



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

CAYÓN, LUIS

EN LA BÚSQUEDA DEL ORDEN CÓSMICO: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del
Vaupés

Revista Colombiana de Antropología, vol. 37, enero-diciembre, 2001, pp. 234-267

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015287009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EN LA BÚSQUEDA DEL ORDEN CÓSMICO:

sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés

LUIS CAYÓN

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

luiscayon@hotmail.com

Resumen

DURANTE DÉCADAS, EL MODELO DE EQUILIBRIO ENERGÉTICO DE REICHEL-DOLMATOFF SE ha tomado para analizar y describir la manera como los grupos tukano oriental del Vaupés manejan el medio ambiente. El texto pretende contrastar algunos puntos importantes de dicho modelo a partir de la nueva información etnográfica recogida entre los makuna y profundiza en el sistema de pensamiento del complejo sociocultural tukano oriental, entendido como la integración de los territorios respectivos, de las etnias que lo componen, por medio de la esencia espiritual de yuruparí que corre dentro del sistema hidrográfico de la región; esto hace posible la fecundidad del cosmos. Yuruparí sustenta un sistema cosmológico en el cual las relaciones ecológicas se interpretan como relaciones sociales modeladas por la sociedad humana. Entonces, la selva aparece como un espacio construido culturalmente que depende de la intervención chamanística para su preservación.

Abstract

For decades, Reichel-Dolmatoff's model of energetic equilibrium has been used to analyze and describe the way in which the Tukano speaking groups of Vaupés manage the environment. The texts tries to contrast some itant aspects of the model, based on new ethnographic information obtained among the Makuna. This article tries to elaborate on the system of thought of the Tukano speaking socio-cultural coplex, understood as the integration of the respective territories and the ethnic groups which comprise them, through the spiritual esence of yurupari which flows through the hidrographic system of the region; this enables the fertility of the cosmos. Yurupari is the basis of a cosmological system in which ecological relationships are interpreted as social relations modeled by human society. Thus, the rain forest appears as a culturaly constructed space which depends on shamanistic intervention for its preservation.

INTRODUCCIÓN

HACE VEINTICINCO AÑOS QUE SALIÓ A LA LUZ EL FAMOSO ESCRITO DE Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977) “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. Según ese texto, las estructuras míticas y cosmológicas de los indígenas encierran un profundo conocimiento ecológico manifestado en conductas rituales, normas sociales y prácticas económicas. Por tanto, los postulados cosmológicos están orientados hacia la preservación y al mantenimiento del equilibrio de las relaciones entre los humanos y la naturaleza, siendo ésta una forma de adaptación humana al medio ambiente. Esta perspectiva está construida sobre un modelo de intercambio y flujo energético inspirado por la teoría de sistemas. La solidez de su argumentación ha hecho pensar durante décadas que todos los grupos tukano oriental y sus vecinos del noroeste amazónico comparten los principios elementales del modelo energético, hasta el punto que Descola (1996) ha elaborado su teoría de ecología simbólica comparando su información sobre los jívaro del Ecuador con la de Reichel-Dolmatoff sobre los tukano.

Si bien es cierto que este trabajo ha sido pionero, innovador e influyente, vale la pena contrastar algunos de sus aspectos con la nueva evidencia etnográfica. En un escrito anterior titulado “El sentido de las cosas: manejo ecológico entre los makuna un grupo tukano oriental del Vaupés” (Cayón, 2001) esbocé un primer intento de crítica del modelo de equilibrio energético de Reichel-Dolmatoff en el que, al parecer de los lectores, las diferencias propuestas no eran muy claras. También se percibía una actitud muy dura frente al trabajo del profesor Reichel-Dolmatoff, por lo que me es necesario aclarar que respeto profundamente su obra, su percepción etnográfica y sus cualidades como antropólogo. De hecho, sus trabajos me inspiraron para viajar a la selva y trabajar entre los tukano oriental. Como se sabe, hay algunos colegas que han elaborado una especie de culto alrededor de la figura de Reichel-Dolmatoff y toman cualquier crítica como un atentado personal contra la eminent sapiencia del antropólogo de Colombia. Al respecto pienso que él señaló el camino para que otros continuáramos indagando y que en medio del ejercicio académico y científico es necesario reconsiderar antiguas percepciones para profundizar en el conocimiento de un complejo

socio-cultural, sin que ello demerite su excelente trabajo ni las time las sensibilidades de sus *devotos*.

Según Reichel-Dolmatoff (1977, 1978, 1997a, 1996), los tukano conciben el cosmos como un sistema cerrado de energía con forma hexagonal, alimentado por la energía vital –luz espermática o seminal– del *Padre Sol*. La energía es finita y permite la reproducción de hombres, plantas y animales, fluyendo en constante equilibrio entre naturaleza y cultura. Todos los seres vivos comparten esta energía y los hombres la intercambian con los animales según las normas de reciprocidad de los intercambios matrimoniales entre grupos exógamos. El flujo del sistema se realiza por medio de las energías cromáticas, que según Reichel-Dolmatoff (1978, 1997a, 1996) son las manifestaciones en las que se oponen el blanco, derivado de la luz solar, y el negro, proveniente de la luna, siendo el amarillo y el rojo categorías intermedias. Éstas se entienden en términos de procesos biológicos puesto que el blanco es el principio de la vida, el amarillo es lo masculino, el rojo es lo femenino y el negro la muerte. Cada persona está compuesta por estas energías y debe mantenerlas en equilibrio pues le son transmitidas a través del semen del padre y de la sangre menstrual de la madre. El espectro cromático debe estar en equilibrio para que no sobrevengan enfermedades ni castigos; así mismo, las fuerzas reproductivas deben controlarse para no alterar la estabilidad del cosmos. Cuando se abusa de los recursos del medio, las proporciones cromáticas del infractor cambian y se hacen perceptibles a los ojos del chamán quien, por medio del poder de su cristal hexagonal de cuarzo, debe equilibrar las energías para permitir el re-nacimiento del paciente. De igual manera, percibe cambios en las poblaciones animales e impone restricciones de caza y pesca mientras reestablece el equilibrio cromático. El sol y la luna son las fuentes energéticas que permiten la transición de la luz blanca seminal y brillante al color negro, la muerte. La fertilidad, por supuesto, depende del sol.

La cantidad de energía que sale (*output*) del sistema como cacería o pesca debe ser restituida (*input*) de dos formas: 1) Por la abstinencia sexual y el consumo controlado de alimentos, y 2) Por la devolución de almas humanas en contraprestación por lo que se toma de la naturaleza; por cazar animales se deben pagar vidas humanas para mantener el flujo recíproco de energía. Cuando el chamán negocia –mediante el trance narcótico–

grandes cantidades de animales –manadas o una buena temporada de caza– con *Vaí mahsé* (el dueño de los animales) promete entregar a cambio almas humanas para que repongan la energía extraída, es decir, las almas se convierten en animales con base en el principio de reciprocidad directa. El chamán llena sus cañastos de animales y mientras abre las puertas de la maloca, algunos huyen y viven solitarios en la selva convirtiéndose en presas fortuitas para algún cazador.

Las restricciones alimenticias, sexuales y de caza y pesca en las casas de los animales, al igual que las nociones de enfermedad, tienen como fin regular el crecimiento demográfico y controlar los recursos naturales para que naturaleza y sociedad permanezcan en equilibrio. Estas prohibiciones son impuestas por el chamán como resultado de una relativa escasez de fuentes de proteínas. Restringe la recolección, la cacería y la pesca en los sitios sagrados, que son interpretados como puntos clave de la reproducción de las distintas especies vegetales y animales.

Los mecanismos de cumplimiento de las restricciones están ligados a las causas de la enfermedad, que son: la venganza de los animales, la malevolencia de los espíritus y el maleficio. La enfermedad se entiende como una infracción a las normas culturales por el rompimiento del equilibrio energético del sistema. Entonces, el proceso curativo es una reincorporación del infractor a la sociedad por medio de la devolución de energía al sistema mediante la abstinencia sexual y la dieta.

Éste es, a grandes rasgos, el modelo energético planteado por Reichel-Dolmatoff. En este escrito me propongo contrastarlo con la información etnográfica que he recogido entre los makuna en diversas temporadas de campo¹ y en entrevistas en Bogotá con Maximiliano García en el contexto del proyecto “Conversaciones makuna: trabajo de campo en la ciudad”². A partir de esta información discutiré varios aspectos fundamentales que, al menos para los más escépticos, implicarían un cambio de términos para reformar el modelo general. Estos aspectos son: la energía, el intercambio con el dueño de los animales, el papel del chamán, la fertilidad de la naturaleza y la noción de equilibrio.

I. Realicé tres temporadas de campo con los makuna del río Apaporis entre 1995 y 1997 y en 2001 trabajé una temporada con los makuna de caño Toaka en el bajo Pirá-Paraná.

2. Este proyecto está dirigido por Kaj Århem y apoyado por la Universidad de Gotemburgo en Suecia. Aparte de nosotros, el equipo de trabajo está compuesto por la antropóloga Gladys Angulo y por Maximiliano García, maestro indígena de la comunidad de Puerto Esperanza e hijo del más prominente dueño de maloca para los makuna.

YURUPARÍ Y TERRITORIO

OS MAKUNA O GENTE DE AGUA SON, AL IGUAL QUE LOS DESANA Y LOS tukano, uno de los veinte grupos pertenecientes a la familia lingüística tukano oriental que viven en el Vaupés. Habitán en comunidades a lo largo de los ríos y afluentes del Apaporis y el bajo Pirá-Paraná, mientras que los desana y tukano se asientan en los afluentes de la cuenca del bajo Vaupés. El complejo sociocultural de los tukano oriental se ubica entre las cuencas de los ríos Vaupés y Apaporis, donde el Pirá-Paraná hace las veces de conector entre ambas cuencas. Los patrones de organización social son idénticos para todas estas etnias: la filiación es patrilineal, cada grupo está conformado por clanes exogámicos hablantes de un idioma particular que entablan relaciones de alianza simétrica con otros grupos exogámicos con las mismas características, en los que la regla ideal de matrimonio es la del intercambio simétrico entre primos cruzados bilaterales; cada grupo tiene un ancestro mítico específico, la residencia es patri/virilocal, la terminología de parentesco es dravídica y la organización espacial determina grupos de residencia, locales y territoriales (Århem, 1989).

Las grandes casas multifamiliares o malocas son los asentamientos tradicionales y se constituyen como los centros de las actividades políticas y rituales a pesar de la actual conformación de aldeas. Subsisten de la horticultura itinerante de tumba y quema, siendo la yuca brava (*Manihot esculenta*) el producto principal. La pesca, la caza y la recolección son labores regulares que complementan las actividades productivas del grupo. Las mujeres cumplen con las labores agrícolas y los hombres se dedican a la cacería y la pesca. A pesar de que estos grupos viven en un medio ambiente similar y comparten los rasgos culturales básicos, cada etnia tiene particularidades que la diferencian de sus vecinos. No obstante, el contacto con la sociedad occidental por medio de las misiones evangelizadoras y de las bonanzas del caucho, las pieles, la coca, la minería y la pesca comercial han introducido aspectos culturales que han modificado las pautas tradicionales de vida. Si bien es cierto que los patrones de asentamiento y muchos utensilios de cultura material han cambiado drásticamente, el pensamiento cosmológico se ha conservado y ha adaptado los elementos foráneos.

La noción de territorialidad de los makuna aclara lo que

Reichel-Dolmatoff entendió como circuito cerrado de energía. Dentro de los tukano oriental, cada grupo exógeno habita un territorio particular, asociado a un río particular, con sus propios recursos de flora y fauna. A lo largo del río y sus afluentes, los diferentes clanes se ubican en orden de mayorazgo donde, idealmente, el clan mayor se localiza en las bocas del río y el clan menor en las cabeceras (C. Hugh-Jones, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1986: 1968). Los habitantes del territorio pueden dividirse en dueños (*üjara*) y residentes (~*gana*). Los primeros son los propietarios, que tienen derechos espirituales inalienables heredados por el sistema de descendencia mientras que los residentes tienen derechos de uso de los recursos (Århem, 1998a). La gente *propia* de cada territorio y los recursos de flora y fauna que están en el mismo tienen vínculos íntimos de consanguinidad y se cree que comparten la misma esencia espiritual ancestral.

Para los makuna, el territorio se extiende desde el raudal de La Libertad³ (*Yuisi*) en el río Apaporis hasta el chorro de Casabe (*Naju goje*) en el río Pirá-Paraná. El sitio de asentamiento tradicional y propio es caño Toaka, un afluente de la parte baja del Pirá. Más allá de un espacio bidimensional, el territorio también tiene límites en el inframundo (*wamü riaka* o río de guacurí) y en el cielo o mundo de arriba (*minoma* o camino del viento). De esta manera, el territorio abarca todos los planos cósmicos y, en ese sentido, constituye un microcosmos en el que se expresan todas las relaciones sociales posibles en el universo en un espacio físico.

En el campo simbólico, el territorio representa una enorme maloca, insertada dentro de una maloca más grande que es el universo, con sus dependencias que pueden ser vistas como compartimientos o como el patio de la casa. En relación con la maloca-cosmos, y desde la perspectiva de los makuna, caño Toaka es el centro de la maloca y de él depende el resto del universo. Con esto quiero decir que la maloca es el modelo conceptual mediante el cual se puede entender el funcionamiento del cosmos: cada maloca posee un espacio central o mambeadero que es masculino y sagrado y del cual depende el funcionamiento del resto de la casa, porque en él se realizan las curaciones chamánicas, se orientan los rituales o se enseñan los mitos.

El territorio presupone un nivel general más amplio o macroterritorio, compartido con otros grupos que tienen una historia

3. Este raudal queda cerca de la desembocadura del río Apaporis en el río Caquetá. Para los makuna es el lugar donde se creó el mundo.

mítica común y que se asientan a lo largo de los ríos que conforman una gran cuenca, en este caso la del Apaporis. Todos los grupos asociados a una gran cuenca deben manejarla mancomunadamente de manera chamanística aunque este trabajo puede abarcar otras cuencas contiguas. No existe una palabra concreta para denominar territorio, la que expresa esta noción es *üümüari* que significa mundo o universo y que hace referencia a lo que denomino macroterritorio. Para cada territorio específico se emplea la palabra *sita* que significa tierra y alude a *nuestra tierra*.

Cada territorio posee una esencia espiritual propia y única que, en el caso makuna, se denomina como *je* o yuruparí. Esto es comprensible si se tiene en cuenta el mito de origen. Según éste, el mundo fue creado por *Romi Kumu* (Mujer Chamán) identificada corporalmente con la tierra; ella habitaba en el raudal de La Libertad junto a los dioses masculinos *Ayawa*. Juntos calcularon cada porción de tierra para ubicar a los distintos grupos étnicos y cuando hicieron el territorio makuna sobró una pequeña parte de ella con la cual *Romi Kumu* fabricó un yuruparí llamado *Waiya beroa*, el Abejón del Pirá. Sin embargo, él hacía parte de Anaconda de Yuca (*kiriükü jino*) quien era el dueño de los animales, las frutas silvestres y todo lo que estaba en el mundo: era el yuruparí primordial. En cada época del ciclo anual cantaba, hacía sonidos queatraían a la gente y la invitaba a ver su cuerpo, a ver yuruparí. Imponía restricciones alimenticias que eran incumplidas, por lo cual la gente moría. Tiempo después, algunas manifestaciones de los *Ayawa* hicieron dieta y recibieron conocimientos chamanísticos. Luego decidieron asesinar a Anaconda de Yuca en venganza por la muerte de sus parientes. Lo mataron y quemaron su cuerpo; de sus cenizas nacieron dos palmas *ñikoño* (*Iriartea excorrhiza*) que crecieron hasta el cielo. Un individuo convertido en ardilla, *ñisökä* (*Sciurus spp*), trepó y las cortó para que no crecieran más. Sus troncos se cortaron en partes con las que se fabricaron los instrumentos sagrados y como los *Ayawa* no sabían manejarlos, *Romi Kumu* se los llevó.

4. Procedimiento chamanístico para fertilizar a todos los seres del cosmos.

5. El mito fue relatado por Maximiliano García. En otra versión del mismo, recogida en el Apaporis, se señala que los dioses menstruaban mientras que *Romi Kumu* veía yuruparí.

La Mujer Chamán manejaba el mundo⁴ con todos los instrumentos de yuruparí mientras que los *Ayawa* trabajaban como mujeres⁵ rallando yuca. Un día decidieron robar los instrumentos; construyeron un yuruparí de piedra (*sebero*) que con su sonido

dejó atontada e inmóvil por un rato a la Mujer Chamán. Ella alcanzó a coger una flauta llamada *bedi je* o *bedi samü?* (yuruparí de menstruación) y la introdujo por su vagina; a partir de este momento las mujeres empezaron a menstruar. *Romi Kumu* maldijo a los *Ayawa* y a la tierra, razón por la cual existe la enfermedad, el chisme y la guerra. Los dioses empezaron a recorrer el mundo tomando como eje al Apaporis: crearon los cerros, los raudales y demás características topográficas tocando los instrumentos de yuruparí. Con él, convirtieron a los personajes malvados en piedra y crearon los sitios sagrados. Un día, cansados por los chismes, decidieron abandonar el mundo y repartir los instrumentos de yuruparí a los diferentes grupos étnicos y dejaron a *Waiya beroa* en caño Toaka. A los demás grupos les dejaron sus respectivos instrumentos en sus territorios particulares.

Este fragmento del mito de creación es determinante para entender la cosmología makuna. En primer lugar hay una conexión entre el territorio y el Abejón del Pirá pues éste fue hecho de la tierra asignada a los makuna y se materializó como instrumento sagrado cuando el yuruparí primordial fue desmembrado. El trabajo de los dioses masculinos hace posible que las cosas de este mundo se vuelvan materiales ya que en la creación femenina todo tenía una existencia virtual y plana, por lo cual debían apropiarse del conocimiento. Si la Mujer Chamán se identifica con la tierra sin accidentes geográficos, y la labor creadora de los dioses al tocar las flautas sagradas forma los cerros y demás hitos topográficos, el mito describe: 1) La creación del paisaje y el ordenamiento territorial del mundo, y 2) La complementariedad de los sexos en la reproducción en la que yuruparí y menstruación representan las fuerzas de la procreación específicas para cada género, y los hombres controlan la reproducción de la selva y las mujeres reproducen al grupo y a los cultivos.

Para los makuna, yuruparí (*je*) está representado materialmente por doce pares de flautas y trompetas que se muestran a los jóvenes en el rito de iniciación masculina (*je basa*) en la pubertad. Dentro de cada instrumento hay espíritus con forma de jaguar que enseñan los oficios a los iniciados. Dentro del grupo, cada persona es curada en el nacimiento por un chamán, denominado curador o padrino de niños (*ria gu* “el que da vida a los niños”), quien asigna un nombre ancestral y siembra en cada individuo un determinado tipo de conocimiento, por ejemplo, el de ser dueño de maloca, cantor, chamán o cazador. Al

llegar a la iniciación, el chamán oficiante, curador o padrino de yuruparí (*je gu* “el que da vida al yuruparí”), muestra los instrumentos a los jóvenes, a los cuales les enseñan directamente los espíritus *je*. Al ser los que transmiten el conocimiento de la cultura, *practicada* en un territorio específico, la unidad de todos los instrumentos *je* compone la esencia espiritual del territorio y encierra en sí misma el conocimiento necesario para manejarlo, es decir, para fertilizarlo.

A pesar de que en la etnografía del noroeste amazónico el tema del yuruparí ha sido ampliamente tratado⁶, ningún autor ha percibido este sentido aunque puede deducirse del argumento de S.

6. En Reichel-Dolmatoff (1997b) se discuten las distintas interpretaciones al respecto.

Hugh-Jones (1979), quien afirma que durante el ritual la parafernalia, los instrumentos, la maloca, los iniciados y los adultos representan la anaconda-ancestro

del clan. Los jóvenes renacen para la vida adulta como miembros de un grupo patrilineal después de tener contacto con los poderes espirituales de los ancestros y esto implica la vinculación espiritual con todas las posesiones del grupo de descendencia, dentro de lo que se incluye el territorio. Para Reichel-Dolmatoff (1997b), cuya finalidad era desmitificar el tema, yuruparí tan solo es una fiesta relacionada con la fertilidad de algunos tipos de palmas y sus frutos en la cual se reafirma la exogamia como práctica cultural. Evidentemente, hacia referencia al rito de *jerika samara* en el que se utilizan instrumentos de yuruparí para entrar pepas silvestres a la maloca como regalo a los niños y que constituye la fase previa a la iniciación de los púberes, en la que sí se emplean los instrumentos dejados por los dioses.

La explicación de yuruparí como la fuerza espiritual constitutiva del territorio es sencilla: cuando los dioses dejaron al Abejón del Pirá en el dominio makuna, midieron el territorio y en la mitad, *yirura*, guardaron el yuruparí dentro de un pozo que pertenece a una pequeña quebrada del mismo nombre que desemboca en *jotaseña*, afluente principal de caño Toaka. Con la excepción de los días del ritual, los instrumentos permanecen sumergidos en el pozo durante todo el año: las aguas de *yirura* se llenan de la esencia de yuruparí y, en su fluir, la transportan a caño Toaka, al Pirá-Paraná y al Apaporis. Todos los animales y las plantas que nacen, crecen y se alimentan en *je joari* (tierra de yuruparí), es decir, en los terrenos bañados por los afluentes y las aguas de caño Toaka, tienen la misma esencia espiritual

que los makuna. Cuando la esencia de *je* llega al Pirá y al Apaporis se mezcla con las esencias *je* de los grupos vecinos para reconstruir la base material del yuruparí primordial Anaconda de Yuca, que es la fuerza de todo el macroterritorio. En ese sentido, los grandes ríos como el Apaporis y el Caquetá son los depositarios de las fuerzas espirituales de una multitud de grupos étnicos que se interconectan por medio de un sistema hidrográfico que tiene en común un proceso de creación mítica. Sin embargo, el ritual de iniciación se realiza durante una misma época del ciclo anual, al inicio de la temporada lluviosa larga; todos los grupos sacan los instrumentos sagrados del agua durante un mismo periodo de tiempo y cada cual fertiliza su propio territorio, así que se reúne toda la fuerza espiritual del yuruparí primordial durante los rituales de iniciación, celebrados casi de manera simultánea, para fertilizar en conjunto todo el macroterritorio: se vuelven a unir todos los pedazos de las palmas de las que se construyeron los instrumentos sagrados.

Cada fuerza espiritual es manejada por los chamanes por medio del pensamiento, el cual se entiende como “la capacidad de proteger el territorio tradicional, las personas y sus actividades por medio de oraciones, mitos y el conocimiento de los sitios sagrados a través del conocimiento -*keti oka*-” (Cayón, 1998: 65). El pensamiento cósmico es una fuerza poderosa que fluye a través de los ríos o del aire y puede seguir cualquiera de estas dos rutas. En la fluvial se desplaza por las profundidades acuáticas hasta los raudales de los ríos y en la aérea forma un círculo de poder entre los cerros. Los chamanes recorren estos lugares a semejanza del viaje ancestral, repitiendo los eventos de la creación del mundo.

El pensamiento, en su ruta fluvial, viene desde la puerta de agua (*ide soje*), en este caso el raudal de La Libertad, y sigue el eje acuático de la creación, el Apaporis, hasta ciertos raudales fronterizos. Cada grupo étnico posee su propio pensamiento chamánico que está determinado por el territorio ancestral y las fuentes de poder chamánico. Los chamanes makuna se encargan de proteger un vasto territorio que es compartido por varios grupos⁷ y que tiene como fronteras los siguientes raudales: sobre el Caquetá, Araracuara; en el Apaporis, Jirijirimo y La Libertad; en el Mirití-Paraná, Tequendama; en el Pirá-Paraná, Casabe, y en

7. Van der Hammen (1992: 127) lo designa como macroespacio chamanístico, es decir, “hitos hasta donde puede llegar la brujería [de los grupos que comparten la historia]”.

el Popeyaka, *Yaimaka*. Las tierras más allá de estos raudales deben ser curadas por los chamanes de otras etnias pues las fronteras del macroterritorio chamanístico se desplazan de grupo en grupo. Por ejemplo, los límites para los yukuna (Van der Hammen, 1992) son Araracuara, Jirijirimo, y los ríos Cananarí y Ca-huinari. Para los tukano (Reichel-Dolmatoff, 1978) son Jirijirimo, Yuruparí y São Gabriel sobre el río Vaupés, y Meyú (casabe en *lingoa geral*) en el Pirá-Paraná. De esta manera, se busca manejar mancomunadamente *todo el mundo* por medio del pensamiento chamánico.

La ruta aérea del pensamiento rodea a la ruta fluvial y la relación entre las dos tiene sentido al unir la construcción circular de las malocas, el territorio y la mitología. Las casas tienen dos puertas de entrada, una masculina ubicada hacia al oriente y la otra femenina con dirección al occidente; el espacio central, delimitado por los postes principales constituye el espacio sagrado donde todas las noches los hombres mambean coca y cuentan historias cotidianas o míticas y realizan los trabajos chamanísticos. Simbólicamente, la maloca es el cosmos; la orientación de sus entradas son los extremos del mundo y la distancia entre las dos es el eje acuático de la creación. Como esto es un modelo conceptual, en el territorio makuna caño Toaka se identifica con el eje acuático primordial y *yirura*, el lugar donde se guarda el yuruparí, corresponde al mambeadero desde el que se maneja todo el territorio.

La base del conocimiento y la fuente del poder chamánico de los makuna, desde su propia perspectiva, es el yuruparí mientras que para sus vecinos varía; por supuesto es una visión etnocéntrica pues los otros grupos también consideran como base de su conocimiento el yuruparí. Los poderes de los grupos étnicos del Vaupés –Barasana, tuyuca, taiwano, desana, tukano, cubeo, yujup, etcétera– reciben el nombre genérico de *kumañe yaia* (jaguares que curan por medio de espejos) y sus poderes se derivan del agua, del chundul⁸ y del rapé narcótico, entre otros. Los del río Mirití-Paraná –yukuna y tanimuka– se llaman *~guta boti yaia* (jaguares de piedra blanca), su poder nace de una piedra de cuarzo;

los del río Caquetá –huitoto, miraña, bora y andoque– se llaman *müno bede yaia* (jaguares de almidón de tabaco) y tienen como fuente de poder el ambil o miel de tabaco.

8. Spp? Son un tipo de plantas que tienen el poder de producir fascinación o enamoramiento en hombres y animales.

Estos tipos de pensamiento determinan la denominación específica de los recursos alimenticios de cada grupo. Por ejemplo, los peces del territorio tradicional makuna se llaman *je wai* (pescado de yuruparí) o *je ide ma wai* (pescado de aguas de yuruparí) mientras que los peces del territorio de los grupos del Vaupés se conocen como *üko wai* (pescado-veneno o pescado-chundul) o *kumañe wai* (pescado de *kumañe*). Estas denominaciones hacen referencia al tipo de poder que contiene el yuruparí de estos grupos. Por eso, al visitar otras etnias, los alimentos deben curarse con el poder local para que no afecten ni enfermen a los visitantes ya que las esencias chocan entre sí, si no hay de por medio ningún procedimiento chamanístico que las neutralice.

Los diferentes tipos de poderes chamánicos recalcan relaciones de identidad, alteridad, posesión y tensión entre los grupos puesto que los poderes locales implican un conocimiento particular que poseen los propietarios de cada territorio y que no debe salir de sus fronteras; por esta causa, las actuaciones de un chamán por fuera de los límites de su tierra pueden tomarse como una agresión territorial que dé origen a una guerra chamánica. En realidad, cada esencia espiritual establece los territorios porque las clases de poderes que se asocian a cada grupo étnico crean una inmensa red de manejo de la selva tropical y de sus recursos; la eficiencia de este manejo depende del trabajo mancomunado de los chamanes, quienes tienen la responsabilidad de manejar su propio espacio sin transgredir los límites territoriales de las etnias vecinas.

Para entender lo que esto quiere decir, debemos pensar la territorialidad tukano oriental de la siguiente forma: cada territorio está compuesto por una fuerza *je* particular que viaja a través de los ríos que delimitan cada territorio; al desembocar en un afluente mayor, la esencia espiritual se une con las otras esencias para constituir un sistema hidrográfico mayor que reúne todas estas fuerzas espirituales primordiales que, en conjunto, reconstruyen al yuruparí primordial Anaconda de Yuca. Las desembocaduras de cada río son los lugares de la palma que fueron cortados para construir los instrumentos sagrados. Cada fuerza espiritual particular hace fértil al territorio del que ella es su esencia y la unidad entre todas las fuerzas espirituales fecunda al macroterritorio.

Si esto es así, para los desana la esencia de yuruparí viaja por el río Vaupés hasta el río Negro y para los makuna viaja hasta el

Caquetá. Las dos grandes esencias *je que* reúnen a los grupos de cada cuenca se encontrarían en aguas del Amazonas, de tal forma que estas dos grandes cuencas son la pareja de palmas nacidas de Anaconda de Yuca, una de aguas negras y otra de aguas blancas, una izquierda y otra derecha, una femenina y otra masculina. Fuerzas complementarias orientadas hacia la fecundidad de una porción de la selva y reflejadas en las relaciones de consanguinidad mítica y de alianza entre los grupos de éstas dos macrocuenca, que constituirían una única sociedad tukano oriental. De esta manera, podría decirse que la fecundidad o la fuerza vital proviene de los instrumentos sagrados de cada grupo sumergidos en el agua y asociados a un río específico, en constante flujo, mezclándose con las esencias de los demás, con intensidades variadas según el ciclo de las lluvias, sin reciclar, con desmesura en las crecientes, con escasez en las sequías, variando de año en año y siendo diferente en cada instante. Por ello, considero que no puede hablarse de un flujo finito de energía reciclablable dentro de un circuito cerrado sino de esencias o fuerzas espirituales específicas que fluyen por el agua.

Si bien es cierto que Reichel-Dolmatoff puso de relieve el profundo conocimiento ecológico que encerraban las cosmologías indígenas, cometió el error de explicarnos dichos sistemas de pensamiento en términos de la termodinámica. Considero que buscaba dar una explicación universalista en la que los sistemas de pensamiento indígena se podían acomodar dentro de la ciencia occidental como paradigma y manifestación sublime de la abstracción del pensamiento humano. Así que desde la perspectiva tukano oriental, el concepto de energía no es el adecuado para explicar la vitalidad de los seres del cosmos.

LA NEGOCIACIÓN DE LOS RECURSOS

PARA LOS MAKUNA NO EXISTE UNA PALABRA PARA DENOMINAR A LA NATURALEZA; la más cercana es *ümiüari* (mundo o universo), que ya vimos que también sirve para designar al macroterritorio e implica una conexión entre todas las formas de vida dentro de las que se incluyen elementos inorgánicos como las piedras o elementos abstractos como las canciones o los colores, es decir, todo lo que existe en el universo tiene vida y constituye un

sistema total en el que cada clasificación de seres conforma subconjuntos interrelacionados e interdependientes. Así mismo, puede hablarse del mundo de los animales, de los peces, de los árboles, de los humanos, de las piedras, de los colores o de los cantos; cada uno tiene su propio tipo de conocimiento y puede actuar indistintamente sobre la vida humana así como los hombres tienen el poder de intervenir sobre ellos.

Un aspecto esencial en la cosmología makuna es el de conceptualizar a todos los seres vivos como gente (*masa*). Por tal razón, viven en malocas como los humanos y se comportan de idéntica manera: los seres humanos los perciben como consanguíneos o afines. Las casas de estas especies son sitios sagrados, generalmente asociados a cerros, raudales o lugares especiales en la selva como los salados, donde se prohíbe la cacería, la pesca o cualquier actividad extractiva. Estas malocas se conciben como las casas de nacimiento de los animales, lugares a los que debe regresar su alma –por medios chamánicos–, cuando son cazados. Las plantas y los animales están bajo la tutela de espíritus dueños, quienes, además de ser sus propietarios, ordenan las relaciones entre ellos y la sociedad humana que, en todo sentido, son relaciones sociales.

Existe una unidad espiritual entre todos los seres vivos; la única diferencia está en el aspecto exterior, es decir, en el cuerpo, el cual es concebido como un vestido o una *camisa*. Las características físicas de los animales, como los colores, las pintas o los sonidos se conceptualizan como sus poderes, armas o defensas y de ellas depende su identidad, su vida y su capacidad de reconocimiento como *gente*. Cada especie tiene una forma de visión específica desde donde percibe su mundo, es decir, la conducta y los hábitos alimenticios se definen desde su propia perspectiva⁹. En la selva todo depende del punto de vista de cada ser, la percepción de la realidad no es la misma para todos aunque se mueven con los mismos parámetros conceptuales en los que cada especie y la sociedad que constituye es, en esencia, humana. La unidad espiritual, en el pensamiento indígena, disuelve la diferencia estructuralista entre naturaleza y cultura.

A partir de este fenómeno, Århem (1993, 1996, 1998b) ha propuesto que los makuna clasifican desde el punto de vista masculino a

9. Viveiros de Castro (1998) denomina como perspectivismo a esta característica común de las cosmologías amerindias. Véanse referencias.

todos los seres del mundo en una cadena trófica cósmica dividida en tres categorías: jaguar-gente-pescado (*yai-masa-wai*). Dentro de ella, todas las especies reconocen a sus presas como pescado, es decir, como alimento prototípico, mientras que a sus predadores los ven como jaguares o anacondas. Lo interesante es que esta clasificación permite observar que todos los seres vivos pueden pertenecer a cualquier categoría del modelo según cada caso, incluyéndose a sí mismos en el nivel intermedio de la cadena, en el cual su alimento y sus predadores se perciben a partir de la perspectiva humana. Un aspecto central de la cadena trófica cósmica radica en la capacidad procreadora que tienen las especies depredadoras de su alimento, que indica que el humano, como ejemplo prototípico de la categoría de gente, tiene el poder de reproducir a las demás formas de vida, bien sea por medio del conocimiento chamánico o de las actividades preditorias masculinas.

Por ello, una particularidad de la relación entre los humanos y los demás seres es el conflicto: la gente debe tratar de conquistar su espacio vital enfrentándose al conocimiento y poder de los otros y, en lugar de destruir las demás formas de vida, establece intercambios recíprocos para manejar las relaciones. Para mantener el orden del universo, los chamanes deben preservar la fertilidad de las distintas especies, y es la coca el principal medio de negociación con los espíritus dueños.

Animales, plantas y humanos tienen una cuya¹⁰ de fertilidad que debe permanecer en buen estado y debe ser mantenida por los chamanes. A nivel general, todos los seres vivos tienen su

10. Las cuyas son calabazos con forma redonda en los que se guarda la coca.

cuya de fertilidad en el raudal de La Libertad, pero también se encuentran en algunos sitios específicos. Por ejemplo, la cuya de los makuna se llama *üümüari riji koa* (mundo-útero-cuya) y se encuentra en el raudal de Manaitara, casa de su ancestro mítico Anaconda de Agua. Los humanos no tienen épocas de reproducción y, por tanto, el útero de todas las mujeres constituye la cuya de fertilidad del grupo. Esto tiene sentido si es el útero, tanto de las mujeres afines como de las consanguíneas a la Gente de Agua de acuerdo con el sistema de filiación patrilineal.

El yuruparí nutre la cuya de fertilidad pues es la vida espiritual del grupo. En los bailes se invita a los aliados y por medio del intercambio de alimentos –ofrecidos por quienes organizan

la fiesta— y de coca —llevada por los afines— los dos grupos, en realidad, están dando vida tanto al yuruparí como a la cuya de fertilidad del otro, perpetuando y renovando las reglas de intercambio exogámico entre ellos. Sin embargo, la desaparición de una etnia presupone la muerte del yuruparí aunque, según historias antiguas de guerra, las cuyas podían romperse con el pensamiento por la acción malévolas de algún chamán. Esto implicaba que algún rival podía hacer que la proporción de mujeres fuera mayor que la de hombres afines para reproducir así su propio grupo, manteniendo controlada la cantidad de enemigos y disminuyendo el número de mujeres intercambiables con ellos para expandir los límites de alianza a otros cuñados potenciales, además de apropiarse de su conocimiento y poder o simplemente borrarlos de la faz de la tierra. Esto muestra que el control demográfico que hace un determinado grupo está orientado a neutralizar a los cuñados o a manipular chamánicamente sus cuyas de fertilidad para producir más mujeres que los reproduzcan a ellos y no para mantener las cuotas de explotación del entorno y el acceso a proteínas como sugiere Reichel-Dolmatoff.

La alianza matrimonial encierra el significado simbólico de la fecundidad. De acuerdo con el mito de origen de la agricultura (véase Cayón, 2000: 23-24), la unión entre la Gente de Agua y la Gente de Yiba —cuñados tradicionales de los makuna— hizo posible el surgimiento de los cultivos, los cuales se materializaron en este mundo al ser otorgados por Anaconda de Agua a su yerno *Yiba*. La mujer y la agricultura, representada en la Yuca y la coca, fueron entregadas a la Gente de Yiba para que pudieran reproducirse y sobrevivir físicamente. La Yuca se le dio a las mujeres y la coca a los hombres, lo cual quiere decir que estos son los productos esenciales para sostener una maloca y manejar la vida conyugal. Es tal la intimidad entre estos elementos y las personas que constituyen el cuerpo humano en el campo curativo que se cree que el cuerpo del hombre es de coca y el de la mujer de Yuca.

Si la Yuca es la base de la dieta y su consumo es principal en relación con la proteína animal, la subsistencia y el alimento para la gente depende de las mujeres. S. Hugh-Jones (1995) sugiere que ellas contienen dentro de sí la semilla de una nueva casa en el sentido de cultivar Yuca y tener hijos, y la potencialidad de su actividad reproductiva se relaciona con la posibilidad de producir almidón de Yuca. Cuando se constituye una nueva

familia, la mujer tendrá hijos e hijas que podrán extender y replicar el sistema. En apariencia, ellas trabajarán y reproducirán al grupo afín exclusivamente, pero esto no tendría ningún sentido si en la siguiente generación sus hijas no fueran entregadas como esposas para los miembros de su propio grupo exógamo. El intercambio de mujeres entre dos grupos forma una espiral eterna para reproducirse los unos a los otros. De manera similar, la coca entregada a los hombres da la posibilidad de acceder al conocimiento para regenerar chamanísticamente al grupo y a la naturaleza. Para los makuna, la reproducción es imposible sin lo físico-femenino –yuca– y lo espiritual-masculino –coca–. Este es el significado de la agricultura y de la alianza matrimonial en la que la yuca y la coca son la metáfora de la reproducción biológica humana y de la naturaleza.

La alianza matrimonial aparece como el modelo de la reciprocidad simétrica y sus pautas se extienden a los intercambios con otros seres; por esa razón, la reproducción y su asociación con la agricultura siempre están presentes. Este hecho es fundamental para todas las clases de negociación con los demás seres vivos, pues ambas dimensiones de la reproducción están vigentes: los seres de la naturaleza se identifican con lo físico-femenino y los humanos con lo espiritual-masculino. Estas dimensiones plantean grandes diferencias con los términos de negociación propuestos por Reichel-Dolmatoff.

En algunos casos esporádicos que requieren excedentes de caza y pesca, como la realización de bailes, los chamanes y los espíritus dueños de los animales establecen un intercambio directo. La premisa básica es la de negociar entre malocas y personas. Esto quiere decir que a cambio de la coca y los bailes necesarios para que los animales se reproduzcan, la carne entregada a los humanos hará posible la realización del ritual y la obtención de alimentos para el grupo étnico. La relación es de interdependencia y además es análoga a los rituales de intercambio entre grupos exógamos, pues la reproducción de humanos y animales está ligada con el hecho de mantener llenas las cuyas de fertilidad de ambos.

La cuya de fertilidad de los peces literalmente es de almidón de achiote (*musa bede*) aunque hace referencia a las pepas silvestres; ésta se subdivide en distintos tipos de pepas para cada especie particular, es decir, que la clase de frutas con las que se alimenta cada variedad de peces constituye el almidón del cual

depende la fertilidad de los *mundos* de las pepas y de los peces. En este caso, el intercambio se realiza al final de la temporada seca. El chamán anuncia a los peces con anticipación la realización del baile de muñeco (*rümüa basa*) en la época de chontaduro (*Bactris gasipaes*). El chamán cura una cuya de coca y la bota al río, ésta llega a la casa de los peces (*wai wi*). La maloca principal queda en el raudal de La Libertad y allí se encuentra la madre del pescado (*wai jako*), quien permanece procreando a los peces que salen y habitan otras casas a lo largo del Apaporis como en Manaitara, bocas del Pirá y Boitara. En esas casas, el dueño de los peces recibe la coca, la transforma en almidón y la deposita en la cuya de fertilidad para llenar el espacio que ocupa la cantidad de peces que se van a matar. La cuya siempre debe mantenerse con la misma cantidad de *fertilidad*.

El dueño cumple el mismo papel del *maloquero humano*^{II}: envía a los sábalos, sabaletas y omimas –peces-hombres– a recolectar en el cultivo el alimento: frutas o flores, y luego pide a las palometas –peces-mujeres– que elaboren masa o almidón de los frutos recolectados para después dirigirse a entregar lo acordado con los humanos. La masa de pepas de monte o flores, que en el mundo de los peces son la yuca de sus chagras, toma apariencia de pescado. El dueño acompaña a los peces que serán recogidos con anzuelos por la gente. Nunca es capturado, pues es quien lleva de regreso las almas de los pescados a su casa de nacimiento. Para la vista humana se capturaron peces pero en el discurso chamánico las personas van a comer pepas de monte.

Las características ecológicas de este momento se relacionan con el final de la temporada seca y el inicio de la húmeda. Cuando el río empieza a crecer, salen los peces reproductores –dos por especie– a desovar; éstos no se deben pescar y se distinguen por ser gordos y grasosos. Es su época de baile: los productores son como los cantores mientras que los otros peces son los bailadores que traen diversión; al pescar con anzuelos, los humanos participan del baile y consumen lo que los peces recogieron, es decir, pepas de monte. Si la pesca se realiza con machetes o tridentes es como cortar el árbol de frutas silvestres. En este tiempo no hay restricciones de pesca y consumo e incluso se

II. Para organizar un baile, el *maloquero* envía trabajadores a recoger los productos que se van a ofrecer a los invitados. Posteriormente, las mujeres procesan los alimentos. En la ceremonia, el *maloquero* y su esposa reparten y distribuyen la comida.

puede utilizar el barbasco¹² (*Lonchocarpus spp*). Cuando se usa, los cangrejos y camarones, considerados los *kumu* o chamanes de alto rango de los peces, escapan y se llevan el alma de todos los que

12. El barbasco es una raíz venenosa. La gente construye una pequeña represa en las quebradas, en ella esparcen el barbasco machacado y el agua toma una coloración blancuzca. Los peces se asfixian y son recolectados fácilmente. Su utilización es muy esporádica y tiene que ver con la organización de bailes.

son atrapados; en el mundo de los peces, los que caen en manos humanas son sobrantes de pepa y de ellos no depende la reproducción, así que puede pescarse un gran número de individuos sin perjudicar los procesos de fertilidad.

Al finalizar el baile de muñeco, el nivel del agua sigue subiendo al igual que los peces que continúan su periodo de repro-

ducción; luego bajan hasta los ríos grandes como el Caquetá. Tiempo después, el agua se eleva hasta llegar a la superficie de la tierra y viene la subienda de peces al Apaporis, presagio de una gran cosecha de pepas silvestres. De allí, los peces se dirigen a los caños que se conceptualizan como su territorio; por ejemplo, los peces de caño Toaka llegan a la tierra tradicional makuna y no se dirigen a otros caños donde estén asentados otros grupos étnicos.

Cuando un pescador atrapa peces en exceso, está haciendo una incursión de guerra. Por esa razón, los dueños pueden cobrar la vida del infractor o de algún miembro de su familia. Antes de que eso ocurra, se puede llegar a atrapar pescados con senos o boca humana a manera de advertencia y para que se realice la compensación necesaria, es decir, se debe llenar la cuya de fertilidad de los peces. Si no es así, el dueño de los peces convierte a los humanos en peces productores para reemplazar el vacío en la cuya de fertilidad.

Los peces comparten la cuya de fertilidad con las pepas. Las épocas de escasez y abundancia son las mismas. Si los chamanes reproducen gran cantidad de pepas, la pesca será abundante. Para los makuna si hay más peces, hay más pepas y, por tanto, más comida y alegría. Estos dos mundos son dependientes y evidencian la relación entre las formas de vida y su alimento. En este tipo de intercambios en los que se busca la fertilidad, la recolección de las pepas silvestres en los cultivos de los peces y su posterior procesamiento y entrega simbolizan la yuca –reproducción físico-femenina–, contraparte de la reproducción espiritual-masculina representada en la coca enviada por los chamanes.

Lo mismo ocurre con las aves y los animales de caza. Sus cuyas de fertilidad se llaman *jerika bede* (almidón de pepa) para

las aves y *kaji bede koa* (cuya de almidón de coca) en el caso de los animales de cacería; para ellos, los frutos del monte son su alimento. El intercambio es idéntico pues, a cambio de coca, los animales entregan masa de pepa a la gente. En realidad, los humanos siempre se alimentan simbólicamente de pepas silvestres. La conexión entre cada ser y su alimento explica por qué la fertilidad de cada especie depende del trabajo chamanístico. Los chamanes no sólo alimentan su grupo étnico, también lo hacen con los seres de la naturaleza y los espíritus.

Los animales de caza tienen su maloca de reproducción en el raudal de La Libertad y están bajo la tutela de un *rümü*, que es un espíritu de color oscuro sin nombre definido y que en español denominan *diablo*. Allí sólo hay pensamiento. Para celebrar un baile, los chamanes deben comunicar en ese lugar la intención de negociar animales. Luego van a *waibüküra wi* (casa de los animales de cacería), también llamada maloca de comida (*bare wi*). Ésta puede tomarse como la *casa de la negociación* y su espacio físico se nombra como *wümi joa* (monte de *wümi*) y queda entre el caño Ruduya y el río Taraira en pleno territorio makuna. En esta casa viven los animales terrestres: cuadrúpedos, trepadores y aves; cada especie posee un compartimiento especial, un dueño particular (*kamokükü*) y una cuya de fertilidad específica. Todos están bajo la protección de *Wümi bükü*, el dueño general. El chamán negocia con él y le ofrece una cuya de coca; acto seguido, encarga al dueño particular de cada especie cierta cantidad de canastos de almidón de yuca, casabe o masa de frutas como el chontaduro o la piña (*Ananas spp*), y luego se concierta el lugar y la hora de entrega de los productos. *Wümi bükü* ordena a los dueños particulares recolectar y procesar lo que el chamán solicitó y les da el pago: la cuya de coca reemplaza a los animales capturados. A semejanza de los peces, los animales recogen los frutos de sus cultivos. Una vez listo el pedido, los animales parten acompañados por su dueño, quien siempre huye con las almas de los caídos. El cazador dispara y los animales tiran los canastos al suelo, es decir, se mueren y como la idea es coger la mayor cantidad de masa de yuca o de pepas, se busca matar el mayor número de presas. En realidad, los hombres no están matándolas sino que están recogiendo el encargo del chamán. Por eso, si el cazador falla, los animales dicen: "Ya entregamos y no quiso recibir", caso en el que se debe repetir la negociación.

Este intercambio muestra de nuevo las correspondencias simbólicas entre la yuca y la coca. La negociación se realiza principalmente con los micos, los cerrillos (*Tayassu tajacu*), los puercos (*Tayassu pecari*) y en menor proporción con las dantas (*Tapirus terrestris*). Los puercos (*jájáráyesea*) se consideran sagrados y están muy relacionados con los humanos aunque no intervienen en la historia makuna. Se agrupan en manadas muy numerosas, hacen fiestas y dietas, ven yuruparí, recolectan pepas para los bailes, las rallan, hacen y entierran la masa y preparan coladas. En general, permanecen recogiendo frutas en los sitios sagrados porque saben que los humanos no pueden tocar dichos lugares. Su consumo estaba prohibido en tiempos antiguos y se consideraba que cazarlos mientras comían era como asesinar personas que barbasqueaban o recolectaban frutas para un baile; comerlos era un acto de canibalismo. Los puercos son poderosos porque después del robo de las flautas sagradas fueron los primeros seres en oler el tabaco y tomar el yagé de yuruparí. Los puercos son, en realidad, el yuruparí de los animales.

Es significativo que cada grupo de seres vivos tenga su propio yuruparí: para los peces son las omimas grandes (*bodeka bükü*, *Leporinus spp.*), las palometas grandes (*uju bükü*, *Myloplus rublidinnis*) y los sábalos (*jü wai*, *Bryconinae*); las aves tienen a las guacamayas (*maja*, *Ara spp.*), los loros (*roe*, *Amazona spp.*), los loritos (*guekero*, *spp?*) y los muchileros (*ümü*, *spp?*); los cuadrúpedos a los puercos; y las plantas a los árboles de tronco hueco con forma de flauta (*spp?*). Esto nos indica que cada grupo genérico de seres tendría el conocimiento para reproducirse a sí mismo, pero hay que tener en cuenta otros hechos.

Los sitios sagrados deben permanecer intactos, aunque en algunos momentos se puede necesitar algo de ellos como cazar en un salado o recoger hojas de palma para los techos de las malocas con la subsecuente negociación. Algunos chamanes entran sin permiso a estas casas espirituales y toman alguna cosa, como un banco o el almidón de yuca, para obtener más poder.

¹³ Nombre con que se conoce a *waso yüki jino* o Anaconda de Marimá (*Moraceae spp.*), hermano menor de Anaconda de Agua. Este ser es el dueño general de los sitios sagrados y sus hijos son los dueños particulares de dichos sitios.

Frente al reclamo del espíritu dueño, el chamán envía un objeto de alguna persona para compensar el hurto, lo cual significa que el propietario de dicho objeto muere y se va como pago a esa maloca. *Waso maki¹³* como el dueño general de todos estos lugares, toma el alma de esa

persona y la convierte en espíritu tutelar para fundar un nuevo sitio sagrado. Este hecho muestra, por un lado, que el territorio se puede actualizar y, por otra parte, que el valor de un alma humana es muy alto para los otros seres de la naturaleza pues la persona enviada como pago se transforma en dueño.

Pero lo más interesante del caso es que cuando los humanos se exceden en la cacería o la pesca y no devuelven el alma de los seres vivos a sus respectivas casas de nacimiento, los dueños de los animales cobran vidas humanas para convertirlas en yuruparí o en elementos de baile de manera similar que *Waso makü* los transforma en espíritus tutelares. Para la sociedad humana este hecho es una catástrofe porque al morir una parte de su alma, representada en un nombre secreto, debe regresar a la casa de nacimiento del clan para ser entregada a un nuevo ser; si no es así, el grupo étnico se irá extinguendo. Por otra parte, demuestra que los humanos son dioses para los seres de la naturaleza: al transformarlos en parafernalia ritual, los animales hacen de los hombres objetos de poder espiritual para sobrevivir en sus ambientes particulares y, en casos extremos como la ausencia de un curador de yuruparí, reproducirse a sí mismos. El poder humano está por encima del de los demás seres: es el poder de llenar y mantener las cuyas de fertilidad de la naturaleza.

Adicionalmente, la caza y la pesca tienen interesantes elaboraciones simbólicas. La más elemental es la metáfora sexual según la cual el cazador percibe a su presa como una mujer matrimoniable; esto tiene que ver con el hecho de rastrear, atraer –imitando los sonidos de los animales– y esperar con paciencia a la presa para matarla. Las normas de este intercambio son iguales a las del matrimonio entre grupos exogámicos. En este contexto, el rastreo es igual a la seducción y la muerte a la cópula que dará origen a un nuevo cuerpo, al enviar el alma del animal a su casa de nacimiento. De otro lado, si se tienen en cuenta la perspectiva de cada ser y las armas de caza, la simbología se hace mucho más compleja.

El cazador humano es imperceptible a los ojos de los animales, quienes ven la cerbatana y el arco como una serpiente, la flecha como los colmillos y el curare como el veneno. La presa siente que fue atacada por una culebra cazadora y se queda dormida por el efecto del veneno. Así, su alma regresa a la casa de nacimiento para encarnar en otro cuerpo. El hecho más interesante es que además del alma, el animal se lleva las armas con

que fue cazado. Cuando el animal llega a su maloca de nacimiento, entrega las armas y con ellas surge un nuevo animal: la cerbatana se utiliza para construir los huesos, las flechas para hacer la columna vertebral y el veneno para obtener las pintas y colores del pelaje. De igual manera ocurre en la pesca: el nylon sirve para hacer las venas y el anzuelo las espinas de un nuevo pez. Esto significa que por cada animal muerto nacen dos. Además, en las siguientes faenas los animales y peces devuelven a los humanos las armas con que los mataron, estableciendo un intercambio eterno de armas. Así se conserva y aumenta el número de especies.

Lo contrario ocurre cuando se caza con escopeta o se pesca con tridente o malla, pues los animales ven que de repente les cayó un rayo encima. Esto no permite que el alma regrese a la casa de nacimiento para regenerarse. Por eso las técnicas tradicionales de caza y pesca pueden mantener la cantidad de especies sin temor al exterminio; por culpa de las armas introducidas por los blancos, los animales entran en guerra con los humanos pues al ver que sus parientes están siendo asesinados deben cobrar vidas para saldar cuentas con la gente, de la misma forma como se haría en las guerras entre distintos grupos étnicos. Esta percepción de guerra es más evidente con los árboles: cuando se va a tumbar una porción de selva para hacer un cultivo, se piensa que la gente va a pelear contra ellos; los árboles envían guerreros, en especial mujeres, y la savia que salpican, el olor, las ramas que caen y las resinas, se conceptualizan como las armas que pueden dañar a los hombres. Una vez listo el terreno, se realiza el baile de árbol (*yukü basa*) para restituir la fertilidad del mundo de los árboles.

Dentro de la lógica de Reichel-Dolmatoff, el hecho de que por cada animal muerto nazcan dos replantearía todo el sistema pues evidenciaría que la *energía* es infinita y no finita. Para los makuna no hay límites en la reproducción y, de hecho, si el grupo étnico crece en tamaño, los animales también lo hacen para poder suplir las necesidades de la gente a menos que no se utilicen técnicas tradicionales de caza y pesca. Si bien es cierto y fundamental que las almas de animales y humanos deben regresar a sus respectivas casas de nacimiento, de ninguna manera puede pensarse en la presencia de un circuito cerrado de energía pues, como ha sugerido Árhem (1998b), cada ser debe ocupar su lugar en el cosmos. Las etnias tukano están

aumentando su número y deben ampliar la posibilidad de matrimonios e hijos. Reichel-Dolmatoff limita las posibilidades de expansión y crecimiento de un grupo como ocurre con los makuna, para quienes no tiene sentido su propio control demográfico.

No creo que llenar y mantener las cuyas de fertilidad sea una forma de equilibrio sino una manera humana de compartir el mismo mundo, alejando el conflicto con las otras especies por medio del conocimiento chamanístico. Dicho conocimiento, ligado al territorio particular de cada grupo, encierra un profundo entendimiento de la naturaleza y de las relaciones ecológicas del ecosistema selvático permitiendo que el territorio sea un microcosmos donde se dan todas las relaciones sociales posibles en el universo.

Los chamanes no están bajo trance narcótico para la negociación con los espíritus dueños; actúan por medio del poder espiritual del pensamiento y no cambian carne animal por almas humanas, sino pepas silvestres –yuca desde la perspectiva de los animales– por coca –fertilidad–. Si los términos del intercambio propuesto por Reichel-Dolmatoff fueran plausibles y se cumplieran en todos los casos, el universo tukano siempre estaría desordenado y en caos. Al aplicarlos al caso makuna el mundo humano colapsaría porque para ellos sería desastroso pagar con almas a los animales, lo cual implicaría la muerte lenta del clan pues la regeneración humana no se realizaría ante la imposibilidad de regresar a la casa de nacimiento del grupo. Si se presenta una anomalía de este tipo, como ocurre esporádicamente, se debe a una venganza de guerra similar a las acaecidas en el pasado entre grupos enemigos y que terminaban en intercambios matrimoniales y de conocimiento chamanístico.

LA FERTILIDAD DE LA NATURALEZA

REICHEL-DOLMATOFF RESALTA LA IMPORTANCIA DEL CHAMÁN COMO administrador de los recursos naturales y como responsable del equilibrio ecológico. No obstante, lo que él identifica como chamán o payé corresponde a un especialista que los makuna denominan como *yai* (jaguar). Estos individuos son, en esencia, jaguares que extraen las enfermedades del cuerpo de los pacientes gracias a los espíritus auxiliares que los acompañan y a una

serie de elementos como la “vista de tigre” o “vista real” (*kajeamaküri~*). Ésta engaña al payé pues percibe la realidad como un jaguar y es posible que coma espiritualmente a una persona porque la confunde con su alimento. El *yai* se considera un ser peligroso porque puede invertir la perspectiva dentro de la cadena trófica cósmica. La posibilidad de curar o dar vida y al mismo tiempo la de matar, lo convierte en un ser ambiguo de bajo *estatus*. La actividad predatoria del *yai* es, en realidad, una forma de procreación pues posibilita el desprendimiento del alma dentro del flujo del ciclo vida-muerte.

El *kumu* está en oposición al payé; en castellano se refieren a él como “curador del mundo”. Este término es muy complejo y se ha asociado al de sacerdote¹⁴ por su participación en rituales del ciclo vital. En el sentido más general, significa brujo o chamán y cual-

¹⁴ Para S. Hugh-Jones, la oposición entre el *yai* y el *kumu* obedece a dos tipos de chamanismo: horizontal y vertical. El horizontal se basa en las características tradicionales de las actividades chamanísticas como el trance y la posesión mientras que el vertical implica “un conocimiento esotérico transmitido dentro de una pequeña élite” (S. Hugh-Jones, 1996: 33) cimentado en el canon mitológico y asociado a rituales con matracas o flautas y trompetas sagradas que involucran una comunicación entre los ancestros y los miembros vivos del clan para la reproducción de la sociedad. El chamanismo horizontal es asociado con el sacerdocio. Para una discusión al respecto véase Cayón (1999).

quiero con conocimientos chamánicos puede denominarse de esta manera. Pero específicamente hace referencia a una persona que tiene poder sobre la naturaleza o, en sus palabras, sobre el *mundo entero*. En la vida cotidiana sólo un individuo muy especial se llama así: el curador de yuruparí (*je gu*). La palabra *gu* es una abreviación de *guga* que significa *el que da vida*. Esto es muy claro en el contexto ritual de la iniciación masculina: las flautas y trompetas sagradas son vistas por primera vez por los jóvenes que se alejarán del mundo femenino para convertirse en hombres del clan patrilineal mediante el contacto con los poderes fértiles ancestrales; los púberes se transforman en los ancestros por medio del

trabajo del curador. Como es normal en los ritos de paso, los iniciados mueren simbólicamente para luego renacer en un nuevo estado (véase Turner, 1969, 1988). Para S. Hugh-Jones (1979), esta transición se presenta cuando el curador devora a los jóvenes y los regurgita como hombres adultos. En la mayor parte del ritual, nadie, excepto el dueño de la maloca, puede ver al *je gu* porque está encerrado en un compartimiento especial. Verlo está prohibido porque él es yuruparí, es el mismo Abejón del Pirá. Por medio del ritual está fertilizando la naturaleza y está haciendo posible la continuidad del grupo, al tiempo que protege a toda la etnia y renace a

los iniciados como hombres. Los makuna dicen de él que es como dios, pues tiene la voz y el poder del yuruparí.

El curador de yuruparí también recibe el nombre de *ümüari gu*, “el que da vida al mundo”. Esta denominación se relaciona con el hecho de fertilizar la naturaleza mediante el poder del yuruparí para asegurar el alimento de toda la gente. Esta curación regenerativa y protectora se llama “curación del mundo” (*ümüari wanore*). La defino como un procedimiento chamanístico que asegura el cambio de épocas del ciclo anual, la reproducción de las distintas especies de animales y vegetales para garantizar la supervivencia de los seres humanos, eliminando la contaminación de todas las cosas que existen en el mundo y protegiendo el territorio tradicional y su gente a partir de la creencia de que cada etnia recibió de manos de los dioses el alimento “para manejar la tierra, la cultura y vivir bien”.

En realidad, el curador del mundo fertiliza cada territorio específico y, como ya se dijo, al celebrarse el ritual durante una misma época para todos los grupos del macroterritorio, el trabajo mancomunado de los *je gu* de cada etnia depositaria de los instrumentos sagrados dejados por los dioses, hace posible la fertilidad de todo el macroterritorio mediante la reconstitución del yuruparí primordial. Desde mi punto de vista, los términos de sacerdote y chamán son muy pequeños para este especialista. Lo entiendo como la encarnación de la divinidad, como el mismo yuruparí, como un dios humano (véase Cayón: 1999 y 2001): cuando llega el momento de fecundar el territorio, el *je gu* se transforma en *waiya beroa*. El Abejón del Pirá no es un nombre fortuito pues indica la función polinizadora de las abejas pues estos insectos pertenecen a lo reproductivo y son clave en la reproducción de las plantas. Entonces, el *je gu* es el fertilizador de la naturaleza y por eso es un dios: humano, mortal e imperfecto pero un dios.

Independiente del hecho –y de lo debatible que resulte la idea– de que un humano sea considerado como una deidad, en ciertos contextos con funciones específicas existe un aspecto ideológico que determina el sentido de esta situación: la fertilidad de la naturaleza. En algunas cosmologías indígenas colombianas se presenta la intervención de un especialista chamánico que garanticé el cumplimiento del ciclo anual¹⁵, manteniendo el orden del universo y fecundando la naturaleza.

15. Los mamos kogui y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Bita Wedhajya u'wa cumplen con este papel. Véase Cayón (2001).

A pesar de que Reichel-Dolmatoff intuyó con precisión algo sobre este tema y afirmó que los tukano percibían que el medio ambiente estaba hecho por el hombre, centró su explicación en el hecho de que los ancestros lo habían llenado de significado simbólico sin tener en cuenta las prácticas productivas. Al no centrarse en ellas afirma que del sol emana la energía vital para todos los seres del universo, lo cual implica que la naturaleza se reproduce a sí misma, hecho completamente contradictorio con el trabajo chamanístico, como bien ha anotado Århem (1998b), quien interpreta que la naturaleza es estéril en sí misma, lo que nos remite a una parte del papel de la humanidad en el cosmos.

Los grupos indígenas de la selva no sólo manejan el mundo desde el punto de vista chamánico, y las conceptualizaciones culturales sobre este tema tienen una base práctica. Por ejemplo, las acciones humanas sobre la selva amazónica han permitido muchos procesos naturales: las actividades agrícolas indígenas de tumbar, cultivar y abandonar los terrenos han facilitado la sucesión de los bosques, seleccionando y fomentando la proliferación de palmas y árboles que producen frutos comestibles de los cuales se alimentan peces, animales y personas. Los cortes estacionales de árboles y palmeras hacen posible que algunos insectos realicen sus ciclos reproductivos, al tiempo que dejan entrar la luz del sol para que éste haga crecer pequeñas plántulas que no tendrían opción de hacerlo debido a la densidad del dosel y a la competencia por los nutrientes del suelo.

El paisaje que observamos en la actualidad ha sido seleccionado, en gran medida, por los humanos y no es un jardín prístino heredado de la creación. Para los makuna, así como los dioses crearon el paisaje con el yuruparí, los hombres tienen la misión de rememorar dichos eventos y de seleccionar la selva para permitir la continuidad de la vida y la reproducción de muchas especies. Los dioses legaron su conocimiento a los humanos para garantizar los procesos de vida en el cosmos y mantener el orden del universo. Las prácticas agrícolas, como el abandono de los cultivos y su transformación en rastrojos, ilustran claramente la idea pues durante el proceso de sucesión del bosque se seleccionan los árboles frutales de los que se alimentan algunos animales que son piezas de caza de los humanos. Por tanto, estos alimentan a los animales que van cazar. Pineda (1999) considera que con la práctica de *sembrar la selva* se sientan las bases culturales de la biodiversidad. No en vano, Van der Hammen y

Rodríguez (2000) sostienen que los humanos cazan animales como si ésta fuera la compensación justa por haber sembrado alimentos para ellos durante generaciones.

Los makuna tienen grandes conocimientos sobre los ciclos biológicos y actúan físicamente sobre ellos, conjugando una habilidad técnica con una habilidad simbólica¹⁶, es decir, la presencia de unas prácticas culturales basadas en un conocimiento ecológico muy preciso que, a su vez, se conceptualiza y elabora desde el pensamiento mítico, produciendo un efecto real sobre el entorno. De tal manera que los parámetros cosmológicos o ideológicos específicos para cada lugar se manifiestan en la selección de la reproducción sobre algunas especies, en la transformación del paisaje, en la manipulación de las relaciones ecológicas de un ecosistema y en la realización de rituales para que el ciclo anual se cumpla sin inconvenientes.

No obstante, y desde mi perspectiva, los makuna enfatizan en lo simbólico pues todas las actividades de este grupo tienen soporte en la cosmovisión y de ella depende la eficacia de lo técnico; sin el trabajo chamánico todas las labores son estériles: es una cuestión de ideas más que de prácticas pues de ellas se desprende el sentido de las cosas. Por ejemplo, la idea de que la actividad humana, ya sea física o chamanística, es fundamental para la fertilidad de la selva se manifiesta claramente en el aspecto esencial del curador de yuruparí pues sólo él puede identificarse con dios. Esta identificación es posible pues tiene el poder de fertilizar la naturaleza y de hacer que la supervivencia del grupo dependa de él. Tiene en sus manos la reproducción social y natural.

La reproducción de los seres de la naturaleza por acción humana tiene una base práctica que es la manifestación o la expresión de las concepciones simbólicas de las culturas e implica un gran conocimiento de las relaciones ecológicas. Las relaciones de mutua dependencia que de ello se desprenden permiten entender que el universo sea concebido como un sistema total donde el ser humano es una parte. El papel protagónico del ser humano sólo puede ser equiparable al de las acciones creadoras

16. La noción de naturaleza doméstica formulada por Descola (1989) para los achuar del Ecuador resalta la unidad entre estas dos habilidades, pues las formas de utilización—praxis—y representación—simbolismo—del medio ambiente, para entender los procesos de socialización de la naturaleza, se centran en el espacio doméstico desde el cual se construyen todas las relaciones sociales entre los humanos y la naturaleza y que son idénticas a las existentes entre distintas casas o grupos vecinos, sustentadas en la organización social. Al igual que entre la gente, los seres de la naturaleza son consanguíneos o afines de los humanos.

de las divinidades pero la mortalidad preserva la humildad del hombre.

En suma, yuruparí concentra las fuerzas creativas y fértiles que permiten la continuidad de la vida del cosmos y éste es manejado por el *je gu*, quien fertiliza la naturaleza al transformarse en dios. Esto se opone claramente a la interpretación de Reichel-Dolmatoff, pues en ella el sol es considerado como la fuente de vitalidad de todo el sistema.

EL ORDEN DEL UNIVERSO

UNA VEZ RECONSIDERADO EL CONCEPTO DE ENERGÍA, EL INTERCAMBIO con los dueños de las cosas, el papel del chamán y la fertilidad de la naturaleza, queda la sensación de que falta un elemento que le dé unidad a esta visión. El manejo ecológico está determinado por las relaciones sociales que se establecen entre los humanos y los demás seres vivos. Como ya se dijo, cada forma de vida constituye una sociedad humana desde su propio punto de vista.

La estructura del cosmos incluye distintos espacios de vida concebidos como malocas; entre ellas y las casas humanas no circula ningún tipo de energía, simplemente se dan relaciones sociales que son la base del manejo ecológico. Reichel-Dolmatoff no prestó mucha atención al hecho de que todos los seres vivos son gente en esencia y tienen un comportamiento social; por tal razón, no pudo ver que cada grupo genérico de especies forma distintos mundos de conocimiento que tienen características propias y poderes específicos que siguen los patrones de descendencia patrilineal y de alianza simétrica. Entonces, las relaciones ecológicas son también relaciones sociales. En último término, estos seres comparten la tierra con los humanos aunque existe, por la misma razón, predisposición al conflicto. La única manera de neutralizar los poderes dañinos de estos mundos es asegurándoles la reproducción por medio del conocimiento chamanístico y, a cambio, los humanos reciben alimento para sobrevivir.

La cosmovisión tukano oriental se enmarca dentro del animismo, según el cual los seres de la naturaleza poseen atributos humanos y son tratados como personas propias, estructurando

la vida social entre humanos y no-humanos (Descola, 1992, 1996). El carácter relacional de dichas ontologías, en las que existe una mutua dependencia entre las formas de vida, hace reconsiderar la noción de persona (Bird-David, 1999), lo cual nos remite a Viveiros de Castro (1998) quien señala que el rasgo común entre humanos y animales es la humanidad, manifestada en el plano espiritual y concebida como cultura, cuya característica intrínseca es el perspectivismo. Por tal razón, las ontologías amerindias tendrían un carácter multinaturalista –una cultura, muchas naturalezas cuerpos– en oposición a una visión multiculturalista occidental –una naturaleza, muchas culturas– dentro de la que se podría incluir el modelo energético de Reichel-Dolmatoff. No de otra forma, su concepción sobre el flujo de energía parece corresponder a las explicaciones científicas ubicadas en el plano físico-natural. Al intentar incluir el pensamiento indígena dentro de una pretendida universalidad de los parámetros ontológicos naturalistas, cuya expresión es el multiculturalismo, plantea una contradicción que si se somete a las evidencias etnográficas sólo crea paradojas y demuestra su inaplicabilidad ya que el pensamiento tukano tiene un carácter multinaturalista.

De otro lado, para Reichel-Dolmatoff, el equilibrar energías –animales y humanas que tienen un origen solar común y que además son finitas– hace que los términos del intercambio tengan la misma naturaleza: energía por energía. En mi argumentación, el negociar comida por fecundidad implica hablar de cosas de distinta especie. Cambiar algo espiritual y abstracto por algo físico y comestible muestra más bien una asimetría pues el beneficio es, en apariencia, mayor para los animales quienes duplican su número; además, los hombres cuentan con la comida de sus cultivos para sobrevivir. El complemento entre lo espiritual y lo material es lo que da sentido, cosmológicamente hablando, al intercambio con los dueños de los animales cuyo fin es la transformación de las relaciones ecológicas en relaciones sociales. La interacción entre humanos y seres de la naturaleza se basa en estas relaciones modeladas en la consanguinidad y la alianza en las que la fertilidad es su expresión principal, reflejo de la complementariedad masculina-femenina evidente en el sentido simbólico de las labores agrícolas. En este proceso de fertilidad, los animales pueden verse como la parte material-femenina –yuca– y la labor chamanística como la parte espiritual-masculina –coca–.

En el contexto del intercambio matrimonial y en relación con el sistema de descendencia, las negociaciones que se establecen con los espíritus dueños no tienen la forma de intercambio de energía sino de interdependencia en la reproducción según el modelo reproductivo de la sociedad humana: la fertilidad espiritual-masculina –coca– se intercambia por alimento material-femenino –yuca– para garantizar la supervivencia de los dos grupos, de la misma manera que ocurre con los consanguíneos y los afines.

El hecho de negociar presas de cacería o pesca en ocasiones especiales permite ver estas actividades predadoras como una forma humana de participar en los rituales de los animales y los peces para garantizar su reproducción así como ellos lo hacen en forma de alimento en los rituales humanos, como una manera de compartir su vitalidad con los hombres: la clave de la mutua dependencia entre los seres vivos está en el compartir tanto el espacio como la vida misma. Por eso, el vínculo espiritual entre un territorio específico y sus habitantes hace que las negociaciones por los recursos de fauna y flora sean una extensión del universo social makuna. En lugar de un circuito cerrado de intercambio de energía existe un sistema reproductivo interdependiente basado en la esencia espiritual de yuruparí de cada territorio, que fluye por el agua de manera irregular, y que es manejada por el *je gu* por medio del conocimiento chamanístico en el contexto de un macroterritorio que en conjunto reconstruye a la divinidad y a las fuerzas fértiles de la creación del universo.

El cosmos como escenario de las relaciones sociales entre todas las formas de vida no tiene la necesidad de permanecer en equilibrio, sobre todo si no existe el intercambio de energías: una cosa es el orden y otra el equilibrio. El orden presupone que cada cosa debe estar en el lugar que le corresponde mientras que el equilibrio implica la permanencia en un estado ideal o neutro que es susceptible a la alteración si alguna de las fuerzas que lo mantiene cambia de repente. Creo que orden es un término más apropiado que el de equilibrio. Para ser claros, las relaciones de intercambio de vitalidad espiritual por vitalidad material que se establecen entre humanos y animales implican que los chamanes tienen el poder de reproducir a los animales a cambio de alimento pues todas las formas de vida están interrelacionadas y ese es el orden cósmico; si un cazador ha tomado gran cantidad de animales sin la necesaria devolución de la vitalidad espiritual, éstos consideran que sus padres han sido asesinados o sus mujeres han sido robadas por lo

que deben tomar venganza ya que dentro de las reglas sociales la venganza está estipulada para los casos en que se rompe la reciprocidad simétrica: esto también es el orden del universo. Si los animales cobran una vida humana como venganza, el alma humana se transforma en parafernalia ritual con la que los animales podrán reproducirse a sí mismos, hecho que sigue contemplando que el humano tiene las facultades reproductivas sobre los animales, de tal forma que el orden cósmico se preserva.

Hay un orden del universo que señala las pautas esenciales de manejo del mundo y que permite la flexibilidad del sistema. Por eso creo que la noción de equilibrio no tiene cabida en las cosmologías tukano oriental. Es muy probable que Reichel-Dolmatoff hubiera conservado esta perspectiva interpretativa desde su trabajo entre los kogui, quienes en realidad explicitan sus fundamentos cosmológicos en un equilibrio entre la Madre universal, la naturaleza y los seres humanos por medio del concepto de *yuluka* (estar de acuerdo).

Hablar de manejo ecológico dentro de los tukano oriental del Vaupés implica conocer cada grupo étnico, su organización social, su territorio, la fuerza de pensamiento que los alimenta, la especialización de sus chamanes, el ciclo anual y el significado de sus bailes y actividades cotidianas. Por tanto, se puede partir de varios aspectos bastante estudiados en estos grupos, como la organización social, el simbolismo y la reciprocidad, para descifrar este profundo y complejo sistema de relación entre el ser humano y el medio ambiente. Desde esa perspectiva, el modelo de equilibrio energético formulado por Reichel-Dolmatoff no nos ofrece las respuestas necesarias si se tiene en cuenta que el universo tukano oriental se fundamenta en la interrelación de las esencias espirituales que viajan por las cuencas de los ríos Vau-pés y Apaporis y que conforman al yuruparí primordial.

BIBLIOGRAFÍA

- ÅRHEM, KAJ. 1981. *Makuna social organization. A study in descent alliance and the formation of corporate groups in the North Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4. Uppsala.
- 1989. "Cómo conseguir esposa entre los makuna". En *Informes Antropológicos*. N° 3: 15-31.

- 1993. “Ecosofía makuna”. En *La selva humanizada*. François Correa (ed.): 109-126. Ican-Cerec. Bogotá.
- 1996. “The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. En *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.): 185-204. Routledge. Londres.
- 1998a. “Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia”. En *Local Belonging*. N. Lovell (ed.). 78-102. Routledge. Londres.
- 1998b. “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema”. Conferencia presentada para el “Homenaje a Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia”, no publicada. Universidad de los Andes. Bogotá.
- BIRD-DAVID, NURIT. 1999. “Animism revisited”. En *Current Anthropology*. Vol. 40: 86-89.
- CABRERA, GABRIEL, CARLOS FRANKY Y DANY MAHECHA. 1999. *Los nükak. Nómadas de la amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- CAYÓN, LUIS. 1998. “Así mismo hacían los antiguos, sus abuelos, los pensadores buenos”. *El pensamiento makuna: el kumú, los chamanes y la fertilidad de la naturaleza*. Monografía de grado no publicada. Universidad de los Andes. Bogotá.
- 1999. “Dioses humanos: ¿chamanes o sacerdotes? Ideas preliminares sobre el sacerdocio en dos cosmologías colombianas”. En *Memorias II seminario de antropología de la religión*. E. Villa (ed.): 211-231. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- 2000. “La Gente de Agua y el Abejón del Pirá: pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los makuna”. En *Geografía humana de Colombia. Amazonia-Caquetá*. Tomo VII, Vol. II. F. Correa (eed.): 111-127. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.
- 2001. “El sentido de las cosas: manejo ecológico entre los makuna un grupo tukano oriental del Vaupés”. En *La llegada de los dioses humanos: chamanismo y manejo ecológico indígena en Colombia*: 23-51. Documentos del CESO Nº 3. Universidad de los Andes. Bogotá.
- CORREA, FRANÇOIS. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Universidad Nacional de Colombia-Colciencias. Bogotá.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1989. *La selva culta*. Abya-Yala. Quito.
- 1992. “Societies of nature and the nature of society”. En *Conceptualizing Society*. A. Kuper (ed.): 107-126. Routledge. Londres y Nueva York.
- 1996. “Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social

- Practice". En *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds.): 82-102. Routledge. Londres.
- HUGH-JONES, CHRISTINE. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. Londres.
- HUGH-JONES, STEPHEN. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. Londres.
- . 1995. "Inside-out and Back-to-Front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". En *About the house*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.): 226-269. Cambridge University Press. Cambridge.
- . 1996. "Shamans, Prophets and Pastors". En *Shamanism, History, & the State*. N. Thomas y C. Humphrey (eds.): 32-75. The University of Michigan Press. Michigan.
- PINEDA C., ROBERTO. 1999. "Sembrando la selva: las raíces biológicas de la biodiversidad". En *Maguaré* 14: 264-283.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. 1977. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En *Estudios Antropológicos*: 355-375. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.
- . 1978. *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI. México.
- . 1986. *Desana: Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá. Procultura. (1968).
- . 1996. *The forest within*. Themis Books. Londres.
- . 1997a. "Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los desana". En *Chamanes de la selva pluvial*: 23-75. Themis Books. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon. (1978).
- . 1997b. "Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano". En *Chamanes de la selva pluvial*: 275-312. Themis Books. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon.
- TURNER, VÍCTOR. 1969. *El proceso ritual*. Taurus. Madrid. (1988).
- VAN DER HAMMEN, MARÍA CLARA. 1992. *El manejo del mundo*. Tropenbos. Bogotá.
- VAN DER HAMMEN, MARÍA CLARA Y CARLOS RODRÍGUEZ. 2000. "Restauración ecológica permanente: lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá". En *Restauración ecológica y reforestación*: 259-275. Fundación Alejandro Ángel Escobar-Fescol-Foro Nacional Ambiental. Bogotá.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. N. S. 4: 469-488.