

Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico

Luis Cayón^{1*}

RESUMEN

Este texto explora las relaciones sociales entre humanos y no humanos para los Makuna, un grupo Tukano oriental del Noroeste amazónico. A partir del concepto local **üsi wasoare** (préstamo de vitalidad) se analizan los intercambios chamánicos asociados a las prácticas productivas del grupo y se demuestra como la generación de vida en el cosmos es resultado del trabajo humano orientado por un principio ético que impide la aniquilación de los no humanos.

Palabras clave: Makuna; Noroeste amazónico; Chamanismo; Manejo ecológico

ABSTRACT

This text explores social relationships between humans and non humans among the Makuna, an Eastern Tukanoan group from Northwest Amazon. From the local concept **üsi wasoare** (loan of vitality) I analyze shamanic exchanges related to the group productive practices, and demonstrate how life generation

◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊

^{1*} Profesor, Becario PRODOC-CAPES. Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia. luiscayon@hotmail.com

results from human labor, guided by an ethical principle that prevents the destruction of non humans.

Keywords: Makuna; Northwest Amazon; Shamanism; Ecological management

Introducción

En verdad, los paisajes amazónicos que observamos en la actualidad han sido seleccionados, en gran medida, por los humanos, y la selva no es un jardín prístino heredado de la creación. Las acciones humanas sobre la selva amazónica han permitido muchos procesos biológicos: las actividades agrícolas indígenas de tumbar, plantar y abandonar los cultivos han facilitado la sucesión de los bosques (Balée, 1993), seleccionando y fomentando la proliferación de palmas y árboles que producen frutos comestibles de los cuales se alimentan, además de las personas, peces y animales. Los cortes estacionales de árboles y palmeras hacen posible que algunos insectos comestibles realicen sus ciclos reproductivos (Cabrera, et.al, 1999), al tiempo que dejan entrar la luz del sol para que ésta haga crecer pequeñas plántulas que no tendrían opción de hacerlo debido a la densidad del dosel del bosque y a la competencia por los nutrientes del suelo. Pineda (1999) considera que con la práctica indígena de “sembrar la selva” se sientan las bases culturales de la biodiversidad. No en vano, Van Der Hammen y Rodríguez (2000) sostienen que los humanos cazan animales como si ésta fuera la compensación justa por haber sembrado alimentos para ellos durante generaciones. Las actividades humanas tienen un impacto ecológico y transforman el entorno circundante, por ello algunos autores no hablan de la existencia de ambientes o ecosistemas “naturales” sino de “bosques culturales” (Neves, 1992) o “*artifactual landscapes*” (Balée, 1992).

En la literatura y en las visiones ambientalistas ya es un lugar común ver a los indígenas como ecólogos o conservacionistas, muchas veces como el simple resultado de una exotización o de una proyección novedosa de la imagen del buen salvaje, desconociendo que se ha recorrido un largo camino de elaboraciones teóricas en la Antropología que derribaron a los determinismos ecológicos. Con el paso de los años, las ideas de la Ecología cul-

tural que mostraban que las diferentes formas de organización social amazónica eran una respuesta adaptativa a las características y limitaciones ambientales (Meggers 1989; Morán 1996; Neves, 1992), e incluso que la cosmología era una forma de análisis ecológico (Reichel-Dolmatoff, 1997), comenzaron a ser revaluadas, entre otros, por aportes de la arqueología (Roosevelt, 1992) y la etnobiología (Anderson y Posey, 1988; Posey 1987a, 1987b; Balée 1992) que evidenciaron que la selva había sido y continúa siendo manipulada por las poblaciones indígenas mediante sus prácticas agrícolas, y que las modificaciones ambientales resultantes de ellas son responsables, en buena medida, de la gran biodiversidad amazónica. No obstante, la tendencia de este tipo de literatura especializada resaltaba este hecho haciendo una “traducción” de las prácticas ecológicas nativas al conocimiento científico, como si sólo así hicieran sentido, y con ello eliminaban la riqueza del universo intelectual y cultural indígena, y terminaban por reducir sus prácticas al sustrato económico. En estas aproximaciones teóricas, las prácticas socio-culturales indígenas terminan siendo interpretadas como el vínculo con el conocimiento “objetivo” y científico de la naturaleza, dejando las creencias e ideas indígenas asociadas a dichas prácticas, en el mejor de los casos, como bonitas manifestaciones del pensamiento salvaje; eso cuando no se sitúa el conocimiento indígena en términos de mercado (Cf. Ramos, 2000).

El papel de los indígenas como creadores y seleccionadores del paisaje amazónico es un hecho ampliamente aceptado hoy en día y, de acuerdo con Balée (1993), éste puede ser resultado del trabajo consciente o inconsciente de los indígenas. Después de esta constatación, junto a la de que los sistemas agrícolas amazónicos actuales pueden generar excedentes (Descola, 1989) -quintaesencia de la complejización social para los materialistas- pero los indígenas no se interesan en ello porque, por una parte son “sociedades contra el estado” (Clastres, 2003) que rechazan la concentración individual de poder, bienes y la explotación

abusiva del medio, y por otra, quizás más fundamental, porque privilegian las relaciones sociales con plantas y animales.

Dichas relaciones sociales parten de los presupuestos ontológicos indígenas, donde los seres no humanos, incluyendo a los espíritus y otros seres que pueblan los diferentes dominios cósmicos, se consideran como personas. En las cosmologías amazónicas, los seres no humanos son sujetos poseedores de intencionalidades, consciencias reflexivas y capacidades de acción propias que se interrelacionan con los humanos. En ese sentido, las relaciones entre humanos y no humanos se formulan en términos sociales, evidenciando que los sistemas y terminologías de parentesco no se limitan a la esfera social humana y que las prácticas productivas (agricultura, caza, pesca y recolección) son indisociables de las mismas. Por eso, en las socio-cosmologías amazónicas no es adecuado hablar de relaciones ecológicas, *stricto sensu*, sino de relaciones sociales (Descola 1989, 1996; Viveiros de Castro 1996).

En esa dirección, el propósito de este texto es resaltar la importancia de las ideas y concepciones cosmológicas de los Makuna con relación al manejo ecológico, resaltando una relación social básica que es una forma de intercambio chamánico y ritual entre humanos y no humanos, fundamento del manejo ecológico y de la fertilidad de los diferentes seres. Con ello, busco demostrar como las prácticas chamánicas son el trabajo consciente que sostiene el manejo del medio y esto puede conducirnos a una reflexión sobre la relación entre reciprocidad y predación en el Noroeste amazónico, así como resalta un principio ético que rige la vida en el mundo.

Los makuna y su sistema productivo

Los Makuna o Gente de Agua (*Ide masã*) son, en la actualidad, cerca de 600 personas que habitan en las selvas del Vaupés colombiano, a unos 150 Kms. de la frontera brasilera. Pertenecen, al

igual que otros 20 grupos, a la familia lingüística Tukano oriental¹, la cual se ubica en la zona central del Noroeste amazónico, entre las cuencas de los ríos Vaupés y Apaporis, así como en parte del alto río Negro y sus afluentes en Brasil. Comparten este espacio con grupos de las familias lingüísticas Arawak², Carib³ y Makú-Puinave⁴ que, además, presentan grandes similitudes de organización social y vida ritual.

Como los demás grupos Tukano oriental, los Makuna poseen un sistema de filiación patrilineal y de alianza simétrica prescriptiva, regido por el principio de exogamia. Están organizados en clanes exogámicos ordenados de mayor a menor por nacimiento mítico a partir del lugar del cuerpo de la Anaconda ancestral (*Idehino* o Anaconda de Agua) del cual surgieron; el patrón de residencia es patri/virilocal, subsisten de la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Su asentamiento característico es el de malocas dispersas, aunque en la actualidad la mayoría de personas se encuentran viviendo en aldeas, donde la preeminencia de la vida ritual así como la de los especialistas tradicionales (dueño de maloca, cantor-bailador, chamán, cazador, etc.) no ha desaparecido y sigue ocupando el lugar central de la vida social, a pesar del contacto con la sociedad dominante y el surgimiento de nuevos especialistas como profesores, líderes locales y promotores de salud.

Al observar rápidamente las prácticas agrícolas de este grupo podemos llegar a conclusiones similares a las de los etnobiólogos sobre el impacto de la actividad humana sobre el ambiente. Los Makuna poseen un sistema itinerante de tumba y quema



1 Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Mirití-tapuya.

2 Tariana, Baniwa, Kabiwarí, Yukuna y Matapí.

3 Carijona.

4 De esta familia lingüística se encuentran en el Vaupés los Hupdu, Bara o Kakua, y Yujup (Juhup).

en el cual derriban un pequeño espacio de selva para hacer sus cultivos. Dada la escasez de nutrientes de los suelos, el cultivo de mandioca sólo puede ser productivo durante unos 3 años, teniendo que abandonar las chagras para que comience el proceso de sucesión del bosque. Este hecho introduce una selección de plantas útiles para los no humanos dentro del proceso de sucesión, ya que los Makuna siembran árboles frutales que en el momento del abandono no están lo suficientemente maduros para ser aprovechados. En la medida en que estos rastrojos van siendo poblados por plantas de bosque secundario, y teniendo en cuenta que los frutales sembrados son los que llevan un mayor tiempo de maduración en el lugar, comienzan a ser frecuentados por aves, micos y roedores que se alimentan de los frutos. De esta manera, los Makuna convierten sus viejos cultivos en espacios de caza y recolección eventual, mejorando la oferta alimenticia del bosque circundante y por ende las opciones reproductivas propias y las de sus presas (Cayón, 2002), así como transforman y manipulan deliberadamente su entorno.

Complementando esta mirada, podría añadirse que los grandes conocimientos que los Makuna tienen sobre los ciclos biológicos así como sus acciones prácticas sobre el entorno conjugan, lo que Descola (1989) denomina una habilidad técnica con una habilidad simbólica⁵, es decir, la presencia de unas prácticas culturales basadas en un conocimiento ecológico muy preciso que, a su vez, se conceptualiza y elabora desde el pensamiento mítico, produciendo un efecto real sobre el entorno. De tal manera que los parámetros cosmológicos o ideológicos específicos para cada



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

lugar del paisaje cultural, se manifiestan en la selección de la reproducción sobre algunas especies, en la transformación del paisaje, en la manipulación de las relaciones ecológicas de un ecosistema y en la realización de rituales para que el flujo del ciclo anual se cumpla sin inconvenientes. Aquí hay una mutua dependencia entre prácticas sociales y formulaciones conceptuales, que podría entenderse de manera paralela a como Ingold (2000) entiende que la caza y la recolección se juntan a los mitos, historias y rituales para formar la habilidad (*skill*) con la que las personas pueden vivir y actuar en un mundo compartido con otros seres con iguales capacidades agentivas y transformadoras en su interacción con el ambiente (yo diría, “en el mundo”).

Los Makuna nunca sugieren que sus prácticas agrícolas transforman el ambiente, tan solo dicen que le están dejando comida a sus nietos y también dicen mantener la fertilidad del mundo por medios chamánicos. Su forma de interacción es la de producir vitalidad dentro de los procesos incesantes de vida y muerte en el cosmos a través de unas relaciones sociales llevadas de la manera correcta y que aumentarán el número de seres no humanos; en esa lógica, no existe la noción de extinción y la ausencia de determinada especie se explica como que está encerrada en su maloca o que el chamán no la deja salir. A diferencia de Neves (1992), Balée (1992) y Posey (1987b), quienes aseguran que la acción humana sobre el ambiente es intencional y consciente, los Makuna no explicitan jamás ni sus intenciones de ir a cazar ni su conocimiento ecológico (así esté codificado en sus mitos y rituales) porque actúan en coherencia con sus creencias: es más importante lo que no hacen que lo que hacen. En ese sentido, probar la veracidad y utilidad práctica del conocimiento indígena por mediación de la ciencia occidental sólo terminaría develando lo que no debe ser explícito (la unidad del todo, o como se acoplan las partes de la totalidad, por ejemplo), y para nuestros fines es mucho más interesante explorar en las concepciones nativas de vitalidad para entender la manera como se dan las relaciones con los no humanos.

consumo de alimentos, cuando los componentes invisibles de los no humanos pueden transmitirse a las personas. Por eso, en la dimensión invisible se realiza la mayor parte del trabajo chamánico para eliminar o neutralizar los componentes patógenos, y es dónde se realizan los intercambios con los no humanos.

El proceso de creación del universo legó a los humanos un conjunto de flautas sagradas, conocidas regionalmente como yuruparí, las cuales encierran los poderes para generar vitalidad en el mundo. Esas flautas se usan durante el ritual de iniciación masculina, y entre otras cosas, tienen la función de recrear el universo y dar vitalidad a humanos y no humanos gracias al trabajo del *he gu*, chamán oficiante del ritual. El trabajo chamánico que permite estos procesos vitales se conoce localmente como “la curación del mundo” (*ümüari wãnore*) y podemos entenderlo como un acuerdo de reciprocidad entre los humanos y los demás seres que habitan el universo. Esto ocurre porque el *he gu* garantiza la fecundidad de las frutas silvestres, los peces y de los animales, a la vez que éstos se transforman en alimento para los humanos. De esta manera, se garantiza la supervivencia de la vida. El *he gu* les da vida por medio de la coca y el tabaco que entrega en las diferentes malocas donde viven estos seres -todas ellas consideradas como sitios sagrados- y que llenan las cuyas o calabazas de la fertilidad de cada maloca. Animales, plantas y humanos tienen una cuya de fertilidad que debe permanecer en buen estado y debe ser mantenida en la dimensión invisible por los chamanes.

Las vitalidades humana y de los demás seres del universo están totalmente interrelacionadas y dependen del trabajo ritual. En ese sentido, la curación del mundo es el ritual principal para dar fertilizar el cosmos, aunque es complementada por el resto de rituales que se celebran durante el año. El proceso de dar vida a estos seres, o cosmoproducción como prefiero denominarlo, es resultado de la relación y trabajos complementarios de las diferentes profesiones sociales durante los rituales, así como de la

activación de poderes realizada por los chamanes en las curaciones y bailes a través de los elementos rituales y de las sustancias sopladas, con lo cual se da *üsi oka* (“palabra de vida”, vitalidad) y protección para los componentes internos de las personas, así como para los de los no humanos. Para entender cómo se hace para dar vitalidad a los no humanos, debemos hacer algunas consideraciones sobre un proceso chamanístico llamado *üsi wasoare* (intercambio de vitalidad) y sobre las prácticas de caza y pesca.

Los chamanes le dan vida a los no humanos por medio de la coca y el tabaco que entregan en las diferentes malocas de los sitios sagrados y que llenan las cuyas de la fertilidad de cada casa. Animales, plantas y humanos tienen una cuya de fertilidad que debe permanecer en buen estado y debe ser cuidada por los chamanes. A nivel general, todos los seres vivos tienen una cuya general de fertilidad en *Yuisi*, raudal en el río Apaporis, lugar de origen del universo, pero también cuentan con cuyas de fertilidad particulares en algunos sitios específicos, o sea, en las malocas de estos seres y en los lugares por los que emergieron a esta dimensión. Y esto genera intercambios entre humanos y no humanos cuya lógica es similar al intercambio de mujeres entre dos grupos.

La cuya de fertilidad humana está en *Yuisi* y se llama *ümüari rihi koa* (cuya del útero del mundo), mientras que la cuya específica de cada grupo se localiza en las respectivas malocas de nacimiento donde viven las Anacondas ancestrales. Las flautas de *yuruparí* nutren las cuyas de fertilidad humanas porque son la fuente de la vida de los grupos. Esto se refleja en otras prácticas sociales, como en los *dabucurís* o rituales de intercambio de comida, cuando se invita a afines y parientes, y por medio del intercambio de alimentos (ofrecidos por quienes organizan la fiesta) y de coca (llevada por los invitados, en especial los afines) los dos grupos, en realidad, están dando vida tanto al *yuruparí* como a la cuya de fertilidad del otro, perpetuando y renovando las reglas de intercambio exogámico entre ellos. La desaparición de un grupo presupone el abandono de su *yuruparí* y la pérdida

de su cuya de fertilidad. Según historias antiguas de guerra o de hechicería, las cuyas de fertilidad se rompían con el Pensamiento por la acción malévola de algún chamán. Esto implicaba que algún rival podía hacer que dentro de un grupo de cuñados la proporción de mujeres fuera mayor que la de hombres para dejar más mujeres disponibles para el grupo del agresor; con ello también podía disminuir el número de mujeres para intercambiar con los cuñados atacados chamánicamente y, así, expandir los intercambios a otros grupos de afines reales o potenciales.

Cuando el objetivo no era aniquilar, las cuyas se rajaban para debilitar a los cuñados. Esto provocaba casos en que la vitalidad del grupo de los cuñados debilitados comenzaba a depender del yuruparí del agresor, quien, si quería podía hacerlos desaparecer de la faz de la tierra. Esto muestra que el control demográfico que puede hacer un determinado grupo hace parte de la política y del chamanismo, orientados a neutralizar y manipular a los cuñados y sus cuyas de fertilidad para producir más mujeres que beneficien la reproducción de los agresores, y no para mantener las cuotas de explotación del entorno y el acceso a proteínas como sugiere el modelo materialista de Reichel-Dolmatoff (1997). Entre otras cosas, esto significa que un chamán también puede manipular las cuyas de fertilidad de las malocas de los animales, pero ninguno tendría la malevolencia de destruir esas cuyas, pues con relación a los no humanos se debe cumplir el principio ético de no destruirlos.

Ese principio ético se expresa en el hecho que los humanos jamás entran en guerra con los animales, en contraste de lo que puede ocurrir con los afines y otros grupos humanos. Los Makuna aseguran que, la mayoría de las veces, la guerra era una posibilidad para extender alianzas matrimoniales e intercambios de conocimientos chamánicos (Cayón 2003), y, en otras ocasiones, podía ocurrir entre miembros de un mismo clan o con grupos considerados como consanguíneos mitológicos. En contravía de lo que la contemporánea literatura etnológica de la Amazonía sostiene para diversos grupos, la guerra para los Makuna presu-

pone el hecho de que ésta sólo puede ocurrir entre semejantes, pues ellos no consideran a los otros grupos como no humanos. Los Makuna, así como los diferentes grupos Tukano oriental, siempre reconocen la humanidad de los diferentes pueblos vecinos, incluyendo a los Makú, quienes a pesar de ser inferiorizados -por su vida itinerante en la selva, por la ausencia de malocas y cultivos, por su preferencia por matrimonios endogámicos⁷ y por no fabricar canoas y cerbatanas-, llegando a decir que parecen “micos” desde un etnocentrismo sin pudores, siempre tuvieron una relación de intercambio de servicios, así fueran asimétricos. Los Yuhup-Makú, trabajaban ocasionalmente en los cultivos de los Makuna bajo las órdenes de un dueño de maloca, recibiendo a cambio casabe, fariña y coca, y también les prestaban servicios chamánicos; por su parte, los Makuna podían casarse con mujeres yuhup, pero los hombres yuhup no se casaban con mujeres makuna. A pesar que desde la óptica makuna existe una mejor humanidad, o sea, ellos mismos, eso no significa que coloquen a sus vecinos, en especial los Makú, en una posición no humana.

Aunque se comparten la mayoría de los patrones lógicos en las relaciones con los animales y con los afines, principalmente en lo que tiene a ver con los intercambios matrimoniales y el lenguaje eufemístico de la caza, donde la relación presa-cazador puede describirse con metáforas sexuales, hay por lo menos una diferencia sutil pero significativa. La reciprocidad es la base de todas las relaciones sociales, pero ésta toma formas diferentes en ambos casos. Basta examinar los términos en la lengua para percibirlo. Cuando se intercambian mujeres, la expresión es *rõmia wasoamire* mientras que cuando se intercambia vitalidad con los no humanos se dice *üsi wasoare*. La diferencia entre los verbos *wasoamire* y *wasoare*, verbos cognatos, es que el primero se usa también para cualquier tipo de intercambio o transacción, por

◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊

7 Esto, desde la perspectiva de los Tukano, pues el sistema de matrimonio makú presupone la exogamia entre grupos locales (Cabrera et. al 1999).

ejemplo de mercancías, mientras que el segundo se utiliza para referirse al préstamo de objetos o al cambio de prendas de vestir. Si vemos las definiciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la diferencia fundamental entre intercambiar y prestar es que en el intercambio se cambia una cosa o un servicio por algo equivalente, mientras que en el préstamo se espera que la cosa prestada sea devuelta. Esto implica que, dependiendo del objeto y de la carga emocional que éste tiene para su propietario, el préstamo requiere de un nivel de confianza mayor. Y lo que úsi wasoare parece referir con mayor claridad es exactamente una relación de confianza entre humanos y no humanos.

Las formas de matrimonio entre los makuna responden a tres posibilidades diferentes: intercambio postergado, intercambio directo de hermanas y raptó de mujeres. Como ya afirmó Århem (1989), esas tres posibilidades de matrimonio manifiestan formas diferentes de reciprocidad: el intercambio postergado corresponde a la reciprocidad generalizada, el intercambio directo a la reciprocidad balanceada, y el raptó a la reciprocidad negativa. Si observamos los dos polos de estas posibilidades, vemos que el raptó puede llevar a establecer nuevas redes de intercambio, o en su defecto a la guerra y el conflicto, mientras que el intercambio postergado implica una relación de confianza entre dos segmentos de grupos afines entre sí que han realizado intercambios matrimoniales exitosos durante algunas generaciones, lo cual los convierte en aliados. Eso permite que una mujer pueda ser dada a los afines sin crear responsabilidades inmediatas de restitución, ya que el pago de la deuda por esa mujer puede ocurrir una o dos generaciones después sin que se creen conflictos entre las dos partes. Pero si la deuda de una mujer no es resarcida, allí puede ocurrir un conflicto grave entre los aliados que conduzca a la ruptura de la alianza, a maldiciones chamánicas o a la guerra. En gran medida, la guerra surge de la negación de la reciprocidad. Ahora bien, con los no humanos existe una relación similar a la que existe entre dos segmentos aliados, pero es aún más arraiga-

da y profunda; tan profunda, que la guerra no es una posibilidad.

En realidad, lo que existe entre humanos y no humanos, si se me permite el juego de palabras, es un préstamo vitalicio, no sólo porque es un préstamo permanente de vitalidad sino porque éste es para siempre. Los humanos y no humanos viven prestándose vitalidad, pero cuando la humanidad quiebra eventualmente el acuerdo con los no humanos, éstos pueden realizar una venganza pues de lo que se trata es darse vida mutuamente. El préstamo de vitalidad es también un gesto de buena voluntad y evidencia cierto espíritu pacifista o de buena vecindad, pues entre diferentes grupos humanos sólo se hace *üsi wasoare* cuando un chamán de un grupo deja coca y tabaco en los lugares sagrados que marcan las fronteras de Pensamiento entre diferentes grupos. Con ello, no invade el territorio de otros chamanes, demuestra respeto y da fuerza y apoyo a los chamanes de los otros grupos.

El préstamo de vitalidad implica un complejo intercambio (usado aquí en un sentido amplio) de sustancias que es posible por la transformación de unas en otras en el Pensamiento. En la curación del mundo, la coca que el *he gu* entrega para llenar las cuyas de fertilidad de los distintos seres es transformada por los espíritus dueños en los elementos característicos que contienen las cuyas de sus malocas. La cuya de fertilidad de los peces es *müsa bede koa* (cuya de almidón de achiote), aunque hace referencia a las frutas silvestres y no al achiote de los humanos. Según la especie, la cuya contiene masa de una fruta silvestre particular, que es la fruta preferida por dicha especie; por ejemplo, la de las sabaletas es de almidón de siringa, la de las palometas es de almidón de mamita, la de los guaracús es de almidón de *bohorikürika*, la de las sardinas es de almidón de flores, y así por delante. Esto quiere decir, que la clase de frutas con las que se alimenta cada especie de peces constituye el almidón del cual depende la fertilidad de los mismos y de las frutas, porque los peces comparten la cuya de fertilidad con las frutas silvestres, dada una relación de interdependencia; las épocas de escasez y abundancia de ambos

grupos de seres son las mismas. Si los chamanes reproducen gran cantidad de frutas silvestres, la pesca será abundante: si hay más peces, hay más frutas, comida y alegría, dicen los Maku-na. Para las aves y los animales de caza sus cuyas de fertilidad se llaman *herika bede koa* (cuya de almidón de frutas silvestres) y *kahi bede koa* (cuya de almidón de coca) respectivamente.

En la época del ritual de yuruparí, la totalidad de los seres no humanos también está en un período de dietas y ayuno para observar los instrumentos de yuruparí de sus respectivas malocas. Las dietas y los rituales de la gente concentran toda la vitalidad de los humanos purificada (libre de grasa, humo o cualquier elemento patógeno), la cual también se entrega a estos seres con las curaciones graduales de alimentos realizadas durante el período de reclusión posterior al ritual y a la salida del mismo. El *he gu* hace la curación del mundo para que se pueda cazar y pescar cotidianamente durante todo el año porque las cuyas de fertilidad de los no humanos quedan llenas. Después de esto, cualquier persona podrá pescar y cazar sin peligro, siempre y cuando no lo haga en un sitio sagrado. Y, además será necesario hacer una negociación directa entre el chamán y el espíritu dueño de la maloca de los animales cuando se requiera mucha comida para un baile y se cace directamente en dicha maloca. Por ello, hay que diferenciar la cacería cotidiana de la cacería para los rituales, pues manifiestan formas diferentes de préstamo de vitalidad.

Sin embargo, a veces ocurren situaciones no deseadas con relación a la caza y la pesca. Hay que evidenciar que los peces y los animales son personas que poseen sus propios conocimientos y poderes manifestados visualmente en sus colores, olores, sonidos o habilidades, pero que son simultáneamente los componentes de sus tipos de persona, o sea, ornamentos rituales, lanzas, etc. Cuando un animal es cazado en un lugar sagrado en la vida cotidiana, éste tiene todos esos ornamentos puestos y es como invadir una maloca para matar a una persona vestida para un baile, lo cual implica una afrenta y merece una venganza. Por eso, en esos

casos, hay que restablecer la reciprocidad entre los humanos y los animales mediante una curación que devuelva esos elementos a la maloca de los animales, ya que el cazador o alguno de sus parientes puede enfermarse o morir por el consumo directo o por la transferencia de los ornamentos de los animales. Si no hay curación, la infracción se nivela con la muerte del cazador o de alguno de sus parientes. Algo similar ocurre cuando un cazador mata gran cantidad de animales de una especie sin hacer *üsi wasoare*, pues éstos consideran que sus parientes han sido asesinados o sus mujeres han sido robadas por lo que deben tomar venganza ya que, dentro de las reglas sociales, la venganza está prescrita para los casos en que se rompe la reciprocidad simétrica.

Si, por ejemplo, los animales de caza cobran una vida humana como venganza, el principio vital de la persona se transforma en parafernalia ritual con la que los animales podrán reproducirse a sí mismos en sus malocas, hecho que demuestra, por fuera del contexto de la negociación chamánica, que los humanos tienen influencia reproductiva sobre los no humanos. Los Makuna suponen que los animales no van a generar un ataque sobre los humanos por ninguna razón, ya que ellos sólo reaccionan contra la humanidad cuando alguien ha hecho algo indebido contra ellos, ya sea en las prácticas de caza y pesca, por los robos de objetos de sus casas que a veces hacen algunos chamanes, o porque una persona comió algo indebido y se hace visible para ellos como alimento. Por eso, una particularidad de la relación entre los humanos y los demás seres es evitar el conflicto potencial inherente a cualquier relación social, sin llegar a la guerra: la gente debe tratar de conquistar su espacio vital enfrentándose al conocimiento y poder de los otros pero, en lugar de destruir las demás formas de vida, establece intercambios recíprocos para manejar esas relaciones sociales. Para mantener el orden del universo, los chamanes deben preservar la fertilidad de las distintas especies donde la coca y el tabaco son el principal medio de intercambio de vitalidad con los espíritus dueños de los no humanos.

La caza y la pesca cotidianas son referidas a partir de metáforas de la sexualidad, justamente para disfrazar la intención de cazar o pescar, lo cual puede ahuyentar a las presas. Entonces, el cazador percibe a su presa como una mujer matrimoniable, lo que tiene que ver con el hecho de rastrear, atraer (imitando los sonidos de los animales) y esperar con paciencia a la presa para matarla; en este contexto, el rastreo es igual a la seducción y la muerte a la cópula, la cual dará origen a un nuevo animal. Pero no es por el uso de esas metáforas que se considera que estas prácticas dan vida. Según los Makuna, el cazador humano es imperceptible a los ojos de los animales quienes ven a la cerbatana y el arco como una serpiente, a las flechas como los colmillos y al curare como el veneno. La presa siente que fue atacada por una culebra cazadora y se queda dormida por el efecto del veneno. Así, su principio vital (üsi) regresa con tranquilidad a su maloca para regenerarse en otro cuerpo. El hecho más interesante es que, además, el animal se lleva las armas con que fue cazado. Cuando el animal llega a su maloca, entrega las armas a su dueño. A partir del üsi y de las armas, elementos cocinados dentro de una gran olla, surgen nuevos animales. En el caso de las armas, éstas se emplean así: la cerbatana se utiliza para construir los huesos, las flechas para hacer la columna vertebral y el veneno para obtener las pintas y colores del pelaje, es decir, sus poderes y componentes. De igual manera ocurre en la pesca: el nylon sirve para hacer las venas y el anzuelo para hacer las espinas de un nuevo pez.

Esto significa que por cada animal muerto nacen dos: uno de la devolución del principio vital y otro de las armas usadas. Además, en las siguientes faenas, los animales y peces devuelven a los humanos las armas con las que los mataron, estableciendo un intercambio eterno de armas, que puede tener relación con las antiguas guerras interétnicas y con los acuerdos de paz. Mediante este intercambio recíproco, o mejor préstamo vitalicio, se conserva y aumenta el número de miembros de las especies.

Lo contrario ocurre cuando se caza con escopeta o se pesca con azagaya o red pues los animales ven que de repente les cayó un rayo encima que los aniquiló. Esto impide que el *üsi* regrese a su maloca para regenerarse. Por eso, las técnicas tradicionales de caza y pesca pueden mantener la diversidad de especies sin temor al exterminio, pero por culpa de las armas introducidas, los animales se vengan con más frecuencia de los humanos pues al ver que sus parientes están siendo asesinados deben cobrar vidas para saldar cuentas de vitalidad con la gente. Sin embargo, esto está cambiando pues los chamanes afirman que los dueños de los animales ya están logrando transformar, por ejemplo, el plomo de la munición en parte de los animales. Entonces, en la caza y pesca cotidianas el préstamo de vitalidad toma la forma de un intercambio de armas.

En el caso de cazar y pescar para rituales es diferente. Los efectos regeneradores de la curación del mundo son reforzados por los diferentes bailes que se realizan durante el ciclo anual, aunque no todos los bailes requieren de carne de caza o peces en abundancia. En los bailes, la interacción con los no humanos no abarca a la totalidad de los seres sino que se centra en intercambios con peces y animales de acuerdo con las especificidades de cada ritual. En esos casos, se realizan intercambios directos con alguna de las malocas de los animales de caza. La premisa básica es la de negociar entre malocas y personas, y si una maloca de animales no quiere negociar, el chamán se dirige a otra en donde se acepte el intercambio. Esto quiere decir que a cambio de la coca y los bailes necesarios para que los animales se reproduzcan, la carne entregada a los humanos hará posible la realización del ritual y la obtención de alimentos para los participantes. La relación es de interdependencia, semejante a los rituales de intercambio entre grupos exógamos, porque la reproducción de humanos y animales está ligada con el hecho de mantener llenas las cuyas de fertilidad de ambos.

Con los peces, el intercambio de vitalidad (*üsi wasoare*) princi-

pal se realiza durante la época de pupuña o chontaduro, al final del verano. El chamán anuncia a los peces con anticipación la realización del baile de máscaras que es también un baile que pertenece a los peces (*wai masã ye*). El chamán cura una cuya de coca, la bota al río, y ésta llega a las casas de los peces (*wai wiri*). La maloca principal de los peces queda en *Yuisi*, donde se encuentra una madre de los peces (*wai hakó*) que permanece procreándolos. Hay otras malocas a lo largo del Apaporis. En esas casas, la coca es recibida por el espíritu dueño de cada maloca, quien la transforma en almidón y la deposita en la cuya de fertilidad para llenar el espacio que ocupan la cantidad de peces que se van a pescar. La cuya siempre debe mantenerse con la misma cantidad de “fertilidad” o “vitalidad”.

De esta forma, el espíritu dueño cumple el mismo papel de un dueño de maloca humano que va a organizar un ritual: envía a sus “trabajadores” sábalos, sabaletas y guaracús (peces-hombres) a recolectar en su cultivo el alimento: frutas o flores, y luego le pide a las palometas (peces-mujeres) que elaboren masa o almidón de los frutos recolectados para después dirigirse a entregar lo acordado con los humanos. La masa de frutas silvestres o las flores, que en el mundo de los peces son la mandioca y frutas de sus cultivos, toma la apariencia física de los peces. El dueño acompaña a los peces que serán capturados con anzuelos, y nunca es capturado porque es quien lleva de regreso las componentes de los peces para su maloca. En la vista humana, se capturaron peces, pero, en el Pensamiento, las personas van a recoger y comer balayes llenos de almidón de frutas silvestres. En este tipo de intercambios, la recolección de las frutas de los cultivos de los peces y su posterior procesamiento es equivalente al intercambio entre anfitriones e invitados a un *dabucurí*.

En la época del baile de máscaras hay una subienda de peces. Los chamanes explican que, en el Pensamiento, cuando el río empieza a crecer, salen los peces reproductores a desovar, dos por especie, y no se deben pescar, distinguiéndose de los otros

por ser gordos y grasosos. Los productores son los cantores-bailadores principales mientras que los otros peces acompañantes son los bailadores que traen diversión. Esta es su época de baile y van celebrando el baile en diferentes malocas subacuáticas a lo largo del Apaporis. Al pescar con anzuelos, los humanos participan del baile y consumen lo que los peces recogieron en sus cultivos, es decir, frutas silvestres. Si la pesca se realiza con machetes o azagayas es como cortar el árbol de frutas silvestres. En este tiempo no hay restricciones de pesca y consumo e incluso se puede utilizar el veneno barbasco. Cuando éste se usa, los cangrejos y camarones, considerados los chamanes de los peces, escapan y se llevan el *üsü* de todos los que son atrapados: en el mundo de los peces, los que caen en manos humanas son sobrantes de fruta y de ellos no depende la reproducción, así que puede pescarse un gran número de individuos sin perjudicar los procesos de fertilidad. Cuando un pescador atrapa peces en exceso fuera de esta época en lugares prohibidos, está violando la reciprocidad. Por esa razón, éstos pueden cobrar la vida del infractor o de algún miembro de su familia. Antes de que eso ocurra, se pueden atrapar peces con senos o boca humana a manera de advertencia y para realizar la compensación necesaria. Si no es así, el dueño de los peces convierte a los humanos en peces productores para reemplazar el vacío en la caya de fertilidad de su maloca por medio de una muerte o accidente bizarro.

El intercambio de vitalidad con los animales de caza sigue la misma lógica pues, a cambio de coca, los animales entregan masa de frutas silvestres a la gente. En realidad, los humanos se alimentan en los rituales de masa de frutas silvestres. Los animales de caza tienen su maloca general de vitalidad en *Yuisi*. Para celebrar un baile, los chamanes deben comunicar primero, en ese lugar, la intención de negociar animales. Luego van a *waibüküra wi* (maloca de los animales de cacería), también llamada maloca de comida (*bare wi*), o también puede negociar en alguna de las malocas de las dantas. En la maloca de los animales viven casi

todos los animales terrestres: cuadrúpedos, trepadores y aves; cada grupo posee un compartimento especial, un dueño particular (*kamokükü*) y una cuya de fertilidad específica. Todos están bajo la protección de un espíritu dueño general de la maloca.

El chamán negocia con él y le ofrece una cuya de coca; acto seguido, éste le encarga al dueño particular de cada compartimento cierta cantidad de canastos de almidón de yuca, casabe o masa de frutas silvestres y cultivadas, como pupuña o piña, y luego se acuerda el día y la hora de entrega de los productos. El espíritu ordena a los dueños particulares recolectar y procesar lo que el chamán solicitó y les da el pago: la cuya de coca va reemplazar a los animales capturados. A semejanza de los peces, los animales recogen los frutos de sus cultivos y los procesan. Una vez listo el pedido, los animales parten acompañados por su *kamokükü*, quien siempre huye con los principios vitales de los caídos. El cazador dispara y los animales tiran los canastos al suelo, es decir, mueren, y como la idea es coger la mayor cantidad de masa de yuca o de frutas posible, se busca matar el mayor número de presas. En realidad, los hombres no están matándolas sino que están recogiendo el encargo del chamán. Por eso, si el cazador falla, los animales dicen: “ya entregamos y no quisieron recibir”, caso en el que se debe repetir la negociación. Las negociaciones se realizan principalmente con micos, pecaríes y con las dantas. Animales pequeños como roedores y aves son excluidos de las negociaciones pues su vitalidad depende de las especies más importantes, y suele decirse que éstos son los “sobrantes” o la “basurita” de esas malocas.

Con relación a la recolección de elementos de los sitios sagrados, que idealmente deben permanecer intactos, se puede necesitar algo de ellos en algunos momentos, como recoger hojas de palma para los techos de las malocas o recolectar frutas silvestres. Esto requiere también de hacer *üsü wasoare* con el espíritu dueño del lugar para que no haya ninguna venganza, de manera idéntica que con los peces y los animales de caza. Sin embargo,

hay una relación conflictiva con los árboles, principalmente cuando se tumba selva para un nuevo cultivo. Derribar árboles es como pelear contra ellos: los árboles que van a ser tumbados son las mujeres guerreras de los árboles (*yukü rōmio*), la savia que salpican, el olor que emanan, las ramas que caen o las resinas que despiden son armas que pueden dañar a los hombres. Cuando el hombre regresa a la casa, debe bañarse y vomitar agua para deshacerse del efecto de estas armas. Pero esto no significa que exista una guerra, *stricto sensu*, con ellos puesto que una vez está listo el terreno del cultivo y su siembra, se puede realizar el baile de árbol (*yukü basa*) o cualquier otro baile menor para restituir la fertilidad de los árboles caídos. No obstante, los árboles se sienten molestos y resentidos, y dejan elementos patógenos en el terreno; por eso, los pequeños troncos o las puntas salidas y amorfas que quedan en la chagra siempre son peligrosas para la gente, pues las heridas que ocasionan pueden infectarse y causar fiebres y malestares, una venganza que en ocasiones termina con la muerte.

Consideraciones finales

El hecho de hacer *üsi wasoare* con animales, peces y árboles frutales para los bailes permite ver que las actividades “destruccionistas” son una forma humana de participar en los rituales de los animales y los peces para garantizar su reproducción así como ellos lo hacen en forma de alimento en los rituales humanos. Ésta es una manera de compartir su vitalidad con la humanidad: la clave de la mutua dependencia entre los seres vivos está en el compartir tanto el espacio como la vida misma. Por eso el vínculo vital entre un territorio específico y sus habitantes hace que las negociaciones sean un préstamo vitalicio que crea los marcos de unas relaciones sociales específicas e idealmente pacíficas. Me parece que la alianza perpetua entre humanos y no humanos debe tratar de entenderse directamente desde los parámetros del

pensamiento makuna, sin tener que pasar por alguna proyección de nuestras preocupaciones e ideas.

Ya vimos que la caza y la pesca, los bailes y las curaciones chamánicas son actividades dadoras de vida. Eso puede significar que las actividades destructivas o predatorias, si limitamos el término predación a la relación existente entre un predador y su presa, tal vez no sean estrictamente lo que nosotros podemos pensar naturalmente. Los Makuna afirman que un predador, como un jaguar o una anaconda, son padres de los animales y de los peces de determinados lugares; también dicen, cuando se les pregunta por qué no comen más a menudo sus antiguas comidas típicas como la serpiente *wamüsuãgũ*, que la comida que más se produce es la que más se come porque las curaciones de los chamanes llenan más las cuyas de fertilidad de dichos animales. Para ellos, lo que nosotros llamamos predación es, en realidad, una forma de reciprocidad porque cuando se mata se está haciendo un intercambio de armas y de sustancias que permiten la regeneración, y cuando se cura para comer, los elementos patógenos de los animales se devuelven a su lugar de origen para que renazcan. Matar y comer hacen parte de una misma acción. Pero, si se ve aislado como un acto destructivo o predatorio, matar tampoco es un problema; el problema es consumir un ser cargado de elementos patógenos porque produce enfermedades. La cuestión tiene más a ver con el cuidado que debe tener una persona consigo misma y con su familia para mantenerse sanos y vivos, tomando precauciones directas con los componentes de su propio ser, que con las categorizaciones ontológicas o con etiquetar a la predación como un tipo de relación fundamental. Si no fuera así, las personas pasarían por alto las restricciones de caza y pesca en los lugares sagrados y en determinadas épocas. Lo que está en juego son las fuerzas productoras de vida del cosmos, su mantenimiento y las relaciones sociales efectivas entre los humanos y los demás seres, no las implicaciones ontológicas de lo que llamamos predación. Esto es más una cuestión ética que

de caracterización ontológica, puesto que se centra en la forma cómo las relaciones deben darse y mantenerse en permanente actualización, lo cual engloba la manera cómo se formulan intelectualmente las categorizaciones de los seres involucrados en dichas relaciones.

En últimas, el pensamiento makuna exalta la generación de vida y los procesos vitales, y conocen bastante bien su lado oscuro, la guerra y la aniquilación. Por ello, tratan de mantenerse alejados de éste. La simple posibilidad de adquirir un estado extremo de guerra aniquiladora entre los humanos refuerza la imposibilidad de proyectarla a los no humanos, pues si éstos fueran aniquilados cesaría la existencia humana. Es más fácil cambiar de afines que romper la alianza eterna con los no humanos, pues, al final, tienen un origen de existencia común y con sus intercambios con los no humanos pueden tratar de convivir pacíficamente. Los demás seres no son involucrados en las rencillas humanas, pues las relaciones sociales con éstos se anclan en un principio ético inquebrantable.

Las aplicaciones de este principio ético en las prácticas de caza y pesca, aunadas a las prácticas agrícolas que generan mayor biodiversidad por medio de la manipulación deliberada del ambiente, demuestran que cuando los indígenas afirman en sus discursos políticos que “saben cuidar la naturaleza” y que “la vida del mundo depende de ellos” están traduciendo aspectos complejos de su lenguaje cosmológico a un idioma comprensible para los no indígenas, esfuerzo que no es retribuido por los occidentales. En cambio, pensamientos y prácticas cosmológicas complejas se convierten en visiones exotizantes que les atribuyen a los indígenas una armonía milenaria con la naturaleza, o son completamente ignorados, como por aquellos conservacionistas radicales que consideran que la preservación de selvas y bosques implica retirar a las poblaciones humanas para que la naturaleza haga, solitaria, su trabajo de recomposición. En el caso makuna, como vimos, las prácticas chamanísticas de inter-

cambio de vitalidad son el fundamento del manejo ecológico y de la producción de vida, son relaciones sociales que tienen reglas y límites. No se trata de no derribar árboles ni de no matar animales en grandes cantidades, sino de saber *cómo, cuándo, dónde* y *para qué* hacerlo. Es una forma de estar y convivir en el mundo con los demás seres que lo comparten y no un servicio que los indígenas le prestan al resto de la humanidad. En el contexto de la crisis ecológica, somos nosotros los que debemos hacer algo para solucionarla, ojalá aprendiendo algunas de las lecciones que los indígenas nos enseñan –como, por ejemplo, que hay principios éticos inquebrantables con relación a los no humanos-, pues los Makuna siempre han cumplido con su parte. Nosotros somos los que estamos en deuda.

Bibliografía

Anderson, Anthony y Darrell Posey

1988. "Reforestación indígena". En: *Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena*, Año II, Enero-marzo, No. 5, Quito: Ed. Abya-yala. 67-78.

Ârhem, Kaj

1989. "Cómo conseguir esposa entre los Makuna". En: *Informes Antropológicos* No. 3, Bogotá: ICAN. 15-31.

Balée, William

1993. "Indigenous Transformation of Amazonian Forests: An Example from Maranhão, Brazil. En: *La remontée de l'Amazone*, Special issue, *L'Homme*, 126-128: 231-254.

1992. "People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America". En: *Conservation of Neotropic Forests: Working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press. 33-57.

Cabrera, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha

1999. *Los Nükak. Nómadas de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.

Cayón, Luis

2006. "Vivendo entre o 'doce' e o 'forte'. Natureza e Sociedade entre os Makuna". En: *Anuário Antropológico* 2005. 51-90.

2003. "De la guerra y los jaguares: aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía". En: *Revista de Antropología y Arqueología*. Universidad de Los Andes. Vol. 14: 82-120.

2002. *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Clastres, Pierre

2003. "A sociedade contra o estado". En: *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 205-234.

Descola, Philippe

1996. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En: *Nature and Society*. London: Routledge. 82-102.

1989. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.

Hammen Van Der, María Clara y Carlos Rodríguez

2000. "Restauración ecológica permanente: lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá". En: Restauración ecológica y reforestación. Bogotá: Fundación Angel Escobar, FESCOL, Foro Nacional Ambiental. 259-275.

Ingold, Tim

2000. "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". En: The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge. 20-40.

Meggors, Betty

1989. Amazonia. Un paraíso ilusorio. México: Siglo XXI.

Morán, Emilio

1996. "Nurturing the forest: strategies the native amazonians". En: Redefining Nature: Ecology, culture and domestication. Oxford: Berg. 531-555.

Neves, Walter

1992. "Sociodiversidade e Biodiversidade: dois lados de uma mesma educação". En: Desenvolvimento Sustentável nos Trópicos Úmidos. vol 2. Belém: Unamaz, UFPA. 365-397.

Pineda, Roberto

1999. "Sembrando la selva: las raíces biológicas de la biodiversidad". En: Maguaré, No. 14: 264-283.

Posey, Darrell

1987a. "Introdução. Etnobiologia: Teoria e prática". En: Suma Etnológica Brasileira. vol 1-Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, FINEP. 15-25.

1987b. "Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)". En: Suma Etnológica Brasileira. vol 1-Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, FINEP. 173-185.

Ramos, Alcida Rita

2000. "The Commodification of the Indian". En: Série Antropologia, 281. Brasília: UnB.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1997. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En: Chamanes de la selva pluvial. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. 7-20.

Roosevelt, Anna

1992. "Arqueologia amazônica". En: História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras. 53-86.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify. 345-399.

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: Mana, 2 (2):115-144.