

El alma de la filiación.¹ Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental²

Luis Cayón

Antropólogo Universidad de Los Andes

Universidade de Brasília³

Resumen. Este texto trata de complementar los estudios de organización social de los grupos tukano oriental, relacionando el chamanismo y algunas nociones cosmológicas fundamentales con la segmentación social y la configuración de las identidades étnicas, por medio del ejemplo de los makuna y de algunos grupos clasificados como pertenecientes a dicho grupo en la literatura etnográfica de la región.

Palabras clave: Noroeste amazónico-organización social, tukano oriental-organización social, makuna-organización social, tukano oriental-chamanismo, makuna-chamanismo.

Abstract. This text tries to complement the studies of social organization of Tukanoan groups, connecting the shamanism and some basic cosmological notions with the social segmentation and the configuration of ethnic identities. All this process understood through the makuna example and taking into account the case of other groups classified as part of the makuna in the ethnographic literature of the region.

Keywords: Norwest Amazon-social organization, Tukano speaking-social organization, makuna-social organization, Tukano speaking-shamanism, makuna-shamanism.

Cayón, Luis. 2004. "El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 92-115. Texto recibido: 09/03/2004; aprobación final: 14/07/2004.

-
- 1 Una versión más breve de este texto, titulada "Los verdaderos makuna: identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés", fue presentada en el simposio Ritual e identidad del x Congreso de Antropología en Colombia, organizado por la Universidad de Caldas y celebrado en Manizales en septiembre de 2003.
 - 2 La información etnográfica de este texto proviene de mis temporadas de campo en 1995, 1997 y 2001, así como de la serie de conversaciones realizadas en el contexto del proyecto "Makuna conversatos: fieldwork in city", entre marzo de 2000 y diciembre de 2002, financiado por The Swedish Research Council: Humanities and Social Science Section.
 - 3 Maestrando en Antropología Social, Universidade de Brasília; becario del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

Hace algo más de cuarenta años los makuna enfrentaban la más grande encrucijada de su historia reciente pues estaban a punto de desaparecer como grupo. Después de haber pasado algunas décadas por fuera de caño Toaka, su territorio tradicional, querían recobrar el control sobre sus instrumentos sagrados de yuruparí que estaban ocultos en el pozo *Y'*, pero no los encontraban. Los espíritus jaguares depositados en los instrumentos que crearon el mundo se habían marchado a su lugar de origen en la cepa del universo (*Yuisi*) y la fuerza vital de los makuna amenazaba con extinguirse para siempre. Las personas importantes se estaban enfermando, las mujeres no quedaban encinta y el conocimiento cultural no había sido transmitido con detalle por los viejos, quienes ya habían muerto.

Los makuna abandonaron caño Toaka, un afluente de la parte baja del río Pirá-paraná, en las primeras décadas del siglo xx debido a una sucesión de maldiciones chamánicas enviadas por algunos de sus vecinos y a los rumores de la llegada inminente de los caucheros blancos. Presa del pánico, gran parte de las familias remontaron el río Apaporis hasta llegar al caño Popeyaká y se internaron hasta sus cabeceras para vivir en el territorio de los Letuama, sus hermanos mayores por vinculación mítica. Con los años, Toaka quedó completamente deshabitado y los makuna se dispersaron.

En el Popeyaká nacieron y se criaron los viejos de hoy en día; siendo niños de unos diez años, algunos de ellos ayudaron a Richard Evans Schultes a recoger muestras botánicas en 1942.⁵ Unos veinte años después, esos niños ya constituían la generación dominante del grupo y la mayoría de ellos estaban en *Yirura* con un hondo dolor en el alma, buscando con desesperación al yuruparí. El joven curador del mundo makuna necesitaba mirar los instrumentos sagrados para consolidar su conocimiento y liderar a esa nueva generación que deseaba recuperar su cultura y regresar a su territorio ancestral. La intervención mediadora de un gran chamán *Jeañara*, cuñado de los makuna, hizo que los espíritus volvieran y los instrumentos sagrados se materializaran para retornar a las manos de sus dueños. El joven curador miró yuruparí, curó el mundo y la fertilidad regresó a los makuna alejando las posibilidades de la extinción. Sin embargo, se percataron de que un par de instrumentos había sido destruido y otro par estaba seriamente dañado, por lo cual las cosas no iban a ser como antes: una parte del conocimiento makuna se había perdido.

¿Qué hubiera ocurrido si los makuna no hubieran encontrado su yuruparí? Quizá se hubieran extinguido, o en el mejor de los casos su vitalidad hubiera dependido

4 Por recomendaciones de los makuna, evitaré escribir nombres personales y nombres propios de algunos lugares o instrumentos sagrados que tienen mucha importancia chamanística para ellos.

5 Esta fecha fue dada por Arturo makuna, quien ayudó a Richard Schultes. De acuerdo con Davis (2001), Schultes realizó su primer viaje al Apaporis entre 1942 y 1943, y el último en 1952. Durante ese último año visitó el río Popeyaká. Queda por establecer el lugar donde Arturo colaboró con el botánico y si hay un desfase de una década.

del yuruparí de los Letuama y de otros grupos vecinos que los hubieran asimilado. Esto quiere decir que la identidad y el *ethos* makuna habrían desaparecido a pesar de seguir conservando los vínculos fundamentales de consanguinidad y todos los derechos y privilegios derivados de ello; esto quiere decir que los makuna habrían quedado como una estructura vacía, sin contenido y significado.

Los *Ūmüa masã* o gente de día no tuvieron la misma suerte y en la actualidad suelen afirmar que son makuna pero no de los propios, ya que hace bastante tiempo perdieron la autonomía de sus poderes chamánicos y su vitalidad depende ahora del yuruparí makuna. La asimilación de un grupo puede ser el resultado de múltiples coyunturas históricas que no parecen ser tan eventuales para los grupos indígenas pertenecientes a la familia lingüística tukano oriental que se asientan en el Vaupés. Sucesos de ese tipo desempeñan un papel fundamental en los procesos de segmentación social para estos grupos e implican la pérdida de ciertos rasgos fundamentales marcadores de identidad y la sumisión al poder de otra gente; esto quiere decir que quien es asimilado pierde lo fundamental de sí mismo, aunque puede adaptarse o resistirse a los cambios.

Estos fenómenos pueden no ser perceptibles inicialmente para el antropólogo, quien valiéndose de las herramientas conceptuales de su disciplina va a tratar de entender a la sociedad que estudia guiándose por ciertas categorías analíticas que, vale decir, son indispensables para la comprensión de los sistemas sociales, pero que no encuentran correspondencias en el pensamiento indígena (Schneider, 1972) o pueden no enfatizar en lo que los indígenas exaltan; así, por ejemplo, una aldea puede percibirse como una unidad eminentemente productiva o los rituales simplemente tienen una dimensión política. Creo que buena parte de la complejidad de una sociedad, y no estoy hablando en el sentido neoevolucionista de la palabra, se desvanece si no tratamos de entrelazar las múltiples dimensiones de la realidad, siguiendo como guía los elementos que los propios indígenas resaltan, pues sería como hablar de cosmología sin tener unas prácticas sociales como referencia, o sólo entender una sociedad en términos de un análisis de parentesco.

Digo lo anterior porque en el caso de los indígenas del Vaupés la manera como se ha definido a los distintos grupos étnicos ha estado relacionada principalmente con una perspectiva lingüística, posición de la que me aparto para tener en cuenta otras consideraciones que tienen la misma relevancia de la lengua, y que en realidad se entrelazan, pudiendo tener más peso alguna de ellas que las otras en determinados contextos. Aparte de la lengua, debemos tener en cuenta las nociones propias de filiación y territorio, el chamanismo y algunos conceptos cosmológicos fundamentales que definen la identidad de determinada unidad social. Sin dejar de lado el rigor del análisis de parentesco, el cual nos permite aproximarnos bastante bien a ciertas realidades sociales estructurantes, este texto pretende ser un aporte para el entendimiento de estas sociedades en una dimensión más completa, al resaltar la importancia que tienen las fuerzas constitutivas del cosmos en la identidad de las unidades sociales

y como su manejo chamánico es primordial en los procesos de segmentación social; todo esto a partir del ejemplo de los makuna y sus allegados.

Antes de iniciar la argumentación, vale la pena aclarar que la distinción entre makunas “propios” y makunas “no propios” es hecha por algunos indígenas, sobre todo cuando ya se ha adquirido algo de familiaridad con las personas y se hacen preguntas para aclarar ciertas informaciones que a primera vista parecen contradictorias con las normas de parentesco operantes. A la vez, el etnónimo makuna o *Makurã* no se refiere originalmente a quienes hoy denominamos de esa manera; la verdad, los portugueses llamaban de esa forma a los *Wüjana*, un grupo que se asentaba sobre el río Apaporis y estaba aliado con ellos para capturar mano de obra indígena a cambio de mercancías, y que finalmente fue desterrado a Brasil cuando los portugueses decidieron terminar su alianza. Como los *Wüjana* vivían cerca y hablaban una lengua muy parecida a la de los makuna actuales, estos últimos heredaron dicha denominación.

La identidad por filiación

El makuna es uno de los casi veinte grupos pertenecientes a la familia lingüística tukano oriental, en la cual también se destacan los tukano, desana, tuyuka, taiwano, bara, barasana, tanimuka, letuama, tatuyo y karapana, entre otros. La mayoría se asientan en el actual departamento del Vaupés en Colombia y se distribuyen en las inmensidades de la selva entre las cuencas de los ríos Vaupés y Apaporis, así como algunas comunidades en Brasil. Subsisten de la horticultura itinerante de tumba y quema, la caza y la recolección. Hoy en día viven en aldeas nucleadas y en asentamientos dispersos; la maloca es su vivienda tradicional y aún constituye el centro de la vida ritual y política.

Los tukano oriental son los indígenas mejor documentados etnográficamente en la Amazonia colombiana⁶ y una multitud de estudios se han centrado sobre su sistema de parentesco, en especial los de C. Hugh-Jones (1979), Århem (1981, 1989, 2000), Jackson (1983), Chernela (1993) y Correa (1996, 1980). Estos grupos poseen algunas particularidades únicas en comparación con los demás pueblos indígenas de la cuenca amazónica, sobre todo en lo concerniente a la relación entre el sistema de parentesco centrado en la filiación patrilineal y la exogamia lingüística como pauta general para realizar intercambios matrimoniales.

Una de las grandes particularidades de los tukano oriental es la exogamia lingüística porque cada grupo posee un idioma específico y realiza intercambios matrimoniales simétricos con grupos de lenguas diferentes que, en general, viven en territorios contiguos o muy cercanos. Los makuna han sido tomados como una excepción a la regla, porque se casan preferencialmente con unidades exogámicas

6 Otros trabajos importantes sobre estos grupos pertenecen a Goldman (1968); Reichel-Dolmatoff (1986 [1968], 1978, 1977); S. Hugh-Jones (1979) y Cayón (2002).

hablantes de su misma lengua debido a circunstancias históricas (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”.

Entre los múltiples trabajos etnográficos de la región, la lengua ha sido la pauta clasificatoria para delimitar la identidad de un grupo étnico. Esto ha sido tomado por los antropólogos como herramienta analítica para abstraer el sistema social tukano oriental, pero esta categorización no siempre está de acuerdo con lo que expresan los indígenas. De acuerdo con ellos, los verdaderos makuna son el conjunto de clanes descendientes de una anaconda ancestral llamada Idejino (anaconda de agua) y se denominan colectivamente como Ide masã, la gente de agua. Esto se opone a la clasificación hecha por Århem (1981) en la cual señala que los makuna son una comunidad de habla compuesta de dos grupos exógamos: la gente de agua y la gente de tierra (Yiba masã); sin embargo, el mismo autor (Århem, 2002) ha dicho recientemente que los parámetros de identidad social deben ser definidos de acuerdo con los términos locales del grupo exogámico de descendencia y no con el actual uso lingüístico. Seguir conservando el uso lingüístico para definir estas unidades sociales es problemático, sobre todo porque a partir de algunos sucesos como las guerras interétnicas o el contacto con la sociedad dominante muchos grupos han perdido su lengua y han aprendido la de sus parientes o cuñados; es como si desconociéramos que los hoy denominados kankuamos, pijaos y pastos no son indígenas por el simple hecho de hablar castellano o ser católicos, desconociendo que múltiples procesos históricos de la Conquista y Colonia española o de la construcción de la República produjeron grandes cambios en dichas sociedades y que sin embargo aún se reconocen como un grupo diferenciado de la sociedad hegemónica. Así que para el caso de Vaupés, lo que los antropólogos hemos clasificado como un solo grupo étnico, en realidad corresponde a dos etnias diferentes de acuerdo con lo que manifiestan los mismos indígenas.

En la organización social tukano oriental, cada grupo étnico se define, en rasgos generales, por la filiación patrilineal. Cada grupo está constituido por clanes exógamos (sibs para algunos autores), su patrón de residencia es patri/virilocal y la 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 (*jako makü*).⁷

La base fundamental de la identidad y de la diferenciación con otros grupos étnicos es la descendencia de un mismo ancestro mítico, con el que los descendientes guardan una relación de consustancialidad (Correa, 1996), es decir, son partes del cuerpo del antepasado, lo cual los convierte en miembros de un mismo grupo y partícipes de una identidad colectiva pero particular. Estos derechos se transmiten

7 En esta categoría se incluyen algunos grupos con quienes se comparte los mismos afines, hecho por el cual se prohíbe el matrimonio entre los dos grupos relacionados como *jako makü*.

hereditariamente por vía paterna a toda la descendencia del ancestro epónimo. Esto implica que cada grupo desciende de un antepasado mítico específico al que además están asociados una serie de posesiones materiales y espirituales inalienables como una lengua, un territorio, una casa de nacimiento espiritual propia, unos instrumentos sagrados de yuruparí, poderes chamanísticos, rituales, bailes y cantos, nombres secretos, coronas de plumas y bienes ceremoniales guardados dentro de la caja de plumaje, derechos para hacer accesorios particulares de cultura material como canastos, bancos, ralladores de yuca y canoas, alimentos típicos y un *corpus* de mitos que identifica y legitima los poderes ancestrales (S. Hugh-Jones, 1995). Todas estas posesiones determinan la identidad específica de un grupo de filiación con relación a otras unidades exogámicas.

Cada clan está conformado por varios patrilinajes, en los cuales, los descendientes pueden establecer conexiones generacionales claras con un antepasado, vivo o muerto, no más allá de cinco generaciones, momento en que los individuos entran al eterno y atemporal mundo de los ancestros. A su vez, estos segmentos de clan están compuestos por grupos de agnados, es decir, por conjuntos de hermanos varones hijos de un mismo padre que constituyen la unidad básica de parentesco por consanguinidad.

Cada unidad exogámica con sus clanes habita un territorio particular a lo largo de un río pequeño o caño donde cada segmento del grupo se sitúa o asocia con un lugar específico del río según parámetros míticos. C. Hugh-Jones (1979) describe la existencia de un orden ideal en el 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 (*üjara*), los del cuello son cantores (*bayaroa*), los del medio son guerreros (*güamara*), los que siguen son chamanes (*kumua*) y los de la cola son sirvientes (*josa*). De manera semejante, los agnados de una familia nuclear deben cumplir con las mismas funciones según el orden de nacimiento. Este aspecto se denomina orden de mayorazgo y 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 el orden de nacimiento y que en cualquier circunstancia pueda replicar el sistema (Correa, 1996). Este modelo ideal no se cumple en la práctica, pues, en realidad, cualquier persona puede tener cualquier oficio independiente del clan clasificado para dicha especialidad. Sin embargo, esos son los oficios culturales a los que se debe acceder.

La filiación con respecto al clan y al grupo étnico se transmite a sus miembros durante la curación chamánica del nacimiento. Al tiempo que un bebé makuna nace materialmente en esta vida, brota espiritualmente en *Manaitara*, la casa del despertar (*masã yujiri wi*) o de nacimiento del grupo. Ese nacimiento espiritual es guiado por un chamán especialista denominado *rĩa gu*, quien humaniza al niño dándole un oficio característico, defensas chamánicas propias del grupo y un nombre secreto (*keare wame*) que vincula al bebé con sus ancestros, pues el nombre hace parte de las posesiones inalienables del grupo patrilíneo.

Para los hombres, la pertenencia al grupo se reafirma durante la pubertad en el ritual de yuruparí celebrado para la iniciación masculina. En éste se tiene contacto directo con los espíritus ancestrales, se rememoran la creación del mundo y los orígenes del grupo, se accede al conocimiento metafísico y práctico de los oficios, y se adquieren las responsabilidades adultas por medio de una muerte simbólica con su posterior renacimiento. En la liminalidad producida por dicha muerte, la individualidad se desvanece y surge la unidad colectiva: los muchachos se convierten en órganos de *Idejino* (anaconda de agua); junto a los instrumentos sagrados que representan sus huesos y a los demás elementos rituales que simbolizan distintas partes como su piel, corazón o cabeza, la maloca donde se efectúa el ritual se convierte en el cuerpo del ancestro, tanto en su apariencia externa como interna. Quien se encarga de lograr esa vinculación consustancial es el *je gu*, el chamán oficiante del ritual. De esta manera, los chamanes hacen que las personas accedan a su identidad por filiación y a la particularidad que les confiere el aprendizaje de alguna de las especialidades culturales.

La conversión de la maloca, los participantes y los elementos rituales en el cuerpo de la anaconda ancestral durante el ritual de yuruparí hacen evidente que todos los hombres unidos por la descendencia patrilineal forman un solo grupo, una unidad espiritual desde el punto de vista de toda la etnia. También muestra que la unidad básica de reproducción es el grupo de agnados que habitan en la misma maloca. Esa confluencia del sistema de descendencia, asentamientos tradicionales y ritual de yuruparí establecen la lectura masculina (S. Hugh-Jones, 1995) y patrilineal de la sociedad, lo que Árhém (2000) ha denominado “Casa de descendencia” (*Descent House*).

El grupo local y el grupo territorial

Para que una maloca o un grupo de agnados pueda reproducirse necesita de otro grupo con características idénticas y que sea clasificado de manera prescrita como afín. Los intercambios exogámicos funcionan bajo las premisas de la reciprocidad simétrica en la que se efectúan intercambios directos de hermanas. Sin embargo, en el extenso universo social tukano oriental conseguir esposa no siempre es fácil, hecho explícito en las narrativas míticas donde se suele evocar los conflictos entre hermanos por causa de la esposa de alguno de los dos; de hecho, esa rivalidad fraterna por las mujeres encierra dentro de sí la semilla de la fisión del grupo de agnados, sobre todo cuando muere el padre que le daba unidad al mismo. El control de hijas y hermanas (inclusive clasificatorias) es fundamental para poder realizar intercambios de mujeres, pues el hombre incapaz de contar con una mujer negociable puede quedarse soltero.

Para evitar situaciones de esta naturaleza y ampliar de la forma más extensa la gama de posibilidades reproductivas del grupo, se ha desarrollado una estrategia con la cual se pueden garantizar intercambios de mujeres durante muchas generaciones

sin la necesidad de efectuar un intercambio directo (Århem, 1989). Esta estrategia consiste en el establecimiento de alianzas altamente estables con ciertos segmentos de grupos considerados como cuñados. En primera instancia, implica que una mujer vaya a vivir a donde habita su marido y que ambos realicen visitas eventuales a los padres de la esposa, lo cual afianza los vínculos entre ambos grupos. De manera semejante pueden comenzar a invitarse a bailes rituales y es posible que lleguen a vivir juntos en una misma localidad. Esto hace que parte o alguno de los dos segmentos se desplace al territorio del otro y obtenga derechos de tenencia de la tierra, más no de propiedad, y que el patrón ideal de residencia patri/virilocal se combine en algunos casos con la uxori-localidad.

El éxito de dichas relaciones hace que esos cuñados se hagan más cercanos, al punto de considerarse aliados más que afines, perdiendo así cierta connotación de peligrosidad relativa. Es bastante común que estos aliados tiendan a vivir juntos conformando un mismo grupo local, donde se presupone que existen fuertes relaciones de solidaridad y cercanía, lo cual elimina la tensión y el temor al “otro” (Århem, 1989). Por lo tanto, un segmento puede obsequiarle una mujer a sus aliados sin que éstos la devuelvan inmediatamente, pues basta con que paguen la mujer con alguna de las descendientes de generaciones posteriores. Por eso, el grupo local tiene el interés primordial de defender a sus mujeres y a lo largo del tiempo se convierte en altamente endógamo (Århem, 1989).

Los grupos locales están formados por al menos dos segmentos de grupos aliados que deciden vivir juntos en malocas vecinas. Ambos se asientan en algún sector del río y establecen una localidad a la que se hace referencia según la parte del río o del afluente en el que se ubiquen. En cuanto al territorio hay una perspectiva desde la filiación y éste pertenece a una unidad de descendencia que tiene la heredad y se considera como la dueña propia (*üjara*), por ejemplo caño Toaka pertenece a los makuna. Ellos poseen los derechos ancestrales sobre la tierra, el río, las plantas, los animales, los instrumentos sagrados y demás posesiones del grupo de filiación. No obstante, carecen de nociones de propiedad privada y de uso exclusivo de los recursos del territorio; por lo tanto, los aliados pueden asentarse allí y obtener su sustento libremente, luego de una curación chamanística que los asimile y familiarice al nuevo entorno. Estos individuos se clasifican como residentes (*~gana*) y obtienen derechos de tenencia de la tierra (Århem, 1998), 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 exógamo, 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 exogámica ni sobre los bienes de la misma, pues éstos le son dados por la filiación. Por todo eso 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.

Los segmentos de la localidad hacen rituales de intercambio de comida (*wai büküra buare*) que reafirman los vínculos de las relaciones de alianza, pues manifiestan la interdependencia reproductiva entre ellos. Como bien afirma Århem (2000), el momento más importante del ritual ocurre cuando toda la concurrencia participa de una comida comunal que sirve para eliminar simbólicamente las diferencias entre ambos segmentos y crear una gran comunidad comensal de consanguíneos; Århem (2000) lo denomina “Casa consanguínea” (*Consanguineal House*) y tiene correspondencia con la lectura femenina de la maloca como centro de producción económica y reproducción social (S. Hugh-Jones, 1995).

Al contrario del ritual de yuruparí que excluye a las mujeres y los niños, el ritual de intercambio de comida los incluye a todos y exalta el trabajo femenino de producción de alimentos, base fundamental de la supervivencia de una maloca y de la sociedad. Siguiendo a Århem (2000), esas expresiones rituales determinan dos tipos complementarios de sociabilidad: una agnática centrada en el yuruparí y que crea un nosotros exclusivo que genera una identidad que marca categóricamente los límites entre nosotros y los otros, parientes y afines; y otra consanguínea sustentada en el ritual de intercambio de comida que produce un nosotros inclusivo que caracteriza una identidad comensal que elimina las distinciones entre parientes y afines. Incluso ambas formas de sociabilidad se manifiestan en el ritmo de la vida diaria en la maloca, donde la comida diaria involucra a todos los miembros de la casa mientras que la práctica nocturna en el mameadero⁸ excluye a las mujeres y a los niños (Århem, 2000).

Cada grupo local funciona como una unidad política y es posible que siga las disposiciones de un jefe que puede ser maloquero (*üjü*), chamán (*kumu*) o ambos a la vez. El jefe local organiza con mayor frecuencia los rituales, al tiempo que maneja los hilos de los intercambios matrimoniales y sus conveniencias. Sin embargo, ese poder político es frágil y puede disolverse en cualquier momento causando procesos de fisión de dicha unidad social, ya sea por la muerte del líder o por conflictos entre las partes que la componen.

La mayoría de las veces, la manifestación del poder político de un grupo local entra en conflicto con los intereses de otros grupos locales asentados en el mismo río, creando pugnas por el control del grupo territorial. Éste se debe entender como un conjunto de grupos locales asentados en el mismo territorio y que presentan entre sí relaciones de consanguinidad y afinidad, incluso de alianza cercana que opera de manera idéntica a la existente entre los grupos locales. En general, algunos segmentos de los distintos grupos locales ubicados a lo largo del río pertenecen a un mismo clan o a un mismo grupo que, ya sea por asignación mitológica o por disputas internas, han decidido separarse de sus parientes.

8 El mameadero es el espacio central de la maloca. Dicho espacio está delimitado por los cuatro postes principales de la casa y se considera como masculino y sagrado. En él se consume principalmente coca y tabaco y se llevan a cabo las prácticas chamánicas, las narraciones míticas y las conversaciones sobre eventos cotidianos.

La identidad del grupo territorial es mucho más difusa ya que desde el punto de vista del territorio, éste pertenece por filiación a un grupo de descendencia y su manejo depende exclusivamente del chamán que tiene bajo su poder los instrumentos sagrados de yuruparí, los cuales permiten la reproducción espiritual del territorio. Aparte, todos los habitantes de un mismo territorio pueden identificarse como los de tal o cual río. Los grupos locales defienden sus intereses particulares y así las tensiones entre las distintas localidades pueden expresarse en el desconocimiento de la autoridad e influencia de alguno de los jefes locales o en la deliberada exclusión de algún grupo local para la celebración de un ritual. Sin embargo, el grupo territorial puede mostrar cierta unidad cuando los intereses atañen a todos, como es el caso de la defensa del territorio y sus recursos.

Århem (1981, 1989) explica que los makuna no sólo se rigen por la ideología de la descendencia sino que la combinan con el principio de alianza simétrica para ordenar las unidades básicas de la organización social y política en el espacio; por ello, denomina a la organización social makuna como un sistema de alianza segmentaria. Como afirma Århem (1981, 1989) el grupo de agnados es exogámico y los grupos locales y territoriales son endógamos porque los matrimonios se realizan entre los mismos grupos de personas durante generaciones. Al incluir a los afines, en este caso los aliados, en el espacio de un grupo de descendencia se articula el sistema de filiación con el de intercambio matrimonial mediante la residencia y esto es lo que se denomina sistema de alianza segmentaria.

Como se ha podido observar, los patrones mismos de la organización social incluyen los mecanismos de segmentación social que, en últimas, lo único que buscan es la reproducción de los grupos de descendencia. Estas peculiaridades, más allá de responder a un modelo ideal, se mantienen a pesar de todos los cambios de los últimos años. Desde hace unas dos décadas los asentamientos tradicionales han mutado, pero aún conservan las pautas generales de funcionamiento de los grupos locales y territoriales como hemos descrito hasta ahora. Sin embargo, la ocupación del espacio ha cambiado y muchos segmentos habitan a orillas de los ríos grandes ocupando territorios tradicionales de grupos o clanes extintos, evidenciando cierto “desorden”.

Las aldeas actuales mantienen las mismas distribuciones espaciales que existen dentro de la maloca (Bidou, 1977; Correa, 1996), así que estas comunidades son una “gran casa” con límites abiertos pero con espacios interiores cerrados. Las aldeas tienen capillas, escuelas y puestos de salud, así como capitanes que son los representantes legales de la comunidad frente al Estado; aun así, la vida ritual sólo es posible en la maloca. De acuerdo con Århem (2000), la vivienda tradicional suele ubicarse en la parte opuesta a donde funciona la parte administrativa de la aldea, la cual tiende a aglutinar a los miembros de la comunidad con sus reuniones y eventos sociales y deportivos; por este motivo, los indígenas le dan las connotaciones simbólicas de la Casa Consanguínea a la parte administrativa de la aldea mientras le confieren los atributos masculinos y rituales a la maloca.

El mismo autor asegura que la aldea actual es concebida y estructurada como un grupo local (Århem, 2000), a lo cual le añadiría que lo que hoy se entiende por Resguardo funciona bajo la lógica del grupo territorial. Por ejemplo, el Resguardo Yaigojé-Apaporis agrupa a varias aldeas en la zona del bajo Apaporis cuyos miembros pertenecen a distintos grupos de parientes y afines; en conjunto, las aldeas forman un grupo territorial cohesionado políticamente por ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas Yaigojé-Apaporis), la organización indígena que maneja el Resguardo. Pero ese grupo territorial no es propiedad de una misma unidad exogámica sino que los segmentos de varios grupos que comparten la historia mítica de la región reclaman sus derechos sobre la misma porque la consideran como un macroterritorio común para todos. Sin embargo, esta entidad administrativa extiende su jurisdicción más allá de las fronteras simbólicas de la mayoría de grupos del Resguardo y en el caso de la gente de agua excluye a varios segmentos makuna que viven en el Pirá-paraná y sus afluentes, mientras que ubica a otros en el territorio de sus vecinos; no obstante, el makuna es uno de los dos grupos políticamente fuertes del Resguardo. Las distintas aldeas defienden sus intereses particulares, pero tienen conflictos entre sí por el acceso a los recursos pesqueros, por ejemplo; de la misma manera actúan en conjunto como unidad política cuando los intereses comunes del Resguardo lo requieren, sobre todo en el contexto de sus legítimas reivindicaciones políticas.

El manejo chamanístico del territorio

Según la tradición de los antiguos *Ide masã*, cada grupo territorial estaba compuesto por los propietarios del territorio y existía un chamán encargado de manejar el yuruparí del lugar durante el ritual de iniciación. Los aliados eran excluidos de ese conocimiento chamanístico y debían actuar más bien como defensores o protectores de sus cuñados. Este modelo es inoperante hoy en día ya que muchos grupos han desaparecido y algunos segmentos sobrevivientes han sido asimilados por los grupos más fuertes. Sin embargo, existe un manejo chamanístico⁹ de un territorio amplio que ha permitido que estos grupos enfrenten las contingencias de la historia.

Para los makuna, todas las actividades requieren del trabajo chamanístico centrado en una serie de curaciones cuyo objetivo es proporcionar vitalidad. Las labores de uso de la tierra tienen un sustento espiritual proveniente del trabajo chamánico y se cree que de éste depende la efectividad de cada tarea cotidiana, en especial en lo relacionado con la agricultura, la pesca y la caza. Entender la manera como la praxis diaria de apropiación del medio depende de procedimientos chamánicos hace necesaria su comprensión desde el punto de vista más amplio del manejo territorial.

El sustento de todo el trabajo chamanístico se encuentra en la curación del mundo (*ümüãri wanore*), es decir, en el manejo del ciclo anual y de la reproducción de todos los seres vivos. Este procedimiento chamanístico se realiza durante el ritual

9 Para el caso de los yukuna ver Van der Hammen (1992).

de yuruparí y repite la construcción del universo gracias a que el chamán oficiante o *je gu* (curador del mundo) representa y se convierte en una deidad creadora (Cayón, 2001a). Según los makuna, el universo tiene la estructura de una maloca circular en cuyo interior se encuentran varias malocas que representan los territorios ancestrales de los grupos indígenas de la región comprendida entre los ríos Vaupés y Caquetá; la labor de un *je gu* es mantener la maloca particular que corresponde al territorio de su grupo por medio de la utilización de los instrumentos sagrados de yuruparí.

Yuruparí o *je* es una fuerza creadora primordial depositada en las flautas y trompetas sagradas utilizadas durante el rito de iniciación masculina. Estos instrumentos contienen dentro de sí espíritus jaguares dotados con poderes, entre ellos el de fecundar y dar vida al mundo. Las flautas y trompetas sagradas fueron utilizadas por los dioses para crear el universo mediante una serie de viajes por los ríos, en los cuales tocaban los instrumentos sagrados para formar los cerros, las cascadas, las cuevas, los raudales, las lagunas y todos los sitios importantes de la tierra. En ese proceso, los dioses delimitaron el territorio de cada etnia y asignaron las características particulares de cada uno. Al finalizar su tarea, le entregaron un conjunto de instrumentos principales a cada grupo indígena de la región. Cada conjunto de yuruparí estaba asociado a ciertas características únicas relacionadas con los tipos de poder y los alcances del mismo; por ejemplo, unos eran para tener grandes poderes chamanísticos y otros para manejar comida. Los dioses les dejaron como legado a los makuna el conjunto de *Wb* (Abejón del Pirá), la flauta más importante de la historia de la creación y de gran potencia chamánica.

Yuruparí le dio la filiación al mundo (Cayón, 2001b) y determinó los rasgos identitarios de cada grupo. Personas, animales, plantas, lugares y materias inertes poseen una parte constitutiva de yuruparí que determina la esencia espiritual de todos los seres, pero dicha esencia es diferente para cada territorio y establece pautas particulares de identidad conectadas con el sistema de descendencia. Por eso, a cada maloca-territorio le corresponde un conjunto de instrumentos sagrados que se guardan dentro de pozos especiales; éstos sólo se sacan a la superficie de la tierra para utilizarlos en el ritual de iniciación masculina celebrado al comienzo de la temporada de lluvias. La fuerza fertilizadora de yuruparí fluye, desde los pozos en que se ocultan los instrumentos sagrados, por las aguas de todo el sistema hidrográfico regional e impregnan de *je* a todo lo existente. El ritual se realiza en la región durante la misma época del año y los curadores del mundo de cada grupo se transforman en los espíritus principales de yuruparí por los mismos días. La celebración del ritual, individual en cada territorio pero colectiva desde la perspectiva regional, hace que se vuelvan a unir o reconstituir las dos palmas originarias de las que se fabricaron los instrumentos sagrados al comienzo de los tiempos. Esto significa que la maloca universal se construye de nuevo y que los *je gu* de los distintos grupos se convierten en el yuruparí primordial para darle vida a todos los seres del universo (Cayón, 2001b, 2001c).

El trabajo conjunto de los *je gu* fertiliza toda la región mediante el manejo chamánico de la fuerza creativa y fecunda que da vida a todo lo que existe en el universo de los makuna y sus vecinos. Pero desde un punto de vista particular, yuruparí da fertilidad al territorio makuna pues el curador del mundo tiene la capacidad chamánica de producirle alimento a las distintas formas de vida. Al fertilizar a las plantas y los animales de su territorio, el *je gu* hace posible que aquéllas den frutos y que éstos se reproduzcan para servir como comida a los humanos, lo cual posibilita la madurez de la gente para perpetuarse.

El *je gu* mantiene la vida de plantas y animales visitando a sus espíritus dueños o tutelares para entregarles fertilidad espiritual. Ellos desempeñan un papel esencial en las actividades de cacería y agricultura, y en el sostenimiento de las características ecológicas de los ambientes particulares donde se asientan las aldeas. Los makuna consideran que los animales y las plantas son personas en su espíritu, iguales a los humanos, y están organizados en sociedades idénticas a las de la gente, con la única diferencia del aspecto corporal pues se visten con una “camisa” o ropaje animal y vegetal para visitar este plano de la realidad. Los humanos entablan relaciones sociales con ellos basadas en la reciprocidad; así que los humanos pueden alimentarse de animales, pero deben ofrecerles algo a cambio que favorezca su reproducción, y por eso es legítimo darle muerte a las presas de caza y a los peces. Matar sin reciprocidad genera una deuda que puede conducir a una venganza por parte de éstos, sobre todo porque se cree que los animales viven en malocas y constituyen unidades exogámicas. Por este motivo las relaciones entre humanos y seres de la naturaleza siguen como modelo las relaciones entre grupos aliados.

Se considera que los animales y las plantas de un territorio hablan el mismo idioma que los propietarios del mismo, y además tienen parte de la esencia de yuruparí que comparten con los humanos. Por eso existen relaciones de consanguinidad entre todas las especies que habitan un mismo territorio y de alguna manera comparten la identidad espiritual, pero en diferentes planos de la realidad. Esto implica que los propietarios tienen deberes con sus parientes para proporcionarles vitalidad; en lugar de conseguirles esposas, nutren la fertilidad de animales y plantas por medios chamánicos y de manera semejante les brindan alimento material.

El *je gu* hace que crezcan los frutos de los que se alimentan los animales gracias al poder del yuruparí. Cuando se necesita un excedente de presas para organizar un ritual, el *je gu* negocia con los dueños espirituales para obtener lo requerido por los humanos; el curador viaja en pensamiento hasta las casas de los animales, solicita el alimento requerido y ofrece a cambio coca para llenar la cuya de fertilidad de los animales. La cuya es la fuente espiritual de la reproducción; de la cantidad de coca que ésta contenga depende la fecundidad de las especies. Cuando se matan, los animales entregan sus camisas a la gente —la carne— y las almas regresan a su casa para dar origen a nuevos seres. La regeneración espiritual resultante de esta negociación chamánica permite que se conserve y multiplique la vitalidad de los habitantes del territorio.

En términos prácticos, cuando se abandona un cultivo para que la selva se regenere, quedan algunos árboles frutales de los que se alimentan las aves, los micos y algunos roedores; así los animales consumen los frutos cultivados por los humanos para obtener su sustento y sus facultades reproductivas. Entonces, la vitalidad que los humanos le suministran a los seres vivos se da de dos formas diferentes: por la comida material y la fertilidad espiritual, la primera representada metafóricamente por la yuca y la otra por la coca (Cayón, 2001a, 2001c); ambas formas de fertilidad y vitalidad son posibles por el poder desencadenado durante el ritual de yuruparí. De esta manera, la metaforización de las dimensiones materiales y espirituales que reproducen a los habitantes del territorio replican los tipos de sociabilidad de la “Casa Consanguínea” y la “Casa de Descendencia” respectivamente, proyectados a los seres vivos que se relacionan territorialmente con la unidad de descendencia propietaria del lugar.

La fragmentación del poder de yuruparí

A pesar de influir en los procesos vitales del cosmos, los makuna afirman que el manejo del territorio está debilitado. En gran medida esto es resultado del contacto con los blancos, el cual se ha intensificado con el paso de los años. La historia del contacto en la región está relacionada, grosso modo, con una serie de bonanzas extractivas y con el flujo de mercancías occidentales. A finales del siglo xvii, los portugueses comenzaron la ocupación de la cuenca del río Negro e hicieron alianzas con grupos indígenas, en especial los manao, para conseguir esclavos que trabajaran en la extracción de *drogas do sertão* (cacao, vainilla, zarzaparrilla, clavo, jengibre, ámbar, etc.) para abastecer el mercado europeo (Farage, 1991). El contacto inicial no fue directo y se valió de las redes comerciales nativas para intercambiar mercancías por esclavos, y muchos grupos decidieron refugiarse en las cabeceras de los ríos y aislarse (S. Hugh-Jones, 1981). Los portugueses continuaron haciendo alianzas con ciertos grupos, como los koretus o corotus (Llanos y Pineda, 1982) y los *makurã* o *wijana* en el Apaporis, siendo al final esclavizados y deportados. La expansión portuguesa, al igual que la española, iba acompañada del establecimiento de misiones para concentrar a la población nativa, evangelizarla y explotarla; hacia 1776, Alexandre Rodrigues Ferreira describió la presencia de misioneros en el Apaporis y la fundación de una misión en la aldea de “Mucunas” en Tabocas (S. Hugh-Jones, 1981), que aparentemente no duró mucho tiempo. En otras partes de Vaupés, desde la segunda mitad del siglo xix se incrementó la presencia de órdenes religiosas y la fundación de aldeas de misión que generaron grandes cambios en las poblaciones nativas (Cabrera, 2002); sin embargo, de acuerdo con S. Hugh-Jones (1981), los misioneros católicos y protestantes tan sólo llegaron con efectividad al Pirá-paraná hacia 1960, momento del surgimiento de las primeras escuelas en la zona.

A comienzos del siglo xx se inició la bonanza del caucho, la cual llevó al aniquilamiento de buena parte de los grupos indígenas que vivían entre el río Caquetá

y Putumayo por los brutales métodos empleados por los caucheros de la Casa Arana, quienes después de la caída de la bonanza, en 1912, decidieron mantener el control sobre la mano de obra indígena (Pineda, 2000). Los rumores de la llegada de los caucheros motivó la salida de los makuna de su territorio para ocultarse donde los letuama. Después de la II Guerra Mundial, se produjo una nueva bonanza de caucho que reactivó el negocio; los nuevos caucheros no tenían prácticas genocidas, pero llegaban cargados de mercancías que entregaban a los indígenas por anticipado y que ellos debían pagar con látex de caucho, y como los indígenas no conocían el valor de los objetos, trabajaban por la deuda sin que ésta se saldara jamás, sistema conocido como “endeude”. El acceso indiferenciado a las mercancías desarticuló los patrones nativos de redistribución, ya que en los primeros contactos, las mercancías sólo llegaban a manos de los líderes de los asentamientos. Este hecho sin duda, generó cierto individualismo que desajustó la estructura social. La mayoría de hombres, hoy mayores, trabajó con los caucheros, a la vez que sus hijos eran enviados a diferentes internados creados por religiosos en poblados de frontera.

La segunda bonanza del caucho terminó a finales de la década de los sesenta, pero los viejos caucheros encontraron en el comercio de pieles de animales una nueva forma de seguir trabajando con los indígenas, quienes cazaban jaguares, tigrillos y nutrias principalmente con las escopetas que los comerciantes les ofrecían. Después que el negocio de las pieles fue declarado como ilegal, se produjo la bonanza de la coca hacia finales de los setenta, coincidiendo con el surgimiento de las primeras aldeas, y de la minería del oro a finales de los ochenta, momento justo en el que fueron reconocidas y tituladas las tierras indígenas, comenzando también todo el movimiento político indígena por la autonomía y otros derechos.

Estos procesos históricos han influido sobre la vida indígena a gran velocidad, y ello se refleja en una serie de problemas actuales desde la perspectiva cultural. La ubicación actual de las aldeas que, en general, no corresponde a los patrones tradicionales de distribución territorial muestra que muchas veces no se tiene el conocimiento chamánico para manejar con exactitud la fertilidad de un lugar porque las aldeas quedan en el territorio de algún grupo extinto. La permanencia de una población, que sobrepasa el tamaño promedio de un grupo local, genera grandes presiones sobre el ecosistema circundante y hace que las personas deban desplazarse a mayores distancias para obtener su sustento diario o disminuya la disponibilidad de recursos para otra aldea porque los que viven río abajo capturan peces en exceso. La presencia de nuevos líderes investidos por el contacto con la sociedad dominante (maestros, promotores y miembros de la organización indígena) han terminado por golpear las pautas de diferenciación social que ya venían bastante lastimadas por el acceso indiferenciado a las mercancías occidentales desde los tiempos de las caucherías.

Todo esto ha introducido una noción de desorden que se ha reflejado en la fisión de los segmentos de los grupos y en algunas alteraciones de las percepciones sobre la identidad, pues ya comienzan a tenerse como variables de definición la per-

tenencia a determinada aldea, resguardo o asociación indígena. La división interna por clanes se ha trastornado pues sus segmentos se han dispersado, otros han sido asimilados por grupos de aliados o parientes, y algunos se han desplazado hacia lugares muy alejados de su territorio tradicional; sin embargo, creo en su estructura social siempre ha existido cierto mecanismo de segmentación social que contempla la asimilación de los afines.

En la actualidad, los makuna están distribuidos en tres grandes segmentos mayoritarios asentados en los ríos Toaka, Apaporis y Komeña; hay otros segmentos menores en algunas comunidades del Pirá-paraná, el Mirití-paraná y el Caquetá, cerca a poblados de frontera como La Pedrera o en ciudades como Mitú y Leticia. Los makuna que hoy en día viven en caño Toaka y la mayoría de los que habitan en el Apaporis fueron un mismo segmento, compuesto por miembros de los clanes *Tabotijejea*, *Buyayukua*, *Sãirã* y *Wiyua*, que aglutinaba a la mayor parte de su población en el momento del exilio de caño Toaka. Vivieron juntos y se marcharon al territorio letuama en el Popeyaká a comienzos del siglo xx; cuando emprendieron el regreso, tan sólo una familia volvió al Toaka y años después llegaron otras dos; los demás se quedaron en el Apaporis y en el bajo Pirá-paraná. En el fondo, ambos segmentos siguen concibiéndose como uno solo porque dependen del Abejón del Pirá (*W*), pero algunos conflictos graves los han distanciado enormemente desde hace unos quince años. No obstante, ambos se consideran como los makuna verdaderos y “más puros” porque hablan la lengua de los antiguos y manejan el yuruparí propio. Los personajes más importantes de ambos segmentos fueron los que buscaron con desesperación al yuruparí, como relaté al comienzo del texto.

Los makuna del Komeña viven en el territorio de sus cuñados *Yiba masã* desde antes de la diáspora de los del Toaka. La mayoría de miembros del clan *Sãirã* emigraron porque querían tener el mismo poder chamánico para manejar el mundo de sus hermanos mayores del clan *Tabotijejea* y tuvieron problemas con ellos. Con los años, la lengua makuna varió un poco pero se impuso sobre la de los *Yiba masã*, y la población makuna creció en el Komeña hasta sobrepasar, en número e importancia política, a los *Yiba masã*. Este segmento aprendió parte del poder de sus cuñados, pero nunca han manejado a *Rob*, *Jab* y *Geb*, los instrumentos sagrados propios de los *Yiba masã*. Hace mucho tiempo, estos makuna empezaron a manejar un yuruparí construido por un par de chamanes, al que llamaron *Wb*. Esos chamanes robaron parte del poder del verdadero *W* y lo depositaron en unos instrumentos fabricados. Como el poder del yuruparí *Yiba masã* no es tan fuerte como el de *W*, los makuna los han superado políticamente y han tomado el liderazgo de dicho territorio sin alterar demasiado la parte esencial de su identidad.

Los pequeños segmentos makuna dispersos en el Pirá-paraná están bastante relacionados con sus aliados e incluso se afirma que sus descendientes pertenecen ahora a otra gente, como es el caso de los hijos de uno de los hombres mayores del clan *Buyayukua* que adoptaron la lengua y las características de los yujup-makú. Los makuna que viven en el Caquetá son cercanos a los yukuna y a los miraña, así

como a miembros de otros grupos tukano oriental que se asentaron allí después de las bonanzas del caucho. A decir verdad, la mayoría de habitantes de ese sector han colonizado la zona y, por lo mismo, dependen de los conocimientos de otra gente. Aun así, uno de los chamanes yukuna más reputados de la región posee el conocimiento makuna, pues es discípulo del *je gu* de la gente de agua, y suele combinar sus poderes con los de otros grupos de esos territorios; algo similar ocurre con uno de los grandes chamanes miraña del bajo Caquetá. Por ese motivo, algunas personas se mofan de los makuna y dicen que ellos ya no existen, pues quienes tienen parte de su poder son individuos de otros grupos.

Antes de la diáspora, el gran segmento del Toaka había asimilado a un par de grupos que hoy en día habitan principalmente en el Apaporis. Los *Ümüa masã* (gente de día) y los *Jeañara* (gente de leña) perdieron, por distintas causas, el conocimiento para reproducir sus territorios en el Pirá-paraná. Los instrumentos sagrados de cada grupo, es decir, *Mã* para los *Ümüa masã* y *Jbu* para los *Jeañara* existen ocultos en sus pozos especiales, pero no hay nadie que los maneje. Al no poder reproducirse por sí mismos, estos grupos tuvieron que acudir a los makuna, quienes les cambiaron el pensamiento y los familiarizaron con ellos. Esto significa que su fertilidad empezó a depender de *W* y que perdieron la esencia de su identidad. Algo similar ocurrió en tiempos más recientes con los yauna, quienes han sido asimilados por los makuna y los letuama.

Esta asimilación no sólo significa que los dominados deben adoptar la lengua de los otros sino que tienen que someterse a su poder, quedando relegados sus derechos sociales, económicos y rituales, pues se ven forzados a establecer vínculos de alianza desventajosos y sus cuñados influyen notoriamente en los procesos de segmentación y reproducción social. Como si fuera poco, la fecundidad de esos grupos dominados depende de los chamanes cuñados y existe la inmensa posibilidad de que ésta sea regulada y controlada hasta el punto de hacerles parir sólo mujeres que provean de esposas al grupo más fuerte, mientras los hombres se van extinguiendo a gran velocidad sin transmitir la filiación. Incluso, los cuñados pueden entrar a disponer de esas mujeres e intercambiarlas para expandir las relaciones de alianza con otros grupos y favorecerse a sí mismos. Estas opciones, por supuesto, generan resistencias en algunas personas, mientras que en otras se expresa como agradecimiento por la oportunidad de seguir viviendo.

Antes de explicar los mecanismos de resistencia, vale la pena mencionar que en algunos casos la relación es muy íntima e interdependiente entre los asimilados y sus cuñados, quienes pueden proteger y favorecer la reproducción de algunos segmentos sobrevivientes a los que estiman bastante y tienen por aliados cercanos. En este tipo de situaciones se tienden a reducir al máximo las diferencias de identidad, al punto de considerar a los aliados como partes de sí mismos. Los makuna conciben a los *Emoa* (Majiña) como sus verdaderos cuñados (*teña goro*) y afirman que pertenecen a un clan makuna cuyos miembros nacieron como cuñados y protectores de los *Ide masã* gracias a sus grandes poderes chamánicos; la gente de agua los asume como

una parte más del grupo, pero en lugar de clasificarlos como hermanos lo hacen como cuñados. Les tienen tanta confianza que era a los únicos a quienes los makuna les confiaban el transporte de los instrumentos sagrados para el ritual de yuruparí. Los intercambios entre ambos han sido extensos en el tiempo y se cree que son la combinación perfecta para un matrimonio. Los *Emoa* son más que aliados y son tenidos como consustanciales, como verdaderos makuna.

En cuanto a los mecanismos de resistencia, los makuna tienen una especialización chamánica que entregan a sus cuñados; los hacen *yaia* (tigres, payés o sacadores de enfermedades) con el poder del yuruparí para que los protejan de ataques de enemigos eventuales y para extraer las sustancias patógenas del cuerpo. Sin embargo, los *yaia* pueden percibir la realidad con ojos de jaguar y de esa manera ven a los animales como personas, a los cerros como malocas y a las enfermedades como flechas o animales. Al poder ver la esencia de las cosas y entrar a manipular directamente los poderes que existen en la selva y en los ríos, en ocasiones los *yaia* roban el poder de *W* para hacer unos instrumentos nuevos de yuruparí y celebrar rituales de iniciación masculina y de curación del mundo en las diferentes comunidades.

Esos instrumentos sagrados nuevos son bautizados con nombres como *Wk* o *Ñsb* ya que toman el nombre de algún par verdadero de yuruparí y se les deposita parte de su poder original. Esto se interpreta como una burla y un elemento disociador porque fragmenta la unidad del yuruparí makuna y debilita la vitalidad de todo el grupo al causar múltiples enfermedades. Además, el uso de instrumentos inventados crea un gran desorden en el manejo del mundo y se percibe como una especie de enfermedad social que refleja el caos generado por el contacto con la sociedad dominante y su subsiguiente adaptación a esas nuevas condiciones.

Un muchacho que es iniciado con alguno de esos instrumentos no puede aprender correctamente su oficio; y si llega a ver al yuruparí propio algún día, debe guardar todas las restricciones sexuales y alimenticias como si nunca hubiera participado en un ritual de iniciación. Como el rigor de la dieta del yuruparí propio es muy fuerte, muchos hombres optan por no verlo nunca, lo cual incide en la robustez del aprendizaje tradicional y en la continuidad de múltiples aspectos culturales, pues todo el grupo de filiación se debilita. Adicionalmente, esos instrumentos inventados tienen poder y hacen que surjan más especialistas chamánicos y en los otros oficios tradicionales. Pero, ¿esto por qué puede entenderse como un mecanismo de resistencia?

En la organización social makuna es muy importante la asociación entre un maloquero y un chamán que realice las curaciones del ciclo vital de los habitantes de la maloca o la localidad y de los rituales del ciclo anual que se celebran en ella. Aquellas personas que son curadas por ese chamán se consideran como partes del cuerpo del curador y de la casa. Este chamán es fundamental para el funcionamiento del grupo local y, sí es muy poderoso, su reputación y preeminencia trasciende hasta el grupo territorial. Se supone que en el orden antiguo ese chamán era el *je gu*, quien era apoyado por otros curadores parientes y cuñados que se encargaban

de cuestiones menores, así como el maloquero organizaba los rituales para que el curador del mundo hiciera curaciones públicas. Además, cada grupo tenía cuatro malocas principales con una especialización ritual específica y el *je gu* se desplazaba por cada una de ellas haciendo las curaciones respectivas, lo cual presupone que cada grupo vivía solamente en su territorio tradicional.

Los poderes y las especializaciones, sobre todo las chamánicas, eran reguladas por el *je gu* y se afirma que sólo pocas personas tenían acceso al conocimiento para que no jugaran con los poderes presentes en la naturaleza y no salieran enfermedades que afectaran la salud de la gente. Todo dependía del mantenimiento de la unidad del yuruparí y del grupo por el trabajo indispensable del *je gu*. La proliferación actual de nuevos instrumentos de yuruparí no ha afectado la importancia del curador del mundo, pues como los instrumentos tienen parte del yuruparí propio y su poder fluye por el *je gu*, todos los otros chamanes propietarios de instrumentos inventados, incluidos los *yaia*, están conectados con el curador del mundo como si fueran ramas de un mismo árbol. De hecho, se afirma que cuando un *je gu* muere se acaba un árbol de historia y los demás pensadores que dependen de él también fallecen, a excepción del *je gu* sucesor que da origen a un nuevo árbol.

No obstante, por la misma conexión con el *je gu* y el yuruparí, todos los *yaia* de grupos aliados tienen el poder makuna y pueden manipularlo para enfrentarse a la preeminencia de la gente de agua y tratar de cambiar la historia, invirtiendo las relaciones de parentesco. Para ilustrar este punto recurriré al caso de los *Ümüa masã*. La gente de día descende de un ancestro llamado *Ümüajino* (anaconda de día); ellos están estrechamente relacionados con el sol, se considera que su poder es caliente y que por ello son excelentes para curar enfermedades como la fiebre o problemas menstruales, aunque tienen la tendencia a maldecirse entre familiares por disputas por el conocimiento chamánico. Hace más de un siglo, dicha tendencia llegó al extremo y sólo quedó un hombre sobreviviente. Como último recurso, ese hombre acudió a *Idejino* (anaconda de agua), quién lo curó y reemplazó su “pensamiento” *Ümüa masã* por el de la gente de agua, lo cual quiere decir que le cambió la fuente de vitalidad y la esencia de su yuruparí propio por el de los makuna y, con ello, a toda su descendencia. Además, *Idejino* modificó las relaciones de parentesco y desde ese día los convirtió en cuñados de los *Ide masã*. Esto es muy significativo, ya que de acuerdo con los makuna la gente de día originariamente era un clan de los tatuyo, aunque Correa (1996: 104) lo sitúa como un segmento taiwano, con el cual no tenían intercambios matrimoniales y a cuyos miembros consideraban como *jako makü*.

El sobreviviente se casó con una mujer makuna y de su prole provienen todos los miembros de la gente de día que hoy viven en el Apaporis. Uno de sus hijos se convirtió en un *yai* muy poderoso que aprendió a manejar los poderes de otros grupos, además de elaborar sus propios instrumentos de yuruparí. Al parecer, guardaba bastante resentimiento contra la gente de agua y quiso subvertir el orden establecido en la curación de *Idejino* para convertirse en el mayor de los makuna y manejarles su fertilidad, lo cual implicaba cambiar la historia, volver a modificar las relaciones

de parentesco o someter por completo a quienes habían asimilado a su segmento. Todo esto para poder convertir a su gente en los verdaderos makuna. Aprovechó la situación en la época en que los *Ide masã* se marcharon de su territorio y como no había un *je gu* que manejara la fertilidad de caño Toaka, se acercó a hablar con el único makuna que quedaba en el territorio. Le pidió permiso para mirar yuruparí, pero le fue negado, pues su intención secreta era la de volverse *je gu*, iniciar personas en el ritual y hacer depender de él la fertilidad de los makuna. El *yai* quiso vengarse con mayor vigor y exterminar a la gente de agua, pero se dio cuenta de que si lo hacía, su propio grupo se extinguiría. Entonces, decidió dañar la fertilidad de los hombres más importantes y destruir parte del conocimiento del grupo.

Viajó en pensamiento hasta una loma donde estaban comiendo los espíritus jaguares de yuruparí, habló con *W* y atravesó con una azagaya a uno de los espíritus principales y lo mató. En esta dimensión de la realidad, una fuerte borrasca azotó el pozo *Y*, un árbol cayó sobre el agua y destrozó por completo la pareja de instrumentos llamada *Jk*, el espíritu compañero de *W* durante la creación del mundo, y dañó buena parte de una de las flautas denominadas *Yt*. De esa manera, el *yai* tomó venganza. Muchos años pasaron sin que nadie viera yuruparí y los espíritus se devolvieron al lugar de origen del universo sin tener intenciones de regresar; además, los makuna tenían dificultades reproductivas por causa de la maldición del *yai*.

Cuando los makuna decidieron regresar a su territorio e iniciar el proceso de rescate de su conocimiento, el panorama era muy complicado. Obviamente, lo primero era ir a buscar el yuruparí, así que el joven *je gu* fue a *Y* y no encontró nada. Él lloró solo porque era el fin del grupo, pero no podía hacerlo delante de todos en la maloca pues ahí si no habría esperanza alguna. Reunió a sus parientes hombres más cercanos e importantes para iniciar la búsqueda; por fortuna invitó a un importante chamán aliado *Jeañara*. Como describí al comienzo del texto, los hombres estaban apesadumbrados por el dolor hasta la intervención salvadora del chamán *Jeañara*. Cuando los espíritus volvieron a este mundo y los instrumentos se materializaron, los makuna se dieron cuenta de que alguien los había dañado e identificaron como culpable al *yai Ümüa masã*, quien en público había expresado el deseo de aniquilar a sus cuñados.

De inmediato, el yuruparí volvió a fluir por sus dueños y él mismo inició su venganza. *W* le dijo a los espíritus de yuruparí de los otros grupos que si el *yai Ümüa masã* llegaba a esconderse espiritualmente en sus territorios debían comerlo. Con el tiempo, el *yai* se escondió donde los miraña y el yuruparí de allí se lo comió. En esta dimensión de la realidad, enfermó, le salieron llagas por todo el cuerpo (“parecía un puro tigre”, cuenta todavía la gente) y sentía que se quemaba. Moribundo, llamó al joven *je gu* y confesó en público todo lo que había hecho. Uno de sus hermanos se le acercó en el lecho de muerte para decirle que los makuna le estaban causando la enfermedad y que los destruyera; indignado y arrepentido, el *yai* maldijo a su familia y aseguró que el grupo de su madre siempre sería poderoso mientras que la gente de día dependería por siempre de los makuna. Luego murió golpeado por *W* y sus compañeros.

Después de estos sucesos, los *Ümüa masã* fueron rechazados y casi se acaban; otro chamán *Jeañara* les arregló la fertilidad y empezaron a crecer en número. Hoy en día, el segmento mayoritario de la gente de día habita con sus cuñados makuna y con algunos yauna y puinave en el Apaporis. Esta historia ilustra un esfuerzo grande, pero vano, por resistir a la desaparición y a la sujeción al poder de otros; por eso hoy, la gente de día afirma que son makuna pero no de los propios. Sin duda, lo que demuestra esta historia es que lo que le da sentido y significado a un grupo de filiación es su identidad espiritual, reflejada en las características del yuruparí que anima su territorio. Por esta razón, parte del manejo chamánico está relacionado con otorgar ritualmente a los individuos los rasgos de identidad espiritual por medio de la esencia de yuruparí de la que depende. De lo contrario, las personas carecerían de un componente fundamental de identidad y tendrían que decir cosas como “soy un *Jeañara*, pero mi pensamiento es makuna; por lo tanto soy makuna, pero no verdadero”, salvo que logran estrechar los vínculos hasta consustancializarse con sus cuñados.

El hecho de que los *yaia* fabriquen instrumentos y roben parte del poder del yuruparí principal hace que esa sea la única opción posible en un escenario chamánico para que un segmento o grupo asimilado pueda llegar a apoderarse por completo de una nueva identidad y reemplazar a los propietarios de la misma, invirtiendo el orden y volviendo a acceder a los privilegios derivados del control ritual de dichos poderes. No creo que este tipo de situaciones hayan sido ajenas en la historia de Vaupés, pues es plausible que los grupos que hoy existen hayan sido antiguos vencedores de esta clase de enfrentamientos en los que perduró el discurso de los triunfadores, quienes hoy están convencidos de que sus poderes les fueron dados por los dioses al finalizar la creación del mundo. De acuerdo con algunos testimonios, uno de los objetivos de las guerras interétnicas era el de robar objetos rituales (incluidos instrumentos de yuruparí) y mujeres para poner en entredicho la supervivencia espiritual y material (robar mujeres sin pagarlas) de los enemigos, lo cual implicaba ciertos tipos de alianzas complejas con distintos segmentos de parientes y afines para hacer una incursión guerrera.

Algunas personas afirman que los *tanimuka* ganaron muchas guerras y se apropiaron del yuruparí de otra gente. Los makuna entraron en guerra con ellos alguna vez y el arreglo de paz derivó en intercambios de conocimientos chamánicos y de mujeres que antes no estaban establecidos porque eran considerados como parientes no esposables (Cayón, 2003); en dicha negociación se reacomodaron las relaciones de parentesco pero ninguno perdió su yuruparí.

No es aventurado afirmar que esa frecuente adaptación de las relaciones de parentesco hace parte intrínseca del sistema, como bien afirma Correa (1996), así como de los procesos de fusión y fisión de las unidades sociales. Por ello, los procesos de segmentación social y formación de identidades siguen unas pautas lógicas centradas en la filiación, la alianza y la distribución espacial que son manejadas mediante los poderes de yuruparí y que también se adaptan a condiciones ecológicas, políticas,

económicas, sociales e históricas en momentos específicos. Dar la filiación espiritual patrilineal a los individuos, hacer aliados a algunos afines, transformar a personas prohibidas en matrimonio en grupos de cuñados y manejar la fertilidad de los asentamientos, los territorios y la gente son cuestiones fundamentales, inherentes a la labor chamánica sustentada en el ritual de yuruparí. De esa forma, el chamanismo se inmiscuye en los aspectos políticos implícitos en la reproducción social y es pieza esencial en la pugna política de los distintos grupos en el nivel más amplio, y de las unidades espaciales en los contextos territoriales elementales.

Desde mediados del año 2001, algo raro empezó a sucederle a los makuna y a todos los aliados que tienen el pensamiento de la gente de agua. De repente, un poder diferente comenzó a aparecer en los sueños de los hombres, ofreciéndoles la posibilidad de ser *yaia*. De un momento a otro comenzaron a pulular chamanes de este tipo y se inició una “epidemia” de muertes que segó la vida de mujeres y hombres muy importantes. Hoy no se tiene ninguna explicación veraz, pero una hipótesis chamánica señala que las muertes se deben a la abundancia de chamanes del tipo *yaia*, porque éstas han ocurrido como pago por el acceso a ese poder. La misma hipótesis sugiere que esto es resultado de una maldición enviada por un *yai* con pensamiento makuna que vive en el río Caquetá; para vengarse, se conectó con los espíritus de yuruparí de un extinto clan tanimuka llamado *Jati maja* o *Jatima maja*, cuyo territorio tradicional era la parte del Apaporis donde se asientan muchas comunidades makuna en la actualidad. Esto sugiere que en el futuro cercano alguno de esos *yaia* puede llegar a fabricar instrumentos nuevos de yuruparí con el poder de los *Jati maja* y con ello tratará de enfrentar a los makuna. Sin embargo, ese poder tiene que actuar ahora por medio de *W* pues quien hizo la maldición basa gran parte de su identidad y poder en el yuruparí makuna, lo cual presupone que al finalizar este ciclo de historia va a terminar esta maldición.

Independiente del desenlace incierto de estos sucesos, este conflicto reciente y actual parece ser una respuesta al desorden introducido por las distribuciones territoriales contemporáneas, la tensión producida por la complejización de la relación política con el Estado junto a cierto sentimiento de falta de autonomía ocasionado por la influencia externa de la ONG mediadora en el proceso político, y por el choque de los poderes de los diferentes chamanes que tienen instrumentos de yuruparí inventados. La fragmentación de la unidad en el manejo del mundo y el debilitamiento del poder unificado del yuruparí makuna corroboran que es en los planos chamánicos donde se efectúan los procesos más intensos que animan la vida social. Las circunstancias actuales pueden seguir provocando procesos de segmentación social y reconfiguración de las identidades que incluso logren diferenciar con el paso de los años, por ejemplo, al segmento makuna de caño Toaka y al del Apaporis. En ese caso especulativo teóricamente, algunos del Apaporis podrían llegar a manejar el pensamiento de los *Jati maja*, y por lo tanto se convertirían en ellos, pero seguirían reivindicando su filiación como gente de agua y tratarían de legitimar ese poder como

el originario y auténtico de los *Ide masã*. En cualquier caso, el grupo se segmentaría y otros distintos a los actuales serían los verdaderos makuna.

Agradecimientos

Dedico este texto a María Neira por todos sus tiernos y amorosos cuidados durante tantos años. Agradezco la invitación de Sol Montoya y María Teresa Arcila para participar en el simposio “Ritual e identidad”. También agradezco el apoyo constante e irrestricto de Silvia Monroy, y a la inspiración divina.

Bibliografía

- Århem, Kaj (2002). “Prefacio”. En: *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá, pp. 9-13.
- _____ (2000). “From longhouse to village: structure and change in the Colombian Amazon”. En: *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. Athlone Press, London, pp. 55-92.
- _____ (1998). “Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia”. En: Lovell, N. (ed.) *Local Belonging*. Routledge, London, pp. 78-102.
- _____ (1989). “Cómo conseguir esposa entre los makuna”. En: *Informes Antropológicos*, No. 3, ICAN, Bogotá, pp. 15-31.
- _____ (1981). *Makuna Social Organization. A Study in Descent Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, Uppsala.
- Bidou, Patrice (1977). *Nacer y ser entre los Tatuyo*. Mimeo. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Cabrera, Gabriel. (2002). *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, Bogotá.
- Cayón, Luis (2003). *De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía*. (En imprenta).
- _____ (2002). *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá.
- _____ (2001c). “En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Vol. 37, pp. 234-267.
- _____ (2001b). “Je, la fuerza de la creación: nociones de territorialidad de los grupos Tukano oriental”. En: Franky, C. y Zárate, C. (eds.) *Imani Mundo: estudios en la amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 497-521.
- _____ (2001a). “El poder de los dioses humanos: aspectos ideológicos sobre la fertilidad de la naturaleza”. En: *La llegada de los dioses humanos: chamanismo y manejo ecológico indígena en Colombia*. Documentos CESO No. 3, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 9-22.
- _____ (2000). “La gente de agua y el abejón del Pirá: pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los makuna”. En: *Geografía Humana de Colombia. Amazonia-Caqueta*, tomo VII, Vol. II, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp. 11-127.

- Chernela, Janet (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. University of Texas Press, Austin.
- Correa, François (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Universidad Nacional-Colciencias, Bogotá.
- _____ (1980). "Por el camino de la Anaconda Ancestral: sobre organización social entre los Taiwano del Vaupés". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Vol. XIII, 1980-1981, pp. 37-108.
- Davis, Wade (2001). *El río*. El Áncora, Bogotá.
- Farage, Nádia (1991). *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Paz e Terra, ANPOCS, Rio de Janeiro.
- Goldman, Irving (1968). *Los Cubeo*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Hammen van der, María Clara (1992). *El manejo del mundo*. Tropenbos, Bogotá.
- Hugh-Jones, Christine (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, London.
- Hugh-Jones, Stephen (1995). "Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". En: Carsten, J. y Hugh-Jones, S. (eds.) *About the House*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 226-269.
- _____ (1981). "Historia del Vaupés". En: *Maguaré*, Bogotá, Vol. 1 No. 1, pp. 29-52.
- _____ (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, London.
- Jackson, Jean (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, London.
- Llanos, Héctor y Roberto Pineda (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- Pineda, Roberto (2000). *Holocausto en el Amazonas*. Espasa, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1986) [1968]. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Procultura, Bogotá.
- _____ (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI Editores, México.
- _____ (1977). "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En: *Estudios Antropológicos*. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, pp. 355-375.
- Schneider, David (1972). "What is Kinship all About?". En: Reining, P. (ed) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Anthropological Society of Washington, Washington, pp. 32-63.