



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Belaunde, Luisa Elvira; Echeverri, Juan Alvaro
El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre Paullinia yoco en el chamanismo airo-pai (secoya-
tucano occidental)
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXVI, núm. 26, diciembre, 2008, pp. 87-
111
Pontificia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636916004>

- 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

El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo airo-pai (secoya-tucano occidental)

Luisa Elvira Belaunde
Juan Alvaro Echeverri

RESUMEN

Este artículo asocia la cosmovisión chamánica y onírica de los airo-pai (secoya) con su manejo silvicultural del yoco (Paullinia yoco), una liana silvestre rica en cafeína, endémica del refugio del pleistocénico del Napo. Según las nociones etnobotánicas airo-pai, el yoco tiene la propiedad de «dar consejo» a quienes lo consumen. A partir del análisis de un canto chamánico de yajé (Banisteriopsis caapi), mitos e interpretación de sueños, mostramos cómo el manejo de esta especie es concebido según perspectivas contrastantes: para los espíritus celestiales el yoco es una planta cultivada, que crece en las chagras del cielo; para cuacuiyó («el dueño» del yoco), ave dispersora de su semilla, el yoco es su propio cultivo; y para los seres humanos terrestres, la recolección de yoco silvestre es parecida a la cacería (asociada oníricamente con el paujil (Nothocrax urumutum). De esta manera, este estudio ilustra la relevancia de un abordaje perspectivista para comprender los conocimientos etnobotánicos subyacentes al manejo y extracción de especies silvestres de importancia ritual y práctica.

* Esta es una versión actualizada de un artículo aparecido en *Gender/Tourism/Fun?* (Margaret Swain y Janet Momsen (editoras). Nueva York: Cognizant Communication, 2002). Agradezco mucho los consejos y las sugerencias de mis colegas del Departamento de Antropología y Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, especialmente los de las doctoras Norma Fuller y Carla Tamango, esta última del Instituto de Estudios Peruanos; así como los de los dos lectores anónimos que lo revisaron. También agradezco a los artesanos, vendedores y trabajadores de las agencias que me proporcionaron su tiempo en Písac, Cusco y Lima.

Palabras clave: Airo-pai, Secoya, *Paullinia yoco*, chamanismo amazónico, silvicultura y extracción de plantas medicinales

ABSTRACT

This article associates Airo-pai shamanistic vision and interpretation of dreams with their silvicultural management of yoco (Paullinia yoco), a wild vine rich in caffeine, endemic to the pleistocene refuge of Napo. According to Airo-pai ethnobotanic notions, yoco is a plant that «gives advice» to those who intake it. From the analysis of a shamanic chant of yajé (Banisteriopsis caapi), myths and interpretation of dreams, we show how the management of this species is conceived from contrasting perspectives: for celestial beings, yoco is a domesticated plant that grows in the celestial gardens; for cuacuiyó (yoco's «Master»), a seed-dispersing bird, yoco is its own plantation; and for terrestrial human beings, the collection of wild yoco is like hunting, associated in dreams with the nocturnal curassow (Nothocrax urumutum). This study thus illustrates the relevance of a perspectivist approach to understand the ethnobotanic lore underlying the management and extraction of a wild species of ritual and practical importance.

Keywords: Airo-pai, Secoya, *Paullinia yoco*, Amazonian chamanism, silviculture and extraction of medicinal plants

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de campo fue financiado por RENACO (Italia) por medio del proyecto «Domesticación y validación científica de la actividad biológica de *Paullinia yoco*», ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Agradecemos al Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) y al Instituto de Salud Colectiva de la Universidad Federal de Bahia, que financiaron la etapa de análisis de la información de Luisa Elvira Belaunde por medio de una Bolsa de Profesor Visitante.

Llamada la «planta de la vida», *Paullinia yoco* fue calificada por el botánico Schultes (1942) como la «más importante planta no alimenticia en la economía de los nativos». Sin embargo, el yoco (nombre con el que comúnmente se conoce) ha recibido poca atención en los estudios antropológicos y etnobotánicos. Son escasas las colecciones botánicas fértiles y los estudios de la biología de esta liana de la familia Sapindaceae endémica del refugio pleistocénico del Napo.¹ Rica en cafeína,² *Paullinia yoco* es utilizada por la mayoría de los pueblos de filiación lingüística tucano occidental, así como por sus vecinos kofán e ingano, pertenecientes a otras familias lingüísticas. Todos estos pueblos consumidores de yoco habitan en el área de la triple frontera entre Perú, Ecuador y Colombia. La parte de la planta que se consume, por lo general, es la corteza viva, la cual se exprime en agua fría para obtener una bebida amarga. Los pobladores locales le atribuyen propiedades estimulantes, purgantes, vomitivas, anticonceptivas, abortivas y psicoactivas, entre otras, pero sus efectos no son solo biofísicos, sino que también tiene propiedades sociales y espirituales, como lo mostramos en este artículo.

¹ La literatura sobre el yoco es restringida. Schultes (1942, 1943) fue quien describió y nominó la especie y presentó alguna información sobre su etnobotánica (1951). Para una revisión de las colecciones botánicas de yoco ver Bolívar *et al.* (2004). Langdon (1974) y Belaunde (2001) han documentado su uso entre sionas y airo-pai, respectivamente. Dos trabajos recientes documentan aspectos de su uso y manejo entre los ingano del piedemonte colombiano (Zuluaga 2004) y entre los airo-pai del Putumayo (Bolívar *et al.* 2004, Bolívar 2005).

² Según estudios de los años cuarenta y cincuenta, la presencia de cafeína en la corteza oscila entre 1% y 3,5% (Zuluaga 2004: 36). Solamente existe un estudio reciente (Weckerlea *et al.* 2003) sobre alcaloides en varias especies de *Paullinia*, que también reveló la presencia de teobromina y cafeína (0,5%) en la corteza. Estos resultados son poco conclusivos para entender la gran importancia de la planta en la etno-farmacología de los pueblos que la han manejado ancestralmente.

Examinamos diversas concepciones sobre el yoco, derivadas de la cosmovisión chamánica y onírica de los airo-pai del Perú,³ y las comparamos con las prácticas de cultivo y extracción de esta planta, que observamos durante trabajos de campo en 2005.⁴ Nuestro objetivo es comprender la relación entre el uso del yoco y el yajé, nombre dado al ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) en esta región de la Amazonia y contribuir al debate teórico sobre la incidencia de la cosmovisión chamánica en las prácticas de manejo de la flora y la fauna, especialmente, con respecto al cultivo de especies frutales semisilvestres de gran importancia ritual y práctica.

En este estudio también mostramos la relevancia del concepto teórico de perspectiva (Viveiros de Castro 1996) para el pensamiento chamánico airo-pai. De igual manera, examinamos las formas específicas en que el juego de perspectivas se manifiesta en la cosmovisión sobre el yoco que sustenta las prácticas silviculturales, de manejo y de extracción de esta planta. En el texto, recorreremos diferentes puntos de vista sobre el yoco en un intento de capturar las perspectivas que diferentes seres del cosmos tienen sobre él: la perspectiva de la «gente yoco viviente», seres espirituales protectores celestiales; la perspectiva del ave dispersora del yoco, «dueño» del yoco en el bosque; y la perspectiva del cazador, es decir, de quien va a buscar yoco en el monte.

PLANTAS QUE «ACONSEJAN», PLANTAS QUE «MAREAN»

En otros trabajos (Belaunde y Echeverri 2008; Belaunde 2001: 54-60, 110-118), hemos examinado las técnicas de manejo y los usos dados a las variedades de yoco identificados por los airo-pai del Perú. En particular, mostramos que, aunque el yoco es consumido bajo forma de bebida, según el pensamiento airo-pai, sus efectos operan eminentemente por medio de la palabra, una idea que solamente puede ser entendida tomando en cuenta el universo social y chamánico de este pueblo. El yoco tiene espíritu y es concebido como un ser que «aconseja» (*yěhuoye*), es decir, que guía y estimula a las personas que lo consumen en dosis y circunstancias adecuadas. Diariamente, los hombres y las mujeres toman yoco temprano de madrugada para «botar la pereza» y trabajar con ánimo. Los hombres son los

³ Los airo-pai, también conocidos como secoya, son un pueblo de lengua tucano occidental repartido entre el Perú y el Ecuador, en las cuentas del Napo-Putumayo. En el Perú hay siete comunidades airo-pai, con una población total aproximada de 700 personas (Casanova 2002; Wali *et al.* 2008).

⁴ Este artículo también se sustenta en información recogida en años anteriores por Luisa Elvira Belaunde, quien desarrolló su investigación doctoral entre los airo-pai de Vencedor-Huajo-ya en 1988-1990 y ha viajado a la zona del Napo-Putumayo en repetidas ocasiones desde entonces.

primeros en levantarse, tomar yoco y comenzar a torcer hilo de chambira (*Astrocaryum chambira*). Sus esposas e hijos se levantan un poco después y la familia trabaja reunida esperando el amanecer. Según explican los airo-pai, quien toma yoco «escucha su consejo» y, en base a dicho consejo, se dispone a trabajar por voluntad propia, sin que nadie le tenga que recordar o exigir. Además, los padres de familia aprovechan estos momentos de intimidad para impartirles a sus hijos lecciones de buena conducta usando un lenguaje ritualizado. La conjunción de la bebida y el oído es esencial para comprender cómo los hombres y las mujeres conciben la influencia del yoco sobre la formación de personas autónomas socialmente orientadas, y cómo consumen la liana con fines pedagógicos, para transmitir actitudes, valores y conocimientos de padres a hijos.

Aquí continuamos nuestro análisis de la noción de plantas que «aconsejan», tan sobresaliente de las clasificaciones etnobotánicas airo-pai,⁵ abordando la relación entre yajé y yoco. Existen varios puntos de encuentro entre las dos plantas, a pesar de sus diferentes usos y connotaciones en la actualidad. El yajé es la planta central del chamanismo airo-pai, de tal manera que los chamanes, especialmente durante las primeras fases de aprendizaje, son llamados «bebedores de yajé» (*yaje uncuquë*) (Payaguaje 1990). Generalmente, es consumido durante sesiones colectivas y nocturnas como un brebaje⁶ psicoactivo que «marea» (*huepeye*) y que permite establecer la comunicación con el «otro lado» (*yeque tente*) del cosmos. Dependiendo de la finalidad con la que se procede durante las sesiones chamánicas, se considera que el yajé no solamente «marea», sino también «aconseja» a los participantes a través de sus experiencias en el «otro lado». Aunque el «dar consejo» es una propiedad del yajé, muy significativa para los pueblos de la familia lingüística tucano occidental, este asunto ha sido muy poco explorado en las etnografías sobre chamanismo entre otros grupos amazónicos.⁷

⁵ Otras plantas asociadas a la palabra de consejo han sido estudiadas entre los pueblos de la familia lingüística jivaro del Perú y el Ecuador (Bola 1993), que beben guayusa (*Ilex guayusa*) de madrugada, y los pueblos de la familia lingüística uitoto y bora, del Perú y Colombia (Candre y Echeverri 1993; Londoño 2004), que consumen coca (*Erythroxylum coca*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*) de noche.

⁶ Bebida obtenida de la cocción de pedazos de troncos de *Banisteriopsis caapi* y hojas de *Diplopterys cabrerana* en agua durante todo el día, hasta formar una «miel» espesa. Existen diferentes recetas a base de combinaciones con otras plantas (Vickers 1989: 174).

⁷ Por ejemplo, Langdon (1974: 317) transcribe un hermoso canto chamánico de los siona de Colombia en el que esta propiedad de la planta es explícita: «Como nuestra madre, el yajé nos aconseja. La madre jaguar nos aconseja y nosotros la escuchamos. Nuestros compañeros (la gente del yajé) nos dan consejos como nuestras madres y nuestros padres, y nosotros pensamos bien [...]».

El «otro lado» es una dimensión de la existencia invisible en el ámbito de la vida diaria («este lado» *iyé tente*). El yajé y las otras plantas que «marean» del chamanismo airo-pai (Vickers 1989; Cipolletti 1992) son vías de acceso al «otro lado». Sin embargo, existen otros medios abiertos a todos, hombres y mujeres, que no dependen del uso ritual explícito de plantas psicoativas, como los sueños, las corrientes de aire, los sonidos y los olores.⁸ La cosmovisión sobre el «otro lado» permanece vigente entre pobladores jóvenes y ancianos, a pesar de los cambios religiosos sucedidos en los últimos 25 años que han llevado al casi abandono del uso chamánico del yajé. En todas las comunidades hay presencia más o menos esporádica de pastores de diversas iglesias evangélicas pentecostales, principalmente colombianas, que condenan el uso de plantas que «marean» por ser «vínculos del diablo». Aunque han sido desplazados de la posición pública central que ocupaban en el pasado reciente, todavía existen chamanes practicantes de renombre, quienes son consultados ocasionalmente por hombres y mujeres en busca de respuestas a problemas de gravedad, como enfermedades avanzadas.

Curiosamente, lejos de invalidar y descartar la cosmovisión del «otro lado», la adopción del evangelismo le da continuidad en varios aspectos. Es vista por los airo-pai como una manera de realizar, en el contexto sociopolítico actual de la triple frontera entre Perú, Colombia y Ecuador, un ideal ético y estético ancestral tipificado en la expresión cotidiana de «vivir bien» (*deoyerepa paiye*) (Belaunde 2000, 2001). Además, el rechazo explícito del yajé acarreado por la adhesión al evangelismo es consistente con la idea inherente al pensamiento airo-pai de que el yajé puede ser usado para fines ambivalentes y que los conflictos entre parientes, las enfermedades graves y la muerte de familiares se deben, en muchos casos, a la brujería de los bebedores de yajé. El yoco, en cambio, aunque también tenga algunos aspectos ambivalentes (Belaunde y Echeverri 2008: 120), no es objeto de condena, ni por parte de los pastores evangélicos ni por parte de los airo-pai. Su consumo diario de madrugada para torcer hilo de chambira es abiertamente fomentado por hombres y mujeres por ser un uso de la planta que da «consejo» y que no «marear». Como veremos a continuación, sin embargo, ciertos usos rituales del yoco muy comunes en el pasado reciente eran íntimamente asociados al uso del yajé y, en algunas circunstancias, el yoco también podía «marear».

⁸ Los olores perfumados atraen a los espíritus protectores. Los malos olores, y especialmente el olor de la sangre, atraen a seres que se alimentan de sangre y espíritus depredadores de los humanos. Esta idea se encuentra difundida en gran parte de los pueblos de la Amazonía (Belaunde 2006).

EL CANTO DE LA «GENTE YOCO VIVIENTE»

A continuación analizamos un canto chamánico completo dedicado a los *yoco huajé pai*, la «gente yoco viviente». Como la mayoría de los seres espirituales protectores, la «gente yoco viviente» habita en las esferas superiores del cosmos ubicadas más allá del «camino del sol» (*unsē ma'a*) que separa «esta tierra» (*iye yeja*) del «cielo» (*matëmo*). En visiones, estos seres espirituales aparecen como jóvenes a punto de llegar a la pubertad, muchachos y muchachas que irradian luz blanca, con cuerpos robustos y pintados con diseños de huito y achiote. Vestidos con atuendos típicos, bailan y cantan, llevando alegremente collares de semillas y plantas perfumadas en los antebrazos (Belaunde 2001: 73-99; Cipolletti 1992; Payaguaje 1990).

El canto fue grabado en el año 2000⁹ por Liberato Coquinche, poblador de la comunidad de Vencedor Huajoya, en el río Santa María (afluente del río Napo), quien actualmente cuenta con, aproximadamente, unos cincuenta y cinco años de edad. Liberato también lo tradujo al castellano y explicó espontáneamente el sentido de las palabras. Cuando realizamos esta grabación, Liberato ya no practicaba el chamanismo con toma de yajé porque había adoptado el culto evangélico, pero recordaba bien el canto que había aprendido durante la juventud, en los ritos de pubertad. Típicamente, los muchachos de una generación de una localidad eran recluidos durante un tiempo en una casa fuera del poblado llamada «casa del yajé» (*yaje huē'e*). Ahí tomaban yajé de noche y aprendían a cantar cantos chamánicos repitiendo en coro las palabras de un chamán conocedor. Así, aprendían a inducir en grupo experiencias visionarias de manera guiada y con fines didácticos, «mirando en visiones» (*toya iñañe*) a los seres espirituales protectores del «otro lado». Fuera de las sesiones chamánicas nocturnas de aprendizaje, los muchachos tomaban yoco de madrugada, y pasaban largas horas torciendo hilo de chambira, tejiendo hamacas de chambira y canastos de varias fibras vegetales, y realizando labores consideradas típicas de la distribución masculina del trabajo (Vickers 1989: 172; Moya 1992).

Transcribimos las palabras del canto¹⁰ «gente yoco viviente» en airo-pai, la traducción en castellano y, entre paréntesis, los comentarios espontáneos hechos por Liberato mientras traducía.

⁹ Recogido por Luisa Elvira Belaunde.

¹⁰ Utilizamos la ortografía propuesta por el Instituto Lingüístico de Verano (Johnsons y Wheeler 1987). Anótese que todavía no se dispone de un estudio lingüístico en profundidad del idioma airo-pai y que, por lo tanto, estamos conscientes de las limitaciones de nuestra transcripción.

1	<i>Yoco huajë pai daripëpi</i>	Pueblo de la gente yoco viviente
2	<i>Yocopi intipi yocopi</i>	Ese yoco
3	<i>Intipi taane tantarena evade cuiyeye mëane yocopi</i>	Sembrando yoco, creciendo enredado al tronco de la uvilla
4	<i>Peneye mëane yocopi</i>	Yoco enredado al tronco de la guaba
5	<i>Huajë yoco</i>	Yoco recién sembrado
6	<i>Intica penecajaë sancucujaine</i>	Subiendo enredado a la guaba, cuando su fruto está maduro cuelga
7	<i>Intica yococampi joyo tomeñe tomencona siadi taane</i>	El fruto de yoco reventando cae, cayendo juntando y otra vez sembrando
8	<i>Intipi insicono sen se se</i>	Suena «sen se se» [los frutos suenan cuando están colgando mecidos por el viento]
9	Ñuicoña	Sentado [el cantante está sentado con la gente <i>yoco huajë</i>]
10	<i>Intipi jëyede</i>	Trayéndolo a la casa y trozándolo
11	<i>Sisode samini adihuana uncude</i>	Raspándolo, remojándolo en agua, tomándolo
12	<i>Saya dude oyade ñunkuade</i>	Sentado en un banquito, ahí mismo trabajando
13	<i>Jadudi ñuijë oyade ñukuamaña</i>	Nosotros sentados aquí torciendo chambira
14	<i>Yoco huajë paipi yequë ñuiñesojäna</i>	Gente yoco viviente estamos sentados aquí
15	<i>Iñaquë yure</i>	Miro esto ahora [esto es lo que hay que ver en visiones]
16	<i>Huajadu tayoye jaimaña oyade</i>	Tomando yoco en un ratito se tuerce bastante chambira
17	<i>Yoco huajë pai oyajë ñuiñe</i>	Gente yoco viviente estamos sentados torciendo chambira
18	<i>Intipire sisode uncude huëdisaijäna airona ñuicono</i>	Raspándolo, tomándolo, marea blanquito como hoja del monte [cuando se toma yoco fuerte marea y todo se ve iluminado por una luz blanca]
19	<i>Ñuijäna airona huëdisaide huëhuësajäna</i>	Levantando caminando en el monte, entrando ahí mareado blanquito [mareado, el cantante pasea por el monte]
20	<i>Airona sanëcayenjena maa ëamancarepa yequë cuicuaya'ë</i>	En el monte nosotros andando por el camino

21	<i>Coijë iñajëna cuyaipi maña cucuco</i>	Ya regresando, en un camino viendo que [los frutos maduros de yoco] están colgando de la uvilla
22	<i>Danëcado jëna jopotëcade</i>	Hasta la mitad árboles de uvilla, en la otra mitad palmeras de pifuayo
23	<i>Majumancarepa ënepi yajiconasëtore</i>	El pifuayo está madurando en una gran purma
24	<i>Campocanpi juadei ëne jupë</i>	Cargando tres racimos de pifuayo
25	<i>Huë'ecore sayëmajumanca coahuë ëne dayë</i>	A la casa yendo, llevando pifuayos llegando
26	<i>Dadi huë'ejë kenkequëna deode</i>	Cargando llegando bien a la casa
27	<i>Yequepi yeque dudu kenkequëna desde</i>	En la otra punta de la casa, otra gente cargando bien
28	<i>Ëne sëtore ëaye dadi</i>	Purma llena de pifuayos, los racimos están colgando, pudriéndose, olorosos
29	<i>Ëne sio</i>	Chacra de pifuayo
30	<i>Ëne tomenco</i>	Pifuayo cayendo
31	<i>Iñanquë yure</i>	Miro esto ahora
32	<i>Meja yeja nëiconas iñanquë</i>	Miro ahora la tierra de playa de arena
33	<i>Intipi joyo tomeñe huotomanca tomeñe</i>	Sus semillas [de yoco] reventando, olorosas cayendo
34	<i>Nëiconas</i>	Alegre
35	<i>Intipi sisode uncusi'i uncludena deoye</i>	Raspándolo quiero tomar bien
36	<i>Yoco sinca</i>	Estaca de yoco para sembrar
37	<i>Tëade</i>	Recogiendo las semillas
38	<i>Yequë unclude saya dudi</i>	Nosotros estamos sentados tomando
39	<i>Yadihuana jadujëna joyao manca</i>	Los muchachos criados sentados tomando
40	<i>Uncude yocore nomio huaipi juiyade yuade</i>	Tomando yoco las mujeres, barriendo la hierba
41	<i>Nëca'ë iñajëna</i>	Estoy parado mirando
42	<i>Nutuo huasesaisi hueña</i>	Un buen lugar para sembrar hojas <i>nutuo</i> [hoja con fruto grande que tiene forma de pene]
43	<i>Nëca'ë iñañe nutuo huasedeosaisi hueña</i>	Miro un buen lugar para caminar donde han sembrado hojas <i>nutuo</i>

44	<i>Yocopi cuiyeyepi peneyepi ñeja'a somiani</i>	La mitad sembrada de uvilla, la mitad sembrada de guaba, el yoco enredado en los troncos cuelga
45	<i>Intire juodehuade</i>	Desyerbándolo bien
46	<i>Něcade intipi jujude</i>	En su soga los frutos engordando
47	<i>Intire jěyere sisode uncuye intipi yequě</i>	Estamos raspándolo tomándolo
48	<i>Airota'a coemajě paide</i>	No necesitamos buscarlo en el monte, hay en casa
49	<i>Yoco huajě ěaye uncuyě ñuiñe</i>	Gente yoco viviente tomando sentados lo que se ha sembrado.

(Liberato)

CULTIVOS CELESTIALES: EL PUNTO DE VISTA DE LA «GENTE YOCO VIVIENTE»

El canto narra la experiencia personal vivida por el cantante quien, al tomar yajé y cantar en grupo durante la sesión chamánica, mira en visiones el pueblo de la «gente yoco viviente», en las esferas celestiales del «otro lado» del cosmos. El canto narra las visiones del cantante bajo el efecto psicoactivo del yajé y, al mismo tiempo, induce o conduce la experiencia visionaria que en él es narrada. Este proceso de inducción de las visiones a través de las palabras del canto es indicado por una expresión típica de la fraseología chamánica airo-pai: «*iñaquě yure*», «miro esto ahora». Esta expresión aparece en tres puntos del canto (líneas 15, 31 y 32) y tiene, por lo menos, dos sentidos. Por un lado, es una afirmación de que el cantante está experimentando personalmente las visiones narradas en el canto. Por otro lado, según las explicaciones de Liberato y de otros chamanes conocedores, significa también «esto es lo que hay que mirar». Así, es una frase que guía la experiencia visionaria de todos los que participan en la sesión chamánica, tanto la del chamán principal que encabeza el canto, así como la de los otros participantes que repiten sus palabras respondiendo en coro. A través de la inducción de visiones compartidas, el canto tiene una intencionalidad inclusiva: la de lograr llevar a todos los participantes en la sesión chamánica a conocer personalmente el mundo de la «gente yoco viviente» y, de esta manera, poder aprender de ellos. Después de participar en las sesiones chamánicas, cada uno de los participantes puede decir, al igual que Liberato: «yo he mirado a la gente yoco viviente», es decir, «he aprendido de ellos».

El canto está narrado en la primera persona del singular y del plural. Si bien es claro que el sujeto que habla en primera persona del singular es el cantante (es decir, cada una de las personas que al cantar el canto consigue tener una experiencia visionaria guiada durante la sesión chamánica), existe cierta ambigüedad sobre quiénes son los que están hablando en la primera persona del plural. Por ejemplo, en la línea 13 (también en la 17 y 38), existe una ambigüedad sobre si la afirmación «nosotros aquí sentados torciendo chambira» incluye al cantante o no. Si incluye al cantante, esto implica que él cante también «gente yoco viviente». Si no lo incluye, implica que quienes se expresan en esta frase son la «gente yoco viviente», hablando a través de la boca del cantante. Como muestra Viveiros de Castro (2003) en su estudio de los cantos chamánicos araweté, es posible que en un mismo canto se expresen varios sujetos hablando a través de la boca del cantante, por lo que la cuestión de quién está expresándose en el canto es tan importante como la cuestión de sobre qué se está hablando en él. En el caso de nuestro canto, la ambigüedad del sujeto hablante es, según las explicaciones que me dieron los airo-pai, irreducible. Al visitar en visiones el pueblo de la «gente yoco viviente», el cantante se transforma en uno de ellos y, por lo tanto, habla de manera inclusiva diciendo «nosotros». Pero, al mismo tiempo, el cantante mantiene una subjetividad individualizada a lo largo de su experiencia visionaria, razón por la cual también se expresa en primera persona. En varios puntos a lo largo del canto, afirma ser el sujeto central de la experiencia visionaria.

Las actividades llevadas a cabo durante la visita al pueblo de la «gente yoco viviente», descritas en el canto, son en gran parte las mismas actividades que los hombres airo-pai realizan en sus poblados. Es decir, la historia contada en el canto es una reproducción en el plano narrativo de algunas escenas de la vida diaria en los poblados airo-pai, un punto que delata la construcción simbólica del canto chamánico. En efecto, la utilización de dobles, o réplicas, es un aspecto sobre el que concuerdan las teorías del chamanismo, tal como lo expone, por ejemplo, la teoría de la mimesis de Taussig (1993), desarrollada en su análisis del curanderismo y brujería entre los tule (kuna) de Panamá. Según este autor, la acción simbólica se ejecuta a través de réplicas de la persona o de la situación sobre la cual se quiere tener un efecto por vía simbólica. Estos dobles pueden ser imágenes visuales, o réplicas materiales, narrativas, sonoras, olfativas, u otro tipo de imitaciones; permiten actuar indirectamente sobre alguien o algo debido justamente a la relación de mimesis que une el doble al modelo original.

Se podría argumentar que los airo-pai están, hasta cierto punto, culturalmente de acuerdo con esta teoría de la acción simbólica mimética. Liberato y las otras personas con las que conversé me explicaron espontáneamente que, en efecto, existe una relación de imitación entre el mundo airo-pai en «este lado» y el de los

seres espirituales protectores, en el «otro lado». Según ellos, la vida diaria en sus poblados se inspira en la imitación de las actividades llevadas a cabo por los seres espirituales protectores. O sea, según los airo-pai, el original está en el «otro lado», en el cielo, y la copia en «este lado». Según ellos, las experiencias visionarias de las sesiones chamánicas efectivamente enseñan a los jóvenes, porque al «mirar» a los seres espirituales aprenden a reproducir en sus vidas diarias los conocimientos adquiridos de ellos y a intentar recrear, en la medida de lo posible, la situación de abundancia del mundo celestial.

Esta idea también está contenida en la palabra *huajë*, que hemos traducido como «viviente», pero que tiene varios otros sentidos, como, por ejemplo, «salvado», «resucitado», «descansado», «respirando a fondo» y «vuelto a nacer». Siguiendo las explicaciones de Óscar Vargas, poblador de la comunidad de Huajoya, «*huajë* es como cuando un pájaro ha estado volando por un largo rato y se sienta en una rama, respirando para retomar el aliento». De acuerdo con estas explicaciones, la «gente yoco viviente» significa entonces, más precisamente, «gente yoco retomando el aliento, o renovándose». Pero, durante el proceso de traducción de los cantos chamánicos, tanto Liberato como Óscar y otros airo-pai me dijeron que era mejor traducir *huajë* como «viviente», porque, según ellos, la palabra «viviente» expresaba más claramente la idea de que estos seres espirituales protectores «dan vida» y también «hacen vivir» a la gente. El uso de la voz causal¹¹ «hacer vivir» es también típica de la manera como la relación de imitación entre el cielo y los poblados airo-pai es concebida. Es decir, los seres espirituales protectores son considerados causantes de la existencia humana, estimulándola y proporcionando la fuente de conocimientos, alimentos y recursos en abundancia (Belaunde 2000).

Al analizar la historia narrada en el canto, se puede observar que esta contiene varias historias dentro de sí y sigue un ritmo circular. La historia principal, o de base, por así decir, cuenta que el cantante está tomando yoco sentado en grupo con la «gente yoco viviente», como uno más de ellos. Esta es una situación similar a la de los participantes en la sesión chamánica en «este lado», en donde están tomando yajé. El canto comienza y termina al afirmar que el cantante está tomando yoco con la «gente yoco viviente» y lo repite en varios momentos (líneas 9, 11, 18, 35, 38). Entre cada una de estas afirmaciones, el canto cuenta otras experiencias visionarias del cantante, quien se desplaza por el espacio de la «gente yoco viviente», mirando alrededor.

¹¹ El uso de la voz causal es notable en las interacciones diarias en airo-pai y en castellano (Johnsons y Wheeler 1987). «Hacer comer», «hacer pensar», «hacer trabajar», son expresiones características que señalan que el sujeto de la acción es concebido como producto de una red de interacciones, siempre estimulado por otros a actuar y/o estimulando a otros.

En las líneas 2 a 8, el cantante cuenta cómo ve las lianas de yoco que han sido sembradas por la «gente yoco viviente» y que crecen subiendo enredadas a los troncos de árboles de uvilla (*Pourouma cecropiaefolia*) y de guaba (*Inga sp.*). Cargadas de frutos maduros, las cabezas de las lianas de yoco cuelgan hacia abajo y, al ser mecidas por el viento, los frutos revientan y suenan. Este sonido es, según las explicaciones de Liberato, una expresión característica de la abundancia de los frutos, algo así como una celebración alegre del bienestar que esta abundancia trae a las personas que los sembraron.

Enseguida, entre las líneas 9 y 18, el cantante acompaña a la «gente yoco viviente» para extraer yoco, cargarlo a casa, preparar y beber la bebida hecha con el extracto de corteza diluido en agua y torcer hilo de chambira. En estudios anteriores (Belaunde 1994) hemos mostrado el complejo significado de la fabricación de hilo de chambira y el tejido de las hamacas con hilo de este mismo material para a la constitución de la persona airo-pai masculina. Aunque las mujeres a menudo acompañan y ayudan a sus esposos mientras ellos tuercen hilo de chambira, esta no es considerada una actividad femenina. Interesantemente, en el canto se dice que las mujeres que toman yoco barren la hierba limpiando la casa (línea 40), una actividad que sí es típicamente asociada a la mujer.

En la línea 18, el canto cuenta que al tomar yoco el cantante se marea, un efecto psicoactivo que está típicamente asociado a la sensación que acompaña el inicio de las experiencias visionarias derivadas del consumo de diferentes plantas, como el propio yajé. La sección del canto a continuación que va hasta la línea 37 narra la experiencia visionaria producida por el consumo de yoco. Es decir, se trata de una experiencia visionaria producida dentro de otra experiencia visionaria: mareado por el yajé, el cantante mira en visiones al pueblo de la «gente yoco viviente» y, mareado por el yoco que toma con ellos, mira en visiones el espacio alrededor del poblado. El paseo por los cultivos celestiales es, entonces, una experiencia visionaria vivida dentro de otra experiencia visionaria.¹²

Es de notar aquí también que la sesión de toma de yoco entre la «gente yoco viviente» narrada en el canto es muy semejante a las sesiones chamánicas de toma de yajé llevadas a cabo entre los airo-pai. Pero es importante subrayar que, entre los airo-pai, el yoco no es, que nosotros sepamos, bebido durante las sesiones chamánicas.¹³ A nuestro parecer, lo que el canto señala es que en el mundo de la

¹² La idea de mundos dentro de mundos es común en las visiones chamánicas y oníricas airo-pai. Por ejemplo, cuando traducíamos un canto chamánico sobre la pesca, Liberato me explicó lo siguiente: «dentro de los ríos, hay ríos en los cuales el chamán puede pescar» (Belaunde 2001: 197).

¹³ Otros grupos étnicos, como los siona y coreguaje, sí beben yoco junto con yajé (Langdon 1974, Bolívar *et al.* 2004).

«gente yoco viviente» el yoco es utilizado por ellos de la misma manera que el yajé es utilizado por los airo-pai. Es decir, en el canto, el yoco es algo así como el yajé de la «gente yoco viviente».

Caminando por el espacio de la «gente yoco viviente», en visiones generadas por el yoco (dentro de visiones generadas por el yajé), el cantante encuentra palmeras de pifuayo (*Bactris gasipaes*) con racimos maduros, y describe cómo cargan estos racimos entre varios y los llevan a la casa comunal. Ciertas expresiones características indican que el cantante se encuentra en el ámbito celestial. Por ejemplo, la referencia a la luz blanca que ilumina las visiones producidas por el mareo con yoco (línea 19) y la mención de la tierra de playas de arena (línea 32). En la cosmovisión airo-pai, *matëmo*, «el cielo», es justamente un lugar donde hay grandes playas de arena (ver Cipolletti 1992; Belaunde 2001: 213. Payaguaje 1990: 83), y donde, por lo tanto, no hay una vegetación tupida. Las chacras del cielo también están libres de maleza, troncos y espinas, y los ríos son derechos, transparentes y poco profundos. Todos estos rasgos indican que el cielo es un lugar benigno, de abundancia, en donde no existe el trabajo penoso, y todas las actividades de producción son llevadas a cabo de manera colectiva, organizadamente y con alegría.

De vuelta en casa de la «gente yoco viviente», entre las líneas 38 y 41, el cantante se refiere a los muchachos que están tomando yoco juntos como «*joya'ë*», una palabra que traducimos como «criado», alguien que está siendo criado, es decir educado, por otra persona. Esta expresión indica claramente la finalidad de enseñanza del canto y el hecho de que está dirigida principalmente a los varones, ya que las mujeres no son llamadas «criadas», sino «mujeres» (*nomio*). Entre las líneas 42 y 46, el cantante emprende un último paseo, y encuentra esta vez árboles *nutuo*, una especie no identificada de árbol frutal, y regresa a tomar yoco en casa con la «gente yoco viviente». Las dos últimas líneas (48 y 49) llaman la atención porque reafirman el sembrío del yoco en oposición a su procedencia silvestre: «no necesitamos buscarlo en el monte, hay en casa». El yoco consumido por la «gente yoco viviente» en el cielo es, enfáticamente, yoco domesticado, sembrado, extraído y procesado por ellos mismos.

La silvicultura del yoco es, a nuestro parecer, un tema eje del canto. Es notable la forma en que los pasajes sobre la descripción de las andanzas del cantante por el mundo de la «gente yoco viviente» recrean una impresión detallada del ordenamiento espacial de los cultivos. También son recreados los olores de las frutas maduras y los sonidos que hacen; completando con todos los sentidos este paseo virtual por las chacras frutales celestiales. Por un lado, árboles de uvilla y guaba, en cuyos troncos crecen enredadas las lianas de yoco cargadas de frutos. Por el otro lado, o «hasta la mitad», como dice el canto, se ven palmeras de pifuayo también cargadas de abundantes frutos maduros. Finalmente, en un lugar más descampado,

se observa playas de arena y árboles de *nutuo* esparcidos. El canto deja claro que estas especies frutales son sembradas en el cielo siguiendo un ordenamiento silvicultural deliberado. En particular, el yoco es una liana sembrada en asociaciones agroforestales con árboles de uvilla y guaba utilizando dos métodos: por semillas, recogidas del suelo y por estacas (líneas 36 y 37).

LA CHACRA DE CUACUIYÓ: EL PUNTO DE VISTA DEL AVE DISPERSORA

En contraste, el yoco que los airo-pai utilizan cotidianamente en sus poblados lo extraen en gran medida de lianas silvestres. El cultivo de yoco es una práctica marginal. En nuestro trabajo de campo registramos que algunas familias habían sembrado yoco principalmente por trasplante de plántulas traídas del monte, o directamente por semilla (que demoran largo tiempo en germinar). De manera más frecuente, el yoco que se encuentra en las chagras y purmas de la gente son rebrotes de plantas silvestres que sobreviven a la tumba y la quema. Las jóvenes lianas se enredan en árboles de yarumo (*Cecropia telealba*) y de balso o topa (*Ochroma pyramidale*), que abundan en la temprana regeneración secundaria. Algunas familias tienen más yoco que otras, pero en ningún caso observamos el cultivo deliberado de combinaciones agroforestales (Belaunde y Echeverri 2008).

Como la mayoría del yoco utilizado es silvestre, lo que marca la diferencia de acceso al recurso es el hecho de que no todas las personas saben encontrar yoco en el monte. Esta liana silvestre crece hasta la altura del dosel —25 y más metros de altura—. Por eso es difícil de encontrar, porque sus hojas, característicamente pentafoliadas, no son visibles desde el suelo; lo único visible es su delgado tallo de liana que no sobrepasa los 5 centímetros de diámetro en la variedad más apreciada, el yoco copal.

Las plantas maduras de yoco comienzan a florecer en noviembre, con el verano, y los frutos maduran y caen desde febrero, con el comienzo del invierno. Así, su fructificación coincide con la cosecha del pifuayo, como bien se recita en el canto (líneas 22-30). Los frutos del yoco son dispersados por un ave que los airo-pai reconocen como «dueño del yoco» (*yoco ějaě*), llamado *cuacuiyó* (*Lipaugus vociferans*, minero gritón, *capitão da mata*, *screaming piha*). Esta ave raramente se ve, porque vive en el dosel, pero su canto característico resuena en la distancia. El canto del *cuacuiyó*, según los airo-pai, señala la presencia de yoco, sobre todo cuando los bejucos están en fructificación, porque el ave se alimenta de ellos y así también es una dispersora de las semillas.

El yoco prospera en zonas cercanas a fuentes de agua, con suelos negros y arenosos, con mucha hojarasca y requiere de abundante luz durante todas las fases de su desarrollo. El yoco fructifica generosamente en racimos que caen a tierra o son

dispersados por *cuacuiyó* y germinan lentamente con las lluvias. En el sotobosque penumbroso, las plántulas se desarrollan hasta cierta altura y pueden permanecer en estado de latencia por largos períodos. Cuando las condiciones de luz mejoran, las yemas de las jóvenes lianas rebrotan vigorosamente y producen largos tallos dotados de zarcillos que inician su ascenso hacia el dosel.

La regeneración natural del yoco requiere, así, de la formación de claros naturales que permitan el acceso de luz para las plantas en sus fases juveniles. Pero el yoco también se regenera naturalmente en claros de origen antrópico. Los airo-pai hacen sus chagras de preferencia en monte firme y ocasionalmente en rastrojos antiguos. Cuando se tumba y quema una parcela de monte para hacer una chagra, toda la vegetación, incluyendo las plantas de yoco, es derribada y posteriormente consumida por el fuego. El yoco sobrevive bien a tan drásticos procedimientos. Es frecuente encontrar jóvenes plantas de yoco que han rebrotado en las chagras nuevas, y que continúan su crecimiento en las purmas que las suceden. Las plantas de yoco que crecen en chagras y purmas, al tener acceso a abundante luz, muestran un crecimiento vigoroso. Al no tener apoyo en árboles altos (por lo general, se soportan en palos de purma, no en guabas y uvillas como el yoco celeste) se desarrollan a ras del suelo y generan abundante ramificación, en contraste con las lianas silvestres que consisten en una liana singular que asciende verticalmente.

Los airo-pai cosechan yoco cortando las lianas maduras. Los pedazos son transportados hasta la casa y conservados en huecos poco profundos en la tierra cubiertos de hojarasca. El acto de cortar yoco y cargarlo a casa es visto como un acto de apropiación. La palabra utilizada para ir a cosechar yoco, *huerocaine*, es la misma palabra utilizada para cosechar productos de las chacras, cazar y comprar o intercambiar productos con comerciantes. Cada pareja, o cada persona adulta, se considera como dueña de las plantas de yoco que crecen en sus purmas y rastrojos, así como de las plantas de yoco que encuentra en el monte y que marca con una señal personalizada. Cuando una persona cosecha el yoco de una chacra o de una purma ajena, o cuando corta el yoco silvestre identificado anteriormente por otra persona, se considera como un robo y genera conflictos y resentimiento, aun entre hermanos y parientes cercanos.

Al mismo tiempo, reconocen explícitamente que el yoco silvestre es propagado en el bosque por el ave *cuacuiyó*. Por esta razón, dicen que esta ave es *yoco ějaě*, es decir, su «dueño», o más específicamente: «el que cría el yoco en el monte». Para poder encontrar y aprovechar el yoco silvestre se requiere tener un buen conocimiento de los hábitos de esta ave y establecer relaciones con ella a través de procedimientos rituales. Según las explicaciones de Severino Leví, morador de la comunidad de Sanbelín en el río Yaricaya en 2005, los lugares en el monte donde se encuentran abundantes lianas de yoco son *cuacuiyó sio*, «chacras de *cuacuiyó*».

El nido del *cuacuiyó* es pequeñito, tejido con un bejuco delgadito. El *cuacuiyó* le da de comer guayo (fruta) de yoco a sus crías. Lo traga y después bota la pepa para dar de comer a sus crías (la pulpa). Donde ha puesto su nido, harto salen las maticas de yoco (Severino Levi).

El sembrío del yoco por el *cuacuiyó* está, por lo tanto, íntimamente asociado los hábitos reproductivos de esta ave y el cuidado de los polluelos. Esta es una concepción que refleja el uso que los airo-pai hacen del yoco para aconsejar y educar a sus propios hijos. Severino también explica que el *cuacuiyó* es diferente de la «gente yoco viviente», aunque en ambos casos se trate de seres que ejemplifican, cada cual a su manera, la propiedad de «aconsejar». El ave siembra lianas de yoco en el bosque, en «este lado» del cosmos, mientras que la «gente yoco viviente» siembra yoco en el cielo, en el «otro lado».

Los *yoco pai* (gente yoco) que se ven cuando se toma yajé son otros que el *cuacuiyó*. Son el espíritu del yoco que parece gente (Severino Levi).

La expresión «parece gente» (*paiyeje paiye*) es típica de la fraseología chamánica airo-pai. Significa que algo o alguien tiene, en determinado contexto, una imagen y forma corporal humana, igual a la de los airo-pai. Las visiones de yajé permiten acceder al cielo y ver el cosmos desde la perspectiva celestial del puro espíritu del yoco, es decir, de la «gente yoco viviente». Esta «gente» es el yoco bajo forma humana, es decir, tal y como el propio yoco se ve a sí mismo, puesto que, en el cielo, el yoco ocupa la posición del sujeto de la perspectiva.¹⁴ La visita al pueblo de la «gente yoco viviente» permite, por lo tanto, acceder al punto de vista del yoco y colocarse de manera directa, vivencial e intersubjetiva bajo la influencia de su «consejo» personificado.

El *cuacuiyó*, en cambio, no pertenece al mundo celestial del espíritu del yoco, pero tampoco es meramente un ave dispersora del bosque. Es un «dueño» de la flora y también puede ser contactado en «el otro lado» del cosmos, en un sitio suyo, «aparte», como dicen los airo-pai, por medio de sesiones chamánicas. Su origen es narrado en el ciclo central de la mitología airo-pai que cuenta la rivalidad entre *Ñañe*, «Luna», la deidad principal, y su abuelo *Muju*, «Trueno» (Cipolletti 1988: 49, Belaunde 2001: 149; Ortiz Rescanière 1975). Según las palabras de Severino, el *cuacuiyó* es «sangre de Trueno» (*Muju sie*).

¹⁴ Se subentiende, sin embargo, que en otros contextos, podría tener otra imagen y forma corporal. Para un debate sobre nociones semejantes entre otros pueblos amazónicos véase Viveiros de Castro 1996 y Gonçalves 2007.

Muju era una persona negra, todo quemado; y *Ñañe*, como era Dios, era bien blanquito. Comenzaron a hacer batalla.

Ñañe tenía dos mujeres, y se fueron con *Muju*. Entonces, ellos comenzaron la batalla. Tenían sus espadas de guama.¹⁵ *Muju* tenía el propio (hecho de guama, filudo), y *Ñañe* no tenía el propio. Pero cuando iba a batallarse, *Ñañe* le ha robado su espada. *Muju* se ha ido a orinar y ha dejado su espada metida en el barro. Ahí le ha cogido *Ñañe* y le ha cambiado por la suya. *Muju* ha intentado primero cortar a *Ñañe*, pero no ha podido. Entonces *Muju* ha dicho «ahora usted», y *Ñañe* le ha cortado bien en dos a *Muju* (por la cintura, separando la parte inferior y superior del cuerpo). Y de la sangre de *Muju* se han formado esos pajaritos. Por eso, ahora cuando truena ahí mismo grita el *cuicuiyó*.

Como hemos mostrado en otro artículo (Belaunde y Echeverri 2008), el origen sangriento de *cuacuiyó* y la asociación de su canto con el trueno permiten comprender por qué, según el pensamiento airo-pai, el yoco es una planta potencialmente peligrosa, que debe ser utilizada siguiendo pautas y dosis adecuadas. Una persona que toma yoco indebidamente o en exceso se envenena y, en vez de «escuchar su consejo» energizante, se vuelve una persona rabiosa, gritona e incapaz de convivir con los demás. Por esta razón, también, contactar al *cuacuiyó* por medio de sesiones chamánicas es potencialmente peligroso. Pero las personas que desean desarrollar una capacidad especial para encontrar y reconocer las lianas de yoco en el bosque suelen tomar el riesgo.

Esta capacidad se adquiere mediante la ingestión de un preparado de yoco cocinado, en el que no solo se utilizan las cortezas, sino también los nudos, las hojas y las semillas. Para tomar yoco de esta manera es necesario seguir una dieta todo el tiempo que sea necesario para que la persona se purgue de la «rabia» (*goapëiñe*) y desarrolle un carácter tranquilo, trabajador y determinado. Después de beber este brebaje, la persona participa en una sesión chamánica y toma yajé para poder establecer comunicación con el *cuacuiyó* en visiones y pedirle que le otorgue la capacidad de encontrar fácilmente lianas de yoco en el monte. El resultado, sin embargo, es algo inseguro: siempre existe la posibilidad de que el brebaje y el contacto con *cuacuiyó* por medio de la sesión chamánica produzcan el efecto negativo de transformar a la persona en un ser rabioso.

CRÍAS DE PAUJIL: EL PUNTO DE VISTA DEL CAZADOR

Otro procedimiento ritual, menos arriesgado, para adquirir la capacidad de encontrar lianas de yoco en el bosque consiste en «tratar bien» a los troncos de

¹⁵ *Bambusa sp.*, *mame* en airo-pai.

yoco que se llevan a casa, especialmente a los residuos fibrosos de yoco que son desechados después de «chapearlos», es decir, remojarlos en agua para diluir su jugo. Después de raspar y remojar las cortezas de yoco, los restos de corteza exprimida (los bagazos) deben ser colocados, por ejemplo, en un canasto donde no vayan a ser pisoteados ni manipulados por la gente ni los animales domésticos. Estas bolitas, llamadas *yocopë*, son concebidas como crías de ave. Pero no son crías de *cuacuiyó*. Como nos explicó Anselmo Sandoval, airo-pai residente de la comunidad de Belén en el río Yubinetto en 2005, son crías de paujil (*Nothocrax urumutum*). Así lo dice Anselmo:

En toda parte no se pueden poner, porque esas bolitas son paujiles. Porque esos son paujiles. Si las dejan en cualquier lado, ya no se encuentra yoco en el monte. Yo dejo las bolitas en un montoncito en un basurero. Antes cuando vivíamos en la maloca, se ponían todas en un canasto. Le trataban bien a eso antes. Le trataban bien antes (Anselmo Sandoval).

El paujil es un ave de hábitos nocturnos terrestres, carne agradable y tamaño un poco menor que una gallina. Se alimenta de semillas, frutos, larvas, insectos, lombrices y gusanos. Es un ave extremadamente elusiva y difícil de encontrar para los cazadores, pero su fuerte canto lo delata al crepúsculo. Hace su nido en las ramas de los arbustos bajos, o en el suelo, y el período de incubación es de unos 32 días (Parker III 2002). Debido a que los nidos están en lugares bajos son relativamente fáciles de encontrar y de saquear por los cazadores. Cuando los cazadores matan a un paujil adulto, a menudo consiguen ubicar su nido y robarse los huevos. Pero la intención no es comérselos, sino domesticar a estas crías nacidas en el monte. Los llevan a casa y los colocan en el lugar de los huevos de una gallina que está empollando. Cuando nacen las crías, crecen entre las gallinas, y se alimentan de las mismas cosas que estas aves de corral.¹⁶ Sin embargo, su domesticación es precaria, porque los polluelos se escapan al monte si son maltratados y, además, difícilmente consiguen reproducirse en esta condición. Es por lo tanto necesario encontrar y extraer nuevas crías del monte para traerlas a casa.

La costumbre de saquear los nidos e intentar domesticar las crías de paujil representa, en términos de la cacería, la manera como los airo-pai saquean las lianas de yoco en el monte e intentan domesticarlas, es decir, intentan poder disponer de ellas como si hubiesen sido cultivadas por ellos. Al igual que las crías de paujil, el yoco debe de ser encontrado en el monte, traído a casa y bien tratado. Si no, se va y no se encuentra más.

¹⁶ Agradecemos a nuestro colega awajún del Centro de Antropología Amazónica Práctica (Lima), Abel Uwarai Yagkug, por sus informaciones sobre la caza y crianza del paujil que nos ayudaron a comprender mejor las explicaciones de Anselmo Sandoval.

Así como el paujil es un ave elusiva, de hábitos principalmente nocturnos, que se camufla entre la vegetación o en las palizadas durante el día, el yoco es una especie que se camufla en el monte y que es difícil de encontrar. La habilidad de encontrar crías en el monte es semejante a la habilidad de encontrar lianas de yoco silvestre, porque en ambos casos se trata de encontrar algo escondido en la maleza y el follaje. Lo que delata al paujil es su fuerte canto, así como lo que delata la presencia de lianas de yoco es el canto del *cuacuiyó*. Esta semejanza permite comprender por qué soñar con crías de paujil es interpretado como un presagio de que pronto se encontrarán lianas de yoco silvestre en el monte.¹⁷ Así nos lo contó Anselmo Sandoval en lengua airo-pai.¹⁸

Cuando en el sueño se ve paujil mansito, y se le puede matar, cargando al paujil cargando, se agarran las crías. Entonces, cuando uno se despierta, al segundo día, cuando amanece, se va al monte y se consigue rápido yoco, facilito se encuentra. Se puede cortar y se trae a la casa para tomar. Así se hace realidad lo que se ha soñado (Anselmo Sandoval).

Y agrega Anselmo:

Eso quiere decir el sueño, es de bolita de yoco raspado. El sueño está mostrando que ya está madurando la cría de paujil. Se ve que las crías están moviendo las alas y gritando «cui cui», animándose. Es que están botando la pereza. Entonces, cuando se chapea el yoco, esas bolitas que se hacen con lo que ha sobrado del yoco son crías de paujil. Se ponen ahí. Son crías. Paujil es yoco (Anselmo Sandoval).

En la narración del sueño, la mención de cómo las crías están «animándose», «botando la pereza», es una referencia al «consejo» del yoco incorporado en el comportamiento de las crías de paujil. Una imagen de aves que, así como la visita a la «gente yoco viviente», también reproduce una situación durante la cual los padres les dan «consejo» a sus hijos tomando yoco. Tanto las visiones generadas

¹⁷ Esta interpretación onírica contrasta con la forma como los uitoto interpretan sus sueños de cacería. Para los uitoto, los sueños que muestran a la persona consumiendo diferentes tipos de frutas son interpretados como sueños de cacería; de esta manera, cada especie de frutal silvestre o cultivado es relacionada con una especie de cacería, generalmente a partir de asociaciones formales (Candre y Echeverri 1993). En el caso airo-pai, el sueño de un animal de cacería (el paujil) anuncia la «cacería» de una especie vegetal (el yoco).

¹⁸ Transcribimos aquí, la versión en airo-pai. «Yoco gato huëocani ñajëna quë jëpëre ticaramona quë jëpëre tijani jeajë huajië yoosicueparë ñatasi muntse o panita'a yeque muntse sadi tisadi jujaye peoye tiane paije. Tijani ione jutyerë o hue'ejë daye apijijaje yoojëi yureta'a dadi o ñatacona ione sisojë yooye samijë sami sicuepi inti oejë yooyeaë quëjëpësi huëocaini inajë yooseaë quëjëpësi ionese oejë huëocani inase yooyeaë ione yoco samijë yootse carapë'ë».

durante las sesiones chamánicas con yajé, así como las visiones oníricas, permiten mirar y, por lo tanto, aprender de situaciones que retratan la propiedad del yoco de «dar consejo» para criar a los hijos.

CONCLUSIONES: ¿AGRICULTORES O CAZADORES-RECOLECTORES?

El análisis de la cosmovisión chamánica y onírica airo-pai sobre el yoco muestra que para entender sus conocimientos etnobotánicos es necesario comprender que existen diferentes perspectivas sobre el yoco, su reproducción y usufructo.

Desde el punto de vista de la «gente yoco viviente», el yoco es una especie frutal cultivada en combinaciones agroforestales con otras especies cultivadas y su extracción y uso están reservados a quienes que lo cultivan. La «gente yoco viviente» bebe extracto de corteza de yoco para «dar consejo» a los «criados», es decir, a los jóvenes, para que aprendan a trabajar animadamente. También beben yoco para «marearse» y generar experiencias visionarias semejantes a las visiones provocadas por el yajé en las sesiones chamánicas de los airo-pai. La relación entre yoco y yajé en el cielo subraya el hecho de que a ambas plantas se le atribuye la propiedad de «aconsejar» cuando son ingeridas en las circunstancias y la medida adecuada. En la perspectiva del mundo celestial no existen lianas silvestres y hay una coincidencia entre sembrío y usufructo de las lianas.

Desde el punto de vista del *cuacuiyó*, las frutas maduras de yoco son su comida de sustento. Las lianas son sembradas por las aves adultas cuando alimentan a sus crías en el nido. En esta perspectiva tampoco existen lianas silvestres, ya que estas son «la chacra» del *cuacuiyó*. Los airo-pai reconocen el cultivo realizado por esta ave «dueño del yoco», así como la necesidad de contactarla por medios rituales para solicitarle recibir la capacidad de encontrar las lianas y, de esta manera, poder usufructuar de sus sembríos.

Finalmente, desde el punto de vista del recolector-cazador, es decir, de los airo-pai, las lianas de yoco son presas de caza. Esta perspectiva ejemplifica la continuidad conceptual que existe entre recolectar y cazar en el pensamiento airo-pai. Las lianas de yoco recogidas del bosque son asimiladas a crías de paujil, robadas de sus nidos y llevadas a los poblados airo-pai para ser domesticadas. Pero así como las crías de paujil se escapan fácilmente, la domesticación del yoco es también incidental.

Sobre la base de estas conclusiones, nos permitimos contribuir al debate sobre la interacción entre las prácticas agrícolas y las prácticas de recolección entre los pueblos amazónicos. Desde los estudios sobre el pueblo guayaquí del Paraguay desarrollados por Clastre (1977) en los años sesenta, existen dos abordajes teóricos incompatibles sobre la posible existencia de pueblos netamente cazadores

recolectores, sin o con una agricultura incipiente, en la Amazonía. Según el primer abordaje, la agricultura incipiente de algunos pueblos como los guayaquí y otros pueblos que cultivan pocas especies y dedican poco tiempo a la agricultura,¹⁹ se debe a una regresión agrícola histórica ocasionada por la necesidad de desplazarse constantemente por el bosque para huir de los colonos. Según el segundo abordaje, la agricultura incipiente es un rasgo cultural propio y entre estos pueblos no es pertinente la idea de propiedad asociada a los cultivos.²⁰

El caso del yoco entre los airo-pai muestra que es necesario comprender las concepciones chamánicas y oníricas de los pueblos amazónicos para evitar imponer un modelo de subsistencia externo a sus ideas y prácticas. Si bien para un observador externo la agricultura del yoco entre los airo-pai es incipiente y ellos dependen principalmente de la extracción de lianas silvestres, cuando analizamos su cosmovisión vemos que nociones de cultivo coexisten junto a nociones de extracción. No hay una oposición entre agricultores, por un lado, y cazadores-recolectores, por el otro. El yoco es a la vez un cultivo que los airo-pai manejan en sus purmas, en las cuales reproducen, aunque de manera muy incompleta, el modelo agroforestal de los espíritus celestiales; es una planta cultivada por un ave, que puede ser cosechada por los airo-pai bajo ciertas condiciones; y una presa de cacería, es decir una liana silvestre, a la que los airo-pai roban las crías para domesticarlas. Todos estos puntos de vista coexisten. Ninguno es más verdadero que el otro. Simplemente, expresan diferentes perspectivas sobre el manejo del yoco según el tipo de ser, o de persona, involucrado en su sembrío y usufructo.

BIBLIOGRAFÍA

BELAUNDE, Luisa Elvira

- 2006 «A Força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia». *Revista de Antropologia*. N° 49 (1), pp. 205-243.
- 2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

¹⁹ Ver, por ejemplo, Zent 2007 sobre la agricultura Jodí.

²⁰ Con respecto al debate sobre la existencia de recolectores-cazadores en la Amazonía ver Lathrap 1973, Ingold 1993 y Rival 2004.

- 2000 «Epidemics, drugs and evangelical conversion amongst the airo-pai of Amazonian Peru». *Journal of Contemporary Religion*. N° 15 (3), pp. 349-359.
- 1994 «Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the airo-pai of the Peruvian Amazon». *Journal de la Société des Américanistes*. N° 80, pp. 95-111.
- BELAUNDE, Luisa Elvira y Juan Alvaro ECHEVERRI
- 2008 «*Como un padre que da consejo*: Paullinia yoco entre los airo-pai del Perú». En M. Lenaerts, y A. M. Spadafora (organizadores). *Pueblos indígenas, plantas y mercados. Amazonía y Gran Chaco*. Bucarest: FLACSO (Argentina)/Zeta Books, pp. 107-135.
- BOLÍVAR, Edgar
- 2007 «Consejos para vivir bien: una perspectiva histórica sobre los diferentes usos del bejuco yoco, Amazonía noroccidental». En Juana Valentina Nieto y Germán Palacio (editores). *Amazonía desde dentro: Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2005 «Airo pai yocó. Del uso tradicional al comercio de biodiversidad». Tesis de maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia.
- BOLÍVAR, E. E., W. LÓPEZ, L.M. GALLEGOS y A.A. HUÉRFANO
- 2004 «*Botando pereza*»: *el yoco entre los secoya del Putumayo*. Compilado y editado por Juan A. Echeverri. Leticia: Universidad Nacional de Colombia y RENACO.
- BOLLA, Luis
- 1993 *Pueblos de la 'wayú': Los achuar*. Lima: Editorial Salesiana.
- CASANOVA, Jorge
- 2002 «Poblaciones indígenas y mestizas del alto Putumayo (Amazonía peruana)». *Investigaciones Sociales*. VI (10): pp. 23-45. Lima: UNMSM/IIHS.
- CIPOLLETTI, María Susana
- 1992 «El espejo deformante: El mundo de los muertos secoya». En S. Cipolletti y J. Langdon (editores). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.
- CLASTRES, Pierre
- 1977 *Society Against the State: The Leader as Servant and the Human Uses of Power amongst the Indians of the Americas*. Oxford: Basil Blackwell.

CROCKER, Christopher

1977 «My brother the parrot». En C. Crocker (editor). *The Social Use of Metaphor*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

GONÇALVES, Marco Antonio

2007 «Personalidad y procesos de subjetivación en una ontología amazónica». *Amazonía Peruana*. N° 30, pp.159-184.

JHONSONS, Orville y A. WHEELER

1987 *Gramática Secoya*. Limoncocha: Instituto Lingüístico de Verano.

INGOLD, Tim

1993 «Hunting and gathering as ways of perceiving the environment». En K. Fukui y R. Ellen (editores). *Beyond Nature and Culture*. Oxford: Berg.

LANGDON, E. Jean Matteson

1974 *The Siona Medical System: Beliefs and Behavior*. Tesis de doctorado. Tulane University.

LATHRAP, David

1973 «The hunting economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective». En D. Gross (editor). *Peoples and Cultures of Native South America*. New York: Doubleday, pp 12-143.

MOYA, Ruth

1992 *Requiem por los espejos y los tigres*. Quito: Abya-Yala.

ORTIZ RESCANIÈRE, Alejandro

1975 «El orden secoya o el árbol del universo». *Textual* 10. Lima.

PARKER III, Theodor A.

2002 «Behavior, Habitat, and Status of the Nocturnal Curassow (*Nothocrax urumutum*) in Northern Peru». *Ornitología Neotropical*. N° 13, pp. 153–158.

PAYAGUAJE, Fernando

1990 *El Bebedor de Yajé*. Shushufindi: CICAME.

RIVAL, Laura

2004 «El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los huaorani». En A. Surrallés y P. García Hierro (editores). *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 97-120.

SALE, C, R.C HARRIS, S. DELVES, y J. CORBETT

2005 «Metabolic and physiological effects of ingesting extracts of bitter orange, green tea and guarana at rest and during treadmill walking in overweight males». *International Journal of Obesity*. N° 30 (5), pp. 764-773.

SCHULTES, Richard. E.

- 1942 «Plantae Colombianae II. Yoco: A stimulant of Southern Colombia». *Bot. Mus. Leaflet*, Harvard University. N° 10, pp. 301-324.
- 1943 «Plantae Colombianae IV. Una planta estimulante del Putumayo». *Revista de la Facultad Nacional de Agronomía*. pp. 59-79. Medellín.
- 1951 «Le *Paullinia yoco* et son emploi comme stimulant». *Revue Internationale de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale*. N° 31, pp. 279-290. París.

SIMPSON, Anthony

- 1993 *Viajes por la selva del Ecuador y exploración del río Putumayo (1874)*. Quito: Abya-Yala.

TAUSSIG, Michael

- 1993 *Mimesis and Alterity: A particular History of the Senses*. London: Routledge.

VICKERS, William

- 1989 *Los sionas y los secoyas: su adaptación al ambiente amazónico*. Quito: Abya-Yala.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2003 «La inmanencia del enemigo». *Amazonía Peruana*. N° 28-29, pp. 41-72.
- 1996 «Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*. N° 2, pp. 115-144.

WALI, Alaka, Mario PARIONA, Teófilo TORRES, Dora RAMÍREZ y Anselmo SANDOVAL

- 2008 «Inventario social de Guepi. Comunidades Humanos: Fortalezas sociales y uso de recursos». Manuscrito. Fields Museum, University of Chicago.

WECKERLEA C. S., M. A. STUTZB y T. W. BAUMANNB

- 2003 «Purine alkaloids in *Paullinia*». *Phytochemistry*. N° 64, pp. 735-742.

ZENT, Eglée

- 2007 «El Yo-Cazador: Perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los jodí, Guayana Venezolana». *Amazonía Peruana*. N° 30, pp. 111-139.

ZULUAGA, Germán

- 2004 *El Yoco (Paullinia yoco): la savia de la selva*. Bogotá: Universidad del Rosario.