

ECOCOSMOLOGÍA Y CHAMANISMO EN EL AMAZONAS:

variaciones sobre un tema

KAJ ÅRHEM

Resumen

CON BASE EN EL ANÁLISIS DE LA ETNOGRAFÍA MAKUNA, ESTE ARTÍCULO PROVEE UNA revisión crítica del celebrado modelo de la cosmología ecológica tucano de Reichel-Dolmatoff. Esta interpretación del modelo tucano sugiere a su vez una lectura alternativa de la etnografía de los jívaros. En particular, el artículo propone el análisis comparativo de las variedades de animismo jívaro y tucano –uno predatorio, el otro recíproco– como lo propone Descola (1992). El artículo constituye una contribución al estudio de las cosmologías sociales amazónicas y de temas como el de la predación, la reciprocidad y la regeneración relacionados con ella.

Abstract

ON THE BASIS OF AN ANALYSIS OF MAKUNA ETHNOGRAPHY, THE ESSAY PROVIDES A critical revision of Reichel-Dolmatoff's celebrated model of Tukanoan ecological cosmology. This reinterpretation of the Tukanoan model, in turn, suggests an alternative reading of Jivaroan ethnography. In particular, the essay addresses the comparative analysis of Jivaroan and Tukanoan varieties of animism –one predatory, the other reciprocal– as proposed by Descola (1992). The essay is a contribution to the study of the pervasive themes of predation, reciprocity and regeneration in Amazonian social cosmologies.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 37, enero-diciembre 2001, pp. 268-288

EN 1975, GERARDO REICHEL-DOLMATOFF DICTÓ EN LONDRES SU ACLAMADA conferencia conmemorativa Huxley, publicada el año siguiente con el título “Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest” (Reichel-Dolmatoff, 1976). El artículo marcó una nueva era en la etnología de la amazonia, llamando la atención acerca del profundo conocimiento ecológico de las cosmologías amazónicas. En el artículo propuso que la cosmología tukano y las prácticas chamánicas relacionadas con la subsistencia *podían* ser examinadas en términos ecológicos. En efecto, Reichel-Dolmatoff formuló un modelo de la cosmología y la adaptación ecológica tukano inspirada en el análisis de sistemas que, en los años siguientes, fue paradigmático en los estudios de las relaciones hombre-medio ambiente en la amazonia.

Según este modelo, los tukano conciben la biosfera como un circuito de energía vital –llamada *luz seminal*– que emana del sol (Padre Sol). Esta energía seminal permite el crecimiento de las plantas y la maduración de las frutas silvestres, haciendo que hombres y animales se reproduzcan. Todas las formas de vida son vistas como manifestaciones diferentes de este flujo de energía. La interacción entre hombres y animales –la pesca y la cacería– se entiende como un intercambio de energías vitales análogo al intercambio matrimonial entre grupos exógamos. Vida animal se intercambia por almas humanas; es decir, que para mantener el flujo energético por cada animal muerto debe ser *pagada* una vida humana. El intercambio toma así la forma de un circuito cerrado en el cual las almas humanas se transforman en peces y animales de caza según el principio de reciprocidad directa.

Reichel-Dolmatoff ve este modelo cosmológico como una adaptación a la selva pluvial del noroeste amazónico. Las restricciones alimenticias y sexuales, las prácticas de prevención y curación de enfermedades, y las reglas que limitan la cacería y la pesca excesiva tienen el objetivo común de regular el crecimiento demográfico y controlar el uso social del ambiente natural. En efecto, la cosmología chamánica, el comportamiento social y las prácticas económicas forman un sistema eficiente de manejo y conservación de recursos; un modelo del cual los tukano, según Reichel-Dolmatoff, son muy conscientes.

En una discusión comparativa sobre conceptos amerindios acerca de las relaciones entre el hombre y el ambiente natural, Philippe Descola (1992) otorga un papel crucial al modelo tukano. Al bosquejar una teoría general de *ecología simbólica*, Descola

introduce –o mejor, reintroduce en un sentido nuevo y *agudo*– la noción de animismo –o *sistema anímico*–, entendiéndola como una forma de conceptualizar la relación entre seres humanos y especies naturales fundamentada en el sistema de clasificación social. Como tal, el animismo puede ser considerado el inverso simétrico del totemismo como sistema de clasificación social basado en la categorización de las especies naturales (Lévi-Strauss, 1962). Mientras que el totemismo presupone una relación metafórica, y por tanto, una discontinuidad conceptual entre naturaleza y cultura, el animismo implica una continuidad social y metonímica entre los dos órdenes.

Dotando a los seres naturales con cualidades humanas y atributos sociales, el animismo subyace en gran parte de las cosmologías indígenas de América. Utilizando principalmente material de su propio trabajo antropológico entre los jívaro –achuar– y la interpretación etnográfica de Reichel-Dolmatoff sobre los tukano –en particular los desana–, Descola examina dos variedades principales de sistemas anímicos; uno centrado en la relación de predación –jívaro– y el otro en la de reciprocidad –tukano¹. Según Descola, los jívaro y los tukano emplean esquemas opues-

I. Descola (1992: 121) también menciona brevemente una tercera variedad, vagamente definida, típica de los grupos arawak del piedemonte andino y con base en un dualismo cosmológico al estilo *maniqueo*.

tos para conceptualizar la relación entre la sociedad y la naturaleza: mientras que el modelo tukano opera según el principio de intercambio recíproco, el esquema jívaro está basado en un principio de predación, negando cualquier noción

de reciprocidad entre hombre –cazador– y animal –presa–. Mientras que la variedad tukano es concomitante con el principio de alianza simétrica que rige el intercambio matrimonial entre grupos exógamos, la modalidad jívaro es uniforme con la relación violenta y hostil que históricamente predominó entre diferentes grupos jívaro.

En este ensayo relacionaré material etnográfico de los makuña, un grupo tukano del área del Pirá-Paraná en la amazonia colombiana, con el modelo tukano –según Reichel-Dolmatoff– y el esquema comparativo elaborado por Descola. Para evitar entrar en una discusión de las implicaciones teóricas del modelo de Descola, prefiero, y siguiendo a Croll y Parkin (1992) hablar más bien de ecocosmologías que de sistemas anímicos. Con ecocosmología me refiero a modelos cosmológicos —como los de los indígenas amazónicos— que estipulan una estrecha relación

de continuidad y contigüidad entre lo social y lo natural. Examinaré algunas ideas makuna sobre caza, pesca y consumo de comida animal, y cómo estas ideas conforman una estructura ecocosmológica más amplia que brinda a la gente un modelo normativo, moral y existencial para interactuar con la naturaleza. Inspirado por el trabajo de Reichel-Dolmatoff trataré de mostrar no solamente que una perspectiva ecológica contribuye a la comprensión de las cosmologías amerindias –que, básicamente, es el argumento de Reichel-Dolmatoff–, sino también que la cosmología tukano está explícitamente formulada con base en –y en términos de– un profundo conocimiento de procesos y relaciones ecológicas, en especial la cadena trófica, convirtiéndose así en una ecología del cosmos. El caso makuna, finalmente, sugiere una revisión del modelo general tukano y sienta las bases para *una* reinterpretación del material jívaro, con implicaciones para el esquema comparativo de sistemas anímicos amazónicos propuesto por Descola.

COSMOLOGÍA MAKUNA, UNA ECOLOGÍA DEL COSMOS

VIVIENDO EN MALOCAS MULTIFAMILIARES Y ALDEAS PEQUEÑAS A LO LARGO de la parte baja de los ríos Pirá-Paraná y Apaporis, los makuna subsisten del cultivo itinerante –siendo la yuca brava el principal producto–, la pesca, la cacería y la recolección. De conformidad con la pauta general de la cuenca amazónica, las mujeres son horticultoras y los hombres pescadores y cazadores. El centro de la vida política tradicional es la maloca y su dueño (*ühü*), el jefe o capitán del grupo que la habita. Los especialistas rituales –incluyendo dos clases de chamanes (“curadores del mundo”, *kumua*, y “payés”, *yaia*), cantores y bailarores– son políticamente influyentes, debido a su conocimiento religioso y ritual. Conjuntos de malocas esparcidas, relacionadas por parentesco y alianzas matrimoniales, forman grupos locales y territoriales bajo la autoridad temporal de capitanes particularmente prominentes.

De acuerdo con la pauta tukano, las etnias del Pirá-Paraná se organizan en grupos exogámicos, cada uno con nombre propio, idealmente asociado con una lengua distinta, una propiedad ritual

y un territorio ancestral centrado en el lugar de nacimiento mítico del ancestro primordial –la anaconda ancestral– del grupo. Este lugar es conocido como la “casa del despertar de los ancestros”; al llegar la muerte, las almas de los difuntos del grupo viajan a esta casa invisible donde, según dicen, renacen como

gente-espíritu². La propiedad ritual de los grupos exógamos, concebida como las *armas* y las *defensas* del grupo, incluye parafernalia e instrumentos ceremoniales, sustancias rituales –coca, tabaco, pintura roja y cera de abejas–, rezos, cantos y un conjunto de nombres personales.

2. Maximiliano García, un joven makuna con quien he tenido la oportunidad de conversar extensamente sobre el tema, sostiene que esta afirmación está equivocada. Según él, la muerte y el nacimiento no están relacionados en el pensamiento makuna. En el momento de morir, el alma del difunto viaja a la casa de los muertos (*bohori wi*) ubicada en el corazón del territorio makuna, en un lugar llamado Toasaro, donde los muertos renacen como gente-espíritu. En esta casa siguen *viviendo una vida diferente* hasta que vuelven a morir. Durante la *vida* en el otro mundo, los espíritus a veces se manifiestan en este mundo –de los vivos– en forma de animales –tigres, animales de caza o, al final de sus *vidas* como espíritus, abejas o moscas–. Después *mueren* en la casa de los muertos y “ya no queda nada”.

Cada grupo exógamo forma una unidad patrilineal de descendencia y se subdivide en clanes con nombre propio, organizados como hermanos mayores y menores de acuerdo con el orden de nacimiento. Diferentes grupos exógamos están relacionados por lazos de afinidad según el principio de intercambio directo. La forma ideal de matrimonio, como es expresada en la ideología agnática, es el intercambio recíproco de mujeres entre dos grupos afines. Este sistema corresponde a la terminología de parentesco dravídico que también

provee el modelo para la interacción con los seres *naturales*; una alianza imaginaria de intercambios recíprocos.

Entre los makuna, cada acto físico tiene su complemento metafísico. La caza, la pesca y la horticultura –así como toda rutina de trabajo u operación práctica, incluyendo el consumo cotidiano de alimentos– van acompañadas por rituales o actos chamánicos, fundamentados en la cosmología makuna y constitutivos de su modo de vivir. En esta cosmología es fundamental la distinción entre la realidad visible, material y cambiante, y la realidad invisible e inmutable de las divinidades y de los espíritus ancestrales que ellos denominan “el mundo *je*” –el mundo de los dioses creadores y predadores–. Cada forma material y cada actividad práctica tienen su contraparte en el mundo *je*. Las formas materiales y las operaciones físicas en el mundo visible instruyen a los seres humanos sobre la realidad oculta del mundo espiritual y la importancia más profunda de la existencia.

En el discurso chamánico, el universo makuna es construido como una cadena trófica de *comedores* y *comida*. Desde el punto de vista de cualquier clase de seres, todos los demás son o *depredadores* o *presas*. Así, desde el punto de vista de los seres humanos (*masa*), el universo se divide en alimento humano (*masa bare*), incluyendo a todos los animales y plantas que son alimento para los hombres, y los “comedores de hombres” (*masa bari masa*), los depredadores que, según los makuna, se alimentan de seres humanos. En el idioma chamánico, la categoría de *depredadores* es designada por el predador supremo, el jaguar (*yai*), y la categoría de *comida* por el alimento prototípico humano, el pescado (*wai*), formando así un sistema tripartito de clasificación cósmica con base en la cadena alimenticia:

Comedor	---	comida/comedor	---	comida
YAI	→	MASA	→	WAI
“jaguar”	---	“gente”	---	“pescado”

Éste es un universo cazador: el mundo se percibe desde el punto de vista de hombres cazadores. Los límites del sistema se definen, en un extremo, por los depredadores supremos –jaguares–, que tienen por presa a todos los seres vivos pero no son alimento de ninguno; y, en el otro extremo, por las plantas –pescados– que, en relación con las otras clases, sólo son alimento. El nivel trófico intermedio –gente– comprende la mayoría de seres vivos, incluyendo los seres humanos, quienes son a la vez comedores y comida. Y como todos los animales –en su aspecto esencial– son *gente*, el esquema es aplicable a cualquier animal: desde el punto de vista de los animales de caza, los hombres están incluidos en la categoría de *predadores*, mientras que plantas, frutas, semillas e insectos pertenecen a la categoría de *comida*. La categoría de predadores supremos, conformada por jaguares, anacondas y las principales rapaces, también incluye a los espíritus *je*, convirtiendo el sistema en una verdadera ecología del cosmos. De la misma manera como el cazador mata y consume a su presa, las divinidades capturan y *devoran* humanos. Pero –y ésta es la clave de todo el sistema– mediante el *consumir* las almas humanas, los dioses creadores y predadores (*je büküra*) también permiten que los hombres se reproduzcan. Análogamente, al depredar, el cazador humano

permite que los animales de caza nazcan y se multipliquen. La depredación, entonces, es una forma *masculina* de procreación.

Cuando un ser humano muere, el alma es *devorada* por los dioses depredadores y devuelta a la casa de nacimiento del grupo exógamo, en donde los muertos renacen como personas-espíritu. Similarmente, cuando un cazador humano mata y consume su presa, devuelve el espíritu del animal a su lugar de origen –la casa de nacimiento de los animales–. Por medios chamánicos, permite que las especies se reproduzcan y se multipliquen. Matar para conseguir alimento, en la visión makuna, involucra un acto de reciprocidad: la vitalidad corporal del individuo se cambia por la regeneración y la continuidad esencial de la categoría –clan, especie–. Esto, en resumen, es la filosofía makuna de la vida: la depredación, reconceptualizada como intercambio, explica la muerte y vuelve comprensible la regeneración de la vida:

<i>YAI</i>		<i>MASA</i>		<i>WAI</i>
	→		→	
	←		←	
Espíritus		Seres		Animales comestibles/
Predadores		Humanos		Plantas

En esta ecología cósmica, los chamanes tienen un papel crucial. En sus capacidades creativas –y destructivas–, los chamanes (“payés”) son identificados con los espíritus depredadores y, por tanto, se conocen como “jaguares” (*yaia*). Jaguares, anacondas y rapaces son las manifestaciones naturales de los espíritus depredadores, y los chamanes son su contraparte humana. Ellos son *cazadores cósmicos*, capaces de transformarse y moverse libremente entre los diversos niveles y dominios del cosmos. Mediante sus actividades depredadoras, los cazadores cósmicos median entre mundos diferentes y aseguran la reproducción continua y ordenada de todas las clases de seres en el cosmos.

Los makuna describen a los animales como *gente o personas* (*masa*). Se dice que los animales de caza y los peces tienen pensamiento y otros atributos humanos y que viven en malocas del bosque y de los ríos –en salados, colinas y raudales–. Estas

malocas invisibles son las casas de nacimiento de los animales, donde ellos se reúnen a bailar y a beber, procrear y multiplicarse. En estas casas, los animales guardan sus utensilios, ornamentos de baile, cuyas de coca, tabaco y cera de abejas –cuyas de fertilidad–. Cuando los animales merodean por el bosque o nadan en los ríos, aparecen como peces y animales de caza, pero cuando entran en sus casas desechan sus apariencias animales, se visten con sus coronas de plumas y se convierten en *gente*.

Al igual que los hombres, los animales forman comunidades. Ellos tienen cultivos y puertos en el río, donde recogen agua y se bañan. Cada casa tiene su dueño y jefe, quien vigila y protege a sus habitantes. Los Padres de los peces son las anacondas y las rayas que viven en las profundidades de los ríos y las lagunas. De la misma manera, los tapires son los dueños de los animales *frugívoros* del bosque cuyas malocas son los salados. Se dice que los animales se reúnen en cada época del año en sus casas para cantar, bailar, socializar e intercambiar alimentos. Cuando cantan y bailan allí están procreándose y multiplicándose en este mundo. Los animales viven y se comportan como humanos. Sus comunidades se organizan de la misma manera que las sociedades humanas y la interacción entre hombres y animales reproduce la relación entre diferentes grupos exógamos. De hecho, cada especie posee una *cultura* propia: conocimiento y costumbres particulares por medio de los cuales vive y mantiene una forma de vida distinta. Todos los seres del mundo conforman así una sociedad cósmica de *gentes* y *comunidades* diferentes e *interrelacionadas* entre sí, cada cual con su propia *cultura*. La ecocosmología makuna surge como una totalidad integrada –un sistema anímico en el sentido dado por Descola (1992)–.

En esta sociedad cósmica los hombres y los animales están ligados por un pacto de reciprocidad. Los animales son tratados como *afines naturales*. La relación entre el cazador humano y su presa animal es, por tanto, concebida y simbólicamente expresada como una relación de intercambio. La idea central de la ecocosmología makuna es precisamente que la depredación física es concebida como un intercambio metafísico. Los hombres y los animales participan en una red de intercambios recíprocos de acuerdo con el modelo de intercambio matrimonial entre clanes afines. Los hombres abastecen a los dueños de los animales con *alimento espiritual* –coca, tabaco e incienso de cera de abejas–, mientras que los espíritus-dueños destinan animales de caza y

pesca para los hombres. Este intercambio es mediado por los chamanes.

El modelo de intercambio entre cazador y presa es claramente expresado en el chamanismo de cacería. La caza, en particular para la preparación de los rituales de intercambio de alimentos (*wai büare*), involucra un elemento de *negociación* activa entre el chamán y los dueños de los animales. Para cada categoría animal, el chamán pide al dueño *alimento cultivado* que en el idioma encubierto del discurso chamánico es una metáfora para la carne. El dueño, por su parte, pide coca y tabaco a cambio de los animales de caza que él proporciona. Si uno reemplaza la palabra *alimento* por *mujeres*, el pasaje provee un relato preciso de las negociaciones que tienen lugar entre afines antes de un intercambio matrimonial.

En suma, los makuna explícitamente se refieren al modelo sociológico de intercambio matrimonial al conceptualizar la interacción entre hombres –cazadores– y animales –presas–. Como en el dominio social, esta relación –de afinidad– tiene una dimensión de género: en su aspecto espiritual –como *sujetos*– los animales son *masculinos* –dueños–; en su aspecto físico –como *objetos*– son *femeninos* –presa–. Subyacente a este modelo sociológico está la noción cosmológica que vincula depredación a regeneración. La muerte es necesaria para la reproducción de la vida. Un animal debe matarse para que otro nazca, así como un ser humano tiene que morir –ser *devorado* por los dioses– para que otra persona pueda nacer. La perpetuación del orden cósmico, que comprende todas las variedades de *gente* –*masa*– requiere la depredación *masculina* así como también la fertilidad *femenina*.

La Curación de comida y el Manejo del mundo

PARA LOS MAKUNA TODA LA COMIDA ES AMBIVALENTE Y PODEROSA; da fuerza y mantiene vida pero también mata y produce enfermedad. Las frutas silvestres, las plantas cultivadas, los peces y los animales de caza comparten las fuerzas de la creación. Contienen las sustancias primordiales desde que se creó el mundo y por medio de las cuales se recrea continuamente. Mediante

el chamanismo –*la curación*– de comida, los hombres makuna convierten las sustancias potencialmente nocivas de la naturaleza en comida vital para los humanos. Curar la comida (*bare keare*) es un aspecto destacado y constante de la vida cotidiana entre los makuna. Forma parte del proceso de preparación de alimentos, una contraparte masculina al proceso femenino de cocinar. En todo momento y en cada lugar, los hombres rezan y soplan en silencio sobre un pedazo de alimento o una cuya de líquido. Cada animal o planta comestible traída de la selva o del río se cura de esta manera antes de ser consumida.

La base conceptual y el repertorio simbólico de la curación se encuentran en el mito. El curador debe saber y, en su canto silencioso, recordar el origen mítico de cada tipo de alimento. Todos los seres vivientes existieron a partir del trabajo creativo y de transformación de las divinidades. En el proceso de creación, cada clase de seres recibió sus poderes particulares que les permiten mantenerse y defenderse en su propio hábitat. En el discurso chamánico estos poderes se conceptualizan como *armas* y *defensas*, y son representados como instrumentos rituales u otros objetos y sustancias poderosas. Cada forma de vida tiene así un conjunto distintivo de *armas* –astillas, plumas, veneno, saliva, sangre, semen– que exteriorizan las fuerzas creativas que le trajeron a la vida. Estos poderes son constitutivos de la especie y definen su identidad genérica.

Soplar la comida constituye un tipo de terapia preventiva: un medio místico de eliminar o evadir los peligros de la comida. Cada clase de alimento exige su curación apropiada; los animales o plantas de una parte de la selva o del río requieren un tratamiento diferente a los de otros sitios. La manera de curar, sin embargo, es fundamentalmente la misma: en su mente y por medio de su rezo silencioso, el curador saca las *armas* del animal o planta comestible, las ata y las devuelve a su lugar de origen. Al hacer esto, el *alma* del animal o planta es devuelta a su casa de nacimiento, permitiendo así su renacimiento. De esta manera, el curador protege al consumidor humano del peligro inherente de los organismos comestibles, a la vez que asegura la reproducción de los mismos. Curar la comida es, entonces, un acto regenerativo, la culminación procreadora de la depredación masculina.

Aparte de curar la comida, que es una tarea diaria de cada hombre adulto, los chamanes protectores (*kumua*) tienen el deber de

fertilizar la naturaleza y asegurar la renovación del cosmos por medio de su labor chamánica conocida como *wanore* o *manejo del mundo*. Al ofrecer *comida espiritual* –coca, tabaco e incienso– a los dueños de los animales, el chamán supervisa el pacto de reciprocidad entre hombres y animales, garantizando la reproducción de las frutas silvestres, los peces y los animales de caza. Las cuyas de coca y tabaco –las cuyas de fertilidad– que están en las casas de nacimiento de los animales deben ser llenadas continuamente. Mientras que el chamán desempeña su labor fertilizadora, mentalmente visita estas casas, entregando a sus dueños coca y otras ofrendas. Esta labor chamánica es concebida como una compensación ofrecida a los espíritus-dueños en devolución por sus *regalos* de pescado y animales de caza.

Este pacto de reciprocidad entre hombres y animales se expresa claramente en las ideas sobre la enfermedad. Al dejar de curar la comida, en particular la comida animal, la gente rehusa a devolver las fuerzas regenerativas de los animales a sus casas de nacimiento; en efecto, se niega a las especies su capacidad de reproducirse. Lo mismo ocurre cuando se descuidan las ofrendas de coca y tabaco a los dueños de los animales; un chamán incompetente o un payé malévolo se niegan a compensar a los espíritus-dueños por los alimentos –animales– entregados. En venganza, los dueños de los animales capturan almas humanas y se las llevan a sus casas en los ríos y los cerros. Esta incursión predatoria de los espíritus animales en el mundo humano se manifiesta como enfermedad y muerte entre la gente. Se llama *bare waja*, *el pago por la comida*. La enfermedad, entonces, es un castigo por una reciprocidad fallida.

MORIR Y RENACER

PARTE DE SUS MUCHOS DEBERES RITUALES EN TORNO A LA CAZA, LA pesca y la curación de comida, el chamán protector (*kumu*) también desempeña un papel clave en los principales rituales del ciclo vital –nacimiento, iniciación y muerte–. Unas observaciones sobre las nociones makuna del nacimiento y la muerte dan luz sobre su ecocosmología y sus prácticas chamánicas.

Se cree que, eventualmente, cada ser humano es capturado y *devorado* por los dioses –directamente por un ataque predatorio

divino, o indirectamente mediante las acciones de payés malvados o de la venganza de los dueños de los animales-. El papel primario del chamán es proteger a los seres humanos de los peligros inherentes a la vida y ayudarlos a evitar, mientras sea posible, su destino definitivo e inevitable. Cuando llega la muerte, el alma (*üsi*) se separa del cuerpo y va al cielo donde habitan los espíritus-dueños de los muertos, los *ümüara*. Allí, dicen los makuna, las divinidades –cocinan– a la persona muerta, reconstituyéndola como persona-espíritu en la casa del despertar del grupo exógamo³. Durante este proceso, el *kumu* actúa en complicidad con los dioses; cuando ha establecido que el alma está irrecuperablemente separada del cuerpo, su deber es guiarla al cielo, entregarla a los dioses y asegurar su reconstrucción –su volver a despertar-. Este trabajo es llamado *üsi kware* o *bohorí kware*, literalmente *botar el alma* o *botar la tristeza*. De hecho, las labores chamánicas en torno a la muerte pueden contemplarse como una acción simuladora del trabajo divino de los dioses cuando ellos capturan el alma del muerto y finalmente lo devuelven a su casa de origen.

3. Véase la nota 2 para una afirmación diferente.

Al nacer, al niño se le da el nombre de un abuelo difunto; esto implica una noción de continuidad espiritual entre los vivos y los muertos, una transmigración del alma entre las casas de los vivos y la casa del despertar de los muertos. De esta manera, la muerte significa una clase de renacimiento en el mundo espiritual mientras que el nacer, en su manifestación física, se comprende como un regreso del alma desde la casa de los muertos hasta el mundo de los vivos. El nacimiento y la muerte, entonces, son parajes a lo largo del viaje interminable del alma; un proceso cíclico de construcción, deconstrucción y reconstrucción de la persona humana. Desde el nacimiento hasta la iniciación, el chamán progresivamente otorga al niño las *armas* y las *defensas* para su supervivencia; a la muerte, devuelve estos poderes a la casa de nacimiento del clan.

La enfermedad se entiende como una disociación temporal del alma y el cuerpo, comúnmente ocasionada por el consumo de alimentos que no han sido curados o tratados de la forma adecuada, en particular el alimento animal. Las *armas* de los animales consumidos tienen la capacidad de derrotar y superar las *defensas* del consumidor humano. La enfermedad se concibe como un tipo de guerra entre predador y presa, comedor y

comida, proyectada sobre el cuerpo humano y que involucra a los chamanes y a los dueños de los animales. Con sus *armas* mortales, los espíritus-dueños capturan –devoran– y se llevan el alma humana a la casa de los animales. Hay así una amenaza constante de desorden y violencia depredadora entre las diferentes comunidades de seres que constituyen la sociedad cósmica; una inestabilidad inherente al cosmos makuna que debe ser permanentemente combatida por chamanes protectores. Las vidas pueden robarse, los límites entre las diferentes formas de vida se pueden violar y la integridad de cada comunidad *de seres* puede ser usurpada. El trabajo del *kumu* aspira justamente a asegurar la integridad y la reproducción de cada clase de seres y cada forma de vida, teniendo en cuenta que la supervivencia humana depende del intercambio equilibrado entre ellas.

La ecocosmología makuna implica una sociedad cósmica totalmente interconectada e interdependiente; los seres humanos dependen para su supervivencia de los peces, los animales de caza y las plantas, pero los animales y las plantas también dependen de los rituales y las prácticas chamánicas de los hombres para su reproducción. *Mediante* el trabajo metafísico del chamán, el canto y el baile, los hombres hacen que las plantas silvestres produzcan pepas y frutas y que los animales se reproduzcan y se multipliquen en su casas, en los ríos y los cerros. Igualmente, los hombres abastecen a los dioses con comida y dependen de ellos para su existencia corporal y para la reproducción ordenada de la sociedad. *Expuesto* de otra manera, los hombres se relacionan con los animales como las divinidades con los hombres; en relación con los animales y las plantas, los hombres son –y actúan como– dioses en la tierra.

Los rituales mortuorios makuna y las actividades chamánicas asociadas con la cacería y el consumo de animales parecen ser variaciones sobre un tema común: la transformación de la muerte en nueva vida. Cuando el chamán o curador de comida devuelve las *armas* de los animales a sus casas de nacimiento, desempeña el mismo papel ritual y busca obtener el mismo efecto que cuando él –actuando como un dios entre humanos– devuelve las almas de los muertos a sus casas del despertar, asegurando la reproducción continua de las especies –de animales en un caso, humanos en el otro–. La curación de comida es, entonces, *análoga* al rito mortuario: una deconstrucción de la persona

animal en sustancia corporal y esencia espiritual para permitir su reconstrucción subsiguiente.

Las actividades chamánicas en torno a la muerte humana, al igual que la curación de comida, tienen un aspecto creativo y reconstructivo: permitir el renacer de la especie consumida. Este aspecto importante del trabajo metafísico de chamanes y hombres sabios es la contraparte directa de la labor reproductora de las mujeres como madres y cultivadoras. Mediante las actividades chamánicas asociadas con la caza y la pesca, la depredación humana llega a ser una actividad dadora de vida. Sin hombres que realicen los *rituales mortuorios* para los animales –mediante la curación de comida–, los animales no serían capaces de reproducirse. Con la curación de comida, los hombres simbólicamente *siembran* y *cultivan* su alimento animal, y mediante la caza y la pesca recogen materialmente la *cosecha* de sus labores chamánicas. La caza, entonces, es una forma masculina de cultivar.

En el pensamiento makuna *esta capacidad chamánica de regenerar vida* y las responsabilidades que *implica*, finalmente distinguen a los seres humanos de los animales: mediante su conocimiento y su práctica chamánica los hombres aseguran la reproducción de las especies de las que dependen para su sostenimiento. Los hombres sobreviven mediante su chamanismo. Las diferentes clases de animales saben mantenerse en sus hábitat particulares, pero *solamente los hombres tienen el conocimiento para recrear* a las especies y las diversas formas de vida que los rodean. En la ecocosmología makuna, el universo vivo está constituido por diferentes *gentes*, cada cual con su capacidad para mantenerse y defenderse a sí misma. Pero únicamente a los hombres se les ha dado el conocimiento y la responsabilidad de mantener la totalidad –la sociedad cósmica de todos los seres vivos–.

CONSIDERACIONES COMPARATIVAS

AUNQUE TENTATIVO E INCONCLUSO, EL ANTERIOR ESBOZO DE LA ECO-cosmología makuna tiene algunas implicaciones comparativas importantes. Concuera con el cuadro general de cosmologías amazónicas, pero también desafía algunas ideas comunes e interpretaciones establecidas. En los párrafos siguientes

reconsideraré brevemente algunos aspectos de la etnografía tukano y jívaro a la luz del caso makuna.

Las similitudes entre mi análisis de la etnografía makuna y el modelo tukano propuesto por Reichel-Dolmatoff son evidentes. Pero hay diferencias importantes –que pertenecen a la interpretación más que a los hechos– que sugieren la necesidad de una revisión del modelo tukano en por lo menos dos aspectos cruciales. Primero, en el modelo de Reichel-Dolmatoff, la naturaleza es fecundada por la luz seminal del sol. Cada especie recibe del sol, directamente, la capacidad para reproducirse a sí misma. Así, según el modelo, lo que distingue a la naturaleza de la sociedad es que ésta se reproduce *naturalmente*, mientras que la sociedad se reproduce *culturalmente* por medio de las normas de exogamia e intercambio. Mi interpretación del caso makuna sugiere, sin embargo, que la *naturaleza es de por sí estéril*; por eso, según los makuna, la reproducción de las formas naturales depende del hombre y de su intervención chamánica. En efecto, la *naturaleza* como tal no existe; según el concepto makuna, el mundo natural es un mundo netamente cultural, inseparable de la sociedad humana y el ámbito divino. Y así como los animales dependen de las actividades rituales de los hombres, los seres humanos dependen de las facultades regenerativas de los dioses, mediadas por los chamanes. El chamán se ubica en las uniones entre mundos distintos. Es en este sentido que espíritus, hombres, animales y plantas son interdependientes: ninguna especie o forma de vida puede existir sin las otras.

Segundo, el caso makuna pone en duda la noción central del modelo de Reichel-Dolmatoff en la que la energía intercambiada entre hombres y animales toma la forma de un circuito cerrado en el que las almas humanas se convierten en peces y animales de caza sobre la base del principio de reciprocidad directa. La evidencia makuna indica que las almas humanas no se convierten *libremente* en animales. Por el contrario, es vital que no lo hagan; los chamanes tienen, precisamente, el deber de impedir esta conversión y la pérdida de almas humanas en las casas de los animales. Cada clase de seres, incluyendo a los humanos, es vista por los makuna como un “conjunto limitado de vidas virtuales” (véase Taylor, 1993). En términos generales, la función del chamán es asegurar la reproducción y la identidad de cada especie y forma de vida mediante sus transacciones y mediaciones con los dioses y los dueños de los animales. El chamán canaliza y

re-expide las energías vitales de hombres y animales en circuitos separados: las almas humanas se convierten en futuros seres humanos, mientras las almas de los animales se devuelven a las casas de los animales con el fin de volver a nacer como animales. Su función, entonces, es la de mantener separados los diferentes *mundos* que juntos constituyen el cosmos. Aunque él mismo sea capaz de trascenderlos, el chamán es un guardián de fronteras metafísicas y límites ontológicos. Los ritos mortuorios, la curación de comida, la caza y la pesca son actividades que mantienen estas fronteras metafísicas, creando, reproduciendo y restaurando el orden del cosmos.

Esta revisión del modelo tukano tiene implicaciones para la discusión comparativa de Descola (1992) sobre sistemas anímicos de la amazonia; en particular, replantea el supuesto contraste entre los modelos tukano y jívaro. Abriendo un espacio para una interpretación alternativa del material jívaro, el caso makuna sugiere que los sistemas tukano y jívaro son más afines de lo que Descola presume.

Según Descola, un aspecto sobresaliente de la cultura jívaro es el amplio y variado repertorio de cantos mágicos (*anent*) empleados por hombres y mujeres en la cacería y la horticultura respectivamente. Los cazadores dirigen sus cantos a las Madres de la caza con el fin de pedir su colaboración para conseguir presas. Las canciones expresan la idea de que el cazador y la presa están relacionados por un lazo de afinidad. Se refieren a los animales de caza como *cuñados*. La cacería se representa entonces como una colaboración entre afines, encubriendo así el acto de predación con metáforas de intimidad afín y eufemismos de complicidad. Pero lo que en verdad sucede, dice Descola (1992: 119), es que el cazador jívaro se dedica a un engaño cultural que niega el intercambio desigual que en la realidad tiene lugar entre él y la presa. A las Madres de caza no se les da compensación por las vidas tomadas por el cazador. La predación violenta por parte del cazador es “sólo superficialmente disfrazada por la ligera apariencia de un simbolismo de afinidad en el que una de las partes es un donante eterno mientras la otra nunca respeta la obligación de dar de vuelta” (*Ibidem*: 120; traducción mía). Entre los jívaro, entonces, la relación entre cazador y presa es regida por una ideología de depredación que es la misma negación del intercambio recíproco.

Yo sugiero una interpretación diferente. Descola (1994: 258)

anota que las Madres de la caza tienen la notoria característica de ser, a la vez, depredadoras y guardianes de sus propios *hijos*; ellas matan y consumen los animales mientras los protegen de la depredación humana. La explicación de este hábito curioso puede encontrarse en un mito fragmentado sobre el origen de la cacería y los cantos de caza entre los aguaruna, un grupo jívaro vecino, compilado por Brown (1986: 75). Según el mito, los hombres recibieron las habilidades y los utensilios de cacería –la cerbatana y los cantos mágicos– del mico araña (*Atele* sp) como confirmación de la relación prístina de complicidad y alianza que una vez existió entre hombres y animales de caza. En otras palabras, un animal de caza prototípico, el mico araña, abastece a los cazadores humanos con los medios de su propia muerte.

Este fragmento de mito no permite un análisis de fondo, pero Brown nos da una pista importante de su significado cuando él, en otro pasaje (*Ibidem*: 95), interpreta la cerbatana como una metáfora de la sexualidad masculina; *los cazadores aguaruna la describen* como un varón que tiene la capacidad de tener sexo con la esposa del cazador. *La cerbatana se convierte así* en un instrumento masculino de fertilización y procreación *cuyo objeto propio son los animales de caza antes que la esposa del cazador*. Atrayendo y matando al animal de caza –el canto y la cerbatana– el predador humano realmente *consume* la obligación *conyugal* entre ellos. La caza llega a ser instrumental para la reproducción de los animales. Como los espíritus tutelares de los animales, los predadores humanos matan y procrean a la vez.

Esta interpretación explicaría varios rasgos enigmáticos en las prácticas de caza entre los jívaro, apenas mencionados por Descola (1994: 267 ss). Él observa que la caza, a diferencia de la guerra –que rompe las relaciones entre grupos afines–, mantiene y reproduce la alianza entre animales y hombres a pesar de la continua predación –yo diría precisamente lo contrario: la alianza se mantiene *debido a* la depredación–. Además, tanto Descola como Brown enfatizan la reserva y el formalismo que rodean todas las actividades relacionadas con la caza, y el hecho de que el cazador bajo ninguna circunstancia debe revelar su intención de ir a cacería. De hecho, no existe ningún término específico para *cazar*; en cambio, los jívaro usan eufemismos como “ir a pasear por el bosque”. Descola (*Ibidem*: 267) anota que la mistificación de la intención verdadera del cazador es vista como

la condición indispensable para una cacería exitosa; de otra manera la presa se asusta y se esconde.

Propongo que este hábito *señala* el significado oculto pero preciso de la caza como una actividad metafísica de procreación masculina. Cuando el cazador canta los *anent*, evocando la intimidad mítica entre los hombres y los animales, recuerda el propósito original de la *caza*. En esta perspectiva sería equivocado anunciar una expedición de caza como *caza*, en el sentido propio del término, cuando efectivamente aspira a algo totalmente diferente, también secreto y privado del dominio interpersonal, es decir, la procreación y la regeneración de la vida. Esta interpretación encuentra apoyo en otro elemento etnográfico; todos los etnógrafos de los jívaro enfatizan el cuidadoso y ritualizado tratamiento de los animales consumidos. Después de cada comida, los huesos de un animal muerto y cocinado se recolectan cuidadosamente y se llevan lejos del espacio doméstico para que no sean profanados o *destruidos* por los perros. Brown (1986: 93) anota que, entre los aguaruna, los huesos son envueltos en hojas que forman un pequeño fajo que se tira al río o se entierra lejos de la casa. De igual manera, Descola comenta que en su manejo reverente y cuidadoso de los restos, el cazador jívaro no está lejos de pagar a los animales muertos un tipo de duelo o último tributo (1994: 258).

Creo que esto es precisamente lo que ocurre. A la luz de mi interpretación de la curación de comida entre los makuna como un tipo de ritual mortuorio para los animales *matados* –y *destinados a ser consumidos*–, la magia cazadora y el tratamiento *post mortem* de los animales de caza entre los jívaro pueden interpretarse como expresiones de una relación socializada y recíproca entre hombres y animales –*personas humanas* y *personas animales*– que, de hecho, es muy parecida a la que se da entre los makuna.

Teniendo esto en cuenta, cantar llega a ser parte de un intercambio con el reino animal, no solamente como medio de atraer a las presas sino también, y más importante, como un ofrecimiento a los espíritus tutelares de los animales. Según esta interpretación, al cantar a las Madres de la caza, los hombres recrean el pacto original de reciprocidad entre humanos y animales. Y al recolectar y *enterrar* los huesos de los animales cazados y consumidos, devuelven el alma o la esencia del animal

a su dueño, asegurando así la regeneración de las especies. Lejos de negar el intercambio, estas prácticas parecerían asegurarlo. Pero no se trata del tipo de intercambio que contempla Reichel-Dolmatoff para los tukano –que anula la distinción entre sociedad y naturaleza y que convierte las almas humanas en animales de caza–, sino más bien el de una reciprocidad semejante a la de los makuna que perpetúa la distinción fenomenológica entre los hombres y los animales –*como gentes diferentes*– y que efectúa la recirculación continua de energías vitales dentro de cada forma de vida y cada clase de seres –así como, entre los jívaro, la práctica mortuoria y la violencia ritualizada realizan la circulación de vidas virtuales dentro del mundo humano– (véase Taylor, 1993).

Esta interpretación de la ideología de caza entre los jívaro también ilumina sus ideas y prácticas mágicas en relación con la horticultura que, en mi opinión, son insuficientemente exploradas en la literatura. Justo como en la caza, los cantos mágicos cumplen un papel importante en las actividades hortícolas. Al cantar en los huertos, las mujeres hacen que los cultivos crezcan. Los cantos identifican a la mujer cultivadora con la Madre de las plantas (*Nunkui*) y a las plantas con sus *hijos*. Pero también se entiende que los cantos protegen a los seres humanos –particularmente a los niños– del peligro que viene de las plantas cultivadas, en particular los palos de la yuca, concebidos como seres hostiles y peligrosos que amenazan a las mujeres y a sus familias. Los *hijos vegetales* son devoradores de almas y chupadores de sangre. Cultivar, entonces, se construye simbólicamente como una actividad a la vez procreadora y depredadora que tiene sus paralelos más cercanos con las antiguas prácticas de guerra y de reducción de cabezas.

En esta perspectiva, es tentador interpretar las elaboraciones ideológicas sobre la caza y la horticultura entre los jívaro como transformaciones de un solo tema subyacente que identifica la depredación con la procreación. Cultivar entre ellos parece ser un tipo femenino de cacería –o, quizá, de reducción de cabezas–, así como, entre los makuna, la caza podría interpretarse como una forma masculina de cultivar. La depredación y la procreación aparecen como aspectos diferentes del mismo proceso. De forma diferente, cultivar y cazar son medios por los cuales los seres humanos permiten que las plantas y los animales procreen y se reproduzcan.

El marco comparativo podría expandirse y los casos multiplicarse. La evidencia señala en la misma dirección. Los temas de depredación y venganza, reciprocidad y renovación saturan las ecocosmologías indígenas del Amazonas y se combinan para sugerir una estructura conceptual que une a una amplia gama de grupos socialmente dispares y geográficamente apartados (cfr., por ejemplo, Crocker, 1985; Overing, 1993; Viveiros de Castro, 1992). Aunque varían en forma y expresión de un grupo a otro, las representaciones de las relaciones hombre-naturaleza parecen ser transformaciones de un modelo fundamental y genérico, una estructura permutable y distintivamente amazónica que está lejos todavía de ser explorada a fondo⁴.

4. Sin embargo, las representaciones culturales de depredación como intercambio y las nociones de la enfermedad como una *venganza de la naturaleza*, tienen una extensión mucho más allá de la región amazónica y son, de hecho, comunes entre pueblos indígenas en todo el mundo; cfr., por ejemplo, la discusión comparativa de Bloch (1992).

AGRADECIMIENTOS

ESTE ENSAYO FUE ELABORADO Y TRADUCIDO DE UNA VERSIÓN EN INGLÉS durante mi estadía como profesor visitante en el departamento de antropología en la universidad de los Andes, Bogotá, Colombia (1998-1999). Aprecio el ambiente generoso e inspirador que me brindaron colegas y estudiantes del departamento. Agradezco especialmente a Diana Arango, Luis Cayón y Maximiliano García por sus comentarios y la ayuda en la traducción; la revisión final la hizo mi esposa Anchy. Una versión abreviada del ensayo fue presentada en la conferencia en honor a la memoria de Gerardo Reichel-Dolmatoff en la Universidad de los Andes en noviembre 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- ÅRHEM, KAS. 1990. "Ecosofía makuna". En F. Correa (ed.) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- . 1996. "The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon". En P. Descola y G. Pálsson (eds.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge. Londres.

- 1998. *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Smithsonian Institution Press. Washington, D. C.
- BLOCH, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge University Press. Cambridge.
- BROWN, M. F. 1986. *Tsewa's Gift: Magic and meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- CROCKER, J. C. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. The University of Arizona Press. Tucson.
- CROLL, E. Y PARKIN, D. 1992. *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. Routledge. Londres.
- DESCOLA, P. 1992. "Societies of nature and the nature of society". En A. Kuper (ed.). *Conceptualizing Society*. Routledge. Londres.
- 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *Totemism*. University of Chicago Press. Chicago.
- OVERING, J. 1993. "Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 191-211.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press. Chicago.
- 1976. "Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest". *Man* (N.S.), 11, 307-318.
- TAYLOR, A. C. 1993. "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro". *Man* (N.S.) 28, 653-678.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press. Chicago.