

Je, la fuerza de la creación

Nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental.

Luis Cayón*

Introducción

Hasta hace unos diez años, las monografías sobre las culturas tukano oriental del noroeste amazónico dejaron un poco de lado el tema de la territorialidad indígena y su manejo; esto es comprensible ya que el surgimiento de un “nuevo contexto”, donde la desaforada destrucción de los recursos naturales y la necesidad de conservar los bosques para garantizar la continuidad de la vida en el planeta, impulsó la aparición de diferentes perspectivas: desde movimientos ambientalistas que luchaban (hasta el presente) por la conservación de la naturaleza hasta el surgimiento de políticas capitalistas como el desarrollo sostenible. Entonces, los indígenas aparecieron como protectores de los ecosistemas, lo cual motivó una necesidad voraz por entender los sistemas nativos de manejo ambiental. En Colombia se elaboró la Constitución de 1991 que consagró nuevos derechos para los pueblos indígenas, entre ellos el reconocimiento de sus tierras ancestrales, fenómeno que ha conducido a nuevas reflexiones en torno al significado de la territorialidad, de tal forma que, hoy en día, los antropólogos estamos muy interesados en investigar este tema, del que los indígenas están hablando en el escenario político nacional. El territorio y su manejo tradicional son una prio-

* Antropólogo, Universidad de los Andes. Email: luis cayon@hotmail.com

ridad tanto de los estudios académicos como de las asesorías institucionales para consolidar los derechos inalienables de los indígenas.

En agosto de 1995, inicié mi trabajo de campo entre los makuna o Gente de Agua (en el río Apaporis, límite sur de la familia lingüística Tukano oriental) influenciado por la etnografía clásica pero, a la vez, inmerso dentro de las nuevas tendencias. Mi interés por contrastar el modelo energético de Reichel-Dolmatoff me condujo al mundo del chamanismo y a analizar la socialización de la naturaleza teniendo en cuenta los postulados generales de Descola (1989) donde la mitología, la organización social y las formas de producción se interrelacionan para ilustrar este fenómeno. Partiendo de dicha perspectiva, incluí el análisis del chamanismo como el campo conceptual en el que los indígenas realizan dicho proceso de socialización.

Uno de los aspectos que me atrae con más fuerza desde mi primer día en una maloca makuna hasta hoy es que se hable con tanta insistencia y respeto sobre un chamán denominado "el curador del mundo". Luego de un par de semanas en el Apaporis pude conocer, vivir y trabajar un tiempo con dicho personaje: Isaac Makuna. No alcancé a captar el sentido profundo de esa denominación hasta la fase final del proceso de escritura de la monografía de grado. Desde entonces, he enriquecido y descifrado la importancia de este individuo que es mucho más que un chamán y que tiene por función reproducir el orden del cosmos aplicando el conocimiento dejado por los cuatro dioses masculinos (Ayaba) durante la creación del universo, cuya manifestación son los instrumentos sagrados Je que se tocan en el ritual de iniciación masculina o *yuruparí*. En el ritual, el curador del mundo se convierte en dios y lo que en realidad hace es fertilizar el territorio de su grupo, el cual se inserta en un macroterritorio compartido y controlado de manera chamanística por muchos grupos indígenas. Por tales razones, gran parte de mi trabajo entre los makuna se ha orientado a analizar cómo manejan el entorno.

El rasgo general de la organización social de los tukano oriental es el sistema de filiación patrilineal y de residencia patri/virilocal constituido por unidades o grupos exógamos conformados por clanes (*sibs* para algunos autores), cuya terminología de parentesco es del tipo dravídico. Cada grupo exógamo descende de una anaconda ancestral que como antepasado mítico determina las formas de relación frente a los otros grupos que se clasifican como consanguíneos, afines o hijos de madre (consanguíneos de hecho, según Correa, 1996). Una de sus grandes particularidades es la exogamia lingüística porque cada una de estas unidades posee un idioma específico y realiza intercambios matrimoniales simétricos con grupos de lenguas diferentes que, en general, viven en territorios contiguos. Los makuna son una excepción ya que se casan preferencialmente con unidades exogámicas hablantes de su misma lengua debido a circunstancias his-

tóricas (Århem, 1981) pero que no niegan, en sí mismas, las normas básicas de intercambio recíproco y de exogamia pues sus cuñados son conceptualizados como "otra gente".

La territorialidad tukano oriental (y de sus vecinos arawak) se ha analizado desde diferentes perspectivas; por una parte Goldman, Jackson, Jacopin y Reichel-Dolmatoff sostienen que no existe una noción de "territorio tribal" pues el uso de la tierra tiene relación con la explotación y aprovechamiento de los recursos colindantes a cada unidad doméstica constituida por vínculos de consanguinidad. Para Goldman (1968: 91-98), la pertenencia a un territorio está relacionada con los lugares de origen de los ancestros míticos, lo cual no implica la ocupación y uso de dichos lugares; por ello, cada *sib* se asienta en porciones de tierra cercanas a un río, en el que idealmente se ubica una fratría (conjunto de *sibs*), y que puede utilizar y explotar los terrenos adyacentes. La selva es un espacio amplio en el que no existen disputas territoriales ya que los *sibs* se pueden desplazar para ocupar otros territorios sin generar tensiones con sus supuestos propietarios. En el mismo sentido, Reichel-Dolmatoff (1986; 1968: 40) afirma que los *sibs* mayores suelen situarse en los cursos bajos de los ríos mientras que los menores lo hacen en las cabeceras por el acceso diferencial a ciertos recursos, aunque la explotación de los mismos se da en las zonas aledañas al asentamiento doméstico. Según Jackson (1983: 62-65), la propiedad sobre la tierra depende de la ubicación de cada grupo local de descendencia, el cual puede usufructuar los bienes que brinda el entorno y puede movilizarse dentro de sus límites locales y, por lo tanto, no existen las ideas de derechos inalienables o títulos sobre una unidad territorial étnica. Jacopin (1972) señala que la ausencia de un concepto de territorio tribal y de fronteras propiamente dichas implican que la territorialidad depende de las actividades del sujeto y de las transformaciones del espacio que éstas generan; por ejemplo, la chagra, el puerto o la guerra. Estas visiones obedecen a una construcción concéntrica del entorno desde la casa, por eso los indígenas tienen un conocimiento limitado de las áreas más allá de la influencia de la unidad doméstica.

Århem (1998) afirma que en las posturas anteriores, la ideología de la descendencia y las nociones chamánicas del territorio están separadas de la tenencia de la tierra y del control sobre los recursos. El hecho de elaborar las nociones de territorialidad a partir del asentamiento de cada unidad doméstica y el desconocimiento de la existencia del "territorio étnico" va en contra de la evidencia etnográfica presentada por autores como Århem, Correa y van der Hammen, y de la información presentada en este texto.

Hay otras perspectivas que aducen que el dominio territorial es un aspecto funcional de la descendencia que permite el trabajo del sistema social (Århem, 1998)

como en el caso de Chernela (1993: 93-109), quien sugiere que la territorialidad está asociada al control de los recursos según la jerarquía de los *sibs* de acuerdo con el orden mítico instaurado por el surgimiento de los antepasados del cuerpo de la anaconda ancestral en determinados lugares de los ríos. Los *sibs* mayores ocupan los sitios más productivos y restringen el uso de los mismos a otros *sibs* y a los visitantes de otras etnias, de tal manera que los grupos de descendencia administran el acceso a los recursos que están sujetos al control social basado en los derechos de uso asociados al rango de los *sibs*. La perspectiva de Chernela evidencia la vinculación entre territorio y descendencia en el aspecto étnico, hecho inicial compartido por otros autores que añaden elementos de composición del paisaje y de manejo chamanístico para el acceso a los recursos dentro de la territorialidad indígena.

La elaboración de esta idea parte, desde mi punto de vista, de C. Hugh-Jones (1979: 18-26) quien entiende la territorialidad como una manifestación de un modelo ideal en el cual la ocupación espacial de los grupos exógamos corresponde al orden de nacimiento mítico plasmado en la estructura de los ríos, donde los *sibs* mayores se ubican en las desembocaduras y los *sibs* menores en las cabeceras, en conformidad con el cuerpo de la anaconda ancestral; así, cada grupo sabe donde debe situarse, pero en la práctica no lo cumple ya que no es funcional en términos de las dinámicas de reemplazo de asentamientos y de uso de campos de cultivo. Este modelo conceptual implica la existencia de un territorio ideal para cada grupo exógamo de acuerdo con el orden mítico. Århem (1981: 217-254) destaca que los grupos se organizan a lo largo de un río en tres niveles: residencial, local y territorial donde los intercambios matrimoniales tienden a presentarse con otros grupos territoriales que generalmente habitan en ríos contiguos; sin embargo, los grupos locales están compuestos por individuos de diferentes unidades exogámicas que pueden casarse entre sí; por lo tanto, primaría la filiación con su respectiva asociación territorial en las alianzas matrimoniales. Correa (1980) afirma que los grupos se apropian de los lugares de nacimiento de sus antepasados y del recorrido del camino de sus respectivas anacondas ancestrales, que representan el eje del ordenamiento social, de manera que el territorio aparece como la unidad espacial donde reposa la organización social.

En la mayoría de los casos, las anacondas ancestrales viajaron juntas desde el nacimiento del mundo hasta los lugares específicos del nacimiento de la gente donde se separaron de las otras, de tal manera que los grupos exógamos comparten, a grandes rasgos, un macroterritorio establecido por los segmentos de historia mítica conjunta pero poseen un territorio propio de acuerdo con el recorrido particular de cada anaconda ancestral desde los puntos de divergencia del viaje. Van der Hammen (1992: 127-138) resalta que el hecho de compartir un macroterritorio conlleva a un manejo chamanístico coordinado entre todos los grupos donde cada uno de ellos debe responsabilizarse por su territorio particular. Århem (1998) afirma que el conocimiento chamanístico y el control ritual sobre

el territorio y sus recursos evidencian la articulación entre las nociones de propiedad derivadas del sistema de descendencia y la tenencia efectiva de la tierra.

Estas perspectivas, donde la territorialidad se relaciona principalmente con el sistema de descendencia y éste se percibe como la expresión de las relaciones sociales en el espacio en las que el chamanismo juega un papel principal, constituyen el punto de partida de mi argumentación. Para entender con mayor claridad a los grupos tukano oriental y a sus vecinos arawak, es necesario comprender los rasgos generales de su territorialidad en el contexto regional: un campo aún inexplorado que valdría la pena investigar. Århem, Correa y Van der Hammen han dado los primeros pasos y sus trabajos llaman la atención sobre la necesidad de seguir profundizando en el tema. Este escrito pretende esbozar algunos aspectos generales y complementar lo que se conoce en la literatura etnográfica sobre la territorialidad de los tukano oriental por medio del caso de los makuna.

Territorio y parentesco

Antiguamente cada clan se ubicaba en las grandes casas multifamiliares o malocas que siempre han constituido los centros de la actividad ritual y política. Estas dependen del trabajo femenino en los cultivos cuyo sistema de horticultura itinerante de tumba y quema permite la siembra de gran variedad de especies donde predomina la yuca brava (*Manihot esculenta*), base de la alimentación, que se complementa con las faenas masculinas de caza y pesca. Aunque en la actualidad viven en comunidades, que en su mayoría poseen una o dos malocas, la casa tradicional no ha perdido importancia y, de hecho, las aldeas conservan las mismas distribuciones espaciales que se manejan dentro de la maloca (Bidou, 1977; Correa, 1996: 70-71). En consecuencia, las comunidades actuales son una "gran casa" con límites abiertos pero con espacios interiores cerrados.

Los tukano oriental se encuentran ubicados entre los ríos Vaupés y Apaporis, cuyas cuencas se conectan por medio del Pirá-Paraná. Cada unidad exogámica, y los clanes que las componen, habita un territorio particular a lo largo de un río pequeño o caño donde cada segmento del grupo se sitúa o asocia a un lugar específico del río según parámetros míticos. C. Hugh-Jones (1979: 20) describe que cada segmento se relaciona con una función propia de acuerdo con el lugar del cuerpo de la anaconda ancestro del cual nacieron. Los descendientes de la cabeza son maloqueros, los del cuello son cantores, los del medio son guerreros, los que siguen son chamanes y los de la cola son sirvientes; de manera semejante, los agnados de una familia nuclear deben cumplir con las mismas funciones según el orden de nacimiento. Este aspecto denominado orden de mayorazgo se caracteriza porque todos los miembros pertenecientes a un grupo exógamo se

llaman entre sí “hermanos mayores” o “hermanos menores”, hecho que permite que cada individuo ocupe un lugar con un rango determinado en la sociedad de acuerdo con su nacimiento y que, en cualquier circunstancia, hace posible la réplica del sistema, como bien ha señalado Correa (1999: 93-147). Lo anterior une la capacidad de un individuo para reproducir el sistema con la estructura mítica, cuyo resultado es un modelo ideal que ilustra el marco conceptual según el cual los grupos exógamos se distribuyen en el espacio¹.

Cada segmento se clasifica, con relación a los otros, como mayor o menor según el orden de mayorazgo mítico y de la misma manera se ubica a lo largo del río en malocas: la razón por la que los mayores deben estar cerca de la desembocadura es porque dentro del pensamiento indígena la bocana del río es el sitio donde éste nace, es el origen. De esta manera, puede afirmarse que el territorio expresa las relaciones de consanguinidad y, como bien lo anota Århem (1981: 113-114), las unidades de descendencia son unidades territoriales. Esta correspondencia en la distribución espacial de los segmentos a lo largo del río se simboliza con la anaconda ancestral como el modelo ideal del nacimiento de los clanes, su especialización y ubicación; esta representación, según Århem (1998), se percibe como la unidad y diferencia interna del grupo de descendencia. Esto querría decir que el río perteneciente a cada grupo es su conexión con su origen ancestral y que el territorio permite la réplica del sistema de filiación patrilineal.

Por medio de este sistema de filiación, cada unidad exogámica tiene una serie de posesiones únicas, como instrumentos sagrados de yuruparí, cajas con plumas, nombres secretos, bailes originarios con sus respectivas canciones², conocimientos chamanísticos específicos y alimentos típicos³ que determinan la identidad de los grupos asociados a un territorio particular. De tal manera, quienes tienen la heredad sobre estos bienes se consideran los dueños (*ühara*) propios del territorio y poseen los derechos ancestrales sobre la tie-

¹ Las unidades exogámicas tukano oriental suelen agruparse en categorías más amplias donde existe prohibición matrimonial y rige el orden de mayorazgo. Por ejemplo, los makuna denominan hermanos mayores a los letuama y a los bara y hermanos menores a los tuyuca y a los carapana. Junto a los taiwano conforman la categoría general de la gente de agua. Estas relaciones no se las tendrán en cuenta en el análisis porque no se tiene información suficiente para comprobar si existen nexos territoriales, aunque estos grupos habiten en territorios distantes.

² Los makuna consideran el baile de muñeco y de gavián como propio, en contraste con el baile de cacha de los letuama o con el baile de pescado de los tanimuka. A pesar de esto, los grupos han aprendido los bailes de los otros y los practican con frecuencia.

³ Los makuna consideran como comida propia las ranas (*üma*), la babilla (*güso*) y la serpiente (*wämüsiüägu*). Los letuama son dueños de los animales cuadrúpedos de caza y los yiba de la masa del guarapo.

rra, el río, las plantas, los animales y manejan los instrumentos sagrados. Dentro del territorio existen algunos sitios exclusivos, como reservas de caza, pesca y materiales, que en teoría sólo pueden ser utilizados por miembros del grupo propietario después de una curación chamánica pero que en realidad pueden ser empleados ocasionalmente por otros grupos siempre y cuando se pida una autorización al chamán del grupo dueño y éste haga la curación respectiva. En este sentido, no existen nociones de propiedad privada ni de uso único de los recursos del territorio y, por lo tanto, las personas ajenas a éste (los cuñados con sus familias, por ejemplo) pueden asentarse allí y obtener su sustento libremente luego de una curación chamanística que los asimile al nuevo entorno. Estos individuos se clasifican como residentes (~gana) y obtienen derechos de tenencia de la tierra, es decir, pueden construir casas, tener campos de cultivo, cazar y pescar pero no tienen autoridad sobre la parafernalia ritual ni sobre las posesiones espirituales de los dueños. Por esta razón, si un individuo nace en tierras de otro grupo exogámico y es curado según el conocimiento de dicho lugar o no habla su lengua paterna nunca perderá los derechos sobre el territorio de su unidad ni sobre los bienes de la misma pues le son dados por la filiación. Al incluir a los afines dentro del espacio de un grupo de descendencia se articula el sistema de filiación con el de intercambio matrimonial, a través de la residencia, formando comunidades endogámicas desde un punto de vista más amplio pues durante generaciones los matrimonios se realizan entre los mismos grupos de personas (Århem, 1998).

Es claro que dentro del territorio se expresan las relaciones sociales por medio de la consanguinidad y la afinidad, es decir, se asegura la reproducción de cada unidad exogámica y del modelo general de organización social. Para que esto sea posible, Correa (1996: 19) señala que la sociedad debe apropiarse y organizarse en el paisaje y, a la vez, debe ordenarlo mediante la transformación de lo "silvestre" en social, es decir, el entorno se convierte en un lugar de actividad cultural que permite definir el territorio como una construcción sociocultural, una unidad espacial dinámica e histórica que resulta de la conceptualización y manifestación de las relaciones sociales en el espacio.

Sin embargo, el territorio como posesión de un terreno a lo largo de un río que se hereda por filiación y como construcción cultural tiene normas para su funcionamiento determinadas por la utilización de los objetos materiales e inmateriales que son propiedad de los dueños del mismo y por la composición del paisaje que hace que se extiendan las relaciones sociales a los seres que lo habitan.

La sociedad, el paisaje y sus habitantes

Los ríos de aguas negras y blancas serpentean en medio de un inmenso océano de árboles, que desde un avión son el único cambio perceptible del paisaje selvático. Pero estos tipos de agua influyen en la fertilidad de los suelos, la presencia de especies animales y la vegetación predominante en cada zona. Estas características son muy bien conocidas por los indígenas, al igual que los ciclos climatológicos y biológicos, los movimientos de los astros, el comportamiento de los animales, el crecimiento y utilidad de las plantas y la forma en que cada una de las especies se relaciona con las otras. En la aparente uniformidad del entorno, accidentes geográficos como cerros, raudales, cuevas, remansos y salados encierran un profundo significado cosmológico para las culturas indígenas: son los lugares con nombre (*wamekuto*) que en castellano denominamos sitios sagrados⁴.

Aparte de los cerros, los grandes raudales son los hitos geográficos que parecen tener mayor carga simbólica puesto que pueden verse, según Van der Hammen (1992: 93), como puntos de referencia que constituyen fronteras ecológicas para distintas clases de especies acuáticas, como lugares de origen de la gente de "este mundo" y como parte de importantes eventos míticos. Para los makuna, el raudal de Manaitara sobre el Apaporis es el lugar donde se unen con su abuelo Anaconda de Agua pues, además de ser el hogar ancestral, es la casa de nacimiento del grupo (*masa yujiri wi*), es decir, el lugar donde cada recién nacido recibe su filiación al clan patrilineal a través de un nombre secreto, y además se le asigna un oficio. Esto significa que simultáneamente los neonatos se convierten en seres humanos porque el alma les es dada a través del nombre y se les confiere un lugar definido en la sociedad.

Todos los sitios sagrados, dentro de los que también se incluyen las grandes concentraciones de algunos tipos determinados de vegetación como las

⁴ El término de sitios sagrados es occidental. Dentro del pensamiento makuna existen dos percepciones sobre estos sitios: (1) son lugares que se deben respetar (*mũka*) porque pertenecen a un dueño espiritual que puede causar enfermedades a quienes tomen alguna de sus posesiones, y (2) son sitios que causan dolor (*jũni*) porque allí están guardados los conocimientos legados por los dioses; por lo tanto, contienen el yagé de Ayaba y al tomar cualquier elemento de allí se producen enfermedades. Al parecer, los sitios sagrados son lugares con gran importancia ecológica como reservas de minerales y de especies vegetales y animales, tal vez, lugares de desove y apareamiento. En oposición, hay algunos sitios con nombre que no son relevantes en términos ecológicos sino que tienen que ver con algunos sucesos míticos. Para efectos de la argumentación no se hará distinciones entre los sitios sagrados porque se pretende dar un panorama general.

palmeras, se conciben como malocas donde habitan distintas clases de seres (plantas, animales o espíritus) que se conceptualizan como personas; en estas casas vive "gente" con objetos y cultivos propios, y tienen, como en toda maloca, un dueño o maloquero. Århem (1998) afirma que la territorialidad humana está inspirada en el conocimiento preciso de la territorialidad animal, en especial en la de algunas poblaciones localizadas de caza y pesca. Identifica el territorio makuna con las rutas migratorias de las sabaletas (*Brycon* spp) que desovan en el bajo Apaporis y se alimentan a lo largo de sus afluentes durante el ciclo anual, y enfatiza en el hecho que los humanos y los animales comparten las mismas casas de nacimiento. De esta manera, se presentan identificaciones totémicas y relaciones animistas⁵ que ilustran la unidad espiritual de todos los seres vivientes y su carácter transformativo, donde el universo surge como una totalidad que no divide la cultura de la naturaleza pues ésta es una construcción cultural donde las relaciones ecológicas son, en realidad, relaciones sociales.

Los hitos geográficos son sitios sagrados porque en ellos se ubican "comunidades de personas" con poderes particulares y con un espacio definido que debe respetarse bajo el precepto de que "nada se puede tocar" pues, de lo contrario, los dueños de estos sitios pueden enviar castigos sobrenaturales a los infractores y sus familias. Entonces, los seres humanos deben entablar relaciones sociales con las "personas" de estos lugares y, por tal motivo, las plantas o animales que allí se encuentran no pueden ser utilizados por los humanos de manera arbitraria, y requieren una negociación chamanística con su propietario. Aunque este intercambio tiene múltiples facetas, se introducirá en este texto la idea de que la negociación con el dueño de los animales se presenta para no matar y consumir por equivocación a los parientes ya que dentro de cada territorio se considera que los animales y las plantas hablan el mismo idioma que los humanos, es decir, existen relaciones de consanguinidad entre todas las especies que habitan el mismo territorio.

Cuando los humanos necesitan excedentes de alimento para celebrar rituales, los chamanes se dirigen a las malocas de sus parientes animales y les solicitan comida; a cambio de coca, éstos reúnen los "alimentos sobrantes" de sus chagras y los entregan a la gente bajo la apariencia física de un animal pero, en realidad, los cazadores recogen los canastos de masa de frutas o de yuca que el chamán encargó al dueño. De esta forma, los parientes animales participan en los rituales

⁵ Según Descola (1996), los sistemas anímicos permiten organizar en términos conceptuales las relaciones entre seres humanos y especies naturales, tratados como categorías y como personas. Al contrario, el totemismo no manifiesta relaciones sociales entre los humanos y las especies naturales sino que éstas proveen a la sociedad humana de categorías para la clasificación social.

que, al igual que la mayoría de las actividades chamanísticas, tienen como finalidad la preservación y la continuidad de la vida en el “mundo entero”.

Estas conceptualizaciones se explican como parte de la estrecha vinculación entre la reproducción biológica y cultural de todo el cosmos, regida por la reciprocidad; por eso es necesario que los animales del territorio participen en los rituales, pero como están en un plano distinto, envían la comida, que puede clasificarse genéricamente como yuca, para los bailes a cambio de la coca que los mantendrá fértiles. Lo interesante es que los anfitriones humanos ofrecen esta comida suministrada por los animales y reciben a cambio la coca que les traen los invitados, estableciendo un intercambio de vitalidad entre distintas unidades exogámicas y dominios del cosmos. Es como si los anfitriones dijeran a sus invitados: “pueden tomar nuestra yuca (capacidad reproductiva física) y a cambio recibimos coca (capacidad reproductiva espiritual) para que sus hombres engendren hijas y nosotros podamos casarnos con ellas y tener hijos pues dependemos los unos de los otros”, y al mismo tiempo parecería que los animales increparan a sus parientes diciendo: “como consanguíneos les ofrecemos los recursos (yuca) para que sus cuñados puedan darles mujeres para reproducirse, pero necesitamos que nuestro vínculo de filiación (coca) y nuestra fecundidad se mantengan”.

La cosmología makuna está construida sobre el significado existencial de la vida y del flujo cíclico entre ésta y la muerte. La vida se concibe como el resultado de las fuerzas fértiles de la creación del universo, cuya fuente es el conocimiento (*keti oka*) de los dioses depositado en los instrumentos de *yuruparí* y en los bailes, que requieren un componente material y otro espiritual, que en las metáforas culturales se asocian con lo femenino y los masculino, con la yuca y la coca. La materia implica crecimiento, maduración para reproducirse y este proceso depende de la alimentación. La fuerza espiritual necesita ser controlada y repartida a todos los seres del universo para generar este ciclo eterno que es controlado por el curador del mundo o *Je gu* (“quien da vida al *yuruparí*”). Esta actividad metafísica se da al inicio del ciclo anual durante el tiempo en que se celebra el ritual de iniciación masculina, que al ser el momento donde se confirma la filiación patrilínea de los jóvenes, asegura la continuidad de la vida en el territorio por medio de los iniciados.

El *Je gu* controla la fuerza de vida correspondiente a su territorio porque alimenta, madura y reproduce a todos sus habitantes conservando las relaciones de reciprocidad con animales y plantas para perpetuar la vida humana, ya que obtiene la comida que los hombres necesitan para mantener su existencia a cambio de posibilitar la reproducción de estos seres a través de la producción del alimento que necesitan. Es una relación de mutua dependencia entre parientes que se encuentran y relacionan en distintos niveles de realidad pero que confluyen en

un mismo espacio físico. Esta interacción sirve para hacer funcionales las relaciones de dependencia mutua con los afines y los intercambios con otros territorios.

El territorio es un lugar de formación y regeneración de vida. Para Echeverri (2000), este aspecto se entiende como un proceso “purificador” o diferenciador comparable con la gestación humana y la creación del mundo. En este sentido, para los makuna es muy claro que todos los accidentes geográficos presentes en el paisaje son las marcas indelebles del trabajo de los dioses durante la creación del mundo; en esas huellas y en todos los seres creados está encerrado el conocimiento del territorio. Con esto quiero decir que cada forma de vida constituye un “mundo aparte”, una dimensión diferente que sólo puede comprenderse en el plano espiritual que manejan los chamanes y que está regido por (1) una posición filosófica frente al sentido de la vida, hecho común donde se interconectan todos estos “mundos de conocimiento”, y (2) por los modelos conceptuales de la sociedad humana, como la maloca y el cosmos.

Mito, cosmos y territorio

Los makuna definen el territorio como una porción de tierra (sita) que comprende toda la historia del grupo. Esta concepción vincula el territorio con la creación del mundo: en el principio, Romi kumu, la Mujer chamán, creó la tierra (su cuerpo) y asignó distintas porciones de ella para todos los grupos étnicos que serían creados. De la tierra destinada para los makuna sobró una pequeña parte con la que creó a Waiyaberoa, el abejón del Pirá, el instrumento principal de yuruparí. Pero en ese instante de la creación todo tenía una existencia virtual y plana. Anaconda de Yuca, dueño de todas las frutas silvestres, era yuruparí (Je) y los dioses Ayaba, los hijos del mundo, trataban de descifrar la manera de acceder a su conocimiento; después de varios intentos, se convirtieron en chamanes poderosos y decidieron matar y quemar a Anaconda de Yuca. De sus cenizas nacieron dos palmeras de las que se elaboraron los instrumentos sagrados de todos los grupos. Los dioses no supieron manejar los instrumentos y Romi kumu se los llevó; ella miraba yuruparí y arreglaba el mundo mientras los Ayaba sacaban el rallador de yuca⁶ de la maloca y se escondían en el monte.

Un día se dieron cuenta que eran hombres y no podían trabajar como mujeres; entonces decidieron robar el yuruparí. Se les apareció Sebero, un yuruparí con forma de bejuco, que les indicó lo que debían hacer. Se acercaron a la Mujer

⁶ Esta versión del mito la presentan los makuna de caño Toaka, mientras que en otra versión, recogida en el Apaporis, se afirma que los dioses menstruaban y se escondían en el monte cuando Romi kumu veía yuruparí.

chamán y tocaron a Sebero; ella quedó aturdida pero alcanzó a esconder dentro de su vagina a bedi je, yuruparí de menstruación. Ellos se apresuraron a actuar, no escucharon la curación del mundo de manera completa y Romi kumu maldijo al mundo para que existieran los chismes, las enfermedades y la guerra. Después de esto, los Ayaba empezaron a recorrer el mundo tocando el yuruparí, siguiendo el eje acuático, y crearon los sitios sagrados, los raudales, los cerros y petrificaron a los seres malvados. Hartos de los chismes, decidieron ascender al cielo y repartieron los instrumentos sagrados a las distintas etnias. A los makuna les correspondió el abejon del Pirá.

Este resumen del relato de la creación muestra varios aspectos interesantes como la diferencia entre la creación femenina y la masculina donde se evidencia que en la primera todo existe pero no de la manera como se conoce en la actualidad porque es resultado de la segunda: la Tierra no tiene accidentes topográficos, los instrumentos no existen sino en la forma de Anaconda de Yuca quien los agrupa a todos y los hombres actúan como mujeres. La participación masculina crea las discontinuidades: el asesinato y quema de Anaconda de Yuca hacen posible la elaboración física de los instrumentos, el robo de los mismos ordena las particularidades de los géneros pues las mujeres empiezan a menstruar y así se lleva a cabo la creación del paisaje. Con el robo del yuruparí, los dioses pueden acceder al conocimiento para concluir la creación y llenar el entorno de historia, es decir, hacer que corra el tiempo en el mundo plano ideado por la Mujer chamán: espacio con vida eterna y sin enfermedades, guerras y chismes, el mundo perfecto.

Si la Mujer Chamán es la tierra sin accidentes geográficos y éstos resultan del trabajo de los dioses, el mito describe la complementariedad en la reproducción pues así como la materia del bebé está formada por la sangre menstrual, la filiación (la diferencia con respecto a los otros) se hereda por el padre. De nuevo se presenta la correspondencia simbólica entre la yuca y la coca (lo uterino y lo patrilineal). En el nivel cósmico, la fertilidad femenina se relaciona con la reproducción humana y de los cultivos, mientras que la fertilidad masculina se asocia a la reproducción metafísica de la selva y las actividades predatorias de tumba, caza y pesca.

Toda esta secuencia se inicia con la creación del mundo (paisaje y niveles del cosmos) y finaliza cuando los dioses reparten los instrumentos de yuruparí a los grupos étnicos, acto que determina los territorios de los mismos. La creación se origina en la puerta de agua en el oriente, lugar en el que nace el río de leche (*ojengü riaka*) que, a su vez, es el espacio donde se desarrolla la vida de todos los seres de este mundo. De él brotan todas las corrientes de agua de la selva y finaliza en el oeste, en la puerta de occidente, por donde se comunica con el río del inframundo (*wamü riaka*). El sol realiza su recorrido diurno sobre el eje acuático

del río de leche y durante la noche viaja por el río del mundo subterráneo. Estos primeros ejes de orientación geográfica permiten establecer tres dominios cósmicos diferentes: el mundo de arriba, el mundo intermedio (*sita*) y el mundo de abajo. En el intermedio (donde habitan humanos, animales, plantas y espíritus), el río de leche marca el sentido del movimiento de oriente a occidente. Este río ha sido identificado por C. Hugh-Jones (1979: 33) con el Amazonas, pero creo que no corresponde a ningún río terrestre sino a un concepto de “pensamiento”⁷ que se aplica a cualquier eje acuático. El esquema básico que resulta de este primer movimiento general es femenino y se reproduce luego en otros niveles.

En este modelo cósmico se inicia la creación de lo que los makuna consideran el territorio, entidad que se comparte con otros grupos. En este contexto, el río Apaporis se identifica con el río de leche, el raudal la Libertad (*yuisi*) con la puerta de agua y el raudal de Jirijirimo (*jasa judiro*) con la puerta de occidente. Los dioses subieron y bajaron por el eje acuático creando y nombrando los sitios sagrados y asignando los poderes particulares de cada uno de ellos, es decir, sembrando conocimiento (*keti oka*). Durante el recorrido, los dioses tomaron yagé (*Banisteriopsis caapi*) y vomitaron en el agua y en la tierra, luego comieron, se enfermaron y tuvieron visiones de las que aprendieron las curaciones chamánicas. Estos lugares quedaron impregnados del yagé de los dioses y, por eso, si alguien pesca y come un animal de alguno de estos sitios es como si el anzuelo cayera en el yagé o como si comiera un pedazo de yuruparí.

Lugares, plantas y animales quedaron impregnados de conocimiento y adquirieron el sentido de la existencia; de esta manera, cada forma de vida es “un mundo de conocimiento” cargado de significado y poder: las manifestaciones de *Ayaba*. Cada parte del territorio está llena de sentido (histórico, ecológico), lo que permite la recreación frecuente de los eventos míticos por medio de los rituales y del trabajo chamánico.

Una vez configurado el territorio común cuyo eje es el río Apaporis, los dioses crearon cada territorio particular en una secuencia mítica, que aún no he podido establecer. Para los makuna, éste abarca desde el raudal La Libertad hasta el chorro de Casabe (*Naju goje*) en el río Pirá-Paraná, pero se considera que el verdadero espacio del grupo es caño Toaka, un afluente de la parte baja del Pirá que se denomina como *maniñā sita*, nuestra tierra. Es claro que los makuna se refieren a caño Toaka como su corazón, la esencia de su vida, su casa: el lugar donde se practica la cultura. De esta manera, un pequeño afluente se transforma en el río de leche, que replica toda la estructura del cosmos.

⁷ El concepto de pensamiento se tratará en el siguiente apartado.

El territorio es una maloca

Los makuna conciben el universo como una gran maloca llena de compartimentos que, a su vez, son casas que representan el territorio de los diferentes grupos étnicos. Por esta razón, Århem (1998) emplea la denominación de maloca-cosmos. Cada una de estas casas tiene otros compartimentos o dependencias que son los sitios sagrados que quedan dentro del territorio, muchas veces referidos como el patio. En este sentido, caño Toaka constituye una maloca que está interconectada con otras casas importantes, consideradas muy cercanas en el “pensamiento”, como la del raudal La Libertad (origen del mundo), la de *Manaitara* (casa de nacimiento del grupo), la de *Womi joa* (la casa de los animales) y la de *Toasaro* (la casa de la muerte). Los demás sitios sagrados aparecen como malocas menores que forman un solo conjunto que se integra y entrelaza con los conjuntos de otros grupos para formar el universo. Lo anterior configura la idea de que todo el paisaje es una construcción cultural ya que está lleno de casas con patios y cultivos en la dimensión espiritual.

La maloca es el lugar donde se construye el universo y desde donde se establecen todas las relaciones sociales. Como modelo arquitectónico, es la copia a pequeña escala del cosmos; desde la perspectiva económica, es el centro de producción y consumo y, en la esfera ritual, es el universo mismo donde se recrean los momentos de la creación del mundo. En lo político, es el eje de algunas concentraciones de poder local y, para la organización social, es la unidad de un grupo de agnados que intercambia mujeres con otros segmentos para reproducir la sociedad y generar nuevas malocas que aseguren la continuidad del grupo de descendencia. Desde este punto de vista, la casa tiene asociaciones simbólicas con el cuerpo de la anaconda ancestral de la unidad exogámica, aunque no se tendrán en cuenta en este texto.

La estructura de la maloca puede ser circular o rectangular; tiene dos puertas, una masculina ubicada al oriente y otra femenina orientada hacia el occidente. Sobre varios estantillos se apoya el techo y los cuatro principales delimitan un espacio central, sagrado y masculino, llamado mambeadero. En la periferia, se acomodan los moradores según una distribución establecida de hijos casados, solteros, visitantes, etc., y allí mismo se desarrolla la vida doméstica y la producción de alimentos por parte de las mujeres. Todas las noches en el mambeadero, los hombres se reúnen a comer coca, a contar mitos, historias cotidianas o a hacer curaciones chamanísticas porque desde allí se manejan las relaciones espirituales con todos los seres de la naturaleza.

Simbólicamente, el techo de la casa es el cielo, los estantillos son los cerros que lo sostienen, y las dos entradas representan la puerta de agua y la puerta de occidente y la distancia entre las dos es el río de leche; la tierra del piso y el hecho de enterrar a los muertos dentro de la maloca son elementos que remiten a los

dominios del inframundo. De acuerdo con estas correspondencias, en la casa se “administran” todos los niveles del cosmos, es decir, que cuando se actúa dentro de ella se puede controlar todo el universo y así, el manejo del mundo que hace la sociedad abarca no solo el nivel intermedio sino también los mundos de arriba y de abajo. La territorialidad de cada etnia se extiende más allá de los límites del plano cardinal bidimensional configurado por el eje acuático del río de leche, expandiéndose hacia el nivel superior y hacia el mundo subterráneo. Por lo tanto, el manejo del mundo se realiza desde la maloca y en concreto desde el mambeadero por medio del pensamiento.

El pensamiento es un concepto que encierra distintos niveles de interpretación que son *üsi* y *tüoiäre*. La palabra *üsi* significa aire, respirar o vida e implica la idea de una esencia vital que se localiza en el corazón y es común a todas las personas y seres vivos. En otro sentido, relaciona la vida de una persona con el oficio que le fue asignado en el nacimiento; por ejemplo, el pensamiento de una mujer está en la yuca, lo que significa que la vida de ella depende de su trabajo en el cultivo y de la salud de las plantas cultivadas. Esto estrecha los vínculos de dependencia con el entorno pues si las plantas se enferman, las mujeres también lo hacen y para aliviarlas hay que curarlas a ambas de manera simultánea.

Por otro lado, *tüoiäre* significa pensar o desarrollar el conocimiento y está determinado por las facultades de ver y de oír. Alguien que no aprende, ya sea hombre o mujer, no tiene *tüoiäre*; pero en el contexto específico del conocimiento espiritual, la palabra define las habilidades, exclusivamente masculinas, de los chamanes. Aunque se ha definido el pensamiento “como la capacidad de proteger el territorio tradicional, las personas y sus actividades por medio de oraciones, mitos y el conocimiento de los sitios sagrados a través del conocimiento, *keti oka*” (Cayón, 1999: 215), el término más exacto para referirse a estos aspectos es pensamiento chamánico. Teniendo en cuenta la concepción cosmológica de los makuna, el objetivo primordial de éste es conservar y dar vida tanto a los seres de la naturaleza como a los humanos, o sea, que los dos niveles de pensamiento se integran en el hecho de que *tüoiäre* da *üsi*. Esta capacidad permite a los chamanes y curadores desplazarse por todos los niveles del cosmos para curar enfermedades, negociar con los espíritus o arreglar el mundo. El pensamiento chamánico hace posible que los humanos puedan acceder al *keti oka* dejado por los dioses, en otras palabras, éste permite “leer” el paisaje para descifrar el saber contenido en los sitios sagrados del territorio.

El pensamiento chamánico es una fuerza poderosa que fluye por el cosmos pero tiene un camino específico (*yaia ma*) que conecta todos los sitios sagrados y comprende, en general, los grandes accidentes geográficos. Por eso, los hombres con conocimientos chamanísticos pueden viajar por él. El camino del pensamiento tiene una ruta fluvial y otra aérea: en la primera se desplace por las pro-

fundidades acuáticas hasta los raudales y en la segunda forma un círculo de poder entre los cerros. Recorrer estos lugares implica repetir secuencias de la creación del mundo, lo cual explica la importancia del aprendizaje del corpus mitológico para las curaciones y labores chamánicas.

La ruta fluvial del pensamiento nace en la puerta de agua, en el raudal de La Libertad en el Apaporis, y se desplaza por el mundo subacuático hasta los raudales que son fronteras del territorio compartido con otros grupos: Araracuara sobre el río Caquetá, Jirijirimo en el Apaporis, Tequendama en el Mirití-Paraná, Casabe en el Pirá-Paraná y Yaimaka en el Popeyaká.

Estos raudales delimitan y configuran un macroespacio chamanístico donde todos los grupos que se encuentran en él tienen la responsabilidad de cuidarlo mancomunadamente; esto sólo es posible en la medida en que cada grupo étnico pueda dominar la fuerza espiritual particular que se manifiesta en cada uno de los territorios.

Esta ruta fluvial queda contenida dentro de la ruta aérea del pensamiento, de manera que los ríos están encerrados por un círculo formado por los cerros-estantillos del mundo. Si cada corriente de agua se conceptualiza como el río de leche y permanece delimitada por una circunferencia, como la estructura de las casas, se puede entender por qué todo el mundo es una maloca. Entonces, cada grupo contribuye al manejo de dicha casa desde su “mambeadero”, en otras palabras, su propio territorio ancestral, el centro de cada mundo. En el pensamiento makuna, caño Toaka es el mambeadero.

Como es evidente, todos los grupos tienen un tipo específico de pensamiento chamánico mediante el cual están en capacidad de manejar sus propios dominios; con esto se entiende que cada etnia tiene la responsabilidad de mantener chamanísticamente la fertilidad de todos los seres que viven en su territorio porque de este trabajo sincronizado depende el funcionamiento del macroterritorio. Por eso, en este texto, los dominios de cada grupo se han denominado “territorios de pensamiento” que se articulan con un macroespacio chamanístico, concebido como el espacio de los grupos que comparten la historia mítica (van der Hammen, 1992: 127).

Se debe tener en cuenta que la territorialidad se manifiesta en distintos niveles. Aunque no existan palabras precisas en lengua makuna, se puede entender que (1) la palabra *ümüari*~ significa mundo o universo, aunque con relación al territorio se entiende como el macroterritorio. Así, el “universo” es, para los makuna, el espacio que comparten chamanísticamente con los grupos con quienes tienen segmentos míticos comunes, y (2) la palabra *sita* significa tierra y hace referencia al territorio propio, en este caso, caño Toaka. Por la misma razón, al referirse al territorio específico de otros grupos se dice Barasana *sita* o Letuama *sita*. Más allá de los confines del mundo, habitan otros grupos indígenas cuyas

tierras se denominan *gaje masa ye*, y los blancos viven en *gawa godo makari*~. Esto quiere decir que la tierra y el universo son las denominaciones para el territorio conocido por los makuna, o sea, su mundo.

Los territorios están determinados por una fuerza o poder espiritual particular que para los makuna es el yuruparí (*je*). Ellos clasifican a sus vecinos con relación a los poderes mágicos que controlan. A los grupos del Vaupés (barasana, tuyuca, taiwano, desana, tukano, cubeo, yujup, etc.) los llaman *kumua ñe yaia* (brujería-raíz-jaguares) y sus poderes se derivan del agua, del chundul⁸ y del rapé narcótico; los del río Mirití-Paraná (yukuna y tanimuka) se denominan *~guta boti yaia* (piedra-blanca-jaguares) y su poder nace de una piedra de cuarzo, y los del río Caquetá (huitoto, miraña, bora y andoque) se nombran como *müno bede yaia* (tabaco-almidón-jaguares), quienes tienen como fuente de poder el ambil, miel de tabaco.

La fuerza espiritual contenida en cada territorio determina la denominación específica de los recursos alimenticios de cada grupo. Por ejemplo, los peces del territorio tradicional makuna se llaman *je wai*, pescado de yuruparí o *je ide ma wai*, pescado de aguas de yuruparí, mientras que los animales del territorio de los grupos del Vaupés se conocen como *üko wai*, pescado-veneno o pescado-chundul. Por eso, al visitar otras etnias, los alimentos deben curarse con el poder local para que no afecte a los visitantes.

Los diferentes tipos de pensamiento chamánico establecen relaciones de identidad, alteridad, posesión y tensión entre los grupos puesto que los poderes locales implican un conocimiento particular que poseen los propietarios de cada territorio y que no debe salir de sus fronteras; por esta causa, las actuaciones de un chamán por fuera de los límites de su tierra pueden tomarse como una agresión territorial que, dado el caso, desembocaría en una guerra chamánica (Cayón, 2000a). Se cree que la fuerza espiritual que mueve cada tipo de pensamiento chamánico marca sus respectivos territorios y que la unión de estos poderes, por medio del trabajo chamánico, crea una inmensa red de manejo de la selva tropical y de sus recursos.

En los dominios de yuruparí

A lo largo del texto he enunciado algunos aspectos de lo que es yuruparí (*je*). En primer lugar es la fuerza de la creación pues mediante ella, condensada en los

⁸ Tipo de planta que tiene el poder de producir fascinación o enamoramiento en hombres y animales.

instrumentos sagrados y en especial en el abejón del Pirá, los dioses introdujeron los cambios en un paisaje plano. Como resultado de la creación masculina, *je* le dió la “filiación” a este mundo y por eso, para todos los grupos tukano oriental, el dueño de la selva es el yuruparí. Otra manifestación de *je* tiene que ver con los espíritus con apariencia de jaguar representados en los 12 pares de flautas y trompetas que se muestran a los jóvenes durante el ritual de iniciación masculina que, aparte de incorporarlos al clan patrilineal (Hugh-Jones, 1979: 214-226), les transmiten el conocimiento de los oficios (Cayón, 2000).

Para los makuna, el abejón del Pirá fue creado de la tierra sobrante de su territorio y por ello son uno solo, son la misma esencia. Dentro de la argumentación, esta fuerza espiritual aparece como la variable que permite integrar todos los aspectos constitutivos de la territorialidad tukano. Como se dijo anteriormente, el manejo del mundo se hace desde el mambeadero que, en el contexto territorial, es caño Toaka, pero como éste es una réplica del orden cósmico, se conceptualiza como el río de leche donde las tierras adyacentes forman la maloca del territorio. Entonces, ¿cuál es el mambeadero dentro del corazón del mundo makuna?

Cuando los dioses dejaron al abejón del Pirá en el dominio makuna, midieron el territorio y en la mitad, *yirura*, guardaron el yuruparí dentro de un pozo que pertenece a una pequeña quebrada que desemboca en caño Toaka. Con la excepción de los días del ritual, los instrumentos permanecen sumergidos en el pozo durante todo el año. Este aspecto esclarece parte del misterio: las aguas de *yirura* se llenan de la esencia de yuruparí y, en su fluir, la transportan a caño Toaka, al Pirá-Paraná y al Apaporis. Todos los animales y plantas que nacen, crecen y se alimentan en *je joari*, (tierra de yuruparí), es decir en los terrenos bañados por los afluentes y las aguas de caño Toaka, tienen la misma esencia espiritual que los makuna. Cuando la esencia de *je* llega al Pirá y al Apaporis, se mezcla con las de los otros grupos para formar el yuruparí primordial Anaconda de Yuca: esta es la fuerza de todo el macroterritorio. En ese sentido, los grandes ríos como el Apaporis y el Caquetá son los depositarios de las fuerzas espirituales de una multitud de grupos étnicos que se interconectan por medio de un sistema hidrográfico que tiene en común un proceso de creación mítica.

La razón por la cual se maneja chamanísticamente todo el territorio tiene que ver con el hecho de que las curaciones del mundo se realizan durante el rito de iniciación masculina. Éste se celebra en una época concreta del ciclo anual de la selva: la época de yuruparí (*je oka rodori*) que corresponde a la transición de la temporada seca a la húmeda. En el ritual, el chamán oficiante *je gu* (quien da vida al yuruparí) o curador del mundo se convierte en el abejón del Pirá y fertiliza a todos los seres vivos del territorio, por eso se ha denominado dios humano (Cayón, 1999). Todos los grupos realizan el ritual en sus territorios durante el mis-

mo período, de manera que todas las etnias están en etapas de preparación y ayuno para el rito ya que la fuerza de yuruparí está esparcida por todo el "mundo". Así se puede entender por qué los dioses humanos también forman parte del yuruparí primordial, aunque después de la extinción de muchos grupos (cuyo territorio existe físicamente) y de la pérdida de los instrumentos de otras tantas etnias, el manejo del macroespacio quedó incompleto. Esto explica por qué los indígenas tukano oriental tienen la idea de que al territorio le hacen falta algunas partes y que el mundo no se puede arreglar de la manera correcta.

Es evidente que la unidad de cada territorio y del macroterritorio tiene un fondo espiritual donde la territorialidad tukano oriental constituye un sistema teológico, entendido como un sistema compuesto por distintos territorios (subsistemas) que se integran en una totalidad que conforman la noción indígena de la divinidad. La unidad interna entre el espacio físico y la esencia espiritual que la compone, sus habitantes, las prácticas y relaciones sociales que esto genera, constituyen lo que podría denominarse dios para los tukano oriental.

Esto es claro ya que al celebrar un ritual que recrea los tiempos y los movimientos de la creación e involucra a todo el macroespacio, la curación conjunta del mundo rememora el sacrificio de Anaconda de Yuca, su transformación y separación en instrumentos de madera y la posibilidad de que los dioses *Ayaba* accedieran a ellos para crear el mundo. Toda la creación contiene la esencia de *je*.

Es interesante tener en cuenta la perspectiva de los desana⁹, otro grupo tukano oriental, que conciben el territorio como una masa de tierra inestable que requiere un elemento que la haga firme. Este elemento es el *~goa mü*, el ser-hueso, considerado el dios del territorio. Pero el ser-hueso de cada espacio es diferente y determina la composición de todo lo que habita en él.

Cada ser-hueso emana una fuerza que familiariza a todos los seres vivos del territorio (*boga*): esto es lo que Reichel-Dolmatoff (1968; 1977) confundió con el sistema energético¹⁰. Dentro de *boga* está *nohmeri* que es la capacidad transformadora femenina que tienen las cosas. Por ejemplo, si un individuo de un grupo étnico diferente llega a dominios desana, como los alimentos que consume están impregnados del *boga* del territorio, entonces el *nohmeri* de la comida lo hará enfermar; por eso se debe realizar primero una curación chamánica que relacione el *boga* del extranjero con el *boga* local para neutralizar el *nohmeri*. Es

⁹ La información sobre los desana fue recogida en algunas charlas informales con Antonio Guzmán.

¹⁰ Para una discusión de este modelo energético, véase Cayón (2001), "El sentido de las cosas: manejo ecológico entre los makuna, un grupo tukano oriental del Vaupés", en *La llegada de los dioses humanos: chamanismo y manejo indígena en Colombia*, Cuadernillos del CESO, Universidad de los Andes. En prensa.

muy común que cualquier indígena tukano oriental requiera estos procedimientos chamanísticos cada vez que viaja a territorios vecinos.

Estas concepciones de los desana son similares a las makuna, a pesar de que los términos nativos no son correspondientes pues *je* no es *~goa mü*, aunque ambos tienen un sentido cosmológico idéntico. El significado que estos seres proyectan a todos los elementos de su entorno esboza la teología tukano oriental: la estructura indígena de la divinidad.

En la actualidad

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, podría pensarse que la territorialidad obedece exclusivamente a un modelo ideal que debería enfrentarse a las actuales circunstancias de cambio cultural. Desde mi perspectiva, las nociones de territorialidad aquí expuestas están vigentes e incluso han sido adecuadas por los indígenas en el contexto político nacional. La llegada de caucheros y misioneros a comienzos del siglo XX trajo consigo el acceso generalizado a las mercancías occidentales (hachas, anzuelos, hamacas, telas, escopetas, machetes, ollas de metal y espejos, entre otros), al contrario de lo acontecido en los siglos XVIII y XIX, cuando los portugueses cazaban esclavos para sus plantaciones de caña en Manaos, donde las mercancías eran posesión de los grupos aliados de los portugueses y llegaban a manos de otros grupos mediante las redes de intercambio y redistribución culturalmente establecidas.

El acceso generalizado a las mercancías y la presencia de misioneros redujo la diferenciación social y pudo haber incidido en la formación de comunidades y en los cambios de los patrones de asentamiento. A pesar de que la mayoría de los viejos de hoy en día tuvieron contactos estrechos con los blancos y sus hijos han asistido a las escuelas, el pensamiento indígena ha asimilado los cambios desde su propia cosmovisión. Aunque se ha olvidado parte del conocimiento, especialmente el técnico, como la elaboración de hamacas de fibra o la cerámica, la ideología basada en el manejo del yuruparí se mantiene y de ella depende la supervivencia cultural de los makuna.

Las comunidades han cambiado las pautas de poblamiento y por eso, en la actualidad, hay grandes concentraciones demográficas en algunos sitios, que generan cambios dentro de los ciclos ecológicos de la selva. Los campos de cultivo ocupan en abundancia los terrenos adyacentes a las comunidades y el abandono de dichas tierras para el regeneramiento del bosque no se cumple de la manera tradicional. En muchos casos se abandonan durante un breve periodo y se vuelven a utilizar, lo cual disminuye la fertilidad del suelo y la productividad de los cultivos. La caza y pesca frecuente en los lugares aledaños ha reducido notable-

mente la cantidad de las presas. Sin embargo, las restricciones para utilizar los sitios sagrados tratan de mantenerse y los chamanes pueden ejercer su control sobre los recursos de estos lugares.

La nucleación en las comunidades origina la tendencia, cada vez mayor, a desplazarse a sitios más lejanos para hacer chagras y para obtener piezas de caza y pesca, situación que a largo plazo conduciría a dos situaciones antagónicas: por una parte las aldeas tendrían la propensión a disolverse para recuperar los patrones de asentamiento disperso y, por extensión, el acceso a recursos de lugares poco intervenidos. Por otro lado, la presencia de escuelas y puestos de salud en las comunidades de alguna manera han institucionalizado su existencia y por ello sería difícil disolverlas, aunque se presente un agotamiento de recursos que pueda llevar a la incorporación cotidiana de los hábitos alimenticios de los blancos (arroz, enlatados, frijoles, etc), lo cual asemejaría las comunidades indígenas con los poblados de los colonos de la zona. Así que dependería de la voluntad individual asumir cualquiera de estos estilos de vida con la amplia gama de variantes de intercambio que se puedan presentar.

El asunto no tiene tanto que ver con el acceso a los productos sino con la pertenencia al territorio ancestral asignado míticamente, y esto sería conflictivo. Previa a la llegada permanente de los blancos, la guerra y las maldiciones chamánicas ocasionaron la desaparición de muchos grupos étnicos y otros fueron diezmados, hasta olvidar su propio idioma y perder el conocimiento para manejar sus respectivos yuruparí. En el caso concreto de los grupos afines yahuna, gente de leña (*jeañara*) y gente de día (*ümüa masa*), que en la actualidad hablan lengua makuna y fueron asimilados culturalmente por los mismos, se considera que tienen su propio territorio e incluso se sabe en qué lugar están guardados sus instrumentos sagrados pero al no tener el conocimiento chamanístico para manejarlos deben someterse al poder de los makuna. Esto significa que no pueden regresar a sus territorios ancestrales porque no tienen las facultades chamanísticas de reproducirlos. Esto ha hecho que, en gran medida, estos grupos se hayan apropiado del saber makuna y compartan con ellos el macroterritorio, a pesar de su incapacidad innata para manejar el verdadero yuruparí de la gente de agua. Los makuna deben encargarse de la reproducción social de estas etnias y deben asignarles ciertos conocimientos establecidos en el modelo ideal, lo cual causa la fragmentación de su yuruparí pues muchos de los chamanes de estos grupos han elaborado instrumentos sagrados poniendo en ellos parte del espíritu de *Waiyaberoa*, aunque todos ellos estén bajo la autoridad del *Je gu* makuna. El sistema teológico territorial se ha desvertebrado en algunas de sus partes, lo cual explicaría desde la perspectiva indígena todos los cambios que se han presentado durante el último siglo.

La necesidad de asignarles un espacio dentro de su universo de pensamiento, del cual dependen, puede haber influido para que gran parte de los

makuna se asienten actualmente sobre el río Apaporis, lejos de caño Toaka, y convivan mezclados con individuos de muchos grupos. Si a este fenómeno se suman las circunstancias históricas legadas por caucheros, misioneros, comerciantes, narcotraficantes y antropólogos, entre otros, y el espacio político otorgado por la Constitución de 1991, es coherente que los makuna y sus vecinos hayan realizado una alianza estratégica para incluir dentro de su territorialidad la totalidad del macroespacio chamanístico, de modo que el territorio pertenezca a todos, obviando las particularidades míticas (al menos de labios para afuera) y empleando como discurso político la legitimidad de uso del mismo asignada ancestralmente. Es un hecho instrumental que valida los derechos inalienables de los indígenas y consolida su reivindicación frente a la sociedad hegemónica.

Este aspecto no lesiona la supervivencia makuna (esto constituye la esfera política con relación a la nación) porque, en realidad, para ellos es importante que exista alguien que tenga el conocimiento para manejar el abejón del Pirá y así su cultura no desaparecerá. El proceso de sucesión de conocimiento ocurrió durante el último año y ya existe un *Je gu* joven que cuida y tiene la capacidad de manejar el yuruparí en caño Toaka. En ese sentido, el futuro del grupo está asegurado aunque las condiciones del contacto con Occidente se incrementen. Si existe esta persona y tiene la posibilidad de transmitir el conocimiento, no hay opciones para que la cultura se extinga. En consecuencia, todo se sustenta en el manejo de la esencia espiritual del territorio.

Reflexión final: el camino del agua

Århem (1998) sugiere que los múltiples significados del territorio son una metáfora de la identidad y de la intimidad entre éste, el individuo y la sociedad, donde el territorio se puede ver como una extensión del “sí mismo”, una parte del ser. Este aspecto resulta gratificante e inspirador y me hace pensar sobre el sentido de la existencia para los tukano oriental: si la deidad es el elemento integrador de los diversos sentidos de la territorialidad, la ideología indígena conforma un sistema de pensamiento totalmente coherente que une el conocimiento práctico de los fenómenos naturales y de las relaciones ecológicas con una filosofía de la vida que, sin pretender hacer generalizaciones, puede hablarle a otras tradiciones culturales para plantear diálogos y reflexiones sobre el sentido de lo humano. Desde este punto de vista, el saber indígena se incluye dentro de un sistema teológico propio.

La vida misma, como centro de toda reflexión, se percibe como un viaje por el río. El ser humano se origina en la puerta de agua y durante la gestación recorre el río de leche hasta emerger, en el parto, en *Manaitara*, la casa de na-

cimiento (*masa yujiri wi*) del grupo exogámico; luego se desplaza *hasta masa yujiri sita* “la tierra donde se ubicó la gente después del nacimiento”, es decir, en el territorio propio en caño Toaka. Este también se conoce como *ide ma*, camino de agua, término que hace referencia al “agua de origen”, a *yirura*. El individuo pasa toda su vida moviéndose por muchos ríos ya que todos están interconectados. Pesca, visita a sus cuñados y parientes pero siempre está asociado a un único río, a su origen. Estos viajes en canoa son los momentos para observar los animales, los árboles y, sobre todo, para reflexionar, es decir, dedicar tiempo para entender el cosmos, para descifrar las preguntas, entender los mitos y hacerse sabio.

Después de recorrer el río de la vida, el viejo sabio muere y, envuelto en su hamaca, emprende el viaje hacia *Toasaro*, la casa de los muertos en el mundo subterráneo: una parte de su alma vivirá allí para siempre mientras que otra parte, representada en su nombre y su oficio, regresará a *yuruparí*. A semejanza del sol, la persona cruzó el río de leche desde la puerta de agua hasta la puerta de occidente para descender al río del inframundo. Al llegar de nuevo al oriente no renacerá como individuo sino que alguno de sus descendientes tomará su nombre, aprenderá su oficio, heredará su poder, mirará *yuruparí*, tendrá hijos y vivirá en esta tierra para después morir, continuando con el ciclo para existir eternamente como ancestro, unido al *yuruparí* de su territorio. Todo lo que existe está hecho del mismo material de la creación y el ser humano contiene dentro de sí la esencia de la divinidad.

Agradecimientos

Este texto está dedicado a mi tío Carlos y a mi primo Carlos Andrés. Agradezco a Maximiliano García toda su colaboración en este tiempo y a Antonio Guzmán la expansión del espectro comparativo. A Arturo Makuna e Isaac Makuna quienes me dieron las primeras explicaciones. A Roberto García, Ismael Makuna y Marcos Makuna, habitantes de caño Toaka, quienes han expandido mis conocimientos. A mi maestro y amigo Kaj Århem con quien siempre hablo para tratar de ir más allá en la comprensión de los makuna. A mi maestro Roberto Pineda quien inspiró con su sabiduría mi trabajo de campo y mi interés por las cosmologías amazónicas. A Silvia Monroy por el irrestricto apoyo espiritual, por su dedicación en la corrección del texto y por las charlas inspiradoras. A Thomas Ordóñez por la traducción y las divagaciones cosmológicas. A Gladys Angulo y Marta Villegas por la amistad y el intercambio académico. A Carlos Franky por la invitación a escribir. Por último a Dios, quien me ha dejado hacer lo que me gusta.

Bibliografía

- Århem, K. 1981. A Makuna Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon. Uppsala Studies in *Cultural Anthropology* 4. Uppsala.
- _____. 1988. Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. En: N. Lowell (ed.). *Local Belonging*. Londres: Routledge, pp. 78-102.
- Bidou, P. 1977. Nacer y ser entre los Tatuyo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Mimeo.
- Cayón, L. 1999. Dioses humanos: ¿chamanes o sacerdotes? Ideas preliminares sobre el sacerdocio en dos cosmologías colombianas. En: E. Villa (ed.). *Memorias del II Seminario de Antropología de la Religión*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 211-231.
- _____. 2000. La Gente de Agua y el abejón del Pirá. Pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los Makuna. En: *Geografía Humana de Colombia. Amazonia- Caquetá*. Tomo 7. V. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 11-128.
- Chernela, J. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- Correa, F. 1980-1981. Por el camino de la Anaconda Ancestral: sobre organización social entre los Taiwano del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología* 28: 37-108.
- _____. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.
- Descola, P. 1989. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 1996. Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. En: P. Descola y G. Pálsson (eds.). *Nature and Society*. Londres: Routledge, pp. 82-101.
- Echeverri, J. A. 2000. Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En: J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Universidad Nacional de Colombia y Fundación Gaia Amazonas, pp. 173-180.

- Goldman, I. 1968. *Los Cubeo: Indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hugh-Jones, C. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Jackson, J. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Jacopin, P. 1972 Habitat et Territoire Yukuna. *Journal de la Société des Américanistes* 61: 107-138.
- Reichel, Dolmatoff G. 1977. Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En: G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán (eds.). *Estudios Antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, pp. 355-375.
- _____. 1986. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Van der Hammen, M. C. 1992. *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

