



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Cayón, Luis

La persona makuna. Más allá del interior y el exterior

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 23, núm. 40, 2009, pp. 279-300

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55715428013>

- 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

La persona makuna. Más allá del interior y el exterior

Luis Cayón

Doutorando em Antropologia Social da Universidade de Brasília

Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Dirección electrónica: luis cayon@hotmail.com

Cayón Luis. 2009. "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, N.º 40, pp. 279-300.
Texto recibido: 20/04/2009; aprobación final: 7/08/2009.

Resumen. A partir de los estudios clásicos de Mauss y Leenhardt sobre la noción de persona, este artículo explora las cuestiones relativas al contraste entre totalidad e individualidad entre los makuna. Tomando los elementos constituyentes de la persona junto a las particularidades de las especializaciones locales, se establece un diálogo con las teorías amazónicas contemporáneas que enfatizan en la oposición entre interior y exterior.

Palabras clave: indígenas, makuna, tukano oriental, teoría antropológica, noción de persona.

The makuna person. Beyond the interior and exterior

Abstract. Based on classic texts of Mauss and Leenhardt about personhood, this article explores in the contrast between totality and individuality among makuna people. Taking constitutive elements of person linked to the particularities of local specializations, is established a dialogue with contemporary Amazonian theories which empathize in the opposition between internal and external.

Keywords: indigenous peoples, makuna, eastern tukano, anthropological theory, notion about the person.

El individuo moderno supone que el "yo" está en algún lugar en su interior, más exactamente en su conciencia —por no hablar del alma—, y que su cuerpo tan solo es una especie de recipiente efímero que lo contiene y lo relaciona con el mundo exterior. Al mismo tiempo, ese cuerpo y ese mundo exterior solo pueden ser conocidos por el individuo a través de su razón, que depura y filtra las informaciones recibidas a través de sus sentidos. Este individuo moderno no participa del mundo, simplemente lo observa como una entidad exterior cuya existencia solo es inteligible por el mismo motivo que ese individuo existe, y esto es porque él puede pensarlos a los dos; es, como diría Elias (1994), una estatua pensante, y forma él mismo una

totalidad. Esa desagregación de la mente y el cuerpo en Occidente es inseparable, en otra escala, de la desagregación de la persona de su colectividad social. Estas desagregaciones no ocurrieron de un día para otro, ya que el largo proceso histórico que condujo a ellas fue en gran medida inconsciente y pasó por diferentes figuraciones sociales en momentos distintos (Elias 1994; 2001), separó e institucionalizó las dimensiones de la vida social, jerarquizando los valores de formas diferentes a las conocidas (Dumont, 2000), modificando las prácticas, las artes, las ideas y las actitudes (Le Breton, 2002).

En las ciencias sociales han predominado dos tipos de aproximaciones para analizar la relación entre individuo y sociedad: una afirma que la sociedad es una totalidad que antecede a los individuos, los cuales le están subordinados, y la otra asegura que la sociedad es el resultado de las interacciones entre individuos. Dumont ([1983] 2000) describe estas dos aproximaciones, respectivamente, como holismo metodológico e individualismo metodológico. Es claro que algunas preguntas que surgen de esta relación tienden a ver con los límites de acción de los individuos, ya que según algunas posturas teóricas el abanico de opciones de escogencia está determinado o por la cultura o por las estructuras mentales que operan en cada sociedad, dejando al individuo como una marioneta manejada por fuerzas sociales superiores a él y de las que no puede escapar. Por su parte, otras corrientes teóricas enfatizan en las experiencias individuales y su capacidad de transformar la estructura.

Es evidente que no hay que situarse en los extremos de ambos polos teóricos, sino tratar de entender, por un lado, hasta dónde es flexible y transformable la estructura por la acción individual, y por otro lado, cómo los individuos usan libre y creativamente elementos de la estructura para sus propios fines. Esta no es una tarea fácil, puesto que la relación entre individuo y sociedad es, quizás, una de las discusiones más complejas de la antropología. No solo por la pregunta insoluble sobre si el todo antecede a las partes, o si la suma de estas forma la totalidad, sino por la cantidad de aspectos derivados y asociados a esta temática y que, tradicionalmente, han presupuesto categorías dualistas del tipo universalismo/particularismo, naturaleza/cultura, cuerpo/mente, objeto/sujeto, realidad/simbolismo, etc., de las que es difícil escapar, analíticamente hablando.

Si se supone que para muchas sociedades indígenas la persona está unida al “cuerpo” social, y que la cultura y la naturaleza son una misma cosa, ¿cómo entender esas cuestiones?, ¿será válido pensar para esas sociedades individuo y sociedad —y otras oposiciones— en nuestros propios términos? La respuesta está en el hecho evidente, siguiendo el espíritu de Viveiros de Castro (2002b), de que primero debemos entender lo que cada grupo considera que es sociedad y persona, identificar los elementos con que ellos se piensan y ver cómo esos elementos operan, para después analizar la relación entre sociedad y persona, y entender las posibilidades de acción individuales con relación a la estructura. En esa dirección, el objetivo de este trabajo, que se suma a otros análisis que estoy haciendo sobre la relación entre las nociones

de persona y espacio (Cayón, 2008), es el de analizar las relaciones entre la totalidad social y la agencia del sujeto entre los makuna por medio de sus profesiones sociales. Como dichas profesiones son uno de los componentes fundamentales de la persona, pretendo realizar una contextualización teórica, para dialogar con mi análisis, en dos vías: la primera, analizando las concepciones de persona en Mauss y Leenhardt, y la segunda, contrastando las principales orientaciones contemporáneas de la etnología amazónica para analizar estas sociedades. En estas últimas se ve la importancia entre la oposición exterior/interior, que a mi manera de ver está relacionada con las parejas de oposiciones dualistas ya mencionadas, y que para los fines de este ensayo podría sintetizarlas, sobre todo porque son términos que ayudan a delimitar y definir metodológicamente lo que son las totalidades. Entonces, primero realizaré las consideraciones teóricas respectivas para luego dejar fluir el análisis del material etnográfico, a la luz de dichas consideraciones y sus puntos debatidos.

La Persona: ¿entre el personaje y el yo?

En el célebre Ensayo sobre el don, Marcel Mauss (1971: 157) afirma que en un “hecho social total” se expresan simultáneamente todo tipo de instituciones (religiosas, jurídicas, morales y económicas) que adoptan formas especiales de producción y consumo (prestación y distribución), a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que éstos dan lugar así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. Identificando al don como un hecho social total, Mauss fundamenta las relaciones sociales en las obligaciones de dar, recibir y devolver que se dan entre personas morales, originando un sistema de prestaciones y contraprestaciones. La obligatoriedad de las relaciones sociales entre un sistema de prestaciones totales ocurre entre colectividades y no entre individuos, mientras que en un sistema de prestaciones simples se diferencia entre los bienes permanentes de la colectividad y los bienes de intercambio; ambos sistemas son muy diferentes del contrato individual típico del mercado.

Especialmente en los sistemas de prestaciones totales, regidos por una moral del don-cambio, no se distingue entre sujeto y objeto,¹ ya que existe la idea de compartir una misma sustancia tanto con los miembros del mismo clan como con los objetos que son de su propiedad. Dichos objetos se perciben como extensiones o componentes de la persona a pesar de poseer cierto poder individual. Esto quiere decir que en los intercambios existe una obligación, muchas veces con carácter agonístico, entre almas, pues lo que se cambia es la propia persona. Mauss también afirma que en el sistema de dones hay una dimensión colectiva y otra personal que está asociada al

1 En los sistemas de prestaciones simples ello ocurre de manera atenuada por la distinción entre dos tipos de bienes.

prestigio; así, en dicho sistema circulan cosas, derechos y personas, y quien pierde el prestigio pierde el alma porque es la persona quien se pone en juego.

Así mismo, en su ensayo sobre la noción de persona, Mauss (1971) utiliza el concepto *personaje* para explicar una de las formas que toma “yo”, una categoría del espíritu humano. El *personaje* está asociado a la atribución de nombres, a los tótems, a la encarnación de algún ancestro, espíritu o deidad, o a los derechos de uso de máscaras rituales que representan el conjunto limitado de personalidades que constituyen la totalidad prefigurada del clan. A pesar de estar fusionado con el clan y sus posesiones, también posee una individualidad que le es dada por las características propias de su *personaje*, y así adquiere una posición y unos derechos entre la totalidad social. De esta manera, el *personaje* muestra el papel que desempeña un individuo en los dramas sagrados, del mismo modo que tiene un papel en la vida familiar. Si no estoy interpretando mal, el *personaje* solo se expresa ritualmente como un elemento (o cualidad) que, relacionado con los otros, evoca el orden social total ideal. Entre tanto, la *persona* sería el papel, la posición y los derechos en la vida cotidiana entre la colectividad a la cual está fusionada. Diferenciando de la acepción latina con sus derechos derivados —y de la cual surgen otros tipos de *persona*—, Mauss señala que la *persona* es el resultado de una organización, y esto es, de una colectividad. En suma, las acciones de la *persona* y el *personaje* están dirigidas al mantenimiento y perpetuación de la colectividad, y por ello son limitadas; de hecho, la capacidad de agencia en el *personaje* es más estrecha porque está más acorde con los requerimientos de la estructura.

Ahora bien, para mí es claro que los dos ensayos de Mauss, a pesar de haber sido escritos con más de una década de diferencia, son complementarios. No solo porque el *personaje* y la *persona*, sobre los que hablé en el párrafo anterior, se corresponden con los atributos de los sistemas de prestaciones totales, sino porque los argumentos de Mauss —en el ensayo sobre el don— parecen estar más orientados hacia la explicación de la lógica de las relaciones entre distintas unidades sociales, o sea, hacia el exterior del grupo social, mientras que en el ensayo sobre la noción de persona está explicando la lógica de la organización interna de un grupo, en especial, con relación al clan. Y todo ello encuentra cierto paralelismo en los análisis recientes de la etnología amazónica, como veremos más adelante.

En su estudio sobre los canaques, Leenhardt (1997) se concentra en la noción de *do kamo* (persona verdadera) y se interesa en analizar el paso del personaje al yo —siguiendo la propuesta de Mauss— operado por el proceso de evangelización, del cual dicho autor participó activamente. Intrigado por entender si la evangelización había legado a los nativos la concepción de “alma”, Leenhardt descubre con asombro que el resultado fue la idea de “cuerpo”. Y a partir de ello, demuestra que los canaques no separan el sujeto del objeto. De hecho, comparten su sustancia con el mundo vegetal; esa identificación, así como las otras, está mediada por representaciones que les permiten aprehender los aspectos del mundo gracias a la visión

mítica en la que viven, y que es una realidad vivida. Por ese motivo, son personajes que abarcan el mundo total sin intentar distinguirse ellos mismos del mundo. Esto es lo que denomina como visión cosmomórfica.

Todo lo que esté revestido de cierta humanidad (animal, vegetal, personaje mítico, etc.) es *kamo* (personaje vivo), y todo aquel que posea lo humano en forma plena es *do kamo* (verdaderamente humano), o sea, que para ser *do kamo* deben estar presentes ciertos valores y comportamientos. Leenhardt afirma que los atributos y estados del *kamo* se manifiestan por la palabra, por lo que el término puede traducirse como persona. Entonces, la única forma de conocer al *kamo* es por las relaciones que mantiene con los otros, ya que solo existe en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. Cada relación tiene un nombre y el conjunto de estos nombres, o sea, de estas relaciones, es la persona. Como cada relación se da entre dos personajes, ambos participan de la misma persona, la cual es difusa, y cada persona que está en la misma posición de otra —por ejemplo, los hermanos— es una réplica de personalidad, la cual es resultado de diferentes características de un personaje ancestral. Cuando se entra en contacto con este ancestro para adquirir determinadas cualidades, mediante el sacrificio, la persona experimenta la personalidad del personaje, manteniendo con él una relación personal; por ello, el “yo” solo se capta a través del mito. Muchas veces, el personaje entra en conflicto con la persona, en el cual la persona lucha con el pensamiento mítico que le hace captar la realidad. Esa posibilidad es la que le permite innovar, o tener agencia si se prefiere, a la persona. El proceso de individualización causado por la evangelización fragmentó la participación de dos personajes de la misma persona, diluyendo la identidad total, y discriminando entre el cuerpo y el mundo mítico. El personaje ya no tiene papel y se desvanece, la persona se circunscribe en el hombre, y el yo psicológico se fija al poseer un cuerpo; entonces, ese “yo” es igual a la persona más el cuerpo.

Si para Mauss la persona es resultado de una organización, Leenhardt expande al maestro y afirma que la persona es el resultado de varias relaciones y participaciones. Entre otras cosas, lo interesante del trabajo de Leenhardt es el de considerar la existencia simultánea del personaje y la persona, e incluso aceptar la posibilidad de que allí también haya una individualidad, o “yo” potencial; en otras palabras, interior y exterior se implican y pueden o no disociarse dependiendo de si la individualidad encuentra el espacio propicio para tomar vuelo. Entonces, si el “yo” se fija, se descubre el exterior de la misma manera como se descubre el cuerpo. Ahora veremos cómo se interpretan interior y exterior en las principales visiones teóricas sobre los pueblos amazónicos.

Interior y exterior en la etnología amazónica contemporánea

A finales de los años setenta, cuando los etnólogos americanistas percibieron que algunas herramientas analíticas de la antropología —construidas a partir de sociedades

africanas, melanesias y australianas— no servían para la comprensión de las sociedades amazónicas, la búsqueda de nuevas alternativas se volvió fundamental. Influenciados, en gran medida, por los trabajos de Lévi-Strauss sobre mitología y con el deseo firme de rechazar cualquier tipo de reduccionismo materialista, el estudio de la noción de persona se convirtió en un tema privilegiado de investigación (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979). Esas críticas y nuevos énfasis mostraron rápidamente un tipo de sociedades completamente diferentes a las que habían sido descritas en décadas anteriores, donde predominaban interpretaciones materialistas bastante apreciadas por corrientes teóricas como la ecología cultural. A partir de las conclusiones de Julian Steward (1948), en el *Handbook of Southamerican Indians*, se construyó un modelo patrón que concebía a las “tribus” de la selva tropical como pequeños agrupamientos de aldeas autónomas, igualitarias, sin estratificación social marcada y centralización política, con tecnología rudimentaria y limitadas por un medio ambiente difícil, o sea totalidades cerradas. La profundización del trabajo etnográfico en la Amazonia, desde los años sesenta, comenzó a rendir frutos teóricos y metodológicos al cuestionar, entre otras cosas, conceptos clásicos de las teorías de organización social (tribu, grupos de descendencia, etc.) y al cambiar la unidad de análisis que quería ser explicada. Así, las perspectivas renovadoras comenzaron a enfatizar la idea de que las sociedades amazónicas son totalidades abiertas que forman sofisticados sistemas regionales compuestos por redes de comercio y alianza político-matrimonial (véase Viveiros de Castro 2002a, capítulo 6), entre otras varias cosas.

En la actualidad hay dos tendencias de análisis de las sociedades amazónicas que parecen dominantes, y que por cierto son bastante inspiradoras y sugestivas, y que sin ser excluyentes la una de la otra, enfatizan principalmente o en las relaciones que se dan y construyen en el interior del grupo local, o en las relaciones que se dan y construyen entre un grupo local con el exterior. La primera postura, o estilo analítico como diría Viveiros de Castro, es denominada por algunos como “Escuela inglesa de americanistas”, por otros, como el mismo Viveiros de Castro (2002a, capítulo 6), como “economía moral de la intimidad”, y por otros como “convivencialismo armonioso”, cuyos trabajos están representados principalmente por Joanna Overing y sus alumnos. La segunda tendencia, referida a veces como “economía simbólica de la alteridad”, reúne antropólogos de inspiración estructuralista —o francesa si se prefiere—, y entre ella se presentan diferentes corrientes, entre las cuales hay dos posturas que están en debate contemporáneamente, y que podríamos denominar respectivamente como ‘perspectivista’ o ‘multinaturalista’, representada por Viveiros de Castro y sus alumnos, y como ‘sociocéntrica’, con Descola² como su representante más visible.

2 Vale la pena aclarar que entre sociocéntricos habría otra perspectiva, menos visible, que podríamos denominar como ‘ecocosmología’ y que está bien representada por los trabajos de Århem (1993, 1996, 1998).

Los trabajos que enfatizan en las relaciones en el interior del grupo local se proponen crear una antropología de lo cotidiano en la que se privilegian las formas contrarias de socialidad amazónica, cuya preocupación dominante no es la estructura sino las virtudes morales y la estética de las relaciones interpersonales, lo cual centra los estudios sobre cómo se construyen la convivencia y las relaciones armónicas entre las personas (Overing y Passes, 2000). Evocando una de las críticas hechas por feministas, se busca enfocar en una ética centrada en las virtudes, en la que se pretende analizar en el contexto cotidiano las formas como se crean relaciones personales de alta calidad entre aquellos que comparten la misma “vida-mundo” (*life-world*), y que en gran medida conciernen a las responsabilidades de cuidado, cooperación y crianza de los niños. Al enfatizar en lo moral, se cuestiona la oposición moderna entre lo público y lo doméstico; por ello, Overing y Passes afirman que en las sociedades amazónicas se da una complementariedad igualitaria entre hombres y mujeres, se valoran el significado de lo que los nativos entienden como comunidad (sus formas de pensar y hablar de ella) y las prácticas socioculturales vinculadas con su interpretación y los estados emocionales que tratan sobre ella.

Entonces, en esta visión lo social se define como el espacio de interacción personal, íntimo y armonioso que sustenta el éxito y confortabilidad de la vida afectiva. Al resaltar la estética del amor y otras virtudes relacionadas, como el compartir, la generosidad, la compasión, la amistad, etc., la vida en comunidad prioriza el lenguaje de la intimidad, el cual encuentra en las artes culinarias un campo privilegiado de expresión y de construcción de socialidad. Según Overing y Passes (2000), la socialidad es incorporada durante el proceso de construcción de “personas verdaderas” que, en gran medida, se sustenta en el compartir y consumir constantemente las mismas sustancias y en los rituales de “creación del cuerpo”. De esa manera, las emociones amazónicas, como *feeling-thoughts*, deben entenderse como experiencias sociales y culturales aprendidas y expresadas en el cuerpo durante el proceso diario de interacciones personales. La armonía de la convivencia siempre está amenazada por la rabia, entendida como un estado amoral extremo que puede conducir a formas radicales de violencia, y que debe ser controlada para no perturbar el buen vivir. También, los agentes exteriores se perciben como peligrosos e incapaces de socialidad, o sea, como fuerzas predatorias y caníbales; por esto, es necesario transformar dichas fuerzas exteriores en “buenas” y “bonitas” fuerzas de salud y fertilidad para el bienestar del grupo, ya que los lazos de socialidad se construyen dentro del grupo local y desde un punto de vista moral.

Los aportes de esta perspectiva analítica han sido invaluable en el sentido de dar a conocer dimensiones más profundas de la vida cotidiana de los indios amazónicos, pero esto no la deja exenta de ciertos problemas. El comportamiento de los sujetos está orientado hacia un “deber ser”, donde la agencia individual está dirigida a la convivencia sin que existan propiamente mecanismos de coerción. Como ni la estructura ni la cosmología son importantes, la cohesión del grupo es un deber

moral que se sustenta en la creación de lazos de consanguinidad a partir de la consustancialización de los miembros del grupo local mediante el consumo de las mismas sustancias; así, al compartir los alimentos se crean sentimientos de solidaridad y cuerpos semejantes. De esta manera, la sociedad y la socialidad parecen reducidas a lo doméstico, y la dimensión de la alianza matrimonial está más dirigida a producir procesos de consanguinización que, por ejemplo, a crear lazos de reciprocidad extralocales.

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

Para Viveiros de Castro (1996; 2002a, capítulo 7), el perspectivismo es una característica del pensamiento amerindio. En este los no-humanos son sujetos o personas que poseen cualidades humanas como un alma, intencionalidad y capacidad de acción. Según su interpretación, la distinción naturaleza/cultura es fundamental ya que, al ser la matriz misma del etnocentrismo —universal de la percepción social—, configura dos tipos de ontologías: una multinaturalista y otra multiculturalista. Viveiros de Castro señala que el multiculturalismo es típicamente Occidental y supone la existencia de una única naturaleza y de diversas culturas; en oposición, el multinaturalismo es característico de los amerindios y supone una unidad del espíritu (cultura) y una diversidad de cuerpos (naturaleza), es decir, para Occidente la naturaleza es externa y tiene una forma universal, mientras que para los indígenas la universalidad se encuentra en una condición de humanidad (cultura) que poseen todos los seres, quienes tan solo difieren por su corporalidad (naturaleza), entendida como un conjunto de afectividades y formas de ser: en Occidente varios cuerpos no pueden tener la misma alma, para los indios las almas no pueden tener el mismo cuerpo. El perspectivismo es un multinaturalismo que complementa y se opone al animismo, ya que en este último se da una equivalencia real de las relaciones que humanos y no-humanos mantienen consigo mismos, mientras que en el perspectivismo las especificidades de los cuerpos singularizan los afectos y capacidades de cada especie, haciendo evidentes las distinciones entre unos y otros porque la visión que los humanos tienen de sí mismos es diferente de la que los animales tienen de

los humanos, y la visión que los animales tienen de sí mismos es diferente de la que los humanos tienen de ellos.

Para Viveiros de Castro, en el multinaturalismo, el animal es el prototipo extra-humano del otro y mantiene una relación privilegiada con otras figuras típicas de la alteridad como los afines. En ese sentido, el perspectivismo subraya la importancia simbólica e ideológica del canibalismo, la caza y otras concepciones predatorias entre las que se enmarcan algunas prácticas sociológicas como el matrimonio y la guerra. Todo esto significa que el modelo de ese espíritu universal es el espíritu humano y el modelo del cuerpo son los cuerpos animales, tema recurrente de las mitologías amerindias. Entonces, entre sujeto y objeto se da una relación predicativa, del tipo yo-él, cuyo referente es la predación (entre afines, humanos y animales, humanos y espíritus, vivos y muertos, hombres y mujeres, y entre enemigos); esto quiere decir, que en un encuentro entre subjetividades, la perspectiva que se mantiene es la del yo, del sujeto (predador), quien objetiva a su presa, al “otro”. Las relaciones de predación engloban las relaciones de producción; por ello, la economía de intercambios simbólicos ligada a la creación y destrucción de componentes humanos circunscribe y determina la economía política del matrimonio y de la localización de recursos productivos. En ellas se interpretan el “yo” y el “otro”, de la difundida “economía general de la alteridad” amazónica que se manifiesta en la noción de afinidad potencial. Los afines son inevitables para conseguir esposas y los enemigos son indispensables para la producción social de los muertos, y a veces de los vivos; así, los afines potenciales son el puente que liga esas dos fases de socialidad. El intercambio amazónico es predación ontológica: es constitución inmanente y subversión intrínseca del interior por el exterior.

La visión de Viveiros de Castro está en abierto debate con los argumentos de Descola. Para este último autor (1996), los patrones que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos son los esquemas de praxis, es decir, las propiedades objetivadas de las prácticas sociales, unas plantillas cognitivas de las que se deriva la diversidad de la vida real bajo un grupo básico de categorías de relación. Así, los modelos mentales que organizan la objetivación de dichas relaciones pueden tratarse como un conjunto finito de invariables no reducibles a universales cognitivos —o estructuras en el sentido *lèvi-straussiano*—, que se estructuran análogamente a los sistemas de parentesco en el sentido en que estos configuran modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación en una variedad de combinaciones; dichos modos establecen el marco de la teoría de la ecología simbólica.

Para la comprensión de la objetivación de la naturaleza es necesario entender, en primer lugar, los modos de identificación, los cuales definen las fronteras entre el “yo” y el “otro” expresadas en el tratamiento entre humanos y no-humanos, y dan forma a cosmologías específicas y topografías sociales. De esta manera, tomando el totemismo en la perspectiva de *Lèvi-Strauss*, y rescatando los conceptos de naturalismo y animismo criticados por *Durkheim* (1993), *Descola* hace una reformu-

lación. Él afirma que en el naturalismo, forma de pensamiento típica de Occidente, existe una separación entre la sociedad y la naturaleza, y entre sujeto y objeto. Tanto el animismo como el totemismo hacen parte del pensamiento indígena y, en gran medida, son opuestos y complementarios, y en algunas cosmologías pueden combinarse; para ellos la relación entre naturaleza y sociedad (cultura) es diferente: para el último es una relación metafórica, y para el primero es metonímica y social, por eso diluye la oposición. Mientras que el animismo trata a los no-humanos como personas, el totemismo usa las discontinuidades empíricas observables en la naturaleza para organizar conceptualmente el orden segmentario que delimita las unidades sociales. Como los modos de identificación son plantillas abstractas que distribuyen identidades relacionales específicas entre la colectividad humanos/no-humanos, los modos de relación actúan como mediadores entre aquellas porque son esquemas de interacción que reflejan una variedad de estilos y valores encontrados en la praxis social; estos se expresan en la reciprocidad, la predación y la protección, los cuales reciben diferentes tipos de valoración en cada cosmología. Los modos de categorización son una distribución de componentes elementales que son reconocidos en estables y categorías sociales por medio de esquemas metonímicos o metafóricos que clasifican por analogía o contigüidad.

Según Descola (1996, 2005), las cosmologías amazónicas establecen una diferencia de grado, no de naturaleza, entre humanos y no-humanos. La categoría de “persona” incluye también a espíritus, plantas y animales, todos dotados de alma y poseedores de una conciencia reflexiva e intencionalidad, además de instituciones sociales y comportamientos simétricos a los de los humanos; o sea, los no-humanos son sujetos. Este fenómeno es definido como animismo, pues concibe a los seres no-humanos con disposiciones humanas y atributos sociales derivados de las categorías elementales que estructuran la vida social, tratándolos como personas (Descola, 1996); esto no quiere decir que el referente conceptual sea la humanidad como especie sino esta como condición. Las relaciones entre distintos seres, es decir, la reciprocidad, la predación y la protección, corresponden a tres modalidades lógicas y sociológicas que bien pueden mostrar la simetría o la asimetría entre el dominio humano y el no-humano. En el caso de los achuar, por ejemplo, Descola (1989) demuestra cómo las relaciones entre las mujeres y sus cultivos son formuladas en términos de consanguinidad, mientras que las relaciones entre hombres y los animales de caza son formuladas en términos de afinidad; al tiempo que las mujeres llenan de cuidados maternos a sus “hijos” cultivados, los hombres tienen una relación predatoria y guerrera con sus cuñados potenciales animales, mostrando las caras que toma la socialidad de los achuar con el exterior, ya sea desde puntos de vista femeninos y masculinos, privilegiando a la consanguinidad y a la afinidad respectivamente, según el caso.

Es cierto. Poco nos dicen Viveiros de Castro y Descola sobre cómo se construyen las relaciones al interior del grupo local —y esto es una falla—, ya que el

interés está en la interacción con el afuera, pero nos explican la estructuración de las relaciones sociales en un nivel mucho más amplio. No obstante, Descola excluye los aspectos concernientes a la forma (o corporalidades) que toman las personas o sujetos humanos y no-humanos, a diferencia de Viveiros de Castro (2002a: 380), quien resalta este punto, y lo lleva más lejos al proponer que el cuerpo, en estas sociedades, no debe entenderse como fisiología distintiva o anatomía característica sino como un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*, en el sentido que cada tipo de cuerpo es la singularización de los afectos, inclinaciones y capacidades de cada una de las especies humana y no-humanas que pueden encontrarse en diferentes socio-cosmologías y que son la fuente de las distintas perspectivas; pero eso no explica cómo se construye o fabrica ese cuerpo,³ lo cual puede ser entendido desde una aproximación al estilo de Overing. También, Descola nos deja sumergidos en un universo completamente social, lo cual es positivo en el sentido en que todas las relaciones son intersubjetivas, aunque es negativo porque la agencia de los sujetos queda limitada a las reglas pautadas de los modos de relación, y allí no hay posibilidad de innovación, de movilidad, mientras que en el multinaturalismo, el sujeto puede transformarse, cambiar de perspectiva, pasar de presa a predador. Por su parte, en la visión de Viveiros de Castro los sujetos pierden su condición cuando no logran reafirmar su perspectiva, lo cual supone que las relaciones sociales solo son inteligibles de cara a la lógica de los eventos en los que se encuentran dos perspectivas, desconociendo que cada sujeto pertenece a una colectividad de semejantes que posee una perspectiva genérica, así esta tenga el potencial de transformarse en otras.

El interés excesivo de Viveiros de Castro en la afinidad —y la predación—, donde ésta aparece como la condición fundamental de la socialidad amazónica, pues engloba a la consanguinidad, no parece explicar todas las variedades presentes en la inmensidad socio-cosmológica de la Amazonia. Según Descola (1993: 186), hay una inestabilidad estructural de la polaridad consanguinidad-afinidad, con las posibilidades diferentes de englobamiento de la una y la otra, en el centro y la periferia, para entender la diversidad morfológica y cosmológica de las sociedades amazónicas. Esto mostraría que no en todas partes el canibalismo aparece como valor o categoría de relación dominante, como supone Viveiros de Castro, sino como metáfora, y que existen otros esquemas de praxis dominantes como el intercambio

3 Como me hizo ver uno de los evaluadores anónimos del artículo, esto puede ser cierto para los humanos pero no para los no-humanos. El mismo Viveiros de Castro (2002a: 380-381) afirma que la diferencia de los cuerpos solo es aprehensible desde un punto de vista exterior, del otro, ya que cada tipo de ser, para sí mismo, tiene la misma forma genérica del humano, una vez que los cuerpos son el modelo mediante el cual la alteridad es aprendida como tal. Esto significaría que la manera como se fabrica un cuerpo no-humano sería inaprehensible para los humanos, aunque tal vez no para los chamanes.

generalizado de los tukano o el dualismo ontológico de los arawak subandinos. Enfatizar en la afinidad tampoco permite ver, como sugiere Descola (1989), que hay cierto equilibrio entre interior y exterior, ya que la manera como se construyen las relaciones con el exterior son homólogas a las que constituyen a cada unidad doméstica, y cuyos términos se inscriben en el lenguaje de la consanguinidad y la afinidad. Pero en este caso, consanguinidad y afinidad aparecen como categorías estructurantes dadas y no como construcciones, como llama la atención Overing con relación a la consanguinidad.

En fin, me da la impresión de que hay algunas paradojas teóricas en las que las diferentes posturas analíticas parecen solucionar los problemas de las otras, solamente para caer en dificultades que las otras pueden responder. Me incomoda esa oposición tensa entre interior y exterior —podría ser centro y periferia—, que también podría intercambiarse, como ya vimos, por los términos de consanguinidad y afinidad. No creo que baste focalizarse en lo doméstico o en la cosmología, pues es evidente que ambas se explican mutuamente; esto quiere decir que hay que ver siempre esas dos dimensiones, pensando que lo que entendemos por sociedad en la Amazonia abarca los dominios extradomésticos, y que para “convivir” con ese exterior se construye una relación cotidiana, y también ritual, donde se intercambian sustancias. Quizás el énfasis en el interior o en el exterior sea un problema de escala, como dirían los arquitectos, o contextual como se prefiere en las ciencias sociales. Es evidente que los diferentes contextos en que se desarrolla la vida indígena se sobreponen, se intercambian, se excluyen, o confluyen simultáneamente: no es igual cazar para el consumo diario que cazar para celebrar un ritual. El interior y el exterior tienen un carácter relacional y fluido, donde a veces son indistinguibles, o mejor, sus límites dependen más de la escala con que se observen. Mi propósito en este texto no es el de asumir un estilo analítico u otro, ya que es claro que pueden ser complementarios, sino mezclar algunos de sus aportes (esto no es novedoso, por ejemplo véase Vilaça, 2002) para entender la manera como se forman las personas y profesiones sociales de los makuna, gracias a la intervención de fuerzas internas y externas, y cómo algunas personas pueden manipularlas para ciertos fines individuales.

Persona y profesiones sociales entre los makuna

Los makuna o Gente de Agua (*Ide masã*) habitan en las selvas del Vaupés colombiano. Pertenecen, al igual que otros veinte grupos, a la familia lingüística tukano oriental, la cual se ubica en la zona central del noroeste amazónico, entre las cuencas de los ríos Vaupés y Apaporis, así como en parte del alto río Negro y algunos de sus afluentes en Brasil. Como los demás grupos tukano oriental, los makuna poseen un sistema de filiación patrilineal y de alianza simétrica prescriptiva. Están organizados en clanes exogámicos ordenados de mayor a menor por nacimiento mítico a partir del lugar del cuerpo de la Anaconda ancestral del cual surgieron, que en el caso makuna

se llama *Idejino* (anaconda de agua). El patrón de residencia es patri/virilocal. Cada grupo tiene una serie de posesiones (territorio, reservas de caza y pesca, una casa de nacimiento, una casa de la muerte, objetos de cultura material, instrumentos sagrados, rituales propios, cantos, encantamientos, parafernalia ritual, etc.) únicas e inalienables que les fueron legadas por los dioses *Ayawa* al terminar la creación del mundo, y que son fundamentales para el reconocimiento de la identidad social de cada grupo.

Subsisten de la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Su asentamiento característico es el de malocas dispersas, aunque en la actualidad gran parte de la población se encuentra nucleada en aldeas que, en su mayoría, tienen escuelas y puestos de salud. A pesar de que el contacto con la sociedad nacional se ha incrementado notablemente y han emergido nuevos especialistas sociales (profesores, promotores de salud, líderes de la organización indígena local), la preeminencia de la vida ritual así como la de los especialistas tradicionales (maloquero, cantor-bailador, chamán, cazador, etc.) no ha desaparecido y sigue ocupando el lugar central de la vida social.

Los makuna poseen un complejo sistema chamánico que atraviesa todas las dimensiones de su vida cotidiana y ritual, y que es fundamental para el entendimiento de su realidad. En dicha realidad conviven simultáneamente una dimensión visible y otra invisible, que se influyen la una a la otra de manera indistinta. El sistema chamánico está sustentado en el yuruparí (*je*), la fuerza fertilizadora y creativa del cosmos que está contenida en los instrumentos sagrados (*je büküra*), que se muestran durante el ritual de iniciación masculina o yuruparí (*je tire*). Los instrumentos de yuruparí encarnan unos espíritus jaguares (*je büküra 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 principales ámbitos del chamanismo makuna son el ciclo vital de las personas, el mantenimiento del ciclo anual por medio del trabajo ritual, y el manejo territorial, entendido como la responsabilidad de dar vitalidad a humanos, espíritus, animales, peces y plantas que viven en él, ya que se consideran sujetos (*masã*, “gente”) porque la cosmología está orientada por el modo animista de relación, y cada uno de esos sujetos posee una propia perspectiva. Dichos ámbitos se articulan mediante la “curación del mundo” o *üümüari wanore* (Cayón, 2002, 2005), ya que están dirigidos mediante el trabajo del chamán principal (*je gu*) 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 traigan enfermedades y muertes a las aldeas y a las malocas. Esto significa que el chamán *je gu* (“el que da vida al yuruparí”) está reactualizando los lazos sociales con los otros habitantes del cosmos, lo que podría denominarse exterior, por medio de intercambios de tabaco y coca, al tiempo que protege y fortifica a su propio grupo, o el interior.

Pero esta distinción no deja de ser ilusoria. Los makuna conciben a su propio grupo y a su territorio como una gran unidad patrilineal habitada por humanos, animales, plantas y espíritus que hablan la misma lengua, formando una sola maloca en

el nivel más amplio. Dicha maloca contiene las malocas de estos seres diferentes, así como las de los humanos, y todos ellos comparten una misma sustancia que deriva del yuruparí. Las relaciones de los humanos con los no-humanos se dan por los intercambios recíprocos de tabaco, coca y frutos silvestres —en el lenguaje chamánico es la forma de hablar de la carne, o mejor de la desubjetivación de los no-humanos— a través de las prácticas chamánicas asociadas con la caza y la pesca, lo cual evidencia que ellos no distinguen entre naturaleza y sociedad. Así no se maten animales a diario, todos los días los chamanes deben enviar tabaco y coca para las malocas de los animales, del mismo modo como los cazadores deben devolver las almas animales con sus recitaciones y soplos, para mantener una socialidad armónica, la cual puede ser quebrada cuando no hay reciprocidad y se configura una socialidad predatoria que cesa cuando las cuentas se ajustan, y se restablece la reciprocidad. O sea, así sean formas de vida diferentes y estén o no en la dimensión visible de la realidad, en el sentido amplio no se puede decir que sean exteriores al grupo de “humanos” que componen los clanes de la gente de agua, pues todo depende de la escala con que se mida. Allí, el exterior sería cualquiera de las unidades de las mismas características y con las cuales no existen vínculos de parentesco mítico, o sea, las formadas por los grupos clasificados como afines, ya que los grupos considerados como parientes consanguíneos míticos son diferentes pero más cercanos.

Entonces, animales, plantas y espíritus del mismo territorio solo son el exterior, y esto es no doméstico, en cuanto a sus formas o corporalidades diferenciadas cuando se habla de *masã goro* (personas propias o verdaderas), lo cual hace referencia a comportamientos, prácticas y corporalidades humanas, propiamente dichas, y esto es, corporalidades makuna. Si bien es cierto que los afines también pueden ser personas verdaderas si su comportamiento es adecuado, la diferencia está en las singularidades de sustancia de cada grupo. Por ello, cuando los afines viven en las aldeas makuna o en el territorio makuna, el chamán armoniza la sustancia de los foráneos con la de la gente de agua por medio del compartimiento de alimentos, tabaco, coca y otras sustancias. Esto significa que, además de los parientes consanguíneos, la socialidad se construye cotidianamente tanto con los afines como con los no-humanos, lo cual equipara sus posiciones, pero no por ello convierte a los no-humanos en afines; podríamos decir que los no-humanos del mismo territorio son consanguíneos que se tratan como afines, y ello no es contradictorio en el sentido en que las corporalidades de los afines son más próximas, a la vez que su sustancia es diferente, caso contrario al de los no-humanos que tienen la misma sustancia y corporalidad distinta. Realmente, el exterior serían los no-humanos de los territorios de los afines y los afines potenciales —incluidos los blancos— de territorios distantes, con los que no existen relaciones sociales efectivas y hay una tensión predatoria latente que puede transformarse en reciprocidad si se crean los lazos sociales.

Así, las ideas de interior y exterior, como el nosotros y los otros, son bastante relativas y se encuadran según los contextos de referencia, o totalidades de las que

se esté hablando, siendo que en las charlas cotidianas se suelen superponer, saltando indistintamente de una a otra. A pesar de que la lógica de construcción cotidiana de la socialidad corresponde en buena medida a como la entiende Overing, el problema se encuentra en su definición de lo doméstico, ya que este aparece más como un concepto multirreferencial que como un grupo de personas que conviven y deben controlar las fuerzas no-humanas. Si se habla desde el punto de vista de la aldea, se excluye a los makuna que vivan en aldeas o ríos diferentes e incluyendo afines de diferentes grupos; si se habla desde el punto de vista de la gente de agua se incluyen todos los makuna sin importar dónde vivan y se excluyen los afines; si se habla desde la perspectiva del territorio (*sita goro*, tierra propia) se incluyen los no-humanos y se excluyen los territorios diferentes con sus habitantes, y así por delante. Entonces, interior y exterior nunca hacen referencia a las mismas cosas, no delimitan ni contornan totalidades cerradas, y por ello no deben pasar de términos con valor heurístico. De ahora en adelante lo que denominaré como interior y exterior solo dependerá del contexto de referencia.

Como las diferencias entre los seres están en el orden de las sustancias y las corporalidades, la conformación y componentes de los distintos tipos de personas son fundamentales. Los makuna afirman que las personas humanas⁴ están compuestas de *tüōmarise* (inteligencia), *üsi* (espíritu, alma), *künigaye* (defensa externa), *joatuti* (defensa interna), *gāmowitō* (*wawe* o camisa de algodón blanco que permite “grabar” el conocimiento), *ketioka* (conocimiento-saber-poder-hacer), *ri* (carne), *ri* (sangre), *kajea makü* (vista), *goa* (huesos) y *goa bede* (almidón de hueso) que permite moverse y trabajar. Además de esto, el ser una persona verdadera (*masã goro*) también implica el aprendizaje y práctica de ciertas conductas sociales adecuadas que se aprenden mediante consejos y cumpliendo las dietas. El proceso de convertirse en persona se inicia en el parto y dura hasta que se completa el aprendizaje correcto de una profesión social; ese largo proceso inmiscuye el trabajo chamánico y ritual durante diferentes momentos de la vida.

Cuando nace un bebé, el chamán (*ria gu*) le forma el cuerpo-alma gracias al uso de ciertas sustancias como la pintura negra (*we*), el carayurú (*gūnañe*), el incienso *ideri*, el incienso *eoguje*, y el *butü* (resina de termitero) que va a constituir *butüwitō* (algodón de *butü*), una especie de “camisa” invisible que recubre al bebé y le va a permitir aprender durante su crecimiento. Durante la curación con esas sustancias, el chamán recorre el cosmos junto con el bebé, siguiendo el eje acuático del mundo, deteniéndose en diferentes malocas invisibles donde hay poderes chamánicos específicos que se usan para atribuir los componentes humanos al recién nacido; en ese sentido hay una concepción cosmomórfica, como diría Leenhardt, de la persona.

4 Las personas no-humanas tienen otro tipo de componentes según la especie a la que correspondan, al lugar en el que vivan, lo que coman, cómo se comporten, etc. (véase Århem et ál., 2004; Cayón, 2006).

Cuando la curación llega a *Manaitara*, que es la casa de *Idejino*, el ancestro de los makuna, el chamán se detiene allí y, entre otras cosas escoge un nombre secreto para el bebé, que lo vincula con sus ancestros y su futuro oficio, y le asigna un poder específico para que pueda cumplir con alguna de las múltiples profesiones sociales.⁵ Si es hombre puede ser dueño de maloca (*ijii*), cantor-bailador (*baya*), curador de yuruparí (*je gu*), sacador de enfermedades (*yai*), cazador (*ewa masü*), trabajador (*heri masã*), etc.; si es mujer puede ser dueña de maloca (*ijjo*), madre de comida (*bare jako*) o madre de la yuca (*kirükü jako*), cantora (*basa romio*), madre de yuruparí (*je jako*), trabajadora (*heri masã*), etc. La forma como el chamán atribuye la profesión depende a veces de los deseos de los padres, y a veces, en el caso de los niños, de la posición en el orden de nacimiento de sus hermanos, ya que existe la idea de que hay un orden ideal: el hijo mayor debe ser dueño de maloca, el segundo cantor-bailador, el tercero chamán y el cuarto cazador,⁶ así ello no se cumpla estrictamente. También un adulto puede pedir a un chamán que le cambie de profesión.

Al terminar la curación, el chamán 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 *õjegõã kumuro* (banco de leche), *butü kumuro* (banco de resina de termitero), *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, los cuales dependen del tipo de profesión que le fue asignada al neonato. Eso significa que en la sociedad makuna cada especialista forma un tipo de cuerpo, alma y persona diferente.

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 dio vida”, padrino), realiza

5 Entre los makuna, al igual que entre los demás grupos tukano oriental, las especializaciones no solo están asociadas a los individuos sino también a los clanes, aunque en ese plano son definidas de una forma más general. Esto no quiere decir que un miembro de un clan tenga la obligación de tener la especialidad de su clan, ya que puede tener cualquiera de las profesiones, pues la idea es que si la especialidad del individuo es la misma del clan su desempeño puede ser más eficiente. A pesar de que haya algunas especializaciones que tienen mayor estatus que otras, todas están articuladas entre sí para permitir el funcionamiento de las unidades sociales, lo cual se expresa con mayor claridad en la organización de los rituales y en su ejecución.

6 A comienzos del siglo xx aún existía la profesión de guerrero, la cual está actualmente en desuso. El orden de las profesiones, también está asociado a las especialidades de los clanes, aunque esto no se cumple en la práctica, y su orden de nacimiento mítico: los *Buyayukua* debían ser dueños de maloca, los *Tabotijejea* chamanes, los *Wiyua* cantores-bailadores y los *Saira* guerreros.

dicho proceso en la menarquia. Allí se replica la curación del nacimiento teniendo en cuenta nuevas sustancias y se les cambia el *butiŋwitō* por el *gāmowitō* (algodón de los oídos). Las mujeres poseen *kirikū kumurō* (banco de mandioca), *ote kumurō* (banco de frutos cultivados), *bedi kumurō* (banco de menstruación), *mūno kumurō* (banco de tabaco), *kaji kumurō* (banco de coca), *we kumurō* (banco de pintura negra) y *gūnañe kumurō* (banco de carayurú). 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*, quien además fertiliza el mundo y reconstruye el universo durante el ritual. El *je gu* cambia el *butiŋwitō* por el *gāmowitō* a los iniciados, y, en general, les construye *mūno kumurō* (banco de tabaco), *kaji kumurō* (banco de coca), *gūnañe kumurō* (banco de carayurú), *kajima kumurō* (banco de yajé) y *je kumurō* (banco de yuruparí) que son los bancos genéricos de los hombres. 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). Las curaciones de la pubertad replican 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, y desde los pies como una serie de capas o pieles superpuestas e interconectadas, que diluyen la oposición moderna cuerpo/alma.

Bueno, pero ¿qué tienen que ver las profesiones sociales con los componentes de la persona? Creo que es posible asociar los bancos de pensamiento con los componentes más abstractos de la persona, arriba mencionados. 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 *ūsi*, 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 *tūōmarise* (inteligencia), a *ketioka* (conocimiento-saber-poder-hacer) y a *gāmowitō* (algodón de los oídos); incluso, el tabaco puede asociarse con la piel (*wiro*) y con la médula de los huesos (*goa 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 (véase Cayón, 2002); estos son el banco de menstruación y el banco de yuruparí, los cuales se pueden asociar al *ūsi*, *ketioka* y *kūnigaye* (defensa externa). En los hombres, el banco de ayahuasca se relaciona con las capacidades de aprendizaje y poder, o sea, *tūōmarise*, *ketioka* y *gāmowitō*, mientras que en las mujeres el banco de mandioca y el de frutas cultivadas se relaciona con las mismas, al tiempo que con *ūsi* y las defensas interna y externa, ya que si las plantas de man-

dioca 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 bancos referentes a cada profesión, pues los makuna suelen decir que el oficio propio es la vida.

El aprendizaje adecuado de una profesión depende de varias cosas, sobre todo, del cumplimiento estricto de las dietas, tanto de los padres como de los niños durante la niñez, así como del joven en el periodo posterior a la iniciación, o durante toda la vida cuando se va a ser un chamán muy poderoso o, en el caso femenino, una madre de yuruparí (*je jako*). También requiere de buen trabajo del chamán que dirige la iniciación, pues es común que otros chamanes participantes, por envidia o venganza contra el padre o su grupo, roben o confundan el poder asignado a un muchacho. Para las profesiones más exigentes que implican mayor acceso de conocimiento “esotérico”, o sea, chamán, cantor-bailador, y dueño de maloca, es vital que durante los contactos con los espíritus, en los rituales con yajé o en los sueños, aprendan a ponderar los peligros de los poderes que se les revelan, superando ciertas dificultades cuyas formas no son evidentes, como la malevolencia, la destrucción, las tentaciones sexuales, o la ambición de poder chamánico. Con el paso del tiempo, en especial los chamanes, aprenden a relacionarse con malocas no-humanas que están más allá de las fronteras de su territorio y su grupo, aprendiendo a conocer y neutralizar los poderes de otros grupos, lo cual los convierte en personas muy poderosas, respetadas y temidas. Podríamos decir, entonces, que el éxito del aprendizaje profesional depende igualmente del interior, con el manejo de las dietas y otros cuidados que involucran a los parientes cercanos, como del exterior, accediendo a los saberes que se encuentran en las malocas no-humanas, tanto de su propio territorio como en el macrocosmos, y que son incorporados entre la persona. Viéndolo desde esta perspectiva, si pensamos que interior y exterior son relativos, Overing, Viveiros de Castro y Descola tienen razón en buena parte de sus argumentos, pero se equivocan al enfatizar en la existencia de los límites del interior y el exterior.

Es claro que entre los varios especialistas de una misma profesión hay unos más hábiles o talentosos que otros, a pesar de que construyan corporalidades iguales, idealmente. Algunos llegan a ser reconocidos y otros no; algunos optan por una vida ritual intensa, mientras otros se marginan. Lo único cierto es que los especialistas más reconocidos son los que, asociados o no, tienen papeles rituales importantes. En general, el especialista más destacado es el *je gu* que realiza el ritual de iniciación masculina y tiene el control de los instrumentos sagrados de yuruparí que los dioses entregaron a los makuna. Él debe estar asociado con un dueño de maloca (*ijü*), que hace las veces de principal del grupo, quien ofrece el espacio y los medios de realización de varios tipos de rituales donde el *je gu* hace curaciones públicas. La ventaja de esta asociación es que permite reconstruir la totalidad ideal del grupo, ya que ambos junto a otros especialistas (hombres y mujeres) y a las posesiones del grupo, personifican a los ancestros del grupo y de los clanes, así como a los dioses *Ayawa* y a *Romikumu*, la mujer chamán creadora del universo. En el contexto ritual,

las personas son personajes gracias a los nombres secretos del grupo, como bien indicó Mauss: al mismo tiempo son el resultado de un orden y están en relación los unos con los otros. A decir verdad, como los nombres son secretos, ser personaje solo tiene sentido entre el grupo, en el interior del orden ideal.

Cuando los dos especialistas principales se llevan bien, ellos monopolizan el prestigio frente a otros especialistas, pero si tienen diferencias cada uno intentará sostener su prestigio por su cuenta; ya sea porque el chamán hace curaciones públicas en diferentes malocas y con otros dueños de maloca, o él mismo construye una casa donde oficia sus rituales; entre tanto, el dueño de maloca puede pedir a algún otro chamán para que haga las curaciones en su maloca, y se esmera por atender a sus visitantes ofreciéndoles comida, tabaco y coca en abundancia. Como los makuna son una sociedad donde hay un embate continuo entre un principio de jerarquía —por el orden de nacimiento— y un principio de igualdad, donde ambos intentan predominar en ciertos contextos o a veces se neutralizan, los parientes consanguíneos suelen competir entre sí por el prestigio; por ello, algunos chamanes fabrican instrumentos de yuruparí nuevos e inician jóvenes fuera del “orden” hegemónico del grupo, y algunos dueños de maloca se lanzan a la aventura de celebrar grandes rituales, lo cual implica un arduo trabajo abriendo campos de cultivo y teniendo personas, aparte de sus familias, dispuestas a colaborarles. El secreto está en el poder de convocatoria de asistentes a los rituales, a la capacidad de movilización de personas que trabajen buscando y elaborando los alimentos y demás sustancias usadas en las fiestas, y a la satisfacción final de los participantes.

En gran medida, la expresión de la totalidad del grupo es una utopía. Cada aldea se concibe como una unidad ritual que teje alianzas con parientes y segmentos fragmentados de los clanes (interior), así como con segmentos de afines (exterior) que van a vivir con ellos. Esto implica que se ponen en acción diferentes mecanismos políticos que incluyen la manipulación de los intercambios de mujeres, acusaciones de brujería, segmentaciones de los clanes y de las aldeas, invitaciones a las fiestas, la preferencia por ciertos convidados y la exclusión deliberada de otros, etc. Estas tensiones poco tienen a ver con una predilección por la convivencia armoniosa, como sería el interés de Overing, muestran que siempre es posible la hostilidad, la cual puede llegar a ser predatoria, aunque la predación no define las relaciones con los otros como asume Viveiros de Castro puesto que esta es tan solo una posibilidad, la predación y la reciprocidad no son modos de relación excluyentes como supone Descola, pues pueden presentarse alternativamente entre un mismo esquema de praxis, y se pone de presente que tampoco la estructura obliga las escogencias de las personas, ya que hay múltiples posibilidades para actuar. Puede parecer que esas posibilidades de acción son limitadas y de cierta manera están previstas en la estructura, pero en verdad ella cambia, así se mantengan ciertos principios, tanto por la agencia individual, en especial de personas que están en una posición social privilegiada, como por factores coyunturales e históricos.

De acuerdo con los makuna, ellos antiguamente no sabían hacer la curación para comer dantas y puercos del monte; acceder a dicho conocimiento fue posible hace unas generaciones después que terminaron la guerra con los tanimuka, a quienes enseñaron a curar peces, además de establecer intercambios de esposas. Este no es un dato insignificante para un grupo en el que la noción de persona depende en buena parte de la alimentación. De manera semejante, posiblemente a finales del siglo XIX o comienzos del XX, un joven *je gu* decidió desafiar el conocimiento de sus mayores y descubrió la forma de curar peces grandes para comer; los viejos lo maldijeron y hoy en día los makuna aseguran que desde ese momento cambiaron. En esos dos casos hubo una expansión del conocimiento y de las relaciones sociales, no solo con humanos sino con no-humanos. Otros ejemplos de esa libertad de escogencia tienen que ver con las diferentes estrategias que usaron para encarar el contacto con los caucheros, siendo que algunos decidieron huir e internarse en la selva, mientras otros se aproximaron para trabajar con ellos.

A pesar de que los componentes de la persona makuna se encuentran dispersos por el cosmos, me parece que la idea de que no existe cierta individualidad en los sujetos porque ellos están fusionados con la totalidad, es bastante reduccionista. De nuevo es una cuestión contextual. El hecho de que un dueño de maloca quiera ser prestigioso y cree ciertas alianzas con algunos afines y consanguíneos, y viva en algún lugar que puede estar lejos del territorio propio de la gente de agua, no impide que se reconozca como perteneciente y fusionado a su grupo patrilineal, pues cualquiera puede pertenecer a varias totalidades simultáneamente sin que haya contradicción. Entonces, es posible que exista al mismo tiempo el personaje, la persona y el yo, aunque este último no sea “moderno” ni “psicológico”, ni reconozca un cuerpo como posesión y exterioridad. En los argumentos de Mauss y Leenhardt esto no es tan explícito, aunque podemos deducirlo de sus argumentos.

Me explico. Uno de los componentes de la persona makuna encierra el principio de individualidad, innovación, creatividad, cambio, voluntad propia, agencia, etc. Dicho componente es *ketioka*, el cual traduzco como conocimiento-saber-poder-hacer. Como es lógico, ese concepto presenta diversos sentidos,⁷ pero lo que quiero destacar aquí es que singulariza. Si pensamos en los no-humanos, su *ketioka*, está en sus colores, olores, sonidos o habilidades —que se corresponde bastante bien con la

7 *Ketioka* es todo lo que se hace en la vida y da sentido a la existencia como curar, hablar bien, bailar, divertirse. También son los componentes particulares de cada ser viviente así como de los elementos del universo y de los ornamentos rituales; por eso, se dice que esa composición particular es el poder que tiene cada ser y cosa. En un sentido más amplio, *ketioka* es una fuerza que impregna y comunica a todos los poderes chamánicos existentes en el mundo, los cuales condensan el conocimiento del cosmos manejado por los chamanes. Al tiempo, es entender los mitos y usarlos para realizar las actividades chamánicas dadoras de vida y destrucción, protección y agresión. Es el conocimiento y poder que los *Ayawa* depositaron en el yuruparí durante la creación, y el que dejaron disperso por el cosmos.

noción de cuerpo definida por Viveiros de Castro—, que son conceptualizados como pintura protectora, alimentos prototípicos, coronas de plumas o parafernalia ritual, cuyo fin es defensivo y protectorio; para cualquier otro ser estos elementos son armas, y por ellos cualquier animal o ser actúa, aunque es común suponer que las mayores capacidades de agencia están en los espíritus tutelares de estos seres. Si hablamos de los makuna, su *ketioka* está relacionado con su *ethos*, con la particularidad de su forma de ser y de la especialidad de sus poderes chamánicos. Si hacemos referencia al territorio makuna, estamos hablando de su sustancia distintiva, asociada al yuruparí. Si pensamos en las personas humanas, su *ketioka* no solo hace referencia a su sexo, clan o territorio, sino que está directamente relacionado con las cosas que hace, siente, conoce, y con el cumplimiento de su profesión. Allí se distingue de los que tienen su misma especialidad, elige, improvisa, indaga, deduce, crea, actúa. Puede ser que en los rituales, cuando es un personaje, el comportamiento de la persona esté más limitado y convencionalmente determinado que en la vida cotidiana, aunque en los mitos grandes cambios se produjeron durante los rituales cuando alguien decidió hacer algo diferente, no solamente los demiurgos.

Espero haber demostrado que oposiciones del tipo interior/exterior, sociedad/naturaleza, o alma/cuerpo son reduccionistas para analizar sociedades como los makuna. De manera semejante, no puede pensarse tajantemente que no exista individualidad en personas nativas que se suponen fusionadas a su grupo. Si seguimos pensando en límites fijos, conceptos cerrados, en que A tiene que ser diferente de B como propone la lógica aristotélica, nuestra comprensión de otros modos de pensamiento y vida será insuficiente, por ello debemos entender la superposición de totalidades y los contextos en que ellas operan. Al tiempo que la persona makuna se encuentra dispersa por el cosmos, ella no renuncia a su singularidad, sus deseos. Ella actúa y decide. La estructura es maleable, como la persona, y se influyen mutuamente: la primera establece los principios y la segunda juega con ellos, los lleva a sus límites y puede reformularlos. En la persona, todo parece existir potencialmente como posibilidad.

Bibliografía

- Århem, Kaj (1998). "Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia". En: N. Lowell (ed.). *Local Belonging*. Routledge, London, pp. 78-102.
- _____. (1996). "The cosmic food-web: human-nature relatedness in the northwest amazon". En: Descola, Philippe y Pálsson, G. (eds.). *Nature and Society*. Routledge, London, pp. 185-204.
- _____. (1993). "Ecosofía makuna". En: Correa, François (ed.). *La selva humanizada*. ICAN-CEREC, Bogotá, pp. 109-126.
- Århem, Kaj; Cayón, Luis; Angulo, Gladys y García, Maximiliano (2004). *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Acta Universitatis Gothenburgensis, N.º 17, Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá.
- Cayón, Luis (2008). "Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los makuna". En: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, N.º 7, julio-diciembre, Universidad de Los Andes, Bogotá, pp. 141-173.

- Cayón, Luis (2006). "Vivendo entre o 'doce' e o 'forte'". En: *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*. Tesis de maestría, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- _____. (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- _____. (1996). "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". En: Descola, Philippe y Pálsson, G. (eds.). *Nature and society*. Routledge, London, pp. 82-102.
- _____. (1993). "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et predation dans l'ensemble jivaro". En: *L'Homme*. 126-128. 171-190.
- _____. (1989). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya-Yala, Quito.
- Dumont, Louis [1983] (2000). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco, Rio de Janeiro.
- Durkheim, Émile [1912] (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, Madrid.
- Elias, Norbert [1969] (2001). *A sociedade de corte. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- _____. [1987] (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Leenhardt, Maurice [1947] (1997). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós, Barcelona.
- Mauss, Marcel [1923] (1971). "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 153-263.
- _____. [1938] (1971). "Sobre uma categoria del espírito humano: la noción de persona y la noción del yo". En: *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 307-333.
- Overing, Joanna y Passes, Alan (2000). "Introduction. Conviviality and the opening up of amazonian anthropology". En: Overing, Joanna y Passes, Alan. (eds.). *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge, London, New York, pp. 1-30.
- Seeger, Anthony; Da Matta, Roberto y Viveiros de Castro, Eduardo (1979). "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". En: *Boletim do Museu Nacional*, N.º 32, pp. 2-19.
- Steward, Julian (1948). "Southamerican cultures: an interpretative summary". En: Steward, Julian (org.). *Handbook of Southamerican Indians*. Smithsonian Institution, Washington, Vol. 5, pp. 669-772.
- Vilaça, Aparecida (2002). "Making Kin out of Others in amazonia". En: *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 8, pp. 347-365.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002a). *A inconstância da alma selvagem*. Capítulo 6 "Imagens da natureza e da sociedade", capítulo 7 "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. (2002b). "O nativo relativo". En: *Mana*, Vol. 8, N.º 1, pp. 113-148.
- _____. (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana*, Vol. 2, N.º 2, pp. 115-144.
- _____. (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.