuas durante la gestación van a proporcionar el semen que va a formar las cualidades físicas del bebé, al tiempo que va a contribuir en la producción de leche materna (S. Hugh-Jones, 1995)¹⁴. Para los Makuna, generar hijos no es sólo cuestión de los padres, pues el *ria gu* (él que da vida a los niños)¹⁵ 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.

Para parir, las mujeres se alejan de la maloca y van solas o con otra mujer para recibir al bebé en un rastrojo cercano. Para ese momento, el *ria gu* (que puede o no estar en la maloca) ya ha hecho una curación con *werea* (cera de abejas) para limpiar el lugar del parto e impedir que cualquier ser no-humano quiera robarse o comerse al bebé; la acompañante quema *werea* para que el olor de la cera purifique el lugar. También ha curado agua para que la madre no sienta dolores y el bebé nazca con facilidad, y carayurú (pintura roja) para proteger a la madre y al hijo de cualquier peligro, al tiempo que comienza a formar al bebé como ser humano. En ese instante, el bebé se considera como una masa de aire que debe ser formada por el chamán. 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 los confines del universo, a través del río de leche, para aparecer en este mundo. Se considera que el *ria gu* está haciendo *masā yujiore*, o sea, sacando al bebé desde algún lugar en el mundo de abajo (*jakaga tuti*) para ubicarlo en *joega wi* (maloca de encima) o en *katirā wi* (maloca de los vivos)¹⁶.

La curación larga del nacimiento se hace a partir del quinto día del nacimiento, pero no más allá del décimo, según lo decida el chamán, y dura casi toda una noche. En esa curación, el *ria gu* cura *butü* (“comején quemado” obtenido de un termitero) varias veces, en una cuya, junto con *eogüje* (un tipo de incienso obtenido de la resina del árbol del mismo nombre). Durante esta parte, el curador hace 3 intervalos, en los cuales el papá, la mamá y el bebé chupan un poco de *butü*. En ocasiones se añade otro tipo de incienso denominado *ideri*. 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 comérselo o llevárselo. Una vez finaliza-

14. Sobre el ciclo vital para los Makuna ver Århem et al (2004).

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

16. *Katirā wi* se opone al mundo de los muertos o *bajori masā wi* (maloca de la gente de tristeza) que se ubica en el inframundo.

da esta parte, termina la reclusión de los padres, o *couvade*, quienes no pueden salir al sol o a la lluvia y solo pueden comer hormigas, casabe, sardinas y otras comidas muy ligeras. También se baña al bebé, pues durante los días previos nadie puede ver al recién nacido, y el 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 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 cosmológicos, el chamán utiliza el carayurú, el *butü*, los incensos y la pintura negra (*we*) para formar el alma (*üsü*) y la carne del bebé, a partir de un viaje que se inicia en lo profundo de la puerta del agua. Allí hay cuatro bancos, uno para el chamán, otro para el papá, otro para la mamá y otro para el bebé. Es como si el chamán partiera 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 en esta tierra. 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 *riji 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 hay una manifestación física de *Romikummu*, la mujer primordial que originó la tierra, que en ese contexto se denomina *Bokeru*. En el tiempo de la creación, los dioses *Ayawa* tocaron el yuruparí y convirtieron a esta mujer en piedra, dejándola con las piernas hacia arriba. Las piernas son la caída de agua y en medio hay un hueco que es su vagina. Cuando el bebé llega a *Yuisi*, sale a este mundo por esa vagina y el chamán hace *üsü runure* (le da aire). La llegada del bebé a esta dimensión implica un cambio de respiración, pues sale del ambiente uterino para respirar aire por primera vez. En ese sentido, la gestación y la primera parte de la curación, en la que se realiza el viaje subacuático, están relacionadas: el viaje subacuático, al igual que el de las anacondas ancestrales, se refiere al momento en que la gente comienza a formarse antes de salir a esta tierra. En *Yuisi*, la vida del neonato sale en la dimensión visible de la realidad y comienza a viajar por el aire y a detenerse en un mayor número de malocas (hitos geográficos como montañas, raudales, sabanas, arenales, cuevas, piedras, etc.) para que el bebé sea presentado a los diferentes lugares y a sus dueños para recibir más protección y defensa. Es interesante notar que los lugares en que emergieron las frutas silvestres y los animales cuadrúpedos son respectivamente *Ñenoni*, un cananguchal próximo a la desembocadura del Apaporis, y el raudal de los Puercos (*Yese ~güta*), algunos kilómetros aguas

abajo de *Yuisi*. Lo que marca una primera separación entre los humanos y los no-humanos está en el hecho de que el origen de todos los seres está en la puerta del agua pero los lugares en que emergen en esta realidad son diferentes, aunque cercanos, como si fuera una especie de filogenia ontológica.

Cuando la curación llega al raudal *Manaitara*, que es la casa de *Idejino*, la anaconda ancestral de los Makuna, y que se considera como *masã yujiri wi* (maloca del despertar de la gente), la casa de nacimiento del grupo, la curación se detiene de nuevo. El *ria gu* le hace al bebé *üsi runure* (le da aire) y *godoweore* (lo convierte en persona); en ese momento, 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 casa 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, madre de la yuca, cantora, madre de yuruparí, trabajadora, etc.). De *Manaitara*, la curación sube por el río, entra al Pirá-paraná, sigue a Toaka y termina en un lugar llamado *Bujea*. En esa parte de la curación se cura la comida, y se presenta al bebé a los seres que habitan en los diferentes sitios. 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, estos 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 *Bujea*, 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.

Durante la curación, la secuencia en que se soplan y curan las diferentes sustancias es ordenado: 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, 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 *eoguje* es el “pensamiento” y “corazón” del bebé, o sea, el poder potencial de aprender una profesión, y el *butü* va a constituir su *gãmōwitō* (algodón de los oídos) pero que en este contexto se nombra como *butüwitō* (algodón de *butü*), una especie de “camisa” invisible que recubre al bebé 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 que contiene poderes chamánicos, el *ria gu* cura y sopla sobre estas sustancias, y cada una de ellas construye al 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 los otros. Esto quiere decir que tanto el cuerpo como el alma y las defensas del bebé se van construyendo como capas, una encima de la otra; por ello, alma y cuerpo son inseparables.

Al final del proceso de curación de los niños (*riaka wanore*)¹⁷, el *ria gu* ya construyó los bancos de nacimiento del bebé, donde se apoya la vida del recién nacido y constituyen tanto su alma como sus defensas y sus potencialidades para desarrollar su poder de manera correcta cuando crezca. Esos bancos son *ōjegōã kumuro* (banco de leche), *butü kumuro* (banco de “comején quemado”), *günañe kumuro* (banco de carayurú) y *yago kumuro* (banco de lágrimas); 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. En la medida en que el bebé va creciendo, el *ria gu* refuerza la curación del nacimiento y le cura los alimentos que puede ir comiendo. 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 iniciación para comer cualquier alimento. Esto significa que en la sociedad Makuna cada especialista forma un tipo de cuerpo-alma-persona diferente según el poder asignado y la intensidad de las dietas.

Cuando las personas llegan a la pubertad, se hace una curación que cambia los bancos de nacimiento por bancos de pensamiento. En el caso de las mujeres, su curador de nacimiento, a quien llama *guga* (“él que me dió vida”, padrino), realiza dicho proceso en la menarquia. Allí se replica la curación del nacimiento teniendo en cuenta nuevas sustancias, así como lugares exclusivos para las mujeres, para sus especialidades y para las mismas sustancias, y se les refuerza el *gāmowitō* (algodón de los oídos); entonces las mujeres poseen *kirükü kumurō* (banco de yuca), *ote kumurō* (banco de frutos cultivados), *bedi kumurō* (banco de menstruación), *müno kumurō* (banco de tabaco), *kaji 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 nombra¹⁸:

iso butü koa kanama “ella tiene *kanama* de cuya de *bütü*”

iso werükü kanama “ella tiene *kanama* de planta de *we*”

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

18. 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*.

iso biarükü kanama “ella tiene *kanama* de planta de ají”
iso kirükü kanama “ella tiene *kanama* de planta de yuca”
iso tuayiñaroti “ella va a ser cuidadora”
iso tuayiñari maso “ella es cuidadora”

Para los hombres, se realiza un 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 *je gu* (el que da vida a yuruparí), quien además fertiliza el mundo y reconstruye el universo durante el ritual. El *je gu* refuerza el *gāmōwitō* a los iniciados, los renace simbólicamente y, en general, les construye *müno kumurō* (banco de tabaco), *kaji kumurō* (banco de coca), *günañe kumurō* (banco de carayurú), *kajima kumurō* (banco de yajé) y *je kumurō* (banco de yuruparí); y 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 *je 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). De nuevo, cada sustancia y profesión van a tener asociados unos lugares específicos.

Esta curación replica la curación del nacimiento y al tiempo que se recorre el universo, se construye el cuerpo-alma-persona según la sustancia o elemento que compone cada banco. Por ejemplo, haciendo referencia al tabaco, y teniendo en cuenta que la misma lógica se aplica a todo:

“Viene [el curador] de la banca muy lejos y nombra *müno jüdoa soje* (puerta de comienzo [oriente] de tabaco) donde sale el sol; *müno gakoja soje* (puerta del sur de tabaco) al lado derecho; *müno warua soje* (puerta del norte de tabaco) lado izquierdo, y donde oculta el sol *müno juna soje* (puerta de terminación [occidente] de tabaco). El cuerpo de una persona, lo que viene curando primero... Contándolo bien, de la cepa del cuerpo viene *müno gubokama* (pie de tabaco), el pie; *müno ñikügü* (espinilla de tabaco), la espinilla; *müno rodori* (rodilla de tabaco), la rodilla; *müno gujurisama* (pene de tabaco), el pipí; *müno gudamisi* (tripas de tabaco), las tripas; *müno gudamigama* (intestino delgado de tabaco), la tripa pequeña; *müno ügüamü* (corazón de tabaco), el corazón; *müno amümatuti* (garganta de tabaco), la garganta; *müno gurisekama* (labio de tabaco), labio; *müno ñemero* (lengua de tabaco), lengua; *müno ñgu ā* (nariz de tabaco), nariz, y *müno gāmōgoje* (oído de tabaco), el oído; *müno kajeamakü* (vista de tabaco), los ojos. Hasta ahí, *müno juna soje* (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 tienen una base “material” a pesar de que sean invisibles, y construyen el cuerpo-alma-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 cuerpo, alma y persona. Como estos tres aspectos pueden sintetizarse en el concepto de *kanama*, creo que es posible asociar los bancos de pensamiento con los componentes más abstractos de la persona, arriba mencionados. Pero antes de entrar en este análisis, vale la pena mencionar que en ciertas ocasiones, como en las curaciones colectivas y en los rituales, el uso de las pinturas corporales parece una exteriorización de lo invisible, una manera de hacer visibles algunas de las capas superpuestas que forman a la persona, ya que no siempre el alma está contenida dentro de algún contorno.

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 *üsü*, el alma, espíritu o principio vital de las personas, al tiempo que con *joatuti*, la defensa o protección interna. Por su vez, hombres y mujeres también comparten los bancos de tabaco y coca, sustancias esenciales del chamanismo y concebidas como comida “espiritual”, y que se asocian con las capacidades de aprender y tener poder, por ello se pueden asociar a *tüömarise* (inteligencia), a *ketioka* (conocimiento-saber-poder) y a *gāmōwitō* (algodón de los oídos); inclusive, el tabaco puede asociarse con la piel (*wiro*) y con la médula de los huesos (*gōã bede*). Ahora bien, cada sexo tiene un banco que lo diferencia radicalmente del otro y que hace referencia a las capacidades reproductivas de cada uno (ver Cayón, 2002); éstos son el banco de menstruación y el banco de yuruparí, los cuales se pueden asociar al *üsü*, *ketioka* y *künigaye* (defensa externa). En los hombres, el banco de yajé se relaciona con las capacidades de aprendizaje y poder, o sea, *tüömarise*, *ketioka* y *gāmōwitō*, mientras que en las mujeres el banco de yuca y el de frutas cultivadas se relaciona con las mismas, al tiempo que con *üsü* 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. Este tipo de conexión metonímica entre las personas y las plantas y objetos asociados a cada profesión recibe el nombre de *üsü 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 tiene ciertas posesiones exclusivas (lengua, territorio, casas de nacimiento y muerte, objetos rituales, etc.), que desde la perspectiva de cada grupo, permiten una consubstancialización entre los vivos y su ancestro mítico, y son el *ketioka* y

el *üsi* de cada uno; aquí es donde está el sentido cosmológico 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 míticamente 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 mitológicos que hacen referencia a todos los grupos en general, mientras otros segmentos se refieren a cada grupo en particular. Los dioses construyeron primero el macro-territorio y luego construyeron el territorio específico para cada grupo, ubicaron un centro del mundo y entregaron los instrumentos de yuruparí.

En el caso Makuna los dioses dejaron al yuruparí en el río 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 *je joari* (tierra de yuruparí), es decir, que los terrenos bañados por los afluentes y las aguas del río Toaka tienen el mismo *ketioka* que los Makuna, 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 yajé. 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 aguas arriba que 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 la formación de la persona con los demás seres del mundo desde la puerta del agua, hasta que solo queda para los humanos, y finalmente solo 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, cultivos, etc.) hasta llegar a los lugares donde emergieron las diferentes formas de vida en esta realidad, aguas abajo de La Libertad pero bastante cerca; la segunda etapa comienza en el raudal *Yuusi*, 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; la tercera etapa comienza en

el raudal *Manaitara* donde los Makuna reciben sus características distintivas para enfatizar después los lugares de caño Toaka para 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 del cuerpo-alma-persona 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. También, 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*.

El *kanama* de un makuna hace referencia a su *ide ma*, a caño Toaka y sus afluentes, pero estos conceptos también incluyen otros accidentes geográficos 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 *joatuti* 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 *gāmōwitō*, o un cerro llamado *Kirüküwadi* (Semilla de yuca) donde está el poder para curar las semillas de yuca y la fertilidad de las mujeres; otro cerro se llama *Weküaburo* (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 Pirá-paraná queda el raudal de Casabe (*Naju goje*) que contiene los cantos del grupo. Las mujeres y los hombres están conectados metonímicamente con estos lugares, pues los componentes de las personas están dispersos por el cosmos. Un cantor-bailador, por ejemplo, tiene parte de su cuerpo-alma-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. Como los cuerpos-almas-personas tienen la característica de estar simultáneamente adentro y afuera, en el interior y en el exterior, por así decirlo, cualquier actividad humana que afecte a esos lugares produce enfermedades. Al intervenir en un lugar sagrado se está interviniendo negativamente en las personas.

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 *wüjo* (sombra) y *rümü* (espectro, fantasma) a partir de sus defensas interna y externa. El chamán hace dos curaciones: *bojoritare* (botar la tristeza) y *bojori kuare* (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 desagrega los componentes de la persona fallecida: *üsi* y *tüömarise* son conducidos por el río del inframundo hasta *Toasaro*, la maloca de los muertos, donde la persona renacerá en otra dimensión como *bojori masã* (gente de tristeza); *ketioka* 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.

CONSIDERACIONES FINALES

En este texto me he alejado conscientemente de la noción de espacio concéntrico, muy difundida en la etnología amazónica, no porque no la haya escuchado nunca entre los Makuna. A decir verdad, el modelo concéntrico solo es citado en dos casos: en el contexto de las defensas chamánicas y/o guerreras de la maloca, y en el contexto de la distribución de los diferentes pueblos dentro de la maloca-cosmos. Si bien es cierto que el modelo concéntrico puede ser usado para hablar de distancias de socialidad, la idea de una red de lugares sagrados que conforman, a manera de tejido, una geografía chamánica es mucho más fecunda para entender aspectos más profundos del pensamiento indígena del noroeste amazónico. A pesar de que no me he centrado en los aspectos de uso de recursos para apoyar la idea de un espacio reticular, la lógica de las curaciones y la existencia de diferentes opciones para conectar los lugares en los caminos de pensamiento hacen evidente la existencia de una red. Esta red es, ante todo, de conocimiento y de agencia sobre el mundo, y por ello toma como modelo conceptual al bejuco de yajé, vehículo fundamental del conocimiento en esta región junto al yuruparí.

Espero haber esbozado una nueva dimensión para entender la relación entre espacio y persona en el noroeste amazónico, resaltando la idea de que el cuerpo-alma-persona es, en gran medida, una construcción chamánica. Esto también implica que la persona se construye como el espacio, y que tanto el espacio está dentro de la persona como ésta está dentro del espacio. En ese sentido, el problema de la relación entre interior y exterior debe pensarse menos como una oposición binaria y más como una superposición de contornos difusos, y a veces paradójicos, a partir de ideas como la relación entre la semilla, la carne y la cáscara de una fruta, y a su vez entre ésta y el gajo del que pende,

y éste en relación al resto del árbol, y el árbol con relación al bosque, y el árbol con los animales que comen sus frutos y hojas, o hacen sus nidos y madrigueras en él, etc. El ejemplo Makuna parece evidenciar de una manera clara la relación entre macro-cosmos y micro-cosmos, aunque creo que es posible que el conocimiento del universo y del cuerpo-alma-persona, ambos inscritos el uno en el otro, requieran de otra estructura conceptual o interpretativa que haga una mediación entre ellos, dado el tamaño de cada uno, y los haga inteligibles o aprehensibles. Y la estructura que tiene ese potencial es la maloca, la cual tiene asociaciones simbólicas tanto con el cuerpo-alma-persona como con el cosmos, sin que esto implique el uso de correspondencias casi literales que han sido hechas por algunos etnógrafos de la región, entre los que me incluyo (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979, 1995; Cayón 2002). Este tema debe ser estudiado y reexaminado a partir de las relaciones descritas en este texto.

Compartir con otros grupos y con seres no-humanos algunos lugares que componen los diferentes tipos de persona posibles en el mundo en que se interactúa, genera varias preguntas sobre lo que es la humanidad para los Makuna. La dificultad de separar en esta cosmología lo físico o visible de lo invisible o espiritual, la naturaleza de la cultura, o incluso los contornos de lo que es o no interior y exterior, ya que la persona solo puede ser desagregada en componentes en la muerte, me lleva a pensar que esta cosmología enfatiza en la articulación e interacción entre las particularidades de las diferentes formas de vida, o sea, en las maneras como se relacionan los varios tipos de personas, como se encuentran los diferentes caminos de agua.

Observando en detalle la mayoría de monografías clásicas para la región, en especial los anexos de mitología, al igual que artículos antiguos (por ejemplo, Fulop 1954) y compilaciones de autores indígenas, los nombres de los lugares de los viajes ancestrales aparecen siempre. En cierto sentido, los datos siempre estuvieron allí pero aún hace falta profundizar etnográficamente en ellos. La manera en que esta forma de análisis se evidenció para mí, en su forma embrionaria, fue durante un viaje por el río Negro (en febrero-marzo de 2005) en el que fui intérprete de una expedición colombo-brasilera en la que dos chamanes tatuyo y un sacerdote bará buscaban hacer parte del recorrido ancestral para recuperar el poder perdido de un clan tatuyo. Al visitar algunos de los lugares donde comienza este viaje, como el lago de leche, cerca a Manaos, percibí que tanto los nombres como lo que hablaban de ellos coincidía con parte de mi material de los makuna. De manera similar, percibí que en las aldeas baré y tukano que visitamos rápidamente, aunque no hubiera más malocas, chamanes y yuruparí persistía la memoria de los nombres de los lugares. Como mis datos eran insuficientes, volví a campo entre diciembre de 2007 y abril de 2008 para profundizar en el tema. En esta última temporada de campo exploré

los conceptos nativos de *ide ma* y *kanama*, así como recogí los nombres de más de 700 lugares en tan solo cinco ríos, pero que son los cinco ríos por donde fluye el poder de los Makuna.

Pensar este tema en una escala regional y con relación a los otros grupos cercanos, al menos del Apaporis y del Pirá-paraná y sus afluentes, debe mostrar una construcción del espacio mucho más profunda y abstracta que la enunciada aquí, y debe evidenciar la lógica de dicha construcción, las semejanzas y las variaciones entre los diferentes grupos. Aunque éste es un primer intento, aún parcial, considero que las conclusiones y análisis presentes en este texto son extensibles al resto de los grupos Tukano oriental y Arawak del Noroeste Amazónico, donde debemos esperar algunas variaciones o énfasis diferentes según la vitalidad de los rituales y del chamanismo en diferentes ríos y comunidades. Desde el punto de vista metodológico, y dada la importancia que la noción de persona tiene para los grupos amazónicos, el hecho de asociar esta noción a la de espacio debe abrir otros campos de interpretación que enriquezcan la etnografía regional, así como permitan la comparación y la re-examinación teórica de conceptos claves como consanguinidad, afinidad, consubstancialidad, etc.

Pero hay un desdoblamiento posible que me parece mucho más importante en la actualidad. En los discursos de las organizaciones indígenas se ha vuelto un lugar común hablar de la conexión con la “madre tierra” o que “el territorio es sagrado”, y cosas por el estilo. Este análisis muestra de manera clara cómo se efectúa la conexión metonímica entre las personas y su territorio, cómo la devastación ambiental de las tierras indígenas produce problemas de salud para la población nativa, y cómo se puede conservar la individualidad al tiempo que se está conectado con todo¹⁹, sea la sociedad o el cosmos. El hecho de analizar antropológicamente esta temática puede dar argumentos que fortalezcan la lucha política indígena por la integridad de sus derechos y territorios. Y eso no es poco; es nuestro aporte, nuestro contra-don.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los aportes invaluable de Alcida Rita Ramos, Bruce Albert y Marcela Stockler Coelho de Souza para formular mi proyecto de tesis doctoral. También estoy agradecido con Eduardo Viveiros de Castro, Tania Stólze Lima y Márcio Goldman por comentar y permitirme presentar una versión inicial de este trabajo en las reuniones del NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas)

19. Leenhardt (1997 [1947]) afirma sobre los Canaques, de Nueva Caledonia, que éstos tienen una visión cosmomórfica del mundo en la que existe una visión indiferenciada que permite abarcar el mundo total sin que el individuo intente distinguirse, él mismo, del mundo. Así, lo que existe es una identidad de sustancia entre lo humano y lo no-humano.

en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, en febrero de 2008. Agradezco al evaluador anónimo por sus sugerencias, al igual que a varios amigos y colegas que han enriquecido y aclarado mis ideas, en especial Silvia Monroy, Giovana Acacia Tempesta y Aina Guimarães Azevedo, a quien dedico este texto por las múltiples conversaciones inspiradoras, y porque en sus ojos « mis pensamientos se hicieron divinos». ✨

REFERENCIAS:**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.

Århem, Kaj

2000 "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.

1998 "Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia". In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 78-102.

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.

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.

Århem, Kaj, Luis Cayón, Gladys Angulo e 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).

Azevedo, Aina Guimarães

2008 *Não há estrelas no céu branco. O pensamento ocidental diante da cegueira*. Universidad de Brasília. Disertación de Maestría.

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.

Bidou, Patrice

1972 "Représentations de l'espace dans la mythologie Tatuyo (Indiens Tucano)". *Journal de la Société des Américanistes*, 61: 45-105.

1976 *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo)*. Tese de doutorado, Université de Paris X.

Casey, Edward

1996 "How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 13-52.

Cayón, Luis

2006 "Vivendo entre o 'doce' e o 'forte'. Natureza e Sociedade entre os Makuna". *Anuário Antropológico* 2005, pp. 51-90.

2005 *A cura do mundo. Território e xamanismo entre os Makuna do Noroeste Amazônico*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.

2002 *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Chernela, Janet

1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.

Correa, François

1996 *Por el camino de la Anaconda Remedío: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

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.

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.

Feld, Steven e Keith Basso

1996 "Introduction". In: *Senses of place*. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe: School of American Research Press. 3-11.

Fulop, Marcos

1954 "Aspectos de la cultura Tukano: Cosmogonía". In: *Revista Colombiana de Antropología*, 3. 99-137.

Goldman, Irving.

1976 "Time, Space and Descent: the Cubeo example". In: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 2. 175-183.

1968 [1963]. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Gupta, Akhil e 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.

172

Hill, Jonathan

2002 "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility cultism and Historical dynamics in the Upper Rio Negro Region". *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.

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

1995 **Inside-out and Back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia**. En: *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Cambridge: Cambridge University Press. 226-269.

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 XLIIIe 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

1972 "Habitat et Territoire Yukuna". In: *Journal de la Société des Américanistes*. T. LXI. 107-138.

Koch-Grünberg, Theodor

1995 [1909]. *Dos años entre los indios*. 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional.

Leenhardt, Maurice

1997 [1947]. *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

Mahecha, Dany

2004 *La formación de Masa Goro "Personas Verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Magister en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia.

Mahecha, Dany, Carlos Franky e Gabriel Cabrera

2000 "Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): Cazadores nómadas de la Amazonia Colombiana".

In: *Geografía Humana de Colombia. Amazonía-Caquetá*. Tomo VII. Vol. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 129-211.

Mauss, Marcel

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.

Overing, Joanna e 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.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

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.

Santos-Granero, Fernando

2000 "The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia". In: *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. J. Overing and A. Passes (eds). London, New York: Routledge. 268-287.

1998 "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro

1979 "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional*. No. 32: 2-19.

Steward, Julian

1948 *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution.

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.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002a "Imagens da natureza e a sociedade". En: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 317-344.

2002b "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.

Wright, Robin

2005 *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio 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.

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.