



Revista anual, volumen 1, 2010 | ISSN 2145-5082

INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES | IMANI |
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE AMAZONIA
LETICIA, AMAZONAS, COLOMBIA

FOTO DE LA CARÁTULA

Nicolás Vargas, La Pedrera, río Caquetá, 2009

Este volumen se editó en marzo de 2010

ISSN versión impresa 2145-5074

ISSN versión electrónica 2145-5082

Hecho el depósito legal

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector | *Moisés Wasserman Lerner*

Director sede Amazonia | *Fernando Franco Hernández*

CORRESPONDENCIA

Juan Álvaro Echeverri | editor

jaecheverrir@unal.edu.co

SUSCRIPCIONES

Biblioteca | Instituto Amazónico de Investigaciones | Imani |

bibteca_let@unal.edu.co

CORRECCIÓN DE TEXTOS

Juan Andrés Valderrama

CORRECCIÓN DE TEXTOS EN INGLÉS

Allan A. Wood

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Ángela Vargas

IMPRESIÓN

Impresora Feriva S.A., Cali, Colombia

Leticia, 1 de marzo de 2010

CONTENIDO

EDITORIAL	5
-----------	----------

Artículos

EDMUNDO PEREIRA HERMES ORTIZ <i>Birui Jiubina Ruana Náite</i> : “hoje a coca fala de canto”.	9
Notas para uma antropología da música entre os Uítoto-murui	9
BARBARA MAISONNAVE ARISI Matis y korubo, contacto y pueblos aislados: narrativas nativas y etnografía en la Amazonia brasiliense	41
LUCÉLIDA DE FÁTIMA MAIA DA COSTA La percepción de tramas matemáticas en el tejido tükuna	65
ANA MARÍA SPADAFORA Cumplí tu sueño: pedagogía de la oniromancia y conocimiento práctico entre las mujeres pilagá del Gran Chaco (Formosa, Argentina)	89
JORGE GASCHÉ De <i>hablar</i> de la educación intercultural a <i>hacerla</i>	111
JUAN JOSÉ VIECO Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes?	135
JUANA VALENTINA NIETO Proyectos de desarrollo para mujeres en la comunidad indígena del Once: un análisis desde la convivencia y la diferencia	161
JEAN-PIERRE GOULARD El noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767	183
DORIS FAGUA RINCÓN FRANK SEIFART Aspectos morfosintácticos del ocaina: rasgos genéticos (familia witoto) e influencias areales	215
MARTHA C. SUÁREZ-MUTIS CLAUDIA M. MORA LIGIA DEL PILAR PÉREZ PAULO PEITER Interacciones transfronterizas y salud en la frontera Brasil-Colombia-Perú	243

Avances de investigación

GINA FRAUSIN | EDWIN TRUJILLO | MARCO A. CORREA | VICTOR H. GONZALEZ
Plantas útiles en una comunidad indígena murui-muinane desplazada
a la ciudad de Florencia (Caquetá-Colombia)

267

Textos indígenas

EMILIO ANGARITA | ROBERTO VENTO | JAVIER JOSÉ | MARCELINO MANDUCA
Cantos del ritual de la pelazón tikuna

279

ABEL ANTONIO SANTOS
Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos

303

ÓSCAR ROMÁN ENÓKAKUIODO
Mito de la coca: el manejo y sus consecuencias (uitoto-español)

315

Testimonios

JUANA HIANALY GALEANO
El ocaso del reino de los dioses

327

Iconografía

LUISA ELVIRA BELAUNDE
Las Once Lunas de Rember Yahuarcani

333

Reseñas

GABRIEL CABRERA BECERRA
Sibícolas, siringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932,
por Carlos Gilberto Zárate Botía

349

DANY MAHECHA RUBIO
Educando en la diversidad: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües.
por María Bertely, Jorge Gasché y Rosanna Podesta (coords.)

354

LUISA ELVIRA BELAUNDE
Entre mortales e inmortales: el ser según los ticuna de la Amazonía,
por Jean Pierre Goulard

358

Editorial

Mundo Amazónico representa un paso más en la consolidación de la presencia de la Universidad Nacional de Colombia en la Amazonía. En 1989 se estableció una estación científica en los predios que hoy ocupa la sede Amazonía, en la ciudad de Leticia, en el Trapecio amazónico colombiano. La sede Leticia –hoy Amazonía– fue creada en 1994 como la quinta sede de la Universidad, y al año siguiente el Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, como su unidad de investigación. En 2001 se abrió la maestría en estudios amazónicos, que ya cuenta con más de cuarenta egresados, y en un futuro próximo esperamos abrir un doctorado en estudios amazónicos. El Instituto Imani ha avanzado en la investigación de ecosistemas acuáticos y terrestres, lenguas y sociedades amazónicas, desarrollo regional, historia ambiental y educación. Aun cuando somos un grupo de apenas trece profesores, en estas dos décadas hemos venido ampliando nuestras redes de relaciones con los países de la cuenca amazónica y más allá, y nuestros egresados de diversas nacionalidades han contribuido a incrementar esta comunidad académica amazónica y fronteriza.

Esta experiencia y este capital humano nos movieron, desde el Instituto Imani, a dar inicio a una revista que sirva de órgano de difusión y comunicación desde esta frontera. Inicialmente es una publicación anual, pero en el futuro esperamos alcanzar una frecuencia semestral.

La hemos bautizado *Mundo Amazónico*, con lo que queremos decir que es diversa, amplia y generosa. En su sentido de *mundo* acepta no sólo artículos científicos en sentido estricto, sino también otra suerte de contribuciones. Publicamos textos indígenas en sus lenguas y en traducción, textos literarios, entrevistas, iconografía y archivos históricos inéditos. Si bien este primer número ha resultado un tanto sesgado a aspectos antropológicos, estamos dispuestos a considerar textos de las ciencias naturales y exactas, las artes, las ciencias de la salud y las ciencias humanas, políticas y económicas.

Este mundo de cosas lo calificamos como *amazónico* pero no lo limitamos a ningún criterio natural o legal de lo que sea la Amazonía. Para nosotros, lo amazónico desborda sus límites por definición. La Amazonía se nutre de aguas que surgen desde lo alto de los Andes; sus bosques desbordan los límites de la cuenca, y la magnitud de estas selvas absorbe la humedad desde el océano Atlántico y la recicla afectando el clima desde Mesoamérica hasta el mar del Plata. Es tierra de indígenas, caboclos, colonos, migrantes y agentes de toda suerte y proveniencia; alberga ciudades y es frontera de nueve países; es escenario de intereses globales

desde la quina y el caucho hasta los agrocombustibles y el comercio de carbono; y, sobre todo, la Amazonia está en el corazón de un proyecto de integración sudamericana y su defensa frente a intereses globales. Por eso publicamos en español y en portugués y aceptamos contribuciones en inglés, lengua que hablan nuestros hermanos de Guyana y las Antillas, y *lingua franca* del mundo. Esta es una revista de alcance meso-continental editada desde la alta Amazonia.

Frente a este mundo de temas y este alcance tan vasto, lo que le da identidad y coherencia a este proyecto editorial somos nosotros –poquitos, diversos y fronterizos–. Es un proyecto que cruza fronteras –nacionales, lingüísticas, disciplinares, sociales, étnicas– y aspira integrarlas. Publicamos para nuestros colegas y estudiantes, pero también buscamos alcanzar la diversidad de actores de la región. Nos interesa la publicación de autores de diversas nacionalidades e intereses y los acogemos con entusiasmo. Esta no será una revista que publique sólo artículos de los profesores y estudiantes de nuestro instituto, aun cuando son los primeros en ser bienvenidos.

El contenido de este primer volumen ilustra estas ambiciones. En este número tenemos contribuciones de tres profesores del Imani; los demás autores provienen de instituciones de Brasil, Perú, Argentina, Francia, Alemania, Estados Unidos, y de otras instituciones colombianas. No sobra señalar que casi la mitad de los autores –doce– son mujeres, y dos de los artículos son abordados específicamente desde una perspectiva de género. Los jóvenes en formación tienen un lugar destacado en este número: tenemos contribuciones –bien sea como autor, coautor o recopilador– de cinco estudiantes y egresados de nuestra maestría.

Un buen número de contribuciones se enfocan en la región trifronteriza Brasil-Colombia-Perú: Arisi aborda relatos de contacto matis y korubo en el río Yavarí; Vieco planes de desarrollo en las comunidades tikuna del sur del Trapecio amazónico; Maia la enseñanza de matemáticas a partir de los tejidos tikuna en escuelas cerca de Tabatinga; Nieto proyectos para mujeres en una comunidad uitoto cerca de Leticia; y Suárez y colaboradores las interacciones fronterizas y sus efectos en la salud pública. Pereira, y Fagua y Seifart tratan sobre la región del interfluvio Caquetá-Putumayo, en la frontera Perú-Colombia: el primero sobre la música ritual de los uitoto, y los segundos sobre lingüística del ocaina y sus relaciones con lenguas vecinas. Frausin y colaboradores se ocupan del conocimiento etnobotánico de una comunidad uitoto en la ciudad de Florencia, en el piedemonte colombiano. Goulard, por su parte, abarca toda la alta Amazonia, en un intento por encontrar recurrencias en los modelos de ocupación de la zona durante más de un milenio. Gasché combina su conocimiento sobre la educación

bicultural en Loreto (Perú) con la experiencia ganada con profesores indígenas en Oaxaca (Méjico), para proponer alternativas pedagógicas a la educación bicultural. Y Spadafora habla de los sueños como pedagogía y acción práctica entre las mujeres pilagá del Gran Chaco (Argentina).

Tenemos además una hermosa colección de siete cantos del ritual de iniciación femenina de los tikuna, transcritos en tikuna y traducidos al español, y que acompañamos de un archivo de audio en la publicación en línea. Así mismo, un texto en español de un maestro tikuna, estudiante de nuestra maestría, con una narración sobre el origen de los seres humanos y del territorio; y un texto bilingüe uitoto-español, acompañado también de su archivo de audio, con un mito del origen de la coca –una muchacha bonita con un papá malo–, por un sabio uitoto de la región de Araracuara.

Las artes también tienen su lugar en nuestra revista. Publicamos un maravilloso relato de Juana Galeano, joven comunicadora y cruzadora de fronteras, quien nos revela la complejidad de estas márgenes del mundo en la inmediatez de su experiencia vivida. Presentamos igualmente una serie de pinturas del artista uitoto Rember Yahuarcani, y unas esculturas de su padre, Santiago Yahuarcani, expuestas en Lima a finales de 2009, acompañadas de una entrevista al joven artista por Luisa E. Belaunde.

La etnia tikuna tiene un lugar destacado en este volumen, con dos artículos (Vieco y Maia), dos colecciones de textos y una reseña bibliográfica. Sobre los uitoto tenemos dos artículos (Pereira y Nieto), un avance de investigación (Frausin et al.), un texto bilingüe, y una sección iconográfica. Otros grupos étnicos abordados en este primer número son los matis y los korubo (Arisi), los pilagá (Spadafora) y los ocaina (Fagua y Seifart), además del conjunto de grupos tratados por Goulard en su revisión histórica de la alta Amazonia. Aun cuando predominan los artículos con enfoque antropológico, tenemos también contribuciones desde la historia, la lingüística, la salud pública y la etnobotánica.

Este es el mundo de las cosas amazónicas que presentamos a nuestros lectores en este primer volumen de *Mundo Amazónico*. Siendo fieles a nuestro ideario, ésta es una revista cuyos contenidos son de acceso abierto a través de nuestra página web.

Edmundo Pereira | Hermes Ortiz

BIRUI JIIBINA RUANA ÑAITE: "HOJE A COCA FALA DE CANTO".

NOTAS PARA UMA ANTROPOLOGIA DA MÚSICA ENTRE OS UITOTO-MURUI

Resumo

ESTE TRABALHO PROPÕE UMA APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA AO UNIVERSO MUSICAL (EM PARTICULAR a prática dos cantos) do grupo indígena usualmente conhecido como Uitoto (= Huitoto, Witoto), a partir de um de seus sub-grupos, os Murui, rio Caraparaná, Amazônia colombiana. Trata-se de material pontual, mas revelador do pensamento e ação musicais entre o grupo, tendo como provocação inicial a questão: Qual a primeira lição para alguém que está começando a aprender cantos? Ou, mais adequado: O aprendizado de cantos, de onde começa?

Palavras-chave: *antropologia da música, Uitoto, Witoto, Huitoto, Murui, cantos, Amazônia colombiana, rio Caraparaná.*

BIRUI JIIBINA RUANA ÑAITE: "TODAY THE COCA PLANT SPEAKS OF SONGS":

NOTES FOR AN ANTHROPOLOGY OF MUSIC AMONG THE UITOTO-MURUI

Abstract

THIS WORK PROPOSES A ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE MUSICAL UNIVERSE –IN particular the practice of chanting– of the indigenous group usually known as Uitoto (= Huitoto, Witoto), examining the case of one of its subgroups, the Murui from the Caraparana River, Colombian Amazon. This is partial material, but it proves revealing of musical thinking and action within this group. It starts with the provocative question: What is the first lesson for someone who is beginning to learn chants? Or more adequately: Where does the learning of chants begin?

Keywords: *anthropology of music, Witoto, Uitoto, Huitoto, Murui, chants, Colombian Amazon, Igaraparana River.*

Edmundo Marcelo Pereira Mendes. Antropólogo Ph.D. Profesor da Universidade Federal Rio Grande do Norte, Brasil. Vice-líder do grupo de pesquisa LEME - Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos. edmundopereira@gmail.com. <http://www.cchla.ufrn.br/ppgas>.

Hermes Ortiz. Indígena murui de San Rafael, río Caraparaná, departamento de Amazonas, Colombia.

Sólo así me fue posible examinar a todo momento lo que allí sucedía, especialmente con motivo de las continuas reuniones que se celebraban en las tardes y en las noches, y durante las cuales también se cantaba algunas veces.

PREUSS 1994: 25

Este trabalho propõe uma breve aproximação etnográfica ao universo musical¹ do grupo indígena usualmente conhecido como Uitoto, em particular a partir de um de seus sub-grupos, os Murui². O material apresentado fez parte do conjunto etnográfico reunido dentre os anos 2000-2001, quando o antropólogo fazia investigação de campo para sua tese de doutoramento (Pereira 2005). De fato, a produção de material etnomusicológico não era o foco naquele momento, mas sim a discursiva. O ponto é que ambos domínios –se de fato conformam domínios, o retórico e o musical– se tocavam. Um investimento no aprendizado dos cantos –dentro de uma preocupação mais geral com os processos de transmissão de conhecimento– veio a acontecer ao final da pesquisa por conta de incidentes vividos em campo, o que explica sua pouca profundidade, mas, por outro lado, possibilitou o rendimento alcançado dado o modo de aproximação escolhido a esse campo de conhecimento.

Trata-se, portanto, de material pontual e pouco denso, mas revelador do pensamento e ação musicais dentre o grupo, tendo como provocação inicial a questão: “Qual a primeira lição para alguém que está começando a aprender de cantos?” ou, mais adequado localmente, “O aprendizado de cantos, onde começa, de onde vem?”. Neste sentido, não se apresenta aqui uma etnografia de alguma performance musical, nem uma etnografia exaustiva do que seja “música” dentre o grupo –até onde essa categorização tem rendimento heurístico–, mas uma breve introdução ao modo como o tema é discutido e transmitido, na instituição local chamada de mambeadero (*jiibibiri*), local de reuniões noturnas masculinas de diálogo ritual e transmissão de conhecimento. A entrada nesse campo de investigação, o dos cantos, se inscreve, portanto, em rotinas e saberes anteriormente mapeados no processo etnográfico no que diz respeito às práticas de transmissão geracional do conjunto de conhecimentos nomeado, dentre outros termos, como Palavra de Coca e de Tabaco (*jiibina uai diona uai*). Pressupõe, nos termos de Tambiah (1985), ter “aprendido a aprender”. Voltaremos a este ponto na seção seguinte.

Neste ambiente que pode ser provisoriamente definido como de ritualidade e etiqueta³, centro-me no modo de perguntar, de dar início ao que em alguns casos pode chegar a uma transação de conhecimento: o modo como um jovem se aproxima de um ancião, o modo como inicia a aquisição e, ao longo dos anos,

vai consolidando um conjunto de conhecimentos tendo a produção e consumo das plantas de coca e de tabaco (*Erythroxylon coca* var. *ipadu* e *Nicotiana tabacum*, respectivamente) como instrumentos e ocasião pedagógicos. Além de alguns poucos bailes e ensaios para futuros bailes em que estive presente, registrando e participando, meu principal colaborador, neste conjunto circunscrito de dados, foi Hermes Ortiz, jovem uitoto-murui, do aldeamento de San Rafael, conhecido localmente como exímio cantor (*roraima*). Hermes é filho de Ángel Ortiz, *iyaima* (chefe) e “dono de mambeadero” (conhecedor)⁴, cargos e conhecimentos correspondentes de que é herdeiro e dentro dos quais desde aproximadamente os 13 anos é educado pelo pai. Neste sentido, devo explicitar as condições de produção –ou de possibilidade, nos termos de Bourdieu 2002– do conhecimento ora organizado: ao final do processo etnográfico de 2001 –ao longo de uma semana–, uma vez sendo Hermes muito curioso pela “música dos brancos”, acertamos que ele me ensinaria sobre os cantos dos bailes, “desde seus fundamentos” –termos de Hermes–, e que eu o ensinaria noções de violão. Ressalto ainda que apesar do material ora reunido tornar difícil, ao final, uma definição catedrática da fronteira que separa música de retórica –canto (*rua*) de palavra (*uai*)–, enfatizo que foi em meio a conversas sobre música-musicalidade que os presentes dados foram produzidos, conversas que nos levaram, ao final, de volta à palavra e ao mambeadero, e das quais apresentamos agora alguns primeiros resultados.

Ao final, produzimos: 1) uma versão da narrativa de *Zaterani*, herói cultural, aquele que, depois do Criador, *Buinaima*, aqui aparece como o primeiro que cantou e aquele que organizou o primeiro baile. Esta narrativa dá conta do aparecimento dos primeiros cantos, bem como de sua relação com dois outros temas centrais: o levante da maloca, “teto do mundo”, e a promoção de bailes; 2) gravações de cantos de entrada, meio e saída –assim os classificamos–, escolhendo como fruta inspiradora –como repertório específico– o buriti (*Mauritia flexuosa*) por estar na época (agosto de 2001); 3) e, por último, transcrevemos e traduzimos o material gravado, resolvendo ainda cada uma das adivinhações encontradas –uma vez que alguns cantos guardavam uma adivinhação que devia ser resolvida pelo dono da maloca que celebra o baile–. Todas as adivinhações (*eeiki*) estão relacionadas a conhecimentos do mundo botânico, animal e cosmológico, cujo desenlace tinha como uma de suas funções últimas “esfriar” (“curar”) a gente e a terra.

Cantando para esfriar o coração dos que vivem na foz desse rio

Para calmar esa violencia se hacia por medio del baile. Un tiempo ya celebro baile como que para enfriar todas esas violencias de las personas. Entonces esos en eso cantaban, en ese rito, en esa ceremonia que hicieron, diciendo como decir: el que vive en la orilla de este río, el corazón de ese blanco se va enfriando, endulzando.

DON ÁNGEL ORTIZ, 02/2000

A primeira experiência com música entre os Uitoto se deu durante uma gravação com don Ángel Ortiz sobre o período de atuação das empresas gomíferas na região (Mambeadero, San Rafael, 02/2000). Sua avó paterna Nemência lhe contara que no momento em que todos começaram a pressentir que seria o fim do grupo, quando já a maior parte dos sobreviventes à escravidão caucheira havia sido transladada para o lado peruano do rio Putumayo ao longo da década de 1920, os *iyaimas* restantes resolveram dar um “último baile”. Esta seria uma última tentativa, concentrada, de, através de seus conhecimentos mágico-rituais, “esfriar” o coração do *riama* –traduzível por “estrangeiro”, “canibal”–, do branco. Além disso, todos os “objetos de poder” seriam colocados em um cesto e lançados ao rio para não cair em mãos dos caicheiros. No dia anterior ao baile, quando normalmente se entoa, aos pares –homem e mulher–, os *buiñua*, cantos para tomar cauaná –bebida produzida com a massa de frutas, acrescida de amido de mandioca, que gera um caldo espesso–, um *buiñua* em especial foi entoad⁵, para “esfriar” o coração do caucho e dos caicheiros, o coração daqueles que “viviam na foz do rio”. Tinha como estribilho: *cajutcho firaji*, traduzido por don Ángel como “caucho frio”, “caucho esfriado”⁶.

Neste momento, à luz dessa pequena cena histórica, bastante intrincada de significados e processos de significação (vide Pereira 2005)⁷, devemos fazer uma primeira correlação entre três temas, todos elementos que se constituem uns aos outros e que aparecem no mesmo momento de fundação: 1) os cantos –nossa chave de entrada–; 2) os bailes; e 3) a maloca. Como disse don Ángel recentemente: “Você quer aprender sobre cantos, para quê? Para ficar cantando por aí? Você tem é que aprender sobre bailes. Se vamos falar de cantos, temos de falar de baile, se vamos falar de baile, temos de falar de maloca. E, ao final, se vamos falar de maloca, vamos falar de governo” (Maloca, San Rafael, 02/2009). Por ora, não cabe destrinchar toda a rede de associações operada pelo ancião (vide

Pereira 2005), mas apenas fazer notar que a música, ou mais especificamente, o cantar, não deve ser entendida isoladamente das demais esferas sociais, em especial, neste exercício analítico, a ritual⁸.

Neste sentido, devemos chamar a atenção não só para a relação entre cantos e bailes, mas também para o baile enquanto momento de consumação dos trabalhos materiais e simbólicos –de tombar, semear, colher e caçar especialmente para a ocasião (o que supõe articulação de familiares e aliados), à preparar cantos e narrar sobre as origens e organização de um certo baile–. Trabalhos e investimentos que tem como sua materialização máxima e duradoura a maloca (*ananeko, aiyoko*), estrutura organizativa que demanda dedicação e retidão ético-moral em seu manejo. Estes trabalhos são, em grande medida, pensados e coordenados no mambeadero a partir de seus preceitos e rotinas. Mais uma vez, para os que adentram as lógicas sócio-culturais uitoto, estamos de volta a este centro de decisões e de conformação de parâmetros socio-culturais (vide Pereira 2005), que podemos qualificar como um “compósito de conhecimentos tradicionais” (nos termos de Turner 1968: 2). Concretamente, estamos em um espaço social de transação e produção de conhecimento a partir da retórica de discursos rituais (vide Gasché 2002). É nele que encontraremos uma noção local que neste exercício nos permitirá associar o processo que articula as noites sentadas ouvindo e indagando um ancião; passando por todos os cuidados e precauções ao longo da organização e preparo de um baile e sua execução; noção evocada no canto lembrado por Nemência: esfriar, no caso narrado, os “corações dos que vivem na foz do rio”, então senhores do caucho e da escravidão.

Nos termos de Turner (2008: 21), estamos diante de uma “metáfora-radical” do grupo, uma vez ser noção que pode articular diferentes situações sociais, bem como é tipológica para o pensamento indígena⁹, e tem sua prática relacionada a uma certa conformação ético-moral através de uma certa educação do corpo e do espírito (vide Echeverri e Pereira 2005). *Esfriar (manaitate)* –noção em geral associada à outra noção central para o mundo do mambeadero, “adoçar” (*naimetate*)– aparece com regularidade tanto nas palavras rituais noturnas, no conjunto retórico que don Ángel Ortiz chamou, dentre outros termos, como Palavra de Coca e de Tabaco; bem como em todas as etapas de processamento dessas plantas. Ao final, do ponto de vista da Palavra de Coca e do Tabaco, “esfriar” e “adoçar” são metas que norteiam todos os trabalhos, resultando da ação individual ou conjunta que gerou união, reprodução e abundância. De fato, na prática etnográfica, foi justamente no processamento da coca no mambeadero que por primeira vez apontei a noção, sendo relacionada ao processamento das matas de coca e de tabaco que precisam ser processadas (esfriadas) justamente por virem quentes da natureza.

Este dado seria recorrente ao longo da investigação em diversas outras situações, no caminho que ia dos trabalhos do roçado, passando pelo cuidado com os filhos, e chegando até o mambeadero. Como colocado em outra ocasião (Echeverri e Pereira 2005: 152): fazer coca é um processo de esfriamento (adoçamento) de uma substância potencialmente quente e daninha, como tudo o que é gerado e colhido na natureza¹⁰. Esta idéia podendo, portanto, ser estendida aos demais processos vitais, da natureza e do mundo social. Do ponto de vista do mambeadero, esta concepção se encontra especialmente materializada nas etapas de processamento da coca e do tabaco –com todo o universo técnico e simbólico relacionado a cada uma dessas etapas: queimar, tostar/torrar, pilar, mesclar, peneirar, mambear, transformando o quente em frio–, no consumo e no falar, na palavra noturna, nas regras retóricas que regem esses diálogos formalizados. O que não significa absolutamente que este seja um ambiente marcado apenas por seriedade e concentração, ao contrário, sendo constantemente perpassado por graça e bom humor. Manejando a todo este conhecimento, com suas potencialidades e perigos, quando um avô, um *nimairama*, fala de noite, com sua palavra, “palavra doce”, palavra que “cura”, com essa palavra está “esfriando” os corações de sua gente, dos inimigos, está fazendo “amanhecer” uma gente saudável e disciplinada com abundância nas colheitas, abundância advinda de sua capacidade de se organizar e trabalhar.

Nesse ambiente noturno, epicentro do universo simbólico-ritual que tem nos bailes sua máxima consumação e expressão, e na maloca seu edifício acolhedor, cabe ainda relacionar palavra (*uai*) e canto (*rua*). A citação de Preuss (1994) com que abrimos este exercício, de sua pesquisa na década de 1910 é bastante reveladora tanto de como as práticas etnográficas se desenrolam desde então (de que, ao final, todos nos *sentamos*¹¹ ao trabalhar com esse grupo); quanto da realidade etnográfica dentro da qual encontraremos os cantos sendo pensados e transmitidos: o *mambeadero*. É nesse espaço de Palavra que vamos cantar, que vamos, do ponto de vista dos conhecimentos relacionados à Palavra de Coca e de Tabaco, aprender a cantar “desde os seus fundamentos/raiz” (*jiyakimona*). É no mambeadero que vamos encontrá-los sendo ensinados antes de um baile, que vamos ter seus significados revelados em relação ao que um determinado baile representa¹².

Gasché (2002: 6), em seu estudo do que chama de uma “retórica uitoto”, propõe uma classificação para as “formas de discurso ritual” encontradas no mambeadero: *rafue*, *uai* e *zomarafue*. Neste momento, tomando a expressão de don Ángel como eixo agregador para a palavra de mambeadero, de Palavra de Coca e de Tabaco, esta ganha aqui contornos retóricos específicos, atravessando

o caminho que alinhava a palavra falada¹³ (*moo uai/komuilla uai*), passando por discursos ritmados e cantados (*rafue*, *uai* e *zomarafue*), e chegando, em nosso caso, ao canto (*rua*). Em termos lingüísticos, em termos de performance retórica, parece que em todos os caso, estamos, inevitavelmente, no registro do mambeadero, de seus fundamentos e formas de expressão. Estamos no campo da Palavra de Coca e de Tabaco, ou, ainda, de *rafue*, termo polissêmico que pode abranger não só a todos os gêneros citados, mas a materialização dessa palavra nos trabalhos cotidianos, no cuidado com os parentes, tendo sua máxima realização nos bailes. "Se alguém pergunta a um indígena uitoto sobre o significado do vocábulo *rafue*", reporta Echeverri de sua experiência, "a resposta mais provável é baile" (Candre y Echeverri, 1993: 162)¹⁴. E neste caminho, portanto, que começa com um discurso ritual, segue com os trabalhos por vezes acompanhados de um discurso ritual cantado, para terminar no baile com seus cantos, as noções de "esfriar"/"adoçar", tanto como meio quanto como meta, os perpassam e articulam para referirem-se ao ato de fazer "amanhecer" (*monaitate*) o bom alimento (*mare monifue*). Como disse, recentemente, don Ángel: "o baile é um triunfo" (San Rafael, 02/2009). Depois que se escolheu a boa palavra para educar os seus, palavra que multiplica (*jebuilla uai*), depois que se organizou e realizou os trabalhos, então se canta, então se dança, então se celebra, consumando e consumindo a abundância produzida ao longo do processo de "esfriamento" ("adoçamento") do mundo natural e do mundo social.

"Sentado sozinho"

Segundo a articulação dos conhecimentos tradicionais por don Ángel¹⁵ e a gente de seu mambeadero, um dos nomes por que era chamado o "baile de frutas" era *eeiki*, que também nomeia a um gênero de canto do repertório desse baile, além de literalmente poder ser traduzido como "adivinhação". No Igaraparaná, esse baile é chamado de *yuaki*. Estamos em um ponto delicado e muito interessante de nosso exercício. Gasché (2009b: 39-40), de sua ampla experiência dentre os Uitoto de Peru e Colômbia, é enfático em que a este baile se chama de *yuaki* independente das variações encontradas ao longo de grupos e sub-grupos¹⁶. Neste ponto, para além das possíveis incongruências da etnografia apresentada dadas suas condições de produção e objetivos, e das competências do ancião murui de San Rafael, cabe refletir sobre o problema das variações a nível especialmente diádico e relacional com outras variações de outros especialistas. No caso de Don Ángel, modo como maneja os conhecimentos do

mambeadero, parece estarmos diante de um projeto político de produção de uma “comunidade murui” distinta da gente Muina do Igaraparana (vide Pereira 2005). Mas voltando à versão de don Ángel, que etnograficamente (apesar do debate que encerra) nos será a guia. Em termos etimológicos, o ancião traduzia a *eeiki*, “aprofundando” –nos seus termos– seu significado referindo-se a expressão *eeimie komeki*, traduzida como “coração de ancião”, que ao final é o coração do próprio *Buinaima*, o Pai-Criador. Esta passagem nos remete à narrativa cosmológica em que o Criador, quando estava sentado, pensando no que criaria, retira de si, de seu centro, de seu “coração”, de sua “essência”, o canto, a palavra, palavra que consola, ensina e alimenta.

Mas voltemos ao trabalho com Hermes. A classificação básica dos repertórios do baile de frutas por ele apresentada era de: *muinaki*, cantos daqueles que vêm de baixo (foz do rio), e *muruiki*, cantos daqueles que vêm de cima (cabeceiras do rio)¹⁷. Mais adiante voltaremos a esse ponto. O primeiro canto que trabalhamos foi um *muruiki*, que em seu refrão¹⁸ dizia:

<i>dama kue raaini</i>	eu sentado sozinho
<i>dama kue kue kue kue</i>	eu sozinho
<i>jai jai jai iii¹⁹</i>	
<i>jiyene jiyene jai jai</i>	

Esse foi um dos cantos que o ouvira entoando, dias antes, enquanto tostávamos coca. Podemos dizer que foi através desse canto que adentrei, literalmente, o campo dos cantos entre o grupo, no caso em particular o relacionado à ritualidade presente no mambeadero e acionada em toda a sua expressão nos bailes. Hermes costumava cantar quando trabalhávamos dizendo que tanto ajudava a trabalhar, quanto era bom porque treinava de forma a não esquecer, o mesmo que dizia don Ángel quando por vezes punha-se a cantar nos trabalhos diários do roçado. Quando nos pusemos a traduzi-lo, revelou que esse canto era uma adivinhação, *eeiki*. De fato, o canto continha duas adivinhações, o que caracterizava alguns dos cantos desse baile em particular, os “mais antigos”, que vêm desde o “primeiro baile”, do qual nasceram todos os demais bailes, todos os cantos, início de uma “carreira ceremonial” de bailes, e dentro dessa, de cantos. “Por um lado”, revelou,

o que está apontado é que um “avô”, um grande conhecedor, faleceu e agora cabe a nós continuarmos sentados, sozinhos. Por outro lado, seu sentido profundo aponta para o próprio Criador, *Buinaima*, uma vez que só ele se sentou sozinho, no início da Criação, só ele pode efetivamente estar sozinho (San Rafael, 02/2001).

"Nós", completa, "mesmo quando não o vemos, estamos sempre sentados com ele". Ao longo de um baile, cabe aos donos da maloca, seus organizadores, adivinharem as charadas propostas pelos que chegam de fora, que tem como uma de suas funções centrais cantar e dançar. Esse mesmo tipo de material aparece em outras etnografias, como a de Preuss (1994) e Jifikomui (1997). Mas é Gasché (2009a: 1-2) que descreve detalhadamente esse processo: idealmente, os cantores-dançarinos convidam os *rafue naani* (donos do baile), gente da mesma linhagem patrilinear do cabeça dos convidados, para adivinharem o que está sendo cantado. De fato, existem dois tipos de cantos-adivinhação: um mais simples e ordinário, cantado em coro, cuja resposta deve ser em forma de canto ou discurso, com brevidade; e outro mais complexo, cantado em par, no mambeadero, cuja resposta é expressa em longo discurso ritual que enuncia a história do objeto –no caso a fruta– sobre o qual se indagou a origem (Idem: 5-6). Mais uma vez, *adivinar*, ou mais especificamente, ter resolvido a adivinhação, também se relaciona com o grande movimento geral de "esfriar"-“adoçar” a vida em todas as suas facetas e participar da geração de abundância. Dito de outro modo, é mais um processo de transformação/produção de que se bem sucedido, pode “curar” e “alegrar” os familiares e demais membros do grupo²⁰.

Nesse mesmo período, no mambeadero, don Ángel contou de “uma espécie de jogo tradicional”²¹, *uuiki*, realizado depois do baile *eeiki* (*yuaki*). Nele, uma bola feita de camadas de borracha era jogada apenas com os joelhos. Em espanhol, usou a expressão “juego de pelota”. Esse assunto havia vindo à tona, noites antes, quando um jovem veio perguntar-lhe o que os “antigos” diziam sobre o futebol. Iria haver um grande campeonato em San Rafael dali a poucas semanas reunindo equipes de todo o Putumayo e Igaraparaná, e os organizadores, todos jovens, queriam saber como conduzir a organização dos jogos dentro dos preceitos da coca e do tabaco. Nessa noite, don Ángel fez, como sempre, longa fala em que a Palavra de Coca e de Tabaco, seu *rafue* –especificamente, seu *yetarafue* (traduzível como “palavra de conselho”²²–, mostrava toda a sua plasticidade, centrando-se sobre a importância de “saber competir”, de como “os antigos eram leais em seus afazeres”. E relacionaria com *uuiki*, cujo objetivo não era ganhar, ainda que houvesse um vencedor, mas “alegrar o coração do Criador”. “Quando jogamos, o Criador descansa”, explicava o ancião.

Neste ponto, começaremos a formalizar um pouco nossa exposição. O material reunido nesse período é extraordinariamente semelhante ao recolhido por Konrad Preuss na década de 1910. E nos serve como eixo comparativo para pensar e apresentar nosso material. Não tanto para que pensemos em continuidades, mas antes, diante das variações locais encontradas não só entre rios

–no eixo Amazonas-Putumayo-Caquetá– e sub-grupos –no caso, Murui e Muina/Muinane– mas também entre clãs, para que possamos reconhecer um manejo bem semelhante da ritualidade da gente do Caraparaná, nos termos de don Ángel, um “manejo dos Murui”. Em 1915, em visita aos “uitotos que fugiram do Caraparaná”, na quebrada Niña María, rio San Pedro, afluente do Orteguaza, dentre os materiais que registrou com seu fonógrafo Edison²³, estavam narrativas cosmológicas e cantos de diferentes bailes (*okima*, *uuki* e *yadiko*), gravados dias antes de um desses bailes, *okima* (Preuss 1994: 15). Neste material, encontramos a baile chamado *uuki*²⁴, termo que tanto aponta para o “jogo de bola” que precede ao baile, quanto ao baile em si²⁵. No material produzido em San Rafael, encontramos a mesma seqüência narrativa: para chegar ao baile propriamente, passa-se pelo jogo de bola, desde a constituição dessa bola, especialmente ritualizada. Neste, dentre a classificação de cantos apresentados, encontraremos a *eeiki* referindo-se a certos cantos, “pedindo ao dono que explique este canto mediante uma narração” (o mesmo aparece em Preuss 1994).

Seguindo, portanto, os arranjos encontrados em San Rafael, falar de cantos é falar de bailes, e falar de bailes, enfatiza Hermes, começa com o baile de frutas, baile que tanto celebra, quanto investe na futura abundância alcançada com os trabalhos nos roçados e frutais, de tudo que seja vegetal²⁶. Mas voltemos ao mambeadero. Como em Preuss, o material registrado em San Rafael, cantos e narrativas, tem a memória local e os arranjos de conhecimento do mambeadero como suas fontes, como sabemos, memória pós-caucho, memória fragmentada e reconstituída²⁷ através de seu manejo criativo por seu “dono”, seu *iyaima*, seu *nimairama*. Nos termos de Barth (1987), estamos diante de uma “cosmologia em construção”, a partir dos repertórios sócio-culturais do grupo em diálogo com os processos históricos vividos. Aprender cantos pode se dar, evidentemente, ao longo da própria função, no decorrer dos bailes, repetindo-se após algumas tentativas as estrofes e refrões de cantos. De fato, faz parte de um dos modos de aprendizado apontados por qualquer “cantor”, por qualquer conchedor de alguns dos repertórios de bailes. Mas, ao final, como dizia don Ángel após ter termos terminado um longo processo de tradução de versões resumidas de duas grande narrativas: *fue oiakadimie jiibibirimo eeimiemo riiyano jikanoite*, “aquele que quiser aprender, que se aproxime do ancião no mambeadero e pergunte” (Pereira 2005). Quer dizer: é no mambeadero que tal conhecimento se complexifica e pede do aprendiz maior investimento. Não seria forçoso recuperar a noção de “alta tradição” de Redfield (1956), para dar conta do modo como encontramos o conhecimento dos cantos nesse espaço de transmissão ritual de conhecimento, em sua versão vernacular. Ainda que estejamos diante do que parecem

ser sistemas abertos de conhecimento, variáveis e situacionais, nesta instituição ritual masculina de diálogo e transmissão de conhecimento, não só se aprende a cantar, dentro das respectivas seqüências de cada baile, quanto se “especifica” o significado de um determinado canto –por vezes, palavras em um canto– e se o posiciona em uma dada seqüência dentro do que um baile tem de narrativa –de mito sendo performado– e de preparação –de trabalho, corpo e espírito– para o processo de transformação/produção que esse materializa.

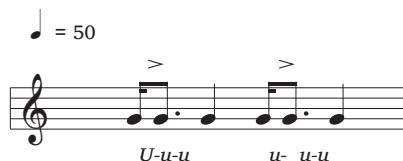
Ao final, o conhecimento dos materiais elementares para se estar preparado para cantar em um determinado baile pode levar algumas noites no mambeadero, por vezes semanas, ouvindo e memorizando narrativas de origem do canto e do primeiro repertório de cantos, bem como da relação entre os cantos, os bailes e a maloca, e ao final, o lugar ocupado pelos bailes em termos materiais e espirituais dentro dos grandes ciclos da vida tendo aos roçados, para o caso do repertório reunido, como eixos centrais –de todo o investimento em tombar, queimar, plantar, em cuidar para colher, e colher para celebrar²⁸. Por isso, assim como em Preuss (1994), aqui também um baile como este só pode ser realizado a cada dois anos.

Por fim chegamos à expressão que dá título a este exercício: *birui jiibina ruana ñaite*, “hoje a mata de coca fala de cantos”. Assim começou muito cerimonialmente Hermes quando sentamos para gravar. Estamos no campo de *rafue*, da Palavra de Coca e de Tabaco: pelo formalismo retórico-ritual com que tomou a tarefa de me apresentar quais seriam os elementos básicos que um jovem deveria saber para cantar em um baile; e pela organização do conhecimento apresentando, iniciado com um conjunto de duas narrativas cosmológicas, para, a seguir, apresentar um conjunto de cantos, em seqüência, com suas respectivas traduções e significados mais profundos, nos termos de don Ángel, mais “técnicos”. Estamos, portanto, *sentados* no mambeadero.

Canto (*rua*), palavra-voz (*uai*) e alento (*jafaikî*): da origem dos cantos ou da primeira vez em que se cantou

Hermes começou narrando o momento em que aparece o primeiro canto. Era o princípio de tudo, que nos levou ao início da própria cosmologia do grupo, quando encontramos ao Criador, *Buinaima*, sentado, na escuridão, pensando na criação, pouco depois de ter criado a si mesmo de um redemoinho que juntou a poeira que havia (narrado em espanhol, 08/2001):

Certo momento, no início, *Buinaima*, quando ainda estava só, sentado na escuridão, pensando no que criaria, sentiu fome, espiritual e material. Para alimentar-se e alentar o pensamento de como iria criar o mundo, o Criador amanheceu o primeiro canto. Este nasceu de *uuiki*, o coração do próprio Criador. Ele cantou:



Essas são as primeiras palavras de canto. Palavras de muita essência. Palavras que fortalecem, Palavra de vida. Ainda não havia boca (*fue*), não havia voz (*uai*). Nesse momento aparece a palavra-voz (*uai*).. E é como um acalanto. Como pegar uma criança no colo para que ela adormeça. Até hoje uma mãe canta esse canto para seu filho. Foi um alento para o criador, o alimentou, o curou.

Depois, pensa o Criador: “vou criar o homem”. Cria a terra, o céu, os paus, os animais. O homem é a voz de tudo que existe. A grande voz de tudo somos nós. O homem é o coração de todo o planeta. É o administrador da natureza.

Assim aparece o primeiro canto (*rua*). Também vemos aparecer a boca e a voz, ao final, a palavra em ação: *fue*. Hermes explicou que este “u u u” era o sinônimo de *mare monfue*, de fato, era o próprio alimento: “aí cabe tudo, material e espiritual, essa é a voz de Deus, essa é a Palavra, *uai*”²⁹. Mais uma vez podemos voltar a Seeger (1987: 25) para também pensar a palavra e o canto dentro de uma mesma “arte vocal”, ao menos no que diz respeito aos fins últimos da ação vocal: “esfriar”, “adoçar”. Parece que desde o início estamos no campo de *ra-fue*³⁰, pela idéia de que a formalização discursivo-musical pode ter efeito sobre a realidade, no caso, “alenta o coração”, “alimenta” –e ao final, cura–. Além disso, por encontrarmos o mesmo campo semântico-lexical articulado entre os gêneros discursivos formalizados e praticados no mambeadero (Gasché 2002, Candre e Echeverri 1993, Echeverri 1997). Esta pequena célula musical –em variações– será encontrada em alguns dos cantos *eeiki* registrados, o que, para o pensamento musical local, atesta sua antigüidade, por estarem dentre os “primeiros cantos”, fato que é corroborado também pelos usos da linguagem, considerados de alta erudição. Quer dizer: podem ser necessários alguns dias para um jovem, freqüentando o mambeadero, entender, tanto o significado de certas palavras, quanto o de certas imagens, e mesmo, no caso do baile de frutas, para dispor

de certos conhecimentos precisos do mundo natural, chaves para algumas das adivinhações.

Por fim, ainda acompanhando Seeger (1987: 52) quando propôs responder a questão de “por que os Suyá cantam”³¹, somos também levados por nossos interlocutores às narrativas cosmológicas, à “origem dos cantos”, uma vez que a resposta a tal questão se baseou “em parte em entender o que é o canto e como ele é transmitido”. No caso, dentre os elementos centrais reunidos neste exercício, podemos dizer que os Uitoto, em especial a gente Murui de San Rafael, cantam por que cantar tráz alento, e alento tráz vida. Cantam porque cantar alimenta o corpo e o espírito, porque cantar “cura” a gente e os roçados, porque cantar ensina.

Zaierani: a primeira maloca, o primeiro baile e os primeiros cantos

Y con esta historia se llama a las frutas para que haya y
llegue en abundancia la cosecha.

JIFIKOMUI 1997: 226.

Após essa narrativa, que dá conta do primeiro momento em que o Criador, *Buinaima*, cantou e de uma das funções centrais do cantar, esfriar, Hermes passaria a narrar sobre o herói cultural *Zaierani*, de como este “reuniu os homens bons” e “formalizou e implementou *yetaraefue*”, a “palavra de conselho/disciplina”, a “palavra de governo”³². No caso em particular, de como formou a primeira roda que seria o primeiro mambeadero, por sobre o qual se levantaria a primeira maloca. Dentro da classificação narrativa utilizada no mambeadero de don Ángel, estamos no conjunto de narrativas classificado como “cesto antigo” (*jagai*), o Cesto das Trevas (*jitirui kirigai*), que dá conta do conjunto de narrativas do período antediluviano³³. Tomando funções e temáticas bíblicas para fazer traduções entre cosmologias, *Zaierani* é apresentado como um “profeta”, como alguém que “sabia que o Criador um dia viria”, e que ao mesmo tempo era “iluminado” por este³⁴. Coube a este personagem ser instrumento do Criador, que lhe ia “avisando” de como constituir a primeira maloca, o primeiro baile, o que cantar e como bailar³⁵.

Zaierani foi o primeiro narrador. O Criador baixou por seu coração. Ele era a boca de Deus. Deus acionou por meio de *Zaierani*. Como dizia o próprio *Zaierani*: *uuiki*

kai moo naimie iya, “Nosso pai nos entregou seu coração”. Já se falava de mambeadero, nosso altar, nossa igreja. Já havia mambeadero, mas não se lembravam Dele. Com *Zaierani* veio *Yetarafue*, a Palavra de Conselho, veio a família, o humano. *Yetarafue* é o bastão do ancião, de *Moo Buinaima*, Pai Criador. O bastão *jiguida*, que é a Palavra de Coca e de Tabaco.

Com ele, dividiram-se os dois cestos: o Cesto das Trevas (*jitirui kirigai*) e o Cesto de Sabedoria (*nimaira kirigai*). O primeiro cesto era dos animais, dos *juziña uruki*, “filhos da terra”, seres de violência. Não se pode dizer que era um iluminado, *Zaierani*, pois, na verdade, era o próprio criador que falava pela sua boca. *Zaierani* saiu escolhendo humanos e frutas, animais, elementos, tudo que fosse bom, que servisse para o homem, que multiplicasse a vida. Tudo que não fosse do mundo de *kiza*, o “duende”³⁶, deus dos que crêem na terra, o próprio *Juziñamui*, a anta.

Zaierani fez um ovo, *jigi*, de onde haviam nascido os humanos: de massa de mandio- ca, de farinha de tapioca. Pôs no meio do mambeadero, fincado. Era um ovo material e espiritual. Nesse tempo, o único conhecedor, o único *nimairama* era *Zaierani*.

Assim, a Palavra do Pai Criador, *Moo uai*, por meio de *Zaierani*, se converte em Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida, em *nimaira rafue*, Palavra Sábia, Palavra dos Grandes Conhecedores.

Daí passou o tempo e se formaram mais conhecedores. Quando chegou esse tempo, *Zaierani* disse: “Filhos, como já temos a teoria, vamos para a prática”. Aparecem os cargos. Aparece o governo. Seus filhos (*uruki*) cuidam dos trabalhos e ficam sentados e *Zaierani* é o proprio *jigi*. Aí sim fizeram maloca (*ananeko*). Já cantaram: *Uuu Uuu*.

E prepararam o primeiro baile. Disse *Zaierani*: “O que se recolhe, somos nós próprios, os bons frutos que Deus recolhe. Os primeiros frutos e a primeira colheita vamos oferecer ao Pai Criador, *Moo Buinaima*, através de uma alegria espiritual, de uma diversão espiritual. Joguemos com o coração do criador: *Uuiki eeimie komeki*, “a bola é o coração do avô”³⁷.

Pensaram: “Mas com qual material vamos fazê-lo?”. Pensaram na seringa, *tizigaina*³⁸. Foram buscar esse leite, conjurando sentados desde o mambeadero:

<i>jae</i>	<i>jino batinomo</i>	<i>tizigaina-</i>	
antes	lá fora	seringa (espírito que encolhe)	
<i>jai</i>	<i>birui</i>	<i>foo</i>	<i>benomo</i>
agora	hoje	aqui	dentro
<i>mare</i>	<i>monifue</i>	<i>igaina</i>	<i>ite</i>
boa	alegria ³⁹	o espírito que	é
	alimento	encolhe (artrite) ⁴⁰	

Disseram: “Untemos, também, o peito do *nimairama*”. Aí se coalhou esse leite. Daí tiraram algodão para ir forrando, *ratiakiño*, esse espírito que é como cheirar pimenta e espirrar. Disseram desde o mambeadero:

<i>jae</i>	<i>jinobatinomo</i>	<i>zerede</i>	<i>jagiyina ite</i>
antes	lá fora	doença	espírito é
		que faz tossir	
<i>jai</i>	<i>birui</i>	<i>mare</i>	<i>monifue</i>
agora	hoje	boa	alegria
	alimento		
<i>jagiyina</i>	<i>ite</i>	<i>biekoni</i>	
espírito	esta	neste lugar	
dessa doença ⁴¹			

Depois, pensaram em um terceiro material: fio de tucum. Disseram, sentados no mambeadero, conjurando:

<i>tizigaina</i>	<i>ite</i>	<i>jae</i>	
seringa	era	antes	
(espírito da artrite)			
<i>jinobatinomo</i>	<i>birui</i>	<i>jai</i>	<i>foo</i>
lá fora	hoje	agora	dentro
<i>mare</i>	<i>monifue</i>	<i>igaina</i>	<i>ite</i>
boa	alegria,	artrite	é
	alimento		neste lugar

Sentados no mambeadero, conjuravam, convertiam o mal em bem. Da mesma maneira eles podiam nos converter. Foram cobrindo um chumaço de algodão com a seringa, fazendo várias camadas que iam sendo amarradas com tucum, até ficar na forma de um coração.

Foi aí que amanheceram os cantos. Aqui, os cantos nascem da boca do homem, dos filhos do Pai Criador. Há cantos especiais, ensinados pelo próprio criador, natos, especiais. Estes levam as palavras: *uuuu uuuu*, como no início. A esses cantos se chama *bitaraki eeimie komeki rua*, “cantos do coração do avô”.

O modelo de organização apresentado na narrativa, de que o jogo de bola, *uuiki*, antecede o baile propriamente *uuiki*, quando se entonam cantos *eeiki*, é o

mesmo encontrado nos materiais de Preuss (1994: 723): “durante la fiesta *uuiki* se entonan los cantos *eeiki*”. Neste material, no entanto, não aparece nenhum personagem chamado *Zaierani*, que do ponto de vista do modo como San Rafael organiza o baile de frutas, é central, aparecendo inclusive em alguns dos cantos *eeiki* gravados. Curiosamente, este personagem aparece em compilação de narrativas cosmológicas reunidas por um *Muinama* de La Chorrera, gente de fala *minika*, Jifikomui (1997). Aparece relacionado, não só ao baile de frutas, mas a própria ocupação da região em volta da grande cachoeira no médio Igaraparaná, no período caucheiro batizada como La Chorrera⁴². Logo no início, encontramos a *Zaierani* apresentado como o “pai dos frutos”:

La ciencia de Zaierani estubo principalmente en lo botánico procurando que las plantas dieran más frutos, y que hubiera abundancia, para sostener holgadamente a su pueblo (Jifikomui 1997: 221)⁴³.

Podemos recuperar mais uma vez as gravações de Rosendo (Preuss 1994: 725) para ressaltar outra faceta desse grande investimento que é um baile: “Durante los bailes narramos nuestra historia”. Mas qual história? Primeiro, na situação de elocução registrada, a referencia é ao próprio *eeiki* entoadado, aos propósitos de quem o canta, como em outra passagem de Rosendo (Idem: 724), uma vez alguém ter trazido “uvas caimaronas”⁴⁴ para o baile: “La gente viene a preguntarle al jefe la historia, para tener conocimiento de ella”. No caso, a “história” (origem) da uva. Por outro lado, estamos diante de parte do conjunto narrativo-performático que dá conta dos conhecimentos relacionados ao mundo vegetal, ou, ao menos, onde estes conhecimentos estão apresentados de maneira críptica. Jifikomui (1997: 227) chega a chamar a estes conhecimentos de uma “agronomia”. De como *Zaierani* aprendeu e ensinou “como deben ser cuidadas las plantas para que produzcan más frutos” (Idem). Gasché (comunicação pessoal, 2009), no entanto, enfatiza que em termos êmicos, o conjunto narrativo-performático –discursos, cantos e danças– que tem a *Zaierani* como personagem central, refere-se, principalmente, ao do tempo de friagem, fenômeno metereológico que acontece entre junho-julho –período inclusive de restrições e cuidados rituais–, fenômeno que garante colheitas de frutos abundantes. De todo modo, evidencia-se que o “baile de frutas” é um dos bailes mais complexos em termos de conhecimentos reunidos do mundo natural e cosmológico, expressos nos cantos, e que devem ser conhecidos para se poder decifrá-los. Não é à toa que quando o dono do baile decifra um *eeiki*, informou Rosendo (Preuss 1994: 734), a gente dizia: “El jefe es un gran sabedor, conoce la historia desde el comienzo, sabe mucho. Por eso organiza la fiesta *uuiki*. El dueño de esta maloca es un gran sabedor, por eso, el solo entiende el canto *eeiki*, pues no se cansa”.

Neste ponto do exercício, parece já evidente que, como enfatizava don Ángel, “o baile não é qualquer jogo” (San Rafael, 02/2009). É empreendimento de alto custo em investimento, acúmulo e distribuição de bens materiais e simbólicos. Pela exegese que lhes dão seus narradores, Hermes como narrador e don Ángel como comentador, estamos em um momento de grande expressão de conhecimento, capacidade de trabalho e aliança –dos roçados ao mambeadero até o baile em si– em que vários eixos se inter-relacionam: a maloca, o baile, o jogo de bola, a música como expressão cantada da Palavra do Criador, a agricultura, a capacidade de fazer alianças. Afinal, como salientaram desde os início pai e filho, para falar de cantos, temos de falar de baile, e para falar de baile, temos de falar de maloca. Se se erige uma maloca, deve-se inaugurar-a com um baile, um primeiro baile, *erati*, já com cuidados e prescrições rituais, mas feito fundamentalmente para inaugurar o espaço social, para bater o chão da maloca (*jofo ana zaiataja / zaitaina*), antes de iniciar propriamente uma carreira ceremonial⁴⁵. Um dos bailes que podem iniciá-la é *eeiki* (*yuaki*). Se retomarmos a provocação do ancião, do por que aprender cantos, para quê, se o que tem de ser aprendido é sobre os bailes? O baile é um dos palcos de expressão máxima da música –vocal e instrumental– e da dança, da capacidade de um cantor em ter se preparado para aquele momento, de ter se submetido a dietas, de ter investigado sobre aquele baile, sobre seus cantos, para que sua performance tenha a capacidade de esfriar, adoçar, todas as mazelas físicas e simbólicas acumuladas ao longo do tempo. Efeito esperado que se consuma quando o dono do baile, dono da maloca, também preparado, decifra o conteúdo do canto, esfriando tudo e fazendo “amanhecer”.

Eeiki

Ieri eeikidi roga uuikimo.
Por esa razón, durante la fiesta *uuiki*, se entonan los cantos *eeiki*.

PREUSS 1994: 723

Finalmente, no ritmo do aprendizado dos conhecimentos ligados à origem e fundamentos do cantar, bem como ao modo como este se relaciona com outras instituições, chegamos, por fim, aos cantos propriamente. Gasché (2009a: 1) define os *eeiki* como uma classe de cantos que tem como intenção “desafiar as capacidades cognitivas, retóricas, especulativas e morais de um dono de baile”.

Neste sentido, estes cantos-adivinhação devem ser pensados tanto no quadro dos demais “gêneros discursos” do grupo, quanto no lugar que ocupam em uma “longa série de relações sociais competitivas acionadas por vários bailes ao longo de carreiras ceremoniais” (Idem 2009b). Podemos também recuperar as idéias de Seeger (1987) já citadas, quando propõe, como aproximação ao universo dos cantos suyá, aproximar-lós, ou posicioná-los, junto às demais artes verbais alinhando, do ponto de vista de sua organização discursiva, palavra e canto. Para o caso uitoto, unindo *uai* (palavra) e *rua* (canto), que como vimos, nascem juntos quando o Criador por primeira vez, sentado na escuridão, canta: u u u.

Mas voltando aos trabalhos com Hermes, uma primeira coisa a fazer foi escolher uma fruta, que seria a sobre a qual cantaria e que apareceria expressa em parte do repertório cantando, com cantos especialmente a ela dedicados. Na ordem mais usual, começariamos pelo umari, o que aparece também na etnografia de Preuss (1994: 721). Mas escolhemos fruta da época em que estávamos: o buriti. Partindo das classificações de cantos que Hermes apresentou, gravamos pelo menos um de cada classificação, perfazendo um total de 10 cantos. Ou talvez mais correto fosse dizer que, dado o tamanho que tais cantos podem atingir e o modo como estão relacionados às situações performáticas em que são entoados –seu caráter improvisado–, de fato, estamos diante de fragmentos de cantos, se considerarmos que em um baile estes podem ser bastante extensos, em especial os cantos *eeiki* (Gasché, comunicação pessoal, 2002; e Preuss 1994: 722). Como vimos, uma primeira classificação separa os repertórios em *muruiki* (cantos da gente de rio acima) ou *muinaki* –canto da gente de rio abaixo–. Hermes detalhou que nesse baile, a maloca era pensada como estando dividida em duas partes, um lado Murui, ao norte –ou para cima em relação ao rio–, e um lado Muina, ao sul –ou para baixo–. Este fato já era um condicionante para os convidados, responsáveis por cantar. De acordo com o lugar de onde se tinha chegado em relação à maloca, tinha-se de cantar murui ou muina.

A partir daí, o jovem cantor classificou, em espanhol, os cantos –entrada, meio e saída, e cantos de mambeadero–, com os seguintes comentários:

Netaraki “canto entre a entrada na maloca e o meio do baile”.

Roraki “canto de meio, canto de baile propriamente, já passada a entrada” (Adivinhação).

Aiñoraki “canto de saída”.

Bitaraki “canto de mambeadero, cantado pelos *nimairamas*, depois da meia-noite” (Adivinhação)⁴⁶.

Dos 10 cantos gravados, 8 –4 para cada sub-grupo– eram de entrada-meio e saída e 2 eram de mambeadero⁴⁷. A um destes dois últimos, tomaremos como exemplo analítico nesta seção. Explicou Hermes:

Esses cantos, nesse primeiro baile, baile de frutas, *eeiki*, são cantados por dois *nimairaní* no mambeadero, cada canto com suas adivinhações. Dura mais ou menos duas horas esse momento. Esses adivinhadores são preparados. Iniciam o desafio em ordem, de extremo a extremo, do mais pequeno ao maior. São *fakadotino*, os que adivinham, ou os que cantam (*fakado*). Esses cantos são o próprio *eeiki*, são os mais antigos, vem desde o princípio, são o próprio coração do Criador, *uuiki*.

Apesar da ênfase no fato desses cantos-adivinhação especiais poderem chegar a ser bem longos, o material que Hermes efetivamente canta tem alguns poucos minutos, espécie de refrão a ser repetido em moto contínuo. De todo modo, de fato, estamos diante de fragmentos de cantos –que esperávamos fossem representativos–, de pequenas cadeias de significantes e significados produzidos ao sabor da situação de elocução. Este ponto, em termos de maior alcance deste exercício, acarreta problemas analíticos e de representatividade a serem enfrentados com posteriores desenvolvimentos etnográficos. De todo modo, para Hermes, não só são representativos estes cantos, quanto se configuram como conhecimentos mais do que suficientes –que evidentemente ao longo do aprendizado devem ser aprofundados– dentro do que nos propusemos: supondo que um jovem queira aprender cantos, por onde começar? Quais os conhecimentos básicos para se iniciar esse aprendizado? Ao final, produzir portas de entrada e reconhecimento de materiais e pressupostos de campos de conhecimento que podem ficar, ao longo do estudo, cada vez mais complexos. Dentro do material registrado, escolhemos para um último exercício de breve exposição e análise, um dos cantos classificados como “de maior complexidade” dentre os traduzidos, um dos *eeiki bitaraki*. No pensamento local, estes *eeiki* estão entre os cantos mais “antigos”, quer dizer, dentre os “primeiros entoados”, diretamente ensinados pelo próprio *Zaierani* –tendo este os aprendido diretamente de *Moo Buinaima*–, o que se evidencia pela presença da frase “u u u”, que só acontece nestes cantos e que se refere justamente à mesma palavra-canto entoada pelo Criador.

Vejamos, então, um fragmento de canto-adivinhação da gente de rio acima, *eeiki bitaraki muruiki*, sem acompanhamento rítmico, em série de cinco notas –aproximadamente F G C D# F2– “no que parecem ser duas frases melódicas, se consideramos a terceira – parece ser o caso - como pequena variação da primeira (ver pagina seguinte)”⁴⁸.

♩ = 50

Yii-ri pii-ri pii-ri pii-ri pii-ri u u u u u u
pegar pega pega pega pega

Ya-yo-be je-nu-i u u u u u u
folha buscar
de palmeira

Rui-ri-be je-nu-i u u u u u u
folha buscar
dessa
de palmeira*

Ku-e me-ni[†] ji-za yii-no u u u u u u
eu Criador filho receber
menino

Ku-e yu-a ji-za yii-no[‡] u u u u u u
eu baile filho receber
de frutas

* Echeverri (comunicação pessoal, 2009) informa tratar-se da espécie ruirigi (*Astrocaryum gynacanthum*).

† Nesta passagem, Gasché (2009, comunicação pessoal) comenta que o aparecimento do termo “meni” (Criador menino) coloca um problema para a classificação deste canto como sendo do “baile de frutas” uma vez que menciona o “dono” mítico de um outro Baile chamado menisai. Para uma classificação geral e definição dos bailes encontrados dentre os Uitoto e alguns dos Povos do Centro, vide Gasché (2009b).

‡ Gasché (2009, comunicação pessoal) propõe a seguinte tradução literal para esta passagem: “el recibir de la hija del dueño de yuai”.

Hermes traduziu literalmente este canto como: “Pegue esta palavra e busque a folha dessa Palmeira”. O processo adivinhatório tinha dois movimentos. Um primeiro referido à vida material, aos processos sociais e naturais, a plantas, pássaros. E um segundo, referido à organização social do conhecimento e da retórica do mambeadero. Ao final, adivinhar pressupunha conhecer bem o mundo social, natural e cosmológico (vide Gasché 2009a e 2009b). Partindo para a adivinhação aí presente, temos: a folha da palmeira *yayori* (ou *zitori*)⁴⁹ [linha 2] é a usada para envolver o ambil⁵⁰. Essa é a primeira parte a decifrar. Hermes completa, já em, segundo seus termos, “palavra de mambeadero”, dando sentido ao canto dentro do campo discursivo da cosmologia, segundo movimento do processo de decifração: “Nós somos *yayobe*, que envolvemos o tabaco dentro de nós, em nosso coração. E nós somos também esse ambil, que é sustentado por essa folha. Assim *yayobe* é também *yetarafue*, essa folha que cobre tudo, a Palavra de Conselho, a palavra deixada pelo Criador para educar a seus filhos (*uruki*) e aos filhos de seus filhos.

Considerações finais

Para cada fiesta debes empezar un nuevo libro [*rafue*]
a fin de evitar cualquier confusión.

ROSENDÓ, EN PREUSS 1994: 31

Chegamos ao final dessa pequena introdução ao processo de aprendizagem de cantos dentre os Murui a partir de um jovem cantor de San Rafael do rio Caraparaná. Partindo da provocação –bastante ocidental, diga-se de passagem– sobre que precisaríamos saber em termos básicos para iniciar uma aprendizagem de cantos, fomos levados ao início da criação, investigamos sobre os bailes a que cada repertório pertence –e por qual baile começar, com modéstia e progressivo acúmulo de conhecimento (cantos, danças, histórias e adivinhações) e capacidade de produção de alimento–, fomos sendo alçados a outros campos de conhecimento de acordo com as outras instituições a que o cantar esteve relacionado. No caso, ao final, especialmente, encontramos as formas retóricas locais⁵¹, a formalização discursiva própria do mundo sócio-cultural do mambeadero e das carreiras ceremoniais entre parceiros de baile. Neste ponto, precisamos recuperar alguns fios, dar conta de um esboço geral deste –nos termos de Beaudet (1993: 527)– “discurso sobre a música”, ou, mais etnograficamente para o presente caso: discurso sobre a palavra-canto.

O que sabemos sobre música dentre o grupo? O que sabemos sobre cantos? Onde vamos encontrá-los na literatura dedicada ao grupo? De fato, apesar de ser área ainda em exploração –em especial por prescindir de uma aproximação entre antropologia-música-lingüística–, descrições e análises gerais desse campo musical vem sendo elaboradas desde a década de 1920. Os trabalhos mais antigos a que tivemos acesso são os de Preuss (1994) e Bose (1934). Além de apresentar o primeiro trabalho denso cruzando cosmologia, bailes e cantos, Preuss realizou as primeiras gravações de cantos e narrativas entre o grupo. O trabalho de Bose apresenta um estudo musicológico formal das gravações de Preuss, com transcrições e análises de estrutura melódica e rítmica detalhada, além de uma organologia dos instrumentos trazidos do Orteguaza. Desse mesmo período, no trabalho de Tessmann (1999), temos também uma apresentação organológica –em meio a lâminas de “cultura material”– no verbete dedicado aos Uitoto⁵². Na década de 1970, Gasché e Guyot (1976), do bojo de grande mapeamento socio-cultural de alguns dos grupos do rio Igaraparaná, dedicaram-se ao tema da música entre os Uitoto e Bora dentro de uma coleção do Museu do Homem (Arquivos Etnomusicológicos) quando editam gravações de campo⁵³. Na década de 1980, no bojo da ampliação e consolidação de pesquisas dentre os Uitoto e seus vizinhos, tivemos mais um investimento em gravações por Yépez (1985). Este material, de poucas informações, traz notáveis gravações tanto de diálogo rituais e vozes solo, quanto gravações em bailes. Por fim, Gasché (1984) publicou um pequeno artigo sobre os *buiñua* e sua relação com as diversas funções exercidas em um baile, de trabalhadores, a donos da maloca, revelando, pela música, sua organização e hierarquia⁵⁴. Mais recentemente (Gasché 2009a), trabalhou com material bem próximo ao aqui reunido, apresentando formalmente ao “gênero” de canto-adivinhação *eeiki*, oferecendo a tradução de quatro exemplares, como suas respectivas soluções e comentários aprofundados.

E diante desses investimentos, o que nosso breve material nos diz –ou pode dizer?– Primeiro, mais uma vez, que estudar cantos dentre os Murui significa estudar uma série de outros assuntos, todos relacionados ao canto: os bailes, a maloca, os processos de cura, o bom governo. Esse ensinamento neste trabalho tem dupla orientação: 1) para o jovem aprendiz: Hermes enfatiza que, de fato, é uma das primeiras constatações de um jovem quando começa a freqüentar o mambeadero e vai se interessando por determinados assuntos mais do que por outros, constatação que o aturde e confunde por algum tempo. Este fato é também enfatizado pelo “dono de mambeadero” com o qual um jovem se senta, como colocado anteriormente, quando perguntei a don Ángel Ortiz sobre o aprendizado dos cantos: “para falar de cantos, temos de falar de baile, para falar de baile temos de falar de maloca e falar de maloca é falar de governo”. E 2) para

o pesquisador: o que em si pode não trazer grande novidade para campos –como a antropologia– em que a íntima –quase indissociável– relação entre os diversos momentos da cultura é um pressuposto –nem sempre alcançado, no entanto–, que, no presente caso, se apresentou no modo como um exercício investigativo inicialmente dedicado à uma aproximação à música/musicalidade encontrada em San Rafael –em especial a relacionada ao mambeadero, aos usos sócio-culturais da coca e do tabaco– paulatinamente entra pelo campo do discurso, da sócio-lingüística como ferramenta e campo disciplinar a ser acionado no processo de compreensão –como enfatizado, recentemente, por Gasché 2009a–.

Segundo, que, portanto, cantar, ou melhor, conhecer o universo dos cantos com maior profundidade, exige investimento que pode se complexificar bastante no jogo que une narrativas, cantos, danças e que tem os processos de organização dos bailes como epicentro sócio-cultural. No caso da lição que Hermes nos deu: 1) conhecer a cosmologia –“para vir desde os fundamentos”–; 2) conhecer as narrativas que localizam o aparecimento de bailes e seus repertórios performativos –cantos e danças–; 3) conhecer os repertórios de cada baile –memorizar melodias e letras, guardar e entender as seqüências em que os cantos são entoados–, para, ao final; 4) entender o significado do que é cantado. Terceiro, que os cantos são suportes de referências de diversas ordens, do botânico ao cosmológico –nos dados apresentados, especialmente cosmológicas– que para os que detêm –ou estão em processo de aquisição– os conhecimentos vernaculares do grupo, são densos de significado, são casos exemplares das formas em que a palabra (*uai*), a palavra articulada em discursos formais, pode se apresentar. E quarto, que, portanto, cantar é mais um dos instrumento através dos quais se pode *esfriar* –como o Criador o fez quando teve fome e se sentiu só– os corações dos homens, das plantas e dos animais, da vida em sentido amplo, mais um instrumento na produção constante de abundância de alimento e cooperação.

Notas

Agradecimentos: uma primeira versão, bastante elementar, deste conjunto de dados e reflexões foi apresentada no primeiro Congresso da ABET (Recife, 2002). Recentemente, retomei este trabalho, então apenas esboçado. Apresentei-o no último encontro do Leme (Laboratórios de Estudos em Movimentos étnicos), Maceió, 2009. Agradeço aos colegas pelos comentários em ambas as ocasiões. Como sempre, sou grato a don Ángel Ortiz pelo período que passamos juntos naquele 2000-2001, bem como a sua família e aos demais membros e autoridades locais que possibilitaram meus períodos em área e a retomada, recente, de novos investimentos. Neste trabalho, sou especialmente agradecido a Hermes.

Agradeço também à acolhida e comentários desde o início da organização destes materiais até uma primeira versão deste texto por Juan Echeverri e Jorge Gasché. A Echeverri, desta vez, agradeço pelo incentivo à escrita dessas poucas notas. A Gasché, agradeço, especialmente, às severas e generosas críticas a uma primeira versão deste trabalho que muito o enriqueceu e desafiou. Por fim, agradeço a Ivan Fonseca e Ronaldo Freire de Lima pela ajuda no exercício de transcrição-aproximação musical de alguns dos cantos registrados no Caraparaná. E a Maria Freire, pelos comentários e revisão geral da versão final.

- 1 Nos termos de Blacking (1973: 3), a “organização social dos sons” dentre o grupo.
- 2 Esta sim uma autodenominação que podemos chamar de “nativa”. Localmente, é cada vez maior a tendência a não usar mais a designação “Uitoto”, que quer dizer “inimigo” entre as línguas carib e pela qual o grupo vem sendo conhecido desde pelo menos os últimos dois séculos. Uma das usadas, de acordo com o subgrupo a que se pertence, é a de Murui, considerada como sendo a “verdadeira”, a “própria”, para a gente do Caraparaná. Murui é traduzível por “os de cima”, o que remete à narrativa de origem dos membros grupo, quando estes, após saírem do buraco *komemafo*, fixam-se na região rio acima do lugar hoje conhecido como La Chorrera, alcançando as cabeceiras do rio Caraparaná. A outra parte do grupo fixa-se ao sul, abaixo, autodenominando-se Muina, “os de baixo”. Ambas as partes falam dialetos diferentes, mas compreensíveis entre si, *bue* e *minika*. Após o período de atuação das empresas do caucho na região (1900-1930), os Murui passaram a habitar o médio rio Caraparaná, e os Muina –também conhecidos por índios e não-índios como Muinane–, o rio Igaraparaná. Utilizo aqui, maiormente, a denominação Uitoto-murui, por ser o etnônimo Uitoto de uso corrente na região e na bibliografia antropológica, acrescentando, no entanto, da autodenominação Murui, especificando a qual grupo uitoto me refiro. À parte as diferenças dialetais, a organização social e cosmológica do grupo é basicamente a mesma.
- 3 Para um aprofundamento dos temas que giram em torno à instituição do mambeadero, um dos tema spor excelência desenvolvido na antropologia e nos campos intelectuais indígenas, vide Echeverri (1997), Echeverri e Pereira (2005), Pereira (2005) e Gasché (2002, 2009).
- 4 O termo *iyaima* é usualmente traduzido por “cacique” ou “curaca”, chefe político que na maior parte das vezes ocupa também o lugar de chefe ceremonial. “Dono de mambeadero” é o nome de uso corrente em espanhol para apontar a um “tradicionalista”, outro termo empregado, indivíduo identificado por ser um especialista no grupo do que este considera ser seu conhecimento tradicional. Um termo dentre os dialetos uitoto que pode ainda ser utilizado, mas de emprego mais raro nos contextos experenciados, é o de *nimairama*, traduzível por “sábio”, por vezes “filósofo”, e mesmo “historiador” ou “chefe das histórias” (Preuss 1994, Jifikomui 1997). Outro termo ainda, também usual, já articulando simbolicamente ao parentesco a carreira de conhecimentos, é o de *uzuma*, avô.
- 5 Os *buiñua* estão entre os poucos cantos uitoto em cuja estrutura há lugar para o improviso, onde versos podem ser acrescentados. Podem ser utilizados, por exemplo, para criticar o “dono do baile”, reclamando que há pouca comida, que há pouca coca, que

não se foi bem recebido . Existem duas classes de *buiñua*, que ao final, representam posições sociais na organização geral do baile e da sociedade como um todo: *ua buiñua*, dos donos do baile, e *junkiko buiñua*, dos trabajadores (Gasché 1984).

- 6 Nos dicionários uitoto (Minor e Minor 1987: 38 [dialeto *minika*]; B.Burtch 1983: 97 [dialeto *bue*],), encontramos a *firade* sendo traduzido por consolar, parar, tranqüilizar, especialmente usado para referir-se aos filhos (*urue*), a fazer os filhos pararem de chorar. Não fizemos a etimologia do termo.
- 7 Não há espaço neste pequeno artigo para aclarar os processos históricos por que passaram os Uitoto nos últimos 150 anos, centrais para se entender as configuração contemporâneas socio-culturais do grupo e seus vizinhos. Para tanto, vide Pereira (2005), onde tanto comparece uma longa narrativa de San Rafael sobre o período de ação do caucho até atualidade, quanto o compêndio –não exaustivo– da longa literatura antropológica e histórica dedicada ao interflúvio Caquetá-Putumayo.
- 8 O que, note-se, é característico de boa parte dos grupos indígenas brasileiros. Vide Bastos (1999, 2007), Seeger (1987) e Beaudet (1993, 1997), Basso (1985), apenas para citar alguns dentre os trabalhos mais citados.
- 9 Em um campo intelectual local que pode chegar a ser bastante formalizado e vernacular. Nos termos de Redfield (1956), estaríamos diante de uma “alta tradição” em escala local, de erudição, refinamento e transmissão de etno-conhecimentos de diversas ordens, do material ao simbólico.
- 10 “Neste sentido, a coca é muito parecida com a mandioca brava (*Manihot esculenta*) –um tubérculo venenoso que precisa ser “processado” (*finoka*, “feito, concertado”) para ser transformado em comida “humana” (*monifue*): sã, processada, nutritiva” (Echeverri e Pereira 2005).
- 11 “Sentar” (*raide*) é outro termo desse espaço de aprendizado ritual. Voltaremos a esse termo mais adiante.
- 12 O que não significa, obviamente, que ensaios e fundamentações não possam ocorrer em outros espaços e dinâmicas, entre membros da mesma geração, e destes com membros de seu grupo familiar.
- 13 Sobre esta passagem do trabalho, Gasché (2009, comunicação pessoal) explica: *uai* é traduzível literalmente por “voz”, “también de los pájaros, etc. Pero *uai* son también todos los otros géneros de discursos, aun cuando están cantados, pues el significado próprio de la palabra es “voz””.
- 14 Seguramente um dos epicentros simbólicos da retórica do mambeadero, pode ser traduzido por “notícia”, “assunto”, ou “conhecimento”, “tradição”. Ou ainda, como a palavra que faz “amanhecer”, que gera saúde e abundância, que se materializa em coisas (Candre e Echeverri 1993: 162).
- 15 Em termos gerais Murui, “dos de aqui, do Caraparaná”, gente que fala em *bue*. Em Pereira (2005), apresento brevemente o que podemos chamar de uma linhagem de conhecimento a que ele se filiava e que nos remete mais longinuamente a *Uruani*,

que vivia do alto Caraparaná desde antes do período caucheiro, pai de Nemência, sua avó paterna. Além disso, foi com *Uruani* que Kuegajima se sentou, personagem com quem don Ángel se sentaria, após o falecimento de seu pai, para “aprofundar seus conhecimentos” do mambeadero.

- 16 Gasché (2009, comunicação pessoal) enfatiza, ainda, que no Igaraparaná “se habla no de *yuaki* sino de *yuai*. Los murui del Ampiyacu llaman al ‘baile de frutas *yuaki*; en ningún sitio escuché que *eeiki* se refiere al baile, sino siempre a un género de cantos (que se canta en los bailes *yuaki/yuai* y en *uuiki*); desde luego, la palabra no es unívoca para un solo baile’”.
- 17 Gasché (2009, comunicação pessoal), complexifica ainda mais esse quadro classificatório e de composição, quando informa ainda de dois outros gêneros, *jaiokiy* de *jimoki*, cantados por gente do Norte e do Sul, dos centros da floresta.
- 18 Uso aqui o termo “refrão” sem maiores preocupações formais, uma vez que tal idéia não existe entre os uitoto. Uso aqui o termo apenas para marcar uma das duas partes em que geral os cantos eram compostos, que de fato soavam como refrões pela forma que eram cantados e o lugar que ocupavam na execução musical, quando se cantava com especial ênfase e para o qual sempre se retornava.
- 19 A segunda parte não tem tradução. Como disse Hermes: “es puro canto. Para llenar lo que falta”.
- 20 Como em Echeverri e Candre (1993), em que o *rafue* de don Hipólito Candre *Kineraí*, não por acaso, tem como sub-título “palabras para sanar y alegra el corazón de sus huérfanos”.
- 21 “Por que não é apenas um jogo, afinal se refere ao Criador”, completaria o ancião.
- 22 Sobre *yetarafue* e seu manejo por Don Ángel, vide Pereira (2005).
- 23 Este material faz parte do acervo de gravações em cilindros de cera do Berliner Phonogramm-Archiv. Bose (1934: 2) informa que este teria trazidos 78 fonogramas na bagagem, a maior parte composta por cantos de diversos bailes.
- 24 Na grafia proposta por Becerra e Petersen em sua organização da versão colombiana da obra (Preuss 1994).
- 25 O principal informante de Preuss (1994: 23-25) seria Rosendo *Riazeyue*, “cantante y narrador”, do clã *riai*, sendo a tradução dos cantos gravados realizada com um conjunto de condecorados no mambeadero
- 26 Gasché (2009b) enfatiza que dentre os bailes pelos quais se pode começar uma carreira de bailes está o de frutas por ser mais modesto e demandar menos acúmulo de conhecimento e alimento.
- 27 Vide Echeverri (1997), Candre e Echeverri (1993), Pereira (2005) e Echeverri e Pereira (2005).
- 28 Vale lembrar que no caso em questão estamos no contexto de cantos dedicados ao mundo dos vegetais, cantos de baile de frutas, ao passo que em outros bailes se referem também aos animais (Gasché, 2009, comunicação pessoal).

- 29 Em material compilado pelo padre Jesús San Róman, dentre os grupamentos uitoto do Peru, em longa narrativa de Aurelio Rojas encontramos o mesmo momento: “3. En ese principio apareció el hijo de la nada, criatura de ese vacío, hijo del vacío aire, no tenía familiar ni parientes, poco a poco solamente venía, venía apareciendo su voz, rumores de voces se formaba, estaba sujeto en ese vacío y se movía en ese vacío” (Rojas e Román 1986: 103).
- 30 Palavra de difícil tradução dentro dos dialetos uitoto. Nesse momento cosmológico, aparece a palavra *fue*, que em seu sentido ritual é o mesmo que *rafue*. “Ambas são a mesma palavra”, enfatiza Hermes. Etimologicamente, Candre e Echeverri (1993: 161) oferecem a seguinte versão: “*rafue* no se refiere, de hecho, ni a una “palabra” ni a una “cosa”, *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman em cosas –es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado em las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa* “una cosa” e *ifue* “algo que se dice”. Don Ángel dizia, no jogo polisêmântico da tradução, que o termo apontava para “a sabedoria do Pai Criador que fala por nossa boca”. E que ao final, apontava para “nós”, os “seres humanos”. Além disso, dizia ainda que aí estava a essência da propria existência, uma vez que o primeiro *raa*. Em Preuss (1994: 46), encontramos ao Criador sendo nomeado como *Rafuema*, traduzido por “aquele que possui as narrações”, o “dono das histórias”, justamente “aquele que criou esta narração [a da criação do mundo] depois de ter pensado muito”.
- 31 Grupo da Amazônia oriental brasileira.
- 32 Mais uma vez estamos no campo de *rafue*. Entendido como um discurso específico dentro das classificações locais, *yetarafue* (literalmente traduzível por “Palavra de fogo” ou “palavra-raio”) pode ser traduzido como “Palavra de Disciplina”, ou ainda “Palavra de Conselho”. É a palavra por excelência cuja função é a de educar, é a de conformar ético-moralmente a pessoa. Do ponto de vista de um chefe, é governar, é sustentar os filhos e o povo. Para um maior aprofundamento, vide Pereira (2005).
- 33 Na versão de Jifikomui (1997: 221-222), de La Chorrera, Igaraparaná, clã *aroni*, o mesmo personagem aparece no período ante-diluviano. Gasché (2009, comunicação pessoal) informa também que além de uma inundação, a passagem diluviana nas narrativas uitoto –e dos demais Povos do Centro– pode se referir a um “incêndio original”, um “dilúvio de fogo”, que se derramou da medula do osso de um pássaro.
- 34 Segundo Hermes, a etimologia do termos *zaierani* teria como raízes os vocábulos: *zaie*, traduzido como “lixo”, “poeira”, “alma”, referindo-se à matéria utilizada pelo criador quando formou o redemoinho de onde apareceu; *raa*: “coisa”, “espírito”; e *ni, bini*: “terra” ou “carne”. Até onde pudemos chegar no entendimento dessa intrincado processo de significação, o nome do personagem se referiria ao primeiro movimento, justamente quando aparece o Criador, quando por primeira vez *raa* se transformou em *ifue*, o primeiro *rafue*. Também o nome do personagem guarda esse movimento central para um homem de mambeadero, o de das boas palavras gerar boas obras.
- 35 Narrado em espanhol e recitado em *bue*, posteriormente traduzido. San Rafael, agosto, 2001.
- 36 Gasché (2009, comunicação pessoal) informa que o mesmo termo *kiza* aparece em seus dados como se referindo a um “gigante”, que se ergue por sobre o bosque.
- 37 *Eeimie* é literalmente traduzível por “ancião”.

- 38 O termo aqui utilizado para a seringa é considerado como “técnico”. Um termo corriqueiro para a planta é *nifirede*. Através da planta da seringa, de fato o que se nomeia aqui é o espírito da artrite, espírito que vive na seringueira, que nela se personifica.
- 39 Note-se que usualmente o termo *monifue* é traduzido como alimento, sendo aqui traduzido por Hermes como “alegria”, “alento”.
- 40 Gasché (2009, comunicação pessoal) propõe a seguinte tradução literal para esta passagem: “Antes, allá afuera (en el monte estaba), ahora aquí adentro (en la maloca) está el árbol siringa como/a la manera de (sentido del sufijo -na de *igaina*) forma de cuerda de buen saciamiento”.
- 41 Gasché (2009, comunicação pessoal) propõe a seguinte tradução literal para esta passagem: “Anteriormente, allá afuera (en el monte) el toser [?] estaba como/en forma de soplo. Ahora, hoy, el buen saciamiento (alimento) está como/en forma de soplo en este (sitio, donde está la pelota, se puede suponer)”. E comenta: “ambos pedazos indican claramente que lo de antes en el monte era enfermedad y fue transformado para ser, ahora y aquí, en la maloca, *monifue* para el bienestar de la gente”.
- 42 Este é um ponto bem interessante. Em certo momento do trabalho, Hermes disse ter algumas dúvidas, como p.e. o fato que de *Zaierani* era um personagem originário do Igaraparaná. Nesse sentido, não era Murui.
- 43 Ainda nesta mesma narrativa, é um filho de *Zaierani*, *Efizieroki*, em sua viagem ao subterrâneo, ao “lugar que es el origen de las frutas”, que vê, de baixo, seu caminho de ascensão do centro da terra para a superfície, que eram alimentadas pela água que era como se fosse leite para elas (Jifikomui 1997: 228-229).
- 44 Da família *Moraceae*.
- 45 A mesma informação aparece em Tagliani (1991:99). No caso de San Rafael, da maloca inaugurada faz poucos anos, já foi feito baile *eraie* um outro, também ainda que pouca demanda material e simbólica, chamado em espanhol de “baile de charapa” (tartaruga). Gasché (2009b: 24) informa que os termos *eraí rua* (“canto da foz do rio”) ou *jofo ana saitaina/saitaja* (“pisar o chão da casa”) são termos com que se refere à festa de inauguração da maloca; e que *menizai*, o baile de tartaruga, é o primeiro passo em uma carreira ceremonial de *uuiki* e de *zikii* / *okima*, mas não de *yadiko*.
- 46 Gasché (2009, comunicação pessoal) comenta ainda sobre a referida classificação: *netarakí*: cantos em coro; *rorakí*: cantos em coro, antes da meia-noite; *aiñorakí*: cantos em coro, cantados depois da meia-noite. Nestes últimos, muda-se a organização da dança, que de circular, passa a ser da direita para a esquerda e vice-versa. E por fim: *eeiki bitarakí*: cantos-adivinhação, mas não como os *rorakí*, que são cantos-adivinhação ordinários.
- 47 No material de Preuss (1994: 719-746) temos a mesma classificação geral, de cima-de baixo, mas sob os termos *muinaki* e *iduiki*.
- 48 San Rafael, agosto de 2009. Tempo total: 00:02:03. Tomado o caráter introdutório deste trabalho, procurei fazer uma aproximação estrutural a este canto cuja execução é, de fato, caracterizada por uma gama de variações rítmicas. Esta variabilidade, no entanto, não é o foco deste trabalho. Apesar dos problemas, imprecisões e críticas que

o trabalho de transcrição tem acarretado (Nettl 1983: 65-81), este foi pensado como mais um recurso que, ainda que tomado em suas limitações e contextos de produção, pode ser útil e ilustrativo para quem adentra pelos estudos da música entre os Uitoto.

- 49 Palmeira do gênero *Astrocaryum murumuru*. Echeverri (comunicação pessoal, 2009), identificou a *zitori* como *Bactris fissifrons*.
- 50 Pasta de tabaco acompanhada de sal vegetal usada junto ao consumo da coca, também sendo considerada, no jogo da tradução para o espanhol, como "sagrada".
- 51 Retórica, inclusive, já bastante estudada, vide, em caráter introdutório, Echeverri (1997) e Gasché (2002).
- 52 Tessmann (1999: 177) apresenta os seguintes instrumentos: "flauta de pan de três tubos", "cinta de carracapara [cascavel]" e um "Palo de carraca". Além disso, apresenta alguns *manguarés*, espécie de tambores escavados no meio, golpeados com baquetas com uma bola de caucho em uma das extremidades. Sempre construídos em pares, um grave e outro agudo. Bose (1934: 5) ainda apresenta o *yadiko*, comprido tronco preso nas extremidades que é golpeado pelos homens com as pernas, de forma virar um grande instrumento rítmico.
- 53 Gasché (2009, comunicação pessoal) informa ainda que nesse mesmo ano publicou pequeno catálogo na Suíça para uma exposição (*Amazonie Du Nord-Ouest*) em que apresenta a descrição de alguns instrumentos musicais, parte da coleção etnográfica da Basileia..
- 54 Para uma análise mais apurada dos investimentos feitos dentre os Uitoto e demais Povos do Centro, vide Miñana (2009).

Referências

- BARTH, FREDRIK. 1987. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge University Press.
- BASSO, E. 1985. *A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances*. University of Pennsylvania Publications.
- BASTOS, RAFAEL M. 1999. *A Musicológica Kamayurá*. Santa Catalina: Universidad Federal de Santa Catarina.
- . 2007. "Música nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte". *Mana* 13 (2): 293-316.
- BEAUDET, JEAN-MICHEL. 1993. "L'Ethnomusicologie de l'Amazonie". *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 527-533.
- . 1997. *Souffles d'Amazonie. Les orchestres tule des Wayãpi*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

- BLAKING, J. 1973. *How Musical is Man?* University of Washington Press.
- BOSE, FRITZ. 1934. "Die Musik der Uitoto". *Zeitschrift fur vergleichende Musikwissenschaft* Vol. a.
- BOURDIEU, PIERRE. 2002. *Esboço de uma teoria da prática*. Celta Editora.
- BURTCH, SHIRLEY. 1983. *Diccionario huitoto murui*. Tomos I y II. Serie Lingüística Peruana, 20. Instituto Lingüístico de Verano.
- CANDRE K., HIPÓLITO, JUAN ÁLVARO ECHEVERRI. 1993. *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano Kineraí de la tribu canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura.
- ECHEVERRI, J., E. PEREIRA. 2005. ““Mambear coca não é pintar a boca de verde”: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica”. En: B. Labate y S. Goulart (ogs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*, Campinas: Ed. Mercado de Letras/FAPESP.
- ECHEVERRI, J. Á. 1997. The People of the Center of the World. A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon. Tesis de doctorado, New School for Social Research.
- GASCHÉ, J., M. GUYOT. 1976. *Música de los Witotos y Boras, selva colombiana*. Collection Musée de L' Homme ET CNRS. Archives d'ethnomusicologie 1.
- GASCHÉ, JÜRG (JORGE). 1984. “Algunos buiñua “cantos de beber” de los Huitoto”. *Amazonía Indígena*, 15-18.
- _____. 2002. “Witoto rhetoric culture”. Mimeo.
- _____. 2009a. “Four Witoto Riddle Songs”. Mimeo.
- _____. 2009b. “La sociedad de la ‘Gente de Centro’”. En Seifert et al. 2009.
- _____. 2009c. “Esbozo gramatical de la lengua Huitoto”. En Seifert et al. 2009.
- JIFIKOMUI, ANGEL KUYOTEKA. 1997. *Mitología Uitota*. Medellín: Lealon.
- MINOR, EUGENE, Y DOROTHY MINOR. 1987. *Vocabulario bilingüe. huitoto-español, español-huitoto*. Editorial Townsend.
- MÍNANA, CARLOS BLASCO. 2009. “Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional”. *A contratiempo. Revista de música en la cultura* 13. <http://www.bibliotecanacional.gov.co/tools/marco.php?idcategoria=19644>
- NETTL, B. 1983. *The Study of Ethnomusicology. Twenty-nine Issues and Concepts*. University of Illinois Press.
- PEREIRA, E. 2005. Nímaira uruki yetara uruki: “essa é minha luta”. Ritual e política dentre os Uitot-murui, rio Caraparaná, Amazônia colombiana. Tesis de doctorado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

- PREUSS, KONRAD. 1994. *Religión y mitología de los Uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*, 2 vols., Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colcultura y Corporación de Araracuara.
- REDFIELD, ROBERT. 1956. "The social organization of tradition". En: *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. The University of Chicago Press.
- ROJAS, AURELIO, JÉSUS ROMÁN. 1986. "Mitos, leyendas y creencias de los Huitoto". *Amazonía Peruana*, 13 (VII): 103-112, 113-118.
- SEEGER, ANTHONY. 1987. *Why Suyá Sing? A musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge University Press.
- SEIFART, FRANK, DORIS FAGUA, JÜRG GASCHÉ Y JUAN ÁLVARO ECHEVERRI (eds.). 2009. Documentación multimedia de las lenguas de la Gente del centro. *Publicación en línea de grabaciones de audio y de video en bora, ocaina, nonuya, resígaro y (h)uitoto transcritas y traducidas, con notas y descripciones lingüísticas y etnográficas*. DOBES-MPI Nimega. http://corpus1.mpi.nl/qfs1/media-archive/dobes_data/Center/Info/WelcomeToCenterPeople.html.
- TAGLIANI, LINO. 1991. *Mitología y cultura huitoto*. Quito: Abya-Yala.
- TAMBIAH, S. 1985. *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard University Press.
- TESSMANN, G. 1999. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala.
- TURNER, VICTOR. 1968. *The Drums of Affliction. A study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2008. "Dramas sociais e metáforas rituais". En: *Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Río de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- YÉPEZ, BENJAMÍN. 1985. *Música de los uitoto*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá: Banco de la República.

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2009.

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2009.

Barbara Maisonnave Arisi

MATIS Y KORUBO, CONTACTO Y PUEBLOS AISLADOS: NARRATIVAS NATIVAS
Y ETNOGRAFÍA EN LA AMAZONIA BRASILERA

Resumen

ESTE ARTÍCULO ES ACERCA DE AISLAMIENTO, CONTACTO Y RELACIONES ENTRE LOS PUEBLOS matis y korubo, de la familia lingüística pano, que viven en la Terra Indígena Vale do Javari, en el estado del Amazonas, en Brasil. Los matis fueron contactados por el gobierno brasilerio en 1976 y trabajaron en el ‘frente de atracción’ de los korubo en 1996. Los matis son, desde entonces, los principales traductores e intermediarios entre ellos y los demás indígenas y no-indígenas. Basada en mi investigación, en este artículo busco clasificar el aislamiento de algunas maneras diferentes, y presento narrativas matis de su contacto con los blancos y con sus vecinos korubo con el objetivo de intentar acercarnos a una concepción nativa sobre qué significa –si es que significa algo– aislamiento y pueblos aislados.

Palabras clave: *contacto, pueblos aislados, narrativas, pano, matis, korubo, Amazonia brasilera.*

MATIS AND KORUBO, CONTACT, AND ISOLATED INDIGENOUS PEOPLES:
NATIVE NARRATIVES AND ETHNOGRAPHY IN THE BRAZILIAN AMAZON

Abstract

THIS ARTICLE IS ABOUT ISOLATION, CONTACT, AND RELATIONS BETWEEN TWO AMAZONIAN indigenous peoples: the Matis and the Korubo. Both groups, of the Panoan linguistic family, live in the Vale do Javari Indigenous Land, in the state of Amazonas, Brazil. The Matis were contacted by the Funai (the Brazilian agency for indigenous affairs) in 1976, and they worked as intermediaries helping the Brazilian government to make contact with the Korubo in 1996. Since then, the Matis have been the main translators and mediators between the Korubo and the rest of the world (indigenous and non-indigenous). Based on my investigation, I propose to classify “isolation” in different ways and to relate the Matis’ own narratives about their contact with their neighbors the Korubo in order to approximate a native conception of what “isolation” and “isolated peoples” mean—if they mean anything at all.

Keywords: *contact, isolated peoples, narrative, Panoan, Matis, Korubo, Brazilian Amazon.*

Barbara Maisonnave Arisi. Doctoranda y magister en antropología, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina. Comunicadora social y periodista, Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

Este artículo es un estudio acerca del aislamiento, el contacto y las relaciones entre los pueblos matis y korubo, de la familia lingüística pano, que viven en la Terra Indígena Vale do Javari, en el estado del Amazonas (Brasil). A partir de narrativas matis quise comprender la relación entre ellos; muestro entonces que los dos pueblos tienen una historia común desde antes de su contacto con la Fundação Nacional do Índio (Funai), órgano indigenista del gobierno brasileño. Los matis trabajaron en el Frente de Atração (frente de atracción) de un pequeño grupo korubo en 1996 y son, desde entonces, los principales traductores e intermediarios entre ellos y el mundo exterior.

Los matis sobrevivieron a la experiencia por la cual pasan ahora los korubo, a ese huracán de transformaciones, enfermedades e informaciones nuevas que llegaron con el contacto permanente. Esos pueblos fueron contactados por el gobierno brasileño en dos momentos distintos: mientras con los matis se hizo en 1976, cuando existía la política antigua de contacto, con los korubo se hizo oficialmente en 1996, ya con la política nueva, de aislar y proteger a esos que la ley brasileña llama “los indios aislados”.

El aislamiento es para mí una situación contemporánea y no algo dado, pues matis y korubo, considerados hasta hace poco tiempo por el gobierno *pueblos aislados*, no vivían así en el pasado. Para estudiar sobre el contacto y el aislamiento, además de consultar libros y relatorías de la Funai, hacer entrevistas y tener charlas con el sertanista Sydney Possuelo, viví con los matis en dos momentos: diez días en 2003 y tres meses en 2006¹. Comencé con la idea de trabajar con narrativas históricas indígenas del contacto, buscando unir “os traços vivos originais da prática da história” indígena: la invención del sujeto, la variación mítica y la mimesis de los relatos (Calavia 2005: 40).

Al empezar el trabajo me hacía preguntas tales como, ¿el contacto entre indígenas vecinos que trocaban fiestas o ataques para robar mujeres existió siempre? ¿Hacía parte de su organización social? ¿Cómo hablan los matis acerca de su “primer contacto” con la Funai, en 1976? ¿Cómo hablan del contacto de la Funai con el pequeño grupo korubo en 1996, que fue hecho con su ayuda? ¿Cómo podemos comprender en la academia las relaciones entre indios contactados y aislados? En últimas, ¿qué es aislamiento?, ¿qué son indios aislados?

Este texto presenta resultados de ese trabajo. En la primera parte expongo definiciones sobre pueblos aislados y datos sobre su situación actual y distribución en Brasil y otros países de Sudamérica. En la segunda presento narrativas matis que cuentan historias: 1) de los contactos matis con los korubo; 2) del encuentro oficial de los korubo con la Funai en 1996; y 3) del contacto de los matis con la

Funai entre 1976 y 1978. Finalmente, en las conclusiones, intento responder a mis preguntas iniciales. Espero demostrar que la política del gobierno brasileño de “proteger a los aislados”, a pesar de ser un buen modelo para algunos países vecinos, tiene sus incongruencias y, en algunos casos, ciega la mirada a la situación real de presión en que se encuentran algunos de esos pueblos. Escuchemos con atención las narrativas que los matis mismos hacen de sus historias.

Los pueblos aislados en Brasil y otros países de Sudamérica: definiciones, situación e imaginarios

DEFINICIONES

Brasil es uno de los pocos países en donde existen grupos indígenas considerados aislados. En su artículo 4º, el Estatuto do Índio define así a los indios aislados: “quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional” (Brasil 1973). La ONG brasileña Instituto Socioambiental (ISA) los clasifica de otra manera: “Há pelo menos 46 evidências de ‘índios isolados’. Assim são chamados aqueles cujo contato com o órgão indigenista oficial (Fundação Nacional do Índio - Funai) não foi estabelecido” (ISA 2005). Otro autor escribe que los arredios son los que “ainda não se submeteram às presentes formas de conquista e ação estatizada sobre populações e territórios” (Lima 1995: 41). Por su parte, Beatriz Huertas Castillo, autora de un libro que trata de los aislados que viven en el departamento peruano Madre de Dios², prefiere utilizar el término “indígenas en aislamiento”, y afirma que son parte de pueblos más grandes que optaron por aislarse de la sociedad nacional debido a experiencias traumáticas anteriores (Huertas Castillo 2002).

Glenn Shepard cuestiona desde 1996 el uso de la denominación *índios sem contato*, y afirma que ese término trae en sí imágenes románticas de “grupos de caçadores e coletores que não evoluem há milhares de anos, gente que vive na ‘idade da pedra’ e que desconhece a existência do mundo de fora, do homem branco” (en Huertas Castillo 2002).

SITUACIÓN DE LOS PUEBLOS AISLADOS

Aparte de estas discusiones, estos pueblos viven alejados en la selva u otros lugares de difícil acceso por varios motivos, entre ellos escapar de enfermedades, tener mejor cacería o pesca y controlar en cierta medida los encuentros con otros indígenas y no indígenas armados. Como dice un texto del Instituto Socioambiental: “o isolamento representa, em muitos casos, uma opção do grupo, que pode estar pautada pelas suas relações com outros grupos, pela história das frentes de atração na região e também pelos condicionantes geográficos que propiciam essa situação” (ISA 2009).

A idéia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatisado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrem imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência³ à distância (Carneiro da Cunha 1992: 12).

Además de esa presencia indirecta de los blancos, es necesario tener en cuenta que la mayor parte de los aislados contemporáneos hicieron parte, en alguna época, de redes sociales en las cuales intercambiaban, en fiestas, regalos, mujeres –algunas veces raptadas⁴–, y, en guerras, muertos, nombres y garroneadas. Así lo demuestran también estudios sobre los nukak realizados por Franky, Mahecha y Becerra, quienes escribieron que ellos “tampoco son una sociedad que siempre se haya mantenido aislada, en su tradición oral y su lengua están registradas sus relaciones con otros pueblos indígenas y la sociedad mayoritaria” (Franky et al. 1994).

La presencia de asentamientos de población no-indígena terminó por obstruir las redes de cambio intertribal antes existentes, provocando así el aislamiento de determinados grupos o parcelas de grupos como, por ejemplo, los parakanã (Fausto 2001). Pero una vez restablecidas las relaciones entre esos grupos reconocían sus antiguos lazos, anteriores al contacto oficial, como vemos en el caso de los txitonawa, que vivían en los ríos Juruá y Mapuya, estudiados por Laura Perez Gil.

Quando os txitonawa saíram da floresta em 1995, os yaminawa foram chamados pelos madeireiros para atuarem como mediadores e intérpretes. Yaminawa e txitonawa se reconheceram como parentes em função dos laços criados décadas atrás (Perez Gil 2006: 42).

Es más o menos lo que ha pasado con los matis y el grupo korubo del río Ituí, contactado por la Funai en 1996. Este último grupo, a su vez, tiene una relación

de parentesco cercano con los korubo del grupo grande que vive en el río Coari, considerado aún “sin contacto” por la Funai y que ahora tampoco lo tiene con el pequeño grupo del río Ituí. Los motivos de la separación del pequeño grupo son peleas que involucraron a Mayá, mujer mayor y considerada por los matis y los funcionarios de la Funai como la jefa del grupo contactado de korubo del río Ituí.

Al tratar de las relaciones entre los pueblos hoy conocidos como matis y mayoruna o matsés, Erikson (1999) afirma que participaban de un sistema pan-mayoruna y que las discontinuidades étnicas que hoy verificamos son el resultado de un desplazamiento de ese sistema.

En Brasil, con la creación de la Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII) en 1987, la ideología y la práctica actual del gobierno es la de no contactar los pueblos que viven “aislados” en territorio brasileño. Por supuesto, eso no les garantiza una vida sin conflicto externo, pero identificar el área como tierra de indios aislados, sin para eso tener que hacer contacto, ayuda a evitar enfrentamientos y destrucción. La reserva del Guaporé, en Rondonia, fue la primera en ser demarcada para indígenas aislados, única demarcación hecha sin que se supiera qué etnia vivía allí y sin hacer contacto con el gobierno (UnB 1999). Diversas organizaciones indígenas de países vecinos, como por ejemplo la Fenamad (Federación de las Comunidades Nativas del Madre de Dios), en Perú, intentan hacer aprobar en sus respectivos países leyes parecidas a la brasileña⁵. Es importante subrayar que en el gobierno brasileño no hay unanimidad en relación con esa política, como lo demostró en 2009 el plan del gobierno del presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2007; 2007-) de construir un complejo de hidroeléctricas en el río Madeira, Amazonas, donde viven cerca de siete pueblos aislados (Azanha et al. 2004).

En América latina, por su parte, hay presencia de poblaciones autóctonas consideradas aisladas en Brasil, Perú, Colombia, Bolivia, Ecuador y Paraguay⁶. En noviembre de 2005, representantes de organizaciones de la sociedad civil y de algunos de estos gobiernos realizaron el I Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco, en Belém do Pará, Brasil⁷. El principal objetivo era cambiar experiencias e informaciones a fin de elaborar un plan integral para proteger los indígenas en situación de aislamiento. La tabla 1 es tomada del proyecto del encuentro.

Por último, hay también casos de aislamiento solitario, de quien sobrevivió a masacres o, por otro motivo, se separó de su familia y vivió solo por años. Por ejemplo, en Rondônia, en la región del río Guaporé, vive solo el indio conocido como “homem do buraco” (hombre del hueco), con el cual la Funai intenta, sin

Tabla 1
Grupos indígenas aislados y su distribución en Brasil

ESTADOS	CANTIDAD DE REGISTROS
Mato Grosso – MT	4
Rondônia – RO	9
Acre – AC	2
Amazonas – AM	13
Roraima – RR	2
Pará – PA	6
Amapá – AP	1
Maranhão – MA	1
Total	38

Fuente: Departamento de Indios Aislados – DEII/Funai/BSB, febrero de 2003. Todas las referencias actuales de indios aislados en territorio brasileño se registran en estados de la Amazonia Legal. Observamos que varias informaciones necesitan confirmación mediante la exploración por expediciones (Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados 2005)⁹.

éxito, mantener contacto amistoso (Possuelo, comunicación personal 2005). Otro es Karapiru, un awá guajá, que vivió durante diez años como ermitaño hasta volver a convivir con su pueblo en 1988 (Possuelo, com. pers., 2005; Survival International 2000: 31)⁸.

IMAGINARIO SOBRE LOS PUEBLOS AISLADOS

La realidad de los aislados no corresponde a la del imaginario muy difundido por los medios de comunicación masiva: pueblos que viven en la edad de la piedra o en situación prística. Entre los korubo mismos, un niño que conocí en 2003, cuando tenía más o menos once años de edad, tenía diversos pedazos de plomo bajo su piel, su párpado y otros lugares de su cuerpo, resultado de encuentros con portadores de armas de fuego. Según documento de una reunión de junio de 2009 con líderes indígenas de los pueblos de los ríos Ituí e Itacoaí, matis, marubo y kanamary, organizada por la Funai/Coordenação Geral de Índios Isolados:

quase um terço da população [del grupo korubo contactado en 1996] tinha fragmentos de chumbo, marcas do período de conflito. Uma funcionária da Funai que trabalhava no PIN [Posto Indígena] Massapê, na década de 70, relata que chegou a ver mais de trinta corpos de índios korubo, de uma só vez, em uma praia do Itacoaí, pouco abaixo da boca do rio Branco (Funai 2009).

Lejos de la imagen romántica de hombres, mujeres y niños en una especie de paraíso selvático pre revolución industrial (Shepard, en Huertas Castillo 2002), la situación contemporánea de los grupos aislados incluye a muchos pueblos presionados por agentes externos, como los sectores extractivistas, misionero y turístico o grupos armados –paramilitares, guerrilleros o la fuerza pública militar–, caso de los nukak en Colombia. Dichos agentes representan un peligro para la vida de esos pueblos, pues pueden acarrearles enfrentamientos, transmitirles enfermedades, generarles ciertas dependencias –azúcar, herramientas, entre otros– y producirles la muerte.

Relatos matis

RELATOS DE CONTACTOS ENTRE MATIS Y KORUBO

En 2006, observé y escuché narrativas acerca del contacto entre los matis y los korubo. Desde el contacto oficial, ocurrido diez años antes, esas relaciones de pueblos vecinos y emparentados, como dicen los matis, se restablecieron: intercambian objetos y muertos, y hay una oferta de mujer –una korubo por dos hombres matis–. Si antiguamente el contacto para obtener mujeres se daba por rapto, ahora se lo intenta en una relación de alianza.

La relación entre los matis y los korubo ha tenido diversos momentos, sobre los cuales se leerá a lo largo de este artículo. Es importante decir que los korubo han ocupado diversas posiciones, que fluctúan y se mueven dependiendo de la ocasión y el interlocutor: son tratados como gente (*matsè*), familia (*nukun utsibo*, que podemos traducir por “nuestros parientes” o también por “nuestros otros”) o enemigos (*caceteiros*, en portugués; gente que usa garrotes, en español).

Los matis consideran muchos momentos como marco de su relación con los korubo. La primera historia que me contaron podría ser, también, la primera en términos diacrónicos: se trata de la narración del rapto de dos niñas korubo. La escuché de muchos hombres matis, entre ellos, Binan Tuku, Txema, Iva Rapa y Txami. Txami Matis cuenta de un tiempo que ellos determinan con la expresión “*ënden kimon*”, cuando ellos fueron a “buscar mulher, porque não tinha mais mulher para casar com os matis não”. Y volvieron con dos niñas korubo, criadas entre los matis, y que se llamarían, las dos, Ménke. Así escuchó Iva Rapa de su padre:

[Naquele tempo] Não tem mulher, meu pai contava assim. Na cabeça do Coari, onde ele forquilha [provavelmente com o Coarizinho], foram cinco homens e só

uma mulher. Eles disseram ‘vamos pegar filha de outro índio’. Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com matis (Iva Rapa).

Además de esos *raids* entre grupos indígenas, hubo muchos otros conflictos antes del contacto de 1996. Los korubo son conocidos hasta hoy en la ciudad vecina de Atalaia do Norte como los *caceteiros*, los que llevan sus garrotes siempre a mano. Los matis los reconocen como indios muy bravos. De acuerdo con Binan Tuku:

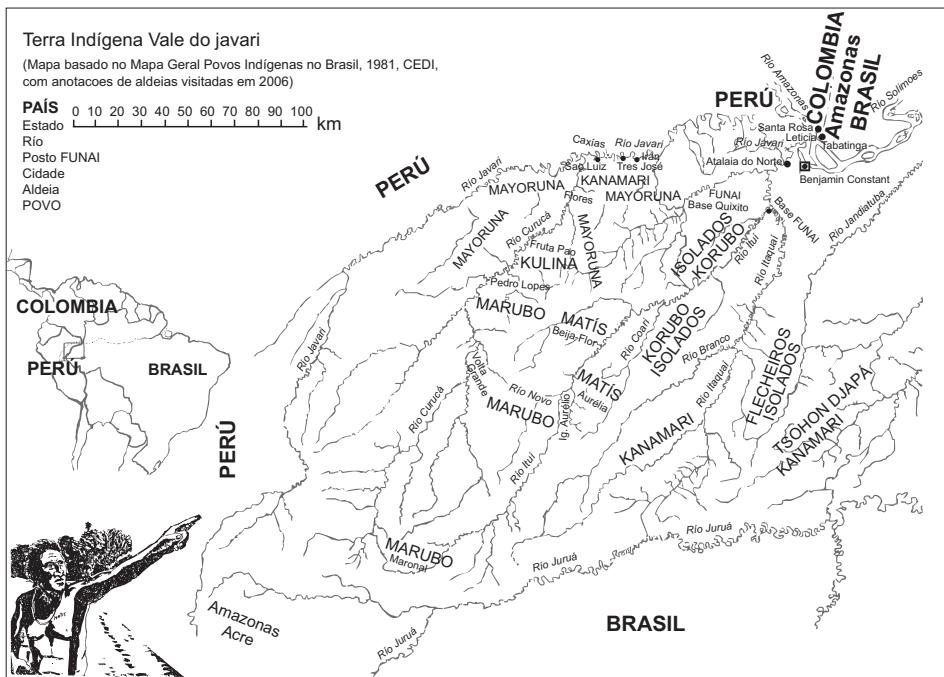
A Mayá [Korubo] queria matar todos os brancos. Ela dizia assim: ‘Binan, a gente vai matar todos eles’. Eu dizia: ‘Mayá, eles são muitos, eu vi, já viajei para Manaus, Porto Seguro, Foz do Iguaçu, não tem branco só aqui no Ladário não, tem muito branco, não dá para matar todos eles’. Os korubo são brabos mesmos. Quem mais brabo que a Mayá? (Binan Tuku).

El informe de identificación y delimitación de la TI Vale do Javari reúne documentos de los diversos Frentes de Atração organizados para contactar los korubo, y enumera la muerte de madereros, cazadores, pescadores y funcionarios del gobierno, de la Funai y de Petrobrás. De acuerdo con diversos informes, entre 1965 y 1989 fueron muertos veintidós no-indígenas por parte de los korubo. No hay registro de cuántos indios fueron asesinados, aun cuando hay relatos de, por lo menos, seis masacres –en 1979, septiembre y octubre de 1981, agosto de 1988 y septiembre de 1989– perpetradas contra ellos. Hubo también una tentativa de envenenamiento, cuando tres no-indígenas dieron fariña –harina de Yuca brava– envenenada a los korubo.

Es importante recordar que, además de los ataques con arma de fuego, los indios son golpeados también por el arsenal biológico de los no-indígenas o indígenas en contacto permanente con la sociedad nacional, pues no tienen resistencia a gripes y otras enfermedades. Además, algo que empeora la situación es su desconocimiento acerca de cómo tratar estas enfermedades nuevas. No es posible calcular el número de muertos entre los korubo, pero si consideramos la cantidad de encuentros y enfrentamientos seguramente no fueron pocos.

A raíz de esos encuentros, cada vez más rutinarios, y de los ataques, más frecuentes y cercanos a la ciudad de Atalaia do Norte, la Funai creó, el 4 de enero de 1996¹⁰, el Frente de Contato Vale do Javari. Aun cuando tuviera el nombre de Frente de Contato, el objetivo del equipo de la Funai no era hacer contacto con los pueblos que vivían en aislamiento en el área, sino tener un puesto de vigilancia y control en la confluencia de los ríos Ituí e Itacoá para impedir la entrada de madereros, cazadores y otros no-indígenas. Apenas diecisiete kilómetros separaban una maloca del pequeño grupo korubo del local donde la Funai planeaba instalar el puesto (véase el mapa 1).

Mapa 1



Fuente: mapa elaborado por Frank Koopman, con base en el mapa general de los pueblos de Brasil (CEDI 1981) con anotación de aldeas visitadas en 2006 (tomado de Arisi 2007).

RELATOS MÁSICOS DEL CONTACTO KORUBO CON LA FUNAI

El 19 de agosto de 1996, el sertanista Sydney Possuelo envió un fax al presidente de la Funai en el que comunicaba:

Localizamos uma aldeia nas coordenadas geográficas S 04° 39'52" e W 070° 24'56". Entramos na roça a uma distância de 50 a 60 metros da aldeia, separadas por uma nesga de floresta de aproximadamente 30 metros. Os índios responderam aos nossos cantos, falaram muito, porém não se mostraram (Funai 1998: 65).

A comienzos de septiembre, los trabajadores del Frente de Atração verificaron que los indios empezaron a retirar los regalos colgados en un tapiri –campamento o tienda de selva–. Los funcionarios de la Funai, entre ellos los matis, volvieron a colocar los regalos y notaron que los korubo no habían tocado un canasto de fariña. Probablemente, creyeron que había sido envenenada, tal como lo hicieron años antes algunos moradores ribereños.

Catorce años habían pasado desde que dos funcionarios de la Funai fueron muertos cerca del PIA (Posto Indígena de Atração) Marubo. Como en aquel entonces, nuevamente en 1996 Binan Tuku, matis hijo de madre korubo, fue llamado para participar del Frente de Atração Korubo.

Eu tava em Manaus, o Sydney [Possuelo] me chamou. Encontrei com ele no [barco] Waiká. (...) Ele fez reunião, explicou como iria acontecer. Deu mosquiteiro, rede, sabão, cartucho, arma, explicou que era só para nossa segurança (Binan Tuku).

Binan Tuku viviría la experiencia de participar de un encuentro llamado de “primeiro contacto da Funai”, tal como la que él mismo tuvo de niño, cuando en 1976 su padre fue al encuentro de los blancos para pedir perros y machetes en el Frente de Atração instalado por la Funai para contactar los indios matis, en el mismo río Ituí, un poco aguas arriba, cerca del igarapé¹¹ Jacurapá. Posteriormente, en 1996, Binan Tuku estaba del otro lado del río y de la situación: trabajaba, como indio contratado como probable intérprete de la Funai con los korubo, y los korubo eran los *arredios*, los aislados que pedían ollas, bizcochos y ropa.

El encuentro se dio el 15 de octubre de 1996, cuando el equipo de atracción estuvo tres días a 1.500 metros de la aldea korubo. En el frente de atracción participaron los matis Binan Tuku, Iva Rapa, Baritsika y Tépi –llamado antes Tépi Cazador; en 2009 es Tépi Pajé o curaca, en español–. Iva Rapa también había estado en el primer contacto de los matis con la Funai en 1976, y fue uno de los intérpretes que ayudó a contactar pacíficamente a los korubo.

Convidaram o Binan Tuku e ele chamou Tépi, Baritsika e eu. Nós quatro desemos para o Mário Brasil [antiga comunidade ribeirinha, onde atualmente é a casa de Ta’van e Monan]. Nós ficamos no barco [Waiká]. Tépi, Baritsika e eu descemos o rio e esperamos pelo Sydney [Possuelo]. Nós caminhamos pro mato. Dois dias, dormimos. Caminhamos, encontramos roça de milho e maloca pequena. Colocamos panela e faca e deixamos. No outro dia, procuramos. Tinha rastro. Encontramos um tapiri. Filmamos, com jornalista mesmo. Voltamos no outro dia. Os korubo pegaram panela, faca. Tem rastro. Estão escondidos os korubo. Nós fomos noutra maloca pequena, korubo está atrás. Eu estava armado. ‘Vocês na frente. Vocês, índios, vão na frente’, disse o Sydney [Possuelo]. Eu, na frente, só nós, índios. Tépi, Baritsika, Binan, Ezequiel, só nós, índios, na frente. Eu na frente. O pessoal contava que eles são brabos. Eu vou tremendo, na frente. Vi, eles todos pintados. Primeiro, vi o Tsamabó e depois o Téun, a Mayá. Eu falei: ‘eu também sou índio. Eu, matis, irmão, parente, meu tio, minha mãe, minha irmã. Perguntei ‘o que vocês comeram?’ Eles disseram que tinham milho. Sydney

deu terçado, faca, tudinho. Eles pegaram. Nós queremos deixar arma. ‘Nós somos igual a pai de vocês. Nós cuidamos de vocês’. Sydney Possuelo falou: ‘vocês foram dar [aparecer] na Funai’. Tépi também explicando. Binan Tuku também explicando. Nós explicamos: ‘vocês tiraram muita banana de ribeirinhos, mataram muito em comunidade, não vão mais lá, os parentes de vocês mataram muitos brancos’. Levamos eles pro nosso tapiri, Xixu, Maya, todo mundo, nós conversamos. Eles pedindo, pedindo, panela, terçado, farinha, bolacha. Pedindo. Ficamos e eles foram para a maloca deles (Iva Rapa).

En el registro de audio, donde grabó también en su propia lengua, Iva Rapa tradujo la frase con la cual se presentó a los korubo: “*Ënbi, Matses. Ënbi, Matses, nukun butxi, nukun utsibo, nukun kuku, nukun tita, nukun txutxu, Matse*¹²”, como “Eu também sou índio. Eu, Matsés, meu irmão, meu parente, meu tio, minha mãe, minha irmã, Matsés”.

Saímos. Varamos. Aí topamos com a maloca, só tinha um tapirizinho. Estábamos procurando os Korubo. Encontramos rastro. Eu estava cansado, fiquei no tapiri, eles foram filmar roça. Mandei o Baritsika, o Iva Rapa, o Tépi. O pessoal veio gritando: aí vêm os korubo. Os parentes levaram tudo, panela, bolacha, roupa, caneco, faca. Primeiro contato foi assim. Ficamos dois dias lá. O Iva Rapa matou uma anta. Estava o Xixu, a Mayá, o Tsamabó (Binan Tuku).

Comparando sus dos experiencias, Iva Rapa dice que las dos veces tuvo mucho miedo: cuando era niño, en el contacto de los matis en 1976, miedo de los blancos y de los perros que la Funai trajo como regalo; en 1996, de los “parientes” korubo. Baritsika, más joven que Binan Tuku e Iva Rapa, por su parte, no recuerda el contacto de la Funai con los matis, sólo conoce lo que cuentan su padre Tumi Béchuru y otros. Como habla muy bien portugués y marubo, fue llamado para participar del Frente de Atração Korubo.

Primeira vez que eu fui chamado. De cada etnia, foram chamados: Mayoruna, Marubo, Matis. ‘E os korubo? Como é que é, qual é a língua igual a deles?’ Nós fomos então convidados para o contato com os caceteiros. Saímos na beira do rio, tinha umas 30 e poucas pessoas. Caminhamos dois dias, chegamos na roça dos korubo, de manhã cedo matamos uma anta. Achamos uma maloca, não tinha ninguém dos caceteiros. Resolvemos dar uma banda de anta para eles. Encontramos rastro e caminho novo. Vimos a roça de milho. Fizemos acampamento, no outro dia fomos para dar o paneiro de anta. Nosso rancho [de comida] estava quase acabando. O Sydney falou: ‘nós viemos para fazer contato com eles, conversar. Amanhã, vocês deixam o material lá: terçado, panela’. Nós acordamos às 5 horas da manhã, saímos às 6 horas, chegamos na maloca dos caceteiros, eles tinham pego milho de manhã

cedo. Nós gritamos, entramos na maloca não tinha ninguém, eles estavam escondido, cercaram o caminho. Os caceteiros estavam escondido. Nós deixamos panela, terçado, eles ainda não tinham pego. Nós gritamos e chamamos por eles. Eles estavam batendo devagarzinho os paus, tac tuc. Uma caceteira estava chamando a gente, amigo, parente, aqui, venham. ‘Matses, né, txó’. Depois falou: ‘Milho, vem aqui pegar milho’. Eu perguntei: ‘só tu que veio para pegar milho?’ ‘Sim’, ela respondeu. Eu perguntei de novo: ‘e teus parentes, ficaram aonde?’ ‘Ficaram na cabeceira do [rio] Quixito’. Porque os helicópteros tinham rodado aqui, eles ficaram com medo, pensaram que era pescador, madeireiro que iriam atacar. Só que não, era Funai que veio ver a distância onde vocês moram. Apareceu mais um. Eu perguntei de novo: ‘Só vocês dois mesmo?’ ‘É, só nós dois que viemos’. Era mentira. Se a gente tivesse entrado na maloca, eles tinham matado os brancos. Apareceu primeiro uma, não mataram ninguém. Eles já tranqüilos. Apareceu todo mundo. Chegaram, foi aumentando. Já terminamos tudo de língua, o Sydney tirando foto, filme. Nós fomos caminhando, metade no meio dos korubo, chegamos no acampamento. Nós queríamos amansar eles (Baritsika).

En las primeras conversaciones compararon palabras en matis y korubo, nombres de animales, de comida, de plantas. Así, empezaron a intercambiar palabras iguales y diferentes, y se reían para aliviar la tensión en ambos lados. Después, los matis comenzaron a traducir la conversación de la Funai.

Conversamos, explicamos, os brancos, caçadores, pescadores atacam vocês. Nós hoje em dia, a Funai tá cuidando índio. Antigamente, nós fizemos contato com o branco. Eu sou índio também. Eles já conhecem nós, era índio, de vista assim, pelo nosso corpo. Explicamos assim. ‘Tá matando gente, família de vocês, branco tá matando. Funai vai controlar vocês aqui, vocês vão morar perto da Funai’. Nós estávamos falando, Tëpi, Binan, Iva Rapa, eu. Confiam na gente. Chamou a gente amigo, papai. [Perguntei: Já na hora falaram papai, ‘mamã’?] Sim, já na hora nos chamaram de papai, de ‘mamã’, na nossa língua, em matis e em korubo (Baritsika).

A partir de ese momento, los korubo fueron al encuentro de la Funai y comenzaron a visitar a los matis y a los otros integrantes del Frente de Atração en el campamento de selva. Fue entonces cuando sucedió una tentativa de envenenamiento por parte de los korubo. Los tres matis contaron que los korubo cocinaron maíz y lo ofrecieron con veneno a los indígenas y no-indígenas del Frente de Atração. Dicen además que los korubo querían matarlos a todos, “mas nós somos índios e conhecemos ‘folha do mato’¹³, por isso não comemos”, dijo Baritsika.

El único hombre del Frente que comió maíz con “folha do mato” fue Sydney Possuelo. A mí me explicaron por qué no murió. “Não morreu porque é branco, usa xampu, sabonete desde que era criança”, explicó Iva Wassá. Esos comentarios acerca de las substancias de los blancos y sus poderes patogénicos están de acuerdo con observaciones hechas por Erikson (2000)¹⁴. Retornemos a la escena del primer encuentro oficial entre los korubo con la Funai y los matis.

[Os korubo] voltaram um dia depois, gritaram. Nós ficamos, nós com rancho [comida] pouquinho. Sydney mandou funcionário pegar rancho no barco. Nós ficamos. Sydney Possuelo mandou a gente caçar e dar pros korubo. Fomos de barco. Tava o Zaquiel Marubo, Nilton, Arnaldo, Daniel Mayoruna. Mataram muito macaco preto, deram tudinho para eles. No outro dia, nós fomos para o lugar onde agora é a Base. Ficamos, deixamos as coisas, dormimos e depois voltamos para nossa aldeia (Iva Rapa).

Para Iva Rapa y Binan Tuku este primer encuentro entre matis y korubo fue como el reencuentro de viejos parientes. Hasta hoy, los matis llaman a los korubo sus hijos (*'nukun papi'* (nuestro niño) y *'nukun txampi'* (nuestra niña)), mientras los korubo, por su parte, los llaman *'nukun mamã'* (nuestro padre)¹⁵.

Eu sempre paro na casa do Ta'van, ele é gente boa, eu paro mais no Ta'van [antigua comunidad Mário Brasil], paro menos na casa do Xixu, subo direto. Uma vez, comemos jacaré, anta moqueada. Eles têm saudades de mim, perguntam “por que você fez contato com a gente e depois não veio mais?” Eu expliquei que trabalho com saúde, atendo o pessoal da minha aldeia. Expliquei na minha língua e eles entenderam. Todos meus filhos lá, eles chamam a mim papai. Todos meus filhos caceteiros. Eles me chamam *'nukun mamã'*. Eu falo: *'nukun papi, nukun nukibo, nukun txampi, nukun papi'*. [A tradução seria “nosso filho, nosso parente, nossa filha, nosso filho”]. Esse é o nosso contato com os caceteiros (Baritsika).

Al hablar sobre la atracción del grupo korubo en 1996, más de cinco matis comentaban luego que si más matis estuvieran trabajando en la Base probablemente habrían evitado la muerte del funcionario de la Funai Raimundo Magalhães, llamado Sobral, jefe de la Base ubicada en el encuentro de los ríos Ituú-Itacoáí. Todos dijeron que los mayoruna no hablan bien la lengua korubo. “Só tinha um mayoruna na Base, o Daniel. Eu escuto o som comprido [da língua korubo], parece a nossa língua, mas o som deles [dos mayoruna] parece assim diferente, comprido, devagar” (Iva Wassá). La falta de comprensión lingüística y la mala traducción de los pedidos y quejas de los korubo habrían provocado la muerte del funcionario Magalhães en 1997, a manos de los korubo.

Não tem matis na Base. Aí, funcionário mataram, cacetaram. O Sydney [Pos-suelo] nos chamou, falou: ‘Sempre vocês trabalharam na Base, cuidaram dos korubo, vocês explicam bem para eles’. Nós descemos para a Base. Eles [korubo] contaram como eles mataram o funcionário. Tiraram barracão, lona, ninguém deu nada. [Korubo] pedindo farinha, bolacha. O Sobral não deu não. O Atsa [Korubo] pegou malária, ninguém deu remédio para ele, morreu. Por isso que eles tão com raiva, tão brabo, tão puto. Nós fomos perguntar como, por que vocês mataram. Eles falaram [porque] Atsa morreu. Nós sempre trabalhamos em contato com os korubo. Nós sempre ficamos com eles, eu, Binan e Tépi. Naquele tempo, Reili [chefe do posto da Funai] trabalhava bem. Antes, pessoal trabalhava bem, agora só tem três matis. Os korubo não amansaram bem não. Eles são brabos (Iva Rapa).

RELATOS MATIS DEL CONTACTO CON LA FUNAI

Antes del contacto de 1976, los matis se habían encontrado muchas veces con los blancos; la vida no era nada fácil en el tiempo en que optaron por aislarse. Iva Rapa cuenta lo que ha escuchado sobre cómo era la vida antes del contacto oficial:

Meu pai contava que, antes, outros [índios] moravam perto, já brigavam antes, atravessava o rio, brigava com outro, atravessava outro rio. Tinha muito [branco] antes, moravam perto. Regatão passava levava madeira, pescador também, matavam muito. Nós fugimos. Nós ficamos na cabeceira [do rio ou do igarapé], escondidos, com medo do branco. Espalhados. Antes, sempre, perto, moravam outros índios. Meu pai contava sobre como era antes (Iva Rapa).

La historia del contacto de la Funai con los matis que considero más interesante es resultado de un cruce de dos narrativas: una, de la antropóloga Delvair Montagner, con base en los informes de la Funai sobre el contacto de 1976 (CEDA 1981: 85); y la otra hecha por Binan Tuku. Cierta noche, él me contó sobre el primer contacto que tuvo con la Funai en compañía de su padre, cazador ciego de un ojo. Volví a mi casa en la aldea y leí el relato de la Funai (Ibídem); me emocioné al encontrar en el texto al cazador ciego de un ojo, que había llamado la atención al funcionario de la Funai encargado de describir el encuentro, porque uno de los traductores indígenas, Ezequiel, considerado mayoruna, era también ciego de un ojo, lo que había motivado algún reconocimiento entre el matis y el mayoruna. Era la misma pieza del rompecabezas sobrepuerta una a otra, dos relatos –uno oral, el otro impreso– de la misma historia.

Algunos días después, en casa de Binan Tuku, le leí el relato de la Funai y él fue comentando la versión escrita, cruzándola con la que tenía en su memoria. Cuando en compañía de su papá fue al encuentro de los blancos, tenía cerca de quince años. Su papá, el cazador ciego de un ojo, había caminado hasta la orilla del río Ituí para pedir machete, ollas, cuchillos y perros. En aquel tiempo, ellos vivían en el igarapé Jacurapá. Binan Tuku me dijo que esa fue la primera vez que los matis habían decidido ir a pedir cosas. Pedro Oliveira Coelho, encargado del Posto Indígena de Atração (PIA) Ituí, escribió en su informe, el 21 de diciembre de 1976: “na margem direita do Ituí, às 8 horas da manhã, apareceu um índio arredio gritando”.

Cuando leí ese texto a Binan Tuku, él dijo que ese indio era el padre de Iva Rapa. En el primer encuentro, además del padre de Iva Rapa, estaban presentes Tupá –madre de Iva Rapa–, Makë –padre de Pixi–, el padre de Binan Tuku, acompañado de su mujer, y también Kaná –pequeña aun, hoy es mujer de Binan Mantê– además de los propios Binan Tuku e Iva Rapa. Cuando estábamos en la aldea Marubo, en el río Curuçá, Iva Rapa fue el primero que quiso hablar conmigo sobre el contacto de los matis y los korubo y pedirme que yo grabara sus recuerdos del contacto matis con la Funai.

Binan é meu primo, eu andava junto com ele. Meu pai estava na beira, onde tínhamos maloca pequena na cabeça do [igarapé] Jacurapá. Ele disse que estava precisando faca, terçado, cachorro. Fomos dois dias caminhando. Seis horas da manhã, apareceram os brancos na beira. Nós dormindo. Meu pai falou: ‘Eu vou primeiro conversar com os brancos’. O funcionário estava tirando água, chamava Tauari. [Meu pai falou:] ‘Tauari, o que vocês estão cozinhando?’ [O homem] deixou a panela e correu. O branco correu, tem medo do índio. Escondidos eles. Naquele tempo, o Rubem era chefe de posto. Meu pai chamava, ele atravessou. Deu para meu pai terçado, faca, sabão, banana, milho. Deu dois cachorros machos. Nós voltamos e contamos tudinho. ‘O branco não quer matar nós não’. Meu pai contava tudinho pros meus parentes. Cachorro é igual a onça, eu estou tremendo, era deste tamanho assim. Estou tremendo com medo do cachorro. Três dias [para chegar na] nossa maloca. Cachorro ninguém sabe [ninguém conhece], todo mundo correu, eles viram e pensaram ‘é igual a onça’¹⁶ (Iva Rapa).

El funcionario Coelho relata que, después del primer indio, aparecieron una mujer, un viejo y un niño. El último del grupo en llegar fue un joven que se había identificado como *mascôr* –probablemente la palabra es *maxco*, hermano más joven en matis–, “o velho quando lá chegou, se admirou com o índio intérprete que também, como ele, não tinha a vista esquerda” (Funai 1977: 1). El viejo era el padre de Binan Tuku y el joven era él mismo.

Seis días después del primer encuentro, el 27 de diciembre, Coelho mandó dos indios a observar el camino de penetración hacia el igarapé Jacurapá. Después de quince minutos encontraron a seis matis que, al ver a los funcionarios de la Funai, tiraron sus flechas al suelo. El encuentro fue amistoso, pero los marubo y los kanamary –pueblos del Javari, hablantes de lenguas pano y katukina, respectivamente– no pudieron entenderse con los matis a no ser por mimética. Los matis fueron registrados en foto y audio, pero no aceptaron la invitación a cruzar el río para ir al PIA. Coelho bajó el río con un motor prestado –el de la Funai estaba dañado, registro que hago para que se tenga idea de la falta total de preparación del puesto de la Funai para hacer el contacto, lo que fue crucial y fatal en el momento en que empezaron las muertes–. Tres días después llegó a la base de la Funai en Atalaia do Norte, donde escuchó las cintas de audio con dos intérpretes hablantes de lengua mayoruna –también pano–. Después de escucharlas muchas veces dijeron que los “arredios pediam material agrícola” en marubo, mayoruna y kanamary, más una “gíria”, que los intérpretes no supieron identificar (*Ibidem*). Vale notar que los *aislados* matis ya conocían las palabras de utensilios agrícolas en marubo, mayoruna y hasta en kanamary –más distante en términos lingüísticos–.

En el tercer contacto, en abril de 1977, los matis pidieron más perros, que llamaron ‘*uapá*’ –como en el documento de la Funai, hoy los matis escriben ‘*wapá*’–. “Uapá: cachorros facilitam atração”, es el título de la nota de la *Revista de Atualidade Indígena* al publicar la noticia del contacto con los matis. En el artículo se ven las fotos de Pedro Coelho con ellos, y de estos con los perritos en brazos (*Revista de Atualidade Indígena* 1978: 17-24).

Binan Tuku cuenta de los cachorros, de la primera impresión que tuvieron de la cámara fotográfica y de cómo llevaron la noticia a la gente matis de las otras malocas. A partir de ese momento empezó una cadena enorme de muertes.

Deram terçado, dois cachorros, macaxeira. Tiraram foto, não conheciam máquina. O pai do Pixi achava que os brancos estavam mostrando onde o sol nascia¹⁷. A gente morava na cabeça do Jacurapá. Não na mesma maloca, estava espalhado. A gente voltou e contou como encontramos branco, ganhamos cachorro. Aldeia grande, a gente ia e contava assim, todo mundo pensava ‘vamos lá todo mundo também’. Depois morreu o irmão do Kanika que cobra picou. Morreu muita gente, o pai do Txema. Pegaram muitos cachorros. A Funai me chamou, queriam alguém para aprender a língua. Eu andava assim, ficava longe da minha aldeia, ficava a três dias de caminhada. O irmão do Baritsika morreu, um monte de gente morreu. Ninguém enterrava, só eu. Mãe do Tumi Béchuru, mãe do Kuini Marubo, mãe do Txema, mãe do Binan Mantê. Depois, meu pai morreu. A irmã do Binan Mantê. Crianças (Binan Tuku).

Después del contacto con las personas de la Funai, los matis empezaron a contraer gripe y a enfermar. En 1979, la lingüista Ruth Wallace de Paula visitó el PIA Ituí y registró que “havia pelo menos 20 doentes bem graves, com resfriados e complicações”, y los matis –por ella denominados matsese– estaban muy perturbados porque un indio había muerto en Atalaia do Norte y su cuerpo no había sido traído para ser enterrado cerca a la aldea. Y comenta que los matis “não gostam do ‘nosso cheiro’ e pensam que todas as visitas trazem doenças e vão transmitir-lhes doenças” (Funai 1979: 22). De Paula hace referencia también a los jóvenes Binan Tuku y Turu, quienes participaban mucho de la “convivência do pessoal do posto”, y hace un comentario que ilustra bien la práctica asimilacionista de la Funai en aquella época. Binan Tulu y Turu “poderiam, certamente, ajudarem (*sic*) muito na aproximação mais estreita do grupo à sociedade nacional. Esses Matsese estão sempre no posto, participam de viagens como guias, das caçadas, enfim, partilham bastante da companhia dos funcionários da Funai” (Ibídem).

Binan Tuku fue también uno de los cinco informantes de la lingüista en el PIA Ituí en 1979. De Paula escribe que Binan es un “jovem de cerca de 17 años. É o mais constante aqui no posto; estava sozinho aqui. Seus parentes ficaram em sua maloca. Viajou no dia 02 de marzo para a maloca” (Ibídem: 25). Binan Tuku cuenta de esa época de tragedia y muertes: “morreu muita, muita gente mesmo; a gente nem enterrava, só cavava assim”.

Baritsika dice que después de la época del contacto oficial vivió con su padre, Tumi Béchuru, cerca de ribereños, en una maloca en el río Branco, donde trabajaban con madereros y cazadores. Recuerda cuando a su padre, Tumi Béchuru¹⁸, uno de los ancianos poderosos de la aldea Aurélio, le avisaron que los matis habían comenzado a morir de gripe y epidemias:

Eu morava no rio Branco, na cabeceira, eu morava com ribeirinho, junto com meu pai e meu tio. Eu morei com ribeirinho, madeireiro, caçador, perto, casa, maloca. Depois, tava morrendo muita gente aqui no Jacurapá, uns parentes nossos foram avisar a gente. Chegamos no Jacurapá, não tinha ninguém, foram pro [igarapé] Boeiro, a Funai mandou mudar para lá, porque ali havia muita doença. Não sei se foi malária ou gripe forte porque os mais velhos, os pajés não aguentam essa coisa de doença. A Funai não cuidou. Morreram muitos, ficaram só os jovens, com 30 anos, 20, 10 anos. Só. Ficou pouca gente, umas 180 pessoas. A Funai mandou eles embarcados pro Boeiro, fizeram roça. Quando nós chegamos no [igarapé] Jacurapá, não tinha ninguém, aí minha mãe e meu pai vieram pro posto, aqui nos Marubo, era a maloca do Estevão [Marubo] e do Domingos. Meu pai perguntou: ‘onde estão os meus parentes? Morreram tudo?’ ‘O resto, que sobrou são uns cento e poucos, foram para lá, está morrendo gente, pode ficar

contaminado'. Nós ficamos noutra maloca, no Boeiro tinha uma só maloca. O pessoal veio do Jacurapá. Nós morávamos no Rio Branco. Eles, família do Kanika, moravam no Jacurapá. Antes, a gente não ficava morando no mesmo lugar assim não, morava dividido, longe. Hoje, o pessoal não sai, fica aqui na beira do rio. Antigamente morava só na cabeceira [dos igarapés e dos rios]. Dormia 3 dias lá, no outro lugar ficava uma semana. O pessoal andava assim por todo canto¹⁹, não ficava [en el mismo lugar] (Baritsika).

La familia de Tumi Béchuru había vivido cerca de población ribereña, cerca de un señor a quien llaman Baiá, o sea, no se consideraban totalmente *aislados*. Y Baritsika explica también acerca de la distancia que acostumbraban mantener entre familias de diferentes malocas matis. Desde 2005, los matis volvieron a vivir en dos aldeas, retornando poco a poco a su antigua forma de residencia. Ahora, en 2009, con las recientes muertes en la aldea Aurélio, algunos matis crearon una tercera comunidad, para huir de las muertes.

Conclusiones

Basada en mi investigación, propongo clasificar el aislamiento desde el punto de vista de los blancos: 1) como situación: el acorralamiento de indios que antes participaban de redes de intercambios entre pueblos; y 2) como concepto: la idea que se hacen las instituciones de los indios que viven en aislamiento.

El aislamiento puede ser comprendido también como: 1) una estrategia de los indios, para huir de la presión de enfermedades y otras agresiones de los frentes extractivistas, misioneros, esclavistas, para tener control sobre esos encuentros, etcétera; y 2) una estrategia de los blancos –política indigenista de la Funai–; el concepto mencionado arriba pero ahora como práctica de gobierno. Pero, sobre todo, como leemos en sus narrativas, es importante tener en cuenta que los matis no se piensan o no se pensaban como aislados, estaban llevando a cabo su vida en el monte, con sus malocas, sus fiestas de tatuaje, cacerías y, a veces, encuentros con esos otros que por allí circulan o circulaban.

En el pasado, algunos de esos otros *matsë*, ahora llamados korubo, eran incorporados –por rapto– al grupo. En la actualidad se buscan nuevas estrategias para continuar el movimiento (Arisi 2007). Es importante escuchar a los matis cuando dicen que los korubo del grupo pequeño contactado en 1996 no tienen otra alternativa para casarse, a no ser con ellos; de otro modo deben volver a

buscar el grupo que vive en los ríos Coari y Rio Branco. Maya Korubo, en 2006, ofreció su hija Manis para casarse con dos de los matis solteros de la aldea Aurélio y también hubo una tentativa, sin éxito, de cambiar una joven marubo de la aldea Rio Novo por una matis. En 2009, una matis está casada con un mayoruna. Esas relaciones entre pueblos son dificultadas por la Funai, que intenta mantener las fronteras étnicas entre ellos, fronteras institucionalmente impuestas ahora, pero inexistentes en la historia y experiencia anterior de ellos, como vemos en las narrativas matis. El aislamiento institucional y de los medios está en claro contraste con la experiencia de dichos pueblos.

Espero que ese artículo ayude a entender cómo son las relaciones entre ellos desde el punto de vista matis y del mío. Los pano son pródigos en alimentarse de alteridades; esos pueblos vecinos, X-nawa o Y-nawa o X-bo o Y-bo, siempre se relacionarán entre sí, fusionándose o fisionándose. El aislamiento parece ser una situación intermedia y rara que algunos pueblos han vivido más tiempo que otros.

Notas

- 1 Para saber detalles sobre la llegada al campo, véase Arisi 2007. En 2009 volví al Javari para nuevo trabajo de campo para el doctorado.
- 2 Curiosamente, dos de las cuatro fotografías que ilustran la tapa del libro traen el rostro y el cuerpo de Mayá, la mujer korubo mayor del grupo del río Ituí. La portada es un ejemplo de en qué medida las imágenes de los korubo pasaron a representar internacionalmente a los “indios aislados” (Arisi 2007).
- 3 Esa dependencia de los objetos manufacturados hizo también que diversos indígenas jugasen una especie de juego de escondite con los sertanistas del SPI y de la Funai. Los trabajadores del órgano federal dejaban en la selva cuchillos, hachas, anzuelos y ollas de metal, los indios llevaban lo que querían y desaparecían de nuevo durante algunos años (Fausto 2001, Albert y Ramos 2002).
- 4 Erikson escribe acerca de cómo los cashibo, aun cuando estaban entre los grupos pano más retirados, mantuvieron contacto “no mínimo por intermédio das mulheres raptadas” (Erikson 1992: 241). Entre los matis hubo matrimonios de hombres matis con mujeres korubo raptadas antes del contacto con la Funai (Erikson 1999, Survival International 2000, Arisi 2007).
- 5 El libro de Huertas Castillo es una especie de llamado al gobierno peruano para que adopte alguna actitud al respecto. En el mismo libro, la autora informa que en Perú se estableció en 2002 la Reserva del estado a favor de los pueblos indígenas aislados de Madre de Dios, respuesta del gobierno a la presión hecha por organizaciones de defensa de los derechos indígenas (2002: 193).

- 6 Para un panorama completo de la situación de pueblos aislados en América latina, véase el diagnóstico elaborado por Vincent Brackelaire 2006.
- 7 Al final del encuentro se creó la Alianza Internacional para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados, con el objetivo de llamar la atención de los gobiernos de los países donde existen pueblos indígenas aislados y en contacto inicial. El documento menciona a los siguientes aislados en situación de riesgo: de la etnia awa-guajá y los del Rio Pardo en Brasil; ayeréode en Paraguay y Bolivia; tagaeri, taromenane y otros huaorani en Ecuador; nanti, machiguenga, nahua, cacataibo, mashco-piro, murunahua y yora en Perú; y nukak-makú en Colombia, entre otros (Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados 2005).
- 8 Hay una película sobre la historia de Karapiru intitulada *Serras da Desordem*.
- 9 En 2009, el banco de datos de la Coordenação Geral de Índios Isolados de la Funai sumaba más de noventa registros de grupos aislados en territorio brasileño.
- 10 A través del documento “Portaria 003/PRES de 04/01/1996”.
- 11 Igarapé: río pequeño.
- 12 Actualmente, ambos términos, matis y matsés, son utilizados por los matis para autodenominar su pueblo. Cuando hablan en lengua matis los usan ambos. Matsés es la autodenominación en lengua matis. Y matsés es, también, la denominación de un pueblo vecino que vive en el Vale do Javari, quienes se autodenominan también en portugués como mayoruna. En Perú, el pueblo es conocido sólo como matsés. Los dos pueblos –matis/matsés y mayoruna/matsés– tendrían un origen común en el pasado. Sobre las autodenominaciones y la miríada de etnónimos matis, común también a otros grupos de lengua pano, véanse Arisi 2007, Erikson 2002, Carid 2007.
- 13 *Folha de mato* es, literalmente, “hoja del monte”, término usado por los matis para designar algunos venenos.
- 14 El interés antropológico en la ingestión de substancias y su relación con el parentesco y la constitución de personas ha sido fecundo en los estudios amazónicos. Especialmente entre etnólogos que trabajan con grupos jê, desde Da Matta en la década de 1970. En los últimos años, otros intentan tratar el “parentesco não como um gênero ou classe de relacionamento entre outros, mas como um modo de transformação em relação ao qual é possível mapear os aspectos terminológicos, comportamentais e matrimoniais, bem como as ideologias de substância e as narrativas sobre incesto” (Coelho de Souza 2004: 29). Sobre la substancia de identidades nativas de grupos pano, recomiendo la lectura de la tesis de Carid (2007), donde el autor enseña las particularidades constituyentes de la alteridad en el centro de las relaciones que establecen personas y el *socius* Yaminahua.
- 15 Aprovecho para agradecer a uno de los evaluadores anónimos de *Mundo Amazónico*, quien me llamó la atención sobre este punto de interés. Los matis tratan de “hijo” o “hija” a los korubo recién contactados. Por otro lado, los korubo, como otros tantos pueblos amazónicos, llaman de “padre” a los blancos e indígenas miembros del Frente

de Atração, aspecto que considero vale otro artículo. Acá, apenas presento otro dato interesante de mi último viaje de campo. En 2009, escuché a los hombres jóvenes tratar de “mamá” a Trisca, funcionario de la Funai que participó del contacto de los matis en 1978 y, después, de la operación de salvamento cuando estaban muriendo enfermos en malocas lejos del río, en el monte. Se estima que 80% de la población matis murió en el poscontacto, cuando el interés despertado había disminuido un poco. “Antes, chamávamos a Trisca de papai, mas agora, de brincadeira, o chamamos de mamãe”, me dijo uno de los maestros. Las relaciones de poder entre contactados y contactadores pueden ser más el motivo del uso de esos términos de parentesco, pero no tengo datos suficientes para afirmar tal cosa. El cambiar de “papá” a “mamá” también valdría una investigación para analizar cuestiones de género.

- 16 La pasión de los matis y otros indígenas por los perros también merece más estudio. Una de las asociaciones matis dignas de nota es la que hacen muchos de ellos, como Iva Rapa, quien dijo: “los perros son como los jaguares”. Acerca de las herramientas, me dijeron que los cuchillos y las hachas hasta hoy son bienes muy valorados; los cuchillos para cortar el “murumuru” para hacer collares –las mujeres viejas recuerdan que antes lo hacían con los dientes–; los cuchillos largos son buenos para trabajar en la chagra, para abrir la tierra para sacar la Yuca –antes lo hacían con pedazos de palo–; y el hacha es “buena para cortar leña”.
- 17 Los matis demuestran un conocimiento apurado de localización en relación con las posiciones del sol. Hay palabras para varios horarios, dependiendo del ángulo del sol con el horizonte. Para localizarse en el monte utilizan los dos lados de la cabeza –el sol puede quedar a la izquierda o a la derecha de la nariz, que apunta al frente–. Cierta vez, intentaron enseñarme a orientarme a caminar en la selva, “ao sair da canoa, aponte seu nariz para o rio –cabecera del río se llama “nariz”– e olhe para cima, veja se o sol está sobre sua orelha esquerda ou sobre a direita, você sabe se ele já passou do meio do céu ou não, assim, não se perde e é fácil voltar para a canoa”. Ellos tenían experiencia con antropólogos perdidos, pues dos veces perdieron a su antropólogo anterior. Erikson (1989) relata lo ocurrido.
- 18 Tumi Béchuru es conocido también como Tumi Preto, apodo que le fue dado por antiguos funcionarios de la Funai.
- 19 Erikson muestra que este cambio constante de lugar, motivado por la escasez de cacería, muerte de parientes, tensión política o por rituales de iniciación, entre otros, no significa que los matis sean despreocupados en relación con la perennidad de la ocupación territorial. Por el contrario, ellos acostumbran volver a visitar sus antiguos sitios de ocupación (1999: 232-233). No abandonaron ese “andar por todo lado” y ahora parecen estar determinados a volver a ocupar esas áreas, con la proliferación de nuevas aldeas (Arisi 2007). Ellos siguen visitando sus antiguas casas, para comer “pu-punha” (chontaduro), como me explicaron, y para visitar las palmeras de chontaduro que serían el receptáculo o el cuerpo de los ancestros, como afirma Erikson (*Ibidem*).

Referencias

- ALBERT, BRUCE Y ALCIDA RITA RAMOS (org.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP/IRD.
- ARISI, BARBARA. 2007. Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ALIANÇA INTERNACIONAL PARA A PROTEÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS. 2005. *Declaração de Belém sobre os povos indígenas isolados*. Acessado em janeiro de 2006. http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Declaracion%20da%20Alianza_Internacional_11nov05.pdf
- AZANHA, GILBERTO, LUIS CARLOS MARETTO Y AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO. 2004. “Estudo socioeconômico sobre as terras e povos indígenas situados na área de influência dos empreendimentos do rio Madeira (UHES Jirau e Santo Antônio). Diagnóstico final e avaliação de impactos nas terras indígenas Karitiana, Karipuna, Lage, Ribeirão e Uru-Eu-Wauwau”. Brasília.
- BRACKELAIRE, VINCENT. 2006. *Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección*. http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagnóstico%20Pueblos%20Aislados_Vincent_jan06.pdf
- BRASIL. 1973. Estatuto do Índio. Lei nº. 6.001 – 19 de dezembro de 1973. Disponível también en http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html
- CALAVIA SAEZ, OSCAR. 2005. “A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas”. *Revista Brasileira das Ciências Sociais* 20 (57): 39-51.
- CARID NAVEIRA, MIGUEL. 2007. *Yama yama: os sons da memória – Afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Tese Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA (ed.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CEDI (Centro Ecuménico de Documentação e Informação). 1981. *Povos Indígenas no Brasil* 5. Javari. São Paulo: CEDI.
- COELHO DE SOUZA, MARCELA. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. *Maná* 10(1). Disponible también en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100002

- ERIKSON, PHILIPPE. 1989. "Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses". En: Beffa, M-L. y R. Hamayon (eds.), *Les Figures du Corps*, pp. 287-295. Publications du Laboratoire d'Ethnologie et des Sociologie Comparative de l'Université de Paris X-Nanterre.
- _____. 1992. "Uma singular pluralidade: a etno-história Pano". En: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios do Brasil*, pp. 311-322. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1999. *El sello de los antepasados*. Quito: Abya Yala/IFEA.
- _____. 2000. "Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria de los Panos septentrionales (Matses, Matis, Korubo...)". *Amazonía Peruana XIV* (27).
- _____. 2002. "Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis". En: Bruce Albert y Alcida Ramos (org.), *Pacificando o Branco*. São Paulo: Unesp/IRD.
- FAUSTO, CARLOS. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FUNAI, 1977. Processo 3988/77. Memo 171/COAMA/77. Em 25/05/1977. Ass: Solicitud (faz). Relatório referente aos primeiros contatos com os índios arredios as proximidades do Posto da Frente de Atração do Rio Ituí. Brasília.
- _____. 1979. Memo n° 186/79 – DGPC. Em 17/05/1979. Ass: Encaminhamento (faz). Relatório de viagem da pesquisadora/lingüista Ruth Wallace de Garcia Paula. Brasília.
- _____. 1998. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, GT Portarias n° 174/95 e 158/96. Brasília.
- _____. 2009. Reunião com lideranças dos índios Marubo, Matís e Kanamarí das calhas dos rios Ituí e Itaquaí: relações de compartilhamento de territórios contíguos e estratégias de proteção dos índios isolados e de contato recente na Terra Indígena Vale do Javari. Fundação Nacional do Índio/Diretoria de Assistência/Coordenação de Índios Isolados, CGII. Frente de Proteção Etno-ambiental Vale do Javari, confluência dos rios Ituí e Itaquaí, de 4 a 6 de junho de 2009.
- FRANKY, CARLOS EDUARDO, DANY MAHECHA Y GABRIEL BECERRAL. 1994. "Modos de vida en la Amazonia: la construcción del espacio entre los nukak". Ponencia presentada al VII Congreso de antropología en Colombia. Medellín, 15-18 junio de 1994.

- HUERTAS CASTILLO, BEATRIZ. 2002. *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Copenhague: IWGIA-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- ISA (Instituto Socioambiental). 2009. “Índios isolados”. *Povos indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-isolados>
- LIMA, ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA. 1995. *O Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes.
- PEREZ GIL, LAURA. 2006. Metamorfoses Yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana. Tese doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA. 1978. “Uapá, cachorros facilitam atração”. Janeiro/Fevereiro. 8. Brasília.
- SURVIVAL INTERNATIONAL. 2000. *Disinherited: Indians in Brazil*. London: Survival International. Disponible también en <http://assets.survivalinternational.org/static/files/books/Disinherited.pdf>
- UnB. 1999. “Entrevista: Sydney Possuelo”. *Terra das Águas Revista de Estudos Amazônicos* 1 (1).

Lucélida de Fátima Maia da Costa

LA PERCEPCIÓN DE TRAMAS MATEMÁTICAS EN EL TEJIDO TIKUNA

Resumen

ESTE ARTÍCULO PRESENTA PARTE DE LOS RESULTADOS DE UNA INVESTIGACIÓN REALIZADA EN LA comunidad indígena Umariaçu (Brasil), de la etnia tikuna. Los objetivos eran describir las nociones matemáticas perceptibles en el tejido tikuna, específicamente en los canastos y las esteras producidos por las mujeres, y mostrar que a partir de objetos presentes en la cultura de los indígenas es posible desarrollar estrategias metodológicas para la enseñanza de las matemáticas en las escuelas en comunidades indígenas. Para desarrollar este trabajo fue necesario, además de conocer matemáticas, ver en las formas del tejido y en su proceso de confección nociones e ideas matemáticas relacionadas con los contenidos que se enseñan en la escuela. Fue necesario, también, convivir con las mujeres de esa comunidad, conocer sus deseos, caminar con ellas hasta sus chagras, aprender a tejer y ganar su confianza para percibir los significados que esa labor y sus productos tienen para ellas.

Palabras clave: *matemáticas, etnomatemática, tejidos tikuna, educación indígena, Amazonia.*

THE PERCEPTION OF MATHEMATICAL WEAVES IN TIKUNA WEAVING

Abstract

THIS ARTICLE PRESENTS SOME OF THE RESULTS OF A STUDY CARRIED OUT IN THE INDIGENOUS Tikuna community of Umariaçu (Brazil). This research sought to describe the mathematical notions perceivable in Tikuna weaving, specifically in the baskets and mats woven by women, and to show that methodological strategies for the teaching of mathematics in indigenous-community schools could be derived from everyday objects present in the indigenous culture. To attain this objective it was not enough to know mathematics; it was necessary to see in the forms of the fabric and in its process of creation the mathematical notions and ideas related to the contents taught in indigenous schools. It was also necessary to live with the women, get to know their wishes, walk with them to their agroforestry plots, learn to knit, and gain their trust, so as to discern the meanings of this work and its products for the women of the community.

Keywords: *mathematics, ethnomathematics, weaving, Tikuna, indigenous education, Amazonia.*

Lucélida de Fátima Maia da Costa es licenciada en matemáticas de la Universidade Federal do Amazonas y magíster en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Docente de la Universidade do Estado do Amazonas (UEA) en Parintins. celiamai5@hotmail.com

Introducción

La percepción de las formas y la búsqueda de explicaciones para los fenómenos de la naturaleza han guiado las acciones de los hombres a través de los tiempos. Así, la naturaleza inspiró la construcción de las casas, de los medios de transporte y de los artefactos confeccionados para cargar o guardar alimentos.

Grupos humanos como los griegos y los egipcios se destacaron por sus construcciones notables y por aprovechar los recursos naturales con sabiduría. Entre los pueblos amazónicos existen grupos como los yagua, los cocama, los baniwa y los tikuna que producen objetos cuyo origen se inspiró en la naturaleza y en la necesidad de supervivencia, objetos que merecen admiración, en principio por su belleza, pero también por presentar ideas o nociones matemáticas que se perciben una vez finalizados o durante el proceso de su confección.

Este artículo expone algunas nociones matemáticas percibidas por la investigadora en los canastos y las esteras confeccionadas por mujeres tikuna de la comunidad del Umariaçu, y es resultado parcial de un trabajo de investigación cuyo objetivo era describir las nociones matemáticas presentes en esos objetos y mostrar que ellos presentan posibilidades para la enseñanza de las matemáticas. Es importante aclarar que aquí sólo se exponen las nociones matemáticas que se pueden relacionar con los contenidos de las matemáticas (oficiales) occidentales.

Para identificar estas nociones fue necesario, además de mirar los objetos, conocer a estas mujeres, su trabajo, sus historias y sus miedos, ganar su confianza y aprender a tejer. Fue importante también la colaboración de las tejedoras, personas simples que enseñaron mucho más que a desarrollar el tejido: mostraron que en la vida se debe estar alerta siempre, y que la mirada detallada puede mostrar más allá de las apariencias. Y que es necesario estar dispuesto a ayudar, pues de eso depende la ayuda que se recibirá después.

En ese sentido, para el desarrollo del trabajo fue imprescindible la ayuda de las tejedoras, en particular de doña Odete y doña Yvete, madre e hija. Con ellas adquirí nociones sobre la confección de los canastos y esteras que me permitieron ver las tramas matemáticas que se desarrollan en ese proceso.

El artículo está organizado en tres secciones principales. En la primera, “La mujer tikuna: gente que teje”, se presenta la comunidad de Umariaçu, se habla de las tareas desempeñadas por la mujer tikuna y de sus responsabilidades en el ritual de la pelazón. En la segunda, “Los tejidos”, se exponen las tramas desarrolladas, los significados que estos tejidos tienen para esas mujeres, y se dan ejemplos de

las técnicas empleadas en el proceso de confección. En la tercera sección, “Las nociones matemáticas en los tejidos”, se muestra que en los canastos y esteras producidos por los indígenas amazónicos y en los procesos de ordenamiento de las secuencias del proceso de confección del tejido es posible reconocer un pensamiento armónico, desarrollado por medio de la percepción y la observación de la naturaleza y que expresa una parte del conocimiento de los indígenas amazónicos, particularmente de los tikuna. Este pensamiento se muestra mediante las formas que surgen y pueden ser expresadas por nociones matemáticas identificables en los canastos, en las esteras y en su proceso de confección, y que pueden ser perfectamente representadas por medio del conocimiento matemático occidental.

La mujer tikuna: gente que teje

Desde que abandonaron el medio ambiente interfluvial para instalarse en los bordes del “gran río” –como llaman los tikuna al río Amazonas– los tikuna se apropiaron de las técnicas necesarias a sus nuevas condiciones de vida: de cazadores pasaron a ser pescadores aun cuando siguieron con la práctica de la *quema* para la siembra de sus vegetales (Goulard 1994: 53). Esa capacidad de adaptación y apropiación de técnicas necesarias a su supervivencia persiste y se refleja en los tejidos hechos por las mujeres de la comunidad de Umariaçu, una tierra indígena ubicada en la región amazónica, en una zona donde conviven armónicamente brasileros, colombianos y peruanos. Ese lugar, ubicado aproximadamente a 1.110 km al occidente de Manaus (capital del estado del Amazonas, Brasil), por su localización geográfica tiene un vecindario interesante: está ligado por una calle a la ciudad de Tabatinga (Brasil) que está unida, también por una calle, a la de Leticia (Colombia). Esa característica geográfica hace que los habitantes del Umariaçu, indios tikuna, desarrollen diversas relaciones –nacionales, internacionales e interétnicas–, pues ahí cerca viven también indígenas de otras etnias, como los yagua y los uitoto.

Muchas de esas relaciones se establecen en el momento de vender los artefactos producidos en la comunidad, el principal de ellos el tejido, o sea los canastos y las esteras tejidos (trenzados) con fibras naturales, y que se venden como objetos de decoración o de utilidad doméstica.

En esta comunidad tejer no es sólo una actividad tradicional mediante la cual las mujeres pueden transmitir conocimientos de madre a hija; en la actualidad

tiene también un carácter laboral con un rol importante en la adquisición de recursos financieros para las familias, teniendo en cuenta que es una actividad cuyo producto está listo mucho más rápido que los sembrados en la chagra, los cuales por lo general toman meses para crecer. Además, después de la cosecha se necesitan otros días para preparar los productos finales, como es el caso de la fariña, que después de estar lista requiere para su venta de una larga caminada hasta el mercado más próximo.

Normalmente, las mujeres aprenden a tejer alrededor de los diez años de edad, aun cuando algunas niñas demuestran interés en hacerlo más temprano. No obstante, ésta no es una regla y varía de familia a familia, siendo la condición financiera un factor importante para el interés de las niñas, pues cuando el papá tiene un empleo fijo y la mamá no tiene necesidad de trabajar haciendo chagras o confeccionando tejidos –son pocos los casos– las niñas casi nunca se interesan por tejer, lo que es comprensible teniendo en cuenta que si en la casa no hay el ejemplo no existe la motivación para desarrollar esa actividad; aún así, hay casos en los que la mamá no se dedica a tejer pero la hija ha aprendido con las tías o con la abuela.

Entre los tikuna originalmente las mujeres son las encargadas de hacer cestería, y en esa labor desempeñan una actividad que exige paciencia, dedicación y gran esfuerzo físico, sea en la adquisición de la materia prima, que exige horas o hasta días de caminadas, o en el acto de tejer, tarea que obliga a quien la hace a mantenerse en una postura incómoda y dolorosa para la columna, tal como se ve en la foto 1.

Entre los tikuna el significado social de las actividades de las mujeres es mucho más diversificado que el trabajo de los hombres. Además de sembrar, limpiar y cosechar las chagras, participan también de un importante ritual de iniciación femenina, llamado fiesta de la *moça nova* o *ritual de la pelazón* (véase Angarita et al. en este volumen, pp 279-301), consistente en presentar a toda la comunidad a las niñas que se están volviendo mujeres. Según doña Odete, dicha fiesta representa una gran responsabilidad para la madre de la niña, pues de su chagra se sacará la yuca necesaria para hacer la bebida. La mamá deberá también cuidar de la niña mientras se está preparando la fiesta, y ésta debe quedarse encerrada durante todo el tiempo de preparación, siendo la madre la encargada de no dejar que hable o vea a otras personas. A lo largo de ese periodo, la mamá de la niña que está encerrada debe proveerle cuerdas hechas de chambira (*Astrocaryum chambira*) para que haga o aprenda a hacer bolsas, hamacas y canastos.



Foto 1
Doña Ivete iniciando una estera circular (Lucélida Maia/2008)

La fiesta empieza con la confección del tapete, hecho de guarumo (*Ischnosiphon* spp., *arumā* en portugués), confeccionado por las mujeres invitadas y utilizado para que la niña camine y se siente en él. A los hombres les compete hacer el *túri*, una especie de pared que mantiene a la niña aislada, confeccionada con tiras extraídas de los pecíolos de las frondas de la palma *buriti* (*Mauritia flexuosa*, canangucho, aguaje o moriche), y decorado con motivos que representan su clan o nazón –pintas de tigre, tortuga, etcétera–. El tiempo de reclusión demora cerca de treinta días, pero si la mamá no tiene yuca, la reclusión podrá durar hasta ocho meses, el tiempo necesario para sembrar y cosechar en su chagra la yuca blanca para hacer el *pajaauru*. Durante ese tiempo, los hombres de la casa también deben cazar y *amunquiá* (moquear, una técnica de ahumado para conservar la carne y el pescado) muchos animales para dar de comer a los invitados a la fiesta.

Este ritual no es una obligación entre las familias y, desde hace algún tiempo, las niñas tienen el derecho de escoger si quieren o no que se haga la fiesta de la pelazón. Según doña Odete, quien tiene sesenta y cinco años, ella pudo escoger y no quiso que le hicieran la fiesta, aun cuando a su hermana sí se la celebraron. Las mujeres entrevistadas durante el desarrollo de la investigación contaron que al final de la fiesta el curaca baña a la niña, le echa bendiciones, le dirige palabras de consejo para que sea una buena esposa y le da de beber una mixtura que hace que no tenga muchos hijos. Por eso, dice doña Odete, “tengo muchos hijos, porque yo no quise la fiesta y nadie me curó. Mis hijas tampoco quisieron y todas son buenas parturientas”.

Es fácil percibir que muchas mujeres de esa comunidad son *buenas parturientas*, pues en todas las casas se encuentran numerosos niños. En la casa de doña Ivete, por ejemplo, una señora de treinta y ocho años de edad, además de sus seis hijos mayores están también su hija menor de ocho meses, sus dos nietos de dos y cuatro años y la última nieta, de dos meses de edad; es, pues, una casa con mucha gente, patrón común entre los tikuna de esa comunidad.

En la convivencia con estas mujeres se ve de forma impresionante la fuerza que tienen, no sólo la fuerza física, sino también la que demuestran al conciliar las obligaciones de su día a día. En general, ellas cuidan de las labores de la casa y de sus hijos, hacen la comida, tejen, siembran y cosechan la chagra, son madres, mujeres, artesanas y comerciantes, pues cuando sus tejidos están finalizados salen a la calle cargándolos y sólo los venden por el precio que preestablecieron. Es muy difícil conseguir que descuenten el precio de los canastos o esteras que salen a vender, por cuanto ya tienen planeado lo que pretenden y necesitan comprar con el dinero que van a recaudar con la venta de sus productos.

Doña Ivete cuenta que una estera de cinco cuartas de diámetro –más o menos un metro–, que toma una semana para ser elaborada, la vende por R\$20,00 (veinte reales, cerca de diez dólares), dinero suficiente para comprar dos pollos, lo que en su casa alcanza para dos almuerzos.

De esta forma se percibe también la importancia que ese trabajo tiene para el sustento de toda la familia, pues hay tejedoras que no tienen marido y ganan su dinero vendiendo los excedentes de sus cosechas, y, también, de la venta de sus tejidos. Conviene recordar que entre la siembra y la cosecha pasan meses, y durante ese periodo las mujeres consiguen el dinero para su sustento y el de sus hijos de la venta de canastos y esteras.

Los tejidos

La importancia de los tejidos en la vida de los tikunas es ancestral. Objetos tejidos y trenzados siempre han sido instrumentales en el procesamiento de la yuca o mandioca, de la pesca y, más recientemente, como bienes de comercio. Además, están presentes en los utensilios y artefactos de su vida cotidiana. Aun cuando también incorporan elementos de los tejidos de otros pueblos, es notable la creatividad que expresan en la confección de techos, paredes, esteras, escobas y canastos. En este sentido Goulard (1994: 338) afirma que, “Al igual que en la mayoría de las etnias vecinas, el tejido tiene una gran importancia en

la vida cotidiana de los tikuna, tanto para la fabricación de elementos de carga –tales como las jicras [mochilas]– como de objetos de uso doméstico, tal como las hamacas”.

La riqueza y la belleza de los tejidos indígenas son evidentes y sirven para identificarlos como grupos con características comunes. Sin embargo, aún en Brasil, son pocos los trabajos específicos sobre ellos. Berta Ribeiro (1986: 311), en su trabajo sobre la cestería en el alto Río Negro, “A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida”, llama la atención sobre tal desconocimiento:

Los grupos indígenas de Brasil tuvieron adaptaciones ecológicas y culturales distintas, que se reflejan en el estilo de su acervo cestero. No obstante, contando con pocas informaciones bibliográficas y una pequeña muestra museológica, fue posible trazar las líneas que lo definen. Las variantes encontradas en cada macroestilo ponen en evidencia la necesidad de estudiar la producción cestera en otros dominios que ayuden a determinar la singularidad y la autodefinición de los grupos que la desarrollan (traducción de la autora).

Los indígenas, y las mujeres tikuna en particular, reflejan en sus tejidos su modo de vivir y sus principales características. En el proceso de confección de sus canastos y esteras, más que innovar preservan. Ejecutan y transmiten patrones y motivos tradicionales a las generaciones más jóvenes, las que, con el pasar del tiempo, van enriqueciéndolos con nuevos colores y combinación de patrones creados por ellas o adquiridos en la convivencia con otros grupos de personas.

Aún así, en esa región el arte de tejer desarrollado por varias etnias tiene semejanzas en sus procesos de confección y en sus productos, tal como menciona Seiler-Baldiger (1988: 285):

Las similitudes más impresionantes entre las artesanías tikuna y yagua se encuentran en sus productos textiles manufacturados, principalmente en las bolsas y hamacas. Para alguien de afuera sería muy difícil distinguir entre los productos yagua y los tikuna. Ambos usan el mismo tipo de material, las mismas técnicas, las mismas tinturas y, hasta cierto punto, el mismo patrón y combinación de patrones (traducción de la autora).

Los canastos hechos con la fibra del guarumo se diferencian de los hechos con las fibras de chambira en muchos aspectos, por lo general tienen fondo rectangular o cuadrado, siendo –raramente entre los tikunas– confeccionados también por hombres. La técnica y la forma de teñir las fibras utilizadas en la manufactura de esos canastos es distinta de la usada en la de los canastos hechos con pajas de chambira.

LA TRAMA

La predominancia de los tejidos hechos con la fibra y las pajas del *tucumã* (*Astrocaryum vulgare*), o de chambira (*A. chambira*) no es casual, debido a la escasez del guarumo, que en la actualidad es difícil de encontrar, siendo necesario caminar hasta un día en el bosque. En Umariaçu son raros los tikuna que plantan las especies necesarias para producir su cestería; la mayoría depende de la naturaleza para proveer la materia prima que utilizan en la confección de sus canastos.

Con las pajas y las fibras del *tucumã*, de la chambira o del guarumo, las mujeres de Umariaçu hacen gran variedad de canastos, tradicionales o no, y en ese trabajo emplean una variedad de técnicas. Las más utilizadas son, según Ribeiro (1988), las que originan los tejidos cuadriculares o ajedrezados y los sajados conocidos también como cruzados en diagonal, que producen una multiplicidad de dibujos geométricos. La diversidad de técnicas dominadas por esas mujeres demuestra las adaptaciones ecológicas y culturales por las cuales han pasado a lo largo de los tiempos.

Los canastos de forma cilíndrica con fondo y tapa circular son predominantes, y son hechos con las pajas y las fibras del *tucumã* o de la chambira. Para empezar a tejerlos, las tejedoras hacen un ombligo en forma de asterisco, que se obtiene arreglando los elementos de la urdimbre en posición radial y envolviéndolos con la paja preparada para este trabajo. Paulatinamente agregan nuevas tiras a la urdimbre y siguen el trabajo según el esquema de trenzado torcido (Ribeiro 1988: 314) (véanse las fotos 2 y 3).



Foto 2
Ombligo en forma de asterisco
(Lucélida Maia /2008)



Foto 3
Inicio de la trama
(Lucélida Maia /2008)

Además del ombligo en forma de asterisco, entre algunos canastos cilíndricos y sus tapas se encuentra el denominado ombligo esvástica (véase la foto 4), que no es exclusivo de los tejidos tikuna, ya que, según Ribeiro (1988), se halla también en los de los indígenas sanumá-yanomâmi. Para tejerlo se empieza cruzando dieciséis elementos de la urdimbre a fin de determinar ángulos rectos, 4 a 4, formando un patrón de tejido cuadricular cerrado semejante a una esvástica. Una carrera de tejido torcido los mantiene en su lugar (Ribeiro 1988: 69).



Foto 4
Tapa de canasto con ombligo esvástica (Lucélida Maia /2008)

En la foto 5 se ve un ombligo tipo diamante. El inicio del tejido conforma un rombo lleno, circunscrito por rombos concéntricos. Este tipo de ombligo es muy utilizado para empezar a tejer cernidores y canastos hechos con las fibras del guarumo. Otro tipo de ombligo, muy común entre los canastos tikuna hechos de guarumo, es el ampolla, en el que las tiras conforman dos triángulos opuestos por los vértices, o sea, una ampolla. Dichos ombligos aparecen con frecuencia en los canastos de fondo cuadrado, moldeados por cuadrados concéntricos, como se puede observar en la foto 6.

Lo interesante en el desarrollo de los canastos cilíndricos hechos con la paja de chambira o de *tucumã* es la estrategia usada para hacer que un tejido plano se transforme en un objeto espacial. Para eso las mujeres incorporaron objetos disponibles, que pueden ser incluso ollas, para darle forma a los tejidos, demostrando así gran creatividad y capacidad para solucionar sus problemas. En este trabajo la tejedora hace, primero, la base del canasto, y para que el tejido ascienda lo pone sobre un objeto –que puede ser el tronco de un árbol, una olla o

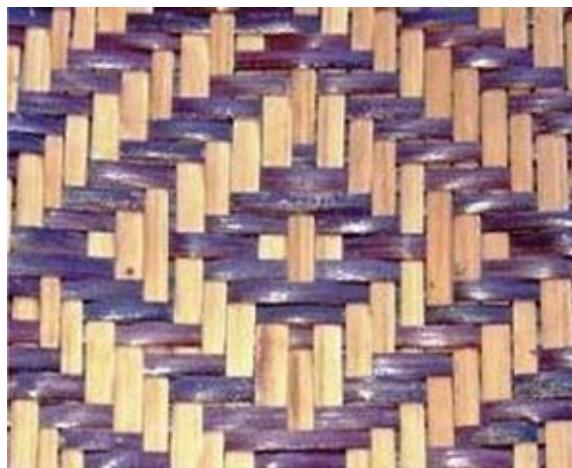


Foto 5
Ombligo diamante (Lucélida Maia /2008)



Foto 6
Ombligo ampolleta (Lucélida Maia /2008)

cualquier objeto que tenga el formato deseado–, lo amarra con las propias pajas o con una cuerda hecha, también, con fibras naturales, y hace el tejido contorneando el objeto hasta alcanzar la altura deseada (véase la foto 7).

Ese tipo de estrategia es común entre las tejedoras más jóvenes que confecionan los canastos hechos de chambira o *tucumā*, tal vez porque aún no han adquirido la experiencia necesaria para transformar un tejido plano en un objeto espacial sin utilizar un soporte concreto, lo cual sí desarrollan fácilmente las más antiguas.



Foto 7

Olla usada de molde para un canasto cilíndrico (Lucélida Maia /2008)

Entre las que confeccionan canastos de guarumo, las abuelas y las que tienen más experiencia saben hacer ganar cuerpo al tejido plano utilizando las manos y un pedazo de cuerda para amarrar y doblar las fibras (véanse las fotos 8 y 9).



Foto 8
Amarrando el tejido para darle cuerpo
(Lucélida Maia /2008)



Foto 9
Dando cuerpo al tejido
(Lucélida Maia /2008)

En el trabajo de confeccionar los canastos de guarumo de fondo cuadrado y boca circular la tejedora empieza por tejer el ombligo o el centro del fondo cuadrado, utilizando siempre tiras más largas que el tamaño deseado para el fondo del canasto, para así tener material suficiente para el cierre.

En el principio de esos tejidos es posible ver que la trama queda marcada por las líneas medias del cuadrado, y que para hacer ganar cuerpo la tejedora empieza amarrando la extremidad de la trama para que no se suelte durante el proceso. Después de amarrada, la tejedora sostiene ese tejido por debajo con las dos manos abiertas y lo dobla rápidamente, girando las palmas de las manos, movimiento que permite que las tiras de colores distintos se sobrepongan, entrecruzándose hasta completar un cuadrado menor, como se puede observar en la fotografía 9. Gerdes (2007: 114-116) describe un proceso semejante a éste en su estudio de la cestería de los bora en el Perú.

La técnica empleada para el desarrollo de las tramas a partir del guarumo es más sofisticada que la usada en las tramas de chambira, y en ellas se perciben gran variedad de formas y pensamientos que se pueden representar matemáticamente y permiten creer en la utilización pedagógica de esos objetos. Para mantener el patrón impreso en el principio de la trama la tejedora debe estar muy concentrada, para no dejar pasar ninguna tira además de la necesaria para hacer surgir las formas preestablecidas.

En ese proceso se percibe que la riqueza de formas, intrínsecas o extrínsecas, presentes en las tramas de los canastos y esteras tikuna, despiertan curiosidad acerca de los motivos y significados, los cuales al tiempo que embellecen estos objetos reafirman las características de ese pueblo y el sentimiento de pertenecer a un grupo culturalmente fuerte.

Desde niñas, las tejedoras aprenden que su labor no termina cuando los canastos o esteras están terminados, pues en ese momento empieza una nueva jornada de trabajo: la búsqueda de su venta, para lo cual ellas salen caminando de Umariaçu hasta las calles de Tabatinga o hasta Leticia. Y en este caminar establecen relaciones comerciales y personales que involucran mucho más que la simple acción de compra y venta. Es en ese momento, sobre todo, cuando utilizan los conocimientos matemáticos que adquirieron en la escuela, dado que deben sumar, restar, multiplicar y comunicarse con personas que no hablan su lengua. Es una tarea ardua, que implica mucho más que el cansancio físico de las largas caminatas: involucra una vivencia de mundo más allá de la aldea.

Las nociones matemáticas en los tejidos

La belleza de estos objetos no es la única característica que despierta el interés en estudiarlos; cuando se miran detalladamente las formas, los colores y el proceso de su confección se percibe una variedad de relaciones que pueden ser expresadas matemáticamente. En esta sección se describen algunas de las relaciones encontradas.

LAS SUCESIONES NUMÉRICAS

En los análisis del proceso de construcción de los canastos hechos con la fibra del guarumo fue posible percibir la riqueza estética de los detalles, y, en éstos, reconocer nociones matemáticas que pueden ser identificadas en el crecimiento del tejido y en las formas que surgen a partir de las secuencias utilizadas.

Las sucesiones son una lista de elementos, numéricos o no, que están dispuestos según determinado orden. En muchas situaciones de la vida cotidiana aparece la idea de sucesión, por ejemplo, en los días de la semana o en los meses del año. Las sucesiones pueden ser finitas o infinitas y sus elementos son llamados términos de la sucesión.

Para empezar un tejido, como el de la foto 8, por ejemplo, la tejedora lo organiza uniendo las tiras del guarumo de cuatro en cuatro, variando el color, primero en la horizontal y en seguida agrega otras cuatro tiras en la vertical, intercalándolas con las que ya están puestas, para después adicionar otras cuatro que serán intercaladas también, pero ahora en el sentido contrario (véanse las fotos 10 y 11). Es decir, si las anteriores fueron tejidas a la derecha, éstas lo serán a la izquierda, en un proceso que a veces sigue el sentido de las manecillas del reloj, pero siempre da una vuelta alrededor del cuadrado que se forma con las dieciséis primeras tiras. Se percibe así el crecimiento del tejido y que las formas que surgen están determinadas por una progresión aritmética (PA); o sea, en el canasto de la foto 11 el tamaño del fondo y las formas geométricas que surgen pueden ser representadas por la PA (4, 8, 12, 16, ...).

En la confección se puede observar que las tejedoras utilizan la aritmética en el proceso de conteo cuando van agregando las tiras, pues necesitan contar hasta cuatro. Tejidos como éstos son un documento que muestra la utilización de nociones matemáticas y de la geometría, aun cuando empíricamente, en la confección de objetos que en principio sólo tenían utilidad doméstica.

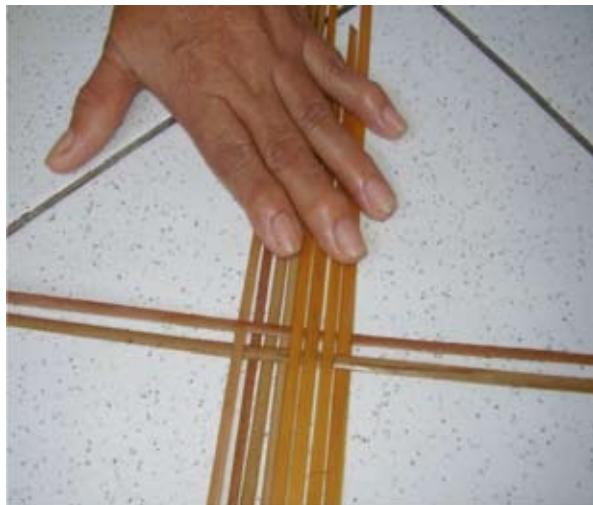


Foto 10
Empezando un canasto de fondo cuadrado (Lucélida Maia /2008)



Foto 11
Un fondo cuadrado (Lucélida Maia /2008)

Aquí se está considerando como progresión aritmética toda sucesión numérica en la cual la diferencia entre cada término, a partir del segundo, y el término anterior es constante. Esa diferencia constante es llamada razón de la progresión y es representada por r .

Al observar en detalle se ve que en ese proceso está presente una progresión aritmética de razón cuatro ($r = 4$), o sea, PA (4, 8, 12, 16, 20,...). La tejedora utiliza cuatro tiras para empezar y luego sigue:

$$4 + 4 = 8$$

$$4 + 4 + 4 = 12$$

$$4 + 4 + 4 + 4 = 16$$

Es esa ordenación de cantidades y la forma dicromática como se secuencia las que determinan las formas geométricas que surgen en el fondo del canasto y en sus lados. Además, la noción de conteo siempre está presente en esa confección, lo que puede significar la oportunidad de trabajar con niños desde los primeros cursos escolares en las operaciones de adición y multiplicación, pues en ese proceso ocurre lo que los tikuna llaman *na muchigu*, aumentar la misma cantidad, lo que puede representar perfectamente la definición de multiplicación como el acto de sumar la misma cantidad, o sea, $4 + 4 + 4 = 12 = 3 \times 4$.

LA SIMETRÍA Y LAS TRANSFORMACIONES GEOMÉTRICAS

El concepto de simetría ha estado muy presente en el mundo físico, principalmente en las formas existentes en la naturaleza, en las construcciones humanas, en las artes y en las ciencias. La simetría es una idea que parece acompañar al hombre en el transcurso de su evolución: basta con mirar sus construcciones y su arte en las diferentes culturas para percibir la presencia o ausencia de esa idea geométrica. En este trabajo la idea de simetría está de acuerdo con la definición de Nobre (2003), quien considera simetría como una característica de dos figuras o de partes de una misma figura, en la cual todos los puntos correspondientes están a igual distancia en relación con un punto, un eje o un plano determinado.

La idea de belleza está relacionada con la de simetría, aun cuando indirectamente y, en los tejidos de los tikuna, está presente principalmente en su cestería, canastos hechos de guarumo o de chambira, y en los motivos de sus decoraciones. Al analizar los canastos, los coladores y las esteras confeccionados por los tikuna es posible encontrar la simetría en relación con una recta, un plano y un punto, además de las transformaciones, que constituyen movimientos geométricos que preservan la congruencia. Son también llamados isometrías porque no deforman la figura original. Existen cuatro tipos de transformaciones en el plano consideradas isometrías: la translación, la reflexión, la rotación y reflexión-desplazamiento, todas ellas, en general, presentes en la cestería de los tikuna.

En el caso del fondo del canasto que se muestra en la foto 12 es posible ver una isometría, un movimiento rígido que no deforma la figura. En el plano se define matemáticamente isometría como una función biyectora $T: R^2 \rightarrow R^2$, es decir, la transformación (T) de una figura plana (R^2) en otra figura plana (R^2), semejante a la primera y que preserva las distancias. Esto es, si P y Q son dos puntos de la primera figura, entonces la distancia $d(P, Q) = d(T(P), T(Q))$, donde $T(P)$ y $T(Q)$ son dos puntos de la segunda figura resultantes de aplicar la transformación T sobre los puntos P y Q .

La foto 12 ilustra también la presencia de la idea de rotación, pues allí se ve que las figuras se pueden construir a partir de la rotación continua del patrón triangular –a la derecha– en relación con el centro, en cualquier sentido, sin que la forma se altere. Es posible determinar el centro de rotación O , y el ángulo de rotación, que es de 90° en el sentido horario o ante-horario. De esa forma, dado el punto O –centro de rotación–, un ángulo θ y el sentido de la rotación, tendremos una transformación $T_\theta: R^2 \rightarrow R^2$, tal que para todo P existe un $P' = T_\theta(P)$ de modo que el ángulo POP' y θ son congruentes, o sea, tienen medidas iguales; el segmento $OP' = OP$ y el punto $O' = O$. Estas nociones matemáticas se determinan a partir del tipo de ombligo utilizado en la trama. Para las tejedoras las ideas matemáticas no son las que guían su trabajo, sino el tipo de decoración.

En el modelo de la figura 1, representativo del inicio de un canasto de fondo cuadrado, se ve la existencia de una simetría rotacional de 90° entre las formas que surgen del entrelazado de las diecisésis primeras tiras.

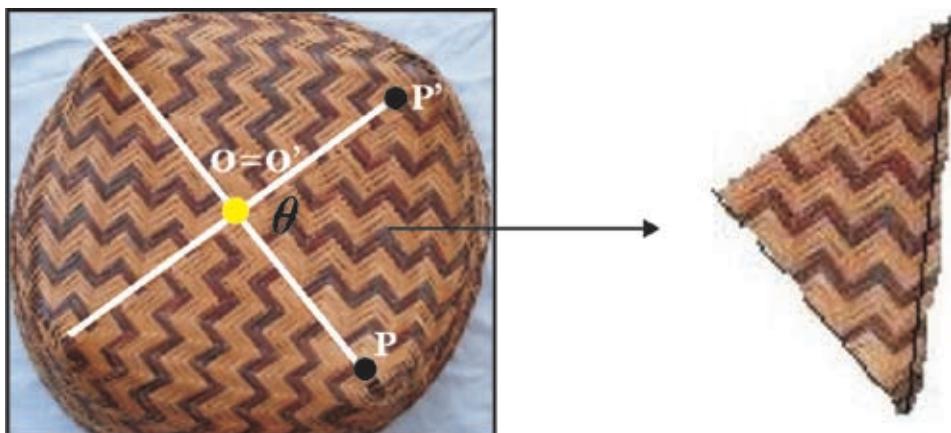


Foto 12
Presencia de isometría (Lucélida Maia /2008)

Esta situación está determinada por la secuencia empleada en la colocación de las tiras: (1, 2, 3, 4) para la derecha y después (1, 2, 3, 4) para la izquierda; así como también (1, 2, 3, 4) hacia arriba y (1, 2, 3, 4) hacia abajo.

En la foto 13 se observa la presencia de reflexión en los patrones decorativos de un canasto de fondo cuadrado hecho de guarumo.

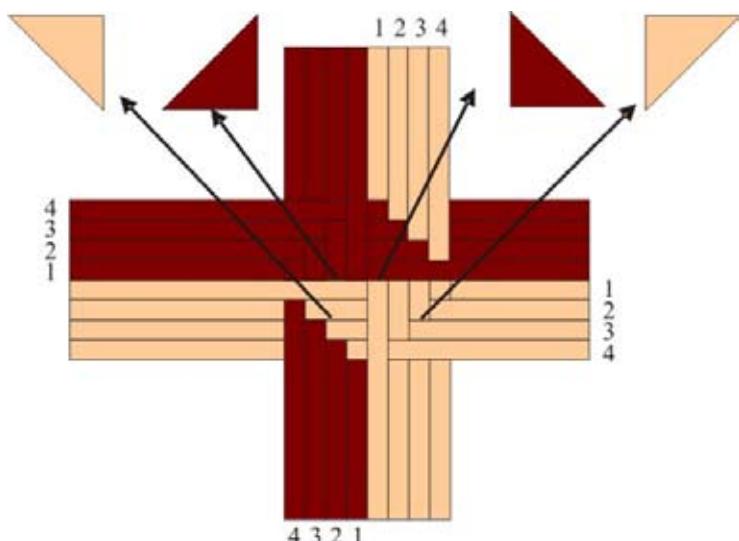


Figura 1
Modelo para visualización de simetría (Lucélida Maia /2008)

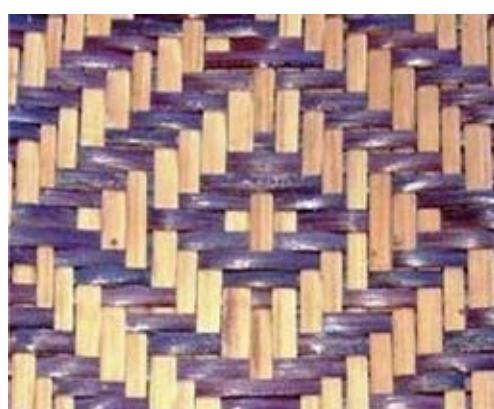


Foto 13
Ombligo de un canasto de fondo cuadrado hecho de guarumo (Lucélida Maia /2008)

Es posible reflejar una figura en relación con un eje, recta, obteniendo una figura simétrica a la original. Siendo la recta r el eje de reflexión, esta será una transformación $r : R^2 \rightarrow R^2$ que para todo punto P asocia el punto $P' = r(P)$, satisfaciendo las siguientes propiedades:

Si $P \notin r \Rightarrow r$ es la mediatrix de PP' (\notin : no está contenido en)

Si $P \in r \Rightarrow P' = P$ (\in : está contenido en)

El modelo de la figura 2 muestra que la figura $A'B'C$ es una reflexión de la figura ABC en relación con el eje r . Y en el caso del canasto de la fotografía 13, la simetría, que se percibe en relación con un eje horizontal o vertical, surge a partir de la secuencia dicromática determinada por el ombligo de la trama que la tejedora elige según el tipo de canasto que quiere confeccionar.

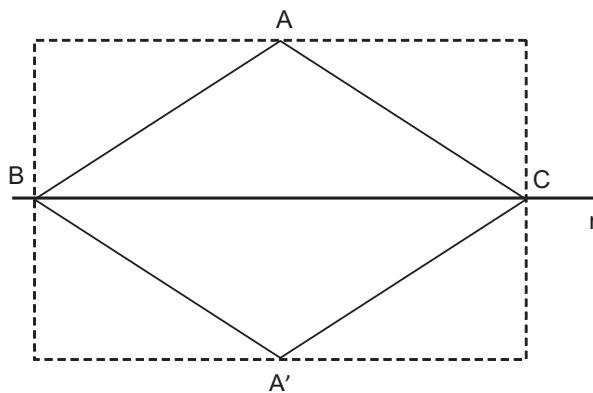


Figura 2

Modelo representativo de la reflexión de una figura (Lucélida Maia /2008)

Las nociones matemáticas en los tejidos

Las nociones de paralelismo y perpendicularidad han estado presentes en la vida de los tikuna desde siempre, y permanecen hasta hoy en la construcción de sus casas, sus canoas y en la cestería, aunque de forma inconsciente o con otros significados. Ellos utilizan estas nociones para lograr éxito, por ejemplo, en la elaboración de trampas utilizadas en la pesca o en la confección de canastos de fondo rectangular.

Actualmente, esas nociones son muy utilizadas, aun cuando de forma empírica, en el principio del tejido del canasto de fondo cuadrado, pues el proceso

de agregar tiras de guarumo para formar un conjunto de rectas paralelas y, al mismo tiempo, otro conjunto de rectas perpendiculares, se repite varias veces hasta alcanzar el tamaño deseado del fondo del canasto.

Al mirar el principio geométrico de la confección de un canasto hecho de guarumo, como el de la figura 3, se ve que de acuerdo con la manera como la tejedora organiza las tiras, determina grupos de rectas paralelas o perpendiculares. Para las paralelas, considera rectas cuya intersección (n) es vacía (\emptyset), o sea está considerando las rectas $a, b, c, d \rightarrow a \cap b \cap c \cap d = \emptyset$, o las rectas $e, f, g, h \rightarrow e \cap f \cap g \cap h = \emptyset$. Cuando se refiere a las rectas perpendiculares está considerando rectas cuya intersección presenta un punto y el ángulo entre ellas es de 90° . En el modelo de la figura 3 se puede percibir tal situación entre, por ejemplo, las rectas a y h , o d y $e \rightarrow a \cap h = \{A\}, d \cap e = \{B\}$. Se observa que el esquema de la figura 3 representa una situación presente y perceptible en el inicio de la confección de un canasto de fondo cuadrado hecho de guarumo.

Otra noción presente en esa confección es la necesidad de conteo y la posibilidad de exploración de las operaciones de adición y multiplicación, pues, como se dijo, en ese proceso ocurre lo que los tikuna llaman de *na muchigu*, aumentar

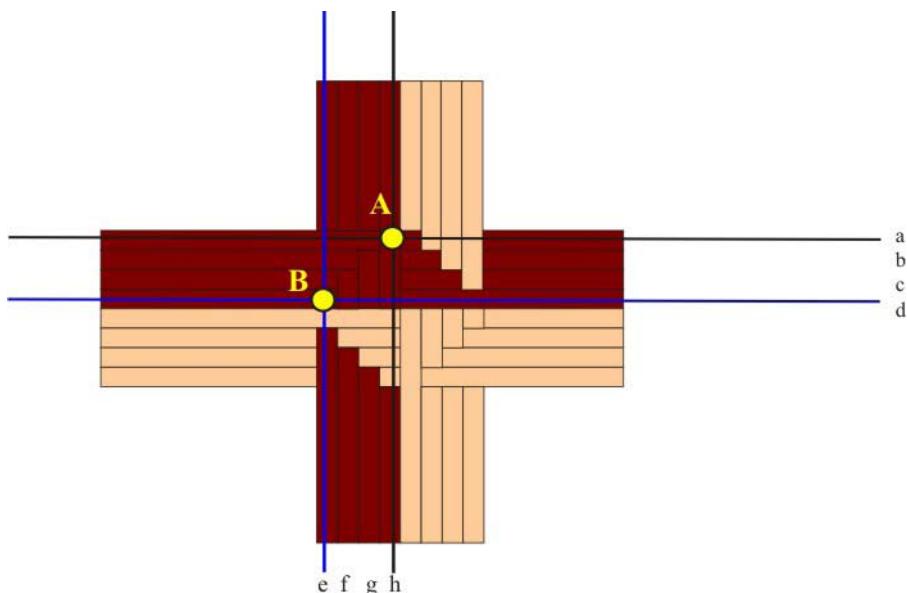


Figura 3

Esquema representativo de elementos geométricos presentes en el principio de un canasto de fondo cuadrado (Lucélida Maia /2008)

la misma cantidad, lo que tiene relación con la definición de que multiplicar es sumar la misma cantidad, o sea, $4 + 4 + 4 = 12 = 3 \times 4$. Y las tejedoras utilizan esta noción, principalmente en la confección de canastos de fondo cuadrado, pero con un sentido estético muy fuerte, o sea, lo que ellas miran son las proporciones entre las formas y no, simplemente, la cantidad de tiras que están agregando a la trama.

LAS NOCIONES EN LAS ESTERAS O TAPETES

Las esteras circulares

Las nociones matemáticas presentes en los tapetes circulares están también en los fondos y en las tapas de los canastos cilíndricos. Su configuración circular y su decoración con franjas coloridas que recuerdan coronas circulares permiten la contextualización de contenidos como el cálculo del área del círculo, la circunferencia y su perímetro, arcos, corona circular, sector circular, rayo, diámetro y cuerdas de la circunferencia.

Se observa también que con estos objetos es posible visualizar y establecer una expresión que permita calcular la medida de la apotema (distancia del centro a cualquiera de sus lados) de un polígono regular en función de la medida de un lado y del radio de la circunferencia circunscrita. El perímetro de la circunferencia o del círculo = $2\pi R$ puede ser visto en variados tamaños, teniendo en cuenta las franjas de distintos colores que se presentan en las esteras circulares hechas de chambira, como la que se ve en la foto 14 y en la figura 4.



Foto 14
Esterá circular hecha de chambira
(Lucélida Maia /2008)

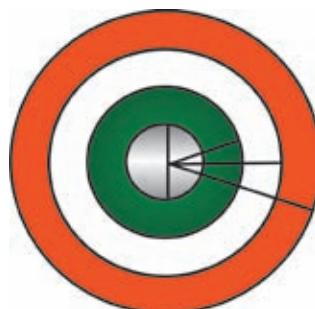


Figura 4
Esquema explicativo de elementos matemáticos
presentes en una estera de forma elíptica
(Lucélida Maia /2008)

Las esteras elípticas

Las tejedoras de Umariaçu también hacen tapetes o esteras que presentan una forma elíptica, como el de la fotografía 15. Matemáticamente, esas esteras permiten contextualizar o visualizar de forma concreta una serie de elipses circuncentradas de centro en el origen (0,0) del plano cartesiano. Una elipse se define en relación con dos puntos fijos F_1 y F_2 , llamados focos, equidistantes en un valor c del centro de la elipse. Entonces, se denomina elipse a la curva plana tal que la suma de las distancias (d) de cada uno de sus puntos P a los focos F_1 y F_2 es un valor constante $2a$, donde $2a > 2c$ (distancia focal F_1F_2). Luego, la elipse es el conjunto de puntos P , que cumplen la condición $d(PF_1) + d(PF_2) = 2a$. En el

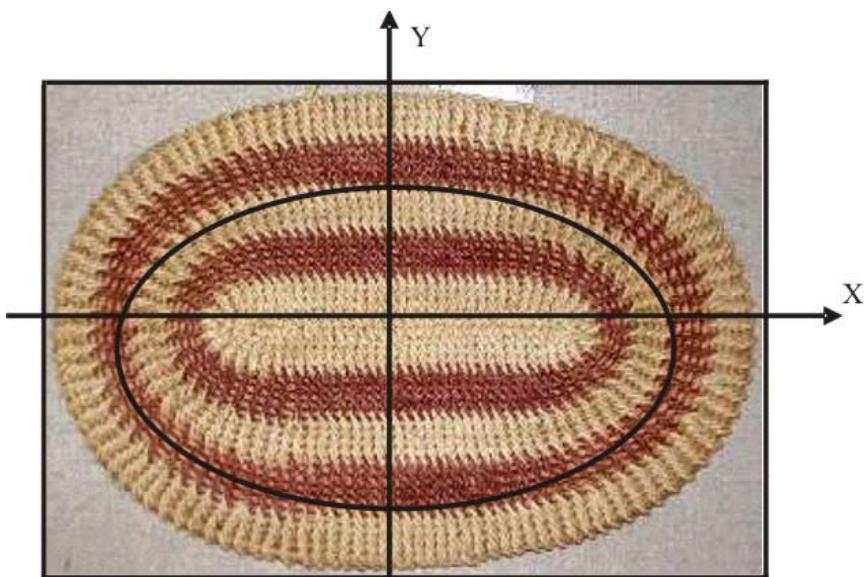


Foto 15
Ester de forma elíptica hecha de chambira (Lucélida Maia /2008)

modelo de la figura 5, representativo de una estera de forma elíptica, se pueden ver las nociones matemáticas que están presentes en estas esteras:

$$A_1A_2 = 2a = \text{Eje mayor}$$

$$B_1B_2 = 2b = \text{Eje menor}$$

$$F_1F_2 = 2c = \text{Distancia focal}$$

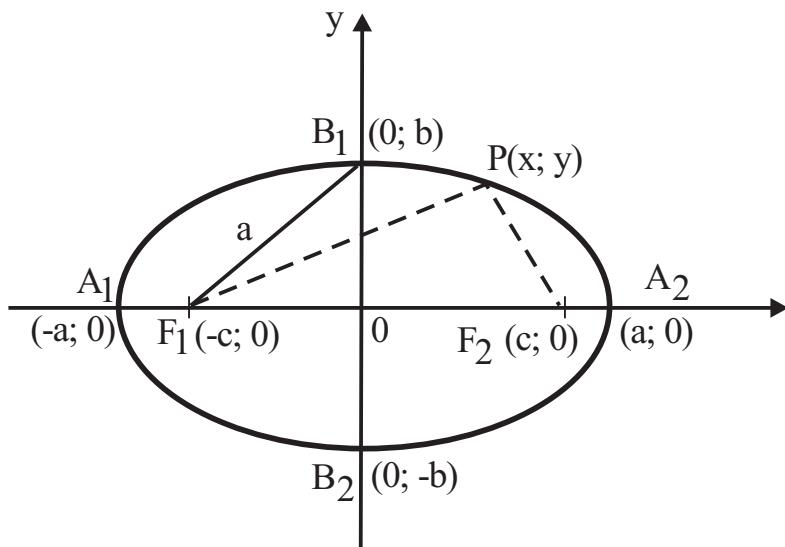


Figura 5

Esquema explicativo de elementos matemáticos presentes en una estera de forma elíptica
(Lucélida Maia /2008)

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta la riqueza de formas e ideas matemáticas encontradas en la cestería tikuna y en su proceso de confección, se afirma que es posible representarlas por medio de los contenidos matemáticos, principalmente los contenidos de geometría como las formas planas, los sólidos geométricos, la circunferencia, el círculo y sus elementos: cuerda, radio, diámetro y sector circular. Estos objetos permiten también contextualizar el cálculo y la comparación de áreas de regiones planas.

Así mismo, en el proceso de confección están presentes muchos conceptos matemáticos que pueden ser visualizados como las progresiones aritmética y geométrica, la idea de transformaciones geométricas en el espacio y en el plano, además de las nociones de conteo y ordenación que permiten el trabajo con las operaciones aritméticas. Es importante enfatizar que el proceso de confección de los canastos y esteras, y la comparación de patrones empleados en ese proceso, son buenos instrumentos u oportunidades para manejar hipótesis y resultados previos para alcanzar nuevos resultados, lo que ayuda al desarrollo del raciocinio de las personas, en particular de quienes trabajan con matemáticas.

A lo largo de este trabajo se han analizado las ideas o nociones matemáticas presentes en los tejidos tikuna, principalmente respecto a los contenidos matemáticos occidentales, pero se debe tener en cuenta que la mirada de la investigadora es externa, y que para los indígenas las formas y fórmulas matemáticas tienen significados que van más allá de las apariencias: se traducen en valores que legitiman el sentimiento de pertenecer a un grupo.

De hecho, en todos los tiempos, grupos distintos desarrollaron conocimientos específicos que fueron compartidos en el grupo con la intención de fortalecerlo. Así pasó con los tikuna, que a lo largo de los tiempos desarrollaron técnicas de tejidos que sirvieron para confeccionar utensilios de uso doméstico y para la pesca o caza, pero que hoy se han transformado en una actividad comercial. No obstante, esas técnicas expresan ideas y pensamientos que forman parte de su tradición y, al mismo tiempo, reflejan la aplicación de conceptos y principios matemáticos de un pueblo cuya existencia, en cierta forma, dependió de esas aplicaciones.

Esas aplicaciones se traducen en una matemática propia, una etnomatemática tikuna, que expresa en los procesos de confección de los tejidos y en sus formas una etnomatemática personificada, inseparable de su práctica, pero que puede ser vista también por medio de una mirada más formal, sin que entre en conflicto con las ideas oficiales y las prácticas matemáticas cotidianas de los tikuna, pues de igual modo, ambas son fruto del contexto y reflejan sus características. Por eso, combinadas tornan la mirada matemática algo posible y comprensible, permiten la adopción de un estilo, desarrollan el sentido estético, permiten transgredir reglas, mezclar géneros e introducir la intuición sensible en las operaciones matemáticas.

Así que, a partir de los resultados encontrados en la investigación se afirma que todavía es posible hacer mucho por la identificación y la comprensión de las prácticas o nociones matemáticas indígenas, principalmente con los aportes de la etnomatemática, pues en Brasil y, en particular, en la región amazónica, la diversidad cultural es muy intensa y requiere de prácticas que busquen conciliar el conocimiento teórico oficial y el conocimiento cultural presente en la realidad cotidiana de los indígenas, pues ambos se complementan y fortalecen las relaciones existentes entre los indígenas y los no indígenas que conviven armoniosamente en esta región.

Nota. Este artículo es el resultado de la investigación para una tesis de la maestría en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, titulada “Los tejidos y las tramas matemáticas. El tejido tikuna como soporte para la enseñanza de las matemáticas”, de 2009.

Referencias

- GERDES, PAULUS. 2007. *Geometria e Cestaria dos Bora na Amazonia Peruana*. Morrisville: Lulu Enterprises.
- GOULARD, JEAN PIERRE. 1994. “Los Tikuna”. En: F. Santos y F. Barclay (eds.). *Guía etnográfica de la Alta Amazonia. Volumen 1: Mai huna, Yagua, Tikuna*. Serie Colecciones y documentos, pp. 309-442. Quito-Lima: Flacso-Ifea.
- NOBRE, SERGIO (org.). 2003. *Explorando a Geometria através da História da Matemática e da Etnomatemática*. Rio Claro-SP: SBHM.
- RIBEIRO, BERTA G. 1986. “A Arte de trançar: dois macroestilos dois modos de vida”. En Darcy Ribeiro (ed.). *Suma Etnológica Brasileira. Vol 2. Tecnología Indígena*. São Paulo: Vozes, pp. 283-322.
- _____. 1988. *Diccionario do artesanato indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SEILER-BALDIGER, ANNEMARIE. 1988. “Yagua and Tukuna Hammocks: Female dignity and cultural identity”. *Congreso nacional de americanistas. Vol. 3*. Bogotá: Ediciones Uniandes, pp. 282-292.

Ana María Spadafora

CUMPLÍ TU SUEÑO: PEDAGOGÍA DE LA ONIROMANCIA
Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO ENTRE LAS MUJERES PILAGÁ DEL GRAN CHACO
(FORMOSA, ARGENTINA)

Resumen

EL ARTÍCULO CONSTITUYE UNA REFLEXIÓN SOBRE EL MODO EN QUE HAN SIDO ABORDADAS las experiencias oníricas en la antropología, retomando mi experiencia de trabajo con mujeres pilagá de la región del Gran Chaco. Discute la influencia, implícita o explícita, de algunos enfoques antropológicos en el análisis de los sueños, y la excesiva concentración en sus relaciones con el chamanismo y la mitología. Basado en el material etnográfico recabado con algunas mujeres pilagá, retoma los lazos establecidos por una de las principales colaboradoras entre soñar, narrar, interpretar, hacer y copiar. Busca enfatizar que las relaciones entre la experiencia onírica y la acción práctica responden a lo que denomino “pedagogía de la oniromancia”, categoría que subraya la trama que une la representación al comportamiento y las acciones vinculadas a la trayectoria de vida y experiencias recientes de las mujeres indígenas.

Palabras clave: *sueños, pilagá, conocimiento práctico, mujeres indígenas, Gran Chaco.*

I FULFILLED YOUR DREAM: THE PEDAGOGY OF ONEIROMANCY
AND PRACTICAL KNOWLEDGE AMONG PILAGÁ WOMEN OF THE GRAN CHACO
(FORMOSA, ARGENTINA)

Abstract

THE ARTICLE REFLECTS ON THE WAY DREAM EXPERIENCES HAVE BEEN ADDRESSED BY ANTHROPOLOGY, taking up my fieldwork experience with Pilagá women of the Gran Chaco Region. It discusses the assumptions, implicit or explicit, of some anthropological approaches to the analysis of dreams and their excessive concentration on the relation of dreams to shamanism and mythology. Based on ethnographic material obtained with some Pilaga women, it takes up the links, as established by one of my main collaborators, between dreaming, narrating, interpreting, doing, and copying. It aims to emphasize that the relations between dream experience and practical action correspond to what I call the “pedagogy of oneiromancy”, a category that stresses the web that connects representations to the behavior and actions associated with the life trajectories and recent experiences of indigenous women.

Keywords: *dreams, Pilaga, practical knowledge, indigenous women, Gran Chaco.*

Ana María Spadafora. Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica de Argentina. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Argentina). aspadafo@conicet.gov.ar

Introducción

Este trabajo se enmarca en una investigación que estoy desarrollando desde 2006 acerca de los conocimientos que tienen y los usos territoriales que hacen mujeres recolectoras de la etnia pilagá, en los cuales la experiencia onírica es un espacio decisivo para comprender los vínculos que ellas establecen con el monte, en especial los relacionados con las transformaciones del espacio territorial y de los conocimientos o saberes femeninos ligados a ellos¹.

La importancia de la oniromancia entre los pueblos de las tierras bajas sudamericanas, y del Gran Chaco en particular, ha sido subrayada por varios autores. La mayor parte de los trabajos destacan sus vínculos con el chamanismo, la cosmología y la mitología indígena (Califano 1974, 1976, Dasso 1999, Idoyaga Molina 1978-79, 1993, Wright 1981, 2008). Sin duda, son importantes los lazos entre las experiencias oníricas con el diagnóstico de las enfermedades ligadas a la intrusión de objetos, la transgresión de tabúes, las explicaciones acerca de la fuga del alma, el envío de un mal o daño provocado por chamanes, o la relación entre las experiencias oníricas y la cosmología y mitología indígenas. No obstante, se ha pasado por alto, además de la importancia y la especificidad del género femenino, el carácter socializado y democrático de los sueños, que no se ciñen a un saber de especialistas y forman parte de saberes prácticos que permiten a las personas explicar y proyectar sus trayectorias de vida.

Siguiendo esta línea de interés e interpretación, analizo la utilización del recurso onírico por parte de las mujeres pilagá, en términos de lo que denomino “pedagogía de los sueños”, entendida como un sistema complejo de interpretación-acción que contribuye a dirigir los imponderables de la vida, amoldar situaciones y acontecimientos respecto del futuro de las personas, adecuarse a las situaciones diferentes y cambiantes de su historia reciente, modificar el curso de sus vidas y tutelar su porvenir².

Sobre esta base, a continuación expongo algunas cuestiones relativas a la historia reciente y a la situación actual de la etnia, para detenerme luego en algunos enfoques antropológicos sobre el sueño, subrayando las potencialidades de la perspectiva y enfoque por el que he optado. Recupero el vínculo particular que una de mis principales interlocutoras establece entre las acciones de soñar, de narrar, de interpretar y de hacer, las que, en buena medida, responden al abultado corpus de información recabado con otras colaboradoras de la misma generación. Finalmente, subrayo las principales limitaciones etnocéntricas que se derivan de la consideración de la experiencia onírica en los términos de un

dominio subsidiario al estado de vigilia, subyacente a nuestra concepción etnocéntrica sobre la experiencia onírica y que no resume la perspectiva pilagá sobre los sueños y la ligazón que las mujeres establecen entre ellos y su concepción del saber o conocimiento. A mi entender, esta perspectiva no se ajusta a la consideración del “conocimiento tradicional” en los términos de un saber cosificado, inmune a la historia y a la capacidad de acción de los actores, y a las influencias mutuas que resultan de la labor entre la investigadora de campo y sus interlocutores.

Sueños: entre la historia reciente y la recolección femenina

Los pilagá, autodenominados *qom* o *qoml'eq* (la gente), forman parte de la familia lingüística guaycurú, junto con los tobas, los mocovíes y los desaparecidos abipones, payaguás y mbayás³. Su emplazamiento actual es en el centro-este de la provincia de Formosa (Argentina), en el área central de la región del Gran Chaco, territorio que comprende parte del noroeste argentino, parte del norte de Paraguay y sur de Bolivia⁴. Actualmente viven en veintidós comunidades relativamente cercanas, distribuidas entre los departamentos Patiño y Bermejo de la provincia de Forma.

A lo largo de los últimos tres trabajos de campo, desarrollados en 2007, 2008 y 2009, en la colonia indígena periurbana El Ensanche Norte (departamento Patiño), analicé cuestiones vinculadas a lo que se podría denominar una “antropología de los sueños” y una “antropología de la estética”. En particular, me interesó recopilar información destinada a analizar la adopción o el rechazo de ciertos patrones estéticos promovidos por la cultura blanca, concentrándome en la redefinición de diseños artesanales como producto de la incidencia de esas valoraciones estéticas en las narrativas sobre las experiencias oníricas de mujeres recolectoras. Me concentré en el análisis de las narrativas oníricas de las mujeres debido a que entre los pilagá llama la atención la evocación permanente del mundo onírico, hecho que irrumpió en toda alocución o intercambio de información con las mujeres cuando se busca obtener información acerca de las representaciones y usos actuales de los recursos del monte. Además, las narraciones oníricas guardan un potencial particular cuando se trata de indagar cómo valores éticos y estéticos surgidos de la adopción del cristianismo evangélico (García y Spadafora 2008) surgen o son estimulados por la interlocución con otros actores blancos, incluidos los antropólogos (Spadafora 2005, 2006, Spadafora y Morano

2007, 2008) y con otros grupos étnicos. En este sentido, podemos afirmar que las experiencias oníricas constituyen un espacio privilegiado para analizar la discursiva y reflexión sobre la historia reciente, especialmente en aquellos aspectos vinculados con los profundos cambios en los usos y representaciones del territorio desarrollados a lo largo de las últimas décadas.

A partir de la provincialización de Formosa en 1955, el avance del frente ganadero criollo sobre el centro-este, donde se encontraban emplazados los asentamientos pilagá, se produjo a un ritmo acelerado. En la década de 1980 a los pilagá se les asignaron tierras bajo la figura jurídica de “comunidades indígenas”, pero se otorgaron –debido a la temprana privatización– según un patrón disperso, como si fueran parches o islas dentro de un amplio territorio cada vez más ocupado por poblaciones mestizas o blancas. En los años 1990, la venta de tierras privadas a inversionistas extranjeros condicionó aún más las actividades de “marisca” –recolección, caza y pesca–. La ya existente y de larga data tensa situación entre indígenas y sus vecinos criollos se intensificó en las últimas dos décadas, al punto de complicar o vedar las actividades tradicionales de sobrevivencia dado que, tal como sintetizan los pilagá, en la actualidad, en muchos casos, “si cruzas el alambrado te disparan con armas de fuego”.

Aun así, las actividades de recolección de las mujeres –por lo general, de las de cuarenta años de edad en adelante– continúan siendo vitales para la reproducción de las unidades domésticas, dado que del monte se obtienen alimentos y, fundamentalmente, recursos para elaborar artesanías destinadas a la venta. Estas actividades complementan los beneficios sociales que se obtienen de los gobiernos nacional y provincial y constituyen el único medio de sustento que no depende de las prebendas del faccionalismo político provincial y nacional. Al margen de estos recursos de manutención para los que utilizan el monte, el conocimiento ligado al hábitat y los recursos ha perdido continuidad generacional y vigencia entre las jóvenes, situación que se comprende explicando algunas particularidades de la producción artesanal.

A pesar de la variedad de situaciones –que, en buena medida, dependen de la distancia de las comunidades a los centros urbanos–, son notorias la pérdida de las habilidades técnicas, el olvido del significado de los diseños ligados al tejido de mantas, ponchos y tapices en telar, así como el abandono de la cerámica, utilizada antiguamente para hacer cántaros para el agua. Aun cuando continúan manufacturando bolsos o *yicas* con una fibra vegetal denominada chaguar –una variedad de bromeliácea⁵, las pilagá se distinguen, casi exclusivamente, por la cestería que hacen con base en palma de carandillo o *qata* (*Trithrinax biflabbellata*).

De este vegetal aprovechan las hojas para la elaboración de canastos, posa vasos, posa fuentes, posa pavas y adornos varios, y el cogollo –denominado *laqatalamo* o palmito– para la alimentación⁶. Si bien en la cestería aún utilizan viejas técnicas –como la de tejido en espiral–, los motivos actuales se caracterizan por la incorporación progresiva de diseños figurativos y se elaboran, casi exclusivamente, para la venta. Algunos de los diseños más comunes son cestos para ropa sucia, canastos para mascotas, alhajeros o cajitas con formas de figuras zoomorfas u hombrecillos vestidos con las camisetas de los principales equipos de fútbol argentinos. Estos nuevos motivos se incorporaron porque las mujeres valoran positivamente los “diseños lindos de los blancos”, y por la intervención –inconstante pero firme– de diversos actores que, a lo largo de las últimas cinco décadas, han transitado por la zona implementando proyectos de capacitación y comercialización artesanal.

El escenario cultural por el que atraviesan los pilagá, y las mujeres recolectoras y artesanas en particular, muestra las huellas del incremento significativo de los valores éticos y estéticos “blancos”, inducidos por la fuerte situación de dependencia del mundo criollo. Lo cual, sin embargo, lejos de promover la pérdida o el resquebrajamiento del horizonte cultural, ha suscitado una reflexión y la reconsideración del modo de pensar y vivir. El sueño continúa siendo el recurso idiosincrático cultural central para reflexionar sobre el pasado y el presente y posicionarse frente al porvenir, especialmente en las generaciones que tienen recuerdos vívidos del paso de la trashumancia a la sedentarización. Un eje nodal de las narraciones oníricas de estas generaciones es que transmiten cierta perspectiva ambivalente sobre el pasado y el presente indígena, ambigüedad que se debate entre una sobrevaloración de los preceptos morales, religiosos y estéticos de los blancos, reafirmando una visión negativa del pasado indígena asociado a la “pobreza” y a una vida pecaminosa desbordada de “vicios”, y la vigencia del recurso onírico como modo de reflexionar sobre la convivencia intercultural. Los pilagá suelen decir “antes éramos pobres, ahora en cambio tenemos cosas”, “antes teníamos el vicio asociado a los rituales festivos, la guerra interétnica o el consumo de bebidas fermentadas, ahora tenemos a Dios”.

Esta desvalorización del pasado, sin embargo, debe ser tomada con recaudos, no sólo porque advierte sobre el impacto de la evangelización y la escolarización, sino también porque presenta fracturas discursivas elocuentes, en particular ligadas a una posición revisionista que juzga críticamente los sinsabores de la integración cultural. Esta revisión de la historia reciente es muy llamativa en las narraciones oníricas femeninas y, tal como queda testimoniado en el caso que traigo a colación, muestra la vigencia y el vigor de un modo de pensar que

parece remarcar de qué modo los pilagá, cuanto más han abrevado en la cultura criolla local, más parecen insistir en volver a sus propias fuentes de pensamiento y acción.

Antropología y oniromancia: saber práctico y pedagogía para la acción

El carácter reflexivo y el uso práctico de las experiencias oníricas no han llamado la atención de los especialistas en antropología de la región ni la de los analistas de otros ámbitos de estudio. Hasta la década de 1960, buena parte de la antropología de los sueños desestimó el contexto de las narraciones oníricas (Edgar 1994, Hodes 1989) y no consideró que éstas constituyen, ante todo, eventos de comunicación que remiten a marcos interpretativos más allá del acto, la creación y la psico-dinámica de la narración (Tedlock 1987). Paralelamente, la antropología se centró excesivamente en la relación entre los sueños y la institución chamánica, dejando de lado otros usos sociales que van más allá de su utilización por parte de los especialistas.

Como señalamos en otro trabajo (García y Spadafora 2008), algunos aportes emblemáticos han subrayado las principales limitaciones de los estudios mencionados. Sin desarrollar *in extenso* esta trayectoria, baste señalar que los mismos han encarado el estudio de las experiencias oníricas en diálogo, tácito o explícito, con la teoría psicoanalítica freudiana (Freud 1997) y el estructuralismo de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1977). La influencia de ambos enfoques ha terminado por restringir el análisis de los sueños a sus vínculos con estructuras míticas (Kuper 1979, Kilborne 1981, Tedlock 1987, Hodes 1989, Parman 1993) y a desestimar los contextos en los que tienen lugar las narraciones oníricas (Edgar 1994).

La antropología del Gran Chaco no ha sido ajena a estas limitaciones. Los trabajos que se refieren a las experiencias y narraciones oníricas se han centrado, sobre todo, en el papel y la utilización del sueño para el diagnóstico y cura de la enfermedad⁷, la composición, la significación y el uso de la farmacopea vegetal y animal ligada a las curaciones chamánicas⁸, y las transformaciones de la institución chamánica y de sus seguidores a partir de la adopción del cristianismo evangélico y la conformación de iglesias pentecostales nativas. En todos los casos el centro de las interpretaciones ha sido la importancia de los vínculos entre la dimensión onírica y la institución chamánica en su “sincretismo” con el cristianismo evangélico o la “cosmología indígena” (Cordeu y Siffredi 1971,

Miller 1979, Wright 1984, 1988, 1992a y b, 2005, Tola 2001). De este modo, los trabajos que analizan la oniromancia se concentran en explicar el papel de la práctica onírica en la iniciación y en los procedimientos diagnósticos y terapéuticos de los chamanes (Califano 1974, 1976, Dasso 1999, Idoyaga Molina 1978-79, 1993) o, bien, en señalar su estrecha relación con un modo de existencia que, coherente con la tradición etnológica local, asume “lo indígena” con un “modo de ser y estar” diametralmente diferente al sustentado por la filosofía y el modo de vivir de Occidente (Wright 1981, 2008).

En un intento por subsanar algunas dificultades vinculadas con esos sesgos descontextualizados y excesivamente ligados a la adopción acrítica de la perspectiva psicoanalítica y estructuralista en la antropología, Descola (1986, 1989, 2005) subrayó la necesidad de no extender a otros pueblos nuestras propias interpretaciones sobre la oniromancia. Con base en su trabajo en el alto Amazonas sostuvo que, a diferencia del interés psicoanalítico, para los achuar jíbaro los sueños constituyen modos de prefigurar acontecimientos relacionados con la caza o la guerra, un modo de predecir posibles situaciones que enfrentarán cotidianamente. En un análisis minucioso resume tres categorías nativas de experiencias oníricas y sostiene que los achuar usan un método de interpretación similar al utilizado por Lévi-Strauss en su análisis de la mitología, dado que los achuar procuran “diseccionar las imágenes nocturnas reduciéndolas a unidades lógicas mínimas” (Descola 1989: 448, mi traducción), recurso que les permite “codificar la diversidad de lo real en sistemas elementales de relaciones” (Descola 1989: 448, mi traducción). Amén de las incuestionables diferencias entre casos etnográficos, entiendo que la idea de que los achuar operan según la lógica metodológica del estructuralismo, buscando decodificar los sueños dentro de un sistema lógico de relaciones, parece contradecir uno de los problemas más significativos que este autor critica al enfoque de Lévi-Strauss. Para Descola (1986) la cultura y las instituciones sociales no pueden ser explicadas como resultado de operaciones mentales, dado que las representaciones no son independientes de la acción. Presuponer que los modelos mentales funcionan *a priori* de las prácticas sociales y que éstas constituyen meras puestas en acto de esos modelos representacionales supone universalizar esquemas de pensamiento y presupuestos epistemológicos que independizan los significados de la acción y constituyen un desliz etnocéntrico (Descola 1986)⁹. La crítica de este autor a Lévi-Strauss, por ello, resulta contradictoria con su análisis de la experiencia onírica entre los achuar¹⁰. De ahí que prefiero retomar su sugerente planteamiento respecto al papel mutuamente constitutivo de representaciones mentales y prácticas sociales.

Con base en ese planteamiento propuse, en dos trabajos recientes (Spadafora 2008), desplazar el análisis del sueño de la representación de la experiencia onírica a su comprensión en términos de un marco-guía para la acción. Una estructura práctica destinada a cuestionar, revertir y modificar el curso de la vida de las personas, y que aquí prefiero redefinir en los términos de una pedagogía¹¹, dado que ésta alude a un arte de guiar o conducir que no necesariamente está ligado a la palabra, la arenga o la alocución y que no puede disociarse de la acción. En efecto, para los pilagá la palabra se relaciona con la enseñanza formal impartida en las escuelas y con cierto espíritu de imposición autoritaria de las reglas y normas del aprendizaje. Esta perspectiva no se corresponde con su concepción de la enseñanza y sus ideas acerca de la adquisición del saber o conocimiento. De acuerdo con este enfoque, a continuación me detengo en la labor desarrollada a lo largo de los últimos años con una de mis principales interlocutoras –Lidia Q.– que condensa la información recabada con otras colaboradoras acerca de la problemática en cuestión.

Soñar, narrar e interpretar

El caso que expongo corresponde a una mujer pilagá de cuarenta y cinco años de edad, oriunda de la comunidad de Pozo Chico Nawagán –situada en la frontera entre Argentina y Paraguay– y que mora actualmente en una comunidad cercana a la ruta principal que atraviesa la provincia de Formosa. Lidia vivió sus primeros años en la trashumancia y, como muchas mujeres de su generación, sufrió el trauma del proceso de sedentarización. En todas nuestras entrevistas –desarrolladas a lo largo de las tres últimas estancias de campo– las diferencias entre el modo de vida pasado y el presente tuvieron particular importancia, en especial cuando destaca las diferencias generacionales entre ella y las mujeres jóvenes, renuentes a la historia de sus padres y a los valores ligados a ella. Mi trabajo con Lidia se basó en entrevistas y recorridos por la zona con el objetivo de recoger información acerca de las representaciones y los usos pasados y actuales del monte. A diferencia de los dos primeros trabajos de campo –en los que me concentré en recolectar información sobre los sueños–, en el último me detuve en las diversas técnicas de confección artesanal. El sueño y la experiencia onírica, sin embargo, continuaron siendo el foco de interés e interpretación de Lidia y el nudo de nuestra relación.

Durante 2007, Lidia me relató un sueño cuyo énfasis permite sintetizar el modo en que por medio de él se elabora el trauma de los cambios producidos

por la sedentarización, y sus consecuencias en su identidad de mujer recolectora y cristiana. Su relato comenzaba diciendo que ella se sentía “aflijida” debido al fallecimiento de cuatro mujeres de su familia. La “envidía”, engendrada por el privilegio del que gozaban sus parientes por percibir pensiones estatales, había llevado a un *pi’ogonaq* (chamán) a ocasionarles la muerte. Desolada y triste por la situación, no sabía qué rumbo debía tomar su vida. La angustia la hacía dudar con respecto a continuar o no con sus compromisos domésticos, y a permanecer o no junto con su marido y sus hijos. El malestar la enfrentaba a la disyuntiva de aceptar o rechazar el mensaje cristiano pregonado por el evangelismo, a costa de renunciar a su propia condición cultural. En ese estado de conmoción, una noche tuvo un sueño en el que se le presentó un “espíritu” con forma de “caballo blanco”, del que sólo podía distinguir “el lomo y las cuatro patas”. Descabezado, galopaba nervioso y relinchaba alrededor de su cama. A la noche siguiente, invadida por la incertidumbre y la inquietud, recibió una “revelación” a la que refiere con la frase: “el sueño me conversó”.

A partir de ese sueño, Lidia sintió el impulso de viajar por un tiempo largo. Durante “dos años” recorrió distintas comunidades de las provincias de Formosa y la vecina provincia del Chaco, intentando encontrar los motivos que la habían llevado a “andar”. Luego de un deambular incansable logró superar su estado de angustia interpretando lo que el sueño “le significaba”. Ella sintetiza ese sentimiento con la frase, “ese sueño significa que no puedo quedar acá” porque “cuando hay campaña¹² yo tengo que ir” y porque:

Eso había sido que significa el caballo, el caballo no se cansa y ese es el espíritu que yo tengo. Y porque el caballo significa que no quiero quedarme en casa. Que tengo que andar. Porque a lo mejor hay un secreto, a lo mejor yo no voy a cumplir, porque yo tengo que ir a predicar a tal lugar. Así significa mi sueño. Que tengo que andar, que soy andariega.

A mi juicio, este relato se articula en torno a su necesidad de conciliar su pasado y su presente en una nueva identidad, resolviendo las tensiones inherentes al modo de vida trashumante y al sedentarismo actual. Sin desarrollar los pormenores de tal ambivalencia, conviene subrayar que la superación de ese estado de malestar se produce mediante su confraternización con el espíritu que la compele a “andar” y a aceptar el mensaje cristiano y recorrer las comunidades “llevando la palabra del evangelio”. Aquí, por tanto, la superación de su estado de ambivalencia y ansiedad se resuelve mediante la reflexión y puesta en acción de la experiencia onírica, herramienta que le permite conciliar ambas identidades resolviendo que su nueva condición de mujer cristiana no va en detrimento de

su identidad como mujer recolectora, de ser una “mujer andariega”. Sin duda, la importancia del “andar” pone en juego valoraciones que hacen a su orgullo de ser una mujer “guapa” –esto es, que conoce y sabe recorrer el monte porque allí está la cuantía de la “verdadera mujer pilagá”–, en contraposición a las “prostitutas”, las “arrieras” y las “jóvenes”. Es interesante remarcar el hecho de que en su discurso los términos “prostitutas” y “arrieras” adquieran un sentido convergente que desdibuja la diferencia entre las mujeres que salen a “buscar hombres” y aquellas que van detrás de los “favores de la política”¹³, dos estilos que asume en clara oposición al deber ser de la condición femenina. En contraposición, reaprueba el desconocimiento y magro desempeño de las “jóvenes” en el monte: “se pierden, no tienen interés y esperan que la mamá les traiga la palma para tejer el carandillo”. O bien acentúa su tendencia a la holgazanería y su ausencia de autonomía: “lo único que esperan es que la mamá cobre la pensión, cuando la mamá cobra la pensión, son las primeras que vienen a ayudarla”.

Su postura crítica hacia las “jóvenes” se intensificó a medida que profundizamos nuestra labor y notaba mi interés por los recursos vinculados a la recolección con fines alimenticios o artesanales. Esta labor profundizó su auto-reflexión sobre los bienes derivados de la relación actual con los blancos y las nuevas costumbres adoptadas por los indígenas merced a esa relación. Este proceso de reflexividad y autocritica se desarrolló haciendo hincapié de nuevo en el “modo de ser de las jóvenes”, subrayando los vínculos entre lo moral y lo estético: las vestimentas, el modo en que las utilizan¹⁴, su agrado por teñirse el cabello de rubio o cortarlo¹⁵, los juzga como comportamientos que promueven la languidez femenina, predisponiéndolas a la enfermedad y, en suma, debilitando su condición de mujer en los términos precisados por mi interlocutora. La ambivalencia frente al pasado y al presente, expresada mediante las valoraciones éticas y estéticas, se resolvió utilizando el recurso onírico como un marco de interpretación-acción.

Interpretar, hacer y copiar

Durante 2009 tuve nuevas entrevistas con ella. Elegí detenerme en recabar información sobre las diferencias entre los diseños pasados y presentes, y el modo en que fueron cambiando los motivos de la producción artesanal promovidos por diferentes agentes blancos, con la intención de analizar cómo jugaban los patrones estéticos propios y aquellos sugeridos por la nueva situación de interculturalidad. Fiel al espíritu que guiaba mi nuevo interés por obtener información sobre estas cuestiones, conté a Lidia el sueño que había tenido unos días

antes de mi viaje. Con una pobreza narrativa atípica para los pilagá, desarrollé mi relato onírico diciendo que se iniciaba con una escena que, efectivamente, había ocurrido el año anterior cuando transitábamos por el monte y yo intentaba retener información sobre los recursos utilizados para la alimentación, la medicina y la artesanía. En esa oportunidad, Lidia se detuvo frente a un gran charco de lodo y dijo: “No camines más porque te hundís”. Con su mano recogió el lodo y comenzó a diseñar un cántaro para el agua, una técnica que, como señalé, las pilagá ya no usan. Mientras amasaba el barro maleable (véase la foto 1) me señaló que esos cántaros eran los que utilizaba su madre y comenzó a explicarme con detalle la técnica para manufacturarlos. Su destreza frente al cúmulo de fango desató mi pregunta: “¿Y vos cuántos cántaros has hecho?”. A lo que respondió: “Nunca hice un cántaro, sólo vi hacerlo a mi madre porque yo siempre tomé agua de botella de blanco”. Su comentario sobre el agua de “botella de blanco” adquiere sentido en el contexto del desarrollo de ese recorrido, dado que bajo el



Foto 1

Lidia amasando el barro para confeccionar cántaros (foto tomada por la autora)

sol abrasador y a una distancia considerable de la comunidad nos quedamos sin “agua de botella”. La situación, desesperante por momentos, me llevó a apagar mi sed con el agua de lluvia acumulada en una planta contenedora que Lidia me había enseñado señalando que, cuando “andaban de aquí para allá” –en referencia a la vida nómada–, bebían agua de esa planta. El hecho de que yo consumiera agua de la planta la llevó también a tomarla y, luego, a una reflexión respecto al abandono de las antiguas costumbres, vinculada a la dependencia actual de la sociedad blanca: “de repente no hace falta andar esperando el agua de los políticos porque si vos tomas también podemos volver a tomarla nosotros”.

Esta escena “real”, ocurrida en 2008, fue el inicio de mi sueño y de mi relato onírico frente a mi interlocutora durante 2009. Luego de relatarle esta escena continué narrando el desarrollo de mi experiencia onírica, que proseguía con una escena en la que ambas, situadas frente al fango del monte, conversábamos sobre diseños de cántaros y yo la invitaba a elaborar nuevos diseños cerámicos que podían venderse muy bien en los bazares más refinados de la capital. Una preocupación propia acerca del problema de la devolución de los antropólogos para con los indígenas, que se me presenta en relación con la profunda necesidad que tienen las pilagá de encontrar modos adecuados para la comercialización de la artesanía y que, esta vez, se expresaba en la misma frecuencia que mi interlocutora: el sueño.

Cerré mi narración onírica sin comentario alguno por parte de Lidia. A los dos días ella me invitó a que fuera a su casa. Presurosa y alegre me dijo: “Cumplí tu sueño”. Me acerqué a su fogón y me señaló que había ido al monte a buscar los materiales que necesitaba para elaborar los cántaros, debido a que mi sueño significaba que ella debía elaborar cántaros para el agua, tal como lo hacía su madre. Junto al fuego, en distintas bolsas de plástico yacían los materiales requeridos, expuestos para que yo comprendiera las etapas de producción. Sobre un costado dos pequeños “modelos” de cántaro diseñados por ella mostraban el resultado del proceso. A su alrededor los incontables nietos e hijas se agolpaban, mientras Lidia me compelía a “sacar foto” de todo y me invitaba a que le ayudara a elaborar nuevos diseños (véase la foto 2).

Concluida la puesta en escena de la revitalización de los cántaros y del “cumplimiento de mi sueño”, al día siguiente mantuvimos una larga entrevista, en la que se explató sobre el sinsentido de mi insistencia en “grabar” sobre los “diseños de antes y su significado”, un aspecto sobre el cual giraban algunas de mis preguntas. Ella no lo consideraba adecuado, debido a que “no recordaba esos diseños”, y porque juzgaba que para aprender sobre diseños, motivos o técnicas



Foto 2

Lidia mostrando los modelos de cántaros (foto tomada por la autora, 2009)

artesanales debía “aprender aprendiendo”, “aprender haciendo como cuando vamos al monte”. “El carandillo se teje tejiendo, y los nuevos modelos se hacen haciéndolos”, sentenció.

Profundizando en las ligazones entre el soñar –asociado al interpretar y socializar la narración– y el saber –asociado a esa socialización de la narración que no es independiente del hacer, tal como demuestra su necesidad de “cumplir mi sueño”–, concluyó nuestra conversación vinculando esa trama entre interpretar y hacer a una sutil reflexión acerca de lo que consideraba signo de inteligencia, habilidad y creatividad de una mujer. Esta distinción, indisociable de la experiencia generacional, se cifró en subrayar que “el trabajo de las mujeres en el monte” o “tu marisca” (*an'épe*) y el “trabajo de (artesanía) de las mujeres” (*n'ontanaqak yawodipi*) presupone que “hay que pensar para crear”, frase que Lidia asocia a “mi conocimiento para hacer algo” (*yawottonanaqak*). Hilvanando la relación entre pensar, crear y conocer, sostuvo que dado que el pensamiento es acción y que el proceso de enseñanza involucra, fundamentalmente, la concentración en la observación de lo que hacen las otras mujeres –madres, abuelas o compueblanas–, se podría decir que una artesana habilidosa, creativa y singular en su capacidad de pensamiento es la que “sabe copiar el diseño de otra” (*ilolegeha*) o “la forma (*lasogoq*) de las otras”.

En este punto de la explicación, Lidia agrega una nueva cualidad intrínseca a la condición del “saber” como “hacer” ligada a la habilidad de imitar concebida como una acción que, lejos de constituir un mero acto de sustracción al que nosotros vinculamos con plagiar, presupone un principio de singularidad y distinción de la habilidad e inteligencia que define el ideal de mujer. Esta concepción del conocimiento y el aprendizaje –que, como señalé, distingue claramente en contraposición a la enseñanza formal impartida en las escuelas– destaca, por tanto, el carácter práctico y pragmático del conocimiento, valorando positivamente el acto de observar, recordar, concentrarse y copiar. Una cadena verbal que subraya la acción y que, además, asume como positiva la incorporación de lo nuevo o novedoso (*dalagaik*), el acto de atesorar el propio pensamiento y saber a partir de la incorporación de lo ajeno. Un ideal de mujer que se dirime, como señalé, en oposición a las jóvenes (*añole*) resignadas, en su perspectiva, a no pensar ni a cultivar su singularidad, a diferencia de las mujeres adultas (*yewo*) que conocen el monte, saben discriminar las especies y copiar los diseños de otras. Ideario que reseña la vinculación entre aprender e imitar, asociando este último al acto de imaginar e inventar y que –en contradicción con toda lectura sincrónica y co-sificadora de “saber” o “conocimiento tradicional”– equiparan la incorporación de lo novedoso, el intercambio de conocimiento e información, incluido con la antropóloga, al desarrollo de la capacidad intelectual, la autonomía y la creatividad de la mujer.

Reflexiones finales

A lo largo del artículo señalé que una de las principales limitaciones de los abordajes de la antropología respecto de las experiencias oníricas consistía en descontextualizar las narraciones de la historia reciente por la que han atravesado estas poblaciones, y en trasladar algunos prejuicios respecto de nuestras concepciones sobre el rol de la experiencia onírica, en especial los surgidos de la tácita influencia del análisis psicoanalítico y los esquemas de comprensión y abordaje de la “realidad” propuesta por el estructuralismo y sus derivaciones. Destaqué que aun cuando esta tendencia continúa vigente subrayando la vinculación de las experiencias oníricas al chamanismo, la mitología y el análisis estructural y sincrónico de las narraciones oníricas, enfoques como el de Descola (1986) acerca de la vinculación entre las representaciones y las acciones permiten sugerir nuevos caminos de interpretación de las experiencias oníricas que se adecúan más fielmente a la perspectiva nativa.

El caso que traje a discusión, y en particular la articulación que mi interlocutora hace entre soñar, pensar, hacer y copiar, deja planteadas algunas limitaciones sustantivas respecto a los análisis sobre los saberes o “conocimientos tradicionales”, en particular su consideración en términos de un saber ancestral cosificado, folclorizado e inmune a los vaivenes de la historia. Interesándome especialmente en desandar esas influencias tácitas o expresas, deliberadamente propuse enfatizar el carácter práctico y pragmático de la experiencia onírica, subrayando su perfil colectivo –en oposición al conocimiento del saber chamánico–, y destacando su vinculación con un modo de concebir el saber que teje en una misma trama los actos de pensar y hacer –asociados, a su vez, al acto de crear concebido como parte de un saber copiar los diseños artesanales de otras mujeres–. El recorrido que comienza con mi narración onírica y culmina con la revitalización de una técnica en desuso asociada al pasado indígena, por tanto, evade el etnocentrismo tácito vigente en algunos análisis de las experiencias oníricas que dan por sentado la preeminencia de la razón sobre la acción, asociando –implícitamente– a la primera con una facultad inherente al estado de vigilia sobre la cual la “realidad” onírica no tiene mucho que decir. Concomitantemente, estimo que la socialización de mi propia narración onírica permite desestimar algunos presupuestos metodológicos vinculados al rol del trabajador de campo y su influencia en el interlocutor. Especialmente, a cierto recaudo respecto a los posibles cambios que el antropólogo pueda producir a lo largo de su intervención y que, en mi opinión, señalan la persistencia de cierto espíritu positivista que reniega de las influencias mutuas de la labor etnográfica. En mi caso y en paralelo con la labor psicoanalítica, el trabajo acerca de estas temáticas no sólo favoreció mi habilidad para soñar y retener los sueños –algo central al modo de pensar pilagá y psicoanalítico–, sino que, incluso, a pesar de las diferencias de enfoques entre uno y otro horizonte epistemológico, propuse a mi psicoanalista incluir las visiones, una habilidad que los pilagá juzgan como un estado de ensoñación similar al sueño y que también desarrollé en paralelo a mi trabajo sobre estas cuestiones. Intento remarcar aquí, por tanto, las consecuencias metodológicas fértiles que pueden surgir de una perspectiva más abierta a las mutuas influencias entre el etnógrafo y sus interlocutores que, además de engolosinarse con el *mea culpa* de la tradición etnográfica, la coautoría y el compromiso con el Otro, asuma la apuesta política de J. Fravret-Saada (1977), quien, en su estudio de la brujería, destaca que una metodología que intente llegar hasta el final bien podría comenzar por “dejarse afectar”, en el sentido de no detenerse en aquellas situaciones que comprometen nuestro propio horizonte o frontera cultural.

Superar este etnocentrismo requiere, por tanto, recuperar la perspectiva indígena acerca del conocimiento en tanto acción o ensayar nuevas categorías y apuestas metodológicas para responder de modo más fidedigno al punto de vista indígena acerca de las nociones de conocimiento e intercambio. Ideas que invitan a considerar la experiencia onírica no sólo como un repertorio cultural surgido de lógicas codificantes, sino, principalmente, como una herramienta práctica en pos de revertir los ejes nodales de la tradición, el curso de la historia y el drama del presente indígena.

Notas

Agradecimientos: dedico este trabajo a Lidia Q., por los sueños mutuos y compartidos. Agradezco la corrección de los términos en pilagá a la lingüista Alejandra Vidal, la lectura del escrito a Rubens Bayardo García, los sugerentes comentarios de Jean Foyer respecto de mi trabajo y sus vinculaciones con la labor de Jeanne Favret-Saada (1977).

- 1 Es llamativa la poca atención que ha recibido la problemática de género en sociedades cazadoras recolectoras, especialmente las vinculadas a las labores femeninas. Algunos trabajos recientes, sin embargo, apuntan a llenar ese vacío. En la antropología local cabe destacar el trabajo de M. Gómez sobre los usos territoriales de las mujeres toba del oeste de la provincia de Formosa (2006) y la reciente compilación realizada por S. Hirsch sobre las mujeres indígenas en Argentina (2008).
- 2 Acuerdo, en este sentido, con la tendencia a subrayar la idea de que los indígenas supuestamente se distinguen por sus “peculiaridades” respecto de otros grupos sociales debido a la prevalencia de una forma de “pensamiento mítico-chamánica” (Botero y Echeverri 2002: 271) de carácter eminentemente “sagrado” (Ibídem: 272), una tendencia que tiende a desdibujar la confluencia de intereses entre indígenas y otros grupos sociales y el papel de la historia en la redefinición de las identidades étnicas.
- 3 El etnólogo suizo A. Métraux (1937, 1946), advertido de la proximidad cultural que los pilagá guardan con los toba, empleó el término toba-pilagá para referirse a los grupos situados en el borde sur de un humedal denominado Bañado La Estrella (*pitelagateg*). Ni antropólogos ni lingüistas parecen haber aclarado aún, de manera satisfactoria, las diferencias entre los grupos pilagá y su relación con los toba (Messineo 1991, Censabella 2000).
- 4 La región del Gran Chaco y su diversidad étnica y cultural han suscitado un interés tardío en los diferentes frentes colonizadores de los estados de los cuales forma parte –noreste de Argentina, Paraguay y una proporción menor de Bolivia– y un espacio marginal dentro de la antropología de las tierras bajas sudamericanas. El poco interés por la región en comparación con la Amazonia se debe, en buena medida, a la pre-

valencia dentro de los estudios americanistas de la idea de que la diversidad cultural y biológica de la Amazonia supera con creces a la del Gran Chaco. Tal argumento, sesgado por la ideología nacionalista brasileña –país que posee la mayor parte del territorio en cuestión– olvida que el Chaco constituye una región de 100.000 km², cuya diversidad biológica es muy significativa y cuya presencia indígena alcanza las cincuenta etnias (Spadafora y Matarrese 2008).

- 5 Del *chaguar* se extraen las fibras para la confección de *yicas* y otros objetos como redes de pesca y frenos de caballos. La variedad más resistente utilizada con estos fines es *Deinacanthus urbanianum* (Arenas 2003: 463). Actualmente, las *yicas* manufacturadas para la venta artesanal son elaboradas con una variedad menos resistente que puede encontrarse con más facilidad en la zona y que, según algunas mujeres, sirven porque aun cuando son endebles “los blancos no distinguen el *chaguar* y se los puede engañar fácilmente”.
- 6 A diferencia de los dos otros grupos étnicos (toba y whichí), los pilagá son grandes consumidores de cogollo de palma (*Copernicia alba*). El del carandillo (*Trithrinax biformellata*) es muy escaso actualmente en el oeste de la provincia, donde se encuentran asentados los tobas que antaño fueron grandes consumidores. Por su parte, los whichí no la consumían ni consumen debido a que la consideran prohibida (Arenas 2003: 155). De modo que la especialización artesanal con base en la fibra por parte de las pilagá va de la mano del alto consumo del *laqatalamo* o palmito, por su disponibilidad y por su propia historia cultural.
- 7 Véanse los trabajos de Idoyaga Molina (1993, 1978/79) o de Tola (2001), entre otros.
- 8 Los grupos de filiación guaycurú fueron motivo de varios estudios centrados en los aspectos socioreligiosos y la utilización de farmacopea. En el caso de los pilagá cabe destacar los aportes de Filipov (1994, 1997) y las contribuciones sobre etnomedicina de Idoyaga Molina (1976-77, 1978-79, 1999, 2000). En relación con los toba-pilagá, se destaca el trabajo de Pastor Arenas (2003) y de Scarpa y Arenas (2004). En relación con los aspectos socioreligiosos, la mayor parte de los trabajos retoman específicamente el caso de los toba, destacando la relación entre el chamanismo y el cristianismo evangélico.
- 9 Apelando a lo que denomina como *schemata de la praxis* sugiere que el modo de pensar achuar se cifra en retener ciertas propiedades de la objetivación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermedias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación que no necesariamente se explican por la prevalencia de la representación sobre la acción ni de la acción sobre el pensamiento (Descola 1986).
- 10 En efecto, la analogía del autor entre la oniromancia achuar y el método de análisis del mito de Lévi-Strauss reafirma la tendencia de los estudios mencionados, especialmente por el énfasis en las estructuras clasificadorias del pensamiento onírico, descontextualizándolas de las acciones desarrolladas por los sujetos. Análisis que deja abierta la pregunta sobre en qué medida un modo de pensamiento que vincula la

representación a la acción podría estructurarse en torno a categorías mentales que desplazan el contenido manifiesto del sueño sin ir en detrimento de la “inventiva” de los interlocutores y de su capacidad para “augurarse una posesión sobre el futuro” (Descola 2005: 113).

- 11 Es decir, un proceso mediante el cual el sujeto pasa de una *conciencia en sí* a una *conciencia para sí* con el fin de reconocer su lugar en el mundo pero también de construirlo y transformarlo (Hegel 1966) mediante la acción práctica.
- 12 “Campaña” se refiere aquí expresamente a la misión de llevar la palabra de Dios a otros compueblanos con el fin de convertirlos al cristianismo evangélico.
- 13 Como señalé, la política es concebida como un espacio de pertenencia de los hombres, no sólo por parte de los políticos blancos, sino también por parte de los hombres indígenas.
- 14 Las mujeres adultas visten polleras largas, siendo excepcional el uso de pantalones, generalmente utilizados por las jóvenes. Tampoco se tiñen el cabello, actitud que demuestra una clara inclinación de las jóvenes por identificarse con las jóvenes criollas con quienes comparten la escolarización.
- 15 Es importante señalar que la longitud del cabello reverte sobre criterios estéticos y éticos dado que, además de considerar “bello” el pelo largo y de color negro, juzgan que sólo puede o debe ser cortado en ocasión del luto por la muerte de un familiar, especialmente la madre o hermanas.

Referencias

- ARENAS, PASTOR. 2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba Nachilamoleek y Wi-chí-Lhukú'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Edición del autor.
- BOTERO, RODRIGO Y JUAN ÁLVARO ECHEVERRI. 2002. “¿Política territorial o territorializar la política? Ensayo metodológico en la dirección territorial Amazonia-Orinoquia”. En: *Parques con la gente II: Política de participación social en la conservación*, pp- 267-287. Bogotá: Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Naturales de Colombia. Ministerio del Medio Ambiente.
- CALIFANO, MARIO. 1974. “El concepto de enfermedad y muerte entre los matacos costaneros”. *Scripta Ethnologica* II (2): 33-73.
- . 1976. “El chamanismo mataco”. *Scripta Ethnologica* III (3): 7-60.
- CENSABELLA, MARISA. 2000. *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba.
- CORDEU, EDGARDO Y ALEJANDRA SIFFREDI. 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Eds.

- DASSO, MARÍA CRISTINA. 1999. *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina Eds.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1986. *Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. París: Maison des Sciences de L'Homme.
- _____. 1989. "Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man* 24 (3): 439-450. <http://dx.doi.org/10.2307/2802700>
- _____. 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros del Alto Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EDGAR, LAIN. 1994. "Dream imagery becomes social experience. The cultural elucidation of dream interpretation". En: Suzette Heald & Ariane Deluz (eds), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, pp. 99- 113. Londres: Routledge.
- FAVRET-SAADA, JEANNE. 1977. *Les Mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*. París: Gallimard.
- FILIPOV, ALEJANDRA. 1994. "Medicinal plants of the Pilagá of Central Chaco". *Journal of Ethnopharmacology* 44 (3):181-193. [http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741\(94\)01185-0](http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741(94)01185-0)
- _____. 1997. "La farmacopea natural en los sistemas terapéuticos de los indígenas pilagá". *Parodiana* 10: 35-74.
- FREUD, SIGMUND. 1997. *La interpretación de los sueños*. Editorial Losada: Buenos Aires. Tomos 3, 4 y 5.
- GARCÍA, MIGUEL ÁNGEL Y ANA MARÍA SPADAFORA. 2008. "Visitantes oportunos e inoportunos de la noche pilagá. Derivaciones del sueño en la vida diurna". En prensa: *Indiana*. Berlín: Instituto Iberoamericano.
- GÓMEZ, MARIANA. 2006. Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres toba del oeste de Formosa. Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- HEGEL, WILHELM FRIEDRICH. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HIRSCH, SILVIA (comp.). 2008. *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos-Culturalia.
- HODES, MATHEW. 1989. "Dreams reconsidered". *Anthropology Today* 5 (6): 6-8. <http://dx.doi.org/10.2307/3033077>
- IDOYAGA MOLINA, ANATILDE. 1976/1977. "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica* 5 (2): 143-155.

- _____. 1978-79. "La bruja pilagá". *Scripta Ethnologica* V (2): 95-117.
- _____. 1993. "Entre el shamanismo, la brujería, el culto evangélico y la locura. La experiencia existencial de un indígena pilagá". *Scripta Ethnologica* XV: 55-63.
- _____. 1999. "Sexualidad, reproducción y aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de Argentina". Buenos Aires: CAEA.
- _____. 2000. *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*. Buenos Aires: CAEA.
- KILBORNE, BENJAMIN. 1981. "Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams". *Ethos* 9 (2): 165-185. <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1981.9.2.02a00040>
- KUPER, ADAM. 1979. "A Structural Approach to Dreams". *Man* 14 (4): 645-662. <http://dx.doi.org/10.2307/2802152>
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1977. *Structural Anthropology II*. Londres: Allen Lane.
- MESSINEO, MARÍA CRISTINA. 1991. "Variantes dialectales del complejo lingüístico toba". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II*, pp. 12-22. Las Lomitas (Formosa, Argentina): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1937. "Etudes d'Ethnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco)". *Anthropos* XXXII: 171-194 y 378-401.
- _____. 1946. "Ethnography of the Chaco". *Handbook of South American Indians* 1: 197-370.
- MILLER, ELMER. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- PARMAN, SUSAN. 1993. "Reseña del libro: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*". En: *American Anthropologist* 95 (3): 733. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00240>
- SCARPA, G.F. Y PASTOR ARENAS. 2004. "Medicinal plants used by the Criollos of Northwestern Argentine Chaco". *Journal of Ethnopharmacology* 91: 115-135. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2003.12.003>
- SPADAFORA, ANA MARÍA. 2005. "Historias de mitos y mitos de la historia. Interpretaciones nativas sobre el deterioro socio-ambiental entre los chamacoco o ishir (alto Paraguay)". En: *Actas de las V Congreso Argentino de Americanistas*, pp. 251-258. Buenos Aires: Universidad del Salvador. Tomo II.
- _____. 2006. "Entre la historia, el mito y el ritual: notas sobre el arte chamacoco (alto Paraguay)". *Boletín de Antropología* 20 (37): 118-130.

- _____. 2008. “El cazador cazado y la mujer andariega: un análisis del papel de los sueños entre los pilagá (Chaco Central)”. En: *Actas del VI Congreso Argentino de Americanistas*, 343-358. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas. Tomo III.
- SPADAFORA, ANA MARÍA Y LUISINA MORANO. 2007. “El mito, el indio y el antropólogo: memoria social y disputa inter-generacional entre los ishir del Chaco Boreal (Paraguay)”. En prensa en: *Actas de las VII Jornadas de estudio de la narrativa folklórica-Narrativa folklórica y sociedad*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- _____. 2008. “La cultura en disputa: pintura figurativa e identidad étnica entre los ishir (Alto Paraguay)”. *Journal Tipiti. Society for the Anthropology of Lowland South America* 6 (1): 31-52.
- SPADAFORA, ANA MARÍA Y MARINA MATARRESE. 2008. “Cambios territoriales y conocimiento medioambiental entre los pilagá (Chaco Central)”. *Ankulegi* 11: 101-119.
- Tedlock, Barbara. 1987. “Dreaming and dream research”. En: Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge University Press.
- TOLA, FLORENCIA. 2001. “Ser madre en un cuerpo nuevo: transformaciones en las representaciones tobas de la gestación”. *Relaciones* XXVI: 57-71.
- WRIGHT, PABLO GERARDO. 1981. Análisis hermenéutico de los sueños en una comunidad Toba-Taksék de la provincia de Formosa. Tesis de licenciatura en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- _____. 1984. “Quelques formes du chamanisme Toba”. *Bull. Soc. Suiss. des Américan* 48: 29-35.
- _____. 1988. “Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea”. *Cristianismo y sociedad* 95: 37-52.
- _____. 1992a. “Toba Pentecostalism revisite”. *Social Compas* 39: 355-375.
- _____. 1992b. “Dream, shamanism, and power among the toba of Formosa Province”. En: Jean Langdon y Gerard Baen (eds.), *Portal of Power. Shamanism in South America*, pp. 149-172. Albuquerque: University of New México Press.
- _____. 2005. “Cosmografías”. *Etnografías Contemporáneas* 1 (1): 173-210.
- _____. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2009.

Fecha de aceptación: 23 de octubre de 2009.

Jorge Gasché

DE HABLAR DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL A HACERLA

Resumen

EL ARTÍCULO PARTE DE LA EVALUACIÓN CRÍTICA DE LAS POSICIONES ÉTICAS Y TÉCNICO-PEDAGÓGICAS de la educación intercultural, con las que una corriente predominante en América latina sustenta sus recomendaciones pedagógicas. El autor presenta, en contraste, unos principios políticos y pedagógicos que fundamentan una práctica educativa alternativa que pretende revalorizar la sociedad indígena por la acción misma y no por la “predica” (el verbo). Esta práctica educativa se basa en el desarrollo de las actividades pedagógicas a partir de las *actividades sociales* de la comunidad y de una *concepción sintáctica* de la cultura por medio de la *explicación* de los contenidos indígenas implícitos en las actividades y su *articulación intercultural* con los contenidos escolares convencionales.

Palabras clave: *educación bilingüe, educación intercultural, dominación/sumisión, educación liberadora, actividades sociales, concepción sintáctica y paratáctica de cultura.*

FROM TALKING ABOUT INTERCULTURAL EDUCATION TO CARRYING IT OUT

Abstract

THE ARTICLE STARTS WITH A CRITICAL EVALUATION OF THE ETHICAL AND TECHNO-PEDAGOGICAL positions with which a predominant trend in Latin America supports its pedagogic proposals for intercultural education. The author, in contrast, presents some political and pedagogical principles that support an alternative educational practice that intends to reassess indigenous society through action itself and not through “preaching” (mere words). This educational practice is based on developing pedagogical activities from the *social activities* of the community and from a *syntactic conception* of culture by *making explicit* the indigenous contents implicit in those activities and their *intercultural articulation* to the conventional contents taught in school.

Keywords: *bilingual education, intercultural education, domination/submission, liberating education, social activities, syntactic and paratactic conception of culture.*

Jorge Gasché. Antropólogo, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos (Perú), Programa Sociodiversidad. jorge.gasche@gmail.com

Introducción

Quien lee la literatura reciente de los especialistas en educación intercultural bilingüe (EIB) para indígenas, encuentra cierta satisfacción en conocer los planteamientos generosos de profesionales bien intencionados y comprometidos con la mejora de la educación de la juventud de las poblaciones indígenas desfavorecidas en los países latinoamericanos. Pero, al mismo tiempo, el lector suele toparse con un lenguaje pedagógico y ético genérico de estas propuestas que le sugiere irremediablemente la pregunta: ¿cómo, concretamente, se hace –en la escuela, en la comunidad– la “revaloración” o el “rescate” de la “cultura” y la lengua indígena? ¿Cómo procede el maestro en el aula para que los alumnos se “autoestimen”, “respeten” la diversidad cultural y “toleren” a las personas culturalmente diferentes? A lo que se añade una segunda pregunta: ¿existen estrategias y métodos pedagógicos *comprobados* que producen en los alumnos indígenas las esperadas actitudes y prácticas culturalmente revalorativas, respetuosas y tolerantes? O, al contrario, ¿las prédicas éticas no serán más que votos piadosos que respaldan y justifican moralmente el discurso, dizque político, de los pedagogos, y que les inspiran y animan en su acción misionera de mejorar el mundo a cuestas de las reivindicaciones de las poblaciones oprimidas, sin que, en la realidad, las condiciones de vida de éstas mejoren?

Los textos sobre EIB –a excepción de los poco numerosos que describen experiencias en escuelas comunales indígenas (cf. p. ej., Bertely *et al.* 2008)– exponen principios pedagógicos y éticos generales, que reflejan más la filosofía y la visión política de los autores –desde su posición en la sociedad dominante– que una comprensión cabal y explícita de la sociedad indígena, de la dominación que la sociedad nacional ejerce sobre ella y del condicionamiento con que la sociedad indígena dominada afecta a sus miembros, tanto adultos como niños, en sus experiencias vivenciales, en el presente y en sus aspiraciones hacia el futuro. Hablando de este condicionamiento de las personas, quiero dejar en claro que con el uso de esta noción no niego la libertad personal subjetiva, sin la cual nuestra utopía política y educativa perdería su sustento real.

Desde luego, la sociedad indígena y la dominación de la sociedad nacional condicionan –¡mas no determinan!– la evolución y las motivaciones de las personas indígenas, de igual manera que la sociedad dominante condiciona a sus propios miembros, que interiorizan y manifiestan –frente a los indígenas– su posición dominante en forma de principios, valores, actitudes y reflejos rutinarios.

Los expertos en EIB (por ejemplo, J. Ansión, L. E. López, R. Moya, I. Soto, T. Valiente)¹ suelen manifestar su posición dominante frente a la sociedad indígena mediante dos “formas de discurso”: 1) el discurso ético, que se pretende político; y 2) el discurso técnico-pedagógico, que apunta la eficiencia del maestro. El discurso ético de la EIB, en su corriente mayoritaria sustentada y, en parte, subvencionada por grandes ONG –como la GTZ alemana–, Unicef y Unesco, y aceptada por un gran número de ministerios de educación en Latinoamérica, predica la revaloración de la cultura indígena, la autoestima, el fortalecimiento de la identidad, el respeto de la diversidad, la tolerancia del Otro diferente, la equidad en el trato mutuo, la igualdad entre los seres humanos (véanse, p. ej., Ansión s. f., Fuller 2003, Godenzzi 1996, López 1996, Moya 1995, Soto 1996, Valiente 1996). En esta perspectiva, la “interculturalidad” es promovida como remedio a la desigualdad, el menosprecio, el racismo, etcétera. “La relación entre [...] culturas es conflictiva y por ello reclama interculturalidad”, escribe la especialista peruana Madeleine Zúñiga (Zúñiga 1996). El discurso técnico-pedagógico, basado sobre todo en el constructivismo piagetiano, pretende mejorar el nivel educativo en las poblaciones indígenas desarrollando competencias y habilidades en el niño por medio de técnicas pedagógicas supuestamente exitosas y, por eso, impartidas prioritariamente a los maestros: juegos, instrumentos motivadores y procesos constructivos calibrados y, dizque, acordes a las “fases de desarrollo” del niño y que apelan a su autonomía, pero sin articulación ni con la situación política de la dominación sociocultural y lingüística ni con el proceso formativo preescolar del niño y las competencias y habilidades necesarias para la vida social y productiva en la sociedad indígena (véase la crítica de esta clase de “razón instrumental” por L. Hidalgo 2008).

El enfoque dominador de estos discursos se revela precisamente en su carácter general y abstracto: la sociedad indígena es reconocida como teniendo *su cultura* y *sus valores*, con los que es parte de la “diversidad cultural” en el panorama actual de la mundialización y globalización, pero esta *su cultura* y estos *sus valores* no son comprendidos como intrínsecamente afectados por la dominación de una sociedad que ejerce sobre ellos *sus poderes político, económico e ideológico*. La “cultura” indígena en los programas de EIB sigue siendo un conjunto de rasgos folclóricos y pintorescos –costumbres, ritos, mitos, artesanías, técnicas, cosmovisión...–, cuyo sentido “propio”, en términos indígenas, escapa al experto, que se contenta con nombrarlos e inventariarlos en castellano y clasificarlos según criterios “antropológicos” occidentales. Como ocurre lamentablemente en el instrumento legal internacional más avanzado a favor de los pueblos indígenas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el

discurso ético de la EIB dominante admite y reconoce que los pueblos indígenas tienen una cultura y valores “propios”, pero ambos se eximen de definir en qué consiste este “propio”, cuáles son sus calidades y sus características, sus diferencias factuales y sociales en comparación con la sociedad dominante.

La *alteridad* sociocultural de los pueblos indígenas en relación con las sociedades nacionales que los rodean y compenetran es *genéricamente* aceptada por los expertos en EIB y designada con términos como “diferencia”, “diversidad” y “valores propios”. Pero esta alteridad, en la comprensión de los expertos, aparece como un “blanco” entre, por un lado, la profusión de detalles étnicos, folclóricos de la llamada “diversidad cultural” que su memoria registra y, por otro, la escasez e impotencia conceptuales de su espíritu interpretativo, teórico, que les impiden dar cuenta de sus *propiedades positivas* en contraste con la sociedad nacional.

El aparato discursivo de la EIB dominante sólo *alude* a la sociedad indígena como a un mundo genéricamente diferente del mundo urbano dominante, pero no la *comprende* como un marco existencial y condicionante de un sujeto humano que vive en condiciones objetivas y está motivado por una lógica de vida subjetiva distintas de las de la persona urbana y miembro de la sociedad dominante. Rehusar buscar el sentido de la sociedad indígena y comprender el sujeto indígena como actor en su sociedad y siempre expuesto a las fuerzas de la dominación que hoy en día la compenetran son, a mi modo de ver, los signos de la *etnosuficiencia* que caracteriza la postura dominadora de los expertos de la EIB. Comprender a la sociedad y al sujeto-actor indígenas en sus condiciones objetivas y lógica subjetiva de vida implica reconocer la validez de un modelo social, económico y político y de un ejercicio de la racionalidad diferentes del modelo social y la racionalidad dominantes, con los que los expertos precisamente se muestran identificados por dejar el mencionado “blanco” en su comprensión y, en consecuencia, en sus prácticas².

Con el reconocimiento de la validez de un modelo social y una lógica de vida indígenas admitimos que existe un modelo de vida social alternativo que permite evaluar y cuestionar el modelo dominante. Esta situación y esta posibilidad quitan a la sociedad dominante y a sus mercenarios el fundamento de su pretensión de representar y encarnar los valores y la racionalidad *universales*. Toda afirmación de valores sociales, económicos y políticos *universales* se funda 1) en la ceguera frente a modelos de vida social alternativos existentes en el mundo; y 2) en la fobia ante el reto de comprender las alteridades socioculturales subjetivas.

En cuanto al fenómeno de la dominación, que menosprecia y somete a intereses ajenos a los pueblos indígenas, no es excepcional que los expertos lo

reconozcan, pero “por boca no más” y refiriéndose a ello con el término de “asimetría” en las relaciones interculturales (p. ej., Sepúlveda 1996, Walsh 2000). En la práctica, durante los casi treinta años de prédica de “respeto” y “tolerancia”, ¿acaso los expertos la han dirigido a la juventud de la sociedad dominante, de las élites urbanas, donde el racismo y el desprecio cultural tienen sus raíces, a fin de cambiar las actitudes y el trato de los privilegiados hacia los menospreciados y marginados? Paradójicamente –y eso nos revela la cara política real del discurso ético de la EIB– los expertos han gastado mucha energía, papel y saliva para implementar programas educativos destinados a los estratos sociales dominados, en particular los indígenas, con el fin que ellos “respeten” y “toleren” –¿a quiénes?– a los que los dominan, los desprecian, los engañan, los explotan. El lema de la “educación intercultural para todos” ha surgido hace pocos años, y su temática ha empezado a ocupar a los expertos y ministerios (p. ej., López 1996, Speiser 1996, Walsh 2000). Podríamos acoger este movimiento con optimismo y sentido de justicia si no se tratara de implementar, de nuevo, una concepción folclórica y pintoresca de la cultura, en vez de introducir en la escuela y en la conciencia de los alumnos y futuros ciudadanos urbanos el cuestionamiento crítico de la sociedad dominante por medio de un esfuerzo de comprensión de la alteridad sociocultural realmente existente en el país.

No es difícil descubrir en el discurso técnico-pedagógico la misma actitud etnosuficiente que revela la postura dominadora de los expertos adeptos del discurso ético de la EIB. Escasos son los programas educativos para indígenas que tienen en cuenta las fases de desarrollo tal como las recorre un niño en una comunidad indígena. Estudios etnográficos al respecto no faltan (Erny 1987, Middleton 1970, Modiano 1990), y Piaget mismo reconoció la limitación de la validez de sus resultados experimentales y planteamientos al medio sociocultural burgués de Ginebra (Schöfthaler y Goldschmidt 1984). Nuevamente, el problema reside en cómo superar un conocimiento genérico y observaciones específicas en una sociedad y derivar principios de acción concreta y adecuada a todos los contextos socioculturales indígenas. El discurso técnico-pedagógico, obsesionado por la eficiencia del maestro, ha adoptado el lenguaje constructivista piagetiano, admitiendo su validez “relativa”, pero sin precisarla con referencia a las prácticas pedagógicas tradicionales y sus resultados observables en el desarrollo de los jóvenes indígenas³.

El niño indígena nace, crece, evoluciona y se forma participando diariamente en las actividades, los ritmos laborales y las relaciones sociales entre familiares, comuneros y seres de la naturaleza que constituyen la vida indígena activa y concreta y que difieren de las actividades, ritmos y relaciones en que se desenvuelve y se forma el niño urbano. Desde luego, ambas clases de niños adquieren –antes

y fuera de la escuela, en su medio familiar y social– competencias y habilidades, pero no las mismas, sino, las que, precisamente, requiere la participación de la persona en las actividades de su sociedad. La educación escolar prepara a los niños a desenvolverse y trabajar en el modo de vida urbano, considerado como el ejemplo cultural nacional. Los pedagogos interculturales no toman en cuenta, con la seriedad que deberían, el hecho de que el modo de vida indígena requiere sus propias competencias y habilidades, que el niño empieza a adquirir en su familia y que la escuela comunal debería desarrollar; proponen promover y revalorar la cultura indígena, pero sólo por la palabra –limitándose en la escuela a *hablar de* los elementos culturales–, no por acciones, es decir, sin que la escuela participe en las prácticas socioculturales de la comunidad.

El defecto principal de la pedagogía intercultural dominante, basada en la prédica ética y la eficiencia del maestro, reside en su concepción puramente verbal de la cultura y del conocimiento indígenas. Revalorarlos equivale, según esa visión, a hablar de ellos, enunciarlos en el aula, expresarlos por escrito o en dibujos y representaciones teatrales, como si se tratara de imitar algo ajeno. La palabra objetiviza el pensamiento, toma distancia de la realidad y hace posible su evaluación crítica. Sin embargo, en una escuela imbuida de valores urbanos, con maestros que se atribuyen un papel “civilizador” frente al indígena, la evaluación crítica de los elementos culturales indígenas mediante una práctica pedagógica exclusivamente discursiva resultará siempre en desmedro de los valores socioculturales indígenas. Desde luego, incitar a los maestros a que *hablen de* la cultura indígena en la escuela no garantiza de ninguna manera un efecto revalorador. Una educación intercultural que se limita a incluir en su currículo un tratamiento de contenidos culturales indígenas de manera meramente verbal o escrita –como “temas motivadores” enunciados por el maestro e implementados en el aula con ejercicios participativos de los alumnos– sólo persigue la ilusión de una revaloración cultural y no alcanza su objetivo real. El producto de esta estrategia pedagógica se ve en ciertos dirigentes indígenas, formados en estrecho contacto con asesores profesionales –abogados, antropólogos, educadores, etcétera– y con representantes de ONG –las que *a priori* deciden para qué actividades hay dinero y para cuáles no– y que han asimilado perfectamente un discurso que reivindica el reconocimiento de su cultura y “valores ancestrales”, que reclama el “respeto” de sus “tradiciones, costumbres y territorios” y que pregoná “la tolerancia” de la diferencia de sus pueblos acordándoles autonomía gestionaria, administrativa y jurisdiccional. Pero al tiempo que nos impresiona la facilidad con que estos dirigentes han aprendido el discurso intercultural dominante y lo manejan en eventos nacionales, internacionales y en internet, nos sorprende,

también, en su conducta personal, el desfase, para no decir la contradicción, entre este su discurso y sus prácticas vivenciales diarias, no sólo –como se lo admite fácilmente– cuando están en la ciudad, sino también cuando están de visita en una comunidad⁴.

No es hablando de las cosas que uno las vive. Para que la revaloración socio-cultural se encarne en la juventud indígena y se vuelva una fuerza social capaz de dinamizar las relaciones de dominación que construyen el universo indígena tiene que ser vivencial. Por esta razón, la escuela intercultural indígena debe preocuparse: 1) por integrar en su práctica las vivencias indígenas –no sólo las referencias verbales a ellas–; y 2) por expresarlas y evaluarlas a partir de su aceptación positiva y placentera por los alumnos –no desde un punto de vista exterior, imitativo-abstracto y sometido a los valores y prejuicios dominantes–. De esta manera, la evaluación crítica de los alumnos se arraiga en su experiencia positiva de la vida comunal y abarca también la sociedad dominante y sus alcances, favorables y nefastos, en la sociedad indígena.

Hasta este punto nos hemos movido en nuestra revisión crítica de las posiciones dominantes en la EIB –de sus opciones éticas y técnico-pedagógicas– con un lenguaje también genérico, cuya falta de aterrizaje en propuestas específicas y prácticas hemos lamentado. Tenemos que hacer mejor. Y eso es el propósito de este artículo.

Experiencia práctica, concepción política, fundamento filosófico y propuesta curricular intercultural

Entre 1985 y 1997 participé en el diseño, la implementación y la ejecución del Programa de Formación de Maestros Indígenas Especializados en Educación Intercultural y Bilingüe (PFMB o Formabiap) que la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), la confederación indígena amazónica del Perú, está ejecutando en convenio con el Instituto Superior Pedagógico “Loreto” (ISPL), una institución educativa estatal en Iquitos. En este programa asumí tareas de elaboración curricular para la formación magisterial y primaria, de docencia en el campo de las ciencias sociales, ecología y lingüística, del diseño de las investigaciones socioculturales en las comunidades y de tutoría a los alumnos huitoto y bora.

Diez años de enseñanza a candidatos indígenas al magisterio (1988-1997), provenientes de ocho pueblos y lenguas indígenas, constituyán el terreno experimental que me permitió formular teóricamente y verificar en la práctica mis hipótesis interpretativas sobre la sociedad tradicional y los pueblos indígenas actuales, acerca de la dominación que ejerce la sociedad nacional sobre los pueblos indígenas, sobre los efectos que ésta produce en las personas indígenas y la manera en que está implicada en las mismas relaciones pedagógicas interculturales entre docentes no indígenas y alumnos indígenas. La confrontación diaria con los efectos reales de la dominación, tanto en los alumnos como en los docentes, y un esfuerzo de análisis del marco social condicionante y de la lógica subjetiva revelada por las conductas personales de ambos actores me permitieron fundamentar y diseñar una estrategia pedagógica liberadora (Gasché 2003, 2004a, 2005, 2008, Gallegos 2008, Martínez 2008) que ha sustentado y sigue hasta hoy sustentando mis actividades formadoras en México, a partir de 1997, con los maestros comunitarios⁵ de la Unión de Maestros para una Nueva Educación en México (Unem) de Chiapas, actividades que desde el inicio fueron acompañadas por las dos colaboradoras más estrechas del Formabiap de Iquitos, Carmen Gallegos y Jésica Martínez, y enmarcadas institucionalmente por el Ciesas del Sur-Este (San Cristóbal de Las Casas) y de la ciudad de México (Tlalpan) y por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) en Oaxaca, Ajusco, Puebla y San Cristóbal de Las Casas.

Desde esta práctica docente con alumnos indígenas, primero amazónicos, luego mexicanos, quiero exponer lo que entiendo por *hacer* educación intercultural y remediar el vacío que dejan los planteamientos éticos y técnico-pedagógicos genéricos de la concepción mayoritaria y dominante de la EIB. Estoy ahora en una mejor posición para hacerlo que hace algunos años, pues en 2004 se publicaron los tres juegos de tarjetas de autoaprendizaje en lenguas tzeltal, tzotzil, ch'ol y castellano (Gasché 2004b) que ilustran, a la vez, este *hacer* que nos preocupa y el resultado que se logra a condición de confiar en las capacidades del personal indígena, liberar sus energías creativas, generalmente negadas y oprimidas u opacadas por los expertos dominantes, y a condición de saber canalizarlas, gracias a la confianza despertada en sí mismo, por el cauce de un proceso productivo diseñado y aceptado paso a paso. Eran éstas las calidades de los tres asesores, entre ellos el que escribe, reunidos bajo la coordinación de María Bertely, del Ciesas. El Ciesas publicó un manual para la educación cívica indígena, elaborado por los maestros de la Unem con la asesoría de Bertely y mía (Bertely 2007), testimonio material de lo que puede alcanzar el *hacer* educativo intercultural, según nuestra concepción política y pedagógica. Son *materiales*

pedagógicos, por cierto, pero en la medida en que han sido producidos por indígenas, demuestran también las capacidades y actitudes personales que nuestro proceso de formación intercultural y de canalización de las energías liberadas ha logrado desarrollar y cuajar en la práctica. De esta manera, hemos promovido y realizado tanto la *investigación indígena* como la *autoría indígena*, de manera tal que los investigadores indígenas y futuros maestros tengan el control sobre sus materiales hasta la publicación.

A fin de hacer comprender a los lectores en qué consiste, concretamente, el *hacer* una educación intercultural, e incitar a pedagogos y maestros a experimentar en sus clases, al menos algunos elementos o aspectos de nuestra propuesta, trataré de expresarme de la manera más sencilla posible, apoyándome sobre la experiencia de un diálogo formativo con maestros chiapanecos.

En noviembre de 2006 fui encargado de llevar a cabo un taller con los maestros de la Unem, que los preparara a elaborar su currículo para la escuela primaria indígena. A este grupo de maestros se juntó otro de Ecidea, una organización que ya había formulado su currículo pero que estaba dispuesta a evaluar su propuesta y a inspirarse eventualmente en recomendaciones que surgieran del taller. Con la Unem había empezado en 1997 a informar y debatir sobre una propuesta curricular de primaria inspirada en los logros del trabajo formativo y curricular realizado en Iquitos en los años precedentes, y, en los años siguientes, varios de sus maestros experimentaron la propuesta en sus escuelas comunitarias, lo que nos permitió evaluarla en cuanto a sus dificultades y viabilidad prácticas y en cuanto a sus resultados con los alumnos.

Lo más positivo de estas experiencias ha sido que los maestros habían asumido un nuevo *reto* pedagógico, al llevar su enseñanza fuera del aula y participar en las actividades sociales de la comunidad, y al descubrir la “importancia” de la investigación o, en otras palabras, la explicitación de su propia realidad sociocultural en la comunidad y la expresión, sistematización e interpretación con los niños de los hechos vividos y observados en esas actividades sociales. Esta importancia tiene su razón de ser: 1) en la creatividad que la investigación fomenta, sacando al maestro de sus rutinas escolares y haciéndole descubrir nuevos aspectos de su realidad, nuevos conocimientos, nuevos contenidos escolares; 2) en el gusto, el placer, con que los niños se dedican, alternativamente, a actividades prácticas –tanto en forma de juegos como serias y socialmente significativas (como la sociedad indígena las exige a los niños)– y a actividades intelectuales y discursivas, con el descubrimiento y el uso de la escritura, los dibujos y otros modos de representación; y 3) en la integración de la vida escolar en la vida comunal: del aula

—espacio artificial y ajeno a la comunidad, a menudo por los mismos materiales de su construcción, espacio cerrado y no frecuentado por los padres y comunitarios— la enseñanza “escolar” sale, visita los lugares y participa en las actividades *reales* de la comunidad y se desarrolla en el medio natural que la rodea.

Pero, estoy anticipando resultados que sólo se vuelven plausibles cuando haya expuesto en detalle la práctica pedagógica intercultural correspondiente a nuestra concepción política y su fundamentación filosófica.

De lo expuesto hasta ahora resalta el peso dado a las actividades sociales, punto de partida del proceso de enseñanza-aprendizaje intercultural. Con esta opción nos oponemos a las estrategias pedagógicas que parten de un “tema motivador”, que siempre es una “cosa”, representada por lo general en una plancha que se exhibe ante los niños y que, se asume, tiene una función motivadora por representar un objeto, un animal o una persona “significativos” para el niño. Con este objeto motivador, dizque significativo, pero inmóvil, estático, el maestro tiene dificultad de “animar” su clase, pues las actividades que los niños deben desarrollar para aprender y entrenar competencias y habilidades son todas a propósito de este mismo objeto, muerto y puntual, que focaliza la atención y alrededor del cual se formulan preguntas, tareas y explicaciones. El objeto, real o pintado, es sacado de su contexto socialmente funcional y trasladado al ambiente artificial del quehacer escolar, donde se explora y reconstruye verbalmente su realidad funcional: su existencia y contexto real. El hacer pedagógico se reduce al hablar —inclusive, pensar, escribir, representar—, es verbal, intelectual e imaginario; y las acciones del cuerpo —escribir, dibujar, hacer teatro...— y los gestos sólo cumplen con funciones representativas, nunca son seriamente productivas ni comprometen al niño con su familia y su comunidad. La escuela es un enclave en la comunidad; allí se vive una “vida en conserva”, lo que se suele justificar con los supuestos alcances laborales y económicos futuros del egresado, por lo general proyectados fuera de la comunidad, pero lo que, por transmitir exclusivamente conocimientos y valores ajenos a la comunidad y presentarlos como ejemplo de lo que el joven tiene que adquirir o imitar, desvaloriza la forma de vida comunal y promueve la emigración rural de los mejores, en vez de alimentar su amor a la comunidad y su gusto por la vida rural, y de motivarlos a invertir sus energías y capacidades en un “desarrollo” indígena local que aumente su “autoestima”.

La filosofía en que se fundamenta nuestra propuesta no acepta la escuela como artificio sociocultural y “vida en conserva”. La escuela y la formación del niño deben participar de la vida comunal activa, por eso, en nuestra concepción, el proceso pedagógico se inicia en las actividades sociales —productivas,

recreativas, rituales— que constituyen la vida diaria en la comunidad en toda su diversidad y en todos los ámbitos naturales. En las actividades sociales, el comunero usa y manifiesta sus competencias, sus habilidades gestuales y discursivas, en una palabra, sus “conocimientos”, los que entendemos, desde luego, no como un saber abstracto mental o puramente verbal, es decir, expresable en palabras, sino como un saber hacer y un saber decir *implícitos* en las actividades. Cuando el indígena actúa en su vida diaria, corriente, vemos lo que sabe hacer y oímos lo que comenta, comunicando a otros lo que piensa. Hacer y hablar se complementan en la actividad; no todo lo que se hace se dice, y no todo lo que se dice se hace. El “conocimiento indígena” está en las actitudes, las conductas, los gestos y en las palabras. Eso lo olvidan todos aquellos que pretenden rescatar el “conocimiento indígena” mediante encuestas y cuestionarios, que sólo logran inventariar y retener lo que se expresa en palabras, pero pierden de pasada todo lo que sabe el cuerpo, lo que la persona conoce en sus rutinas gestuales y técnicas, en sus actitudes y conductas, que, por ser del orden de las evidencias y de los automatismos o del *hábitus*, como dicen ciertos sociólogos como Elias ([1939] 1994) y Bourdieu (1972), nunca se expresan verbalmente, no se “verbalizan”. Por eso, la escuela que sólo *habla de* los conocimientos indígenas sólo incluye lo que se puede decir de los conocimientos indígenas. Esta “escuela charlatana” no logra realmente revalorar la herencia sociocultural indígena que consiste en gran parte en un *actuar*, en el que el saber hacer y el saber decir no hacen doble empleo –el decir no repite verbalmente lo que se hace– sino se complementan y contribuyen juntos al desarrollo de la actividad en las situaciones sociales específicas de cada sociedad indígena.

La escuela, con su prestigio de institución estatal y representativa de la sociedad dominante, logrará revalorar la sociedad y cultura indígenas cuando las prácticas indígenas sean parte del currículo y de las actividades pedagógicas en las aulas y las comunidades. Para que eso ocurra proponemos un currículo que desarrolla las competencias y habilidades del niño mediante contenidos escolares que el maestro obtiene, no de libros o enciclopedias escolares, que son las insignias y los almacenes de conocimiento de una sociedad letrada, sino 1) de la *explicitación de los conocimientos implícitos en las actividades sociales*, lo que es el caso de las sociedades “orales”, en las que los niños participan saliendo del aula; y 2) de la *articulación* de estos contenidos indígenas con los saberes escolares convencionales, científicos y comunes a todas las escuelas del país. Al practicar con los niños el saber hacer y el saber hablar de la comunidad local en situaciones vivenciales reales y al relacionar, en la reflexión e interpretación de estas prácticas y vivencias, las nociones y los significados indígenas verbalizados con

los conocimientos científicos y escolares convencionales, la escuela valora, en los hechos y en la práctica, la sociedad y cultura locales, que sirven de referente de todo aprendizaje, al tiempo que amplía el horizonte de las capacidades del niño hacia las competencias y habilidades que requiere la vida en la sociedad nacional dominante. Llamamos este proceso pedagógico “*articulación intercultural de contenidos*”, y su objetivo es formar personas arraigadas, con su amor y sus capacidades, en la sociedad y cultura indígenas, y hábiles en desenvolverse en la sociedad dominante y en defender los intereses de su pueblo. Lo que entendemos en la práctica con esta propuesta genérica lo expongo a continuación.

Ejemplos de actividades sociales en un pueblo indígena son tumbar un bosque o un rastrojo para establecer una chacra, sembrar yuca o cualquier otro cultivo, desyerbar, cosechar maíz, café, etcétera, preparar el producto para su conservación o venta, preparar casabe, masato o cualquier otro producto culinario, pescar con anzuelo, con nasa o con red, cazar con fusil o con diferentes clases de trampas, recolectar hormigas, gusanos u hongos, tejer canastos o bolsas, coser vestidos, fabricar *llanchama* y distintas formas de cerámicas, fabricar distintas clases de juguetes o instrumentos musicales, etcétera. En fin, resulta una lista que el maestro establece con base en su investigación en la comunidad donde enseña.

Sin embargo, estas actividades generalmente no se realizan todo el año, sino en ciertas estaciones. Para que el maestro pueda planificar sus unidades de enseñanza basadas en estas actividades debe tener claro en qué estación o meses los comuneros se dedican a qué actividades. Para este fin investigará y establecerá lo que llamamos el “calendario indígena”, que tiene la forma de varios círculos concéntricos en cuyo centro figuran los doce meses del año que dividen los círculos en secciones, en las que se inscriben, según la clasificación que adoptamos, los fenómenos astronómicos, hidrológicos y climáticos –tiempos de lluvia y verano, crecientes y vaciantes ...–, biológicos –florescencia de ciertas plantas, canto de ciertas aves, tiempos reproductivos de los peces y animales y tiempos de su abundancia o escasez ...– y las actividades humanas que corresponden a cada época del año (*cf.* Gasché 2004a, 2008, Unem 2009: 75). Los fenómenos astronómicos, climáticos y biológicos que el indígena observa en la naturaleza son precisamente los criterios que orientan sus actividades: le dicen cuándo es propicio el tiempo para tumbar la chacra y sembrar, para pescar o cazar con determinada técnica, cuándo conviene recolectar hormigas u hongos y cuándo se acerca la madurez de ciertos frutos. Cómo la posición de una constelación o una fase de luna puede significar, por ejemplo, el momento indicado para tumbar la chacra o sembrar plátano, constituye un elemento de la cosmovisión indígena y, desde luego, merece consideración en la escuela, no sólo desde el punto de

vista intelectual –como saber verbalizado–, sino en la práctica, en la medida que estos fenómenos determinan lo que se hace en la escuela. El calendario escolar, que hace coincidir las actividades sociales de la comunidad con las actividades pedagógicas, se fundamenta en la observación e interpretación indígena de los fenómenos naturales a lo largo del año, lo que no excluye la referencia al calendario impreso donde figuran los meses y los días de fiestas nacionales.

Hacer el inventario de las actividades sociales y ubicarlas en el calendario indígena son los dos pasos preparativos que el maestro tiene que dar en su comunidad al inicio del año escolar si planea desarrollar una pedagogía intercultural revaloradora de la sociedad y cultura indígenas y basada en las actividades sociales. La Unem de Chiapas ha elaborado y publicado con las tarjetas de autoaprendizaje tres calendarios indígenas para los pueblos tzotzil, tzeltal y ch'ol, que pueden servir de ejemplos. Sin embargo, aún en el ámbito geográfico de estos tres pueblos, y con mayor razón en pueblos indígenas de otras regiones del país, estas propuestas tienen que ser ajustadas a las prácticas e interpretaciones observables en cada comunidad particular. *Grosso modo*, los ritmos estacionales de las actividades pueden coincidir con los modelos, pero la experiencia nos ha mostrado que cada comunidad varía en diferente grado de las vecinas en lo que a la interpretación de los fenómenos naturales se refiere.

Con el inventario y el calendario de las actividades, el maestro no sólo planea qué actividades va a tratar y cuándo en el transcurso del año, sino también en qué lugares hará sus clases, puesto que las actividades sociales se desarrollan en diferentes lugares de la comunidad –una casa, una cocina, un patio...– y, sobre todo, en diferentes biotopos del medio natural que la rodean –diferentes clases de chacras, de rastrojos y de bosque, el pasto, el río...–, que necesita identificar con cuidado. “Salir del aula” significa rebasar la “vida en conserva” y la “escuela charlatana” e ir a trabajar en los sitios donde se desarrolla la vida real de la comunidad y con los instrumentos reales de la vida productiva, teniendo siempre en cuenta, claro está, el tipo de actividades y de herramientas que la sociedad indígena confía a los niños en función de su edad. Esta gradación práctica de las acciones específicas es, a su vez, un tema de investigación del maestro para el cual tiene que ser preparado.

Explicitación de conocimientos implícitos en las actividades y articulación intercultural de contenidos socioculturales con escolares

Para el lector no iniciado en nuestra propuesta educativa intercultural, tal vez la parte más difícil de imaginar y traducir a la práctica es la que enunciamos con los términos de “explicitación de los contenidos o conocimientos implícitos en una actividad”. Con un ejemplo ilustraré en qué consiste este proceso pedagógico. Supongamos que el maestro haya seleccionado la actividad “cazar ratón con trampa” y decidido ir con los alumnos a una chacra donde este animal daña los cultivos. En la chacra, incitará a los niños a observar dónde comen los ratones y por qué caminos andan. Es muy probable que los niños en la edad escolar ya sepan identificar los rastros de este animal, de manera que activan esta clase de competencias ya adquiridas, y la escuela las valora por basar sus actividades pedagógicas sobre ellas. Los niños están contentos de mostrar sus capacidades, y los que ya saben armar este tipo de trampa lo enseñan a quienes todavía lo ignoran. Todos tienen que saber identificar el lugar idóneo dónde colocar la trampa, preparar los palitos de la armazón, disponerlos adecuadamente en la tierra y unos sobre otros y, finalmente, armar el “peligro”, es decir, el mecanismo que hace caer la trampa y atrapa al animal. Los niños trabajan por grupos en los lugares propicios, identificados por ellos con el maestro, y cada uno participa gestualmente, manualmente, en la confección de la trampa, asumiendo tareas complementarias a las de sus compañeros, es decir, colaborando con los otros de su grupo. Este hacer se fundamenta en lo que ciertos niños ya saben y en lo que otros observan e imitan. La palabra –los comentarios, las explicaciones, las bromas– complementan. El ambiente es compartido y alegre, concentrado –por enfocar un fin útil y motivador– y relajado –porque todos *pueden* asumir la tarea y lo hacen con gusto–. El aprendizaje es grupal, gestual y verbal, y vivencial por desarrollarse en la “realidad efectiva”, es decir, en la naturaleza donde se verifica la eficiencia de la actividad emprendida. Si las trampas están bien hechas y colocadas con buen criterio, al día siguiente los alumnos descubrirán por lo menos un ratón muerto en una de ellas.

En el transcurso de esta estadía en la chacra y de las múltiples acciones conscientes y operaciones rutinarias que componen la actividad de “cazar ratón con trampa”, el maestro acompaña a los alumnos con el propósito de agudizar sus observaciones, afinar sus gestos, perfeccionar la técnica y comprender la coherencia, la lógica del proceso de fabricación de la trampa en su adaptación al medio natural y al animal y

su comportamiento y en relación con el fin proseguido por el cazador. Con este objetivo hace preguntas, dirige la atención de los niños sobre ciertas características del medio, de las herramientas y materiales y sobre la mecánica de funcionamiento de la trampa. Estando los niños suficientemente motivados por el objetivo *real* de la actividad y el ambiente de su realización, el maestro no tendrá ni problemas de disciplina ni de desinterés o distracción entre ellos.

La experiencia vivida y enriquecida por las observaciones, precisiones, perfeccionamientos y comprensiones facilitadas por el maestro se graba en la memoria de cada alumno y se vuelve la referencia y el potencial con los que uno y otros *explicitarán* los conocimientos locales y los *articularán* con los conocimientos escolares convencionales y científicos.

De regreso al aula se “verbaliza” lo que se ha vivido, experimentado y practicado: se convierte en conocimiento verbalmente acuñado y expresado, primero en lengua indígena, y se vuelve materia de pensamiento y comprensión. Cada cosa observada en la chacra es parte de la naturaleza, cumple con una función en ella y, por ende, se relaciona con otros fenómenos de la naturaleza. Cada cosa observada en la chacra tiene su nombre, sus características, sus propiedades, es parte de una clase de objetos parecidos y se distingue de objetos de otra clase. La actividad humana, como la “caza de ratón con trampa”, transforma ciertos elementos de la naturaleza mediante la técnica que implica instrumentos y procesos de trabajo. Y, finalmente, toda la actividad apunta a un fin social: se libera los cultivos de un animal dañino, el ratón se cocina y come y, eventualmente, su carne o caldo se comparte con otra familia. El maestro explorará con los niños todos estos asuntos, incitándoles 1) a hablar, en su lengua y con los mayores detalles, de todos los elementos observados, nombrándolos adecuadamente; 2) a expresar las relaciones que los niños reconocen entre estos elementos; y 3) a reflexionar en voz alta sobre su comprensión e interpretación de lo vivido y observado, sobre el sentido que para ellos tiene la actividad y sobre sus motivaciones y fines. La riqueza de estos contenidos permite no sólo entrenar el pensamiento mediante la expresión oral, sino también por la escritura, el dibujo o la representación corporal –en la gimnástica o el teatro–. Los materiales usados, las formas observadas, las cantidades manejadas pueden, inclusive, dar lugar a implementar la reflexión y los ejercicios en matemática.

Este proceso de “verbalización”, de explicitación, de lo vivido y actuado –en lo que todo está implícito– en el aula y en lengua indígena se desarrolla siguiendo, a la vez, la inspiración espontánea de los niños y la orientación creativa del maestro, cuyo “arte” consistirá en captar el interés y la motivación de los alumnos para provocar en ellos mayor precisión en las descripciones e inventarios referentes a

los contenidos explorados, mayor profundización en la comprensión de las relaciones entre los objetos materiales, técnicos y naturales, vivos e inertes, y mayor libertad en la imaginación y la interpretación del significado del mundo.

A fin de ampliar y enriquecer esta libertad, el maestro recordará la palabra indígena tradicional que habla del ratón y de la caza con trampa y que se expresa en los cantos, oraciones, mitos, leyendas y discursos con los que cada pueblo da su sentido a las cosas, a los seres humanos y a los de la naturaleza. Los niños conocen fragmentos de esta palabra; el maestro puede enseñar lo que sabe al respecto, y, para rescatar una memoria actual a menudo débil por ser poco usada, invitará a los niños a que pidan a sus padres o abuelos que les canten canciones o les cuenten historias, que, luego, transmitirán a la escuela. De esta manera, los niños se familiarizan con el *significado indígena* que tienen las cosas que están manejando.

Pero la tarea de la escuela no sólo es valorar lo que los comuneros y los niños ya saben, entrenar a los alumnos en habilidades gestuales y expresivas y arraigar su pensamiento en las experiencias vividas. Ese es el punto de partida del desarrollo de nuevas competencias y habilidades gestuales, cognoscitivas y discursivas que asegura que la ampliación de los conocimientos mediante las explicaciones del maestro no se reducirá al aprendizaje de nuevas palabras y formulaciones verbales, es decir al “efecto loro”, que hace del niño un hablador hábil por haber memorizado nuevos términos y giros lingüísticos, pero sin identificar su sentido, sus contenidos con sus vivencias personales, sin sentirse personalmente responsable de lo que habla y usar lo aprendido para expresarse a sí mismo. El “niño-loro” –tan ampliamente observado en los países de Latinoamérica, como lo es el “intelectual-loro”– es el producto lamentable de la “escuela charlatana” dominante, memorista, imitativa e impositiva que es imbuida de su papel “civilizador” y desprecia e ignora las prácticas y los valores locales, indígenas, a pesar de ser constitutivos de la persona del niño.

La ampliación del conocimiento y la comprensión del niño –razón de ser de la escuela y del maestro– ocurre, primero, cuando todos los niños aportan sus conocimientos e ideas durante la clase en la que la experiencia práctica vivida en la chacra y en la actividad se expresa, detalla y profundiza con el apoyo y los estímulos del maestro –lo que hemos llamado la explicitación de los conocimientos implícitos en la actividad– y luego, en un segundo tiempo, cuando estos conocimientos, expresados espontáneamente en lengua indígena, son sistematizados y articulados con nociones del saber escolar “oficial”, convencional y proveniente de las ciencias.

¿Cómo se hace esta articulación intercultural de los conocimientos indígenas y los conocimientos científicos? Lo que los niños dirán del ratón se puede sistematizar

en términos de las ciencias naturales y la ecología. Los lugares donde vive y por donde anda el ratón corresponden a su *hábitat* y la chacra es parte de ello, pues allí viene a alimentarse. Todo lo que come es parte de su *régimen alimenticio* y detallando éste junto con los predadores del ratón, incluyendo a los seres humanos, descubrimos su *nicho ecológico*. El ratón deja rastros de su *comportamiento* en la chacra, y es posible investigar este comportamiento en todos sus aspectos: social, locomotor, vocal y comunicativo, etcétera. El día que se recoge el animal que ha caído en la trampa es posible observar sus características exteriores –pelo, forma de su cuerpo, sus patas y uñas, sus dientes...– y, despedazándolo, examinaremos sus órganos internos y estudiaremos sus funciones, es decir, analizaremos su morfología, su anatomía y su fisiología. Del nombramiento de los órganos y de las descripciones en lengua indígena se pasa a la terminología en castellano y a la definición de las nociones científicas. Las formas de las patas, las uñas y de todo el cuerpo están adaptadas al medio en el cual el animal se mueve, es decir, a su hábitat; y sus dientes y su aparato digestivo lo están a su régimen alimenticio. La noción de *adaptación* permite comprender la relación entre las características de una especie y el medio natural en el cual vive. El cazador indígena conoce las características del animal, su comportamiento, sus preferencias alimenticias y su hábitat, y utiliza estos conocimientos para vencerlo: para colocar la trampa en el lugar por donde anda el ratón –hábitat–, para atraer al animal en la trampa con un cebo –régimen alimenticio–, para armar la trampa con palos suficientemente resistentes a la fuerza del animal, con una fuerza capaz de matarlo y dejándola armada con las fuerzas demultiplicadas por un sistema de palancas y mantenidas en un equilibrio frágil por el “peligro”. Este conjunto de fenómenos se pueden analizar en términos de física: propiedades de los materiales, formas de la energía, mecánica de la palanca o del lazo, vectores de fuerzas, equilibrio, etcétera. La misma fabricación de la trampa exige *fuerza de trabajo* –muscular o cristalizada en las herramientas–, *medios de trabajo* –materias primas, herramientas– y los *objetos de trabajo* sobre los que se aplican la fuerza humana y las herramientas. El *proceso* de trabajo sigue un orden que obedece a la lógica técnica del funcionamiento de la trampa y se deja descomponer en *fases, secuencias y gestos*, si se quiere comprender la función y la significación de cada acción.

El conjunto de estas acciones se desarrolla en *cooperación* entre los alumnos, asumiendo cada uno una tarea complementaria a las de los otros. La cooperación es una manera de manifestar *relaciones sociales*. Así, por ejemplo, en la “minga” se desarrollan ciertas *relaciones de parentesco* entre los comuneros que cooperan y se reparten las tareas entre hombres y mujeres, entre adultos y niños –*división sexual y según edad del trabajo*–. La cooperación significa ayuda y amor al próximo y

se fundamenta en la *reciprocidad* que rige los derechos y las obligaciones mutuas en una comunidad indígena. La caza de ratón con trampa tiene sus finalidades sociales: asegurar la buena cosecha eliminando los animales predadores, conseguir carne para la alimentación y para, eventualmente, compartirlo con vecinos y familiares, obedeciendo a los lazos de reciprocidad, o venderla (p. ej., si se agarran varios ratones), con lo que se establecen relaciones de intercambio monetario. Con la explicitación de estos conocimientos entramos en la temática de las ciencias sociales.

La motivación de la actividad nace de la observación de los daños ocasionados por el ratón y de la oportunidad que las visitas de este animal a la chacra ofrecen al cazador. Las acciones y operaciones gestuales y discursivas que se desarrollan en la actividad son animadas por esta motivación y orientadas hacia el fin que se quiere alcanzar. El ser humano es siempre un ser activo. Cada persona es, en cada momento de su vida, un actor, y la escuela, precisamente, debe formar actores para su sociedad. Que la sociedad indígena hoy en día siempre está englobada en la sociedad nacional y vinculada con ella por relaciones de dominación hace necesario que el niño aprenda a desenvolverse en su sociedad y en el contexto global. La articulación intercultural de los conocimientos satisface esta exigencia.

Con el ejemplo de la caza de ratón con trampa he querido ilustrar cómo se *hace* una EIB que persigue los dos objetivos de: 1) valorar la sociedad y cultura indígenas, formando actores que viven y trabajan con gusto en su sociedad y defienden sus derechos e intereses frente a la sociedad dominante; y 2) dar acceso al conocimiento escolar “oficial” que es común a todas las escuelas del país, abriendo de esta manera la posibilidad a los jóvenes de proseguir sus estudios secundarios y superiores, pero sin dejar de lado y despreciar el saber y saber hacer propiamente indígena, sino construyendo el conocimiento científico y abstracto sobre la práctica vivencial de ellos.

La concepción sintáctica de cultura

El currículo de primaria que debe sustentar e inspirar la práctica de EIB que he esbozado brevemente difiere de los currículos escolares habituales en que no es un listado de contenidos, sino un conjunto de *variables* orientadoras y analíticas organizadas en cuatro *ejes temáticos* que reproducen la lógica subyacente a nuestra concepción de la actividad humana: el ser humano va a la naturaleza a adquirir una materia prima –un recurso natural– que transforma mediante la técnica en un

objeto cultural para alcanzar un fin social. Eso, traducido al ejemplo, da: el cazar dor va a la chacra a armar una trampa para agarrar un ratón con el fin de proteger sus cultivos y alimentarse de carne. Los cuatro ejes temáticos, en consecuencia, son: 1) el *objeto* que se fabrica o el *recurso natural* que se saca de la naturaleza; 2) el *medio natural* que es la fuente de las materias primas; 3) la *transformación* o la *técnica* que dan la forma y los contenidos al trabajo; y 4) el *fin* que es siempre de naturaleza social –ya que cada objetivo de un trabajo tiene la forma y los contenidos específicos que le da la sociedad en la que uno trabaja-. El eje “objeto” o “recurso natural” enfoca una “cosa” e incita a observarla en todos sus aspectos. Este eje corresponde al enfoque de la pedagogía tradicional sobre el “tema motivador” o “significativo”. Para orientar y profundizar la observación y el conocimiento de un objeto o recurso natural, el eje contiene una lista de variables que orientan su aprensión: identificación, clasificación, características, comportamiento, función. Cada variable, a su vez, tiene subvariables que llevan la observación y el conocimiento a mayores detalles. Así, por ejemplo, la variable “características” contiene las siguientes subvariables: 1) para plantas y animales: características morfológicas vinculadas al hábitat y al nicho ecológico, sistemas de los vegetales –respiratorio, fotosíntesis, circulatorio, reproductor–, sistemas de los animales –digestivo, respiratorio, circulatorio, óseo-muscular, reproductor–; 2) para objetos: partes, forma, tamaño, color, espesor; 3) características, ventajas y desventajas de recursos y objetos; y 4) el ser humano: partes del cuerpo, los sentidos, sistemas. El eje “naturaleza” incluye las variables: tipos de ecosistemas, hábitat, nicho ecológico, adaptación, población, ciclos climáticos, biológicos y de actividades, cada una con sus sub-variables. El eje “transformación, técnica” tiene: tipos de proceso de transformación o producción, objeto de trabajo, medio de trabajo, proceso, fuerza de trabajo, cooperación y alternativas frente al impacto negativo sobre el medio, siempre con sus subvariables que orientan y precisan la investigación. Y, finalmente, en el eje “fin social, sociedad” se incluyen las variables: bienestar/salud –alimentación, protección/acomodación del cuerpo, curación, comunicación social–, eventos sociales, pueblo y territorio, con subvariables que, también, relacionan el pueblo indígena con la sociedad nacional. En la medida en que la explicitación y la articulación intercultural de los contenidos combinan siempre una variable de un eje con una de otro –horizontalmente– estamos aplicando una *concepción sintáctica* de la cultura (Gasché 2008), según la cual la cultura no consiste en una yuxtaposición de elementos culturales inventariados por el pedagogo o antropólogo –*concepción paratáctica* de cultura– como ocurre tan a menudo en currículos interculturales (p. ej., Soto 1996), sino en la producción social en la que un sujeto-actor, “yo el alumno”, transforma recursos naturales para fines socioculturales.

El cartel de contenidos con todas su variables y subvariables, que hemos publicado (Gasché 2008), más que un inventario de contenidos escolares es un instrumento para *producir* contenidos y conocimientos, para *descubrir* y *explicitar* los que están implícitos en las actividades que están desarrollando los alumnos con el maestro. El conjunto de las variables y subvariables repartidas en los cuatro ejes ayuda al maestro en el primer paso metodológico –el de la explicitación de los conocimientos implícitos en la actividad realizada–, cuando los niños deben expresarse sobre su experiencia vivida y esforzarse en detallar lo más que puedan los elementos implícitos en la actividad, pues el cartel le da ideas sobre qué aspectos llamar la atención de los niños y cómo profundizar la observación y afinar la expresión. Pero el cartel ayuda también al maestro en el segundo paso metodológico –el de la articulación intercultural de los conocimientos indígenas y científicos– en la medida en que los nombres mismos de las variables abren los campos del conocimiento científico que el maestro implementará con los temas y contenidos de los saberes escolares convencionales. Hemos comparado nuestro cartel de contenidos con los currículos oficiales de primaria, encontrando que el primero abarca todos los contenidos “nacionales” que un niño debe aprender en la escuela, pero con la ventaja de no sólo enseñar palabras, sino de promover al mismo tiempo competencias y habilidades productivas, valores y responsabilidades sociales, que hacen de él un miembro pleno y satisfecho de su comunidad, arraigado en ella y comprometido con su sociedad y cultura.

Nuestra propuesta curricular, como se habrá comprendido, exige del maestro indígena iniciativa y creatividad, y le obliga a abandonar las rutinas técnico-pedagógicas sobre las que se ha reposado tanto tiempo. Pero no sólo eso, exige también que a este maestro se le dé una mejor formación en el manejo de los contenidos científicos y se le entrene más en la producción de conocimientos a partir de los saberes implícitos en las actividades de la comunidad que en la reproducción de conocimientos abstractos y teóricos sacados de libros y encyclopedias escolares que los niños memorizan pero no identifican con sus propias vivencias. El niño urbano, inmerso en una sociedad basada en lo escrito y rodeado de una cultura de asfalto y cemento, lejana de la naturaleza, se beneficia de una escuela que toma en cuenta su nivel de abstracción de los factores naturales y el rol dominante que tienen el lenguaje y la escritura en la constitución de sus conocimientos. El niño indígena, que vive y actúa diariamente en la naturaleza y en una sociedad oral, no letrada, tiene el derecho de construir su conocimiento y llegar a una mayor abstracción en su pensamiento a partir de su experiencia concreta, personal, a partir de su saber hacer –de sus actividades y los conocimientos gestuales y discursivos que ellas contienen–, para que su aprendizaje no sólo signifique que sepa hablar como loro, sino que sepa pensar y expresarse

con su convicción personal arraigada en las experiencias prácticas de su vida en su sociedad y cultura. Dicho en otras palabras: el proceso de abstracción no debe quedarse truncado en la memorización de nuevas palabras y giros técnicos, científicos, en el simple manejo discursivo, sino debe arraigarse en y alimentarse de lo que cada niño ha vivido y experimentado, de manera que la validez de las nociones abstractas es verificada constantemente por lo que cada persona conoce por haberlo vivido y practicado concretamente.

Fuera de disminuir la necesidad de materiales pedagógicos industrialmente producidos, este cartel, del cual, como dijimos más arriba, se derivan también los contenidos para la enseñanza de la escritura, las matemáticas, el arte y la educación física, tiene la ventaja de poderse usar en todos los pueblos indígenas, ya que las categorías genéricas de los ejes, variables y subvariables sirven para “pescar” –como con una red– los contenidos y conocimientos implícitos en las actividades específicas que se desarrollan en cualquier pueblo indígena (Aidesp e ISPL 1998). Para hacer una EIB eficiente no necesitamos un currículo escolar para cada pueblo indígena, como lo pretenden algunos expertos en EIB y ciertos dirigentes indígenas. La propuesta que presentamos, por otra parte, puede aplicarse no sólo en pueblos indígenas, sino también en comunidades campesinas, es decir, en escuelas cercanas a la naturaleza. Además, esta propuesta deja a la comunidad la entera libertad de organizar las actividades de su “escuela” según sus pareceres y los consejos y criterios de los ancianos (Echeverri 2008), dando la palabra a todos los actores e instancias comunales comprometidos con la educación de la niñez y juventud.

Notas

- 1 Me refiero a la corriente dominante de la EIB en Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú, promovida principalmente por la GTZ alemana, que se ha extendido a ministerios de educación en otros países como México y con la cual el autor fue confrontado en sus propias actividades profesionales. Reconozco que existen otras corrientes como, por ejemplo, la de la etnoeducación en Colombia, la cual, a pesar de su nombre distinto, en sus prácticas “predicadoras”, a menudo, no difiere sustancialmente de la primera corriente mencionada. Su vínculo con la iglesia católica por medio de la “educación contratada” tal vez no sea ajeno a este fenómeno.
- 2 En Gasché 2005 he mencionado las calidades o propiedades socioculturales más relevantes de las sociedades indígenas en contraste con la sociedad dominante: urbana, capitalista, neoliberal o, por decirlo de otra manera, con la democracia representativa y corrupta. Sobre este tema, un libro en preparación caracterizará, en términos genéricos, la *sociedad bosquesina* amazónica.

- 3 Sin embargo, cabe notar los esfuerzos teóricos y prácticos de la escuela de pedagogía “histórico-cultural”, heredera de Vygotsky, para *situar* los procesos educativos y cognitivos en su contexto social (véase, p. ej., Rogoff 1993 y la revista española *Cultura y Educación*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje). Lamentablemente, con excepción de Gallegos 2008 y Martínez 2008, no se ve rastro de estos avances en las publicaciones de los “expertos” sudamericanos que citamos en la bibliografía.
- 4 Un dirigente de una confederación indígena que participó en un taller organizado en una comunidad fue invitado a asistir en la noche a la reunión de los ancianos en el “patio de la coca” de la maloca, para compartir coca y ampiri y la conversación ritual; por boca aceptó, pero luego se le veía tomando trago en la cantina de un mestizo.
- 5 Los maestros comunitarios en Chiapas son jóvenes que han sido elegidos por sus comunidades para que se capaciten como docentes de la escuela primaria, después que ellas mismas habían expulsado a los maestros “oficiales”, estatales, por sus enseñanzas impositivas, alienantes, ignorantes y despreciativas de la sociedad, la cultura y la lengua indígenas, y por sus defectos personales e incumplimientos constantes. El rechazo a la educación “oficial” por esta medida drástica –y la actitud de rechazo que sigue persistiendo hasta hoy– es tal vez el gesto más significativo de la dignidad indígena reconquistada por el movimiento zapatista.

Referencias

- AIDESEP, ISP-LORETO. 1998. “Programa curricular diversificado de educación primaria intercultural bilingüe para los pueblos indígenas amazónicos”. Iquitos: Aidesep, ISPL, Formabiap (la versión ulterior de este currículo no tiene la misma característica, pues en ella ha vuelto a dominar la preocupación técnico-pedagógica).
- ANSIÓN, J. (s. f.). “La educación intercultural”. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://www.pucp.edu.pe/eventos/intercultural/pdfs/inter48.PDF>
- BERTELÉY, M. 2007. *Los hombres y las mujeres de maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*. México: Fondo Editorial de la PUCP, Fundación Ford, Unem, Ciesas.
- BERTELÉY, M., J. GASCHÉ Y R. PODESTA (eds.). 2008. *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito: Abya-Yala.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.
- ECHEVERRÍ, J. Á. 2008. “¿De chagrera a secretaria? Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano”. En: M. Bertely et al. 2008: 135-165.

- ELIAS, N. [1939] 1994. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- ERNY, P. 1987. *L'enfant et son milieu en Afrique noir*. París: L'Harmattan.
- FULLER, N. 2003. “Ciudadanía intercultural: ¿proyecto o utopía?”. *Qué hacer* 137.
- GALLEGOS, C. 2008. “El currículo de primaria basado en actividades como instrumento de mediación entre cultura local y global: una experiencia educativa en la Amazonía peruana”. En: M. Bertely et al. 2008: 221-253.
- GASCHÉ, J. 2003. “Las motivaciones políticas de la educación intercultural indígena. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?”, publicado en internet: www.upn.mx.
- _____. 2004a. “Les motivations politiques de l'éducation interculturelle indigène”. En: A. Akkari y P. Dasen, *Les pédagogies du Sud*. París: L'Harmattan.
- _____. (asesor) 2004b. *Tarjetas de autoaprendizaje. Pueblo tzotzil, tzeltal y ch'ol*. México: SEP, OEI, Santillana.
- _____. 2005. “Hacia una propuesta curricular intercultural en un mundo global”. *Revista Interamericana de Educación de Adultos* 27 (1): 177-200.
- _____. 2008. “Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un *modelo sintáctico de cultura*”. En M. Bertely et al. 2008: 297-366.
- GODENZZI, J. 1996. “Introducción: Construyendo la convivencia y el entendimiento. Educación e interculturalidad en América Latina”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 11-21. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- HIDALGO COLLAZOS, L. 2008. “Formación docente, interculturalidad y transformaciones sociales”. En: *Docencia y contextos multiculturales. Reflexiones y aportes para la formación de docentes desde un enfoque intercultural*, pp. 97-114. Lima: Tarea.
- LÓPEZ, L. E. 1996. “No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 23-82. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- MARTÍNEZ, J. 2008. “La actividad mediada y los elementos de aprendizaje intercultural a partir de una experiencia educativa con maestros indígenas de la Amazonía peruana”. En: M. Bertely, J. Gasché y R. Podestá (eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, pp. 255-278. Quito: Abya-Yala.
- MIDDLETON, J. (ed.) 1970. *From child to adult. Studies in the anthropology of Education*. Nueva York: American Museum of Natural History, The Natural History Press.

- MODIANO, N. 1990. *La educación indígena en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MOYA, R. 1995. *Desde el aula bilingüe*. Cuenca: Universidad de Cuenca, Licenciatura en Lingüística Andina y en Educación Bilingüe.
- ROGOFF, B. 1993. *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.
- SCHÖFTHALER, T., D. GOLDSCHMIDT. 1984. *Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SEPÚLVEDA, G., 1996: “Interculturalidad y construcción del conocimiento”. En J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp.93-104. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- SOTO, I. 1996. “La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 139-148. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- SPEISER, S. 1996. “Interculturalidad en la educación: algunas reflexiones sobre un contexto necesario”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 105-113. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- UNEM. 2009. *Modelo curricular de educación intercultural bilingüe*. México: Ciesas.
- VALIENTE, T. 1996. “Interculturalidad y elaboración de textos escolares”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 295-328. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- WALSH, C., 2000. *Propuesta para el tratamiento de la interculturalidad en la educación. Documento base*. Lima. <http://www.pucp.edu.pe/eventos/intercultural/pdfs/inter63.PDF>
- ZÚÑIGA, M. 1996. “Desde la BBC de Londres... ¡Kawsayninchikpaq!: Interculturalidad en un material educativo”. En: J. Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 365-391. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Juan José Vieco

PLANES DE DESARROLLO Y PLANES DE VIDA: ¿DIÁLOGO DE SABERES?

Resumen

EL ARTÍCULO EXPLORA LAS POSIBILIDADES DE ESTABLECER UN DIÁLOGO DE SABERES ENTRE LOS planes de desarrollo estatales y los planes de vida elaborados por las organizaciones indígenas, en particular el plan de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya), municipio de Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. La Constitución de 1991 incluyó la ETI (entidad territorial indígena) como una entidad territorial de orden constitucional tal como el municipio, el departamento y el distrito. Esto implica que los resguardos y las asociaciones indígenas manejen recursos públicos para lo cual deben diseñar un plan de vida. Esta inclusión y reconocimiento de los pueblos indígenas lleva al hecho de que los planes de vida se deben articular con los planes de desarrollo nacional, departamental y municipal. El artículo ilustra esta situación, mediante la comparación entre dos programas asistencialistas estatales, Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y Familias Guardabosques, y los proyectos productivos y de servicios (turismo) ejecutados por Aticoya y los cabildos de las comunidades de los ríos Amazonas y Loretoyacu.

Palabras clave: *planes de vida, planes de desarrollo, tikuna, Amazonia colombiana, diálogo de saberes.*

DEVELOPMENT PLANS AND LIFE PLANS: KNOWLEDGE SHARING?

Abstract

THIS ARTICLE EXPLORES THE POSSIBILITIES OF ESTABLISHING KNOWLEDGE SHARING BETWEEN governmental development plans and the “life plans” (*planes de vida*) made by indigenous organizations, in particular the life plan of the Asociacion de Autoridades Indigenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya), municipality of Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. Colombia’s Constitution of 1991 created the ETI (*Entidad Territorial Indigena*, “indigenous territorial entity”) as a territorial unit, just like municipalities, departments, and districts. This means that indigenous reservations (or “reserves” or “preserves”) and associations should manage public funds, for which they must design a life plan. This inclusion and recognition of indigenous peoples entails that those life plans should articulate with the municipal, departmental, and national development plans. The article illustrates this situation by comparing two welfare programs, Resa (*Red de Seguridad Alimentaria* “Food Security Network”) and *Familias Guardabosques* (“Forest Ranger Families”), and two income-generating productive and service (tourism) projects carried out by Aticoya and the local indigenous councils of communities on the Amazon and Loretoyacu Rivers.

Keywords: *indigenous life plans, development plans, Tikuna, Colombian Amazon, knowledge sharing.*

Juan José Vieco Albaracín. Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, magíster Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), París. Candidato a doctorado en antropología del EHESS. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. jjvieco@unal.edu.co / viecojj@gmail.com

Quienes expidieron la Constitución política de Colombia de 1991 plasma-ron entre los derechos contemplados en la carta aquellos que buscaban la inclusión de pueblos y culturas invisibilizados por la nación colombiana. Se trataba de subsanar las heridas causadas por siglos de explotación y dominación por parte de la mayoría mestiza, heredera de formas de dominación coloniales, originadas en la conquista y continuadas durante la colonia y la república. A la Asamblea Nacional Constituyente, instancia que reunió representantes de los partidos políticos y de organizaciones sociales de la sociedad civil, resultaron elegidos dos representantes de los pueblos indígenas, los cuales, a su vez, debían representar a los afrocolombianos. Una de las formas que hallaron los constituyentes para subsanar siglos de exclusión fue la de elevar los territorios indígenas a entidades territoriales indígenas (ETI), como una de las divisiones territoriales reconocidas al mismo nivel que otras en las que está dividida la nación: departamentos y municipios, y de las no desarrolladas y reglamentadas de región –asociación de departamentos– y provincia –asociación de municipios–.

No obstante, la reglamentación de las ETI se ha visto obstaculizada por múltiples factores, entre los se pueden mencionar la desconfianza en la capacidad que tienen los pueblos indígenas para gestionar y administrar recursos y territorios que incluyan no sólo a personas reconocidas como indígenas, sino también a los mestizos que habitan y colindan con esos territorios, o las visiones que consideran que las ETI no garantizarían la preservación de la soberanía nacional en zonas de frontera o cercanas a ella, donde está ubicada la mayoría de los resguardos indígenas, en especial en la región amazónica.

El mecanismo previsto en la Constitución política para la inclusión de los pueblos indígenas fue garantizar su participación en los ingresos corrientes de la nación, conocidos antes como recursos de transferencias (ley 60 de 1993) y denominados ahora recursos de participación (ley 715 de 2001). Mediante dichos recursos se deben hacer las inversiones necesarias por medio de planes, programas y proyectos que garanticen su reproducción física y social. Los recursos de participación están destinados a facilitar la inclusión y visibilidad de los pueblos indígenas en la sociedad colombiana, resaltando la diversidad cultural existente en la nación y el mantenimiento de su modo y lógica de vida, así como a ejercer el derecho a practicar sus usos y costumbres en los resguardos.

Considerando la particularidad de los planes de desarrollo en los territorios indígenas, la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) impulsa el concepto de planes de vida, resaltando la necesidad de construir una visión propia del desarrollo, que permita cumplir con los objetivos constitucionales y

con las metas que se trazaron las organizaciones indígenas desde el comienzo de sus luchas por lograr su reconocimiento e inclusión equitativa en la nación colombiana.

Pero, ¿en qué consiste la especificidad del desarrollo en los pueblos indígenas? ¿Por qué los instrumentos de planificación desarrollados para los otros entes territoriales de la nación –planes de desarrollo departamentales y municipales esencialmente– no son satisfactorios en su caso? Y, finalmente, dado que debe existir algún nivel de coordinación entre los planes de desarrollo estatal y privado y los planes de vida indígenas, ¿es posible pensar en un diálogo de saberes entre ellos?

Este artículo analiza respuestas posibles a estos interrogantes, mediante el estudio de la relación existente entre los proyectos de desarrollo ejecutados en el resguardo del municipio de Puerto Nariño y el plan de vida formulado por la Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya). El artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera se dan algunos elementos críticos sobre la forma como la planeación, el desarrollo y la globalización han configurado un escenario hegemónico, en el que las relaciones capitalistas se presentan como un modelo válido para todas las sociedades y en el que la modernidad aparece como la universalización de los valores de origen europeo. En el segundo se aborda la problemática del desarrollo y cómo se aplica por parte de los proyectos estatales; se discute la implementación de los proyectos Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y Familias Guardabosques. En la tercera sección se examina la concepción del plan de vida aplicado por la organización Aticoya y el dilema que debe afrontar entre la tradición y la modernidad, a propósito de la ejecución de algunos proyectos del plan de vida dentro del territorio del resguardo. Finalmente, en la conclusión, se aborda la discusión de la defensa del lugar como proyecto de vida.

La planeación, el desarrollo y la globalización

En la actualidad, el desarrollo está subsumido en la nueva fase del capitalismo llamada globalización, entendida por autores de derecha e izquierda como un proceso irreversible y beneficioso. Se habla de la globalización de la cultura: globalización Mc-Coca, que significa que en cualquier lugar del mundo es posible encontrar un computador Macintosh y una Coca-cola; de la economía: la extensión de los valores y las relaciones capitalistas en todas las sociedades y lugares del mundo; y de la política: el triunfo de la democracia como la forma

más acabada para regir las relaciones sociales en todas las sociedades. Todas estas formas de la globalización son entendidas como la radicalización y la extensión de la modernidad, posición, que, como señala Escobar (2005: 96-97), es la que esgrimen autores como Giddens, Touraine y Castells: la globalización significa la universalización de la modernidad de origen europeo. Y subraya cómo, para otros, como Hardt y Negri, no hay un afuera frente a la modernidad: todos estamos adentro.

Esta visión triunfante de la modernidad, la globalización y el desarrollo, supone que ahora todas las sociedades buscan los mismos fines: acceso a los mercados e integración creciente e irrefrenable a estos, con el fin de adquirir mercancías y, con ello, arribar al progreso deseado. Incluso hay frases que se han vuelto lugares comunes, como las que subrayan los peligros que representa para las sociedades actuales “quedar por fuera de la globalización”, entendida como la pérdida de una oportunidad histórica única que traería consecuencias fatales para las que queden por fuera: mayores niveles de marginación, exclusión y, lo más importante, se señala, la no-participación en la economía global mediante el aprovechamiento de las llamadas ventajas comparativas, concepto formulado ya en épocas de Ricardo y Adam Smith y que significa que todas las sociedades deben especializarse en la producción de un producto determinado, basado en las ventajas ofrecidas por la naturaleza y el mercado.

De esta forma y por medio de la unión global de los mercados y de los productos se favorece al consumidor. Aparece entonces la figura del consumidor global como figura neutra que pretende representar los intereses de todas las naciones y culturas, minorías y personas. La división global del trabajo significa que cada nación aprovechará al máximo sus recursos naturales y sus capacidades productivas, con el fin de favorecer a ese personaje impersonal y neutro, sobre quien se dirigen todos los esfuerzos de la globalización. El consumidor global, representante del consumidor capitalista y del utilitarismo individualista, va a lograr, sutil pero efectivamente, promover las tendencias que favorecen el progreso individual y la acumulación individualista, por encima de las tendencias locales que favorecen la reciprocidad y la solidaridad en las comunidades y sus grupos domésticos.

Las teorías modernas de la globalización asumen que entre lo global y lo local hay una relación desigual de poder: el primero se impone, doblega al segundo, que se vuelve irrelevante desde el punto de vista social, cultural y económico (Escobar 2005: 124), y se concibe como un producto de la globalización. La diversidad cultural se entiende como una serie de culturas creadas por esta,

en la cual el lugar, lo local, es producto de identidades transnacionalizadas y de fuerzas globales. Pero, como plantea Escobar (2005, 2007), para imaginar una era de posdesarrollo es necesario considerar que las identidades basadas-en-lugar son una reacción a la fuerza homogeneizadora de la globalización y una alternativa al desarrollo para la existencia de comunidades locales basadas en la diferencia cultural.

En este contexto se puede ubicar la relación existente entre planes de vida y planes de desarrollo. Lo que está en el escenario son dos enfoques, cuyos objetivos de vida y de sociedad son distintos: de una parte, los planes de vida que desde lo local reivindican una visión desde el lugar, en este caso el territorio del resguardo tikuna, cocama, yagua, que lucha por mantener sus condiciones sociales de producción, su selva y sus ríos. De otra están los planes de desarrollo que reproducen los planteamientos de la modernidad y de la globalización, favoreciendo los objetivos clásicos del desarrollo: el crecimiento económico, la homogeneización cultural y la economía de mercado.

Desde el estado se formulan propuestas dirigidas a generar ingresos económicos a partir de recursos considerados estratégicos: la biodiversidad y la posibilidad de la explotación comercial de los recursos genéticos, mediante la utilización de tecnología de punta y el apoyo a proyectos considerados *estratégicos*, como el cultivo de palma de aceite para la producción de biocombustibles. Pero el problema es que esos esfuerzos se dirigen a propiciar la generación de ingresos, favoreciendo esquemas individualistas de acumulación.

Las formas tradicionales existentes en el resguardo Ticoya, como la reciprocidad y las distintas maneras de cooperación y solidaridad laboral, existen al lado de la economía de mercado y la generación individual de ingresos económicos. Por esto, en su concepción cultural y política del territorio el plan de vida incluye formas híbridas de relaciones sociales, económicas y políticas, no exentas de las tensiones que se producen como resultado de las dos fuerzas contrarias coexistentes en el plan de vida: el mantenimiento de la vida social tradicional, que incluye formas asociativas y solidarias que marcan la cotidianidad de las comunidades de base. Y la imposición de maneras modernas de relaciones sociales, económicas y políticas que exigen la integración a la economía de mercado y la generación de ingresos económicos individuales, por fuera del marco de la comunidad local y del grupo doméstico.

Estas consideraciones ponen de presente que el desarrollo y la globalización han alterado profundamente la cultura y las economías locales, pero pasan por alto la existencia de sociedades no capitalistas (Gibson y Graham 1996) que

tienen lógicas y objetivos distintos de los considerados por el discurso del desarrollo y de la modernidad, porque no buscan sólo la reproducción del capital y el utilitarismo individualista (Escobar 2005). Es el caso de las comunidades asentadas a lo largo de los ríos Amazonas y Loretoyacu, que luchan por mantener sus selvas y sus recursos naturales, las llamadas condiciones de producción, frente a la expansión de la globalización, expresada por el avance de grandes capitales sobre recursos estratégicos de la Amazonia, en especial energéticos y mineros. Lo anterior pone de presente que entre la sociedad nacional y las indígenas existen consideraciones y objetivos distintos, afirmación válida aun cuando las comunidades asentadas a lo largo del Amazonas y el Loretoyacu estén articuladas a la economía de mercado, así en lo fundamental no dependan de él. Lo anterior puesto que la solidaridad, la reciprocidad y otras formas asociativas siguen siendo fundamentales para su reproducción física y social.

Estas tensiones se pueden ilustrar con dos ejemplos¹. En una ocasión, en una comunidad del resguardo Ticoya hubo una reunión en la que se cuestionó a un líder por la pérdida de recursos económicos de las transferencias. Después de mucho discutir no hubo sanción y sólo se le recriminó y destituyó del cargo, aunque no se le obligó a devolver el dinero. En otra ocasión, en la misma comunidad, un miembro de un grupo doméstico trajo de la cacería una danta. Una familia perteneciente a dicho grupo no se sintió satisfecha con la repartición de la danta, pues consideró que había recibido muy poca carne, siendo ella la que había prestado la escopeta al cazador. El conflicto perduró por varios meses. El primer ejemplo corresponde a lo que Smith (2002) denomina un don que hiera, es decir un don sin retribución, caso de los proyectos estatales, en el cual no es obligatorio devolver el don. Por esta razón a nadie le pareció grave el robo de los recursos de las transferencias. En el segundo, el conflicto se originó debido a la inobservancia de las normas vigentes que rigen la solidaridad y la reciprocidad dentro del grupo doméstico y que constituye una falta grave.

La concepción moderna del desarrollo y los proyectos estatales de desarrollo

El desarrollo surge como la expresión conceptual más acabada de la modernidad, con el fin de planificar científica y racionalmente la vida económica y social y, así, resolver los males que han azotado a la humanidad desde tiempos inmemorables: el hambre, la guerra y la falta de justicia social.

Aun cuando es posible situar sus orígenes en la antigüedad –Rist (1996), muestra cómo los griegos establecían una separación radical entre pueblos bárbaros y civilizados–, el concepto de desarrollo en que me centraré es el que enuncian y presentan distintos autores como el acto fundacional del mismo: el punto 4º del discurso ante la nación del presidente estadounidense Harry Truman (1945-1949; 1949-1953), pronunciado en 1949. Dicho discurso es, en efecto, una síntesis de las distintas etapas, visiones y comprensiones por las que han pasado las sociedades modernas en su encuentro con las sociedades “otras”. Sobresale su confianza ciega en la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver los problemas generados en sociedades que no tienen cómo solucionarlos, pero que son producto, en última instancia, de su falta de modernidad. Son sociedades “carentes”: carentes de excedentes productivos comercializables que les generen ingresos económicos; carentes de una educación moderna que les permita comprender las técnicas modernas y aplicar la ciencia en la agricultura; en suma, carentes de una mentalidad moderna que les posibilite salir de la condición de atraso a la que están condenadas. Así, en medio de coros y trompetas, el desarrollo llegó como el salvador de las sociedades que hasta el momento habían estado al margen de sus beneficios. Las modernas desarrolladas, concluye el discurso, tienen la obligación de llevar los beneficios de la civilización y el progreso, alcanzados a costa de grandes sacrificios, a las atrasadas que no han contado con el impulso necesario para alcanzar el progreso.

Desde la década de 1950, cuando se inició la planeación moderna del desarrollo en Colombia, impulsada por Lauchlin Currie, experto estadounidense de las Naciones Unidas, hasta la actualidad, el objetivo de los planes de desarrollo ha sido fomentar el crecimiento económico y la modernización de las estructuras agrarias del país, consideradas atrasadas, especialmente las que significan derechos colectivos de propiedad, como los resguardos indígenas. Durante la época republicana y hasta décadas recientes, la política indígena giraba en torno a la integración de los pueblos indígenas a la nación mediante mecanismos como la disolución de los resguardos y su reemplazo por propietarios individuales. Se consideraba que así era posible modernizar las estructuras atrasadas de país, en especial las relaciones de propiedad y laboral colectivas existentes en el campo, e impulsar las relaciones capitalistas como objetivos principales del desarrollo. El paso de lo colectivo a lo individual sería la manera apropiada para el nacimiento del espíritu de progreso y civilización, a imagen del emprendedor *farmer* estadounidense. Pero ¿cómo lograr un cambio significativo en la estructura social de sociedades cuyo régimen de propiedad es colectivo y cuyas relaciones sociales y económicas están basadas en la solidaridad, la reciprocidad y la economía del

don? Una manera de solucionar este *impasse* que se le presenta al capitalismo en su encuentro con sociedades “otras” es el desarrollo y la formulación de los planes de desarrollo. Pero para que adquieran un carácter científico, estos se convierten en cuestión de expertos y se edifica todo un aparato institucional que le sirve de soporte.

La principal característica de los planes de desarrollo impulsados por el estado en los territorios indígenas es el fomento de la generación de ingresos económicos mediante la integración creciente al mercado. De esta manera, se piensa, se cumplirá con el objetivo de “elevar la calidad de vida”, que figura en todos los objetivos de los planes de desarrollo estatales. Esta concepción lleva implícita una visión particular del desarrollo, que en última instancia es la forma en que el estado colombiano entiende cómo debe establecer su relación con los pueblos indígenas.

De esta manera, la ciencia y la tecnología se convierten en un aspecto fundamental de los proyectos estatales de desarrollo, de los de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y de los planes de vida. En los primeros, su aplicación está relacionada con el crecimiento económico, pues el objetivo de los planes, en el campo de la producción, es generar ingresos económicos, objetivo relacionado con propósitos de largo y mediano plazo que reiteradamente figuran en ellos: mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas. Así, en la práctica, se reproducen, con una diferencia de casi sesenta años, los preceptos invocados por el presidente Truman: los problemas del desarrollo se solucionan con la ciencia, la tecnología y el conocimiento moderno. El problema de la pobreza y la marginalidad no responde, entonces, a la desigualdad en la distribución del ingreso, factor inherente a la lógica misma del capitalismo, sino a las condiciones de atraso de los pueblos indígenas, producto de un conocimiento premoderno –prelógico lo llamaría Lévy-Bruhl– y a la inexistencia de ciencia y tecnologías modernas.

Con la globalización imperial, como se define el actual proceso del capitalismo, estas tendencias se han profundizado. El estado colombiano, sin haberse consolidado, se somete a un proceso de desmantelamiento. Es decir, sin haberse consolidado como garante de los derechos de la población está siendo desvirtuado en su papel de responsable de los derechos mínimos de esa población, en especial en materia de desarrollo. En efecto, actualmente se deja a las fuerzas del mercado la distribución social de los beneficios de la riqueza, distribución que acrecienta las desigualdades y resta posibilidades de instaurar la justicia en las relaciones sociales.

El centro del discurso del desarrollo está en la economía, en el economicismo, en especial en la teoría económica neoclásica y su concepción del desarrollo como crecimiento económico y como ampliación de la economía de mercado (Esteva 2000). Es el *homo œconomicus*, el *hombre unidimensional*, para el que todas las decisiones fundamentales de la sociedad se definen por medio de la economía, entendida como la lucha incesante por saciar sus ansias ilimitadas de consumo frente a unos recursos escasos.

Los proyectos de desarrollo, que responden más a objetivos asistenciales y que no fomentan el desarrollo propio, son impuestos desde los organismos centrales del estado, pretendiendo resolver de este modo la falta de planeación local, la cobertura y la escasez de recursos de inversión, pues en la resolución de los problemas sociales del país se aplican también los conceptos de economía de escala: lo que funciona en un lugar debe hacerlo en todas partes. Las cooperativas diseñadas para campesinos caficultores de ladera deben funcionar en los pueblos indígenas del Amazonas, dejando de lado así, desde el comienzo, la posibilidad de abrir espacios a concepciones y objetivos distintos a los definidos previamente como “necesidades y carencias”.

En términos generales, los proyectos de desarrollo que en la actualidad ejecuta el estado siguen los mismos preceptos: o fomentan y privilegian los proyectos destinados a generar ingresos económicos en las comunidades indígenas –por ejemplo, los programas de piscicultura que se ejecutaron durante los años 1990 (véanse Oyuela-Caycedo y Vieco 1999, Vieco y Oyuela-Caycedo 1999); o destinan recursos a planes de desarrollo asistencialistas. Estos últimos incluyen dos de las iniciativas que más recursos y apoyo han recibido por parte del estado central: el proyecto Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y el programa Familias Guardabosques².

LOS PROYECTOS RESA Y FAMILIAS GUARDABOSQUES

El proyecto Resa, puesto en marcha entre 2006-2007, es un proyecto de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional, adscrita a la presidencia de la república. En Puerto Nariño lo coordinó la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (Umata) y contó con la colaboración del resguardo Ticoya y del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, beneficiando a quince comunidades (Acosta et al., 2006). El resguardo aportó \$30 millones, Acción Social \$60 y la alcaldía \$15. El proyecto repartió y sembró hortalizas, aves y especies menores, y entregó algunas herramientas de trabajo.

Aun cuando su objetivo era asegurar la seguridad alimentaria de los habitantes del resguardo, sus acciones reprodujeron conceptos aplicados a la economía de escala social de proyectos anteriores ejecutados con el mismo enfoque. Se volvieron a cometer los mismos errores que hace veinte años cometió el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

En efecto, el proyecto Resa incluía entre sus componentes la cría de especies menores, gallinas y cerdos. Se adquirieron y distribuyeron entonces las denominadas “gallinas ponedoras”, originarias del interior del país pero sin adaptación ni resistencia a las condiciones ambientales de la Amazonia. En el caso de los cerdos se privilegiaron marranos que adquieran peso en poco tiempo –como el jersey–, pero que al igual que las ponedoras no tienen defensas para afrontar los rigores del clima amazónico. El resultado era previsible, tal como sucedió en la década de 1980 con proyectos similares en el Vaupés: la muerte de las gallinas y de los cerdos, por pestes. Aun cuando fracasó, hubo empresas e individuos que se beneficiaron: las empresas donde se adquirieron los animales, las que los transportaron hasta las comunidades, las que vendieron los insumos –concentrados, vacunas, etcétera–, en una cadena en la que se confunden intereses comerciales y políticos y en la que, finalmente, todos convergen en un único núcleo aglutinador: el desarrollo y el aparato institucional que le sirve de soporte, con sus preceptos de mejoramiento de la calidad de vida, progreso y bienestar.

Por su parte, el Programa Familias Guardabosques, en ejecución, tiene como punto de partida la entrega por parte del estado, en este caso de un programa político estratégico del presidente Álvaro Uribe (2002-2006; 2006-) y su gobierno, de un subsidio de \$420.000 (US\$210). De esta suma, en el caso de las comunidades del resguardo Ticoya de Puerto Nariño, la mitad se entrega en efectivo a cada persona certificada por el resguardo y la otra mitad debe ahorrarse obligatoriamente, en una cuenta de ahorros en el Banco Agrario. En términos generales el programa tiene por objeto reforzar los sistemas productivos y la seguridad alimentaria, para que las familias no se vean obligadas a destruir la selva con el fin de sembrar hoja de coca. De esta forma cumple con requisitos internacionales –la protección de la selva amazónica–, nacionales –se eleva la calidad de vida de los pueblos marginados y se aseguran algunos votos– y locales –se incentiva el mercado local debido a la inyección de dinero en efectivo, y se fortalecen los lazos y la dependencia política de las comunidades de los actores sociales y económicos que detentan el poder local–.

Además del dinero en efectivo, las comunidades recibieron herramientas –machetes, limas, azadón, pala, palín–, semillas y capacitación acerca de técnicas

–elaboración y utilización de compost, sistemas de cajoneras– y de siembra. Como en el caso anterior y como era de esperarse, las herramientas, de muy mala calidad, sirvieron el tiempo justo de permanencia de los funcionarios en la comunidad; de las semillas, sólo algunas hortalizas sobrevivieron, gracias a los cuidados especiales de las señoras; los sistemas de compost y de cajoneras, traídos por los funcionarios como una gran novedad, no sólo eran conocidos por todos, sino que ellas tenían más familiaridad y destreza que los técnicos encargados de los talleres de capacitación.

En síntesis, los dos proyectos carecieron de lo que es la base fundamental para que un proyecto sea sostenible y se pueda crear capital social, que de acuerdo con los economistas consiste crear una estructura social comunitaria que asegure la continuidad, incluso cuando los animadores y asesores externos hayan concluido su contrato y hayan abandonado la comunidad: no contaron con el conocimiento local ni con la experiencia acumulada de las comunidades con proyectos de desarrollo y con las instituciones públicas y privadas.

En el ámbito local, el municipio de Puerto Nariño ejecuta la mayoría de sus programas, planes y proyectos en el territorio del resguardo, aun cuando ni las autoridades indígenas ni las comunidades participan en la formulación del plan de desarrollo. El municipio carece de experiencia en los procesos de planificación participativa, pero sus acciones se dirigen a consolidar su presencia institucional en competencia con las acciones emprendidas por el resguardo. La elaboración del esquema de ordenamiento territorial (EOT) tampoco contó con la participación de las comunidades del resguardo, y sus directrices se orientan a propiciar espacios para el desarrollo de iniciativas económicas y de la economía de mercado.

Entre los problemas que debe afrontar el resguardo frente a la gestión del territorio, y que reflejan la forma contradictoria en que el estado impulsa políticas de desarrollo y de conservación, está la superposición de instituciones con funciones administrativas y jurisdiccionales sobre su territorio: la Corporación Autónoma Regional de la Amazonia (Corpoamazonia), encargada de la administración de los recursos naturales; la unidad de parques nacionales del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, de las áreas protegidas; el municipio de Puerto Nariño, con competencias para ordenar el territorio; y las autoridades indígenas, reconocidas como autoridad ambiental con las mismas funciones definidas para los municipios. Además de superponerse, estas instituciones desarrollan actividades distintas y contradictorias, afectando la gestión de los recursos naturales. Además, se debe tener en cuenta la ley 2a de 1959, “sobre economía forestal de la nación y conservación de recursos naturales renovables”.

Aunque los entes administrativos mencionados tienen intereses contrarios y persiguen objetivos distintos, es necesario señalar que mientras las acciones de conservación y protección del ambiente tienen poco impacto y cobertura, las disposiciones legales que favorecen la explotación de los recursos naturales, en especial de la madera, en el territorio del municipio de Puerto Nariño y del resguardo, son amplias y expeditas. En consecuencia, son numerosos los conflictos entre el municipio y el resguardo, y entre los madereros y la población local, por los permisos de explotación de madera concedidos por Corpoamazonia en áreas de amortiguación del resguardo y del parque nacional natural Amacayacu (PNNA). Situación esta que pone de presente cómo, en la práctica, el concepto de desarrollo sostenible termina, siempre, inclinando la balanza a favor de las políticas que favorecen el crecimiento económico frente a la conservación del ambiente.

El plan de vida de Aticoya

La formulación del plan de vida de Aticoya es el resultado del proceso organizativo de los pueblos tikuna, cocama y yagua. En la primera fase, 1997-1999, las comunidades se reunieron con el fin de tratar asuntos relacionados con la “administración socioeconómica del resguardo y el fortalecimiento del gobierno interno” (Aticoya 2008: 13). En ese periodo la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Axitam) aprobó la conformación del Cabildo Mayor urbano, con facultades para dirigir y ejercer autoridad sobre las comunidades del resguardo. Esta organización interna se conformó, entre otras razones, por la necesidad de nombrar un representante legal que administrara las transferencias que recibía el resguardo de los ingresos de la nación.

En 2001 tuvo lugar la primera asamblea Wone³, que se constituyó en la instancia máxima del resguardo. Entre 2000 y 2002, por su parte, se fortaleció el cabildo mayor, y entre 2002 y 2003 la organización atravesó una profunda crisis en el manejo del resguardo, debido a diferencias en el manejo de las transferencias y la explotación de la madera. Era tal la división que en 2004 hubo, simultáneamente, dos curacas mayores (Aticoya 2008: 14).

En 2005, por su parte, el resguardo firmó un convenio con la Corporación para la Defensa de la Biodiversidad (Codeba) para el ajuste del plan de vida. En 2006 se iniciaron acuerdos con Selvasalud para la coadministración del régimen subsidiado y la creación de una institución prestadora de servicios de salud (IPS) (Aticoya 2008: 14). En esta nueva fase de reorganización se definieron los

siguientes propósitos: vigilar derechos e intereses; desarrollar el plan de vida; defender y controlar el territorio; tener un gobierno propio; fortalecer los curacas y los cabildos; prestar asesoría a las comunidades en educación y organización dentro de la autonomía; formalizar la representación legal de las comunidades frente al estado.

En 2007, el Cabildo Mayor se transformó en la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya, de acuerdo con el decreto 1088 de 1993. Se pasó de una estructura que concentraba el poder en el cabildo mayor a una organización de dirección colectiva, conformada por todas las autoridades indígenas del resguardo (Aticoya 2008: 15). A su vez, la asamblea fue reemplazada por el Congreso Wone como máxima instancia de toma de decisiones del resguardo Ticoya, conformado por las autoridades indígenas, ancianos y miembros de los cabildos de las diferentes comunidades que conforman el resguardo (*Ibidem*). En ausencia del Congreso, la segunda instancia de dirección está conformada por la junta directiva de Aticoya Wone. El comité ejecutivo tiene las funciones de representante legal del resguardo y vocero del mandato Wone de la junta directiva de Aticoya.

El plan de vida tuvo cinco etapas: 1) capacitación; 2) autodiagnóstico; 3) formulación y gestión del plan de desarrollo indígena; 4) ejecución; y 5) evaluación y seguimiento, que incluyó la concertación con diferentes instituciones y permitió “una pequeña inclusión y financiación de las iniciativas en el plan municipal de desarrollo” (Aticoya 2008: 15).

Dicho plan se hizo por organización, no por pueblos, reflejando así la realidad interétnica de los pueblos indígenas de la Amazonia (Aticoya 2008: 7-8). Decisión que constituye el reconocimiento de su condición de minorías, en la que los resguardos han asumido la función de “regiones de refugio” frente al avance colonizador de la economía comercial, dominante en el sur del Trapecio amazónico. Las relaciones entre estos pueblos han oscilado entre la alianza y el conflicto, tal como ha sucedido en la mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonia, que a partir de su reconocimiento como minorías se han visto obligados a deponer sus diferencias y privilegiar las alianzas. En este contexto, cada pueblo, tikuna, yagua o cocama, mantiene los rasgos esenciales de su identidad étnica, pero es consciente de que las bases sociales, económicas y políticas que les garantizan su reproducción física y social se edifican sobre una identidad supraétnica, genérica, que le da un significado político a la identidad y, por tanto, un elemento de negociación con el estado y los demás actores sociales. Esta identidad supraétnica se fortalece mediante el tejido de redes parentales que abarcan una extensa zona que se extiende desde Iquitos y el Ucayali, hasta Manaos y el río Negro.

Es evidente que la Constitución política de 1991 sirvió para impulsar significativamente el proceso organizativo del resguardo de Puerto Nariño. El artículo 330 de la carta reconoce la autonomía de los grupos indígenas y sus formas de gobierno, y le confiere el rango de institución político-administrativa a los territorios indígenas; el 357, por su parte, determina que los resguardos y los territorios indígenas serán considerados como municipios, es decir que participarán en los ingresos corrientes de la nación. La ley 60 de 1993, en primera instancia, y su reemplazo, la 715 de 2001, determinó la participación indígena en los ingresos corrientes de la nación colombiana, lo que se conoce como el sistema general de participaciones. Este derecho de participación de los pueblos indígenas en los ingresos corrientes de la nación llevó a que formularan y ejecutaran, a partir de su identidad cultural, sus propios planes desarrollo.

En el proceso de construcción del plan de vida se parte de una visión diferente de la que tienen el paradigma del desarrollo y la modernidad. Al respecto, el plan de vida de Aticoya señala lo siguiente:

Como indígena se tiene una visión de la vida que es diferente del concepto de desarrollo occidental dirigido sólo al mejoramiento material, el crecimiento económico y el bienestar. Para los pueblos indígenas estar bien significa tener territorio suficiente que les permita especialmente el fortalecimiento organizativo, cultural, político y espiritual, como parte del buen vivir con la familia, la comunidad y la naturaleza. Se busca fortalecer un proyecto de vida, de reafirmación territorial, social, cultural y étnica, que parte del conocimiento de la historia, que entiende la situación actual en un contexto regional, nacional y global y propone alternativas desde la reflexión cultural para restablecer el equilibrio, asegurar la continuidad y pervivencia como pueblos indígenas (Aticoya 2008: 45).

FUNDAMENTOS QUE ORIENTAN LA VIDA COMO TIKUNA

En el fundamento de la vida y de los seres de la naturaleza existen cuatro principios: *maii* (vida), *naē* (pensamiento), *póra* (fuerza) y *kua* (saber). Cada ser posee estos principios en cantidades variables y están relacionados entre sí y dependen los unos de los otros. Para los seres humanos (*yunati*) estos cuatro principios determinan aspectos individuales y sociales. El sentido de la vida para un tikuna es lograr la perfección mediante actos, pensamientos y acciones, lo que permite tener hijos e incrementar el *naē* (pensamiento); de esta forma se logra la inmortalidad (Aticoya 2008: 56).

Sobre la base de estos cuatro principios, el plan formula los conceptos del plan de vida:

Territorio que es el fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de nuestra identidad; el territorio como ser vivo, relaciones de armonía con la naturaleza. Lugar de los sitios sagrados, donde se desarrollan las actividades cotidianas de subsistencia. El territorio hoy es el resguardo, reconocido por el estado y los terrenos donde se ejerce ocupación tradicional. *Cultura y pensamiento propio*: para nosotros indígenas tikuna, cocama y yagua, la cultura es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo diferente a los demás colombianos, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones diferentes, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia milenaria y conocimiento tradicional que nos orientan el diario vivir y nos permiten dirigir autónomamente el rumbo de nuestras vidas. Por derecho propio reconocemos a los ancianos sabedores y a líderes mayores del resguardo de las tres etnias (tikuna, cocama y yagua) como nuestros asesores, orientadores, guías culturales y espirituales del proceso del plan de vida. *Autonomía y gobierno propio*: ejercer gobierno fundamentado en los usos y costumbres. *Autoridad tradicional*: autoridades tradicionales. En las comunidades: Asamblea comunitaria, para el resguardo Asamblea Wone. *Educación propia. Salud propia. Economía comunitaria*: es el soporte de la autonomía territorial. Se basa en la producción diversificada de alimentos, la cría de especies menores y la inclusión de otras actividades productivas como empresas comunitarias de transformación de materias primas maderables y no maderables del bosque y actividades de prestación de servicios. Jurisdicción especial indígena (Aticoya 2008: 22).

Los conceptos de territorio, cultura y pensamiento propio se basan en la visión de lo tradicional de cada uno de los pueblos, aun cuando el pensamiento tikuna tiende a predominar, ya que la lengua y prácticas como la pelazón son más usadas en la vida cotidiana que en los otros dos pueblos. Los otros conceptos, autonomía y gobierno propio, educación, salud y economía comunitaria, a pesar de compartir una base propia, se formulan como parte del proceso de integración a la sociedad nacional; además, actualmente, con los recursos de participación, deben reflejarse en la formulación y la ejecución de proyectos.

El plan de vida: entre la modernidad y la tradición

La formulación anterior puede entenderse como una alternativa a la propuesta de los proyectos de desarrollo estatales, privados y de ONG; así mismo, como una opción al proyecto de modernidad del desarrollo y la globalización.

Como respuesta a la inclusión y, en especial, a la participación en los ingresos corrientes de la nación, los resguardos indígenas han sido llevados a entrar, de cierta manera, en un diálogo con el desarrollo y su discurso, en el que deben adoptar el nuevo paradigma de la modernidad: el desarrollo sostenible. Así mismo, deben incluir en su discurso términos como biodiversidad, conservación, manejo de recursos naturales, etcétera.

El plan de vida parte de principios cosmogónicos y ontológicos, pero debe adoptar los lenguajes y discursos de la modernidad y el desarrollo, pues de lo contrario no sería escuchado, comprendido ni financiado por entidades estatales o por ONG. La adopción del discurso del desarrollo supone también impulsar proyectos productivos que usen tecnología moderna con el fin de generar ingresos económicos, necesarios en el nuevo contexto.

El plan de vida de Puerto Nariño tiene características particulares frente a los resguardos ubicados en el municipio de Leticia: mientras que en este las comunidades ubicadas sobre la ribera del río Amazonas constituyen cada una un resguardo (Arara, Nazaret, Nuevo Jardín, etcétera), el resguardo de Puerto Nariño –con una extensión de 140.623 ha y una población de cinco mil habitantes– incluye veintidós comunidades con sus respectivos cabildos locales. Lo cual significa que el resguardo y su estructura organizativa deben planificar acciones en cada comunidad. Es natural que la gestión presente grandes dificultades, pues existen limitaciones financieras, logísticas y de transporte, un reto para la planeación de las actividades.

Con el fin de planificar eficientemente las acciones en el conjunto de las comunidades y, en especial, las que se dirigen a generar ingresos, la Asociación Aticoya ha dividido el resguardo en tres sectores productivos: el primer sector productivo, artesanal, ubicado en las comunidades cercanas a Puerto Nariño como 20 de Julio, Patrulleros, Valencia y Puerto Esperanza, está en sus inicios y hasta el momento no ha recibido recursos ni apoyo institucional estatal o de ONG; el segundo sector se halla en el área de influencia del río Amazonas y comprende las comunidades de Naranjales, Pozo Redondo, Boyawasú y Siete de Agosto; y el tercero, organizado en torno al etnoturismo y al fomento y la cría de especies menores –aves, patos y gallinas–, la piscicultura y la ganadería, en San Juan del Socó. Nos referimos enseguida a las iniciativas en el segundo y tercer sector.

En el segundo sector de área de influencia del río Amazonas, el resguardo dirige sus actividades a la creación de una empresa comunitaria de transformación de productos. Naranjales, especialmente, goza de buena fama por tener “buenas tierras”, debido al limo depositado por las crecientes del río, que en esta parte

son frecuentes y han motivado la reubicación de varias comunidades. En esa comunidad nació hace varios años la iniciativa de incrementar la producción, mediante la mecanización de los procesos productivos. En primera instancia, en las décadas de 1970 y 1980 en la mayoría de las comunidades del río se difundió el uso de motores brasileños para la producción y elaboración semi-industrial de la fariña. Posteriormente, hacia el año 2000, las mujeres se organizaron y fundaron la Asociación de mujeres de Naranjales, una de cuyas primeras iniciativas fue conseguir una máquina desgranadora de maíz. El proyecto se presentó al Cabildo Mayor del resguardo, y después de dos años de gestiones fue aprobado y se adquirió la desgranadora con recursos de participación. Un miembro de la comunidad de Naranjales dice, a propósito de la desgranadora:

También sobre el maíz anteriormente nació la idea de conseguir esa máquina, la desgranadora, porque hace diez años atrás, aquí los de la comunidad, aquí siempre se trabajaba en gran cantidad de maíz, no es cierto, hasta yo mismo tenía mis maizales.

Hace unos cinco años se organizaron las señoritas, aquí hay una organización de señoritas, tiene su mesa directiva, entonces hace unos tres años tuvieron la oportunidad de capacitarse, mi señora era la presidenta de la organización que yo les colaboré a ellas para conseguir esa máquina y también conseguir con destino a la dirección del resguardo y después de dos años se hizo posible que nos llegó la máquina, la desgranadora de maíz.

Fue un proyecto que se emprendió para ayudar a ese sistema de trabajo, para ayudar a la asociación de mujeres. La asociación de mujeres fue la que consiguió financiarlo, hizo una fiesta grande y se financió ese proyecto, dos años después de que se pasó.

La comunidad siembra y mantiene extensas plataneras y cultivos de arroz en los barriales, a lo largo de ribera izquierda del río Amazonas, sometidas, no obstante, a la incertidumbre de la inundación. En 2006 surgió la idea de adquirir otra máquina, esta vez una procesadora de harina de plátano; como en el caso de las ralladoras de yuca brasileñas, la máquina la observaron en el sector peruano de Caballo Cocha. Finalmente, en 2007 llegó la piladora de arroz:

Yo recuerdo mucho que una vez en Perú había un vecino que tenía la máquina y ahí se pensó en tener la máquina. Después de eso se hizo el proyecto de procesamiento de harina. Hace dos años llegó eso, porque el año pasado después de que llegó (la máquina) fue que vino el Sena a dictar un curso. La máquina piladora llegó a comienzos de año pasado, y se consiguió con recursos de las transferencias, financiada. Ahora, la máquina trilladora. Ha nacido esta idea porque la mayoría

somos de aquí, el río, por ejemplo, ahora crece, siempre aparecen buenos barriales y pues los habitantes siempre han acostumbrado a regar su arroz cada vez que baje el río y aquí siempre se ha cosechado en gran cantidad el arroz. Pero ahorita están proyectando, ya que tienen esa máquina, ya no van a esperar solamente los barriales que lleva la creciente, sino que ya van a empezar a hacer las chacras para sembrarlas de arroz. Ya no estar esperanzado solamente que el río les dejó el espacio para que rieguen el arroz, y además también el río, el mismo tiempo, el ambiente natural ya no permite casi que el arroz se dé en las playas, hay mucha plaga, hay mucho ratón, las aves, todo eso, siempre está de pronto este problema para la siembra del arroz, del mismo maíz también. Las ralladoras de yuca sí estaban desde antes, eso siempre lo hemos tenido. Unas ya sacaron la mano, las máquinas, hay tres sectores arriba, Santa Clara, el centro y la parte de abajo, cada una tiene su ralladora. Hay también una ralladora que se consiguió por parte del grupo de los maseros, los que trabajan la yuca. Eso fue de parte del Sinchi, una ralladora y los hornos.

La intervención de entidades estatales como el Sena es fundamental para poner en marcha iniciativas productivas, pues asume un papel directivo en la capacitación de los proyectos que impliquen algún manejo de tecnología o capacitación, como contabilidad, administración de microempresas, gestión y liderazgo del proyecto. Pero la acción de Sena y de otras instituciones no está concebida para entablar un “diálogo de saberes”. Por el contrario, tal como lo concibe el sector estatal institucional, la gente debe ubicar los proyectos en el centro de sus preocupaciones: se exige entonces dedicación absoluta y horarios rígidos de trabajo. Las demás actividades cotidianas, fundamentales para su vida social, deben pasar a segundo plano.

Esta es una de las dificultades que enfrenta el proyecto para tener éxito: dos concepciones distintas en cuanto a los objetivos de la sociedad. Por un lado está la visión institucional, que concibe el bienestar y el mejoramiento de la calidad de vida como el objetivo central: su propósito principal es generar ingresos económicos para alcanzar el bienestar. Adquirir productos en el mercado es uno de los indicadores de mejoría en los índices de calidad de vida, sin importar que los productos que se pueden conseguir en el mercado local de Puerto Nariño sean limitados y que la mayoría de los alimentos que se compran, a excepción de los granos, sean de escaso valor nutritivo. De esta forma, la intervención estatal en vez de constituirse en un estímulo se vuelve un obstáculo para el éxito de un proyecto de desarrollo. Por otro lado, hay una sociedad local que por encima de las relaciones de mercado mantiene lazos de solidaridad y reciprocidad y no está dispuesta a seguir jornadas disciplinadas de trabajo en aras de *mejorar su calidad de vida*. Por el contrario, las actividades productivas para la generación

de ingresos constituyen una de las tantas que desempeñan en el marco de la pluriactividad (Echeverri y Gasché 2004).

Por estas razones y pese al gran logro que significó para la comunidad de Naranjales la consecución de las máquinas, no están funcionando y la gente dejó de sembrar maíz y plátano.

Pero esto, cómo lo puede decir, disminuyó el trabajo de la gente, en vez de seguir trabajando, sacando más maíz, llegó la máquina, mire que ya más nadie quiso trabajar el maíz. Antes la máquina ahora está ahí (señalando una casa).

La piladora de arroz y la procesadora de harina están arrumadas y sin ningún uso en la caseta donde se tiene previsto que funcione la segunda. La desgranadora de maíz está olvidada en un rincón de la casa de una de las mujeres de la asociación, que tampoco se ha vuelto a reunir para reorganizar el proyecto.

Otro efecto de la intervención estatal es la dependencia total de la comunidad para la ejecución del proyecto. Uno de las razones aducidas para la parálisis de los proyectos productivos es que se espera la llegada del Sena y de los cursos de capacitación, además de la falta de un ajuste técnico de las máquinas, lo que impide también su utilización:

Los que estaban trabajando el maíz trataron de utilizar esa máquina, pero dicen que no desgrana bien. Pero no es el caso, sino que falta asesoría técnica en su manejo, falta de pronto alguien que la gradúe y todo eso. Porque dentro de ese proyecto de la consecución de la desgranadora de maíz se mencionaba también el pago de un asesor técnico. Lo mismo lo de las otras máquinas. Entonces, así estaba enfocado el proyecto. Pero en este momento la mayoría de los vecinos quiere organizarse. Aquí está permanente esa rutina de trabajo; tanto de la Yuca, siembra de maíz, plátano, más que todo estos tres productos, el arroz, esos cuatro productos, ese es el trabajo del pueblo del caserío, su medio económico de subsistencia. La hemos ensayado pero no desgrana bien, el maíz de eleva (risas) falta que un técnico ajuste, regule la máquina. De la máquina de harina de plátano no sale harina menudita, sino como un granulado. Ahora queda es que la comunidad en forma se organice y empiece a funcionar como empresa. Quieren construir primero la casa de la trilladora y ahora la de la procesadora de harina sigue pendiente un curso con el Sena, creo que en tiempo cercano van a venir nuevamente a preparar a los muchachos para que arranque el proyecto de la microempresa de la elaboración de la harina de plátano. Para reorganizar el proyecto de la máquina de harina ya están cinco muchachos bachilleres. Está por 40 millones de pesos. Las cinco personas vamos a ir a un taller de contabilidad del Sena, que vamos a manejar esos 40 millones. Se van a comprar los elementos necesarios

para la operación de la máquina: ampliación de la caseta, compra de molino, escurridores, secadores, coladores, cuchillos, selladores, empaques. Y una parte de esa plata se va a usar como capital de trabajo para la compra de plátano directo de la comunidad. Esto se financia por parte del Sena que recibió unos recursos de la embajada de Holanda. No es con transferencias.

Las ralladoras de Yuca para la elaboración de fariña destinada al mercado local de Puerto Nariño y Caballo Cochá han sido las únicas máquinas de las cuales la comunidad se apropió, y constituyen en la actualidad la actividad productiva más importante para la generación de ingresos económicos: “La ralladora de Yuca no necesita asesoría, la gente la desarma y la vuelve a armar”.

Finalmente, el tercer sector productivo está organizado en torno al etnoturismo y al fomento y la cría de especies menores –aves, patos y gallinas–, la piscicultura y la ganadería. El etnoturismo está centrado en la comunidad de San Juan del Socó. Hasta 1999, los terrenos comunitarios estaban ocupados por una comerciante de Puerto Nariño, quien construyó cabañas con fines turísticos. Ese terreno, al igual que los de las fincas Japón y Puerto Rico, fue adquirido por el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (Incoder) e incorporado al resguardo de Puerto Nariño. A partir del año 2000, la gente de la comunidad del Socó comenzó a gestionar el proyecto de etnoturismo. Las cabañas se habían venido deteriorando hasta que en 2008 y 2009 se destinaron recursos de participación del resguardo para su reparación. La capacitación también la imparte el Sena, pero, al igual que en los proyectos productivos anteriores, la institución le exige a los bachilleres asumir una jornada disciplinada de trabajo, de horarios estrictos, con el resultado previsible: ninguna de las personas que han seguido las capacitaciones ha continuado al frente del trabajo de ecoturismo. Además, estas capacitaciones en turismo están atadas a las normas nacionales e internacionales de etiqueta y de “servicio al cliente” que caracterizan esta actividad. Como resultado, la gente de la comunidad siente el ecoturismo como una actividad lejana, mientras se desperdicia la oportunidad de entablar el diálogo de saberes: en vez de pensar en que el turista comparta con las familias de la comunidad del Socó su cotidianidad y conocimiento de la selva, el Sena lo concibe como una actividad comercial, atendida por meseros de corbatín negro, que venden unos productos típicos y están prestos a atender todas las necesidades del turista.

Doña Lidia Ramos, ex curaca de la comunidad del Socó y que conoce de primera mano la situación del proyecto, expresa lo siguiente:

Esas son las prioridades: los animales y las cabañas. Pero no sé cómo hacer con publicidad para que lleguen los turistas, porque así va a ser un beneficio para la

comunidad. Y esas cabañas están dotadas con todo, como en una residencia para que el turista se sienta cómodo, porque las cabañas tienen todo lo necesario, pero faltan algunas cosas, hamacas, toldillos, etcétera. Para el proyecto de ecoturismo hay una organización: presidente y coordinador de cada área: de dosel, sendero, cocina, alojamiento, pesca, todo eso está organizado. Ahora el Cabildo Mayor nombró a Jenny como coordinadora de turismo, ella va a presentar el paquete mientras que le gente se capacita. La organización que tenemos ya no se puede desbaratar. Le dije no crean que esta es la primera capacitación que nos van a dar. Porque tuvimos un año de capacitación cuando Zoraida dejó las cabañas. Fue aquí en la comunidad como seis meses y después nos fuimos al Banco de la República y en Cámara de Comercio y hasta recibimos el diploma de capacitación en turismo: artesanía, cerámica, tejido, yanchama, alojamiento. Y Jenny dijo que si la comunidad no se hacía cargo iba a traer una gente de afuera para que administrara las cabañas. Les dije que no, que la organización se respeta. Que la capacitación fuera para las personas que no habían tenido la oportunidad de recibirla.

Yo tuve un año de capacitación de cómo se debe atender al turista: cómo se amarra una hamaca, cómo se tiende una cama, cómo se debe tener la pieza, cómo se hace el aseo del baño, cómo se debe atender al turista. Preparar comida típica. Jenny quería que se hiciera otra organización. Yo estaba acostumbrada a ver plata pero sin tocar nada de las cosas del turista. Corpoamazonia colaboró con veinte millones, el Resguardo con diecinueve y la alcaldía con diez. Desbaratamos las cabañas, se compraron veinticinco colchones, pero no alcanzó para la dotación completa. Yo como curaca cotizo todo implemento. Pero compraron colchones de 28 mil por 80 mil. Y como yo ya no era curaca pues no alcanzó la plata y quedaron las cabañas así. Y eso fue lo que sucedió con las cabañas. Eso de ser curaca es berraco, manejar una comunidad.

El curaca de San Juan del Socó, por su parte, habla de la estructura organizativa del proyecto de etnoturismo y de sus perspectivas:

Se va a hablar de lo que estamos enfocados. Y es el turismo, el etnoturismo. En eso estamos enfocados. Tenemos una organización: coordinador, Manuel Ramos, y su directiva, tesorero y secretario. Además, hay unos grupos organizados en senderos ecológicos: tres senderos y dos senderos acuáticos; canoas; alojamiento: las cabañas; artesanías y tejidos, pintura yanchama; cocina, gastronomía, alimentos propios de la región; dotación, utensilios de cocina; falta un bote y motor propio; chalecos.

Qué falta: que lleguen turistas. El año pasado llegó uno.

En los terrenos de la finca El Japón, donde en la actualidad se asienta la comunidad de 12 de Octubre, en las comunidades de Puerto Rico, Santa Teresita

y en otras del Loretoyacu, hay pastos cultivados por los antiguos ocupantes, con una extensión entre 40 y 50 hectáreas. Pese a que las personas de esas comunidades son conscientes de los efectos negativos y de la degradación del ambiente causada por la ganadería, y de que, incluso, han recibido críticas de instituciones estatales y ONG, invocan necesidades que, según ellas, se han convertido de primer orden y, en cierto sentido, estratégicas, como la educación superior o títulos profesionales. El curaca de la comunidad de 12 de Octubre expone sus argumentos:

Esto era una finca. Y esto lo compramos nosotros mismos con la plata de las transferencias. Era de Modesto Sanabria. Y nos reubicamos, porque unos vienen de San Juan del Socó, otros se fueron para abajo, vinieron también unas familias de Boyawasú. Llevamos aquí de estar reubicados hace catorce años. Lo de Sanabria era solo 3 ó 4 hectáreas. El tigre andaba mucho en esa época, se comía ganados, chivos, perros, gallinas.

Nosotros hemos pensado, como tenemos aquí el programa del gobierno de Familias Guardabosques, que en la parte productiva, lo primero que ha pensado la gente es la cría de ganadería, que eso el programa no lo admite. Porque ellos dicen que eso es destruir la selva, el programa busca más que todo es conservar, por eso no nos han permitido. Todo eso para nosotros es muy fácil. Si nosotros pensamos, un ejemplo, en la ganadería, con eso no quiere decir que vamos a dejar lo tradicional que es lo nuestro. Que vamos a ser ganaderos pero no hay que olvidar la cultura. Con el hecho de ser ganadero no quiere decir que me voy a comprar un carro y no voy a andar más en mi canoa que remaba. Yo soy ganadero, porque yo digo ganadería, porque la comunidad dice ganadería: porque la educación y la salud están quedando cada día más difícil. Nosotros como indígenas no hemos tenido hasta hoy un universitario indígena. Porque la ley nos está diciendo que el indígena no puede ser ganadero. Y nosotros decimos: si no dicen que no puede ser ganadero, entonces nosotros podemos darle la educación con lo que tenemos, hasta el bachillerato, pero para que vaya a la universidad se necesita billete, porque allá la educación cuesta más. Si nosotros criamos el ganado no es para dejar la tradición, sino que la ganadería nos va a sacar uno o dos hijos de esta comunidad a que se profesionalicen. Que más tarde esta comunidad tenga un abogado; tenga un fiscal, un senador, un representante a la cámara, un gobernador, un alcalde, eso depende del estudio y de la educación que tenga. Si no tenemos gente preparada para que manejen en ese campo, nunca lo vamos a lograr. Nosotros estamos pensando cómo el indígena puede tener representantes allá en el congreso. Tenemos representantes indígenas pero no de esta región. Y la ganadería va a permitir que los indígenas lleguen allá a ese poder a decir qué podemos hacer para guiar a su pueblo.

Conclusión: la defensa del lugar como proyecto de vida

El proyecto del desarrollo, la globalización imperial y la modernidad están en proceso de expansión en lugares como las selvas tropicales, consideradas marginales hasta ahora, proceso que implica la subordinación de los territorios, de los sitios donde habita el “otro”, al proyecto de la modernidad de homogeneización cultural, política y económica. Mediante la colonialidad del poder, es decir de la *subalternización* e invisibilización de las sociedades “otras”, y al quedar en la escena sólo el proyecto de la modernidad, lo global y lo moderno buscan imponerse en estos lugares marginales, por medio de los proyectos de desarrollo derivados de una concepción de sociedad en la que la economía es el eje que articula y determina las demás estructuras sociales y políticas. Se trata de edificar al hombre unidimensional, al *homo œconomicus*, al hombre moderno.

El plan de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya tiene el objetivo principal de brindar una visión de futuro, de sociedad construida por valores tradicionales –que son, a su vez, producto de un proceso continuo de construcción y reconstrucción– y modernos, derivados de su largo proceso de integración a la modernidad y de sometimiento a la colonialidad del poder. De esta forma, en el plan de vida se introducen conceptos como desarrollo propio, fortalecimiento del gobierno propio y autonomía territorial, pues la adopción de un discurso conocido por la modernidad permite establecer un diálogo, para que la sociedad colombiana reconozca los derechos que estos conceptos implican. La adopción del discurso y la práctica del desarrollo implica también que en el plan de vida se asumen objetivos y valores de la modernidad, caso de los proyectos productivos con su enfoque de generación de ingresos económicos. Algunos, como el de las ralladoras de Yuca, constituyen ejemplos de procesos tecnológicos de los cuales la comunidad se apropiá, y de cómo pueden convertirse en la principal actividad para la generación de ingresos económicos.

Por el contrario, los proyectos de adquisición de máquinas –desgranadora de maíz, procesadora de harinas o piladora de arroz–, aun cuando responden idealmente a necesidades de las comunidades –por ejemplo, la utilización de recursos como plátano, arroz y maíz– no han sido apropiados.

No se trata de negar la importancia de adoptar nuevas tecnologías que resuelvan algunos problemas, pero sí de valorar la de que las comunidades sean independientes y autónomas en relación con los proyectos, para que se apropien de ellos

de acuerdo con su estructura social, evitando así que los proyectos productivos y su tendencia hacia la acumulación individual se conviertan en el eje del plan de vida. Para que esto sea posible las instituciones deben abrir puertas a propuestas distintas que incluyan, en especial, el conocimiento local, producido cotidianamente, incluso de prácticas adquiridas recientemente, como en el caso de siembra de algunas hortalizas, prácticas que no se incluyen.

La adquisición de nuevas prácticas implica también la adopción de actividades nocivas y con efectos negativos para los ecosistemas amazónicos, como la ganadería, con la que coexiste el etnoturismo, actividad completamente opuesta, pues se considera que no tiene impactos negativos sobre el ecosistema y que, además, es una alternativa a la generación de ingresos económicos. No obstante, tal como está siendo implantado constituye una imposición de formas disciplinadas de trabajo, con sus horarios rígidos; además, no se articula ni integra a las demás actividades productivas cotidianas que constituyen la esencia misma de la forma de vida de estos pueblos.

El diálogo de saberes entre el desarrollo y el plan de vida mantiene todavía grandes silencios e interrogantes: ¿son los proyectos productivos la mejor vía para alcanzar los objetivos planteados por el plan de vida como desarrollo propio? ¿Es posible construir un proyecto de desarrollo propio utilizando el discurso y la práctica de los procesos modernos de desarrollo? ¿La independencia económica, buscada por medio de los proyectos productivos y la generación de ingresos económicos, es un paso imprescindible para alcanzar la autonomía política, el gobierno y el desarrollo propios, la jurisdicción propia y la autonomía territorial?

Estos interrogantes plantean que la búsqueda del desarrollo por parte de los pueblos indígenas mediante los planes de vida es un paso importante pero que continúa existiendo un vacío entre el “deber ser” de esos planes y la ejecución de los proyectos de acuerdo con conceptos derivados de la modernidad y el mercado.

Notas

- 1 Cuaderno de campo, octubre de 1999. La información de este artículo se recogió mediante trabajo de campo entre septiembre-diciembre de 1999; enero-febrero de 2004; y febrero-marzo de 2008.
- 2 La información de estos dos proyectos fue recogida durante el trabajo de campo realizado en febrero-marzo 2008 en las veintidós comunidades del resguardo Ticoya del municipio de Puerto Nariño.

- 3 Wone hace referencia a la ceiba gigantesca que ocultaba la luz del sol y que fue derribada por los hermanos gemelos Yoí e Ipi mediante la ayuda de una ardilla. Según los dirigentes tikuna, la asamblea Wone hacer referencia al árbol que cubre y une a los pueblos tikuna, cocama y yagua del resguardo Ticoya.

Referencias

- ACOSTA-MUÑOZ, L. E, C. P. PEÑA-VENEGAS Y V. A. MAZORRA. 2006. *Aportes del programa Rea a la seguridad alimentaria de los pueblos indígenas del Amazonas. Pueblo Ticuna, "Gente de huito y achiote"*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi. Leticia: Editorial Scripto Gómez Rosales Cía. Ltda.
- ATICOYA – ASOCIACIÓN DE AUTORIDADES INDÍGENAS DEL TESGUARDO TICUNA, COCAMA, YAGUA DE PUERTO NARIÑO. 2008. *Plan de vida de los pueblos Ticuna, Cocama y Yagua de Aticoya*. Bogotá: Opciones Gráficas Editores Ltda.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO Y JORGE GASCHÉ. 2004. “Hacia una sociología de las sociedades Bosquesinas”. En: D. Ochoa y C. Guio (eds.), *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*, pp. 165-182. Bogotá: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonia, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.
- ESCOBAR, ARTURO. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca.
- . 2007. “Post-development as concept and social practice”. En: A. Ziai (ed.), *Exploring development. Theory and practice, problems and perspectives*, pp. 18-31. Londres y Nueva York: Routledge.
- ESTEVA, GUSTAVO. 2000. “Desarrollo”. En: A. Viola (ed.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, pp. 67-101. Barcelona: Paidós.
- GIBSON, JULIE Y KATHERINE GRAHAM. 1996. *The End of Capitalism (As we Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell Publishers.
- OYUELA-CAYCEDO, AUGUSTO Y JUAN JOSÉ VIECO. 1999. “Aproximación cuantitativa a la organización social de los ticuna del trapecio amazónico colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 35: 146-179.
- RIST, GILBERT. 1996. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

- SMITH, RICHARD. 2002. “El don que hiere: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena”. En: R. Chase Smith y D. Pinedo (eds.), *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de lagos y bosques de la Amazonía*, pp. 155-179. Lima: IEP-Instituto del Bien Común.
- VIECO, JUAN JOSÉ Y AUGUSTO OYUELA-CAYCEDO. 1999. “La pesca entre los ticuna: historia, técnicas y ecosistemas”. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* 13 (30).

Juana Valentina Nieto

PROYECTOS DE DESARROLLO PARA MUJERES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA

DEL ONCE: UN ANÁLISIS DESDE LA CONVIVENCIA Y LA DIFERENCIA

Resumen

ESTE ARTÍCULO REFLEXIONA SOBRE LAS REPRESENTACIONES QUE SOBRE EL TRABAJO COMUNITARIO y la propiedad colectiva tienen los promotores de los proyectos productivos en la comunidad uitoto del Once, cerca de Leticia, en la Amazonía colombiana. Se enfoca en cómo las mujeres se involucran en los proyectos de desarrollo, en comparación con la organización para el trabajo de artesanías y productos agrícolas para el autoconsumo. El argumento principal es que el trabajo de la chagra y de las artesanías se organizan con base en una estrecha relación entre el cuerpo, la persona y el producto, al contrario de los proyectos de desarrollo promovidos por diversas agencias externas, que asumen una lógica de trabajo *comunitario* y propiedad *colectiva*. Esto tiene como consecuencia que ni los promotores ni los “promovidos” estén satisfechos con los resultados de tales proyectos.

Palabras clave: *grupos de mujeres, comunidad, trabajo, proyectos de desarrollo, chagra, Amazonía colombiana, Kilómetro 11.*

DEVELOPMENT PROJECTS FOR WOMEN IN THE INDIGENOUS COMMUNITY

“EL ONCE”: AN ANALYSIS BASED ON SHARING AND DIFFERENCE

Abstract

THIS ARTICLE REFLECTS ON THE REPRESENTATIONS OF COMMUNAL WORK AND COLLECTIVE property held by promoters of income-generating projects in the Witoto community “El Once”, near Leticia in the Colombian Amazon. It focuses on the ways women get involved in development projects, in comparison with their organization for the production of handicrafts and subsistence agricultural crops. The main argument is that work in agriculture and handicrafts is organized based on a close connection between the body, the person, and the products of his/her work, in contrast with the development projects promoted by diverse external agencies, which assume a logic of *communal* work and *collective* property. All this has as a consequence the dissatisfaction of both parties –the promoters and those “promoted”– with the results of such projects.

Keywords: *women’s groups, community, work, development projects, agroforestry plots, Colombian Amazon, Kilometro 11.*

Juana Valentina Nieto Moreno. Antropóloga, magister en estudios amazónicos. juananieto@yahoo.com

Introducción

La comunidad Nimaira Naimeki Ibiri, conocida como el Kilómetro Once o el Once, es una de las comunidades indígenas del resguardo Ticuna Uitoto¹. Está ubicada en el kilómetro 11 de la carretera que de Leticia va a Tarapacá, en el sur del Trapecio amazónico colombiano. A ella pertenecen cerca de doscientas veinticinco personas de diferente filiación étnica, aun cuando la mayoría se reconoce como uitoto (Nieto 2006). Por su cercanía a la ciudad y por la facilidad de acceder a ella por vía terrestre, cuenta con una larga historia en relación con los proyectos productivos promovidos por entidades estatales y no estatales. No obstante, de acuerdo con sus habitantes, la mayoría de los proyectos que se han implementado allí han fracasado, o bien porque las actividades se abandonan una vez la entidad financiadora se retira o porque no logran impactos sociales ni económicos sustanciales. Por el contrario, en la mayoría de los casos han sido fuente de conflictos y desunión entre los miembros de la comunidad.

Así me lo expresaba Juan Flores, uno de sus líderes, cuando le indagaba sobre la historia de los proyectos de desarrollo en la comunidad:

Ya ahorita, todo proyecto se hizo. Se compró ganado, se compró carro, se compró (...). Miles de cosas se hizo. Entonces ahora, lo que se debía de buscar es ¿por qué no prosperaron eso?, ¿a qué se debe? Porque no podemos estar engañándole a la gente que presta. Aquí no hay ningún proyecto que haya prosperado en el momento. Eso le queda a usted de tarea para ver por qué no. ¡El por qué! Es como usted jugar ajedrez, una ficha mal movida puede acabar el juego. Hay que pensar bien para mover las fichas.

Actualmente, varias instituciones estatales y ONG indigenistas o promotoras del desarrollo buscan incidir en las comunidades indígenas mediante los denominados proyectos productivos. Como bien anotan Echeverri y Gasché (2003), desde el punto de vista de los promotores, los proyectos se consideran “exitosos” si el poblador hace suyos los modos de actuar propuestos por las instituciones financieras, lo que debe ir acompañado de cierto grado de sostenibilidad, traducido en años de funcionamiento. La misma lógica aparece implícita en la evaluación hecha por Juan Flores de los proyectos de desarrollo en la comunidad del Once: “no prosperan”, es decir pueden calificarse, en la mayoría de los casos, como “fracasos”. Sin embargo, como plantea Long (2007), la falla es, en cierta medida, estratégica en la reproducción de la intervención, dado que es el punto de partida de la elaboración de la siguiente ronda de intervenciones.

A pesar de que los proyectos no logran los propósitos que se plantean cuando son concebidos, la población local, en este caso de la gente del Once, hace esfuerzos diversos y permanentes para conseguir la aprobación de nuevos proyectos productivos o para participar en los que promueven las instituciones externas. Esto es así porque si bien los indígenas producen gran parte de los recursos necesarios para su alimentación y para la reproducción social de la comunidad, la vinculación con el mercado y el dinero es tan necesaria como deseable² y, de acuerdo con Micarelli (2003: 112), en la región amazónica los beneficiarios de los proyectos productivos perciben el “desarrollo” como la acumulación de bienes y dinero. Así, “proyecto”, antes que sinónimo de “conjunto de actividades para mejorar las condiciones de vida”, como se promueven, lo es de dinero y mercancías. Esto no sólo es así para los indígenas, pues, como dice Long (2007), los proyectos o intervenciones de desarrollo son un gran negocio para las empresas financieras, los consultores, las instancias gubernamentales y las ONG involucradas. Para todos ellos, el desarrollo “es una mercancía con un valor de cambio calculable que reproduce y legitima prácticas e intereses de intervenciones particulares” (Ibidem: 79).

Para acceder al dinero por medio de los proyectos productivos, la gente del Once dedica gran parte de sus actividades a mantener relaciones con la ciudad, el comercio, las instancias gubernamentales y las ONG que facilitan los recursos para su ejecución. De acuerdo con Viveiros de Castro (2002), ese mundo exterior u “otredad” –que puede ser el monte, las ciudades, los académicos, las entidades estatales, las ONG, los turistas– con la que se intercambian palabras, bienes, sustancias, alimentos, personas, se percibe necesaria para la vida social pero, al mismo tiempo, peligrosa y, sobre todo, problemática. Esto lo entendí el día que presenté mi proyecto de investigación en la comunidad:

Para presentar mi investigación a la comunidad del Once aproveché una reunión que tenía la curaca-gobernadora –representante legal de la comunidad– con las cabezas de familia, que curiosamente eran casi todas mujeres. Para comenzar, dije: “Mi proyecto de investigación busca esto y lo otro (...).” A pesar de que nunca hablé de dinero, inmediatamente terminé mi presentación la curaca expresó su desacuerdo, entre otras cosas, porque según ella: “Yo me iba a ganar plata a costa de su gente”. A la salida de mi frustrado encuentro con la comunidad una abuela uitoto me explicó que mi error había sido usar la palabra “proyecto”, porque para ellos “proyecto” significaba “plata” que yo iba a ganar, y sobre todo “problemas” (fragmento del diario de campo, 2005).

A pesar de que mi propuesta era de investigación y no productiva, el efecto que causó el uso de la palabra “proyecto” revela el sentido local que ha adquirido luego de una larga historia de implementación de proyectos de desarrollo. Así, si bien se consideran necesarios, pues representan una fuente de acceso al dinero, son también un peligro potencial para la vida social, por ser fuente de peleas y desunión.

Cuando le pregunté a Juan Flores las causas del “fracaso” de los proyectos de desarrollo, me comentó:

Lo último, hasta dónde podemos y la responsabilidad que tenemos que tener. Por lo menos mi abuelo tenía un objetivo: “Yo no sé hablar lenguaje del blanco, vete usted a la escuela aprenda, y cuando había aprendido, venga negociamos, usted nos traduce y nosotros negociamos”. Entonces, ahorita ¿qué se está buscando? Para vivir mejor “hay que capacitarse”, pero, (...) ¿en qué? En lo que sé hacer, en lo que puedo realizar, que concierne con mis propios medios. Es como yo no puedo decir: “Hombre yo te voy a dar un avión”, sabiendo que yo no lo voy a poder manejar y no tendré con qué pagar la línea, los pasajes aeroportuario, (...) y tampoco sabrá de mecánica. Entonces hay que enseñarle lo que puede hacer.

Él plantea el problema central: en la formulación de estos proyectos no se tiene en cuenta la alteridad fundamental, las diferencias y especificidades culturales, sociales, ambientales reales; en sus palabras: “lo que sé hacer, lo que puedo realizar, que concierne con mis propios medios”. Esta negación de la alteridad es evidente en varios niveles. Primero, en la percepción negativa que se tiene de los pobladores locales, como miembros de sociedades carentes y subordinadas. Segundo, al negar las diferencias internas y concebir “comunidad”, “mujeres” e “indígenas” como grupos homogéneos. Y tercero, mediante la fisura entre el conocimiento (verdadero) del “experto”, el conocimiento (creencia) “local” y la negación del segundo (local) por el primero (experto) (Blazer 2006)³.

A mi modo de ver, los indígenas son más conscientes de lo que representa la lógica de las instituciones financieras. Para obtener los recursos de los proyectos se dirigen a los promotores en los términos que ellos esperan: “desarrollo”, “sostenibilidad”, “autonomía”, “género”, “ecología”, “medio ambiente”, lo cual puedo afirmar pues por petición de algunos he escrito proyectos “etno-eco-turísticos” y “agro-etno-eco-sustentables”⁴. Es decir, a pesar de los discursos sobre la diferencia promovidos por los financiadores, los indígenas son quienes finalmente adoptan e incorporan los términos del otro.

En este artículo ilustraré cómo los proyectos financiados por instituciones externas asumen una lógica del trabajo “comunitario” y de propiedad “colectiva” que ignora el sentido de dichas nociones para quienes hacen parte de estas comunidades. De acuerdo con Viveiros de Castro (2004), los engaños, los errores o las equivocaciones a que dan lugar estas visiones erradas no impiden que la relación entre financiadores y beneficiarios siga adelante; por el contrario, la fundan e impulsan desde diferentes perspectivas, pues suponen no sólo “la heterogeneidad de los terrenos en juego”, sino la heterogeneidad como terreno. En este contexto, la tarea de la antropóloga es hacer visible la relación entre dos formas diferentes de concebir la misma cosa, “situarse en el espacio de la equivocación y habitar allí” (Ibídем).

Expondré primero algunos de los proyectos productivos implementados en la comunidad del Once, empezando con el de “comunidad” y con los que han buscado asociar a las mujeres indígenas, para contrastarlos luego con la lógica de organización informal de los grupos de mujeres artesanas. Finalmente, muestro, desde mi experiencia de alteridad en el Once, cómo se fue estableciendo mi relación con ellos, cuáles fueron los valores centrales que fueron construyendo la confianza, para, a partir de ahí, explorar los significados locales de esfuerzo, trabajo, grupos, propiedad y ahorro, para contraponerlos a los significados implícitos que estos conceptos tienen en los proyectos de desarrollo⁵.

La comunidad, el primer proyecto de desarrollo

En 2005, cuando hice el censo poblacional en el Once, 62% de las personas se reconocieron como uitoto, y otros como bora (5%), kokama (8%), ocaína (2%), tikuna (3%), yagua (1%), yucuna (1%), mestizo-uitoto (1%), mestizos (17%), y el 1% restante se identificó por su gentilicio como costeño o leticiano. A pesar de su carácter multiétnico, la comunidad se reconoce formalmente como uitoto, dado que las familias fundadoras descienden de familias uitoto que habitaban el interfluvio Caquetá-Putumayo y que a comienzos del siglo veinte fueron desplazadas como consecuencia del auge de la extracción del caucho en esa región y de las políticas de desplazamiento masivo de la población hacia territorio peruano adelantadas por la compañía peruano-británica conocida como la Casa Arana⁶. Desde entonces, la movilidad ha sido constante, de población uitoto, y, también, bora, miraña, muinane, andoque, yucuna, matapí, tanimuka, makuna, además de mestizos y personas sin afiliaciones étnicas.

Según Chava Lozada –una mestiza hija de un cauchero huilense y una indígena uitoto–, la comunidad Kilómetro Once se fundó el 2 abril de 1962 como junta de acción comunal. Gracias a su condición de mestiza y al manejo del mundo indígena y “blanco”, ella desempeñó un papel importante en el proceso de formación de la comunidad y fue su primera representante legal. La junta de acción comunal se fundó como resultado de la intervención de actores externos, específicamente de un teniente Arenas, quien, según ella, la fue a buscar al terreno que tenía en el kilómetro 11, en el camino por el que se proyectaba la carretera Leticia-Tarapacá, y le propuso que organizara un asentamiento con los indígenas uitoto que vivían dispersos en su terreno⁷, y le explicó:

Es reunir el personal y entonces se ponen a trabajar y usted queda como jefa de esto, como curaca, reúne a todos los indios y los pone a trabajar, (...) así usted aprovecha esa gente y hace sus siembras, usted hace como decir una minga.

Para el trabajo que se le encomendaba, doña Chava tuvo como referente la experiencia de su papá como cauchero. Reunió entonces a los indígenas y les propuso:

La ayuda es esto: que tenemos que trabajar unidos, ¿no? Si el señor quiere que le desmonten o que le socalen, o tal cosa allá, van a eso, por turnos. Entonces los indígenas dijeron: “Está bueno, vamos a aceptar”. Entonces yo me dije, afuera soy nadie, pero aquí dentro soy la jefa de ustedes, tienen que respetarme, yo no estoy metiéndome porque yo quiero, sino porque me mandaron. “Nosotros no tenemos sino que trabajar para poderle pedir al gobierno, en agricultura, (...) algo tenemos que hacer de aquí, tenemos que sacar, tenemos que estar unidos, defender el uno al otro”.

Ella recuerda que la junta de acción comunal instauró dos nuevas formas de organización social: por un lado, la figura del presidente de la junta, actualmente llamado curaca o gobernador, con autoridad legítima para representar a la comunidad frente al estado⁸. Por otro, formas de trabajo colectivo, rotativo y “organizado”, como distintivo de la pertenencia a una “comunidad” para, además, poder “pedir al gobierno”. Así lo explica Nicanor, un anciano uitoto fundador del Once:

Luego, en el setenta fue que estaba de moda la acción comunal; yo fui el tesorero y Chava Lozada presidenta por cinco años. Hacían buenas mingas, empezaba primero ése, luego ése, luego ése, así ayudando a hacer la chagra, organizados.

Pero además de promover la unión y la colaboración para el trabajo, la formación de comunidades iba de la mano de la inscripción de sus pobladores como

ciudadanos colombianos, por medio de la cedulación, que les posibilitaba votar en las elecciones. Ahora bien, esta forma organizativa permitió que se reprodujeran las relaciones clientelistas y de endeude con las que los indígenas estaban familiarizados desde los tiempos de las caucherías. Así, una vez organizados y con un interlocutor familiarizado con el sistema de endeude, los políticos locales comenzaron a intercambiar bienes y dinero con la comunidad, a cambio de votos en su favor. En algunos casos, este tipo de relación clientelista es parecida a la que se establece en los proyectos productivos; la diferencia es que, hoy en día, para ver los beneficios se deben escribir proyectos y, a cambio, se reciben materiales y no dinero:

Antes no era como ahora que hay que hacer proyectos; [antes] llegaban concejales, políticos y de una andaban con chequera y sacaban y firmaban. No es como ahora que para ver la plata, ¡qué problema!, si es que la ve, porque si no, le dan es material.

Las relaciones de endeude y posterior clientelismo mediante las que estas poblaciones indígenas comenzaron su relación con el desarrollo se reproducen en la mente de los beneficiarios de los proyectos de desarrollo en el Once. A pesar de las buenas intenciones de los programas e instituciones –de mejorar las condiciones de vida, de seguridad alimentaria, de autonomía, del ahorro, de la recuperación de saberes y prácticas tradicionales–, para muchos indígenas, como Nicanor, la diferencia es que ahora para obtener recursos se deben elaborar proyectos que los justifiquen.

La política de reducciones y de formación de aldeas de indígenas por parte de misioneros y agentes estatales en la Amazonia tiene su origen en la época colonial. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo veinte la figura de “comunidad”, como una unidad administrativa, ha sido básica para el desarrollo de las políticas indigenistas en Colombia. Para los indígenas representó el acceso a la vida urbana, a los servicios públicos, el sistema educativo, los programas de vivienda con techo de zinc, ayudas en salud y proyectos productivos que fueron atrayendo más gente hacia el asentamiento. Así lo explica Elena:

(...) Ahora ya entendí que en una comunidad uno tiene mucha ayuda: en caso de vivienda, de salud, de educación, hay muchos apoyos. A base de eso, pues, analizando bien, me gusta estar en una comunidad; mientras que independiente, si tú no tienes plata, no tienes nada, en cambio en una comunidad, pues tú ya te beneficias de muchos programas, como acá. Porque gracias a dios, entre bien y mal, y gracias a los que gestionan, llegó el mejoramiento de vivienda (...) porque

la verdad que aquí eran las casas de paja. Después ya pedimos de zinc porque nos favorecía por el agua, para recoger agua de lluvia, porque sufríamos mucho, estamos viviendo de agua, pues, potable, ¡eso es una ayuda! La otra ayuda es, por lo menos, puesto de salud, que no había más antes, eso es ayuda que uno debe ver, porque uno no tiene que salir y estar comprando, y por una pastillita pagar dos mil pesos y comprar una pastilla y volver otra vez y pagar otras dos mil, eso ayuda bastante.

La “ayuda para el desarrollo” (Gronemeyer 1996) es un instrumento del perfecto ejercicio del poder, una manera de disciplinar, de romper con el pasado, de erradicar lo foráneo y producir una homogeneidad planetaria, una normalidad (Ibíd). El relato de Elena ilustra cómo la comunidad instaura el lugar de los necesitados del desarrollo, el lugar de la ayuda, de los programas, de los proyectos para el desarrollo.

La formación de comunidad viene de la mano de un ideal de “comunismo primitivo”, en el cual lo colectivo, el consenso, la homogeneidad y la armonía constituyen la esencia de las relaciones sociales, desconociendo así la tensión propia y la delicadeza de las relaciones entre vecinos, para quienes la convivencia, antes que un hecho dado, es un esfuerzo y una estrategia permanente (cfr. Rosengren 2000). Esto genera, de un lado, formas de solidaridad entre las familias, pero también aumenta los roces y las peleas entre los vecinos, que implican el chisme, la envidia, la brujería y las peleas, en muchos casos bajo la influencia del alcohol. Estos hechos han motivado en la actualidad un proceso de ordenamiento, en cierta medida contrario al de formación de comunidad, ya que algunas familias están pensando en irse a vivir a otros territorios.

Las formas organizativas y los derechos indígenas promovidos por la constitución política de 1991 no fueron pensados para estas poblaciones amazónicas, en las que no había una tradición organizativa de comunidad ni un territorio ancestral que defender. Nociones como resguardo, comunidad y cabildo llegaron a esta región del Trapecio por medio de agentes externos, y aun cuando significaron ciertos beneficios, trajeron también como consecuencia la desunión interna y las peleas por tales recursos. Como plantea Murillo (2002: 16), existe un conflicto entre la forma de manejo tradicional del territorio y de la comunidad y la de manejo administrativo impuesta por el “blanco” y la “ley de transferencias”. Esta última promueve lo colectivo como principio organizativo y de apropiación, la forma “tradicional” en la que prima la apropiación familiar de la tierra por medio del trabajo y su transformación, y finalmente las formas de apropiación privada mediante la compra y venta.

Es común escuchar a funcionarios, académicos y habitantes de la ciudad de Leticia opiniones sobre lo caóticas y desorganizadas que son estas comunidades cercanas a la ciudad, de formación reciente, multiétnicas, abiertas a actividades consideradas “no-tradicionales”, en contraste con las comunidades aisladas y supuestamente más “tradicionales”. Este hecho, sumado a la facilidad de acceso por la cercanía a la ciudad, tiene como consecuencia que la del Once sea objetivo de numerosas propuestas de proyectos y programas productivos de diversa índole. De acuerdo con una funcionaria de una de las instituciones promotoras: “Estas comunidades están muy saturadas de proyectos, de acciones y de cosas, que ya la gente no sabe a qué parar bolas”.

Al reflexionar sobre esta realidad, una de las promotoras de un programa estatal bandera sobre seguridad alimentaria, que promovió la capacitación técnica para el desarrollo de cultivos y la cría de animales en esta comunidad, afirma:

Uno les dice: “Es que ustedes realmente tienen problema de seguridad alimentaria”, y la gente no entiende a qué se refiere; y frente a la solución propuesta por la institución, la promotora dice: “Ellos no creen que esa sea una solución real, la gente pica el material, hace el abono, pone a compostar, y me pasaba a veces, si no llegaba uno a decirles: ‘Bueno, ahora cogemos este material y lo ponemos para sembrar maticas’, no lo hacían, no se les ocurre, o sea, es difícil a veces romper los esquemas culturales de la gente, la gente está acostumbrada a hacer su chagra, a cultivar su chagra.

Ella expresa el punto central de los “fracasos” de estas iniciativas productivas, al no perdurar ni cumplir el objetivo planteado: se estructuran a partir de ideas, necesidades y objetivos que poco tienen en cuenta las realidades y potencialidades locales y cotidianas. En consecuencia, ambos lados, promotores y promovidos, quedan insatisfechos en relación con lo que se espera de tales proyectos.

Proyectos para mujeres en el Once

Un día conversé sobre mi investigación con un profesor indígena de la escuela comunitaria, quien como líder maneja hábilmente el discurso de los promotores de proyectos, y me dijo:

Ayer tuve reunión con los padres de familia, porque la situación en el Once es grave, allá sólo hay antivalores, no valoramos nuestras costumbres, nuestra cultura,

nuestras actividades. La situación de la mujer es muy difícil, tanto la joven como la adulta, por eso les dije ayer: Mujeres, hay que organizarse, para demostrar a los hombres que las mujeres pueden.

No estoy segura qué era lo que él creía o, más bien, lo que él creyó que yo quería oír. Sin embargo, él reproduce un discurso del subdesarrollo en el cual las mujeres están atadas al hogar, mientras los hombres participan en los procesos de producción. Según ese discurso, el camino a la emancipación de las mujeres es *incorporarlas* a los procesos productivos y convertirlas en *verdaderas empresarias* (Villareal 2000). Para lograr este objetivo “deben organizarse” o “asociarse”.

Lo anterior se traduce en una especie de afán de parte de agentes externos y de algunos líderes por promover la organización y la asociación de las mujeres. En la historia de la comunidad del Once numerosas empresas llevadas a cabo por instituciones gubernamentales y no gubernamentales –proyectos, talleres, grupos– se han dirigido a “las mujeres de la comunidad”, promoviendo iniciativas productivas y la conformación de organizaciones de mujeres. Pensarlas como sujetos homogéneos es una de las causas por las que los proyectos productivos terminan dividiendo a la comunidad. En muchos casos, el fracaso de las empresas productivas se ha debido a conflictos y malos entendidos entre sus participantes, lo que ha llevado a que los bienes se repartan entre algunas familias. Es difícil que las donaciones –máquinas de coser, frutas, semillas, ropa, dinero– se consideren de la comunidad o se entreguen a una persona para que las administre a nombre de la colectividad, desconociendo que hay competencia, rivalidad e intereses personales. Esto no es necesariamente un aspecto negativo de la comunidad, sino, más bien, un hecho real. En algunos casos y a pesar de no cumplir con el objetivo de crear una empresa comunitaria, los proyectos han servido para impulsar iniciativas familiares. Como lo mostraré, existen formas organizativas internas informales, con fines productivos, que funcionan cotidianamente.

El proyecto de siembra de verduras –tomates, pimentones y cilantro– y hortalizas en eras, financiado por la Unidad municipal de asistencia técnica agropecuaria (Umata), ilustra muy bien las contradicciones que generan los proyectos “comunitarios”. En éste, la Umata ofrecía semillas, abono y asesoría técnica para hacer eras comunitarias, lo cual no funcionó comunitaria pero sí familiarmente: quienes no tenían chagra aprovecharon las semillas y la tecnología aprendida para hacer sus eras en el solar de su casa o en un terreno prestado por la comunidad. Así me respondió Inés, una mujer de la comunidad, al yo preguntarle si en efecto se hicieron las eras comunitarias:

A ver. Sí, hicimos eras comunitarias [riéndose], y no funcionó. Unos venían, otros no venían, otros aportaban, otros no (...). Bueno empezaba ya el inconveniente, y el último inconveniente sí que fue bien grande (...). Empezamos: “Que por qué tú no trabajas, que por qué tú estas sentada”, bueno, (...) se empezaban a echar sátilas, (...) ¡y no!, Pedro [esposo] no quiso; “Mejor yo hago mi era individual, que yo sé que si yo trabajo yo voy a comer”. De ahí nació la tal era.

Este proyecto motivó otras iniciativas productivas familiares. Inés hizo otro proyecto, con la ayuda de la Umata, para formar una microempresa de mujeres. Sin embargo, ellas no lograron ponerse de acuerdo. Cuando le pregunté cuántas y cuáles mujeres me dijo que con sus hermanas e hijas no más. Su hermana Elena estuvo en un comienzo con el proyecto:

Ella nos reunió y nos dijo: “Por qué no formábamos un grupo de mujeres”, que las que le nacían y las que quisieran trabajar en hortalizas, “Bueno”. Las que quisieron “Sí”, dijimos –yo estaba ahí–. Éramos como unas diez mujeres, pero ahí mismo iban hombres a ayudar, hacíamos una minga. Sí, era como digamos, como, ¿un proyecto?, o sea trabajar, o sea la asociación de mujeres que nos reunimos, era trabajar todo juntos lo que se podía sacar p’al comercio y p’al consumo. Y resulta que después la gente ya se fue desanimando. Yo no volví, yo trabajaba; en los días libres yo dije que iba a colaborar. Pues no sé qué pasó, yo no volví más, dos veces participé. Hace poco ella empezó a repartir casa por casa, ¡mira, un poco de cilantro!

La microempresa de mujeres organizada por Inés es más bien una microempresa familiar, pues en ella no participan todas las mujeres de la comunidad ni todos los involucrados son mujeres, ya que los hombres de su familia son parte del proyecto. Como mostraré en el aparte siguiente y tomando el concepto de Echeverri y Gasché (2003) de la solidaridad como un aspecto positivo de estas sociedades, en la comunidad del Once hay una tendencia a que los vínculos entre las mujeres concentren a las familias, formando bloques de solidaridad⁹, lo cual no se traduce en que estén formados sólo por mujeres, ya que los hombres tienen un papel importante, ni en que la autoridad se centre en ellas. Aun cuando estos grupos de solidaridad parten de los vínculos de parentesco, no están determinados por éstos.

La preocupación de los agentes externos por asociar y organizar desconoce las formas internas de asociación y organización, en la mayoría de los casos informales, y que van más allá del género, la etnia o la pertenencia a la comunidad. Para ilustrar lo anterior mostraré cómo organizan las mujeres su trabajo para elaborar mochilas y artesanías, un ejemplo de organización exitosa, del cual depende el ingreso de dinero de muchas de estas familias en la actualidad.

Los grupos de mujeres artesanas

Antes de seguir explicaré brevemente, de acuerdo con mi trabajo de campo en 2005, la organización social en el Once. La etnografía ha descrito la organización social tradicional uitoto como basada en la residencia en una maloca de los hombres de un patrilineaje, con sus esposas, venidas de lejos, y los huérfanos de otros linajes cuyos jefes cayeron en guerra (Gasché 1977). En la comunidad del Once no hay un patrilineaje único que habite una maloca y establezca su autoridad religiosa y política, sino familias de descendientes de diferentes linajes que conviven juntas en la comunidad y forman una gran red de consanguinidad y alianzas. Esta transformación en la organización social se traduce en la imposición de las relaciones consanguíneas frente a una ideología de unifiliación patrilineal. Sumado a lo anterior, los vínculos conyugales son bastante inestables frente a unos vínculos fuertes entre las mujeres consanguíneas: mamá y hermanas. Todo ello conduce al cambio de un patrón de residencia patrilocal a uno uxorilocal y al fortalecimiento de los vínculos entre las mujeres parientes –madre, hermanas, hijas–, quienes forman bloques de solidaridad o grupos mediante los cuales se organiza la comunidad (véase Nieto 2006). Estos grupos están conformados también por hombres, algunos hijos de las familias uitoto fundadoras y un gran número perteneciente a otras etnias como cocama y ocaina, provenientes de otras regiones de Colombia o del Perú. Sin embargo, cabe señalar que un alto porcentaje de hombres adultos, descendientes de familias fundadoras, son solteros. Las mujeres dicen en ocasiones que estos hombres son como huérfanos. Otras familias, parientes cercanos o vecinos tienden a ser hospitalarios con ellos.

Esto puede explicar por qué la producción de mochilas para vender por parte de las mujeres de la comunidad ha sido tal vez la única iniciativa local que ha perdurado. Ellas dedican gran parte de su tiempo a esta actividad, ya que es una forma efectiva de recibir ingresos para su familia y de acceder a los productos necesarios para la familia hoy en día, sin necesidad de abandonar las tareas domésticas y el cuidado de los cultivos. Comenta Mery, una de las mujeres artesanas:

¿La artesanía? Sí, la artesanía mejor dicho con eso es lo que a nosotros ahorita nos está sosteniendo más o menos. Porque a veces pues uno teje, uno teje y uno lo tiene ahí. En menos que uno piensa vienen [compradores], compra una mochila, dos mochilas. Entonces nosotros viendo todo la necesidad de nosotros, nosotros tenemos que vender, ¡mira!, porque uno se va al pueblo ¿no?, uno quiere comprar una ropa bonita y está caro, entonces nosotros tenemos que pagar lo que

dice ellos, no lo que uno quiera, entonces así también la gente ellos vienen y dice: “¿Cuánto vale?”, nosotros: “Tanto”, entonces ellos están comprando. Y nosotros vendemos ya mejor dicho, es en puro pedido, nosotros estamos tejiendo y ya nos están encargando entonces no podemos guardar así para vender cuatro o cinco mochilas, para salir a vender, la gente mismo viene y lo compra acá en la casa, y eso lo compran sin renegar, sin decir: “¡Ay!, está caro”, nada.

El dinero no lo gana sólo quien elabora la mochila, pues en el proceso existen diversas formas de intercambio. La mayor parte de los materiales necesarios para hacer mochilas –chambira, tinturas– se consigue en el bosque aledaño, pero algunas mujeres también los compran o intercambian, en intercambios que sobrepasan las fronteras de la comunidad: en ocasiones, personas de otras comunidades visitan el Once para vender allí los cogollos de chambira a mil pesos. Agrega Mery:

¡Todo eso es trabajo! Mira, para sacar la chambira; pues yo no saco, yo encargo así a otras compañeras que saquen y yo lo compro. Hay veces cuando estoy bien ocupada también tengo que pagar para que me lo tuerza y ahora la pintada, ¡mh! A mí me venden a mil pesos cogollo, solamente saca'o, o sea que ahí yo le lavo, yo le hago lo que tengo que hacer. Hay veces yo me compro cuatro o cinco cogollos y así voy recogiendo de a poquitos, cuando yo veo que me da para hacer una mochila, pues yo tejo.

Una mujer puede demorar un mes desde que saca la chambira hasta que la mochila está lista¹⁰. A pesar de que dicen que tejer mochilas es un trabajo dispensioso, es una actividad productiva que llena los espacios de descanso y permite a las mujeres acompañarse, compartir comida y conversar. Algunas de ellas me han dicho, exagerando: “Eso es como un vicio”, “Sí, Valentina, así me pasa, a veces uno ni hace comida, ni nada, por estar tejiendo”. Después de una dura jornada en la chagra, se sientan en el suelo o la hamaca a tejer y torcer, mientras conversan sobre las actividades del día y les dan consejo a sus hijas menores, quienes aprovechan para aprender.

Entre ellas forman grupos informales de tejido, en los que además de compartir las horas tejiendo organizan su trabajo, dependiendo de los talentos de cada una. En general, las mujeres mayores son las que mejor manejan las relaciones con los compradores. Lucinda, su hija y su nuera tienen un grupo de trabajo, cuya organización fue descrita así por Mery:

Nosotros trabajamos, o sea, con tres personas: está mi mamá, está mi cuñada, nosotras somos las tres que trabajamos la artesanía, pero así juntas ¡no! Yo no tengo algo,

ella [cuñada] me presta, me regala; mi mamá también, y así compartimos todo el trabajo. La venta sí es mi mamá. Yo tejo mi mochila, mi mamá lo vende, porque yo no sé poner precio, ¿ya?, mi mamá es la que le pone los precios, ella vende, cuando ella vende así le pagan todos y yo le reconozco a mi mamá también algo.

En estos grupos, las mujeres se organizan de acuerdo con las habilidades de cada una, y como expresa Mery: “Nosotras somos las tres que trabajamos”, con su cuñada y su mamá; no obstante, más adelante aclara: “Pero así juntas, ¡no!”. Los grupos que escogen para sentarse a tejer son un espacio de gozo social en el que se comparte, se conversa, se da consejo y se colabora en el trabajo. Sin embargo, las herramientas, los materiales y los productos (mochilas) se consideran el resultado del esfuerzo y el trabajo personal de quien “lo sudó”, y a quien, por tanto, le pertenecen. Cada una es dueña de su trabajo aun cuando comparta espacios comunes con otras. Respetar esto garantiza el éxito del grupo, ya que gracias a los objetos que cada una posee y vende de acuerdo con su trabajo, así como a las ganancias obtenidas, pueden ayudarse cuando alguna lo necesite. En este punto radica la importancia de acumular y ahorrar, pues permite usar el esfuerzo propio para ayudar y afirmar lazos de socialidad.

La chagra como modelo del trabajo: “Así sufrimos nosotras para que haya abundancia”

Algo que marcó mi aprendizaje con estas mujeres fue el significado del trabajo como una actividad central en la construcción de personas, mujeres y hombres, como sujetos morales. En palabras de Griffiths (1998): “una actividad virtuosa, ética, un proyecto humano” de transformación de la enfermedad en bienestar, vida y salud para la sociedad.

La actividad en la chagra, más que una actividad productiva, es un espejo de las concepciones locales sobre el trabajo¹¹. Cuando una mujer y un hombre se consideran adultos, con capacidades para compartir el trabajo de producción de comida y de reproducción de la gente, pueden hacer una chagra y tener hijos. La pareja planea la chagra, siendo la tumba y la quema del monte responsabilidad del hombre, y la siembra, el cuidado y la cosecha, de la mujer, aun cuando por lo general ambos participan de todas las actividades, además de los hijos, y de contar con la ayuda ocasional de otros parientes.

El proceso de una chagra implica la transformación de la enfermedad en alimentos. Allí, más que en otras actividades, son evidentes algunos de los valores

que se tienen acerca de cómo es una buena mujer, cómo es un buen hombre, así como sobre el cuidado de la familia. La relación de una mujer con su chagra es similar a la que tiene con sus hijos e hijas. Para que crezca bonita es necesario cuidarla, acompañarla, estar cerca de ella, estimarla, gozar y confiar en sí. El cuidado de los hijos y de la chagra, más que una cuestión de sobrevivencia representa el placer de mostrar a los demás el esfuerzo, la fuerza, las capacidades y las habilidades para que abunden los alimentos, los parientes, los hijos y los amigos.

La chagra es también motivo de orgullo y de vanidad entre las mujeres y, por tanto, un campo de competencia. En varias ocasiones, conocer y preguntar por las chagras se convirtió en un campo de batalla para mí, porque cada una quería saber adónde me había llevado la otra y qué me había contado; debía ser cuidadosa con lo que decía, para no crear malentendidos entre ellas y ellos. En ocasiones me expresaban su desconfianza en relación con el trabajo de otras mujeres: “Hay que ver, porque ella dice que tiene y no le veo dónde”. Sin embargo, cada cual sabe lo que algunas de sus paisanas piensan, y siempre vuelve de su chagra con una muestra de su trabajo: por ejemplo, cuatro o cinco tortas de casabe para repartir.

Mediante las mingas la chagra se presenta también como un espacio de actividades colectivas, en el que la competencia y la demostración de habilidades personales ocupan un lugar central. Cuando varias mujeres cosechan Yuca al mismo tiempo, cada una amontona la suya y mira constantemente “a quién quiere más la Yuca”, quién tiene más fuerza para halar el tubérculo y de quién es el montón más grande.

En las mingas el trabajo se agiliza y se hace más ameno. Sin embargo, una minga no siempre es el camino más fácil, ya que hay que contar, por lo menos, con buena alimentación, buena bebida y buenos trabajadores. La última condición depende tanto de los vínculos de parentesco que tengan los dueños de la minga, como de las dos primeras. Además de promover la solidaridad, las mingas son espacios micropolíticos donde la pareja demuestran su capacidad de convocar, de dirigir y de hacer que la gente trabaje feliz.

El siguiente relato sobre una minga que ofrecieron Kasia y Walter ilustra el sentido que tiene de trabajo colectivo:

El día de la minga llegó como a las siete de la mañana y los mingueros ya estaban desayunando. Estaban los parientes cercanos de la pareja y los hijos, que ese día no fueron al colegio. Despues fueron llegando vecinos –quienes entraban más tímidamente luego de un “Siga” de Kasia–. Los hombres menos allegados en

términos de parentesco no fueron necesariamente a comer y llegaron directamente al trabajo en la chagra. Sus esposas e hijas llevaban las ollas para guardarles la comida.

Ese día también había otra minga, de las que el cabildo decidió turnarse cada sábado. Sin embargo, para la gente era claro que eso no afectaba la minga de Kasia y Walter: “Ella tiene su gente, a ti te llegó mucha gente y tú que esperabas menos”, le decían sus hermanas, quienes contaron unas cincuenta personas. Hubo abundancia de comida y bebida. “Hay que servir harto masato”, decía Kasia, mientras su mamá y sus hermanas hablaban sobre quién había hecho rendir más el masato en sus mingas; al parecer a Kasia le estaba yendo muy bien.

Walter bromeaba y animaba a la gente: “Valentina, coma sin vergüenza”, y todos se reían. Los chistes iban y venían. Entre risas, comelona y ánimo se fueron todos a la minga. Salieron uno tras otro, con dos baldes de masato y uno de caguana al hombro. La mamá y las hermanas de Kasia se quedaron en la casa preparando el almuerzo.

Una vez en la chagra prevista para la próxima temporada, Walter señaló dónde debían trabajar, qué parte quería que tumbaran. Los hombres debían tumbar los palos grandes, mientras las mujeres socalaban los palos más pequeños. A mí también me dirigía el trabajo: “Valentina, tome foto acá”.

Walter seguía animando mientras ofrecía: “¡Masatooo!”. Quien quería respondía “¡Masatooo!”, “¡Se acabó la gasolina!, ¡acá!”, “¡Esta motosierra sin gasolina no funciona!”. Y sus sobrinos iban repartiendo el masato.

Cuando las mujeres terminaron, se sentaron a sacar la chambira que encontraron en la chagra, esperando a que sus maridos e hijos terminaran. Volvimos a la casa de Kasia y el sancocho, la pasta con pollo y el arroz ya estaban listos. Kasia repartió. Y junto a Walter los hombres uitoto se sentaron a mambiar. Al terminar de comer, los invitados fueron saliendo poco a poco (diario de campo, julio de 2005).

La chagra involucra el esfuerzo de sus dueños y el de sus parientes, vecinos y amigos. Por eso la cosecha es también el producto del apoyo de todos los que aportaron su esfuerzo en las mingas, así como de los padres que enseñaron a trabajar y transmitieron las semillas, la tierra y los conocimientos. Sin embargo, aun cuando el trabajo es colectivo, la propiedad de sus frutos permanece en los dueños de la chagra, en particular en la mujer, quien dedica buena parte de sus esfuerzos, pensamientos y tiempo a cuidar las plantas para que crezcan bien.

Allí radica la diferencia entre la concepción local de trabajo en grupo y la concepción de grupo implícita en los proyectos de desarrollo, en la que todo se concibe como colectivo, así como producto del trabajo. Como intenté mostrar, en

las formas asociativas escogidas por ellos para trabajar la chagra y las artesanías es muy importante que los recursos, las herramientas y los productos pertenezcan a la dueña de la chagra, quien luego retribuirá a quienes le ayudaron a trabajar, distribuyendo las cosechas, transformadas en alimento.

Durante la minga Kasia recibió elogios por su capacidad de hacer abundar el masato. Teniendo en cuenta que el poder económico se deriva del control y la distribución de los bienes necesarios, y que la generosidad es una de las bases de la autoridad y el liderazgo (Earle 1994: 952, Clastres 1987 [1974]), a las mujeres controlar los recursos y la distribución de los productos les garantiza su autonomía y poder social y económico, en la familia y en la comunidad.

Mientras estuve con las mujeres del Once percibí que para ellas era necesario que además de comida suficiente para su familia hubiera también excedentes, y que eso se viera físicamente *en un montón*. Las chagras limpias de maleza, con mucha yuca grande, los montones de yuca cosechada, las piñas grandes, los paños de yuca cargados, los paneros llenos, las mujeres y los niños gorditos, la gente feliz, todo esto resultado del trabajo bien hecho, “bonito”, expresa una verdadera estética de la abundancia. Cuando hay abundancia la gente es generosa, se permite repartir, para que cada cual se vaya a casa con la barriga llena y con un paquete. Por esto pienso que el ideal de la abundancia no se dirige a mantener la familia, sino a mantener la socialidad, las buenas relaciones, la solidaridad y la hospitalidad. En consecuencia, si no siempre es una realidad, sí es el ideal que estimula, anima e impulsa las actividades de la gente.

Comercializar sus productos y conseguir dinero es otro medio por el cual las mujeres demuestran su capacidad de amontonar y repartir grandes cantidades de alimentos¹², en otras palabras, que haya abundancia de comida y se vea en un canasto rebosante y pesado. En ocasiones es una abundancia temporal, pues así como en un día venden todos sus productos, durante el mismo los distribuyen y consumen con su familia.

Conclusión

La formación de comunidad y las formas de organización territorial que promueve –la tierra comunal indígena bajo la figura de resguardo frente a la parcelación de las tierras de los no-indígenas– conviven con las nociones locales sobre propiedad como resultado del esfuerzo invertido y del trabajo como forma de apropiación de un recurso que se transforma como extensión del cuerpo

de quien lo sufrió y sudó. Así lo entendí un día que me encontré con Praxedis Fariratofe, quien me dijo que estaba preocupada porque debía dar una clase a los niños sobre cómo se veía ancestralmente el territorio y cómo se concibe ahora. Su confusión se debía a dos nociones contradictorias: una dice que el territorio del resguardo es comunal, de todos, y “que no había que *mezquinar* la tierra”; pero, por otro lado, ella no estaba de acuerdo en que no había que *mezquinar*, porque “cada quien tiene lo suyo y no cualquiera tiene el derecho de meterse, no todo el mundo puede tener lo mismo”. Para hacerme entender su punto de vista me contó que en una ocasión, mientras unos niños cogían umarí de su chagra ella los regañó y les dijo: “Si quieren comer umarí, díganle a su papá que haga una chagra para que ustedes puedan sembrar y cosechar, pero no pueden coger frutos de otro”.

A lo largo del artículo describí dos formas de asociación contrastantes: las formas asociativas promovidas por las instituciones estatales u ONG para la ejecución de proyectos productivos, en los que se asume la propiedad comunal con base en el trabajo comunitario; y las formas asociativas nacidas de la iniciativa de las mujeres, en las que se organizan en grupos de parientes cercanas para sentarse a tejer, mientras comparten entre sí, conversan, se aconsejan y se colaboran en el trabajo. Además de compartir, ellas organizan su trabajo de acuerdo con las habilidades de cada una –quien sabe poner el precio es quien vende–, pero las herramientas, los materiales y los productos (mochilas) se consideran el resultado del esfuerzo y el trabajo personal de quien “lo sudó” y, por tanto, le pertenecen. Cada mujer es dueña de su trabajo aun cuando comparta espacios comunes con otras. Respetar esto garantiza el éxito del grupo, pues gracias a los objetos que cada una posee y vende de acuerdo con su trabajo, pueden ayudarse mutuamente cuando alguna lo necesite¹³. Cabe señalar que cada mujer da de acuerdo con su posición económica y social, de la edad, de los vínculos que tenga y de sus habilidades personales y gustos.

Echeverri y Gasché (2003) muestran que los promotores del desarrollo plantean que el bienestar está relacionado con el incremento de los ingresos monetarios, derivados de la intensificación del intercambio con el mercado. Sin embargo, en la redistribución de los productos de su trabajo las mujeres tejen sociedad, en vez de acumular bienes, alimentos o dinero para ahorrar. En mi opinión, los proyectos fracasan en apariencia porque ellas aplican esta misma lógica, pues se aprovechan rápidamente de los beneficios y no mantienen su carácter de colectivos. Por el contrario, lo que le pertenece a cada cual se distribuye: su trabajo, en forma de dinero, máquinas, ropa, agujas, tinajas. El dinero no se siembra, se gasta, es decir, sirve para suplir unas necesidades, no para tener más dinero. Lo

que asegura el bienestar es la recompensa de acumular esfuerzo físico y moral en el cuidado de los cultivos, los hijos y las relaciones con los parientes.

La historia de los proyectos de desarrollo, por no decir la historia de la relación con el mundo “blanco”, ha creado una especie de desconfianza por parte de los indígenas, que se ve reflejada en el “no” con el cual me recibieron durante la primera reunión. Muchos proyectos se implementan con base en acuerdos verbales con los pobladores amazónicos, en los que se supone quedaron expuestos los intereses de cada uno. Con el paso del tiempo y el “fracaso” del proyecto, las partes quedan insatisfechas con los resultados: incumplimiento de los objetivos, peleas, desunión. Sin embargo, vimos que, en la práctica, conceptos como trabajo, propiedad, ahorro, grupos de mujeres, tienen significados diferentes para cada quien. ¿Cómo crear acuerdos de palabras con palabras que no significan lo mismo?

Para que los proyectos de desarrollo sean más que un medio por el cual indígenas, ONG, políticos, entidades estatales o académicos accedan al dinero, es necesario que se elaboren a partir del diálogo y de relaciones en la que el reconocimiento sea mutuo. Lo que Mario Blazer reconoce como “la frontera del diálogo”, la participación de las prácticas de reconocimiento de las realidades “con la voluntad de que nuestra manera de conocer el mundo sea ‘contaminada’ por la de ellos” (Blazer 2006). La antropología puede servir para traducir, conectando los dos discursos o prácticas en la medida en que no dicen la misma cosa (Viveiros de Castro 2004).

Notas

Este artículo es el resultado de una investigación que realicé entre 2005 y 2006 con mujeres indígenas de la comunidad uitoto Nîmaira Naimekî Ibiri, (el Once), para la maestría en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, investigación que concluyó en la tesis “Mujeres de la abundancia”.

- 1 El resguardo indígena Ticuna-Uitoto fue constituido por la resolución del Incora 005 de 1986 y está localizado cerca a la ciudad de Leticia, en la carretera que va hacia Tarapacá, del km 6 al 22.
- 2 Hoy en día, el jabón, el azúcar, la sal, el aceite, el arroz, el machete, los útiles escolares, la ropa, entre otras, son elementos indispensables para la vida de estas poblaciones, que cada vez desean más y mejores cosas, una casa linda, ropa bonita, televisor, cámara, celular, etcétera.
- 3 Mario Blazer (2006) habla de conocimiento del objeto y conocimiento del sujeto, pero yo prefiero hablar de conocimiento local y conocimiento del experto, refiriéndome al que proviene del ámbito académico y tecnológico del medio urbano.

- 4 Ellos piensan de manera análoga; conseguir un proyecto de desarrollo requiere las habilidades de un cazador (palabras de Echeverri en Micarelli 2003: 114, traducción propia).
- 5 Los nombres de las personas que dieron la información fueron cambiados.
- 6 A finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte, la búsqueda por el caucho llegó a la zona interfluvial de los ríos Caquetá y Putumayo. La Casa Arana, conocida por los malos tratos que dio a sus trabajadores nativos, implantó sus centros de extracción y acopio en El Encanto y La Chorrera, territorios tradicionales de los grupos uitoto. En 1930, el desplazamiento compulsivo de los indios hacia el área peruana se intensificó considerablemente (Pineda 2000: 193).
- 7 Grisales (datos no publ.) escribe que el estado exigía la constitución de las juntas de acción comunal, al tiempo que intervenía deformando la organización de los grupos indígenas. Los miembros de las juntas de acción comunal se convertían en co-gobernantes e interlocutores privilegiados del mundo de los blancos.
- 8 En este caso su posición de mestiza, hija de hombre cauchero con mujer uitoto, facilitaba su posición de mediadora. Varios autores como Viveiros de Castro (2002: 216), Santos-Granero (1986: 665), Chaumeil (1998: 265), Clastres (1987 [1974]: 30) han descrito la importancia del manejo de la alteridad como una fuente importante de liderazgo en los grupos amazónicos.
- 9 Véase Belaunde (2005) sobre los bloques de solidaridad entre mujeres.
- 10 Para elaborar las mochilas se debe extraer la chambira de la palma, lavarla y dejarla secar, pintarla si se quiere, bien sea con especies tintóreas encontradas en la selva o con tinturas artificiales compradas en Leticia, torcerla (es la unión de unas fibras con otras mediante torsión para formar un hilo largo con el que luego se tejerá) y, finalmente, tejer (Acitam y Red de Solidaridad Social 2004).
- 11 Véanse Echeverri (1997), Candre y Echeverri (1993), Griffiths (1998), quienes muestran que la economía de la chagra forma parte central e integral de la cosmología uitoto.
- 12 Como demuestra Fernando Santos-Granero (1986: 665), el poder político y económico sólo se puede mantener mientras la relación con la gente sea vista como de intercambio asimétrico, donde el jefe debe proveer servicios cualitativamente más esenciales que los que la gente hace para él.
- 13 Allen Johnson (2003), en su etnografía sobre los matsigenka, define el poder social como la posibilidad de dar a otros lo que cada uno puede, y esto lo relaciona con un sentido de la propiedad individual importante para la vida social matsigenka. Esta posesión se crea por medio del trabajo individual, el trueque y el intercambio de regalos, razón por la cual negar la propiedad es negar la contribución específica de cada persona, negar el placer de hacerlo, pero sobre todo negar su lazo social.

Referencias

- ACITAM (ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL TRAPECIO AMAZÓNICO) Y RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL. 2004. *Oficios artesanales del Trapecio amazónico*. Leticia.
- BELAUNDE, LUISA ELVIRA. 2005. *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BLAZER, MARIO. 2006. *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco*. Durham: Duke University Press.
- CANDRE, HIPÓLITO “KÍNERAF” Y JUAN A. ECHEVERRI”. 1993. *Tabaco frío, coca dulce*. Premio Nacional de Literatura Oral Indígena. Bogotá: Colcultura.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. 1998. *Ver, saber, poder, chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: Ifea/CAAP/Conicet.
- CLASTRES, PIERRE. 1987 [1974]. “Exchange and power”. En: *Society Against the State*. Nueva York: Zone Books.
- EARLE, THIMOTHY. 1994. “Political domination and social evolution”. En: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 940-961. Londres: Routledge.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO. 1997. The people of the center of the world, a study in culture, history, and orality in the colombian Amazon. Tesis de doctorado, New School for Social Research, New York.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO Y JORGE GASCHÉ. 2003. Sociodiversidad bosquesina: un acercamiento desde una sociología comparativa. Instituto de Investigaciones Amazónicas, Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia; Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, IIAP, Iquitos. Inédito.
- GASCHÉ, JÜRG (JORGE). 1977. “Les fondements de l’organization sociale des indiens witoto et l’illusion exogamique”. En *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes 2*, pp. 141-161.
- GRIFFITHS, THOMAS. 1998. Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: culture and economy among the Nipode Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. Ph. D. Dissertation, University of Oxford.
- GRONEMEYER, MARIANNE. 1992. “Ayuda”. En W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: Pratec.
- JOHNSON, ALLEN. 2003. *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

- LONG, NORMAN. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de San Luis, México.
- MICARELLI, GIOVANNA. 2003. Weaving a new Basket: Indigenous networks at the margins of development. Tesis de doctorado. Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- MURILLO, JUAN CARLOS. 2002. *Participación indígena y territorio. Ordenamiento territorial en Leticia*. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.
- NIETO, JUANA VALENTINA. 2006. Mujeres de la abundancia. Tesis, maestría en estudios amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- PINEDA, ROBERTO. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa Forum.
- ROSENGREN, DAN. 2000. "The delicacy of community: On kisagantsi in Matsigenka narrative discourse". En: Overing y Passes, *The Anthropology of Love and Anger, the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 1986. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". *Man* (N.S) 21 (4): 657-79.
- VILLAREAL, MAGDALENA. 2000. "La reinvención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado". *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 11 (II).
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004. "Introdução ao método do perspectivismo, de a onça e a diferença, perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". Conferencia presentada en la reunion de la Society for the Anthropology of Lowand South America (SALSA), en Florida International University, Miami, enero 17-18, 2004. http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução_ao_método_do_perspectivismo.

Fecha de recepción: 27 de agosto de 2009.

Fecha de aceptación: 27 de diciembre de 2009.

Jean-Pierre Goulard

EL NOROESTE AMAZÓNICO EN PERSPECTIVA:
UNA LECTURA DESDE LOS SIGLOS V-VI HASTA 1767

Resumen

A PARTIR DEL MODELO DE ORGANIZACIÓN QUE PREVALECIÓ EN LAS TIERRAS BAJAS DE LA Amazonia por más de mil años, este artículo pone en perspectiva la historia del noroeste de América del Sur, centrándose en la cuenca amazónica. El análisis propuesto permite entender los modos y los períodos de ocupación de este territorio. El artículo concluye que la región se debe percibir como una totalidad, sin importar cuáles sean las poblaciones que la habitaran en los distintos períodos. Así, es evidente que varias oleadas de ocupación tuvieron lugar. La primera oleada arawak instauró un esquema espacial que las siguientes guardaron, adaptándolo a sus necesidades. Además, el autor propone percibir la instalación de los jesuitas bajo la misma perspectiva, ya que se apropiaron también del ordenamiento que encontraron a su llegada. Y sólo después de su expulsión empezó la partición del territorio según criterios tomados de Europa.

Palabras clave: *arqueología, antropología, etnohistoria, alto y medio Amazonas, jesuitas, tupi, arawak.*

THE NORTHWEST AMAZON IN PERSPECTIVE:
A READING FROM THE 5TH-6TH CENTURIES TO 1767

Abstract

THE HISTORY OF NORTHWESTERN SOUTH AMERICA, FOCUSING ON THE AMAZON BASIN, IS put into perspective using the prevalent models of social organization in the lowlands of the Amazon for more than a thousand years. The proposed analysis makes it possible to understand the modes and periods of occupation of this territory. The article concludes that the region should be perceived as a whole, irrespective of which populations inhabited it in the different periods. Thus it is apparent that several waves of occupation took place. The first, Arawakan, wave established a spatial scheme that was retained by the following ones, adapting it to their needs. Furthermore, the author proposes approaching the installation of the Jesuit missions with the same perspective, since they also appropriated the spatial arrangement they found upon their arrival. Only after their expulsion did the partitioning of the territory begin according to European criteria.

Keywords: *archaeology, anthropology, ethnohistory, Upper and Middle Amazon, Jesuits, Tupi, Arawak.*

Jean-Pierre Goulard. Antropólogo, EREA/CNRS UMR 7186 (Francia). jean-pierre.goulard@wanadoo.fr.

R esultados recientes en investigaciones sobre arqueología y lingüística, así como la relectura de los documentos escritos, permiten tener una nueva perspectiva de la historia de la región del alto y medio Amazonas. Propongo reconsiderar el territorio comprendido por los ríos Caquetá y Napo, y delimitado por el sur por el curso principal del Amazonas, durante el periodo comprendido entre los siglos V y VI d. C. hasta la expulsión de los jesuitas, a finales del siglo XVII, periodo durante el cual la región experimentó varias oleadas de poblamiento. Estas oleadas, al mismo tiempo que “complejizaban” (Fausto 2000: 35) la región, tomaban mucho o poco de sus predecesores para encontrar su lugar en el paisaje. Este contexto de enunciación es esencial para asegurar la comprensión de la situación actual.

Inscribiéndola en una *temporalidad histórica* es posible distinguir durante estos doce siglos tres grandes periodos de re-creación de la región del alto y medio Amazonas. El primero, de predominio *arawak*, duró de cinco a seis siglos. Su modo de expansión fue de tipo *diseminador*, esparciendo progresivamente a lo largo y ancho de su paso rasgos culturales que fundamentan lo que ha sido llamado el “complejo *arawak*”. El segundo, que duró de cinco a seis siglos, corresponde a la presencia *tupí*, y se caracterizó por no tolerar la diferencia. En ese sentido se puede decir que fue *exclusivo*, siendo las alternativas someterse o huir. El tercero, por fin, se dio con la llegada de los europeos y va hasta hoy en día, o sea cinco siglos. Aquí sólo se aborda la primera mitad, que corresponde a la presencia misionera, sobre todo jesuita. Su modo de operación es de tipo *integrador*, que instituye una relación sin contrapartida, en la cual los misioneros no dejan elección a los indígenas en la configuración que establecen e imponen.

Estado de los sitios prehispánicos

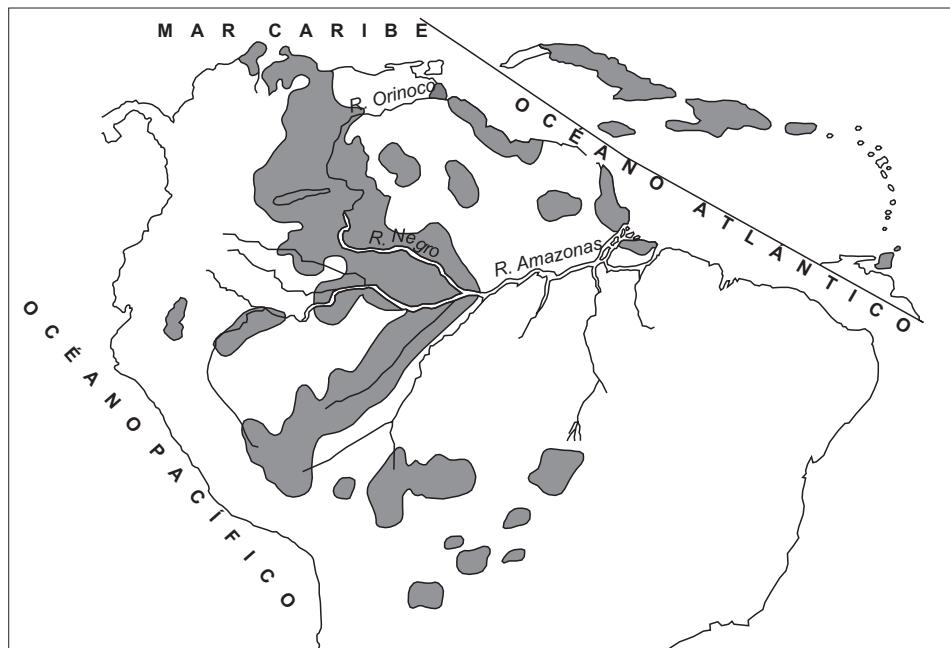
L os estilos de la cerámica hallados por los arqueólogos dan cuenta que en el alto y medio Amazonas se vivieron oleadas sucesivas de ocupación. Las excavaciones han puesto en evidencia diferentes estratos, entre los cuales el más antiguo se remontaría a la era precristiana. No obstante, a partir de los siglos V y VI d. C. apareció un horizonte llamado Barrancoide. De hecho, toda la Amazonia occidental conoció cambios notables durante este mismo periodo, desde el medio Amazonas hasta el piedemonte andino: así, “en todo el sur lojaniano” existió “una población asociada a una cultura de tipo manifiestamente amazónico (...) a partir del 550-600 d.C. y hasta la conquista incaica” (Taylor 1991: 446). Este

estilo fue reemplazado entre los siglos X y XII por un horizonte denominado Polícromo.

LA PRESENCIA ARAWAK

Siguiendo un semicírculo (norte-sur), un proto-conjunto arawak ocupó territorios cada vez más vastos desde la costa Caribe, siguiendo la cuenca del Orinoco, englobando las cuencas de los ríos Negro, Caquetá, Putumayo y, quizás, también del río Napo, y luego atravesando el Amazonas para prolongarse sobre los ríos Yavarí y Purus y sin duda más allá¹ en la Amazonia central (véase el mapa 1). Sobre este territorio progresivamente se trazaron rutas que seguían el curso de los grandes ríos y se conectaban por medio de los caminos terrestres. En la ribera derecha del río Amazonas la red se conoce como “los caminos de Kuwai” (Vidal y Zucchi, 2000), corredores que facilitaban los intercambios entre diferentes ámbitos; además, “en lugares estratégicos (...) se ubican pequeños asentamientos (...) que servían de ‘posadas’ para los viajeros, o para el almacenamiento de

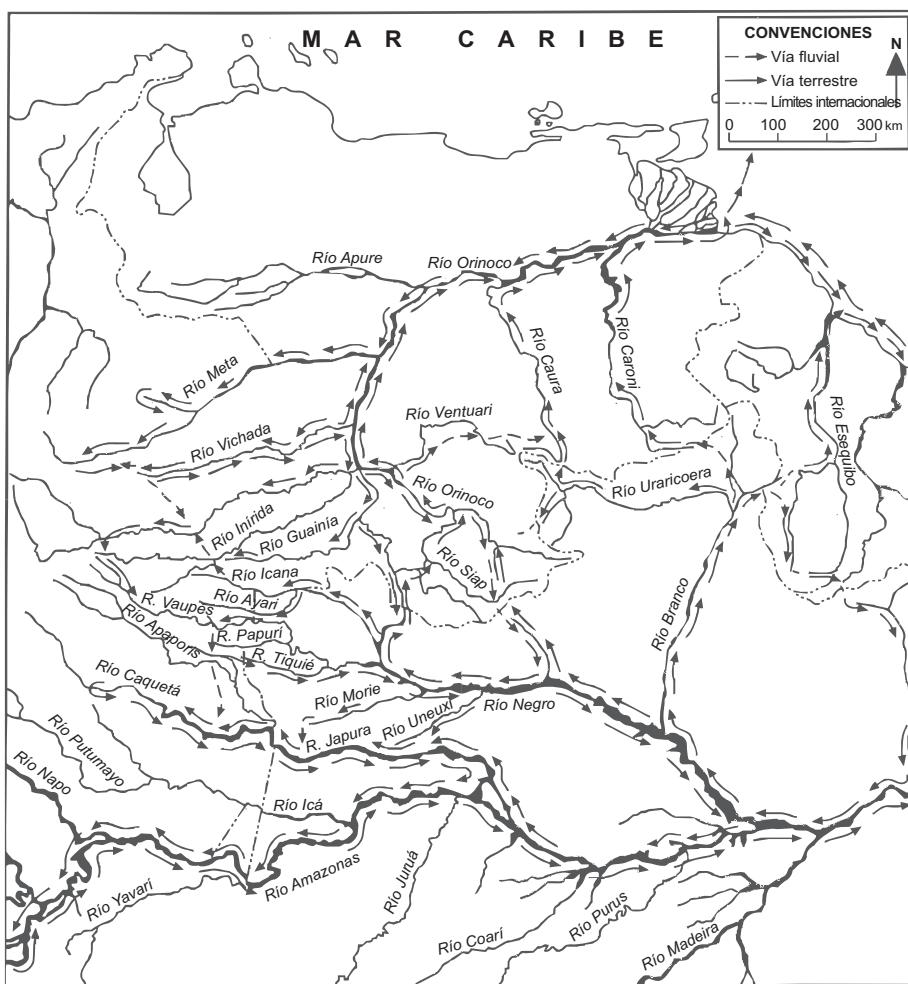
Mapa 1
Distribución de los grupos arawak



Fuente: Vidal y Zucchi 2000: figura 3.1.

embarcaciones y/o de otros bienes materiales” (Vidal y Zucchi 2000: 96) (véase el mapa 2). Estos puntos de conexión con habitaciones-relevos se encontraban en: “1) la confluencia de dos o más caños y 2) a intervalos equidistantes (...) [de no] más de dos días a pie” (Ibídém, nota 5). A más de eso, “según la historia oral, los servicios prestados incluían los de cargadores de equipos y mensajeros” (Ibídém, nota 6). Fueron esos caminos los que siguió la tradición Barrancoide. Lo que muestra la cerámica está respaldado por la proximidad de los tejidos, ya

Mapa 2 Los caminos de Kuwai



Fuente: Vidal y Zucchi 2000: figura 3.3.

que, por ejemplo, las técnicas de tejido de los tikuna y los yagua contemporáneos (Seiler-Baldinger 1988) pudieron haberlas adquirido, al menos por transmisión, siguiendo un recorrido que va del norte hacia el sur, es decir del Orinoco hacia el Amazonas. En fin, los estudios en lingüística han permitido tener una idea de la presencia presente y pasada de grupos arawak, que se superpone a la expansión de este conjunto establecida por los arqueólogos.

En los siglos V y VI las poblaciones situadas en las riberas del Amazonas fueron influenciadas por la cultura arawak en expansión constante, de la que integraron progresivamente ciertos rasgos. Esta hipótesis es, de hecho, la más plausible entre los descubrimientos hechos fuera de esta región –medio Orinoco, Amazonia central–, que muestran que “algunos de estos materiales compartían los mismos patrones básicos de rasgos formales, tecnológicos y decorativos” (Zucchi 2002: 210), dando cuenta así de esta difusión.

Kuwai y Yuruparí

El concepto de Kuwai vale hoy todavía en el conjunto arawak. Kuwai es “un ser (...) capaz de controlar el universo con su poderoso conocimiento, y cuya voz de creación abrió el mundo” (según Hill, en Vidal y Zucchi 2000: 90). Carvajal anota, el 1 de enero de 1539, que se oyen “atambores” (1942: 4). Un poco más tarde señala gente “tocando muchos atambores y trompetas de palo” (Ibídemic: 16), y “en los pueblos muchos atambores que appellantaban (...)” (Ibídemic: 5). Él señala además en Oniguyal “dos ídolos tejidos de pluma (...), que ponían en espanto, y eran de estatura de gigante y tenían en los brazos (...) unas ruedas a manera de arandelas, y lo mismo tenían en las pantorrillas junto a las rodillas: tenían las orejas oradadas y grandes” (Ibídemic 23), lo que permite presumir un uso ritual, ciertamente aquí entre gente tupí.

Un siglo más tarde, en 1767, Uriarte señala que: “todos los varones sobreñadieron collares de plumas y brazaletes y charretelas; en la nariz y orejas tenían sus planchitas de conchas, o metal u oropel, pequeñas, que hacían y adquirían de sus vecinos los portugueses” (1986: 471-472). Sigue una descripción de lo que considera un matrimonio colectivo: “tocaban los señalados sus tambores, firmes en cascós de tariqueyas o tortugas (...). El graduar los hijos de sus noblezas era casi como omaguas, cortándoles el pelo, tocando sus flautas (...)” (Ibídemic 472). Estos rasgos, como los anotados un siglo antes, se encuentran en el ritual del *Yuruparí* o del *He* que practican ciertos grupos actuales, o incluso en la iniciación femenina de los tikuna. ¿Se relacionan unos con otros?

Son estas características que los misioneros encontraron en el interfluvio en el siglo XVII. ¿Qué habrá pasado? ¿Será que las poblaciones instaladas sobre el Amazonas y sus afluentes practicaban el complejo del yuruparí? Y si lo es, ¿habría sido compartido por los arawak y los tupí? Si acaso fuera, a pesar de que este complejo aparezca hoy localizado en el noroeste de la Amazonia entre los arawak y vecinos, ¿se podría decir que estos rasgos pudieron haber sido integrados por los tupí, lo que explicaría las observaciones anotadas por los cronistas? ¿O estos últimos los tenían ya?

LA PRESENCIA TUPÍ

Luego, en los siglos X y XII, una nueva población tomó posesión de las riberas del Amazonas: los grupos tupí, que siguiendo un eje este-oeste se ubicaron en la trama ya existente. Tiestos de cerámica de estilos próximos confirman que durante el mismo periodo existieron contactos de intercambios entre poblaciones de los Andes, del piedemonte y las de la Amazonia, y está comprobado que las cerámicas de las dos primeras llegaron hasta el medio Amazonas, lo que dejó de suceder poco antes de la llegada de los europeos. Había también tráfico de esclavos de la Amazonia hacia los Andes, así como intercambios de coca por sal, perros, etcétera: “los ‘indios de la montaña’ (de probable filiación kofán) proveían a los habitantes del valle del Chota de tablas y palas para la agricultura. Estos, a su vez obtenían de los habitantes del valle, mantas, sal, y perros con el objeto de darlos en trueque a los Coronado del Aguarico por plantas medicinales (entre las cuales se menciona la contrayerba *Xlaberia contrayerba*), hierbas secas, achiote, pita, papagayos y monos” (Borja, en Uribe 1986: 43), comercio del que participaban los indios encabeillados, situados aguas abajo y, sin duda, otros grupos.

El territorio

A su llegada, las poblaciones tupí ocuparon entonces la infraestructura existente. Sin embargo, todo hace pensar que se aventuraron poco en el interfluvio, salvo expediciones puntuales. En la “provincia de Carari”, Vásquez anotaba en 1561 cómo un grupo de españoles “(...) andando por adelante topó ciertos indios cargados con caçabi y otras cosas”; ellos se apoderaron de “una india, que les dijo por señas que su pueblo estaría de allí a cinco días de camino (...). Ella era diferente en traje y lengua de los desta provincia” (1986: 26-27). La existencia de tales caminos ya había sido notada por D. Nunes en 1538, en Machifaro, y luego por Carvajal (1942: 22), quienes confirman la persistencia del escenario arawak

anterior. Puede ser también que los tupí hayan tenido contactos con poblaciones del interfluvio, por intercambios –de productos y otros– con algunas, y por conflictos con otras, o asociando los dos, según las circunstancias.

En todo caso, los lugares tupí de las riberas del Amazonas estaban organizados en cacicazgos bajo la autoridad de un señor, y se suponen en estado de guerra entre sí; además, conocieron, por lo menos, una fase de consolidación o de reestructuración. La anotación de Nunes en cuanto a la presencia de catorce mil personas en Machifaro, procedentes de la desembocadura del Amazonas (*infra*), confirma que las migraciones tupí continuaban a principios del siglo XVI, y que las poblaciones ya instaladas pudieron haberse querido proteger de los riesgos de alguna intrusión.

Si la opción de un proceso de consolidación o expansión es válida, los omagua del Napo y los de Machifaro ofrecen la situación de un grupo que pudo haber conocido una escisión o haber estado buscando un territorio nuevo, debido a la sobre población o por conflictos de intereses entre subgrupos. En fin, la ocupación tupí se refuerza sobre la base de la exclusión del *Otro*; por eso las poblaciones encontradas escaparon o, incluso, algunas aceptaron su integración en la nueva configuración. El Amazonas y sus riberas constituyeron por ende un corredor tupí.

Religión

Los tupí conocieron un sistema jerárquico, con una organización sociopolítica acompañada por una estructura religiosa fuerte, como ya se daba en el complejo arawak (Vidal y Zucchi 2000: 91). Una vez sedentarizados se protegían con tropas terrestres y guerreros fluviales, que se desplazaban en embarcaciones grandes con la presencia de “hechiceros”. De esta manera, en la provincia de Machifaro, “andaban entre esta gente y canoas de guerra cuatro a cinco hechiceros, todos encalados y las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire, en las manos unos guisopos, con los cuales andaban echando agua por el río a manera de hechizos (...) y después (...) llamaban a la gente de guerra” (Carvajal 1942: 15). ¿La función de estos personajes consistía en acompañar a los guerreros, siendo su aura incitadora en tiempos de guerra, o les incumbían otros cargos en tiempos de paz en el seno de su comunidad? Un siglo más tarde, los misioneros describieron “curanderos”: ¿pero son los mismos que se vieron antes o acaso sus funciones evolucionaron?

El mesianismo entre estas poblaciones aún llama la atención. Es posible pensar, por lo menos, que fueron fundamentos y prácticas religiosas compartidas por

los arawak y los tupí antes de la conquista. Entonces, si cada conjunto conocía estructuralmente este fenómeno es posible preguntarse si sus respectivas formas se llegaron a confrontar, confundidas o combinadas.

En todos los casos los arawak y los tupí conocieron un destino común: ambos fueron “detenidos”², cuando alcanzaron una fase de consolidación de sus estructuras. Mas, ¿no es lo propio de toda sociedad que una vez alcanza su apogeo y antes de comenzar su declive, fracase después de enfrentarse al *Otro*? La configuración de la región muestra que la *arawakización* fue seguida por una *tupinización*, antes de conocer la *jesuitización*.

El acercamiento al Amazonas

El periodo comprendido entre 1538, año del primer descenso del Amazonas por los europeos, y 1767, año de expulsión de los jesuitas –de los dominios de Portugal en 1759 y de los de España en 1767–, se puede dividir en tres etapas. Adoptando una aproximación diacrónica, el periodo que va de 1538 a 1561 fue el del descubrimiento del río Amazonas y de la parte occidental de la Amazonia. El siguiente, de 1561 a 1639, es intermedio. Incluso si existe poca información a propósito de estos ochenta años, se debe pensar que el impacto de las expediciones anteriores ya había sido importante para las poblaciones de la región³; además, que las expediciones portuguesas para recoger esclavos indígenas alcanzaban el medio Amazonas. El tercer periodo fue el de la presencia religiosa, y puede subdividirse en tres: el de la instalación o la toma de contacto de los jesuitas; el de su expansión; y el de su repliegue, hasta la expulsión de la orden.

PERCEPCIÓN DE LA AMAZONIA

El imperio inca mostró interés por la Amazonia, pero sus incursiones enfrentaron fuerte resistencia de las poblaciones indígenas encontradas. Más tarde, Atahualpa, como prisionero de los españoles y detenido en Cajamarca (1533), al percibir la atracción de sus carceleros por el oro y la canela, les presentó “una carga de ‘ishpingo’, el fruto de una planta que tenía un olor casi idéntico al de la canela” (Latorre 1995: 13-14). Los españoles no tardaron en deducir la existencia de más especias. De hecho, para la época el valor mercantil de la canela podía ser superior al del oro.

A pesar de su fracaso, el imperio inca había tenido intercambio con los habitantes de la región de los Quijos y otras vecinas del piedemonte, de “algodón, oro,

coca, plantas medicinales, canela (ishpingo), prácticas de shamanismo, etc. y recibía de Quito sal, maíz, algunos animales como perros, etc.” (Latorre 1995: 18). De uno de esos cargamentos era el ishpingo que Atahualpa les ofreció a los españoles. Esto hizo que se confirmara la existencia de un país llamado del Dorado y la Canela, y que la región de Quijos se convirtiera en el punto de partida de varias expediciones.

El acercamiento al río Amazonas fue progresivo. Algunas expediciones no pudieron ser llevadas a término y otras no fueron más que parciales. Pero su desembocadura era conocida desde 1500 y el río era nombrado entonces “Guinea”, “Mariatambal”, “Mare dulce”, o todavía “Santa María de la Mare Dulce”, antes de convertirse en el “Marañón”.

PRIMERAS EXPEDICIONES

En 1531, Diego de Ordáz alcanzó el curso medio del “Gran Río”, sin ninguna información sobre él. Muy rápido, otras expediciones se emprendieron y la confirmación de su existencia se convirtió en un factor suplementario para motivar tales exploraciones. Pizarro, por su parte, dejó entender a su rey la posibilidad de encontrar un acceso al Atlántico. Alonso de Alvarado (1535) se dirigió hacia Chachapoyas, Díaz de Pineda (1538) hacia Quijos y hubo otras tentativas de acercamiento a la Amazonia (Taylor 1994: 16).

El éxito de la expedición de Mercadillo en 1538 abre nuevas perspectivas. Su logro se propagó rápidamente, y desde ese momento sería posible el acceso al Amazonas. Diogo Nunes redacta un documento en lengua portuguesa en 1553⁴, consagrado a la “provincia de Machifaro” (*infra*). Su autor, mestizo de portugués e india, participó en la expedición de Mercadillo, organizada para reconocer las tierras situadas río abajo. Nunes y Mercadillo se separaron a la altura de la provincia de Machifaro y el primero continuó solo el descenso hasta la desembocadura del Amazonas. En su carta, Nunes anota que la población de Machiparo es numerosa y está en guerra con sus vecinos, de los cuales se protege por medio de fortificaciones; no obstante, los miembros de la expedición tuvieron prohibida la entrada al sitio. Eran de cinco a seis mil, a los que se habían unido miembros de grupos vecinos. Ellos se decían los vasallos de un señor situado más adelante (*adiante*). Capturaron prisioneros y los hicieron sus esclavos. Por otra parte, la “tierra era rica en oro”; así se podía notar que “los indios traían armas de oro e brazaletes en los brazos” (Porro 1993: 33). La provincia se componía de cinco a seis “casas de vecindad”, “muy ricas, porque sin duda había mucho oro” (Ibíd: 34). Además de las riberas, las islas también estaban habitadas.

Nunes informa de la presencia de “14.000 indios”, comprometidos en un proceso de migración, que surcaban el Amazonas. Quedaron trescientos, que se reunieron en Chachapoyas (Perú) en 1549. ¿Estos migrantes habrían conocido el mismo destino si no se hubieran cruzado con los españoles? Las informaciones recogidas junto a los sobrevivientes fueron retomadas con frecuencia y permitieron reconstruir la epopeya de estos *brasiles*. A pesar de ser maltratados a su llegada por ser considerados como enemigos o bárbaros guerreros (Jiménez de la Espada 1965, III: 238), sus relatos alimentan el fantasma de las riquezas que encerraría particularmente el Lago Dorado. Por esta razón, en 1550, “por allí fue Gómez de Arias a buscar El Dorado, tierra de los Omaguas y la laguna del Paititi⁵, de cuyas regiones contaban tantas maravillas, los indios brasileros recién llegados a Moyabamba” (Ibídemic: 233, n. 3). Incluso si fracasa en su tentativa, no fue lo mismo para Orellana en 1542, y luego en 1545-46, a quien algunos de sus *brasiles*, sirven como guías.

Además, Nunes dio un carácter político a su testimonio cuando informó a su rey que sus barcos podían remontar el río para “conquistar y poblar” tierras de las cuales había resaltado varias cualidades. Aun cuando limitado a la “provincia de Machiparo”, el panorama presentado por Nunes y Mercadillo fue confirmado por nuevos escritos en el curso de los años siguientes.

En este contexto de efervescencia, apoyado por la confirmación de la “prueba” de la existencia del Amazonas y de “la provincia de la canela y laguna del Dorado” (Latorre 1995: 167), Gonzalo Pizarro emprendió su expedición. La crónica redactada por Carvajal testifica la veracidad de lo que era de por sí sabido y glorifica el logro de la empresa de Orellana. Además, esta expedición fue considerada la primera al Amazonas, una suerte de amnesia recubriendo la anterior. La narrativa tiende ciertamente a justificar la sedición de Orellana; sin embargo, confirma su carácter político por el descubrimiento de nuevos territorios, hechos todos en nombre del rey de España. Convirtiéndose en la referencia, Orellana se instala en una postura heroica e incluso de tipo “mesiánica” en la medida en que su epopeya va a justificar la invasión del Amazonas.

Según la “cartografía” presentada por Carvajal, las riberas del Amazonas estaban divididas en “provincias” de las que quizás no todas tenían las bases étnicas que algunos les atribuyen hoy. La primera, bajo la dirección de “un principal señor llamado Irrinorrany”⁶ (Carvajal 1942: 7), o Ymara o los Iriamarays (Porro 1993: 66), correspondía al medio Napo y su territorio se extendía desde la desembocadura del río Aguarico hasta la del río Curaray (Ibídemic: 66). La segunda era la provincia de Aparia, territorio de los omagua o cambeba, y correspondería

al territorio comprendido entre la desembocadura del río Napo y la frontera del actual Perú-Brasil-Colombia (Ibídем: 67). La tercera provincia era la de Machiparo, territorio de Curuzirari o Aisuari, correspondiente a las tierras comprendidas entre Santa Rita do Weil y São Paulo de Olivença, a lo largo de 180 a 240 kilómetros (Ibídем: 67). La cuarta era la de Oníguayal u Omagua, llamada Homagua por Oviedo y Omagua u Oníguayal por Medina (Porro 1993: 67), territorio de los Yoríman, Yurímagua o Solimões, y se extendía a lo largo del Amazonas entre los ríos Coarí y Purus, con una extensión aproximada de 200 kilómetros.

De todas formas, la presencia de estas “provincias” es discontinua, pues estaban separadas por zonas sin habitar, lo que no es de sorprender ya que en la actualidad existen todavía inmensos territorios desocupados, que con frecuencia corresponden a tierras bajas inundables. No obstante, ¿en aquella época el ambiente era el mismo?⁷.

Carvajal da a conocer la presencia de una población numerosa –con cantidades que pueden ser rebatidas– ¡pero esta aproximación se fundamenta quizás en un modo de apreciación válido en la época aun cuando en la actualidad no lo sea! El cuadro general no puede ponerse en duda, y máximo puede ser ponderado. El panorama ofrece a la vista una sucesión de sitios reagrupados en “señoríos”; si cada uno parecía poseer su propia lengua, se trataría de territorios autónomos. Dentro de un *señorío* los sitios estaban unidos entre ellos y los habitantes se relacionaban por medio de intercambios diversos, económicos, rituales y matrimoniales. Más allá, los “caminos” permitían hacer expediciones y aseguraban una función estratégica que facilitaba, de ser necesario, el repliegue de los habitantes, como sucedió luego de la llegada inesperada de Orellana y de las expediciones siguientes. De esta manera pueden entenderse los sitios desiertos que encontraron. Una red de tales características, combinada⁸ con caminos acuáticos y terrestres, les permitió a los tupí ejercer una gestión adaptada al territorio, como había sido sin duda para las poblaciones arawak o *arawakizadas*.

Este es el mismo paisaje que atravesó la expedición de Pedro de Ursúa, a quien siguió Aguirre, quien luego continuó solo en 1561 y cuyos relatos de la expedición fueron reseñados (Altamirano, Monguia, Vásquez, Zúñiga). Dichos relatos coinciden en distinguir la primera parte de su descenso como pacífica, y una segunda como conflictiva entre sus miembros, así como el encuentro con poblaciones indígenas. En todo caso, el ordenamiento de las riberas del río no había conocido todavía cambios irreversibles. La provincia de Aparia era reconocida con el nombre de Carari o Maricuri y aparece una nueva provincia, de nombre Arimocoa, que precede a la de Machiparo.

Finalmente, los habitantes proveían con abundancia las necesidades alimenticias, con comida compuesta de casabe, pescado y carne de monte. La estupefacción de los conquistadores fue grande cuando recibieron, con agrado o a la fuerza, bastantes vituallas, compuestas de carne de animales, así como de vegetales (maíz, yuca...) y pescados. Además, en ciertos lugares poseían crías de “tortugas en corrales y albergues de agua” (Carvajal 1942: 13). La presencia de tales abastecimientos deja entrever sociedades que pueden ser calificadas como sociedades de la abundancia.

EL DESCUBRIMIENTO... DE NUEVO

Siguió un largo periodo del que se dispone de poca información. La fiebre continuada de la utopía por descubrir El Dorado dejó de ser novedad. Expediciones exploratorias de españoles y portugueses continuaron entonces a lo largo de las márgenes de tierras ya conquistadas.

El Amazonas volvió a ser atractivo con la llegada inesperada a Curupa, en 1637, de dos misioneros franciscanos que se escaparon, por el río Napo, de la revuelta de los Encabellados (Cruz 1900: 49 y ss., Porro 1992: 115), misioneros que se consideran “los que descubrieron (...) todo este río”, que se rehusan a llamar “río Marañón o río de las Amazonas, sino el gran río de San Francisco de Quito” (Maldonado, en Rodríguez 1990 [1684]: 22). Después de haber sido recibidos con todas las consideraciones por los portugueses, una expedición dirigida por Teixeira los llevó de nuevo a Quito, adonde llegaron en 1638. Con mucho pesar por parte de los franciscanos, se pidió a dos jesuitas que acompañaran a los portugueses en el regreso y que redactaran un relato detallado de su descenso por el Amazonas. Esta expedición, realizada en 1639, marcó el inicio de reivindicaciones territoriales entre los dos reinos, que duraron más de siglo y medio, por el hecho de que “la Audiencia de Quito dió licencia à Teixeira tomase posesion de una aldea, que llamaron del Oro” (Maroni 1988: 334); incluso si la “posesion también fué nula, por no haber sido confirmada por el rey Felipe IV, porque antes que eso llegase à su noticia, Portugal se había apartado de la Corona de Castilla”.

A partir de entonces, los objetivos y las finalidades de los unos y de los otros fueron diferentes. Las enfermedades traídas por los europeos habían ocasionado varias epidemias que afectaron a las poblaciones. Los señoríos vistos más arriba ya no se mencionarán. Otra información, puede que menor, es que ciertos miembros de expediciones anteriores se instalaron en medio de las poblaciones encontradas. De esta manera, y según un miembro de la expedición de Orellana de

1545, en el transcurso de esta segunda expedición de Orellana, “se nos quedaron seis hombres por su voluntad y por que les paresció la tierra buena” (Guzmán, en Jiménez de la Espada 1965: 318). Se debe mencionar también la intensificación de expediciones portuguesas para capturar esclavos que surcaban el Amazonas. El territorio se convirtió en lo que estaba en juego entre las dos coronas. Sin embargo, cada una lo manejó de forma diferente. Cada reino, en efecto, desarrolló su propia estrategia, que debe ser vista en perspectiva. España actuó sobre todo por medio de los misioneros y de sus reducciones, y concentró los poderes espirituales y civiles, mientras que Portugal asoció lo religioso y lo militar, siendo este último la manifestación del poder temporal.

La presencia religiosa

No se trata acá de rehacer la historia de la expansión religiosa en la Amazonía⁹ ni de desarrollar la ideología¹⁰ que motivó esas actividades, sino más bien de recordar algunas referencias que ayudan a comprender la trayectoria de las poblaciones. Para contextualizar este propósito propongo la hipótesis de que la llegada y la implantación de misiones, particularmente jesuitas, constituyó la tercera fase de ocupación de la Amazonia.

Los grupos autóctonos ya habían sido víctima de bastante daños. Habían conocido relaciones fundadas en la violencia, que perduró con las correrías esclavistas llevadas a cabo por los portugueses hasta el alto Amazonas. Frente a tantas agresiones, ciertos grupos o fragmentos de ellos pudieron haber migrado y otros haberse sublevado o haber sido integrados. En consecuencia, conviene preguntarnos si la pertenencia lingüística e, incluso, étnica de los habitantes de las “provincias” encontradas por los misioneros era, a su llegada, la misma de aquellos grupos encontrados por Nunes u Orellana. Ciertamente, los omagua del alto Napo y del medio Amazonas son cercanos, ¿pero aquellos de la “provincia de Aparia” son los mismos que los encontrados por Orellana? Sin duda, los religiosos fueron los causantes de nuevas modificaciones entre las poblaciones de la región.

Taylor (1986: 258-260) propuso un esbozo cronológico de la penetración religiosa española en la alta Amazonia. Hubo, de entrada, una partición del territorio entre las órdenes religiosas. Los dominicos estuvieron presentes desde muy temprano en Quito, fueron los primeros en penetrar en el territorio de los Maynas y, además, controlaban “los valles del Pastaza y del Bobonanza” a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Ibidem: 318). También estuvieron presentes en

la región antes de que los jesuitas se hubiesen instalado sobre los ríos Napo y Amazonas, mientras que los franciscanos lo estuvieron en el Putumayo a partir de 1632 (Arcila Robledo 1950: 322).

En 1586, varios jesuitas viajaron del Perú a Quito, y al año siguiente comenzó su actividad misionera en la alta Amazonia. En 1599, uno de ellos fundó la primera misión cerca de los cofanes (Barnuevo, en Acuña 1986: 116), y poco después otros llegaron adonde los paeces. En 1619, Diego de la Vega inició el sitio de Borja y ofreció a los jesuitas “las misiones de los maynas, quelllos extendieron por el Marañón y algunos afluentes del Amazonas” (Durán, en Rodríguez 1990 [1684]: 24). Instalaron entonces “encomiendas”, que se convirtieron en “reducciones” durante siglo y medio. En 1620, el P. Simón de Rojas visitó los omaguas del río Aguarico.

Ese año, los misioneros buscaron establecerse sobre el río Napo, con el apoyo de la fuerza militar, cuya presencia fue considerada después la causa de su derrota. La vivencia de esos años de “acercamiento” orientó la estrategia adoptada después para penetrar el medio indígena. Como sus correligionarios portugueses, se pusieron en defensa de los indios, posición que iba en contra de lo que los indígenas habían conocido en sus relaciones con los blancos. De todas formas, los misioneros encontraron en el territorio hispánico la oposición de los encomenderos, y en el portugués la de los colonos, quienes reaccionaban frecuentemente con el apoyo implícito del poder político¹¹. Encomenderos y colonos debieron aceptar la presencia de los religiosos, a pesar de que contradecía la explotación esclavista de las poblaciones indígenas, válida hasta ese entonces.

En 1624, la corona portuguesa inició en la región de Pará la “defensa de los indígenas frente a los colonos que querían esclavizarlos”, responsabilidad que se asignó a los jesuitas, quienes obtuvieron en 1652 la facultad de “evangelizar, (...) crear reducciones indígenas” (Rosas Moncoso 2007: 369). La reacción violenta de los colonos los obligó a abandonar sus misiones en 1661, en las que, por una “provisión real” (Ibíd: 370) de 1663, estaban autorizados a retomar sus actividades. En 1686, un “Reglamento de las misiones” precisó el cuadro de la “conversión de los naturales” (Ibíd: 370). En 1693, a los jesuitas les fueron concedidas áreas de actividad en el Amazonas y la zona sur, mientras que a los carmelitas les fueron asignados los ríos Negro, Blanco y Solimões.

En ese contexto alterado, los jesuitas “españoles” prosiguieron su penetración al Amazonas en 1638, es decir un año después de la llegada de los dos franciscanos a Curupa (*supra*). Estos misioneros tomaron como única arma “la fuerza de la palabra” y buscaron adoptar “una conducta protectora” hacia los indígenas, rehusando

toda presencia militar. En este contexto “asegurado” introdujeron una disciplina que fue “aceptada” por las poblaciones que se agrupaban en sus reducciones. Una vez formalizado el modelo crearon nuevos sitios en las riberas del Amazonas. A pesar de la propuesta de esta nueva forma de acercamiento, las rebeliones indígenas no cesaron. La muerte de misioneros, que en adelante se convirtieron en “mártires”, aumentó su voluntad de convertir a los indígenas, abandonando incluso ciertos territorios como el de los Xeberos, donde “(...) su ocupación y ejercicio sólo era matar, cortar cabezas y bailarlas” (La Cueva, en Figueroa 1986: 174).

Samuel Fritz es el héroe emblemático de esta época. Bajo la cobertura religiosa, su activismo exacerbó sin duda la problemática subyacente a la reivindicación territorial de los imperios. Su actividad desbordante, ayudada por su carisma, le permitió entrenar, para que siguieran su camino, a otros religiosos, así como también asociar a grupos indígenas para que le siguieran. Pero su ánimo perjudicó su salud. Lo curaron en territorio portugués, de donde su regreso fue triunfal, hasta el punto de alcanzar un carácter profético. Esto no impidió que rápidamente su posición sobre el medio Amazonas dejase de ser sostenible. Se replegó entonces río arriba, dejando a los carmelitas remplazar a los jesuitas de la desembocadura del río Negro hasta la del Yavarí, territorio que hasta el momento había reivindicado la corona española. En 1708 sus misioneros fueron expulsados por la tropa portuguesa, vencida después por una fuerza armada española que, a su vez, destruyó los sitios carmelitas. Pero, como veremos, la influencia jesuita perduraría todavía durante un buen tiempo.

S. Fritz es considerado, todavía hoy, un héroe de la evangelización y de la diplomacia ejercida en nombre de la corona de la cual se había apropiado su esplendor. Pero, ¿no fue también utilizado para portar la antorcha? Al exacerbar por medio de su actividad religiosa las relaciones entre los dos países, ¿no fue acaso el instrumento de un sistema político de conquista territorial por parte de España? Algunos podrían llegar a pensar que pudo actuar por una ambición de su orden religiosa. Pero, ¿la finalidad de su actividad no incluía algo de las dos, y finalmente fue una avanzada político-religiosa? De una parte y de otra, el juego consistía en fijar lo más lejos los límites de su territorio. Tal como sucedía en Paraguay, su proyecto llegó a ambicionar quizás la creación de un territorio autónomo, desde el río Napo hasta la desembocadura del Amazonas.

El nuevo contexto puso fin a esta proyección, querida o no, de un reino jesuita, pero conviene preguntarse si ella se inscribía en el camino hacia la constitución de un estado jesuita o, más bien, de uno indígena. Bajo la cobertura de la conversión, la segunda hipótesis hubiera podido servir para justificar la primera.

In fine, a pesar de las especificidades percibidas por los jesuitas entre los grupos, pero que no aceptaban, buscaban inscribir a los miembros de las poblaciones indígenas en el modelo-tipo indio genérico, que suponía una indigenidad compartida. Para ellos se trataba de tratar al *salvaje en general*, lo que parecen confirmar las memorias redactadas luego de su expulsión, divididas en tal cantidad de capítulos con aspectos genéricos (costumbres, hábitat...) que han mantenido su pertinencia¹². Así, este procedimiento literario tiende a (con)fundir las especificidades étnicas, lo que hace difícil hoy reconocer sus diferencias.

Aun cuando la finalidad de la acción de los jesuitas en el Amazonas fue la de “formatear” el hecho indígena, las autoridades políticas percibieron como peligrosos el cumplimiento de este deseo y sus perspectivas. Las denuncias de las cuales fueron víctimas los jesuitas testifican que desarrollaron un proyecto que buscaba obtener una forma de autonomía, sobre la base de una motivación indígena.

Periodo intensivo

El modelo puesto en práctica por los jesuitas en sus reducciones duró hasta su expulsión. No obstante, a pesar de que la población indígena ya no era estable, los grupos étnicos, luego de experimentar el yugo de los colonos, integraron muy bien ciertos aspectos del proyecto misionero.

MOTIVACIONES

Las crónicas de los jesuitas dejan entrever su posición. En sus intercambios epistolares muestran una mirada más personal sobre lo vivido, sobre sus subjetividades y sobre los modelos de sí y del otro. En todo caso, ofrecen una reflexión obligada sobre su propuesta.

En un correo dirigido al rey en 1640, Acuña pone el acento sobre el reconocimiento de la propiedad del territorio marcado “con la sangre del dichoso padre Rafael Ferrer, derramada por los naturales” (en Rodríguez 1990 [1684]: 634). En adelante, el lugar del mártir y la importancia de la sangre derramada hacen parte de la carga ligada a la conversión. La muerte está presente constantemente. Así, Luzero, misionero de Laguna, escribe que llega “á sospechar [que lo] querían matar” (Mendoza 1986: 321). Más bien resignado, otro acepta este sacrificio: está “a pique de dar la vida en manos de enemigos infieles” (Ibídemic: 319). Y justifica su postura sacrificial por su ambiente cercano al infierno: vio “salir una

gran llamarada de fuego, como si el monte se quemara (...) estuvimos todos en vela toda la noche, porque los indios juzgaron que vendrían los enemigos”, y añade que “tres cometas se parecieron en ménos de dos meses en estas partes” (Ibídem: 320).

Así se valoraba el carácter místico de la acción misionera, y entonces la proyección evangelizadora tomaba la forma de encarnación. De esta manera, evocando la actividad de S. Fritz, Magnin habla del “gran número de niños [indios adultos], que él había engendrado a Jesús Cristo” (Magnin 1993: 161). Una relación de este tipo instaura una filiación espiritual que, en el caso de Fritz, iba a la par con su figura profética.

Además, a título de edificación, el encargado de la publicación de dos cartas de misioneros valoriza el éxito de la actividad entre los maynas, “aviéndose empezado su cultivo desde el año 1638”. Al parentesco ya subrayado se añade la metáfora prestada al universo para interesar a sus lectores. Los dos aspectos se refieren a una imagen del salvaje que hay que domesticar, como se domestica a una planta o a un animal.

EL CUADRO: MANERAS DE HACER

El modelo jesuita se inscribía finalmente en un marco espacio-temporal conocido: el de los tupí. Se cumplió dentro de las normas existentes, que constituyen un paisaje hecho de lugares santificados. Pero van a dar orientaciones, y la construcción de la reducción debía respetar ciertos criterios. S. Negro (1999) estudió las reducciones de Maynas y en particular la de San Joaquín de Omaguas, que ofrece otro ejemplo. La reducción tenía vías rectilíneas con casas construidas a intervalos regulares, todas orientadas hacia la plaza central situada frente al puerto. Los grupos étnicos estaban separados: los yameos tenían una vía y los masamaes otra (Uriarte 1986: 172). Había también una chagra colectiva¹³ sembrada de árboles con “cuadras de cañas, yucas, plátanos, piñas, maíz, cacao, barbasco para pescar, y sus casa con su hotelano, donde (...) ir a pasear su día de campo” (Ibídem: 240-241).

Para completar el cuadro, eran impuestas “cosas de policía y economía (...)", o sea una organización socio-económica-política. Un “Gobernador (...) que era vitalicio (...) capitanes de todas las parcialidades (...)", elegidos cada año acataban diariamente órdenes del misionero. Ellos velaban por el comportamiento y vigilaban los trabajos colectivos, hasta “señalar los que habían de ir a las charapas y a la sal; y antes los que debían salir a Quito con el despacho general” (Ibídem: 175-176).

La vida religiosa merecía atención especial. Para impulsarla, el misionero delegaba ciertos poderes en habitantes que recibían sus cargos con la entrega de una “vara”. Sus obligaciones eran numerosas:

(...) 1°, (...) buen ejemplo y (...) el aseo de la iglesia; 2°(...) tocarán la campana mayor (...), 3°, que tocasen tres días (...) al rezó general por un cuarto de hora (...) 4°, que tocasen los sábados (...) 5°., que recen juntos (...) 6° (...), que en tiempos de doctrina y plática estuviesen (...) y que ninguno saliese (...) 7°(....) que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían (...) 8° (....,) debía celar (...) que no faltasen a la doctrina (...) 9° (....) para las fiestas de Salve, procesión y danzantes (...) (Ibídем: 179-180).

Una “cruz [es] instalada en todas las misiones” (Magnin 1993: 159)¹⁴, para afirmarlas, y lo mismo hacían los franciscanos. En 1632, el padre fray Anguita anotaba que en “la provincia de los Seños (...) el cacique Copaya, oyendo hablar de la cruz de Cristo, levantó una altísima en la plaza de su pueblo, con que sirvió de signo de posesión de la tierra (...)” (Arcila Robledo 1950: 358). Salvo si se trataba de una proyección del misionero, el cacique asociaba aquí la plantación de una cruz a la propiedad de la tierra, concepto que no prevalecía hasta entonces en el medio indígena.

No sin malicia, Acuña escribía que los portugueses procedían de la misma manera, pero con el objetivo de “colorear sus mayores injusticias, como son las continuas exclavitudes de los pobrecitos indios, que (...) llevan en rebaños a sus casas para venderlos los unos, y servirse con rigor de los otros” (Acuña 1986: 63). Él descalifica de esta forma el uso oportunista que sus vecinos hacían de la cruz, al contrario de lo que ella representaba para la corona española que, según él, ¡sí hacía buen uso de la misma!

Finalmente, siendo numerosas las lenguas indígenas, los jesuitas elaboraron una herramienta para facilitar su tarea. Crearon una lengua, el *nheenghatu*, para poder desarrollar su actividad religiosa. Esta lengua común introducida en varias reducciones puede acercarse al fondo lingüístico arawak que había estado vigente por varios siglos antes y había acompañado la expansión de este complejo (Hornborg 2005, Heckenberger 2002).

EXTRAER EL DIABLO

Al politeísmo indígena los misioneros opusieron su monoteísmo. Ellos leían las actitudes y los comportamientos a través del filtro de la demonología, siendo la

figura del diablo el punto focal de su actividad y una constante ejemplarizante de la tarea por cumplir¹⁵.

En 1681, uno de los misioneros reportaba que en la reducción de San Xavier de Gayes la primera tarea era extirpar al diablo: “A un indio (...) se le apareció el Demonio (...). Cathequizélé como pude, y lo baptizé (...) luego se le quitó el temor” (Mendoza 1986: 319-320). Por su lado, Magnin anotaba en 1730 que

un anciano Cacique de Parranos un avez que el Padre hizo los presentes (...) comenzó a declararle cómo el Diablo lo maltrataba (...), el padre le dijo que el único remedio era que se hiciera Cristiano, y sacó su breviario, y lo hizo ver algunas imágenes de Santos. El Caicique se dio gran gusto al mirarlas, sobretodo una imagen de la vírgen, de la cual el misionero le hizo comprender que se trataba de la madre de nuestro Señor Jesús C[risto] y otra del diablo, que el indio conocía bien (...) (Magnin 1993: 160-161).

Él mismo añade que en muchos otros grupos, “este enemigo común se les aparecía frecuentemente, y los azotaba con barbarie. Él se embarcaba en una canoa y llegaba al medio del río, la canoa y él iban al fondo, y todo desaparecía (...)”¹⁶. En 1690, en Pará, a los “Indios (...) [que] se quejaban a ellos el diablo no dejaba de molestarlos, de azotarlos (...)”, y entonces Fritz les enseñó “un remedio eficaz (...). Él hizo una cruz que bendijo y que plantó sobre el poblado, asegurándoles a los Indios que esa furia infernal no volvería jamás (...)” (Ibídem: 161-162).

En 1767, Uriarte “hace la doctrina” en el pueblo de Loreto, “para librados del infierno”, y exhorta a los indios a no creer “a los brujos, ni al diablo, que os engañan” (1986: 468). Al mismo tiempo, Magnin modera este propósito cuando evoca a las divinidades (*mojan*) como “mártires del diablo” (Magnin 1993: 165), pero la tarea de los misioneros era la de poner “fin al imperio que el demonio había adquirido desde hacía tanto tiempo sobre estos pueblos (...)” (Ibídem: 159-160).

Finalmente, las reducciones eran los únicos lugares donde la conversión era posible para obtener la salvación del alma, cuando la selva que los rodeaba estaba definitivamente asociada con el espacio del diablo y, por tanto, con la perdida del alma. De ahí que se considerase a los indígenas que no aceptaran agruparse en las reducciones como dominados por ese Diablo. También, era (por ende) un acto salvador que los sacaba del “infierno” en el cual habían sido mantenidos¹⁷.

Para realizarse, el acto de la *misionización* se apoyaba en el uso de analogías. Lo religioso va así a acercar y confundir al “diablo” con el yuruparí. En 1730, la (re)presentación de dibujos¹⁸ de la “la vírgen” y del “diablo” al moribundo (*supra*) no despertaba ningún tipo de rechazo. Sin embargo, en 1883, el franciscano Coppi

presentó a mujeres tariana un crucifijo y una máscara del yuruparí. Lo que ellas veían ante sus ojos era el diablo. En efecto, para los grupos que conocen el yuruparí y las flautas las mujeres tienen prohibida su visión. Provocación o fanatismo, Coppi suscitó un verdadero sismo entre las tariana. Entonces es posible que:

las situaciones de mutuos préstamos entre las sociedades den lugar a equívocos interpretativos que conllevan cristalizaciones de atribución de alteridad (...), el “reconocimiento” [hubiera sido] (...) más bien el que hubieran hecho poblaciones indígenas que hubieran recurrido a aquellas de su propio panteón (...). Es por ello que esta figura local fue calificada de “Yuruparí” por los misioneros (Karadimas 2007: 46).

Conviene por tanto cuestionar la percepción que los indígenas tenían de las imágenes que les eran presentadas. Si la asociación de la imagen y de su representación puede ser validada, se trata de un proceso cognitivo que les permitió percibir al diablo bajo una forma figurada, y no solamente encarnada o asociada a un objeto.

REDUCIR

La finalidad del proyecto de los jesuitas era reducir a los indígenas, es decir someterlos, “domesticarlos” e imponerles reglas de acuerdo con las elecciones “objetivas” de los misioneros.

En 1737 y 1738, hablando a propósito de los iquitos, Magnin da los detalles sobre la manera de proceder de los misioneros. “Los nuestros (...) se acercan de sus cabañas, buscando el medio de hacer entender su propósito, que no es más que el de regalarles presentes” (1993: 141). En otro sitio ilustra así su propósito: “un misionero estaba ocupado entre los Yaméos reduciendo algunos salvajes barbudos, (...). Él les había dado ya hachas, y hecho otros presentes”, y esperaba por ello que fueran a poblar su misión, pero ellos mostraban poco entusiasmo. Él amenazó entonces que iba a “(...) emplear contra ellos (...) un palo encendido para quemarles la barba que tenían muy larga y espesa”. Los indígenas se establecieron finalmente en “la misión (...) [de] ese misionero, que había sabido cómo atraerlos con sus caricias y en especial con sus bromas” (Ibidem: 142).

A su manera, el enemigo portugués facilitó el proyecto de los jesuitas. De hecho, para escapar de la esclavitud los indígenas buscaban fácilmente protección en las reducciones. Así, en 1723, unos pebas que huían de los portugueses se instalaron en una reducción poblada esencialmente de yameo. Señalaban a los

misioneros rasgos de personas desconocidas por ellos y al día siguiente capturaron siete, a los cuales: “(...) El Padre (...) no pudo hacer otra cosa que darles a todos hachas, cuchillos, y otras cosas parecidas, y los mandó de vuelta a su casa (...). Ocho días después, otros vinieron en grupos a pedir presentes parecidos. A partir de ahí se emprendió la tarea de cultivarlos” (Magnin 1993: 143-144).

Tales oportunidades no impedían que la población que residía en las reducciones fluctuara. Para repoblarlas los misioneros no dudaban en poner “emboscadas” que permitían recuperar a los indígenas (Magnin 1993: 141) y, así, obligarlos a acompañarlos de vuelta. En otras situaciones, los recién llegados facilitaban el trabajo del misionero atrayendo a los que se habían quedado en la selva. Protección y regalos fueron las dos fuentes de la actividad religiosa.

Los misioneros prestaban atención particular a los niños, consagrando mucho tiempo en su educación, y éstos se lo devolvían bien. De esta manera se ubicaban como pedagogos para “engendrar” mejor (*supra*). Como consecuencia, su influencia suponía impregnar los comportamientos de los niños, receptores y vectores de una ideología matizada por principios religiosos. En efecto, los niños integraban más fácilmente las directivas y orientaciones que les eran enseñadas.

INTERCAMBIOS Y TRUEQUE

La reducción era el lugar donde los indígenas obtenían los bienes manufacturados, con los cuales ellos miden el interés, convirtiéndose el hacha en la herramienta emblemática de la conversión. Magnin justificaba este medio como “la manera de ganarse a los Indios, y apartarlos de sus sombríos retiros” (Magnin 1993: 145). Todos los misioneros estaban provistos de gran cantidad de herramientas y el hacha les servía como moneda de intercambio. Luego de su viaje anual a los Andes, los jesuitas renovaban su acopio de objetos manufacturados y los intercambiaban por productos de la selva, que les suministraban a los indígenas a lo largo de todo el año.

El circuito entre los Andes y la Amazonia era el mismo que había servido antes de la llegada de los europeos (*supra*). Para recordar, “un veterano de una expedición inca a los Quijos, declaró que ellos cambian sal por oro (...). Refiriéndose a los brujos de Baeza, Ortegón escribe en el año de 1577 que venden sus conocimientos cambiándolos por perros y otros animales salvajes domesticados” (Salomon, en Gómez 1996-1997: 64). Este circuito auspiciaba un intercambio de saberes, lo que da a entender la relación Andes-Amazonia en el periodo prehispánico. La organización jesuita retomó y formalizó esta ruta por la cual podía proveer a los

indígenas de estos nuevos bienes. Cada año, indios designados por los misioneros dejaban las reducciones y subían el Amazonas en caravanas compuestas de embarcaciones dirigidas por “voluntarios” (Uriarte 1986: 247)¹⁹. A su regreso, unos meses después, recibían en pago algunos objetos de los que habían traído.

En consecuencia, las actividades económicas de la reducción estuvieron orientadas en gran parte a este objetivo. A los Andes se transportaban carnes, pescado seco y otros productos de la selva, obtenidos por el hecho de “ver que con esos efectos, es fácil [para los indígenas] procurarse hachas y cuchillos (...)” (Magnin 1993: 147). Tales incitaciones caracterizaron, sin duda, los modos de producción de las poblaciones cercanas a las misiones, lo cual influyó en los ciclos socio-cosmológicos y en las representaciones, hasta el punto de generar, quizás, un cambio en las posiciones identitarias. Sin buscar similitudes, pudo ser igual que con el complejo Arawak muchos siglos antes, al inducir escogencias ideológicas en los grupos contactados a lo largo de su expansión.

Por tanto, el ofrecimiento de bienes manufacturados tuvo el objetivo de atraer a los indígenas hacia las reducciones. “El P. Mauricio estuvo con harta provisión de herramientas, lienzos, etc., y porque el P. Bahamonde le apuntó convenía ganar la voluntad de los indios con manos abiertas” (Uriarte 1986: 267), incluso si algunos se desplazaban para ir a buscarlos (Ibidem: 245). Magnin no se muestra ignorante ante esta situación cuando llama la atención al decir “que por la vía del trueque (...) ellos [estos salvajes] demandan ordinariamente una hacha para una cosa que no vale más que un alfiler, y a veces dan una hamaca por una aguja (...). Sin embargo, habiendo comprendido el sistema en uso (...), ellos dirán primero: S. cuánto vale esto en Quito” (Magnin 1993: 104-105). La percepción que el indio tenía del objeto vale más que su valor de cambio.

¡Y EL BLANCO!

En estos datos aparecen muchos otros aspectos que ameritarían ser profundizados, como los de la hechicería o el profetismo. Un aspecto poco tocado es la percepción que tenían los indígenas del hombre blanco. Por lo general los asociaban con Dios, cuando no lo confundían con él. Una de las cualidades reconocidas a este personaje era su fuerza militar. Acuña reporta un intercambio con un indígena, “el cual habiendo oído algunas cosas del poder de nuestro dios, y visto por sus ojos que subiendo río arriba nuestro ejército, y pasando por medio de tantas naciones tan belicosas, volvía sin recibir daño de ninguna; lo cual juzgaba era fuerza y poder de Dios que le regía”. Así, a cambio de la hospitalidad que

le ofrecían (les) pidió que “le dejásemos allí un Dios de los nuestros, que como tan poderosos en todo le guardase a él y sus vasallos en paz y con salud” (Acuña 1986: 63). El mismo pedido fue hecho en 1681 a San Xavier de los Gayes por una “gente muy apacible (...). ¿Hasta quéndo, me dizen, Padre, hemos de ser gentiles? Baptizanos, que queremos ser hijos de Dios” (Mendoza 1986: 319). Los indígenas dejaban entrever un esencialismo de la relación que establecían entre el blanco y *Dios*, lo que confortaba a los misioneros en su trabajo de conversión, que iba tras la aceptación de la trascendencia. La adquisición de los poderes y del saber del blanco hacían necesaria la adhesión a la religión, la cual iba a la par de la obtención de los objetos vistos arriba. La posesión de este saber/poder combinado reforzaba de esta forma el poder de los misioneros en las reducciones.

El repliegue

En un momento dado, el poder jesuita conoció límites, y los jesuitas se vieron obligados a reducir su área de actividad. El año de 1709 marcó una etapa en las relaciones entre los dos reinos, lo que no anticipa de ninguna manera las fronteras futuras (Zárate 2001: 246). Bajo la presión portuguesa, los jesuitas hispánicos dejaron muchas de sus reducciones situadas en las riberas del Amazonas, entre el río Yavarí y el Negro. Esta redistribución no era un hecho nuevo: en 1695, el río Negro ya había sido atribuido a los carmelitas, y en 1709 la ribera derecha del Amazonas hasta el Yavarí, cuyo curso muy a pesar de los portugueses era el límite entre los dos reinos, en lugar del asiento del río Napo reivindicado hasta entonces.

Desde 1705, el carmelita Fr. V. Pimentel visitó el río Negro y el Solimões. Su visita tuvo un carácter político, ya que él reivindicaba el territorio visitado como perteneciente a la corona de Portugal. Se encontró con Fritz y no dejó de criticar la acción de los jesuitas. Dio cuenta también de la presencia de Cambebas, “assim chamados por terem a cabeça chata, a maneira de mitras” (en Carvalho 1982: 186) y de los Solimões (Yurimaguas) que vivían en las islas del Amazonas.

A pesar de esto, el retroceso de los jesuitas no implicaba, inmediatamente, más allá de la reivindicación, un refuerzo de la presencia portuguesa. Fue en 1757 cuando “el Teniente Romero, de la raya de Portugal, o Yauarí, [ha] entregado el pliego de su Majestad para los Comisarios españoles de las demarcaciones de Santa Fe” (Uriarte 1986: 240); y después que “el P. Manuel de los Santos (...), había fundado por orden de su Rey, el pueblo de San Francisco Javier, en la boca de Yauarí, frontera de España” (Ibidem: 241).

Frente a esta nueva situación, los jesuitas acompañaron el desplazamiento de poblaciones²⁰. Con el pretexto del riesgo que les hacían correr los portugueses, los yurimaguas, localizados entre los ríos Jurua y Purus, territorio que había sido víctima tiempo atrás de las correrías, siguieron aguas arriba a S. Fritz, quien había establecido relaciones privilegiadas con ellos desde hacía mucho tiempo. Una vez nombrado provincial, visitó, en 1696, a la misión de Nuestra Señora de las Nieves, bajo la demanda de los habitantes, a los cuales “aconsejaba se transportasen para arriba cerca de san Joachim de Omaguas” (Fritz, en Maroni 1988: 336), donde va a residir en adelante. “A 28 de marzo partí para arriba acompañado de muchos Yarimaguas quienes vinieron libremente remando por más de cuarenta días, sin querer desaparecer de mi lado” (Ibíd: 340), migración que continuó en febrero de 1697 (Ibíd: 343). La percepción mesiánica que tenían los indígenas de Fritz no se pone en duda, ¿pero se trataba para ellos de adherir a una postura mesiánica? Entre 1711 y 1713 las incursiones de los portugueses continuaron; el jesuita J. Jiménez acompañó a la población ya transferida por S. Fritz, más arriba todavía, hasta el bajo Huallaga y creó una misión a la cual le dio el nombre de N. S de las Nieves, como si la transferencia de población no pudiera completarse sin estar acompañada de su topónimo. No hay duda de que otros grupos conocieron relocalizaciones similares, como los azuaris, cuyo territorio precedía (aquel de los yurimaguas y que fue abandonado debido a ataques incessantes de los mismos portugueses (Grohs 1974: 27, 81).

Otros acontecimientos pudieron favorecer también este tipo de migraciones, como los movimientos tectónicos conocidos por la región en esa época. Bettendorf y Fritz anotan, en 1690, que hubo temblores y terremotos sobre el medio y el bajo Amazonas, fenómenos que pudieron tener un impacto en la expectativa mesiánica de estas poblaciones. De esta manera, Bettendorf reporta que, confrontados a tales acontecimientos, unos payés del río Urubú habían llegado a considerar que “los indios debían convertirse en blancos y los blancos en indios” (Bettendorf, en Porro 1996: 36).

Por estas razones, la ribera derecha del Amazonas, río arriba del Yavarí, quedó despoblada. Con el fin de remediar este hecho, los portugueses “oficiales” acompañaban las expediciones esclavistas que llevaban a cabo sobre la ribera izquierda y sometieron a desplazamientos forzados hacia la margen opuesta a los indígenas, para repoblarla y, así, afirmar su presencia sobre esta parte del Amazonas. Unos tantos tikuna fueron así transferidos de los ríos Yeme y Yacupera, situados sobre la ribera izquierda, hacia la derecha²¹. Otros grupos étnicos, como los miraña, conocieron la misma suerte, lo que da entender su antigua presencia en el Amazonas. Un testigo confirma tales desplazamientos de población por parte de los portugueses, y subraya la disputa política, “siendo notable que por la

parte de el Sur no se saquen Indios, con el fin de dejar deciertos los bosques del Norte, si se reclamasen por su Magestad Catholica" (Informe 1776: 28).

La región: un nudo

Al final de este acercamiento, el medio Amazonas aparece como un territorio de cristalizaciones. La primera razón se debe a su ubicación: allí convergen muchos ríos que caen al Amazonas y cuyos cursos constituyen un verdadero tejido natural. Por este efecto, la región es una zona tampón, intermediaria entre el alto Amazonas –las cuencas de los ríos Napo y Huallaga conectadas a los Andes, hoy peruanos– y el bajo Amazonas –parte baja brasiliense–, donde caen los ríos Caquetá o Japurá y Putumayo o Icá –ribera izquierda– y el Yavarí –ribera derecha–, que nacen en los Andes. En consecuencia, durante los mil doscientos años visitados, las influencias conocidas por la región atestiguan que constituye un receptáculo, lo cual muestra que siempre estuvo abierta.

De este vistazo histórico sobresalen otros aspectos. Es así que en cada época prevalecen las relaciones de vecindad entre los grupos, de manera durable u ocasional. Anteriormente presenté la hipótesis que me condujo a cuestionar la proximidad de ciertos rasgos culturales. Por ejemplo, considero que la semejanza en las máscaras yuri y tikuna no puede comprenderse sino por la proximidad de los dos grupos en un momento dado (Goulard 2007). Se da el mismo caso con el “complejo del yuruparí”. Los primeros escritos dan a entender que este se encontraba también en las riberas del Amazonas, cuando hoy está circunscrito al noroeste de la Amazonia. Ahora bien, analizando las diferentes secuencias del ritual que le corresponde, es posible percibir similitudes entre algunas de ellas y las de rituales practicados en otros contextos culturales, como por ejemplo el de la pubertad femenina que se mantiene entre los tikuna. En unas secuencias de este último hay semejanzas con algunas de las que se encuentran en el ritual del yuruparí, incluyendo el uso de las flautas. De hecho, son rasgos que pertenecen al complejo Kuwai, de origen arawak. ¿Habrá un préstamo de rasgos de este último conjunto que haya podido perdurar a través de la ocupación tupí hasta hoy? Los modos de relación presentes antes de la llegada de los europeos quizás eran otros, y el intercambio o préstamo de prácticas habrá podido prevalecer incluso hasta conducir a una cierta uniformización, en este caso ritual. ¡Quizá fue después de la conquista que cada grupo pudo desarrollar uno u otro rasgo a partir del cual (re)construyó su identidad! En todo caso, este tipo de hibridación indica que la construcción de

las sociedades amazónicas no sólo es el resultado de la conquista, sino que entre los grupos siempre han existido intercambios.

En 1768, el formato de sociedades indígenas situadas sobre el alto y medio Amazonas era el producto de esta herencia multiforme. La ocupación del territorio se hizo, primero, a partir de una estructura multipolar. Incluso si ellas compartían rasgos comunes, los sitios se mantenían en total autonomía. Ellos mantenían intercambios, a veces se enfrentaban, otras afianzaban las alianzas o, incluso, buscaban extenderse. Si esta multipolaridad es manifiesta entre los arawak, perdura con los tupí, quienes aportan algunas inflexiones, ¿no se deberá esto acaso a una unidad ideológica? Los jesuitas retomaron el modelo de estos últimos, pero impusieron un modo ideal uniforme en sus reducciones. El Tratado de San Idelfonso de 1777 definitivamente cambiará la perspectiva, pero el reordenamiento territorial estaba en marcha. Ese Tratado iba a imponer un modelo isomorfo basado en la política, isomorfismo que llevó a la división del futuro territorio, proceso que llevó a su partición y a la independencia de los países latinoamericanos.

Notas

Agradecimientos: a Diana Rosas, quien aportó su ayuda inestimable en la traducción, a Carlos Zárate por sus comentarios y a los editores por la revisión y corrección cuidadosas del original.

- 1 Lo que corroboran los trabajos de Neves (1998), cuando propone que los artefactos de la *tradición Quinari* encontrados en el área del Jurua pertenecen a grupos arawak.
- 2 El proceso de expansión socioeconómico-religioso que desarrollaban para alargar su dominio más allá de su espacio inicial de implantación se detuvo. Se podrá preguntar cómo reaccionaron los grupos étnicos ribereños con la propuesta del ‘modelo’ tupí.
- 3 Aun cuando faltan datos, “no debe olvidarse que ese periodo o gran parte de él coinciden con el lapso (1580-1640) en el que las coronas de Portugal y España estaban unidas” (Carlos Zárate, comunicación personal, octubre 2009).
- 4 Nunes la dirige al rey Pedro III de Portugal. Por otra parte, el relato de Mercadillo, recogido por Cieza de León en 1557, no aporta ningún dato más al testimonio de Nunes.
- 5 Conviene subrayar que el Paititi es de origen andino, y se interpreta como una ciudad perdida situada en la selva, donde se refugiaron los últimos ‘incas’, que huían de los españoles.
- 6 Goulard (1998: 75) anota la similitud de nombre entre el del “cacique Irimara”, señalado por Fritz en 1702, y el del cacique Irimara encontrado por Carvajal en 1541, sin que se pueda establecer una relación directa con los tikuna.

- 7 El curso del Amazonas regularmente conoce modificaciones, lo que permite pensar que ha sucedido igual en el transcurso de siglos anteriores, y, por tanto, que los datos dados por las primeras expediciones no siempre se pueden yuxtaponer a la situación actual.
- 8 Que perdura hasta hoy. Es utilizada para los desplazamientos, tanto por los indígenas como por los blancos para llevar a cabo sus propios intercambios comerciales.
- 9 Varios autores han hecho estudios específicos (Golob 1982, Grohs 1974, Porro 1996, Sweet 1974, entre otros).
- 10 P. Menget (1985) sintetizó las motivaciones de los jesuitas en el bajo Amazonas. Su análisis es válido tanto para el medio como el alto Amazonas, recordando de todas formas que los jesuitas instalados en estas últimas regiones relevan a la corona española y se orientaron hacia arriba, es decir a los Andes, lo que pudo influir en sus métodos de evangelización.
- 11 Una confrontación de este tipo entre el poder político y la presencia religiosa se encuentra en otras partes. Por ejemplo, en las Antillas francesas, el primer intento de utilizarla, no sin atropellos, fueron los trabajos desarrollados por los misioneros para “justificar la política de los colonizadores” (Auroux y Queixalos 1985: 110-111).
- 12 Algunos de los cronistas escriben que los “expulsados” quemaron los datos que poseían antes de salir por el río Amazonas. Se puede pensar que no fue solamente porque tenían que cruzar el territorio portugués, sino también para no dejar datos en manos de quienes iban a sustituirlos, religiosos o políticos.
- 13 El concepto de chagra colectiva se encuentra más tarde en muchos movimientos mesiánicos.
- 14 La erección de la cruz como marcador de un territorio se encuentra en ciertos movimientos mesiánicos del siglo XX, como en el crucista (Goulard 2009).
- 15 Situaciones similares aparecen en otros sitios. De esta manera, en territorio portugués, Bettendorf inculca a los indígenas “fuertemente el cuidado que debían tener de su salvación (...), y para este intento los mostré unas imágenes que representaban al vivo la grandeza y variedad de las penas que padecen del fuego y los demonios las almas de los condenados (...)" (en Codina 1999: 338); y “se puede suponer que (...) los misioneros seguían la costumbre de Betendorf de enseñar dibujos horripilantes de demonios y castigos (...)" (Ibidem).
- 16 Estos testimonios recuerdan las prácticas actuales de las neo-religiones en medio indígena en cuanto al rechazo del chamanismo.
- 17 Un discurso que se encuentra hoy también en los movimientos mesiánicos recientes sobre el medio Amazonas y que incita a sus adeptos indígenas a agruparse en poblados.
- 18 El Concilio de Trento (1545-1563) autorizó el uso de imágenes para ayudar a la evangelización.

- 19 En 1759, un misionero estaba de viaje, y no sin pena, “salió por septiembre con el despacho anual para la provincia el P. Martín Iriarte, dejando su corazón en la Misión” (Uriarte 1986: 263).
- 20 Se trata de familias, a veces numerosas, pero nunca de un grupo étnico en su totalidad.
- 21 Esto explicaría el inicio de la reducción de Nuestra Señora de Loreto de los tikunas en 1761 por el jesuita Joaquín Hedel, en donde se reagruparon indígenas tikuna, quienes estaban huyendo de los portugueses.

Referencias

- ACUÑA, C. DE. 1986. “Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas, en el año 1639”. En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1984*, pp. 25-107. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.
- ARCILA ROBLEDO. 1950. *Las misiones franciscanas en Colombia. Historia documental*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- AUROUX, S., F. QUEIXALOS. 1985. “La première description linguistique des Antilles françaises: le Père Raymond Breton (1609-1679)”. En: S. Blanckaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie?*, pp. 107-124. París: Cerf.
- CARVAJAL, FRAY G. DE. 1942. *Descubrimiento del río las Amazonas, Relación de...*: exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por J. B. Bueno Medina.
- CARVALHO, J. R. F. DE. 1982. “Presença e permanência da ordem do Carmo no Solimões e no rio Negro no século XVIII”. En: *Das reduções latino-americanas as limites indígenas actuais*, pp. 175-190. IX simpósio latino-americano da CEHILA. São Paulo: Ed. Paulinas.
- CODINA, M. E. 1999. “La crónica del P. Betendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués”. En: S. Negro y M. M. Marzal (eds.), *Un Reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 329-347. PUCP/Abya-Yala.
- CRUZ, FR. L. DE LA. 1900. *Nuevo descubrimiento del río Marañoón llamado de las Amazonas*. Madrid: Biblioteca de la Irradiación.
- FAUSTO, C. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- FIGUEROA, FRANCISCO DE. 1986. “Informe de las Misiones en el Marañoón, Gran Para o Río de las Amazonas”. En *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, pp. 143-309. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.
- GOLOB, A. 1982. The Upper Amazon in Historical Perspective. Disertación doctoral, Graduate Faculty in Anthropology, City University New York.

- GÓMEZ, A. J. 1996-1997. "Bienes, rutas e intercambios (siglos XV-XIX): las relaciones de intercambio inerétnico entre las tierras bajas de la amazonía y las tierras altas de los Andes". *Revista de Antropología y Arqueología* 9 (1-2): 51-80.
- GOULARD, J.-P. 1998. Les Genres du Corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie. Doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie, EHESS, París.
- _____. 2007. "Le sauvage en général". *Gradhiva* 6: 32-43.
- _____. 2009. *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: IFEA/CAAAP.
- GROHS, W. 1974. *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Bronner Amerikanistische Studien, 2.
- HECKENBERGER, M. J. 2002. "Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian Formative". En: J. D. Hill y F. Santos-Granero (ed.), *Comparative Arawakan Histories, Rethinking language family and culture area in Amazonia*, pp. 199-222. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- HORNBORG, A. 2005. "The Arawakan Expansion in Pre-Columbian Amazonia: Rethinking 'migration'; in terms of ethnogenesis". Human Ecology Division, Lund University. Sweden. Inédito.
- INFORME 1776* (título provisional) texto anotado y comentado por J.-P. Goulard (para publicar).
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. 1965. *Relaciones geográficas de Indias-Perú, III*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- KARADIMAS, D. 2007. "Yurupari ou les figures du diable. Le quiproquo des regards croisés". *Gradhiva* 6 N.S.: 45-56.
- LATORRE, O. 1995. *La expedición a la canela y el descubrimiento del Amazonas*. Quito: Presidencia de la República.
- MAGNIN, J. 1993 (1740). *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIIIe siècle, Description de la Province et des missions de Maynas au royaume de Quito par le R.P. Editions de l'Hèbe*, Fribourg.
- MARONI, P. 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738). Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B4.
- MENDOZA, F. FERNÁNDEZ DE, 1986 (1679). "De dos cartas escritas de un misionero...". En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas*, pp. 317-324. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.

- MENGET, P. 1985. "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)". En: S. Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?*, pp. 175-192. París: Cerf.
- NEGRO, S. 1999. "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto". En: *Un Reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 269-299. Lima/Quito: PUCP/Abya-Yala.
- NEVES, E. G. 1998. "Twenty years of Amazonian archaeology in Brazil (1977-1997)". *Antiquity* 72: 625-632.
- PORRO, A. 1992. "História indígena do lato e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII". En: Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp. 175-196. São Paulo: FAPESP/SMC.
- _____. 1993. *As crônicas do rio Amazonas. Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petropolis/Río de Janeiro: Vozes.
- _____. 1996. *O povo das aguas. Ensaios de etno-historia amazônica*. Río de Janeiro: Vozes.
- RODRÍGUEZ, M. 1990 (1684). *El descubrimiento del Marañón*. Edición, prólogo y notas de Angeles Durá. Madrid: Alianza Editorial.
- ROSAS MONCOSO, F. 2007. "Las fronteras de la fe y de las coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII-XVIII)". En: M. Marzal y L. Bacigalupo (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, pp. 368-386. Lima: PUCP/IFEA/Universidad del Pacífico.
- SEILER-BALDINGER, A. M. 1988. "Yagua and Tukuna hammocks: Female dignity and cultural identity". *45º Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 282-291. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- SWEET, D. G. 1974. A rich realm of nature destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Ph. D., University of Wisconsin
- TAYLOR, A.-C. 1986. "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamero aux Quijos". En: *L'Inca, L'Espagnol et les Sauvages*, pp. 213-352. París: ERC.
- _____. 1991. "Les Palta – Les Jivaro. Andins précolombiens à la lumière de l'ethnographie contemporaine". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (2): 439-459.
- _____. 1994. "Estudio introductorio". En: *Conquista de la región jivaro (1550-1650). Relación documental*. Fuentes para la historia andina. Quito: Marka/IFEA/Abya-Yala.
- URIARTE, M. J. 1986. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: CETA. Monografía Amazónica, B2.

- URIBE, M. V. 1986. "Pastos y protopastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI d. C.". *Maguaré* 3: 33-46.
- VÁSQUEZ, F. Y ALMESTO, PADRARIAS DE. 1986. *Jornada de Omagua y Dorado. Crónica de Lope de Aguirre*. Madrid: Ed. Miraguano.
- VIDAL, S. M. Y A. ZUCCHI, A. 2000. "Los caminos del Kúwai: evidencias del conocimiento geopolítico, de las expansiones y migraciones de los grupos arawakos". En: L. Herrera y M. Cardale de Schrimpff (eds.), *Caminos Precolombinos. Los vías, los ingenieros y los viajeros*, pp. 87-113. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- ZÁRATE, C. 2001. "La formación de una frontera sin límites: los antecedentes coloniales del Trapecio amazónico colombiano". En C. Franky y C. Zárate (eds.), *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*, pp. 229-259. Bogotá: Unibiblos.
- ZUCCHI, A. 2002. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia". En: J. Hill y F. Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan Histories, Rethinking language family and culture area in Amazonia*, pp. 248-268. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2009.

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2009.

Doris Fagua Rincón | Frank Seifart

ASPECTOS MORFOSINTÁCTICOS DEL OCAINA: RASGOS GENÉTICOS
(FAMILIA WITOTO) E INFLUENCIAS AREALES

Resumen

EL ARTÍCULO PRESENTA ALGUNOS RASGOS MORFOSINTÁCTICOS DEL OCAINA, UNA LENGUA SERIAMENTE AMENAZADA Y POCO DESCRITA DE LA AMAZONÍA COLOMBO-PERUANA. EL OCAINA TIENE UN EXTENSO SISTEMA DE CLASIFICACIÓN NOMINAL Y MARCAS DE NÚMERO –DUAL MASCULINO Y PLURAL– SUFIJADOS A NOMBRES Y A ÍNDICES ACTANCIALES EN VERBOS. LAS RELACIONES GRAMATICALES SIGUEN UN PATRÓN NOMINATIVO-ACUSATIVO CODIFICADO EN EL ORDEN DE CONSTITUYENTES RELATIVAMENTE RÍGIDO SOV (SUJETO-OBJETO-VERBO); PREFIJOS VERBORALES (O-S-V) Y ENCLÍTICOS (O-V=S), CON UN ÚNICO PREFIJO PARA OBJETOS CON UN PREFIJO ÚNICO PARA OBJETOS DE VERBOS MONO Y DITRANSITIVOS; EL OBJETO OBLICUO DE CIERTOS VERBOS SE MARCA CON SUFIJOS DE CASO Y POSPOSICIONES. LA MAYORÍA DE ESTOS RASGOS SE COMPARTEN CON EL UITOTO (FAMILIA WITOTO) Y MUCHOS TAMBÍEN CON EL BORA (FAMILIA BORA), CUYO VÍNCULO GENÉTICO CON LA FAMILIA WITOTO ES TODAVÍA HIPOTÉTICO. TODAS ESTAS LENGUAS COMPARTEN RASGOS CON LENGUAS VECINAS COMO LAS DEL VAUPÉS, P. E., CLASIFICACIÓN NOMINAL Y ALINEAMIENTO NOMINATIVO-ACUSATIVO. SUGERIMOS QUE ALGUNOS RASGOS MORFOSINTÁCTICOS DEL OCAINA SON PROBABILMENTE HEREDADOS DE LA FAMILIA WITOTO MIENTRAS QUE OTROS SE EXPLICAN MEJOR POR DIFUSIÓN AREAL.

Palabras clave: *ocaina, lenguas witoto, lenguas bora, morfosintaxis, difusión areal.*

MORPHOSYNTACTIC ASPECTS OF OCAINA: BETWEEN GENETIC FEATURES
(WITOTOAN FAMILY) AND AREAL INFLUENCES

Abstract

THIS PAPER PRESENTS SOME MORPHOSYNTACTIC FEATURES OF OCAINA, A SERIOUSLY ENDANGERED, UNDERDESCRIBED LANGUAGE OF THE COLOMBIAN-PERUVIAN AMAZON REGION. OCAINA HAS AN EXTENSIVE NOMINAL CLASSIFICATION SYSTEM AND NUMBER MARKERS—DUAL AND PLURAL—SUFFIXED TO BOTH NOUNS AND PERSON MARKERS ON VERBS. GRAMMATICAL RELATIONS FOLLOW A NOMINATIVE-ACCUSATIVE PATTERN AND ARE CODED BY A RELATIVELY RIGID CONSTITUENT ORDER SOV (SUBJECT-OBJECT-VERB); BY VERBAL PREFIXES (O-S-V) AND ENCLITICS (O-V=S), WITH JUST ONE PREFIX FOR BOTH DIRECT AND INDIRECT OBJECTS OF MONOTRANSITIVE AND DITRANSITIVE VERBS; AND BY THE MARKING OF OBLIQUE OBJECTS OF CERTAIN VERBS BY CASE SUFFIXES AND POSTPOSITIONS. MOST OF THE OCAINA FEATURES DESCRIBED ARE SHARED WITH UITOTO OF THE WITOTOAN FAMILY; MANY ARE ALSO SHARED WITH BORA (BORAN FAMILY), WHOSE GENETIC LINK TO THE WITOTOAN FAMILY IS STILL HYPOTHETICAL. ALL THESE LANGUAGES SHARE CERTAIN FEATURES WITH NEIGHBORING LANGUAGES, SUCH AS THOSE OF THE VAUPÉS REGION, E.G. NOMINAL CLASSIFICATION AND NOMINATIVE-ACCUSATIVE ALIGNMENT. WE SUGGEST THAT SOME ASPECTS OF OCAINA MORPHOSYNTAX ARE PROBABLY INHERITED

Keywords: *Ocaina, Witotoan languages, Bora languages, morphosyntax, areal diffusion.*

Doris Fagua Rincón. Doctoranda Universidad París 7, CELIA-CNRS, Francia. dorisfagua@yahoo.com

Frank Seifert. Doctor en lingüística. Investigador, Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. frank_seifert@eva.mpg.de

Introducción

Este artículo presenta algunos rasgos morfosintácticos del ocaina, variedad dialectal uvohsa (cf. *uvóóhsa*), una lengua prácticamente no descrita. Además, aporta elementos para una discusión de estos rasgos desde las perspectivas de un parentesco witoto¹ y de rasgos comunes en el área del complejo lingüístico y cultural conocido como la Gente de centro (Echeverri 1997). Después de una introducción al ocaina, el área donde se habla, y sus relaciones genéticas con otras lenguas, aborda la morfología nominal y la expresión de las relaciones gramaticales del ocaina, para concluir con una breve discusión comparativa.

El ocaina

El ocaina es una lengua amenazada de la Amazonia colombiana y peruana. En la actualidad, la población total de ocainas no sobrepasaría los trescientos individuos, y se calcula que podría contar con una cincuentena de hablantes, todos ellos mayores de cuarenta años de edad. Esta lengua ya no se transmite como primera lengua y ha sido desplazada por el español en casi todos sus ámbitos de uso y funciones, a excepción de algunos ámbitos rituales y ceremoniales. Los datos aquí presentados fueron recolectados por Doris Fagua, principalmente en el marco de un proyecto de documentación lingüística (Seifart et al. 2009), y su análisis lo está llevando a cabo como parte de su tesis de doctorado (Fagua, en preparación). Los trabajos lingüísticos publicados sobre el ocaina se limitan a una breve descripción de la fonología (Agnew y Pike 1957), a un corto tratamiento teórico de unos aspectos morfológicos (Pike 1961) y a un diccionario (Leach 1969).

Los ocaina hacen parte del complejo lingüístico y cultural Gente de centro, compuesto por siete grupos que hablan lenguas mutuamente ininteligibles pertenecientes a tres familias lingüísticas diferentes (véase la sección El contexto de parentesco lingüístico), a saber: la familia witoto –lenguas uitoto (= huitoto, witoto), ocaina (= okaina) y nonuya–; la familia bora –lengua bora, con su variante cercana miraña, y lengua muinane–; y la familia arawak –lengua resígaro–, más el andoke, lengua no clasificada.

El territorio tradicional de la Gente de centro está ubicado en la Amazonia noroccidental, en el interfluvio de los ríos Caquetá –al norte– y Putumayo –al sur–, en territorio, hoy en día, colombiano. En la década de 1930, como consecuencia

de la fiebre del caucho, partes de la población de la Gente de centro, incluyendo ocainas, fueron trasladados a territorio peruano, donde están ubicados actualmente, en la cuenca del río Ampiyacu (véase el mapa 1). Las estrechas relaciones culturales y sociales entre la Gente de centro incluyen alianzas matrimoniales y sistemas complejos de intercambios ceremoniales, lo cual sugiere que entre hablantes de las diferentes lenguas de la Gente de centro ha habido contacto intensivo y, probablemente, multilingüismo extensivo y, por ende, que la lengua ocaina presentaría influencias areales más intensivas con estas lenguas. A estos contactos se suman, además, algunas otras lenguas vecinas con las que probablemente ha habido contacto –observable en similitudes lingüísticas estructurales y en datos etnohistóricos– como el yagua –familia peba yagua–, al sur; y al norte, lenguas del Vaupés, básicamente de las familias tucano oriental –makuna, tanimuka-letuama y otros– y arawak –principalmente yukuna–.

Mapa 1



Cartografía base: Amazonia 2009: áreas protegidas y territorios indígenas (RAISG 2009).

Sectores punteados: ubicación de comunidades de actuales hablantes de la lengua ocaína.

La lengua ocaina hace parte de la familia lingüística witoto, la cual estaría emparentada con la familia bora, según Aschmann (1993). Aschmann comparó el vocabulario básico del bora y muinane, de la familia bora, y ocaina y uitoto, de la familia witoto –sin tomar en cuenta el nonuya, véase abajo– y reconstruyó la fonología y partes del vocabulario básico del proto bora-muinane y proto ocaina uitoto. Él calculó los porcentajes de cognados entre lenguas y protolenguas que mostramos en la tabla 1.

Tabla 1
Porcentajes de cognados entre lenguas witoto según Aschmann (1993)

bora-muinane	73% a 76% de cognados
ocaina-uitoto	42% a 50% de cognados
proto bora-muinane–proto ocaina-uitoto	25% a 35% de cognados

En las reconstrucciones del proto bora-muinane y del proto ocaina-uitoto se pueden observar numerosos cambios fonológicos regulares, lo que hacen muy convincentes las reconstrucciones a este nivel. Eso ubica a la lengua ocaina, sin duda, dentro de la familia witoto, junto con el uitoto propio y el nonuya, del que Rivet y de Wavrin (1953) mostraron que estaba emparentado también con el ocaina y el uitoto. Sin embargo, las reconstrucciones comparativas entre proto bora-muinane y proto ocaina-uitoto son arriesgadas en su mayoría, pues las correspondencias fonológicas propuestas son muy irregulares y hay muy pocos morfemas gramaticales que se puedan reconstruir, quizás ninguno. Por eso, por ahora se considera hipotética la relación genética entre el grupo bora –lenguas bora y muinane– y el grupo witoto –lenguas ocaina, uitoto y nonuya–.

Para la comparación del ocaina con las otras lenguas del grupo witoto nos basamos en la descripción de la variedad *mika* hecha por Petersen (1994), en la descripción –principalmente de las variantes *mika* y *buue*– de Gasché (2009) y en comunicaciones personales con él; en esta comparación no se contempla el nonuya. Para la comparación con el grupo bora nos basamos en las descripciones de la lengua bora(-miraña) (Thiesen 1996, Thiesen y Thiesen 1998, Seifart 2005). No tomamos en cuenta para esta comparación, por ahora, el muinane (véanse, por ejemplo, Walton et al. 2000, Vengoechea 2005), lengua relativamente cercana al bora.

Morfología nominal

CLASES DE NOMBRES

En esta sección presentamos la división del léxico nominal ocaina en varias clases de nombres, como base de la presentación de dos procesos morfosintácticos importantes que afectan las expresiones nominales: la clasificación nominal y el marcaje de número.

Los nombres del ocaina se dividen en animados e inanimados, por un lado, e individuales y genéricos (Queixalós 1998), por otro, dando como resultado tres clases de nombres: inanimados, animados individuales y animados genéricos (véase la figura 1).

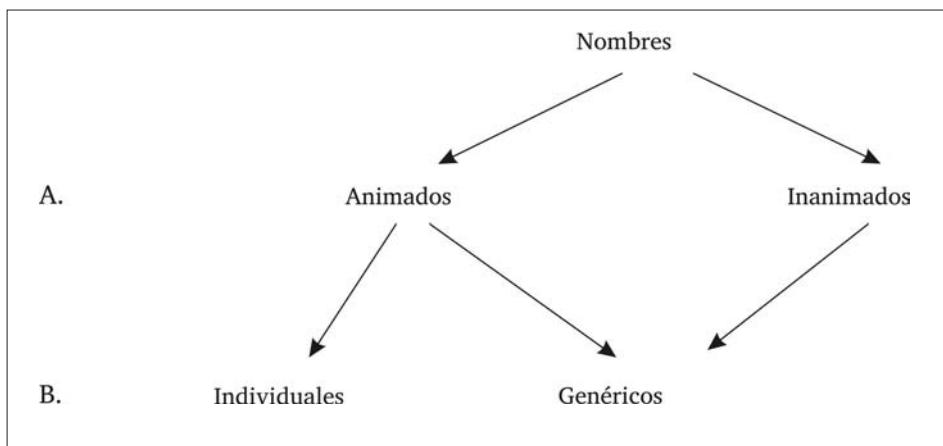


Figura 1
Clases de nombres en ocaina

La división de estas clases de nombres se hace con base en criterios de definición morfosintácticos y se caracterizan los conjuntos así definidos según rasgos semánticos.

Los criterios de definición *morfosintácticos* son: a) referencia cruzada (índices verbales sujeto y objeto): pronombres de tercera persona que dan cuenta de la división animado-inanimado (véase el anexo 3); y b) los nombres genéricos requieren marcas de clase para referir a una unidad (véase *infra*).

Las clases de nombres se pueden caracterizar *semánticamente* de la siguiente manera: a) *animados*: humanos, individuos de la fauna y algunos elementos de la

flora que entran, en su mayoría, dentro de la esfera humana; b) *inanimados*: objetos inanimados y flora; c) *genéricos*: entidad o conjunto de entidades [+/-animado, -discreta]; d) *individuales*: entidad discreta [+animado; +discreta].

Nombres genéricos e individuales

Los nombres *genéricos* remiten a entidades o seres sin aportar ningún rasgo de individualización o discretización; por ende, pueden designar tanto una entidad o un ser de manera genérica como un conjunto de individuos. Este tipo de nombres requiere una marca de clase a fin de referir a una entidad unitaria definida (ejemplo 1)². La forma de base de estos nombres puede corresponder al radical desnudo, provisto o no de nasalidad en el núcleo silábico final (véanse los ejemplos 1a, 1c). En algunos casos, el radical del nombre genérico no puede aparecer desnudo, sino que debe estar seguido, obligatoriamente, de una marca de clase (1e). En estos casos, se deduce –por analogía con nombres como en los ejemplos 1a-d– que el radical es un nombre genérico.

- (1) a. *avii*
pucacunga/pava
'pucacungas, pucacunga (especie de ave *Penelope jacquacu*)'
- b. *avii-tya*
pucacunga/pava-CLS:puntiagudo
'una pucacunga'
- c. *obaan*
ungurahui/cinamillo
'ungurahui/cinamillo (especie de árbol *Oenocarpus bataua* y su fruto)'
- d. *obaa-hto*
ungurahui/cinamillo-CLS:oblongo_pequeño
'un fruto de ungurahui/cinamillo'
- e. *xonuu-jon*
aguaje/canangucho-CLS:oblongo_pequeño
'una semilla de aguaje/canangucho'

Los nombres *individuales* (ejemplo 2) no precisan de marcas de clase y refieren a un individuo en forma de radical desnudo. Todos estos nombres son animados (véase la figura 1).

- (2) a. *oohu*
 ‘(un) hombre’
- b. *tyoonjan*
 ‘(un/a) tapir/sachavaca’

Nombres animados e inanimados

Los nombres genéricos pueden ser animados o inanimados, mientras que los nombres individuales son siempre animados. La subclase de nombres *genéricos inanimados* se identifica gracias a un amplio paradigma de sufijos de clase –que trataremos en la sección Funciones de las marcas de clase– que sobrepasa los cincuenta miembros y cumple una función discretizadora. Entre los nombres inanimados se cuentan los que designan objetos inanimados, incluyendo la mayoría de los que designan elementos de la flora o sus productos derivados (ejemplos 3a-d; véase también 1c-e).

- (3) a. *gá-xotya*
 vientre-CLS:contenedor_flexible
 ‘estómago, panza’
- b. *fojóó-yo*
 casa-CLS:capa
 ‘mosquitero’
- c. *muráá-vojo*
 cuchillo-CLS:laminar_y_trapezoidal
 ‘un machete’
- d. *xonúú-vaga*
 aguaje/cananguacho-CLS:líquido_denso
 ‘un aguajal/cananguchal (conjunto de palmas *Mauritia flexuosa*)’

A los nombres inanimados se oponen los nombres *animados* que pueden ser *genéricos* o *individuales*. En el caso de nombres genéricos animados se recurre al paradigma de marcas de clase (4), en particular al subconjunto de marcas que establecen distinciones de género: *-ma ~ -m̥a ~ -me* para el masculino (4c) y *-co ~ -cho, -cotsa* para el femenino (4d). La asignación de la marca de género, sin embargo, no siempre es semánticamente transparente, como en los ejemplos 6b, c, d. Los nombres individuales (ejemplos 5; véase también 2) están desprovistos de marcas de clase –o de género– y son siempre animados (véase la figura 1).

- (4) a. *mañii-hxo*
 tortuga-CLS:(contorno_)redondeado; casa
 ‘una tortuga (charapa)’
- b. *oróóvu-tyo*
 pulga-CLS:puntiagudo
 ‘una pulga, pique, pescado (bujurquicito)’
- c. *uvóó-me*
 uvohsa-CLS:masc
 ‘un [varón] uvohsa (linaje ocaina)’
- d. *uvóó-cho*
 uvohsa-CLS:fem
 ‘una [mujer] uvohsa’
- (5) a. *toohto*
 ‘abuela’
- b. *maami*
 ‘mujer’

Existen nombres semánticamente inanimados que se comportan morfosintácticamente como animados (ejemplo 6), o sea que en la referencia cruzada se recurre al prefijo actancial para los animados (ejemplo 6f); además, pueden sufijar marcas de género (ejemplos 6b, c, d). Algunos de ellos son nombres individuales, es decir que no llevan clasificador (ejemplo 6e). El conjunto (morfosintácticamente definido) de nombres animados abarca pues ciertas entidades de la flora o sus derivados (6b, c, e, f), utensilios, artefactos o entidades propios de la esfera humana (6a, b), hecho que guarda sin duda alguna relación con la cosmogonía ocaina.

- (6) a. *dyóóxo-hxo*
 caucho-CLS:(contorno_)redondeado
 ‘pelota, balón’
- b. *tyohoo-co*
 tabaco-CLS:fem
 ‘cigarrillo’
- c. *dyahsoon-co*
 piña-CLS:fem
 ‘piña’

- d. *injaan-ṁa*
pez-CLS:masc
'pez'
- e. *maiiro*
tamal_de_yuca
'(un) tamal de yuca'
- f. *mairo-ñoh_i* *ca-náá-hin*
tamal_de_yuca-PL.ANIM 1.SG-hacer-HABITUAL
- uhyá,-co-tyóófo-hu*
3.PL.ANIM-1.SG-envolver-HABITUAL
'Hago los tamales de yuca, los envuelvo'

Se puede observar cómo en el último ejemplo (6f) tanto el sufijo de número como el índice actancial permiten caracterizar el nombre *maiiro* 'tamal de yuca' como un nombre (morfosintácticamente) animado³.

FUNCIONES DE LAS MARCAS DE CLASE

Las marcas de clase cumplen las siguientes funciones en la lengua ocaina: discretización de nombres genéricos, marcaje de concordancia dentro del sintagma nominal, y lexicogénesis.

Función discretizadora

Para referir a una unidad individual y discreta es necesario sufijar una marca de clase a los nombres genéricos, tal como se ilustró en los ejemplos 1, 3, 4, 6a-d. Además de marcas de clase que derivan nombres con un semantismo claramente individual y discreto, existe una serie de marcas de clase que remiten a una noción de cuantificación. Se trata de sufijos como *-yah* ~ *-sa* ~ *-ta* ~ *-ja* ~ *-jin* ~ *-jun*, que constituyen marcas de clase denominadas *colectivo* (ejemplo 7).

- (7) a. *uvóó-hsa*
uvohsa-CLS:colectivo
'los uvohsas (un grupo ocaina)'
- b. *boráá-yah*
bora-CLS:colectivo
'los boras'

- c. *aví-ja*
pucacunga-CLS:colectivo
'pucacungas (pavas)'
- d. *llion-jin*
arena-CLS:colectivo
'montón de arena, mullo'
- e. *xonaa-jin*
aguaje/canangucho-CLS:colectivo
'aguajes/ cananguchos (especie de palma *Mauritia flexuosa*)'
- f. *uxón-jun*
almendra-CLS:colectivo
'almendras (frutos)'
- g. *dyudso-jun*
maní-CLS:colectivo
'pila, montón de maní'

Concordancia dentro del sintagma nominal

Dentro de sintagmas nominales del tipo determinante-determinado las marcas de clase pueden cumplir la función de marcaje de concordancia, pero únicamente con algunos tipos de determinantes o modificadores. La concordancia en clase nominal es *obligatoria* con los numerales uno a tres y con los compuestos con estos numerales básicos (8). La concordancia con otros cuantificadores puede ser *inexistente* como con *chií* 'todo' (9) u *opcional* como con *añiira* 'otro' (10); la concordancia es *opcional* también con los demostrativos proximal y distal (comárese 11a-b con 11c-d).

- (8) a. *jañáá<ho>h* *juxaa-ho(-hta)*
dos-CLS:racimo plátano-CLS:racimo(-dual)
'dos racimos de plátanos'
- b. *jañáá<hxo>h* *mañii-hxo(-hta)*
dos-CLS:(contorno_)redondeado; casa tortuga-CLS:(contorno_)redondeado; casa(-dual)
'dos tortugas'

(9) a.	<i>chíí</i>	<i>fodyoo-me</i>
	todo	luna-CLS:masc
	‘todo el mes’	
b.	<i>chíí</i>	<i>fodyoo-me-ñoh</i>
	todo	luna-CLS:masc-PL.ANIM
	‘todos los meses’	
(10) a.	<i>añiira</i>	<i>fodyoo-me</i>
	otro	luna-CLS:masc
	‘el/al otro mes’	
b.	<i>añiiro-ma</i>	<i>fodyoo-me</i>
	otro-CLS:masc	luna-CLS:masc
	‘el/al otro mes’	
(11) a.	<i>b-ín</i>	<i>moñáá-fu</i>
	DEM-CLS.GRAL	totumo-CLS:concavo
	‘este totumo/pate es pequeño’	pequeño-PREDICATIVO
b.	<i>x-ín</i>	<i>moñáá-fu</i>
	DEM-CLS.GRAL	totumo-CLS:concavo
	‘ese totumo/pate es pequeño’	pequeño-PREDICATIVO
c.	<i>baa-fi</i>	<i>moñáá-fu</i>
	DEM-CLS:concavo	totuma-CLS:concavo
	‘este totumo/pate es pequeño’	pequeño-PREDICATIVO
d.	<i>xaa-fi</i>	<i>moñáá-fu</i>
	DEM-CLS:concavo	totuma-CLS:concavo
	‘ese totumo/pate es pequeño’	pequeño-PREDICATIVO
e.	<i>buu-ṁa</i>	<i>fodyoo-me</i>
	DEM-CLS:masc	luna-CLS:masc
	‘Este mes’	

En ocaina no existe la clase léxica de los adjetivos; hay, en cambio, una clase particular de nombres, que llamamos *nominoides*, que semánticamente corresponde a esa clase de palabra en otras lenguas. Los nominoides no pueden, por ejemplo, modificar a los nombres dentro de un sintagma nominal, y su comportamiento morfosintáctico los acerca más a los nombres. La caracterización de los

nombres por medio de palabras descriptivas puede hacerse mediante predicados descriptivos (12a, cf. *predicación nominal*), a los que se pueden sufijar marcas de clase –como a otros nombres– (12b) o bien un sufijo de nominalización más una marca de clase (12c). No consideramos estas construcciones como concordancia, porque estas expresiones no forman sintagmas nominales con nombres tal como lo hacen, por ejemplo, los numerales.

Los clasificadores ocaina cumplen la función de concordancia de una manera marginal. Por lo demás, queremos señalar que los ejemplos 11a-b ilustran la posible existencia en ocaina de un clasificador general -ín, hecho importante para la perspectiva comparativa (sección Perspectiva comparativa, *infra*). Subrayamos la semejanza en ocaina entre este clasificador general y la forma de los índices sujeto de tercera persona del singular: enclítico = *iin* y pronominal *iinja* (véase el anexo 3). En el uito-to, la forma correspondiente, con una distribución muy similar, sería -e.

Función lexicogénica

Ya se observó, en ejemplos como (1a-d), que las marcas de clase del ocaina tienen la función de crear nuevos radicales nominales a partir de radicales desnudos. Los siguientes ejemplos (13) ilustran, además, que un mismo radical puede combinarse con varias marcas de clase derivando nuevas entradas léxicas (véanse también los ejemplos 1e frente a 3d frente a 7e).

- (13) a. *juxáá-cona*
 plátano-CLS:cilíndrico_talla_media
 ‘un plátano’
- b. *juxaa-ho*
 plátano-CLS:racimo
 ‘un racimo de plátano’
- c. *juxaa-tso*
 plátano-CLS:gajo_mano
 ‘una mano, un gajo de plátano’
- d. *juxaa-ro*
 plátano-CLS:tronco_blando
 ‘un tronco de plátano’

NÚMERO

Las categorías de número del ocaina que constituyen la flexión nominal son el dual y el plural. Las marcas correspondientes se sufijan a pronombres (véase el anexo 3) y a nombres. La marca de dual *-hta* ~ *-ja* se sufija tanto a nombres animados como a nombres inanimados, previamente singularizados (14a, b, d) o directamente al radical de nombres individuales (14c, f).

- (14) a. *dyahsón-co-hta*
 piña-CLS:fem-DUAL
 ‘un par de piñas’
- b. *boráá-ma-ja*
 bora-CLS:masc-DUAL
 ‘un par de hombres bora’
- c. *óhu-hta*
 macho-DUAL
 ‘un par de hombres’
- d. *ohúú-ma-ja*
 macho-CLS:masc-DUAL
 ‘un par de hombres’

- e. **ohuu-ṁa*
(*macho-CLS:masc)
- f. *jañáá <ṁa> h* *maíro-hta*
dos-CLS:masc tamal_de_yuca-DUAL
'dos tamales de Yuca'

En ocaina existen varias estrategias para marcar el plural. Una de ellas es el cambio de la posición del acento. Con nombres deverbales provistos de marcas de clase, el desplazamiento del acento marca en efecto una diferencia de número (15a, b, c, d). El plural puede marcarse también con acento y nasalidad (15e, f).

- (15) a. *bou-rá-covo*
hacer_cahuana-DERIVATIVO-CLS:bastón_cilíndrico
'palo para mezclar cahuana'
- b. *bou-ra-cóvo*
hacer_cahuana- DERIVATIVO-CLS:bastón_alargado.PL
'palos mezcladores de cahuana'
- c. *biñi-ráá-tsica*
sentar/poner-DERIVATIVO-CLS:estructura_con_rendijas
'banca, silla (con espaldar)'
- d. *biñi-ra-tsíca*
sentar/poner-DERIVATIVO-CLS:estructura_con_rendijas.PL
'bancas, sillas (con espaldar)'
- e. *fuxóó-htsica*
hierro-CLS:estructura_con_rendijas
'motor o planta eléctrica'
- f. *fuxo-htsicán*
hierro-CLS:estructura_con_rendijas.PL
'motores o plantas eléctricas'

Algunas de las marcas de colectivo o plural –prosódicas o segmentales– pueden también sufijarse a un nombre previamente singularizado mediante una marca de clase (16a, b, c). En los ejemplos (16d, e, f) se observan esos mismos radicales en formas del singular. Las formas singularizadas mediante sufijos de

clase, a las que además se sufijan enseguida marcas de plural, introducen conjuntos de elementos susceptibles de ser enumerados (cf. contables); por oposición a los conjuntos compactos o masas (cf. no contables) introducidos por los nombres genéricos sin clasificadores (16 g; véase también 1a, c) y por las marcas de clasificadores para colectivos (16h; véase también 7).

- (16) a. *opaa-vín*
hoja-CLS:hoja.PL
'hojas'
- b. *tyohoo-vu-sa*
tabaco-CLS:hoja-CLS:colectivo
'cuadernos, cartas'
- c. *ohfo-toh-óófe-jun*
cabeza-(?)-CLS:filamento-CLS:colectivo
'cabellos'
- d. *opaa-vi*
hoja-CLS:hoja
'(una) hoja'
- e. *tyohoo-vu*
tabaco-CLS:hoja
'(una) hoja de tabaco'
- f. *ohfóó-runá*
cabeza-CLS:esférico_grande
'cabezaza'
- g. *tyohoo*
tabaco
'el tabaco, tabacos'
- h. *opaan-jin*
hoja-CLS:colectivo
'hojas (no contables)'

El marcaje del plural de buena parte de los nombres animados individuales (véase la sección Clases de nombres) corresponde a los sufijos *-toh*, en particular

para términos de parentesco y nombres humanos (17a), y *-ñoh* para otros nombres humanos y otros animados (17b-c).

- (17) a. *co-dyon-có-toh*
1.SG-hermano-CLS:fem-PL.ANIM
'mis hermanas'
- b. *oohu-ñoh*
macho-PL.ANIM
'hombres'
- c. *joojó-ñoh*
coto-PL.ANIM
'cotos (monos)'

Por lo demás, ya observamos que las nociones de cuantificación pueden expresarse mediante los numerales (véase el ejemplo 8), los nombres genéricos, mediante radicales desnudos provistos o no de nasalidad (véanse los ejemplos 1a, c) o con las marcas de colectivo (véase el ejemplo 7).

PERSPECTIVA COMPARATIVA

Tanto el bora como el uitoto poseen sistemas de clasificación nominal similares formal y funcionalmente al del ocaina (Seifart 2007). En todas estas lenguas las marcas de clase nominal son conjuntos grandes de varias decenas de sufijos mono o bisílabos. En algunos casos, tanto en el ocaina como en el uitoto, es posible segmentar las marcas de clase bisílabas y caracterizarlas como semánticamente más complejas. Se pueden reconstruir formas de marcas de clases del proto uitoto-ocaina y del proto bora-muinane en la medida en que se puede reconstruir vocabulario básico, pero no en el (hipotético) proto witoto que uniera a estos dos grupos de lenguas (Seifart 2007). Las marcas de clase tienen, en todas las lenguas consideradas aquí, la función de formar nombres que designan individuos y unidades discretas, a veces también conjuntos o agrupaciones.

Comparado con el uitoto y el bora, en ocaina la función de marcar concordancia en clase nominal dentro de un sintagma nominal es muy marginal. Es interesante señalar la existencia de una marca de clase nominal general que puede sustituir a una marca de clase semánticamente más específica en ciertos contextos en las tres lenguas.

El marcaje del número dual es indicado en las tres lenguas: en uitoto aparece en los índices actanciales tanto masculinos como femeninos en el verbo; en la variedad *mika* sólo aparece en los índices actanciales sin establecer distinciones de género. En tanto que en bora y en ocaina el dual se marca en verbos y en nombres, distinguiendo entre dual masculino y dual femenino.

El marcaje del plural presenta algunas divergencias entre las lenguas comparadas. Mientras que en bora existe una clara distinción entre animados frente a inanimados, en uitoto las categorías animado frente a inanimado no son pertinentes para el marcaje de plural. Hay varias marcas de plural, pero es difícil distinguir rasgos semánticos específicos para cada una de ellas. En el uitoto parece que existen subsistemas de marcas de plural; hay, por ejemplo, sufijos particulares para términos de parentesco y colectivos humanos. En ocaina se encuentran diferentes estrategias, ya sea segmentales o suprasegmentales, para marcar nombres tanto animados como inanimados, muchas de ellas condicionadas morfofonológicamente. Al igual que el uitoto, el ocaina presenta algunas marcas particulares de pluralidad para entidades humanas (cf. parentesco) y un marcaje particular de plural para formas singularizadas, por medio de marcas de clase, a las cuales se sufijan marcas de plural, remitiendo así a agrupaciones cuyos miembros pueden ser contados⁴. En la tabla 2 resumimos los principales puntos de convergencia y diferencias entre el ocaina, el uitoto y el bora.

Tabla 2
Comparación de morfología nominal

	OCAINA	UITOTO	BORA
Discretización, derivación	Sí (genéricos)	Sí	Sí
Concordancia	Marginal	Menos marginal	Sistemática
CLS general	Con demostrativos	Sistemático	Sistemático
Dual	Masc-fem en nombres e índices actanciales del verbo	Masc-fem en índices actanciales del verbo	Masc-fem en nombres e índices actanciales del verbo
Plural	Varias estrategias, algunas marcas particulares para humanos	Varios sufijos: uno para términos de parentesco y otro para colectivos humanos o animados	Marca de animado vs. otra de inanimado

Expresión de relaciones gramaticales

El alineamiento de argumentos en el ocaina –como en el uitoto y en bora– sigue un patrón nominativo-acusativo. Las relaciones gramaticales se expresan por el orden de los constituyentes, la prefijación de índices actanciales al verbo y por marcas de caso.

ORDEN DE LOS CONSTITUYENTES

E ÍNDICES ACTANCIALES EN EL VERBO

En el ocaina, las funciones sintácticas de sujeto y objeto se marcan en muchos casos simplemente por un orden SOV rígido⁵, en razón de la ausencia de marcas para los casos directos: ni nominativo ni acusativo (véase el ejemplo 18). Sin embargo, este tipo de construcción es poco frecuente ya que se prefiere la prefijación de los índices actanciales en el verbo (19) frente a la enunciación de los actantes en forma de sintagmas nominales. Existen dos paradigmas de índices actanciales, prefijados al verbo en función de predicado (20): un prefijo para el objeto y otro para el sujeto, en ese orden (o-s-v). La coaparición de sintagmas nominales en función sujeto u objeto e índices actanciales no es mutuamente excluyente (20), aunque poco frecuente en textos.

- (18) *jonhxo injaařña dyaaji*
 perro pescado comer.carne
 'El perro come pescado'

- (19) *ñā-já-dyaaji*
 3.SG.ANIM-3.SG.ANIM-comer.carne
 'lo come'

- (20) *jonhxo injaařña (ñā-)já-dyaaji*
 perro pescado (3.SG.ANIM-)3.SG.ANIM-comer.carne
 'El perro se come al pescado'

La modificación de la posición de los índices personales dentro de la palabra verbal que funciona como predicado resulta ser una estrategia con valor sintáctico en ocaina. Los prefijos pueden pasar a ser enclíticos y en este caso hacen parte de la estrategia para la creación de oraciones negativas. En efecto, el sujeto en su forma pronominal pasa a la posición posverbal en forma de enclítico en oraciones

con polaridad negativa (21). En oraciones imperativas, la posición del índice de sujeto (como enclítico) es el único marcaje explícito de la polaridad negativa, ya que no se usa el sufijo negativo en esta construcción (22). Recordamos aquí que a palabras nominoides en función de predicados descriptivos también se pueden sufijar marcas de clase (véase la sección Concordancia dentro del sintagma nominal); la función sujeto en ese tipo de predicados se expresa por medio de un paradigma particular de enclíticos (véanse el anexo 3 y el ejemplo 12a).

- (21) a. *jáá-joxorahí-na*
 3.PL-regresar-PASADO
 'Regresaron'
- b. *joxorahí-na-ñi = á*
 regresar-PASADO-NEG = 3.PL
 'No regresaron'
- c. *joáá-hxa dyomihí-ñi = xon, bun-ñó núnhun*
 trabajar-NOMZ buscar-NEG = 1.SG aquí-LOC ya
 co-foojo c-aan
 1.SG-casa 1.SG-COP
 'No busco trabajo, ahora ya me quedo en la casa'
- (22) *fohtóh on!*
 quemar 2.SG
 '¡No te quemes!; ¡cuidado te vas a quemar!'

MARCAS DE CASO

Una tercera manera de indicar las relaciones gramaticales en ocaina consiste en un marcaje casual de un sintagma nominal en función de objeto oblicuo. Se trata en efecto de varias marcas ligadas que pueden utilizarse así: algunas marcadas por cambio de acento, como en el ejemplo 23a, y otras en forma de posposiciones, como *jáá* 'en' en el 23b, continuación del ejemplo 23a. Lo que tienen en común este tipo de codificaciones es que marcan los objetos de verbos transitivos de cognición y palabra. En el ejemplo 24, una frase subordinada funciona como objeto oblicuo, marcado con dos sufijos locativos. Se trata del complemento de un verbo de conocimiento en función de predicado principal. Esta función se marca además como complemento oblicuo mediante la posposición *máářmu* 'hacia'.

- (23) a. *juuhto tyáánjun*
 ayer 3.INANIM.SOCIATIVO
xo-johxaxa-xá=xonh,
 1.SG-preguntar-ANTERIORIDAD = SUBORDINADOR_ 'porque'
 'Porque ayer me preguntabas [acerca] de eso,...'
- b. *buróóh o-ca-dyuu-ro-ja dyovúúco*
 hoy 2.SG-1.SG-contar-(?)-CENTRÍFUGO Dyovúúco
dyúú-ra jáá
 contar-NOMZ en
 '... ahora te voy a contar *acerca de* la historia de Dyovúúco.'
- (24) *[c-ojodyu-dsa dsohiña-tsa-ño-mó]*
 1.SG-parir-NOMLZ enfermar(cutipar)-NOMLZ-LOCATIVO-LOCATIVO
mááñu áxa-ñi=xon
 hacia saber-NEG = 1.SG
 'No sé de que/por qué [enfermó (cf. se cutipó) mi hijo]'

El marcaje de objetos oblicuos es una característica compartida con el uitoto, lengua que también incluye dentro de este tipo de marcaje los objetos de verbos de percepción y con modalidad contrafactual: oraciones negativas, interrogativas e imperativas (cf. *objeto virtual* en García y Gasché 2007). En uitoto y en ocaina se observa un tratamiento particular de los objetos de este tipo de verbos.

PERSPECTIVA COMPARATIVA

Las tres lenguas comparadas aquí presentan estrategias relativamente diversas para la expresión de relaciones gramaticales (véase la tabla 3). Un par de rasgos diferencian al ocaina de las demás lenguas. Uno es la presencia de índices actanciales de todas las personas prefijados al verbo, marcando tanto la función sujeto como la función objeto. Otro es la existencia de un par de paradigmas de enclíticos personales que marcan el sujeto de predicados descriptivos y con polaridad negativa (véase el anexo 3). Otro rasgo particular del ocaina que queremos destacar es la inclusión de la persona indefinida en función sujeto en el paradigma de índices actanciales (véase el anexo 3).

En uitoto y bora, en cambio, los índices actanciales en los verbos marcan exclusivamente la función del sujeto, nunca el objeto. Mientras que el marcaje

de casos en el uitoto es parecido al ocaina, en bora se marcan obligatoriamente los objetos animados. Comparando las tres lenguas se puede observar una correlación tipológicamente esperada entre la rigidez del orden de constituyentes y la presencia o ausencia de marcas de caso: donde hay marcaje de casos, el orden de constituyentes es menos rígido.

Tabla 3
Comparación de la expresión de relaciones gramaticales

	OCAINA	UITOTO	BORA
Orden constituyentes	Rígido SOV	Relativamente libre. Si hay dos actantes animados, el orden es rígido SOV ⁶	Libre
Índices actanciales en el V	Prefijos de sujetos y objetos; enclíticos para sujetos de predicados imperativos negativos	Sufijos para sujetos	Proclíticos para sujetos de 1 ^a y 2 ^a persona; sufijos (CLS) para sujetos de 3 ^a persona
Marcaje casual	Marcaje del objeto de manera oblicua para verbos de cognición y palabra	Marca opcional del sujeto; marca particular del objeto de verbos de percepción, de cognición, de palabra, verbos en modalidad contrafactual: interrogación, negación, futuro (cf. objeto vitual)	Objetos animados marcados obligatoriamente

Síntesis y conclusiones

Según el objetivo principal de este trabajo, hemos presentado algunos rasgos fundamentales de la morfosintaxis del ocaina. Entre ellos se destacan:

- Un sistema de clasificación nominal complejo que interactúa con la expresión (léxica o morfológica) de número.
- Varias estrategias para expresar relaciones gramaticales.
- Según la semántica del verbo, marcaje oblicuo de objetos mediante marcas casuales y posposiciones.
- Uso del orden de los índices personales para expresar polaridad.

La mayoría de los rasgos de morfología nominal del ocaina se comparten tanto con el uitoto –del grupo witoto–, como con el bora y, en términos generales, con el muinane, lengua cercana al bora con la cual forman el grupo bora. Recordamos que el vínculo genético entre estos dos grupos está por confirmarse. La mayoría de los rasgos compartidos de la morfología nominal están relacionados con sistemas de clasificación nominal extensos y patrones de marcaje de número asociados a estos. Este tipo de sistemas se encuentran también en otras lenguas vecinas –fuera de los grupos witoto y bora–, como en las lenguas del Vaupés –vecinas del bora y el muinane–; y en el yagua (Seifart y Payne 2007). Eso sugiere que se trata de estructuras propagadas por difusión areal, afectando tanto al ocaina como a las otras lenguas de los grupos witoto y bora. Por tanto, las estructuras de la morfología nominal del ocaina –en particular la clasificación nominal– no se prestan para demostrar un vínculo genético con las demás lenguas del grupo witoto, ni mucho menos un vínculo genético con las lenguas del grupo bora, puesto que todas las lenguas del área –emparentadas o no– presentan estas estructuras. Es poco probable que se hayan desarrollado en varios procesos genéticamente independientes, es decir dentro de diferentes grupos emparentados, como por ejemplo dentro del grupo witoto y de las lenguas arawak o tucano del Vaupés, ya que sería improbable que los resultados de estos procesos fueran tan parecidos, como se observa al comparar lenguas como el ocaina, el bora y las lenguas del Vaupés.

En la expresión de relaciones gramaticales se puede observar más diversidad entre las lenguas aquí comparadas. Sin embargo, hay una cercanía entre el ocaina y el uitoto en un rasgo muy específico, el marcaje de objetos de cierto conjunto de verbos, algo que no observamos en el bora. Esto puede ser un rasgo heredado de la lengua ancestral común del uitoto y ocaina. Por otro lado, hay una diferencia fundamental entre el ocaina y el uitoto en cuanto a la posición de índices actanciales en el verbo (prefijos frente a sufijos), hecho que debemos atribuir a desarrollos internos a las dos lenguas.

En conclusión, hemos identificado tentativamente algunos rasgos morfosintácticos del ocaina que probablemente son heredados del grupo witoto, o sea del proto ocaina-uitoto, mientras que otros se deben a desarrollos independientes, internos del ocaina. La presencia de otros rasgos, compartidos no solamente con el uitoto sino también con el bora, se explica probablemente mejor por difusión areal que por una relación genética.

Abreviaturas

1, 2, 3	primera, segunda y tercera personas
ANIM	animado
CLS	marca de clase
COP	cópula
D.F.	dual masculino
D.M.	dual femenino
DEM	demostrativo
fem	femenino
GRAL	general
INANIM	inanimado
LOC	locativo
masc	masculino
NOMZ	nominalizador
NEG	negación
PL	plural
SG	singular

Notas

Agradecimientos: este texto se basa en una ponencia presentada en el simposio “Cultural and linguistic interaction in the Upper Rio Negro Region, Amazonia”, del 53° Congreso internacional de americanistas, Ciudad de México, 22 de julio de 2009. Agradecemos los valiosos comentarios de Francesc Queixalós, Bernard Comrie y de dos evaluadores anónimos, además de los comentarios y la ayuda con el mapa de Juan Álvaro Echeverri.

- 1 Utilizamos el término “witoto” para referirnos al grupo o familia lingüística que comprende las lenguas uitoto –escrita con *u* inicial para distinguirla del grupo–, ocaina y nonuya.
- 2 Presentamos los ejemplos en transcripción ortográfica. Para obtener los equivalentes en el alfabeto fonético internacional (AFI), véanse los anexos 1 y 2, al final del artículo.
- 3 Notamos que también algunos nombres que hemos identificado como inanimados a veces pueden ocurrir con la marca de plural animada *-ñoh* (*ahxaa-hti* ‘(sacha)papa’,

ahxaa-jin (PL), *ahxá-hti-ñoh* (PL)) y/o con la marca de referencia cruzada animada *uhýá* pero ese uso parece ser marginal. Eso demuestra que la distinción entre los conjuntos de nombres animados e inanimados admite cierta flexibilidad.

- 4 Estas aclaraciones sobre el witoto fueron proporcionadas por J. Gasché, com. pers., 2009. Véase también García y Gasché 2007.
- 5 La posición final del verbo en ocaina tiene algunos correlatos esperados tipológicamente, tales como el uso de posposiciones y el orden determinante-determinado dentro del sintagma nominal (Dryer 2007).
- 6 Precisión aportada por J. Gasché, com. pers., 2009.

Referencias

- AGNEW, ARLENE Y EVELYN G. PIKE. 1957. "Phonemes of Ocaina (Huitoto)". *International Journal of American Linguistics* 23: 24-27. <http://dx.doi.org/10.1086/464385>
- ASCHMANN, RICHARD P. 1993. *Proto Witotoan*. Arlington: The Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.
- DRYER, MATTHEW S. 2007. "Word order". En: Timothy Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description. Volume I: Clause Structure*, pp. 61-131. Second edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- ECHEVERRI, JUAN Á. 1997. The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon. Tesis doctoral, New School for Social Research, Faculty of Political and Social Science.
- FAGUA, DORIS (en preparación). Aspects morphosyntaxiques de l'ocaina (Witoto), Amazonie Nord-Ouest. Tesis doctoral, Universidad Denis Diderot, Paris 7.
- GARCÍA, ALFONSO Y JORGE GASCHÉ. 2007. *Ñekiro lletarafue. El consejo de la chambira. Vol. 2: Anotaciones lexicales y gramaticales*. Iquitos: IIAP.
- GASCHÉ, JÜRG (JORGE). 2009. "Esbozo gramatical de la lengua huitoto". En Seifart et al. 2009.
- LEACH, ILO. 1969. *Vocabulario ocaina*. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano. <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp04.pdf>
- PETERSEN DE PIÑEROS, GABRIELE. 1994. *La lengua uitoto en la obra de K. Th. Preuss. Aspectos fonológicos y morfosintácticos*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- PIKE, KENNETH L. 1961. "Compound Affixes in Ocaina". *Language* 37 (4): 570-581. <http://dx.doi.org/10.2307/411359>

- QUEIXALÓS, FRANCESC. 1998. *Nom, verbe et prédicat en sikuani (Colombie)*. Louvain/París: Peters.
- RAISG (Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada). 2009. “Mapa Amazonia 2009: Áreas protegidas y territorios indígenas”. http://raisg.socioambiental.org/files/mapaAMAZONIA2009_frente.pdf.
- RIVET, PAUL Y ROBERT DE WAVRIN. 1953. “Les Nonuya et les Ocáina”. *Journal de la Société des Américanistes* 42: 333-390. <http://dx.doi.org/10.3406/jsa.1953.2409>
- SEIFART, FRANK. 2005. *The structure and use of shape-based noun classes in Miraña (North West Amazon)*. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics. http://webdoc.ubn.ru.nl/mono/s/seifart_f/struanuso.pdf
- _____. 2007. “The prehistory of nominal classification in Witotoan languages”. *International Journal of American Linguistics* 73 (4): 411-445. <http://dx.doi.org/10.1086/523772>
- SEIFART, FRANK, DORIS FAGUA, JÜRG GASCHÉ Y JUAN ÁLVARO ECHEVERRI (eds.). 2009. *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions*. Nijmegen: DOBES-MPI. http://corpus1.mpi.nl/qfs1/media-archive/dobes_data/Center/Info/WelcomeToCenterPeople.html.
- SEIFART, FRANK Y DORIS L. PAYNE. 2007. “Nominal classification in the North West Amazon: Issues in areal diffusion and typological characterization”. *International Journal of American Linguistics* 73 (4): 381-387. <http://dx.doi.org/10.1086/523770>
- THIESEN, WESLEY. 1996. *Gramática del idioma bora*. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano. <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp38.pdf>
- THIESEN, WESLEY Y EVA THIESEN. 1998. *Diccionario bora-castellano, castellano-bora*. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano. <http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp46.pdf>
- VENGOECHEA, CONSUELO. 2005. “Morphosyntax of muinane. Typological remarks”. En Jon Landaburu y Ana María Ospina (eds.), *Langues de Colombie*, París: Société d'études linguistiques et anthropologiques de France (=Amérindia 2003-2005, 29-30): 119-140.
- WALTON, JAMES W., GRACE HENSARLING Y MICHAEL R. MAXWELL. 2000. “El muinane”. En: María Stella González de Pérez y María Luisa Rodríguez de Montes (eds.), *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, pp. 255-273. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2009.

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2009.

Anexos

ANEXO 1

SEGMENTOS CONSONÁNTICOS SEGÚN EL ALFABETO FONÉTICO INTERNACIONAL (AFI) (TRANSCRIPCIÓN ORTOGRÁFICA ENTRE PARÉNTESIS)

	p/b (p/b)	t/r (t/r)	tʃ/dʒ (ty/dy)	k/g (c,qu,k/g)	?, ? (h)
	ɸ/β (f/v)	s (s)	ʃ/ʒ,j (sh/y)	x (x)	h (j)
		ts/dz (ts/ds)	tʃ/j (ch/ll)		
Fortis	m (m)	n (n)	ɲ (ñ)		
Lenis	m̩ (m̩)	ɳ (ɳ)	ɲ̩ (ñ̩)		

ANEXO 2

SEGMENTOS VOCÁLICOS SEGÚN EL ALFABETO FONÉTICO INTERNACIONAL (AFI) (TRANSCRIPCIÓN ORTOGRÁFICA ENTRE PARÉNTESIS)

i (i)	ĩ (in)		u (u)	ũ (un)
ɛ (e)			o (o)	õ (on)
	a (a)	ã (an)		

ANEXO 3. PRONOMBRES, ÍNDICES PERSONALES LIGADOS Y CLÍTICOS

S- PFR- SOZA	PRONOMBRES CASO SOCIATIVO (CF. 'INDIRECTO')	PRONOMBRES OBJETO (CF. 'INDIRECTO')	PRONOMBRES SUSTECTO	MARCAS PERSONALES PREFIJADAS A RADICALES:		ENCLÍTICOS PERSONALES: SUJETO DE PREDICADOS DESCRIPTIVOS	ENCLÍTICOS PERSONALES: SUJETO DE ORACIONES NEGATIVAS
				VERBORALES (OBJETO)	VERBALES Y NOMINALES: (SUJETO) - (POSEEDOR)		
INDEFINIDA							
					a- ~ ach-	-ñítith, -ñitífhah	-ñítith, -ñitífhah
DEFINIDA ANIMADA							
1SG	xooúnh	xódun	xon	xo-	c- ~ x- ~ ca-/ que-/ co-/ cu-	= xon	= xon
2SG	ooúnh	óoun	on	o-	ø- (V...V..); ' (V(C)V -- > √(C)V)	= on	= on
3SG	injánh	íñjan	iinjan	ña-	ja-, jah-, jan-, janh-	= iinján	= iinján
1DF	xaacáh	xááca	xaaca	xaca-	xaca-, xac-	= xaaca	= xaaca
1DM	xooxóh	xóoxo	xooxo	xoxo-	xo-, xoX-	= xooxo	= xooxo
1PL	xajíjh	xájio	xajio	xajio-	xa-, xah-	= xajio	= xajio
2DF	moohcháh	móohca	moohca	mohca-	mohca-, mohc-	= moohca	= moohca
2DM	moohxóh	móohxo	moohxo	mohxo-	moh-, mohx-	= moohxo	= moohxo
2PL	moohtóh	móhto	moohto	mohto-	mo-, mon-, moh-, monh-	= moohto	= moohto
3DF	ucájáh	ucája	uuca	uuca-	uca, ucal-	= ucá, = ucájia	= ucá, = ucájia
3DM	uumájáhn	úumá,	uumá	uumá-	uumá-, umáh-	= umáhá,	= umájá
3PL	uusáh / uhyarójah	uusája / uhyarójah	uusa	uhya-	jáá-, jááh-, jáán-, jááhn-	= úú	= á
DEFINIDA, No ANIMADA							
3SG/PL	tyaanjúnh	tyáánjun	tyaanjun	tya-	tya- ~ týah-	= tyaan	= tyaan

Martha C. Suárez-Mutis | Claudia M. Mora | Ligia del Pilar Pérez | Paulo Peiter

INTERACCIONES TRANSFRONTERIZAS Y SALUD
EN LA FRONTERA BRASIL-COLOMBIA-PERÚ

Resumen

LA TRIPLE FRONTERA BRASIL-COLOMBIA-PERÚ TIENE UNA POBLACIÓN DE MÁS DE CIEN MIL PERSONAS; al menos una cuarta parte son indígenas (mayoritariamente tikuna) y el resto está conformado por población de la zona andina y algunos grupos itinerantes (migrantes, comerciantes, etcétera). Las “ciudades-gemelas”, Tabatinga (Brasil) y Leticia (Colombia), reciben un flujo significativo de personas de las regiones adyacentes de cada país, contando cada una con un hospital de referencia para la atención de media complejidad. En esta región son elevadas las incidencias de enfermedades transmitidas por el agua como las enfermedades diarreicas y las hepatitis, las enfermedades transmitidas por vectores como la malaria y la leishmaniasis y otras enfermedades infecciosas también relacionadas con las condiciones de vida y acceso al sistema de salud como las infecciones de transmisión sexual, la tuberculosis y la enfermedad de Hansen. Este trabajo presenta un análisis global de la prevalencia de algunos problemas de salud que han sido introducidos en el área en las últimas dos décadas, como son la epidemia del cólera, la malaria y la infección por el VIH/sida, procurando describir sus principales determinantes en la región.

Palabras clave: *salud, interacciones transfronterizas, Colombia, Brasil, Perú, cólera, malaria, sida.*

CROSS-BORDER INTERACTIONS AND HEALTH
IN THE BRAZIL-COLOMBIA-PERU BORDER ZONE

Abstract

THE BORDER AREA BETWEEN BRAZIL, COLOMBIA, AND PERU HAS A POPULATION OF OVER 100,000 people; at least a quarter are indigenous (mostly Tikuna), and the rest is composed of people from the Andean region and some itinerant groups (migrants, traders, etc.). The “twin cities”, Tabatinga (Brazil) and Leticia (Colombia), receive a significant flows of people from the adjacent regions of each country, each one having a referral hospital for attending cases of moderate complexity. This region has a high incidence of water-borne diseases, such as diarrhea and hepatitis, those transmitted by vectors, such as malaria and leishmaniasis, and other infectious diseases related to living conditions and the level of access to the health system, such as sexually transmitted infections, tuberculosis, and Hansen’s disease. This work presents a global analysis of the prevalence of some health problems introduced into the area during the last two decades, such as cholera epidemics, malaria, and HIV/AIDS infection, attempting to describe their main determinants in the region.

Keywords: *health, border interactions, Colombia, Brazil, Peru, cholera, malaria, AIDS.*

Martha Cecilia Suárez-Mutis. Doctora en medicina tropical, investigadora adjunta, subjefe del Laboratorio de Doenças Parasitárias, Instituto Oswaldo Cruz, Fiocruz, Brasil. marmutis@ioc.fiocruz.br | Claudia Mercedes Mora Cárdenas. Magister en salud pública, asistente del Laboratório de Educação em Ambiente e Saúde, Instituto Oswaldo Cruz, Fiocruz, Brasil. mclaudia@ioc.fiocruz.br | Ligia del Pilar Pérez Reyes. Enfermera, coordinadora de la Sección de patologías transmisibles, Secretaría Departamental de Salud del Amazonas, Colombia. ligiadelpilarperez@yahoo.com.br | Paulo Cesar Peiter. Doctor en geografía, investigador adjunto, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. Instituto Oswaldo Cruz, Fiocruz, Brasil. ppeiter@fiocruz.br

Introducción

Las zonas fronterizas internacionales son regiones formadas por las franjas limítrofes de los países, e incluyen el límite internacional y franjas de cada cual. Tienen, por tanto, características propias, efectos en el comportamiento de sus poblaciones (Rumley y Minghi 1991, Prescott 1987) y, en consecuencia, en el proceso de salud-enfermedad. El límite político contenido en ellas separa conjuntos socio-espaciales distintos, separación producto y productora, a su vez, de asimetrías que se concretan en diferencias en el desarrollo económico, la legislación, la cultura y la oferta de servicios, incluidos los de salud, entre otros (House 1980: 456-477).

Las poblaciones de las zonas de frontera viven estas asimetrías de modo particular y diseñan estrategias para superar los obstáculos puestos por el límite internacional y usufructuar de las oportunidades ofrecidas por la proximidad con lo “extranjero”. Los límites entre los países no sólo representan divisiones territoriales; son, además, escenario del flujo de personas y mercancías, y sirven de íconos de la soberanía de los estados nacionales, debido a la presencia muy perceptible de fuerzas militares e instituciones públicas. Las fronteras son también puntos de intersección entre poblaciones y sus identidades. En algunos lugares se destaca la presencia de “ciudades gemelas”, localizadas en general en los corredores de circulación entre los países y definidas por la elevada interacción que establecen entre sí, razón por la cual son lugares en donde se concentran los mayores problemas y potencialidades de las fronteras (Machado et al. 2004).

La movilidad transfronteriza es una estrategia de las poblaciones y, también, un desafío en el ámbito de la vigilancia en salud. Dicha movilidad dificulta los registros de salud –número y distribución de casos de enfermedades, nacimiento y muerte–, el seguimiento de los pacientes, la planeación de las acciones en salud –prevención y control de las enfermedades transmisibles– y la organización de los servicios, además de hacer más compleja la implementación de acciones territoriales de salud como la inmunización, el control de vectores y el control ambiental (Peiter 2005, Kamel 1997). Por estos motivos, la frontera debe ser vista como un área particularmente vulnerable para la salud. Sin embargo, no es suficiente reconocer esta vulnerabilidad: es necesario considerar también las especificidades de cada región para instituir las políticas públicas de salud más adecuadas (Machado 2005, Ministério da Integração Nacional 2005).

La triple frontera Brasil-Colombia-Perú: contexto espacial y situación de salud

Las líneas fronterizas entre los países que comparten límites en la Amazonía y, particularmente, las de la triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú, ubicada en una región denominada Trapecio amazónico¹, se caracterizaron históricamente por las disputas por el territorio en la época de la conquista portuguesa, del lado brasileño, y española, del lado andino (Colombia y Perú). Dichos límites devienen también de conflictos posteriores, durante el siglo diecinueve, por la explotación de diversos productos forestales, principalmente caucho, quina y madera (Zárate 2001). El interés de los países por ejercer un control propio sobre el área, en función de la explotación de recursos forestales, generó procesos de ocupación y de encuentro de los gobiernos para definir los límites respectivos. De modo que en 1930, con la firma del tratado de Lozano-Salomón, estos fueron definidos, conformando el área actual de la triple frontera (Becker 2005).

Del lado colombiano, el Trapecio amazónico está conformado por los municipios de Leticia, capital del departamento del Amazonas, y Puerto Nariño. La parte brasileña está conformada por los de Tabatinga, Benjamin Constant y Atalaia do Norte, pertenecientes al estado del Amazonas. Y el lado peruano incluye los distritos del Yavarí y Ramón Castilla, de la provincia de Loreto. Actualmente, Tabatinga y Leticia, “ciudades-gemelas”, forman una conurbación (véase la figura 1). En esta

Figura 1
Triple frontera Brasil-Colombia-Perú



región, el flujo de comercio, insumos y personas es intenso, al compararlo con los patrones regionales, y la incidencia de actividades ilegales como el contrabando y el tráfico de drogas es alta.

Tabatinga, con 31.796 habitantes (IBGE 2007), es la mayor ciudad de la mesoregión del Alto Solimões (Brasil) y ha crecido aceleradamente, a un ritmo de 4% anual en las últimas décadas (Díaz et al. 2003). Mientras tanto, Leticia, con 24.449 habitantes, sumando el área rural y urbana, a pesar de ser la capital del departamento del Amazonas ha crecido a un ritmo menor que su gemela brasileña (Dane 2009). Alrededor de Tabatinga-Leticia se encuentra una red de territorios indígenas y pequeñas ciudades dependientes de ellas, como Benjamin Constant y Atalaia do Norte (Brasil), Santa Rosa e Islandia (Perú) y Puerto Nariño (Colombia), que en conjunto suman más de cien mil habitantes (véase la tabla 1). Es importante destacar la presencia de población indígena, que corresponde a casi un cuarto de la población del Trapecio (véase la tabla 1).

Tabla 1
Trapecio amazónico: población urbana y rural, 2007-2008

MUNICIPIO	POBLACIÓN TOTAL	URBANA		RURAL		POBLACIÓN INDÍGENA		
		NÚMERO	PORCENTAJE	NÚMERO	PORCENTAJE	NÚMERO	PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN TOTAL	PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN RURAL
BRASIL								
Tabatinga ¹	45.293	31.796	70,2	13.497	29,8	8.395	18,5	62,2
Benjamin Constant ¹	23.219	14.171	61,0	9.048	39,0	6.153	26,5	68,0
Atalaia do Norte ¹	13.682	7.814	57,1	5.868	42,9	2.230	16,3	38,0
COLOMBIA								
Leticia ²	38.955	24.449	62,8	14.506	37,2	8.792	22,6	60,6
Puerto Nariño ³	7.338	1.922	26,2	5.416	73,8	4.300	58,6	79,4
PERÚ								
Distrito Yavarí ⁴	10.225	2.310	22,6	7.915	77,4	s. d.	s. d.	s. d.
TOTAL	138.712	82.462	59,4	56.250	40,6	29.870	23,0	61,8

- Fuentes:
1. IBGE 2007.
 2. Municipio de Leticia 2008.
 3. Municipio de Puerto Nariño 2008.
 4. INEI 2007 (incluye a Islandia y Santa Rosa). s. d.: sin datos.

La economía de la región gira en torno de la pesca y a otras actividades extractivas, principalmente de madera y productos regionales. El turismo es otra actividad económica importante en el Trapecio amazónico colombiano.

Las ciudades gemelas Tabatinga-Leticia están conectadas con Manaos y Bogotá por vía fluvial y aérea, la primera, y aérea, la segunda; los poblados peruanos, por su parte, se conectan con la ciudad de Iquitos a través de estos medios de transporte. Por poseer la mayor densidad institucional en el Trapecio amazónico, estas ciudades atraen flujos poblacionales de diverso orden. Además de la elevada migración que la región ha venido recibiendo de varias zonas de los respectivos países limítrofes, se observa una gran circulación transfronteriza de grupos poblacionales de elevada movilidad como los pueblos indígenas, fundamentalmente tikunas, así como de comerciantes, servidores públicos –sobre todo militares–, turistas, profesionales del sexo y traficantes de sustancias ilícitas, cada uno con sus especificidades en relación con la vulnerabilidad en salud.

Tabatinga y Leticia reciben un flujo constante de usuarios en salud de las regiones adyacentes de cada país, y para la atención de mediana complejidad cuentan con el hospital de la Guarnición de Tabatinga y el hospital Regional de Leticia como referentes regionales. Las mayores carencias de atención en salud en las ciudades fronterizas se relacionan con la atención de media y alta complejidad, lo cual lleva a que los pacientes deban ser remitidos a las capitales, dependiendo del caso. No obstante, las capitales de cada país están muy distantes de la región, siendo necesario el uso de aviones para el transporte de pacientes, lo que resulta costoso para los presupuestos locales. Además, los casos de urgencia que no pueden ser atendidos en la región deben seguir el mismo camino.

La alta rotación y, en algunos lugares, la escasez de profesionales de la salud, es otro gran problema para la prestación adecuada de servicios de salud en la región. En consecuencia, las autoridades sanitarias locales establecen acuerdos informales para la “flexibilización” de normas, buscando la atención de los pacientes procedentes de la región de frontera de los países limítrofes y la cooperación en áreas complementarias de los servicios de salud. Ejemplos de dichos arreglos entre países son los casos de brasileños de Tabatinga buscando diagnóstico en Leticia o consultando a especialistas no disponibles en el lado brasileño; mujeres gestantes de Benjamin Constant que buscan atención en Islandia (Perú); colombianos de Leticia en busca de medicamentos o de consultas gratuitas en puestos de salud de Tabatinga. En otras palabras, los ciudadanos de la frontera buscan con sabiduría y dentro de sus posibilidades la mejor atención disponible en la zona, demandando una política de integración transfronteriza que reconozca la realidad regional y sus particularidades.

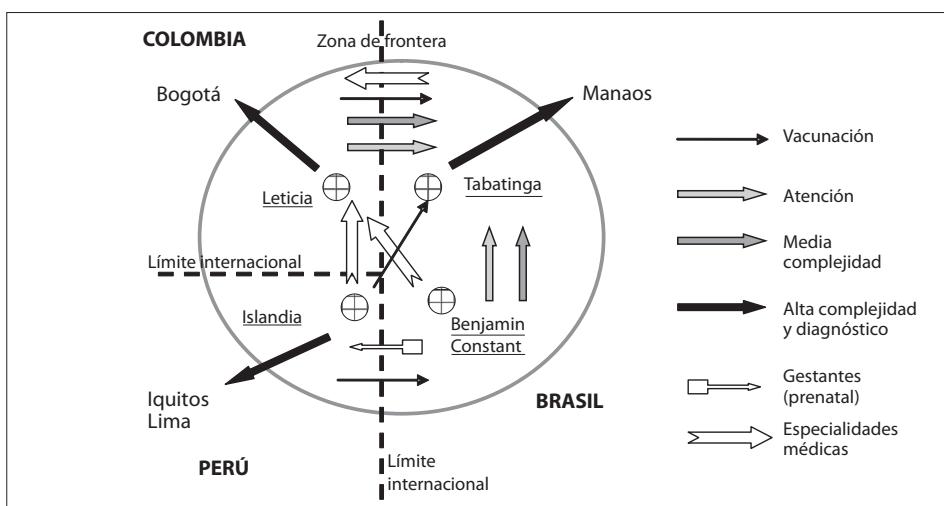
En los tres países estas regiones son consideradas como áreas de menor desarrollo industrial y agropecuario. A pesar de ello, es necesario decir que el crecimiento de la población y del movimiento económico demanda una estructura de servicios que garantice la calidad de vida de sus pobladores (Confalonieri 2005: 221-236). Las precarias condiciones de vida y la falta de saneamiento en las áreas urbanas y rurales de la región configuran un cuadro crítico para la salud de la población residente y fluctuante. Por tanto, las autoridades sanitarias locales enfrentan un desafío considerable para mejorar el cuadro sanitario, bastante deteriorado, en el que las enfermedades infecciosas y transmisibles tienen un peso considerable.

La incidencia de enfermedades transmitidas por el agua –como las enfermedades diarreicas y la hepatitis A– es alta, así como la de las transmitidas por vectores –como la malaria y la leishmaniasis– y otras infecciosas, relacionadas también con las condiciones de vida y acceso al sistema de salud, como las de transmisión sexual, la tuberculosis y la enfermedad de Hansen.

Otro servicio con alta demanda en las ciudades de la frontera es la vacunación, principalmente contra la fiebre amarilla. En este sentido las autoridades sanitarias locales tienen en general una actitud bastante solidaria, garantizando la inmunización de todo ciudadano fronterizo, sin importar su nacionalidad. Por este motivo, a lo largo de la frontera es frecuente que los índices de cobertura vacunal excedan el 100%. La figura 2 sintetiza las interacciones transfronterizas de salud en la zona.

Figura 2

Esquema de las interacciones transfronterizas de la salud en la triple frontera Brasil-Colombia-Perú



Fuente: elaborado a partir de Peiter (2005).

La búsqueda de la atención en salud es un componente importante de las interacciones transfronterizas en las ciudades gemelas de Tabatinga-Leticia y de toda la región. En este sentido, a partir de 1991 se conformó allí un Grupo técnico tripartito Brasil-Colombia-Perú, con el fin de enfrentar en conjunto la epidemia de cólera que azotó el área. Posteriormente, el grupo avanzó hacia la discusión de problemas comunes en lo que concierne a otras patologías y también en el ámbito de acciones de promoción y prevención como la inmunización. Desde su inicio, ha tenido como principales metas el fortalecimiento del sistema de vigilancia epidemiológica en la frontera, de la red fronteriza de laboratorios de salud pública, el fortalecimiento institucional para la capacidad de atención integral de los pacientes con infecciones de transmisión sexual ITS/VIH/sida, la reducción de la morbilidad por hepatitis B, tuberculosis, enfermedad de Hansen y meningitis, la sensibilización de la población para la prevención y el control de las IRS, enfermedades diarreicas agudas (EDA), la malaria y enfermedades no transmisibles, el establecimiento de un plan integrado de control de las enfermedades transmitidas por vectores, entre otras. Durante sus dieciocho años de existencia, el Grupo ha tenido altibajos por varios motivos, entre ellos la consecución de recursos de los niveles centrales; no obstante, actualmente es un espacio compacto para la discusión conjunta de los problemas de salud de la región (GTO 2001, Peiter 2005). Peiter (2005) verificó que en las áreas fronterizas en donde existe cooperación institucionalizada entre los servicios de salud de cada país, como en la triple frontera Brasil-Colombia-Perú, las condiciones para el control efectivo de las enfermedades transmisibles son mejores.

Actualmente, los estudios en las fronteras amazónicas son importantes para los gobiernos nacionales y para los académicos (Becker 2005: 71-86). Es así como proponer un ejercicio de aproximación a la realidad local en términos de salud del área de esta triple frontera es una tarea amplia y compleja, que indudablemente no se agotará en este escrito. A continuación se tratarán algunos de los grandes desafíos de salud que han emergido en estas poblaciones fronterizas: el cólera, la malaria y la infección por el VIH/sida.

El cólera en la frontera Brasil-Colombia-Perú

Enfermedad muy antigua originaria del viejo continente, el cólera reemergió en la región de las Américas en la década de 1990, después de casi cien años de ausencia. Su arribo a los países americanos fue el resultado de la diseminación de la séptima pandemia que se inició en 1961, cuando el *Vibrio cholerae*,

biotipo El Tor, pasó los límites de su área endémica en Indonesia (Narckevich et al. 1993: 189-196). En 1991, el cólera se dispersó por el continente americano, afectando catorce países que confirmaron 391.734 casos con 4.002 muertes. La epidemia fue disminuyendo en intensidad y en 1994 quince países notificaron 12.612 casos y 1.229 muertes (Gerolomo y Penna 1999: 49-58).

En América del Sur, el primer caso de cólera del siglo veinte se notificó en enero de 1991 en Chimbote, una ciudad del litoral peruano. En la triple frontera los primeros pacientes se detectaron en abril de ese mismo año; procedentes de la isla de Santa Rosa (Perú), fueron el inicio de la epidemia que afectó a los tres países. En 1991 hubo 844 casos, de los cuales 213 (25,2%) en Brasil, 72 (8,5%) en Colombia y 559 (66,3%) en Perú. Llama la atención el alto número de casos en la frontera peruana, donde sólo un porcentaje de casos sospechosos fueron confirmados por laboratorio, debido a la falta de infraestructura completa; en consecuencia, la mayor parte de los diagnósticos se hicieron por cuadro clínico y asociación epidemiológica.

Durante el segundo año de la epidemia, en el área fronteriza de los tres países se presentaron 321 casos, distribuidos así: 173 en la provincia de Ramón Castilla (Perú), 103 en el Alto Solimões (Brasil) y 45 casos en el Amazonas colombiano, disminuyendo en 63% en comparación con el número de casos registrados durante el primer año (Toledo 1993). La epidemia afectó también a los pueblos indígenas de la región (Oliveira Filho y Ioris 1991). En la tabla 2 se observan los datos epidemiológicos de los dos primeros años en la zona.

Tabla 2
Casos de cólera en la frontera Brasil-Colombia-Perú, 1991-1992

PAÍS	1991				1992			
	Nº	Inc.	Mort.	Let.	Nº	Inc.	Mort.	Let.
Brasil	213	2,21	4,1	1,8	103	1,1	4,1	3,8
Colombia	72	2,92	8,1	2,7	45	1,8	4,05	2,2
Perú	559	20,2	28,9	1,4	173	6,4	18,1	2,8
Total	844	5,7	9,4	1,6	321	2,2	6,7	3,1

Convenciones: Nº: número de casos.

Inc.: incidencia por 100.000 habitantes.

Mort.: mortalidad por 100.000 habitantes.

Let.: letalidad por 100.000 habitantes.

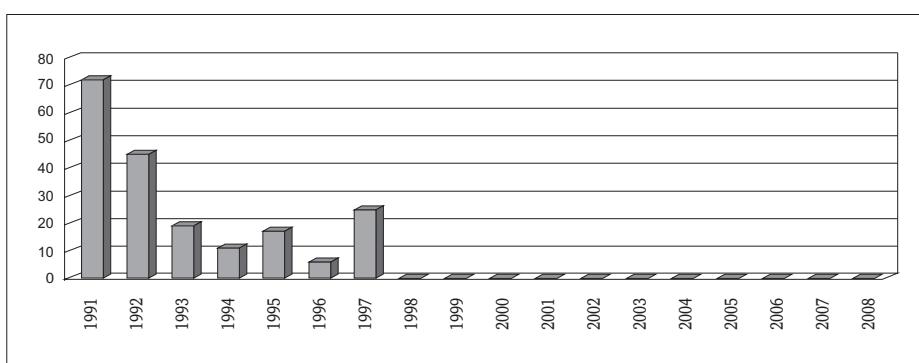
Fuente: SSA 2006.

En septiembre de 1993 un barco de la Armada (marina) colombiana que se había desplazado a la ciudad de Manaos para conmemorar las fiestas de independencia de Brasil reportó que varios marinos enfermaron durante su viaje de vuelta a Colombia, con un cuadro diarreico tipo cólera, cuyo diagnóstico fue confirmado luego. Ese año todos los casos se debieron a esta fuente (SSA 2006: 51-52). Desde 1996 no se registraron más casos en la frontera, hasta octubre de 1998, cuando se registró un nuevo brote de cólera en el Amazonas colombiano, con la notificación de 25 casos en las poblaciones de San Rafael, Puerto Arica y Tarapacá, todas ellas ubicadas en la ribera del río Putumayo. Evidencia epidemiológica permitió establecer que la dispersión de nuevos casos de cólera obedeció a la movilización de moradores peruanos en el alto Putumayo, que probablemente se infectaron en El Estrecho (Perú) al acudir a votaciones generales en ese país. Al retornar a sus localidades dieron origen a un nuevo brote de cólera en la región.

La figura 3 muestra los casos de cólera en el departamento del Amazonas desde el inicio de la epidemia en 1991. Desde 1998 no se han notificado más casos de cólera en la región.

Debido a que Brasil invirtió cuantiosos recursos financieros, tecnológicos, investigativos y humanos en el desarrollo de la estrategia de Agentes comunitarios de salud, fue posible describir una nueva variante serológica denominada serotipo Ogawa, tipo Amazonia, en los municipios de São Paulo de Olivença y Santo Antônio de Içá, en el río Alto Solimões (Brasil) (Coelho et al. 1995: 114-118). Otro dato interesante que sin duda influyó en la forma de presentación de la enfermedad es que la epidemia en América ocurrió por el biotipo Tor, caracterizado por ser el más resistente en el medio ambiente acuático y por presentar una tasa menor de porta-

Figura 3
Casos de cólera en el departamento del Amazonas (Colombia), 1991-2008



Fuente: SSA 2006.

dores asintomáticos (Gerolomo y Penna 1999: 49-58). Así, mientras que con el biotipo clásico –que ocurre con mayor frecuencia en la India–, una de cada dos a cuatro personas puede portar el *Vibrio cholerae* sin presentar síntomas durante un buen tiempo, con el biotipo Tor sólo una de cada 30 a 100 personas lo hace. Este hecho permitió, seguramente, que la epidemia no alcanzara dimensiones más grandes.

Otra observación interesante en la región amazónica es que el *Vibrio cholerae* no se diseminó a los ríos de agua oscura con pH ácido, seguramente porque esta bacteria no se desarrolla en aguas con ese nivel de acidez. El pH del río Amazonas/Solimões fluctúa entre 7,5 y 7,6, el del Atacuari y del lago Tarapoto –aguas arriba de Puerto Nariño– es de 7,1 y el del lago Yahuarcaca –muy cerca de Leticia– de 8, lugares de donde procedía el mayor número de pacientes del lado colombiano de la frontera. De esta manera, las aguas de los ríos Amazonas y Putumayo son espacios muy receptivos para la dispersión del *Vibrio*, mientras que las aguas negras, con pH ácidos, son altamente resistentes.

Aún existen numerosas preguntas acerca de cómo se diseminó el cólera. La epidemia se caracterizó por la existencia de períodos de varios meses entre los picos, durante los cuales no había evidencia del *Vibrio* en el agua ni en la comida ni en los reservorios animales o humanos. Surge entonces el interrogante acerca de dónde permanece el *Vibrio* en los períodos interepidémicos. Es probable que exista un reservorio de bacterias presentes en la superficie del agua, que dadas ciertas circunstancias se conviertan en cepas virulentas. Otra posibilidad es que haya un nicho ecológico único, con características de crecimiento alteradas. Estas observaciones sugieren que en el Amazonas el ambiente natural viene ejerciendo un fuerte papel regulador en la producción de la enfermedad. Los máximos picos de cólera han ocurrido principalmente en los momentos de mínimo nivel de las aguas del río Solimões (Amazonas) y de precipitación. Es probable que este comportamiento se deba a variaciones en la intensidad de la actividad biológica del agente, en función de la temperatura y composición geoquímica del agua, por alteraciones en la composición de la densidad del fitoplancton, pero todas estas hipótesis deben ser estudiadas para llegar a conclusiones válidas.

La malaria en la triple frontera

El análisis de los procesos que han determinado la presencia de la malaria en el Trapecio amazónico sólo es posible a la luz de los fenómenos históricos regionales. Tal parece que antes de 1850 los casos de malaria reportados en el área fueron esporádicos, y su introducción se debió al conjunto de procesos que

llevaron finalmente al establecimiento de seres humanos oriundos de otras regiones de los países en la gran planicie amazónica (Gómez et al. 2000). Después de la bonanza de la quina en el piedemonte andino, una nueva bonanza llegó a la región amazónica, con el descubrimiento del proceso de vulcanización del caucho, que no se explotó en tierras cercanas al piedemonte andino, sino, más bien, hacia la gran planicie amazónica adonde se fue incorporando entonces un contingente de hombres venidos de climas cálidos de los tres países fronterizos, muchos de los cuales traían consigo el parásito. La malaria comenzó a presentarse cada vez más en la Amazonia por las condiciones de insalubridad y abandono alrededor de los domicilios de los comerciantes y aventureros que llegaron allá. La insalubridad de los asentamientos y el desconocimiento de la dinámica de la transmisión de esta endemia por parte de los recién llegados fueron las principales causas para su dispersión (Sotomayor 1995). Tal parece que en el área del Trapecio amazónico la malaria comenzó a ser un problema en la segunda mitad del siglo veinte (Bevier et al. 1934, Sotomayor 1995, Suárez-Mutis 2003a). La figura 4 muestra los índices parasitarios anuales (IPA)² en las principales localidades de la triple frontera durante 2008.

Figura 4

Incidencia parasitaria anual de malaria en las localidades de la triple frontera Brasil-Colombia-Perú, 2008



Fuentes: SSA 2008; SIVEP-malaria 2009; Pamafro 2008.

Mapa: www.nuevamayoria.com/invest/defensa/cdefe298.htm

En los últimos veinticinco años han sido varios los factores determinantes de la presencia de la malaria en esta área, factores que han contribuido a la conformación de nuevos espacios de transmisión y manutención de esta patología. Son, por lo general, procesos muy dinámicos. Así, por ejemplo, un fenómeno particular que ocurrió al norte del departamento del Amazonas (Colombia) fue la bonanza del oro a finales de la década de 1980 en la serranía del Taraira –compartida por Brasil y Colombia–. Allí se descubrieron ricos yacimientos de oro, lo que fomentó el arribo imprevisto de miles de mineros espontáneos, con impactos ambientales muy negativos. En esa época se vivió una epidemia de malaria sin precedentes en La Pedrera, pueblo ribereño del río Caquetá y uno de los lugares desde donde los mineros acceden más fácilmente a la serranía del Taraira. Otro factor presente en el Amazonas colombiano en la última década es el de los cultivos a gran escala para uso ilícito (coca), así como la construcción de laboratorios artesanales para extraer la base de coca.

En un estudio en el corregimiento de Arica –sobre el río Putumayo–, un lugar donde la malaria no producía mayores problemas hasta 1995, se evidenció el incremento en el número de casos por encima de lo normal durante 1997. Al verificar en el campo los factores que pudieron condicionar este hecho, se encontró que los trabajadores de los cultivos para uso ilícito fueron quienes más se infectaron con el plasmodio, constituyéndose en una población de alto riesgo para el mantenimiento de la circulación del parásito (Pérez et al. 1999: 93-102). Este hallazgo se explica porque esas personas viven períodos prolongados de tiempo dentro de la selva y trabajan en horarios nocturnos, lo cual las expone más a las picaduras de los vectores que, como lo indicó el estudio entomológico, tienen sus criaderos más eficientes fuera del perímetro de las comunidades. Dichas personas tienen una gran movilidad y pueden contribuir a la transmisión de malaria en la región. Este tipo de actividad está configurando, sin duda, una nueva espacialidad en la producción de la endemia malárica en el área de la frontera (Suárez-Mutis 2003a).

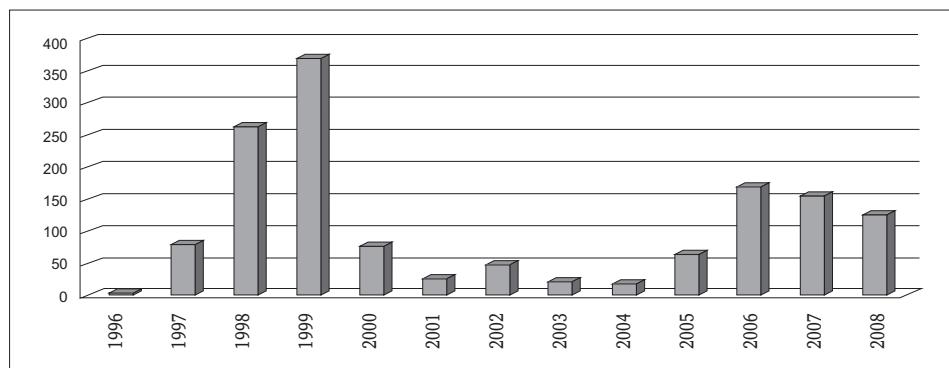
El tercer factor, relacionado directamente con la aparición de casos en el Trapecio amazónico, tiene que ver con el incremento en la producción de los estanques piscícolas de la región. Con el desarrollo de proyectos productivos, y particularmente con el impulso en la formación de esos estanques desde 1997, se crearon condiciones propicias para el desarrollo de las formas larvarias del anofelino. Estudios entomológicos en el municipio de Leticia han mostrado que la presencia de larvas de *An. darlingi* por metro cuadrado de superficie de agua es más alta en esos estanques que en los zoocriaderos naturales, situación que ha tendido a aumentar en los últimos años (Pérez y Rodríguez 2001). La epidemia que azotó a Iquitos entre 1996 y 1998 y que introdujo el *Plasmodium falciparum*

en esa área estuvo determinada sobre todo por la presencia de estanques piscícolas (Aramburú et al. 1999: 209-215).

En la figura 5, que presenta información de los últimos trece años sobre la malaria en Leticia, puede observarse una tendencia con dos períodos cuatrieniales de alta y baja transmisión. Los de mayor intensidad de transmisión se relacionan con la ocurrencia de fenómenos climáticos como La Niña en 1999 (Bonilla 2006) y con el desplazamiento de la población de/a focos endémicos como el río Yavarí y la población de Umariaçú, vecina de Tabatinga, en el lado brasileño en 2006 y 2007, y la zona de Erené en el Perú. También se observan dos ciclos cuatrieniales que conservan la tendencia que presentó la enfermedad entre 1997 y 2000, la cual se incrementa de nuevo en menor magnitud debido a la intensificación de las acciones de control, búsqueda y seguimiento a los casos entre 2006 y 2008.

El área de frontera Brasil-Perú, en el río Yavarí, fue escenario de la extracción de caucho desde inicios del siglo veinte. La malaria ya estaba presente en ese entonces en el lado peruano, principalmente en la región de Loreto, aun cuando en baja intensidad y debida al *Plasmodium vivax*. A partir de 1991 comenzaron a aparecer casos de *Plasmodium falciparum* en la región de Loreto, procedentes de una provincia del alto Amazonas. Otro foco de diseminación fue la construcción de la carretera Yurimaguas-Tarapoto (en el Perú), que trajo consigo la migración de individuos que trabajaban en el narcotráfico desde Colombia y más al sur, con el intercambio de personas desde el estado de Mato Grosso en Brasil, lo que probablemente llevó al ingreso de cepas parasitarias resistentes a los medicamentos más usados. En un estudio de campo realizado durante 2005 por las autoridades

Figura 5
Tendencia secular de los casos de malaria en el municipio de Leticia, 1996-2008



Fuente: SSA 2008.

sanitarias peruanas en Islandia, se encontraron 3.622 casos, de los cuales 1.738 eran autóctonos de Perú –el doble de lo notificado–, con un IPA de 261 por mil habitantes –muy alto riesgo–. De ellos, 1.363 fueron por *P. vivax* y 375 por *P. falciparum*. En ese mismo estudio se detectaron 557 peruanos con malaria en el lado brasileño de la frontera y 1.327 casos eran brasileros (Carey 2006).

A finales del siglo veinte un nuevo *boom* extractivo se hizo presente con la llegada de los madereros, que iniciaron un proceso de depredación de este recurso, ahora en forma mecanizada y usando tractores de empresas brasileñas y peruanas. La extracción de madera estuvo acompañada de la extracción descontrolada de fauna –peces, tortugas, mamíferos silvestres para alimentación–, del contrabando de mariposas y peces ornamentales, así como de actividades ilícitas relacionadas con las drogas. Estas actividades perjudicaron a las poblaciones indígenas dispersas que vivían tradicionalmente en la región y a algunos grupos aislados, e influyeron decisivamente para el mantenimiento de la malaria en forma endémica, situación que no ha podido ser superada hasta ahora (Nascimento 2006).

Otro factor de gran impacto para la persistencia de esta endemia, que a veces tiene características epidémicas, ha sido la migración de población israelita. Los israelitas son miembros de un movimiento religioso (Asociación Evangélica de Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal) compuesto por familias campesinas de los Andes del Perú que en los últimos diez años comenzaron a desplazarse hacia la región amazónica en busca de la tierra prometida. Con una enorme vocación para el cultivo agrícola en tierras andinas, llegaron a la Amazonia a implantar sus técnicas de producción agrícola, apropiándose de grandes terrenos en el Trapecio amazónico (Nascimento 2006). En el Amazonas colombiano existen dos asentamientos conformados por este grupo, uno en el Putumayo y el otro en Calderón.

En la frontera brasileña la malaria en las áreas indígenas ha sido determinante para la presencia de brotes epidémicos. En el municipio de Tabatinga hay dos aldeas indígenas contiguas al casco urbano. En 2006, en Umariaçú I se detectaron 370 casos de malaria, con un IPA de 384,6 por mil habitantes, de los cuales 30,3% fueron por *P. falciparum*; en Umariaçú II se notificaron 1.063 casos, con un IPA de 415,9 por cada mil habitantes, de los cuales 29,2% fueron por *P. falciparum*. En el municipio de Atalaia do Norte, después de la epidemia de 1998 y 1999, con la intervención de Médicos sin Fronteras disminuyeron los casos. Sin embargo, en los últimos años han aumentado de nuevo, hasta llegar a un IPA de 328,7 por mil habitantes, notificados en 2008 (Sivep-malaria 2009) (véase la tabla 3).

Tabla 3
Casos de malaria en los municipios del Trapecio amazónico, 2004-2008

MUNICIPIOS	CASOS	2004	2005	2006	2007	2008
Tabatinga ¹	Positivos	679	4.726	2.971	1.601	746
	IPA	19,6	117,8	72	38,6	19,6
	IFA	1,2	1,4	26,6	28,7	9,8
Benjamin Constant ¹	Positivos	35	183	229	200	253
	IPA	5,7	25,2	26,1	29,8	23,7
	IFA	22,2	22,3	11,7	31,2	23,4
Atalaia do Norte ¹	Positivos	371	2.487	3.240	3.580	4.586
	IPA	37,6	231,3	292,6	320,5	328,7
	IFA	23,2	23,2	51,9	41,4	30,3
Puerto Nariño ²	Positivos	2	3	11	26	147
	IPA	0,28	1,42	1,5	3,60	20
	IFA	0	0	36,3	26,9	16,1
Leticia ²	Positivos	16	72	183	155	170
	IPA	0,46	007	0,28	4,0	4,36
	IFA	0	1,3	22,9	34,7	4,1
Distrito de Ramón Castilla ³	Positivos	62	254	667	1.347	635

Fuentes: 1 SIVEP-malaria 2009.

2 SSA 2008.

3 Pamafr 2008.

En general, en la triple frontera todos los grupos de edad están siendo afectados por esta patología, de tal forma que el riesgo es similar en cualquiera de ellos, y la dinámica de la transmisión probablemente se está dando tanto dentro de las viviendas como en el peridomicilio. La especie parasitaria predominante continúa siendo el *P. vivax*, responsable de 84% de los casos de malaria en los últimos diez años, aun cuando en algunos el *P. falciparum* fue más frecuente y en ciertos espacios, especialmente en el río Yavarí y en el área de Umariaçú, el porcentaje de casos por *P. falciparum* es muy alto (Sivep-malaria 2009). Un factor que se debe tener en cuenta es la posibilidad de resistencia a los antimaláricos de uso común, fenómeno que ya está emergiendo como un serio problema en el Amazonas, especialmente en los lugares sometidos a mayor presión por la circulación de cepas de *P. falciparum*, pues cada país usa diferentes esquemas terapéuticos. Desde hace dos años, en el Amazonas colombiano se está utilizando la combinación de Artesunato

+ Mefloquina, y en Brasil, donde hace varios años se utilizaba Mefloquina, el esquema actual es Coartem® (Artesunato + Lumefrantine).

Actualmente no hay ningún lugar de la frontera libre de malaria, a pesar de que las situaciones epidemiológicas son diferentes. Sin embargo, debemos destacar que por lo menos hasta el momento la malaria continua siendo un problema de las áreas rurales y periurbanas –especialmente las aldeas indígenas Umariaçú I y II– y que aún no se encuentran casos de malaria urbana como ocurre en otros lugares de la Amazonia, como en Manaos, capital del estado del Amazonas, Porto Velho, capital del estado de Rondonia y Cruzeiro do Sul, en el estado de Acre (Suárez-Mutis 1997, SIVEP-malaria 2009).

La salud sexual en las “ciudades gemelas” de Leticia-Tabatinga

Indudablemente, la epidemia por VIH/sida generó cambios y adaptaciones en todas las sociedades a lo largo de las últimas tres décadas. Desde el campo de la salud pública comprender tales transformaciones es un aspecto clave para potenciar las intervenciones asistenciales, programáticas y políticas. En este sentido, presentamos algunas informaciones concernientes a la salud sexual de la zona de frontera amazónica Brasil-Colombia-Perú, y específicamente en el área urbana de convergencia entre Colombia y Brasil. Así pues, se aspira a llamar la atención con respecto a la necesidad de que nuevos estudios contribuyan a la construcción de un panorama más amplio sobre la frontera, entendida como un espacio de integración social.

Las denominadas “ciudades gemelas” Tabatinga-Leticia han sido foco de interés para las instituciones de protección social y de derechos humanos de los dos países. Este es un escenario de tensiones, matices y asimetrías relacionadas con la coexistencia de dos poblaciones que se conectan a través de la movilidad fluvial, por el río Amazonas, y terrestre, por el tránsito libre a lo largo de una única avenida que conecta a los dos territorios nacionales.

Cada ciudad cuenta con programas de prevención y control de infecciones de transmisión sexual (ITS) y sida, que se estructuraron hace cerca de quince años. Estas condiciones institucionales han posibilitado pactar acciones en el marco de los acuerdos de cooperación técnica binacional (Brasil-Colombia) y tripartita (Brasil-Colombia-Perú). Los encuentros entre autoridades locales, regionales y nacionales han servido para trazar el perfil epidemiológico de la región, propo-

ner estrategias conjuntas de vigilancia epidemiológica y de divulgación de los derechos sexuales y reproductivos. Algunas de las dificultades para cumplir con dichos acuerdos son inherentes a las diferencias estructurales entre los sistemas de protección social de los países, que imponen desafíos en términos de la concreción de una agenda conjunta entre los programas locales de prevención (Barcellos et al. 2002).

En 2003, Tabatinga era el segundo municipio del estado del Amazonas brasileño con el mayor número de casos de sida (SUSAM 2009), y entre 2004 y 2008 se notificaron 44 casos nuevos (Datasus 2009), siendo que el primero se notificó en 1994 (Díaz et al. 2003). En Leticia, por su parte, los primeros casos de VIH y sida comenzaron a notificarse a partir de 1989 (Suárez-Mutis 2002), y en 2005 la tasa de prevalencia de VIH era de 40,3 por 100 mil habitantes.

Debido al mejoramiento progresivo de la estructura programática y de laboratorio, a partir de 1996 en ambas ciudades cerca de 70% de los casos de VIH/sida fueron diagnosticados. La mayoría de los casos notificados corresponden a personas con edades entre 15 y 44 años de edad, siendo el contacto sexual la principal vía de transmisión. La razón de casos por sexo tiende en la actualidad a equipararse, es decir que por cada hombre que vive con VIH y sida en la región hay una mujer en esta misma condición. Sin embargo, llama la atención que al comienzo en el lado brasileño de la frontera la epidemia fue predominantemente femenina, al contrario del lado colombiano, donde los hombres fueron los primeros afectados.

Además de los datos estadísticos disponibles, el panorama de la salud sexual en la frontera puede caracterizarse a partir de algunos esfuerzos en investigación epidemiológica y comportamental. Por un lado, debe destacarse un estudio de prevalencia de ITS/VIH/sida pionero en la región, que resultó de la alianza entre la Fundação Alfredo da Matta (Brasil), la Organización Panamericana de la Salud, las autoridades nacionales a cargo de los programas de prevención del VIH/sida en cada país y las autoridades sanitarias locales de los ocho municipios contemplados en el Convenio de cooperación técnica tripartita, ya citados.

En el estudio participaron 550 gestantes, quienes respondieron a una encuesta y aceptaron practicarse las pruebas diagnósticas de sífilis, trichomonas y VIH. En la región como un todo se encontró una prevalencia de sífilis gestacional de 0,92%, 6,3% de tricomoniasis vaginal y 0,2% de infección por VIH. La prevalencia conjunta de los tres eventos fue de 7,4%, con algunas diferencias por regiones entre los países participantes. El estudio concluyó que es posible la cooperación horizontal entre países y llama la atención con respecto a la situación de las ITS

como un problema de salud pública en esta región fronteriza, poniendo en evidencia la necesidad de desarrollar intervenciones conjuntas que permitan detener la propagación de la epidemia de VIH/sida (Benzaken et al. 2004).

Por otra parte, con respecto a las investigaciones de corte comportamental, debe indicarse que la primera fue un estudio de actitudes, comportamientos y prácticas sobre sexualidad (Cristancho 1998), que comprendió a la población urbana del municipio de Leticia y de otras poblaciones del departamento del Amazonas colombiano.

Posteriormente, Suárez-Mutis (2003b) hizo un estudio de naturaleza similar en el área urbana de Leticia, explorando aspectos relacionados con la salud sexual y reproductiva de la población. Al comparar ambas investigaciones se nota el aumento en el conocimiento de los entrevistados con respecto a las formas de transmisión del VIH y a sus modos de prevención. Datos revelados por la *Encuesta nacional de demografía y salud* (Ojeda et al. 2005), en la cual se incluyeron los municipios colombianos de Leticia y Puerto Nariño, indican una ligera mejoría en lo que concierne al manejo de información sobre ITS/VIH en la población.

En relación con la información de tipo comportamental, es importante resaltar que la edad promedio de inicio de las relaciones sexuales en la ciudad de Leticia presenta un cambio significativo, especialmente entre las jóvenes: mientras en 1998 era de 15,4 años en 2003 pasó a ser 14,2 años. Entre los jóvenes, por su parte, la reducción de la edad promedio de inicio de las relaciones sexuales fue menos evidente, de 13,9 a 13,5 años. El inicio temprano de la actividad sexual es un factor preocupante, no sólo por el menor acceso a medios de protección y la capacidad de negociación en las adolescentes, sino también por su mayor susceptibilidad biológica (Herrera y Campero 2002).

En el estudio de Suárez (2003b), al menos un tercio de los entrevistados dijeron tener prácticas sexuales sin protección, además de una baja percepción de riesgo de contraer el virus del VIH. Sin embargo, este estudio exploró algunas asociaciones entre haber participado en los Encuentros de juventud y sexualidad³ y la adopción de algunos comportamientos de cuidado con la salud sexual, encontrando que quienes asistieron a los encuentros utilizan 1,77 veces más el preservativo en comparación con las personas que nunca fueron a ningún encuentro. Este estudio reveló, además, la necesidad de promover acciones enfocadas en los derechos sexuales y reproductivos y en el cuidado de la salud a partir de un enfoque de género.

En resumen, estos trabajos en su conjunto ofrecen un panorama acerca de los comportamientos y creencias de la población general en términos de sexualidad

y prevención. Indudablemente, dar continuidad a este tipo de investigaciones en el área ayudará a elaborar e implementar los programas de prevención en salud sexual. Para cumplir con este objetivo son necesarios estudios que contribuyan a comprender las situaciones de vulnerabilidad individual, social y programática que enfrenta la población (Díaz et al. 2003).

De esta forma, partiendo del presupuesto de que las “ciudades gemelas” constituyen un espacio de interacción social permanente, cabe preguntarse por la conformación de los grupos sociales y sus interacciones. Estudios apoyados en el enfoque de la determinación social y biológica de la salud y la enfermedad (Sabroza 2004) y también en el análisis de las situaciones de vulnerabilidad de dichos grupos sociales (Ayres et al. 2007, Delor y Hubert 2000) robustecerán el conocimiento sobre este singular espacio y contribuirán a enfrentar los desafíos programáticos derivados de la coexistencia de una triple frontera política en un solo espacio social.

Conclusiones

Los pobladores de la zona de la triple frontera Brasil-Colombia-Perú, sin importar su nacionalidad, están en permanente interacción social, económica y cultural. A pesar de la gran socio-diversidad existente en el área, son pueblos muy vulnerables debido a la distancia geográfica y social de las ciudades capitales de cada país, al déficit en la estructura de los servicios de salud y a problemas específicos del entorno. Así mismo, diversos patógenos productores de enfermedades comparten ecotopos y nichos ecológicos con el hombre, otros animales y vectores. La dinámica de los patógenos está determinada por los procesos sociales de los hombres, por los ciclos biológicos de los agentes en un medio ambiente apropiado y por las condiciones de acceso y calidad de servicios de salud –más o menos estructurados– que permitan el desarrollo de acciones de control para disminuir el impacto de la diseminación de enfermedades en todos los lados de la frontera.

La solución de los principales problemas sanitarios que azotan a la región, así como el enfrentamiento de eventuales crisis como la llegada de nuevas epidemias –el virus H1N1, por ejemplo– sólo será posible con el esfuerzo conjunto de los tres países. Por este motivo es fundamental fortalecer el grupo de trabajo local con el apoyo de los niveles centrales, no siempre presentes. Experiencias previas, como la conformación del Grupo técnico tripartita cuando el cólera emergió en

la región, mostraron la posibilidad de trabajo conjunto con una meta definida. La ampliación de la cobertura de este grupo puede ser una salida a los problemas que deben enfrentar estas áreas de frontera para mantener un estado de salud deseable para las comunidades. Esta ampliación debe darse no solamente en términos de la lucha contra las enfermedades, sino también mediante el aumento en la cobertura de los servicios de salud con calidad y el combate a las iniquidades y acciones en el entorno social para disminuir las vulnerabilidades.

Notas

Este artículo parte de un encuentro de saberes realizado en agosto de 2007 en la Fundación Oswaldo Cruz (Río de Janeiro), en el que sus autores compartieron su trabajo en la asistencia y la investigación en dicha región.

- 1 Aunque “Trapecio amazónico” se refiere estrictamente a la porción de territorio colombiano entre los ríos Putumayo y Amazonas –que tiene aproximadamente la forma de un trapecio–, utilizamos aquí esta expresión para referirnos al sur del Trapecio amazónico colombiano y al área fronteriza colindante que incluye las poblaciones brasileñas de Tabatinga, Benjamin Constant y Atalaia do Norte, y las peruanas de Santa Rosa e Islandia.
- 2 El índice parasitario anual (IPA) es un indicador que establece la estratificación epidemiológica de riesgo para malaria usado en las Américas. Se construye colocando en el numerador el número de casos de malaria ocurridos durante un año y en el denominador la población; se multiplica por 1.000 (constante). Para los países andinos, un IPA menor de 1 significa riesgo bajo; entre 1-10 riesgo medio; y mayor de 10 alto riesgo. En Brasil se usa una clasificación diferente. Bajo riesgo, para IPA menores de 10, medio para IPA entre 10 y 50 y alto riesgo para IPA mayor que 50.
- 3 Los Encuentros de juventud y sexualidad fueron actividades desarrolladas de manera consecutiva entre 1993 y 2000 con jóvenes de los municipios de Leticia y Tabatinga y patrocinadas por la Secretaría Departamental de Salud del Amazonas en Colombia. Su objetivo era acrecentar los conocimientos, las actitudes y las prácticas de los adolescentes del área de frontera relacionados con la salud sexual y reproductiva.

Referencias

- ARAMBURÚ, J. G., C. R. ASAYAG Y W. RICHARD. 1999. “Malaria Reemergence in the Peruvian Amazon Region”. *Emerging Infectious Diseases* 5 (2): 209-215. <http://dx.doi.org/10.3201/eid0502.9902>

- AYRES, R., G. CALAZANS, H. FILHO E I. FRANÇA. 2007. "Risco, vulnerabilidade e práticas de prevenção e promoção da saúde". En: G. Sousa, C. Minayo y M. Akerman (eds.), *Tratado de Saúde Coletiva*, pp. XXX. Rio de Janeiro: Editora Hucitec-Editora Fiocruz.
- BARCELLOS, C., P. C. Peiter, Ll. ROJAS y A. Matida. 2002. "Mobilidade e Vulnerabilidade: A epidemia de AIDS nas fronteiras do Brasil". *Revista Brasileira de Epidemiologia. Supl. Esp.*: 298.
- BECKER, B. 2005. "Geopolítica da Amazônia". *Revista Estudos Avançados*. Dossiê Amazônia I 19 (53): 71-86.
- BENZAKEN, A., E. GALBAN, A. RODRIGUES, C. MORA, M. S. SÁNCHEZ, J. SAR DINHA. 2004. "Madre Fronteriza: Estudo Conjunto de Prevalência de Sífilis, Tricomoníase e HIV em gestantes da Tríplice Fronteira do Alto Rio Solimões". *Jornal Brasileiro de Doenças Sexualmente Transmissíveis* 16: 15-23.
- BEVIER, G., A. GAST, P. I. MORENO. 1934. *Estudio de las condiciones sanitarias de Leticia. Intendencia del Amazonas*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- BONILLA, O. A. 2006. Caracterización de algunos factores de riesgo ambientales, culturales y sociales asociados con la ocurrencia de EDA, IRA y malaria en la comunidad de La Playa, municipio de Leticia, Amazonas-Colombia. Tesis de maestría en estudios amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- CAREY, C. 2006. *Diez años de la experiencia en malaria en Loreto*. <http://www.cmplo-reto.com/descargas/EXPERIENCIADEMALARIAENLORETO.ppt>
- COELHO, A., J. R. C. ANDRADE, A. C. P. VICENTE Y C. A. SALLES. 1995. "New Variant of *Vibrio cholerae* O1 from Clinical Isolates in Amazonia". *Journal of Clinical Microbiology* 33 (1): 114-118.
- CONFALONIERI, U. 2005. "Saúde na Amazônia: um modelo conceitual para a análise de paisagens e doenças". *Revista Estudos Avançados*. Dossiê Amazônia I. Sumário. 19 (53): 221-236.
- CRISTANCHO, S. 1998. *Estudio sobre comportamientos, actitudes y prácticas en sexualidad (CAPS) en la población del Amazonas*. 1996. Leticia: Secretaría de Salud Departamental del Amazonas. Programa de prevención y control de ETS-VIH/sida.
- DANE (DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA). 2009. "Proyecciones de población 2006-2020". http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&task=category§ionid=16&id=497&Itemid=995.
- DATASUS. 2009. "Casos de AIDS identificados no Amazonas". Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde-Brasil. <http://www.aids.gov.br/cgi/deftohtm.exe?tabnet/am.def/>
- DELOR, F. Y M. HUBERT. 2000. "Revisiting the concept of 'vulnerability'". *Social Science & Medicine* 50: 1557-1570.
- [http://dx.doi.org/10.1016/S0277-9536\(99\)00465-7](http://dx.doi.org/10.1016/S0277-9536(99)00465-7)

- DÍAZ, J., L. GALVÃO, M. CHINAGLIA, S. LIPPMAN, I. BRITO, V. LOPES. 2003. *A AIDS nas fronteiras do Brasil: Diagnóstico estratégico da situação da epidemia de AIDS e doenças sexualmente transmissíveis nas fronteiras do Brasil.* Brasilia: Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST/Aids. www.aids.gov.br. Coleção DST/aids – Série Estudos, Pesquisas e Avaliação Nº 6.
- GEROLOMO, M., M. L. F. PENNA. 1999. “Os Primeiros Cinco Anos da Sétima Pandemia de Cólera no Brasil”. *Informe epidemiológico do SUS* 8: 49-58.
- GÓMEZ, A. L., H. T. SOTOMAYOR, A. P. C. LESMES. 2000. *Amazonía colombiana: enfermedades y epidemias. Un estudio de bioantropología histórica.* Bogotá: Ministerio de Cultura.
- GTO (GRUPO TÉCNICO OPERACIONAL TRIPARTITE BRASIL-COLÔMBIA-PERU). 2001. Plano de Ação Operacional Brasil. Tabatinga.
- HERRERA, C. Y L. CAMPERO. 2002. “La vulnerabilidad e invisibilidad de las mujeres ante el VIH/sida: constantes y cambios en el tema”. *Salud Pública de México* 44 (6): 554-564. <http://dx.doi.org/10.1590/S0036-36342002000600008>
- HOUSE, J. W. 1980. “The frontier zone: A conceptual problem for policy makers”. *International Politics Science Review* 1: 456-477.<http://dx.doi.org/10.1177/019251218000100403>
- IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). 2007. *Contagem da População.* http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/contagem2007/contagem_final/tabela1_1_3.pdf
- INEI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA). 2007. *Censos Nacionales 2007. XI de Población y VI de Vivienda.* <http://desa.inei.gob.pe/censos2007/tabulados/>
- KAMEL, W. W. 1997. “Dilemas sanitarios en las fronteras: un desafío mundial”. *Foro Mundial de la Salud* 18 (1): 11-20.
- MACHADO, L. O. 2005. “Estado, territorialidade, redes. Cidades-gêmeas na zona de fronteira sul-americana”. En: M. L. Silveira (ed.), *Continente em chamas. Globalização e território na América Latina*, pp. 243-284. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MACHADO, L. O., R. HAESBAERT, P. PEITER, L. P. RIBEITO, R. STEIMAN, A. R. NOVAES, C. ADIALA. 2004. “Bases de uma política integrada de desenvolvimento regional para a faixa de fronteira”. *[Relatório] Grupo Retis, Rio de Janeiro.* <http://www.igeo.ufrj.br/gruporetis/programafronteira/tiki-index.php?page=Benvindo>
- MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. 2005. “Proposta de Reestruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira”. Brasilia: MIN.

- MRE (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES). 2000. “Fronteiras e Limites do Brasil”. URL: <http://www.info.lncc.br/wrmkkk/>
- MUNICIPIO DE LETICIA. 2008. Plan de desarrollo municipal: de la mano con la comunidad 2008-2009. Documento mimeografiado.
- MUNICIPIO DE PUERTO NARIÑO. 2008. Plan de desarrollo 2008-2011: un gobierno con identidad y autonomía. Documento mimeografiado.
- NARCKEVICH, M. I., G. G. ONISCHENKO, J. M. LOMOV. 1993. “The Seventh Pandemic of Cholera in the USSR, 1961-89”. *Bulletin of the World Health Organization* 71 (2): 189-196.
- NASCIMENTO, H. 2006. “A Terra Indígena Vale do Javari e a Fronteira Peruana”. *Centro de trabalho indigenista (CTI)*. http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH_A-Terra-Indígena-Vale-do-Javari-e-a-Fronteira-Peruana.pdf
- OJEDA, G., M. ORDÓÑEZ Y L. OCHOA. 2005. “Salud sexual y reproductiva en Colombia”. *Encuesta nacional de demografía y salud*. Bogotá: Profamilia.
- OLIVEIRA FILHO, J. P., E. M. IORIS. 1991. “A expansão da cólera nas áreas Tikuña”. *Resenha e Debate* 5: 18-24.
- PAMAFRO-PROYECTO CONTROL DE LA MALARIA EN LAS ZONAS DE FRONTERA DE LA REGIÓN ANDINA. 2008. Anexo. Acuerdos y compromisos de la Reunión técnica binacional Perú-Colombia Leticia. Memorias de la reunión colombo-peruana 2008. Proyecto Pamafro, Leticia, 16-18 de septiembre 2008.
- PEITER, P. C. 2005. A Geografia da Saúde na Faixa de Fronteira Internacional do Brasil na Passagem do Milênio. Tese de doctorado, Rio de Janeiro, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Pérez, L., M. C. Suárez, L. M. Murcia, F. de La Hoz, V. Olano, H. Brochero, P. Toro. 1999. “La malaria en el Amazonas: conocimientos, prácticas, prevalencia de parasitemia y evaluación entomológica en mayo de 1997”. *Biomédica* 19 (2): 93-102.
- PÉREZ, L., M. RODRÍGUEZ. 2001. “Vigilancia para malaria: datos entomológicos y epidemiológicos 1999-2000”. Programa de control de malaria. Informe técnico. Leticia: Secretaría Departamental de Salud del Amazonas.
- PREScott, J. R. V. 1987. “Political Frontiers and Boundaries”. Londres: Allen & Unwin.
- RUMLEY, D., J. MINGHI. 1991. *The geography of border landscapes*. Londres: Routledge.
- SABROZA, P. C. 2004. “Concepções de saúde e doença”. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz [Mimeo].

- SSA (SECRETARÍA DE SALUD DEL AMAZONAS). 2006. “Cólera una experiencia de trabajo trinacional Colombia, Perú, Brasil”. *Revista Panorama Amazónico* (2): 51-52.
- _____. 2008. “Casos de malaria en zona fronteriza colombo-peruana: departamento del Amazonas”. Programa de control de malaria. Informe técnico. Leticia: Secretaría Departamental de Salud del Amazonas.
- SIVEP-MALARIA (SISTEMA DE INFORMAÇÃO DE VIGILÂNCIA EPIDEMIOLÓGICA DA MALARIA). 2009. “Resumo Epidemiológico por local de notificação – Estadual”. http://dw.saude.gov.br/portal/page/portal/sivep_malaria/TAB99449:tab_resumo_e?Ano_e=2009&UF_e=AM
- SOTOMAYOR, H. A. T. 1995. “Historia sanitaria del conflicto amazónico colombiano. 1932-1934”. Bogotá: Ministerio de Defensa Nacional.
- SUÁREZ-MUTIS, M. C. 1997. Dinámica de la transmisión y manutención de la malaria urbana en Manaus. Tesis para optar al título de magíster en medicina tropical. Instituto Oswaldo Cruz. Departamento de Medicina Tropical, Fiocruz. Río de Janeiro.
- _____. 2002. “Salud y sida en la región trifronteriza colombo-brasilero-peruana: una perspectiva de género”. En: L. T. L. Simonian (ed.), *Conference on Women, Gender and Development on the Pan-Amazon. Book of Abstracts*. Belém: NAEA/UFPa.
- _____. 2003a. “Procesos sociales, ambiente y salud -el caso de la malaria: una mirada desde la Amazonía”. En: Saúl Franco (ed.), *La salud pública hoy: enfoques y dilemas contemporáneos en salud pública*, pp. 263-280. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2003b. “Estudio sobre comportamientos, actitudes y prácticas en el municipio de Leticia”. Leticia: Secretaría de Salud Departamental del Amazonas.
- SUSAM (SECRETARIA DE ESTADO DE SAÚDE). 2009. “Plano Emergencial para controle da Aids no interior”. Governo do Estado do Amazonas. http://www.saude.am.gov.br/index.php?id=not&id_not=35
- TOLEDO, L. M. 1993. “O Cólera nas Américas e a sua Produção no Brasil”. *Informe Epidemiológico do SUS* 2 (1): 8-38.
- ZÁRATE, C. B. 2001. *Extracción de la quina. La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Unibiblos.

Fecha de recepción: 31 de julio de 2009.

Fecha de aceptación: 18 de diciembre de 2009.

Gina Frausin | Edwin Trujillo | Marco A. Correa | Victor H. Gonzalez

PLANTAS ÚTILES EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA MURUI-MUINANE
DESPLAZADA A LA CIUDAD DE FLORENCIA (CAQUETÁ-COLOMBIA)

Resumen

LOS ESTUDIOS ETNOBOTÁNICOS DE GRUPOS INDÍGENAS DESPLAZADOS EN COLOMBIA SON ESCASOS. Este avance de investigación presenta una lista de 54 especies de plantas (50 géneros en 32 familias) usadas por una comunidad indígena murui-muinane (= uitoto, witoto, huitoto) desplazada a la ciudad de Florencia, capital del departamento del Caquetá. Sólo seis (11%) especies de las plantas usadas no son nativas de América. Arecaceae y Fabaceae fueron las familias con el mayor número de especies empleadas: ocho y seis respectivamente. Las tres categorías de uso con el mayor número de especies de plantas utilizadas fueron: alimenticia (27 spp.), medicinal (15) y artesanal (15). Estas 54 especies de plantas corresponden al 19% del total de plantas útiles registradas para una comunidad murui que vive en una reserva de bosque en el Putumayo. Es importante mencionar esta diferencia en el número de plantas útiles si tenemos en cuenta que las culturas indígenas de Colombia se están transformando rápidamente y que su conocimiento etnobotánico puede perderse para siempre.

Palabras clave: Amazonia, etnobotánica, witoto, huitoto, uitoto.

PLANTS USED BY A DISPLACED MURUI-MUINANE INDIGENOUS COMMUNITY
IN THE CITY OF FLORENCIA (CAQUETA, COLOMBIA)

Abstract

ETHNOBOTANICAL STUDIES ON THE DISPLACED INDIGENOUS GROUPS OF COLOMBIA ARE SCARCE. This research report provides a list of 54 plant species (50 genera in 32 families) used by a displaced group of Murui-Muinane (= Witoto, Uitoto, Huitoto) that lives in the city of Florencia, capital of the Department of Caqueta. Only six (11%) plant species are not native to the Americas. Arecaceae and Fabaceae were the families with the highest number of species: eight and six respectively. The three categories of use with the highest number of species were: food (27 spp.), medicinal (15) and handicrafts (15). These 54 plant species used by the Murui in Florencia correspond to 19% of the total number of plants recorded as used by a Murui community that lives in a forested reservation in the Department of Putumayo. Such difference in the number of useful plants is noteworthy given that Colombian indigenous cultures are rapidly transforming and their ethnobotanical knowledge might be lost forever.

Keywords: Amazonia, ethnobotany, Witoto, Huitoto, Uitoto.

Gina Frausin, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil. ginafrausin@gmail.com

Edwin Trujillo y Marco A. Correa, Herbario HUAZ, Grupo de investigación en botánica, Universidad de la Amazonía (Florencia, Caquetá, Colombia). herbario@uniamazonia.edu.co

Victor H. Gonzalez. Department of Ecology & Evolutionary Biology, University of Kansas, Lawrence, Kansas. Dirección actual: USDA-ARS. Bee Biology & Systematics Laboratory, Utah State University, Logan, Utah 84322-5310, USA. victorgonzab@gmail.com

Somos desplazados por naturaleza. Allá en la selva los espíritus están más pendientes que en la ciudad, acá están más dispersos; no queremos que nuestros niños dejen de bailar reguetón para bailar nuestra música, pero sí queremos que sepan nuestros rituales.

EMILIO FIAGAMA, CACIQUE DEL CABILDO MONAYA BUINAIMA
(Florencia, Caquetá). 30 de diciembre de 2008

Introducción

Este avance de investigación hace parte de una serie de estudios etnobotánicos sobre comunidades indígenas desplazadas en Colombia, y su propósito es documentar las especies de plantas usadas por una comunidad murui-muinane en la ciudad de Florencia (Caquetá). Los murui-muinane o murui son un grupo indígena ubicado originalmente en las riberas de los ríos Caraparaná, Igaraparaná y Caquetá (Pineda 1987, Urbina 1986). Murui significa gente de las cabeceras de los ríos o del occidente; muinane, gente de la desembocadura o del oriente (Pineda 1987). Los murui son conocidos también como uitoto –escrito también huitoto o witoto–, que significa “esclavo enemigo”, un nombre dado por los huaque, de filiación Caribe, a los grupos que capturaban para intercambiarlos por mercancías con los españoles (Vasco et al. 2008).

El trabajo aquí presentado se realizó con la comunidad murui del cabildo Monaya Buinaima¹, que en el momento del estudio estaba conformada por setenta familias –doscientas ochenta y seis personas–, la mayoría desplazadas del municipio de Solano, en el medio y bajo Caquetá. El desplazamiento ha ocurrido durante varios años, por lo menos desde la época de los caucheros a comienzos del siglo veinte, por diversas razones, incluyendo la violencia y la colonización. Aun cuando los murui viven en diferentes barrios de Florencia y tienen varios trabajos, se reúnen con frecuencia en una maloca localizada al lado de la casa del cacique, Emilio Fiagama, maloca ubicada en las parcelaciones el Manantial, al norte de Florencia, muy cerca al barrio Bello horizonte (véase la figura 1). Desde su construcción en 2004, la maloca ha servido como centro de encuentro en donde se enseña el idioma a los niños mediante danzas, se hacen curaciones, tomas de yagé y mambeo de coca con ambil. Detalles etnohistóricos y etnográficos sobre este grupo murui serán tratados en otra publicación.

A pesar del desplazamiento masivo de indígenas en Colombia ocurrido en las últimas cinco décadas, los estudios etnobotánicos sobre estos grupos de desplazados son escasos. No obstante, dicha información es importante porque contri-

Figura 1

Maloca del cabildo Monaya Buinaima de Florencia (Caquetá)

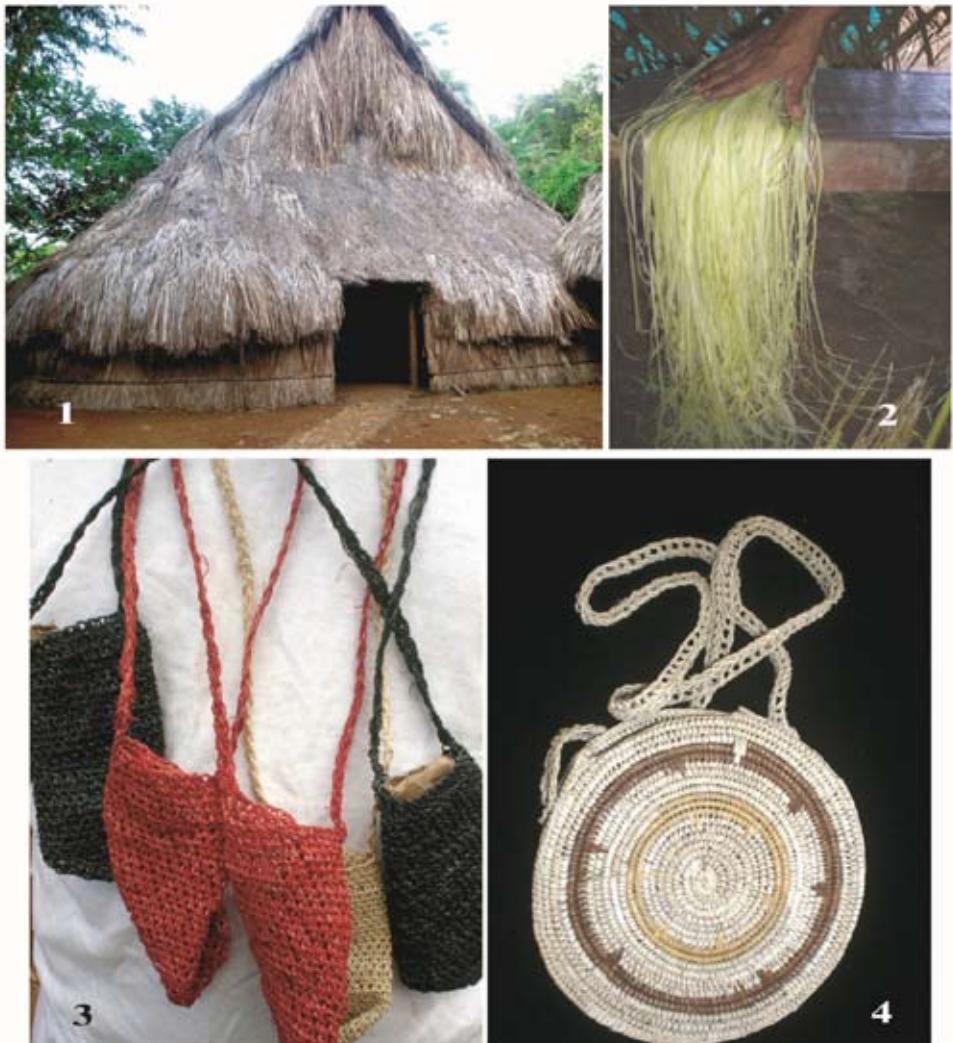


Fig. 1.1 El techo fue construido con hojas secas de *kinena* o canangucha (*Mauritia flexuosa*) y *komaiña* (*Oenocarpus bataua*); las vigas de sustento con troncos secos de granadillo (*Brosimum sp.*)

Fig. 1.2 Hojas recién extraídas de la palma *ñekina*. (*Astrocaryum chambira*)

Figs. 1.3 y 1.4 Fibras de *ñekina* usadas en la fabricación de bolsos

buye a entender los cambios ocurridos durante estos procesos de transformación cultural. Por ejemplo, en un estudio sobre las plantas utilizadas en la elaboración de artesanías por una población embera-katío desplazada a Florencia hace treinta

y seis años, documentamos entre 2004 y 2005 el uso de treinta y cuatro especies de plantas, la mayoría nativas (Frausin et al. 2008); sin embargo, en 2008 las semillas usadas en las artesanías habían sido remplazadas principalmente por pepas plásticas o chaquiras (Frausin et. al., datos sin publicar). Esperamos que este trabajo promueva el estudio etnobotánico en otros grupos indígenas desplazados en Colombia.

Materiales y métodos

Entre octubre de 2006 y enero de 2007, y en diciembre de 2008, se entrevistaron ocho mujeres y nueve hombres adultos del cabildo Monaya Buinaima en Florencia (véase la tabla 1). Las entrevistas se basaron en preguntas sobre el tipo de uso, el nombre indígena y el lugar de recolección de las plantas. Excepto por la categoría “utensilios”, que corresponde a instrumentos usados en la cocina, las categorías de uso son las descritas en Marín-Corba et al. (2005). Los nombres indígenas de la tabla 2 se escribieron con la ayuda del señor Emilio Fiagama. El sistema de clasificación de las plantas sigue la propuesta de APG II (Stevens 2001); la nomenclatura taxonómica sigue la usada en las bases de datos del IPNI (International Plant Names Index 2004) y W3Tropicos (Missouri Botanical Garden VAST-VASCULAR Tropicos). Para determinar cuáles de las especies de plantas usadas fueron introducidas a América, la distribución original de las plantas se consultó en los siguientes trabajos: Patiño (1963, 1964), Pickersgill & Heiser (1977), Schultes & Hofmann (1979), Schultes (1984), León (1987), Brücher (1989), Pearsall (1992) y Lorenzi & Matos (2002). Excepto por las especies comunes y fáciles de identificar en el campo (e. g., piña, banano), las muestras vegetales se colectaron durante las entrevistas en la parcela donde está la maloca y en los bosques secundarios próximos a esta. Las muestras fueron identificadas por Frausin, Trujillo y Correa y están depositadas en el herbario Enrique Forero (HUAZ) de la Universidad de la Amazonia, Florencia.

Tabla 1

Sexo, edad y tiempo de residencia en Florencia (Caquetá) de las personas entrevistadas de la comunidad murui-muinane del cabildo Monaya Buinaima

SEXO	EDAD	< 10 AÑOS	11-20 AÑOS	> 21 AÑOS	TOTAL
Mujeres	20-73	4	2	2	8*
Hombres	18-77	6	2	1	9

* Sólo una de las entrevistadas nació en Florencia.

Resultados

La comunidad murui del cabildo Monaya Buinaima utiliza un total de 54 especies de plantas (50 géneros en 32 familias). La mayoría de las especies son nativas de la región amazónica y alrededor de 60% de ellas son arbustos o hierbas (véase la tabla 2). Entre las especies no nativas de América están el cilantro cimarrón (*Eryngium foetidum*) y el mango (*Mangifera indica*) usadas en la alimentación, la ortiga (*Urtica urens*) utilizada en la medicina, y las lágrimas de san pedro (*Coix lacryma-jobi*) usada en la fabricación de artesanías. Arecaceae (palmas) y Fabaceae (frijoles) fueron las familias más representadas, con ocho y seis especies cada una. Las palmas se emplean en todas las categorías de uso excepto en la categoría ornamental; las fabáceas en la alimentación, artesanías y en la medicina.

Tabla 2
Especies de plantas usadas por una comunidad murui desplazada a Florencia, Caquetá

ESPECIE	NOMBRE COMÚN	NOMBRE MURUI	HÁBITO	PARTE USADA	USOS				
					Alimentación	Artesanal	Construcción	Cultural	Medicinal
ANACARDIACEAE									
<i>Anacardium occidentale</i> L.	Marañón	añana	arbustivo	fruto	x		x		
<i>Mangifera indica</i> L.*	Mango		arbóreo	fruto	x				
APIACEAE									
<i>Eryngium foetidum</i> L.*	Cilantro cimarrón		herbáceo	hoja	x		x		
ARACEAE									
<i>Heteropsis</i> sp.	Bejuco yaré	kirio	herbáceo	raíz		x			
<i>Spathiphyllum cannifolium</i> (Dryand. ex Sims.) Schott		jiruruai	herbáceo	todo	x		x		
ARECACEAE									
<i>Astrocaryum</i> sp.	Palma de monte	ñekiki	palma	semilla					x
<i>Astrocaryum chambira</i> Burret	Chambira	ñekina	palma	hoja		x			
<i>Attalea maripa</i> (Aubl.) Mart.	Guajo	jarina	palma	fruto, semilla		x			
<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Chontaduro	jimena	palma	fruto	x				

Continúa

Continuación de la tabla 2

ESPECIE	NOMBRE COMÚN	NOMBRE MURUI	HÁBITO	PARTE USADA	USOS				
					Alimentación	Artesanal	Construcción	Cultural	Medicinal
<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	Asai	needa	palma	semilla	x				
<i>Geonoma stricta</i> (Poit.) Kunth	Palma	erebe	palma	hoja		x	x		
<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	Canangucha	kinena	palma	fruto, hoja	x	x	x	x	
<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.	Milpesos	komaiña	palma	fruto, hoja	x	x		x	
ASTERACEAE									
<i>Mikania</i> sp.		yiañobe	herbáceo	hoja, tallo					x
BIXACEAE									
<i>Bixa orellana</i> L.	Achote	nonorai	arbustivo	fruto, semilla	x		x	x	
BROMELIACEAE									
<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Piña	rotidorai	herbáceo	fruto	x				
BURSERACEAE									
<i>Protium</i> sp.	Anime		arbóreo	semilla		x			
CANNACEAE									
<i>Canna edulis</i> Ker Gawl.	Achira		herbáceo	semilla		x			
CARICACEAE									
<i>Carica papaya</i> L.	Papayo		herbáceo	fruto	x				
CONVOLVULACEAE									
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Batata	repipi	herbáceo	raíz	x				
COSTACEAE									
<i>Costus</i> sp.	Caña agria	tiimonginai	herbáceo	hoja				x	
CYCLANTHACEAE									
<i>Asplundia cf. vaupesiana</i> Harling	Palmilla	eiri	herbáceo	todo	x		x		
ERYTHROXYLACEAE									
<i>Erythroxylum coca</i> Lam.	Coca de monte	jubiña	arbustivo	hoja		x	x		

Continúa

Continuación de la tabla 2

ESPECIE	NOMBRE COMÚN	NOMBRE MURUI	HÁBITO	PARTE USADA	USOS					
					Alimentación	Artesanal	Construcción	Cultural	Medicinal	Ornamental
EUPHORBIACEAE										
<i>Hevea brasiliensis</i> (Wi- Ild. ex A Juss.) Müll. Arg.	Caucho	jitirai	arbóreo	fruto			x			
<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Yuca	maika	arbustivo	raíz		x				
FABACEAE										
<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Frijol	boroto	herbáceo	semilla	x					
<i>Inga edulis</i> Mart.	Guama	jitairai	arbóreo	hoja, semilla	x		x			
<i>Inga spectabilis</i> (Vahl) Willd.	Guama	rimotaira	arbóreo	hoja, semilla	x		x			
<i>Ormosia</i> sp.	Chocho	noiji	arbóreo	semilla	x					
<i>Parkia</i> sp.	Guarango	katarai	arbóreo	semilla	x					
<i>Parkia multijuga</i> Benth	Guama de pepa negra		arbóreo	semilla	x					
GESNERIACEAE										
<i>Drymonia</i> sp.	Tabaco de venado	ki'do	herbáceo	todo		x				
HELICONIACEAE										
<i>Heliconia rostrata</i> Ruiz & Pav.	Heliconia	iyobe	herbáceo	todo			x			
LAURACEAE										
<i>Persea americana</i> Mill.	Aguacate		arbóreo	fruto	x					
LECYTHIDACEAE										
Indeterminada 1	Matafrío		arbóreo	tallo (corteza)	x					
MALPIGHIACEAE										
<i>Banisteriopsis</i> sp.	Yajé	unao	arbusto- vo/ trepador	tallo (corteza)	x					
MALVACEAE										
<i>Ochroma pyramidalis</i> (Cav. ex Lam.) Urb.	Balso	penakai	arbóreo	tallo	x					
<i>Theobroma bicolor</i> Bonpl.	Cacao maraco	mizena	arbustivo	fruto	x				x	
<i>Theobroma cacao</i> L.	Cacao	miegie	arbustivo	fruto	x					

Continúa

Continuación de la tabla 2

ESPECIE	NOMBRE COMÚN	NOMBRE MURUI	HÁBITO	PARTE USADA	Alimentación	USOS				
						Artesanal	Construcción	Cultural	Medicinal	Ornamental
MARANTACEAE										
<i>Calathea</i> sp.	Bijao	ñotakai	herbáceo	tallo (pseudo- tallos)	x				x	
MORACEAE										
<i>Brosimum</i> sp.	Granadillo	kiritiño	arbóreo	tallo		x	x			
MUSACEAE										
<i>Musa paradisiaca</i> L.*	Plátano	ooguai	herbáceo	fruto	x					
MYRTACEAE										
<i>Eugenia stipitata</i> McVaugh	Arazá		arbustivo	fruto	x					
<i>Psidium guajava</i> L.	Guayaba		arbustivo	fruto	x					
POACEAE										
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.*	Lágrimas de san Pedro		herbáceo	semilla	x					
<i>Zea mays</i> L.	Maíz	beyado	herbáceo	semilla	x					
PTERIDACEAE										
<i>Adiantum</i> sp.	Helecho	jokome	herbáceo	hoja	x				x	
SAPOTACEAE										
<i>Pouteria caimito</i> (Ruiz & Pav.) Radlk.	Caimo	jipikona	arbustivo	f r u t o , hoja	x				x	
SOLANACEAE										
<i>Capsicum chinense</i> Jacq.	Ají	jipihi	arbustivo	fruto	x			x		
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Tabaco	diona	herbáceo	hoja		x				
URTICACEAE										
<i>Cecropia ficifolia</i> Warb. ex Snethl.	Yarumo blanco	paibekai	arbóreo	hoja				x		
<i>Cecropia sciadophylla</i> Mart.	Yarumo	kiraikai	arbóreo	hoja	x		x			
<i>Pourouma cecropiifolia</i> Mart.	Uva caímarona	jirikona	arbóreo	fruto	x					
<i>Urtica urens</i> L.*	Pringamosa	jakirai	herbáceo	hoja				x		
ZINGIBERACEAE										
<i>Curcuma longa</i> L.*	Azafrán	choikie	herbáceo	raíz				x		
					Sumas	27	15	4	11	15
						1	4			

* Especies introducidas a América.

Las tres categorías de uso con el mayor número de especies de plantas utilizadas son: la alimenticia (27 spp.), la medicinal (15) y la artesanal (15). Por sus frutos, la palma milpesos (*Oenocarpus bataua*), la guama (*Inga edulis*) y la uva cai-marona (*Pourouma cecropiifolia*) son plantas destacadas en la alimentación (véase la tabla 2); *Heteropsis* sp. y *Calathea* sp. se utilizan en la fabricación de cestas y *Astrocaryum chambira* en la elaboración de bolsos (véanse las figuras 1.2 a 1.4); la coca (*Erythroxylum coca*), el ají (*Capsicum chinense*) y el caimo (*Pouteria caimito*) son plantas importantes en la categoría medicinal. Solamente tres especies son empleadas en la construcción de la maloca: las hojas de las palmas de milpesos y canangucha (*Mauritia flexuosa*) para el techo y la madera de granadillo (*Brosimum* sp.) para las bases o vigas (véase la figura 1.1).

Al igual que en la comunidad desplazada embera-katío que vive en Florencia (Frausin et al. 2008), los murui también adquieren algunas de estas plantas en el mercado local (e. g., yuca) o por medio de campesinos del área (e. g., coca), o en los fragmentos de bosques cerca o dentro de la ciudad (e. g., semillas de algunas Fabaceae usadas en artesanías).

Discusión

Las 54 especies de plantas usadas por el grupo murui desplazado a la ciudad de Florencia corresponden al 19% del total de plantas útiles (278 especies) registradas para una comunidad en el Putumayo (Colombia), rodeada de bosques en buen estado de conservación y conformada por unas ciento cincuenta personas (Marín-Corba et al. 2005). La pérdida de tierra y, por tanto, de recursos vegetales, es una consecuencia obvia del desplazamiento a la ciudad. En ambientes urbanos, el desuso o reemplazo de especies vegetales es inevitable debido a la disponibilidad limitada de recursos vegetales o de espacios para cultivar las especies culturalmente importantes. Por ejemplo, las variedades de yuca brava y mansa (*Manihot esculenta*), ambas cultivadas y usadas con frecuencia en la preparación de alimentos como el casabe y la cahuana, ahora se adquieren ocasionalmente en el mercado de la ciudad; lo mismo sucede con la hoja de coca, comprada a campesinos de otras regiones del Caquetá. Los frutos de algunas plantas tradicionalmente usados para endulzar la cahuana han sido sustituidos también por refrescos artificiales comprados en los supermercados. Y las pinturas naturales, usadas en la decoración de las faldas de canangucha, se han reemplazado por colorantes artificiales.

A primera vista, la gran diferencia en el número de plantas útiles de los murui de Florencia (54 spp.) y los del Putumayo (278 spp.) indica la pérdida de conocimiento etnobotánico debido al desplazamiento. Sin embargo, ambos estudios no son comparables porque los métodos empleados fueron diferentes. También, el hecho de que este grupo indígena desplazado no use una especie determinada de planta no significa que no la conozca o que tal conocimiento etnobotánico esté perdido. Además, no analizamos el uso de la oferta de las especies vegetales en los bosques secundarios alrededor de Florencia. No obstante, es importante mencionar esta diferencia en el número de plantas útiles si tenemos en cuenta que las culturas indígenas de Colombia se están transformando rápidamente y que su conocimiento etnobotánico puede perderse para siempre. Al igual que en el grupo del Putumayo, las categorías de uso medicinal y alimenticia fueron las categorías con mayor número de especies en nuestro estudio. Igualmente, algunas de las plantas registradas para los murui de Florencia están dentro de las especies con mayor valor de uso en la comunidad del Putumayo (cfr. tabla 1 de Marín-Corba et al. 2005). Esto último podría sugerir que ciertas especies de plantas, culturalmente importantes y quizás localmente abundantes, tienden a ser localizadas y reutilizadas rápidamente. Estos aspectos deben ser estudiados en mayor detalle en trabajos futuros y en otros grupos indígenas desplazados.

La iniciativa liderada por el cacique Emilio Fiagama, de crear una maloca como punto de encuentro en Florencia, es una reacción al proceso de transformación cultural que sufre esta comunidad. No hay duda que este es un ejemplo para otros grupos indígenas desplazados a Florencia, como los ingas, los coreguajes y los embera-katío, que también están tratando de recuperar sus costumbres ancestrales. Es, así mismo, una oportunidad para que investigadores de las ciencias sociales y naturales documenten estos procesos y colaboren con el éxito de los mismos. Esperamos que nuestro trabajo promueva estudios similares en otras poblaciones desplazadas de Colombia.

Notas

Agradecimientos: agradecemos a la comunidad murui de Florencia, especialmente al señor Emilio Fiagama, por su valiosa colaboración durante el desarrollo de este trabajo. A Juan Álvaro Echeverri por la información bibliográfica y la edición de la versión final del manuscrito; a Paula Sepúlveda, William Trujillo, Danny Vélez y dos evaluadores anónimos por los comentarios y las sugerencias que ayudaron a mejorar esta nota.

- 1 Monaiya significa ‘el amanecer’ y es la forma nominalizada del verbo ‘monaide’ ‘amanecer’. Conservamos aquí la escritura ‘Monaya Buinaima’ (que significaría ‘El Señor del amanecer’), porque es así como aparece registrada la maloca en Florencia y como la comunidad firma sus documentos

Referencias

- BRÜCHER, HEINZ. 1989. *Useful plants of neotropical origin and their wild relatives*. Berlín: Springer-Verlag.
- FRAUSIN, GINA, EDWIN TRUJILLO, MARCO CORREA Y VICTOR GONZALEZ. 2008. “Seeds used in handicrafts manufactured by an Emberá-Katío indigenous population displaced by violence in Colombia”. *Caldasia* 30 (2): 301-309.
- INTERNATIONAL PLANT NAMES INDEX (IPNI). 2004. <http://www.ipni.org>
- LEÓN, JORGE. 1987. *Botánica de los cultivos tropicales*. San José: Instituto Interamericano para la Cooperación Agrícola (IICA).
- LORENZI, HARRI Y ABREU MATOS. 2002. *Plantas Medicinais no Brasil: nativas e exóticas cultivadas*. 2nda. Edición. Sao Paulo: Nova Odessa, Instituto Plantarum.
- MARÍN-CORBA, CÉSAR, DAIRÓN CÁRDENAS-LÓPEZ Y STELLA SUÁREZ-SUÁREZ. 2005. “Utilidad del valor de uso en etnobotánica. Estudio en el departamento de Putumayo (Colombia)”. *Caldasia* 27 (1): 89-101.
- PATIÑO, VÍCTOR MANUEL. 1963. *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial. Tomo I. Frutales*. Cali: Imprenta Departamental.
- _____. 1964. *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial. Tomo II. Plantas alimenticias*. Cali: Imprenta Departamental.
- PEARSALL, DEBORAH. 1992. “The origins of plant cultivation in South America”. En: C. W. Cowan, C. W. & P. J. Watson (eds.), *The origins of agriculture - An international perspective*, pp. 173-206. Washington: Smithsonian Institution Press.
- PICKERSGILL, BARBARA Y CHARLES HEISER. 1977. “Origins and distribution of plants domesticated in the New World Tropics”. En: C. A. Reed (ed.), *Origins of Agriculture*, pp. 803-836. The Hague: Mouton Publ.
- PINEDA, ROBERTO. 1987. “Witoto”. En: R. Pineda (ed.), *Introducción a la Colombia Amerindia*, pp. 151-164. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- SCHULTES, RICHARD Y ALBERT HOFMANN. 1979. *Plants of the Gods: Origins of hallucinogenic use*. Nueva York: McGraw-Hill.

- SCHULTES, RICHARD. E. 1984. "Amazonian cultigens and their northward and westward migrations in pre-Columbian times". En: D. Stone (ed.), *Pre-Columbian plant migration*, pp. 19-38. Cambridge: Harvard University Press.
- STEVENS, PETER. 2001. Angiosperm Phylogeny Website. Versión del 9 junio de 2008. <http://www.mobot.org/MOBOT/research/APweb/>
- URBINA, FERNANDO. 1986. *Amazonia, naturaleza y cultura*. Bogotá: Banco de Occidente.
- VASCO, AÍDA M., SANDY C. SUAZA, MAURICIO CASTAÑO-B. Y ANA E. FRANCO-M. 2008. "Conocimiento etnoecológico de los hongos entre los indígenas uitoto, mui-nane y andoque de la Amazonia colombiana". *Acta Amazónica* 38 (1): 17-30.
- W3TROPICOS. 2007. Missouri Botanical Garden VAST (VASCULAR Tropicos) nomenclatural database and associated authority files. <http://mobot.mobot.org/W3T/Search/vast.html>

Cantores: Emilio Angarita | Roberto Vento | Javier José | Marcelino Manduca

CANTOS DEL RITUAL DE LA PELAZÓN TIKUNA

Lengua: tikuna (ISO 639-3 tca)

Transcripción y traducción: Abel Santos

Recopiladores: Baudilio Ramos y Hugo Andrés Ramos

Grabado en Arara (departamento de Amazonas, Colombia), enero de 2008

Presentación

Hugo A. Ramos

Los textos siguientes fueron grabados durante la ceremonia de pelazón en nombre de la señorita Gladis Manduca, en el resguardo de Arara (Trapecio amazónico colombiano), durante el mes de enero de 2008. La pelazón (*yíii*) es un ritual de iniciación para las muchachas píberes, cuya entrada a la vida adulta debe ser protegida contra toda mala influencia. Se cree que a partir de la primera menstruación la muchacha y la sociedad entran en un periodo particularmente peligroso. El registro de los cantos se hizo gracias a la colaboración de Baudilio Ramos, un joven tikuna de Arara, en acuerdo con los padres de la niña y de las autoridades de la comunidad de Arara. La transcripción y la traducción fueron realizadas con la ayuda de Abel Santos, lingüista tikuna.

Estos cantos son entonados desde dentro del corral o lugar de aislamiento donde *worekii* (nombre con el que se refiere a la joven iniciada) está siendo pintada con huito (*Genipa americana*) y adornada con plumas y achiote (*Bixa orellana*) por parte de las abuelas, quienes además retiran el cabello de su cabeza mientras los cantores recitan estos cantos. En esta ceremonia no sólo saludan y reciben a la señorita como una nueva mujer en la sociedad, sino que también es un espacio de renovación y purificación en el que se recuerda el origen, dando sentido al tiempo, al espacio territorial y a la vida.

Emilio Angarita, Roberto Vento y Javier José, abuelos tikuna de la comunidad de Arara; Marcelino Manduca, abuelo de la comunidad de Nazareth, en el Trapecio amazónico colombiano.

Abel Santos, maestro tikuna, lingüista y estudiante de la maestría en estudios amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Hugo A. Ramos, antropólogo y estudiante de la maestría en estudios amazónicos; Baudilio Ramos, joven tikuna de la comunidad de Arara.

Se presentan siete cantos en total, que tienen lugar antes y después del momento en que las paredes del lugar de reclusión se rompen y la *worekü* sale acompañada de su familia a danzar al compás de instrumentos como el tambor, la caparazón de taricaya (tortuga de río) y el cascabel. A esta danza se unen todos los asistentes en un ritmo palpitante mediado por las voces de los cantores y la alegría generalizada.

Los tres primeros cantos son entonados por Emilio Angarita, abuelo de la comunidad de Arara, dentro del corral. El cuarto lo entona el abuelo Roberto Vento, luego de que la niña ha salido del corral. El quinto lo entona Javier José, del clan cascabel, perteneciente a la mitad exogámica opuesta a la de la *worekü*. En el sexto se retoma el canto del abuelo Vento; y, finalmente, el séptimo canto es de Marcelino Manduca, un abuelo de la comunidad de Nazareth, en el que se manifiesta la bienvenida y reintegración de la *worekü* a la sociedad como participante de la cultura tikuna.

Para la pronunciación de las palabras en lengua tikuna véanse las convenciones al final del texto.

Canto 1. Dentro del corral

Cantor: Emilio Angarita

Este canto ocurre dentro del corral, en el momento en que las abuelas y las tías (maternas y paternas) están flagelando suavemente el cuerpo de *worekü* con una rama del árbol de *yomeru* como símbolo de limpieza, alejando de ella



Foto1

Dentro del corral (Hugo A. Ramos, enero 2008)

el “aliento” o el olor de su cuerpo, proveniente de la sangre de la menstruación (que atrae los espíritus maléficos), para luego ser cubierta de plumas y sacada del corral o sitio temporal de reclusión.

ya mamai mamaí	la mamá, la mamá
nagutürü nagutürü nagutürü	en eso, en aquello, en aquello
i tümaawa namatürü a, na ūūāmá ūūāmá ūūāmá ūāmá u ūūāmá	ella misma, con eso canta, canta en mi nombre, canta en mi nombre, canta en mi nombre, canta en mi nombre.
yimatürü kü i kuchiīwá kuchiīwá	aquella es tu casa, tu casa (el corral)
nagutürü nagutürü na bonetagu bóneta-guuuu	en ello, en aquella, cuando florezco, florezco
ēkükä niī ēkükä niī írawa írarü írarüwa	de pronto de pronto, poco a poco
i ngautükugu ngau ngautükuguu ngautü ngautüku ngautükuguuu	me adornan el cuerpo (con plumas) me adornan el cuerpo (con plumas)
aichaäkürüü aichaäkürüü	como cría de pajarito, como cría de pajarito
kü ngutuku ngutuku ngutukuuuu	tú te estás emplumando, te estás emplumando
pa iri iri i pa wowareküüü	tú alégrate (salta animosa) nuestra <i>worekü</i> *
íyüakürüü íyüakürüü íyüakürü	como cría de gavilán, como cría de gavilán
íyüakürüü íyüakürüü íyüakürü	te estás emplumando,
ngutuku ngutuku ngutukuuuu	te estás emplumando
ñemawai ñema ñemawaiii	ahí, ahí ese de ahí
i kuchuīrŵá i kuchuīrűuwá	en tu casa, en tu casa
duuūkajikü i nagutürü nagutürü kü	la gente dicen y dice así,
utüma kü utüma i ȳtuneeee	cantan, cantan al sagrado
ya ȳtune ya ȳtune ȳtuneee	al sagrado, al sagrado
ya eware e ewareeee	<i>eware ewareeee</i>
i ñuma rü kü ñumarüü cha ȳ	y ahora, y ahora estoy así
i náigutürü i kükuchi niī	vestida con corteza de <i>naichi</i>
i náitaaügu	en corteza de <i>naichi</i>
¿ñuāchaguchi ñuāchaguchi ñuāchaguchiüü?	y ahora ¿qué hago? y ahora ¿qué hago? y ahora ¿qué hago?

* *iri iri iri*, viene de *iei*; se traduce como “serás infinita”, es como decir, “tendrás larga vida” (consultado con Paulino Santos, médico tradicional de Arara).

Canto 2. Para la salida del encierro

Cantor: Emilio Angarita

Ahora comienza un nuevo canto que se refiere al momento posterior en que la muchacha saldrá del corral. El mismo cantor le expresa que va a estar cantando a su lado dándole consejos.

i marütürü i marütürü kü	ya fue (cesó), ya soy,
marükü marükü marütürü kü	ya fue (cesó), ya soy,
yukawai yukawaiii	ya murió ya murió
chi chiichi a chichigü i chichigü chichinü	andando, y caminando al lado de usted (me detengo varias veces)
ya chorüwai ya chorüwai	la que es mía, la que es mía,
ya augaka ya augakaäää	mi voz triste, mi voz que llora, por mi lamento (voz llorosa o canto triste)
i ñumarükä i ñumarükä	y ahora y ahora
ñumarü ñumarükä	es ahora es ahora
kupeewá rü kupeewá	en tu adelante en tu adelante
kuküwá kuküwá kuümaä	a tu lado, a tu lado a ti
ëkütürü ëtütürü	ah, bueno. ah bueno,
ngiïwa i ta ngaunetá	te vamos a adornar el cuerpo
ya tayakü ya tayakü i torika i	a nuestra, a nuestra taricaya
ya üüne üüne üüne üüne.	porque es inmortal, inmortal, inmortal,
ñegumaä ñegumaa	en ese momento, en ese momento
i ngechaü	se está triste
ta auwechá auwechá	se llora, se llora
ya ngiäérü ya ngunegu	déjala así que amanezca
tau kü üná tau kü ññí	no te va a pasar nada, no te preocunes que no serás nada (tranquila, no te vas a convertir en inmortal)
pa chauríakü pa chauríakü	mi pequeña hija, mi pequeña hija
ñemarüü kü ù ñemarüü kü ññí	tú haces eso (estás cumpliendo) tú eres eso (<i>worekü</i>) la señorita
i nüütürü ya büüne ya büüne	en ese que se desbarranca, en ese que se desbarranca

namatürükü namatürükü	con eso, con eso
ãwaachi kü ãwaachine ãwaachinee	que es el peligroso, que es el peligroso, que es el peligroso
ya büünee	el que se desbarranca
namatürü namatürü namatürü	con eso, con eso, con eso
ya wwarekü ñigupíi	allá está la <i>worekü</i>
nawá nagu cha yà a yauchinee.	en eso de allá, me desarrollé, mi cuerpo se desarrolló (menarquia)
a chaiñachine a chaiñachine a chaiñachi a chaiñachi chaiñachinee chaiñachine chaiñachinee chaiñachinee	el cuerpo del palo donde se sostiene <i>worekü</i> está encrespado, o esponjado, o saturado
a ngipareweru a ngipareweru	su vara, su vara
nagutürü nagu nagutürü	en eso, en eso
ta yawâchine yawâchine	donde ella se sostiene, donde ella se sostiene
nüüchi nüüchi	a eso, a eso
i tutu i tutuñ	al tambor, al tambor
ãtewene ya ãtawenee	que tiene forma de caparazón, el que tiene caparazón
üchinü ya noeyina	que lo haga la abuela
ya nuaguchi tümaüchi	aquí ella es la que sabe
ta kukuchi kukuchi kukuchi	vístala, vístala, vístala
ya moëichima ya moëchimaa	y muchas gracias y muchas gracias
ëkütürü ëkütüü	¿por qué?, ¿por qué será?
ngiïwa i ngiïwa i	ah bueno, ah bueno
pi ngutuku ngu ngutukuu pi ngutuku ngu ngutukugu	empiecen a adornarla, empiecen a adorarla, empiecen a adornarla, empiecen a adorarla,
ya toriakü a toriaküü	a la taricaya, a la taricaya
ékütürü ékütürü ékütürü	ah bueno, ah bueno, ah bueno
nawai namawai	en eso, con eso
ya aruana ya aruanas	se tiene cascabeles, se tiene cascabeles
ñiemaüri ñemawai	entonces de ahí, entonces de ahí
ñiawai ngiriwai ngiriwai	vamos a ella, a ella
rü poürütá ponetá	llevémosla, llevémosla
namawai i ponetáaa	llevémosla a eso (a ser una <i>worekü</i>)

nawatama	a eso mismo
i tagutama tagutamatá tagutamatá	nunca, nunca, pero nunca
i ñiguma ñi ñiguma ñigumawai	con ella misma nunca falló
i guchinü guchinü guchinüü	a ella misma, a ella misma *
ya kuayañ niñ ya aruañ	que ella sabe cómo es
iri iri i ya wowarekü wowareküü	¡que viva!, larga vida a la señorita, señorita,
yi marü marüwai	pues ya, pues ya
marüwai marüwai	pues ya, pues ya
ya ngichigawá ngichigawá utuema	ya estamos en el rito, ya estamos en el rito de ella y en eso canto
ya torü torüwai	que es nuestra, que es nuestra
ya wware wo wwareküü.	la señorita, la señorita
ëküwai ëküwai niñ	ah bueno, ah bueno
na ngoâne ngo ngoâne	cuando amanezca, amanezca, amanezca
ya ngoâchi ngoâchi ngoâchii.	cuando apenas amanezca
ñüätüü nuñ rü ù nuñ na ù	así se hace, así se hace
ya ngunegu ngineïgu	cuando amanezca, cuando amanezca
ngineïgu ngineïguuu	cuando amanezca, cuando amanezca,
ya nginatü nginatü nginatü	el papá, el papá, el papá
ya nginatü nginatü nginatüüü	el papá, el papá, el papá
ya kueya kueya kueyarañ	tu hermana, tu hermana, tu hermana
ñanarügü ñanarügü nanarügüüü	así se hace, así se hace, así se hace
ya torüwai to torüwai	en nuestra, en nuestra
a toñgü arü ya nanewa	en nuestra, en nuestra tierra
ñanarügü niñ nanewegüüü.	aquí en nuestra tierra
ñañwai ñañwai	este es, este es
ñeñwai ñeñwai ñeñwai	este es, este es, este es
ngüiñwai ta ngütuku	ahora, está emplumada
ngautuku ngu ngautukuuu	está emplumada, emplumada, emplumada
ya torüwaí torüwai taüiaññ	nuestra, nuestra hija (cría de gavilán)
ya ararara aya ya arara	en arara, en arara, en arara
ya arara ya arararaaaa.	en arara, en arara, en araraaaaa

* Desde el principio ella y su familia han tenido la intención de ser *worekü* y nunca se negaron, continuarán por el camino recto.

Canto 3. Canto de la taricaya

Cantor: Emilio Angarita



Foto 2
Emilio Angarita cantando (Hugo A. Ramos, enero 2008)

aaaaaaa	aaaaaaa
wiya niï yaya niï	es una, es una,
a wiakü ya toriakü toriakü.	la taricaya, la taricaya
wiya niï toriaküna ya toriakü	es una, es una, es una taricaya
ya araraaa ya ararara	arara, arara
ya duūäne ya duuü arü	donde hay gente, donde hay gente,
ya duuü arü	donde hay gente
kü duüküü kü duüküü	eres gente gente
pa iri iri pa wowarekü	viva, larga vida para la señorita
ñumawai awamanaa	ahora lamentarás
kü ùüne kü ùüne kü ùüne	eres inmortal, inmortal, eres inmortal
ñumawai ãükümakü	ahora eres vulnerable

kü ùùne ùùne ùùne	eres inmortal inmortal inmortal
kugüma kugüma	contigo misma, contigo misma
kü nuüü kü nuüwai kuaámaa	sabes lo que está sucediendo contigo misma
kugüma kugüma kü	tú misma, tú misma
kü ùùne ùùne ùùnne.	eres inmortal, inmortal, inmortal
ñanarügü ñanarügü	así es, así es
tagu arü naanewá	el territorio que está río abajo,(eware)
ya wii ya wii ya wiiwai	hay un, hay uno
ya iri iri i ya utüä.	larga vida te canto
nüüwai nüüwai	ahora, ahora
chi kuächi kuächi kuañnee	recuerdo, recuerdo, recuerdo a ese territorio
nüüwai chi naüwai	ahora sí lo recuerdo
chi kuächi kuäa chi kuäachinéee.	recuerdo, recuerdo, recuerdo, ese territorio
kü tüwetakü a tümatakü	con ella, con ella
ya wii arü wií arü nguenígú	algún día, algún día
a kuri arü kuri arü kuri	será tuyo, será tuyo
arü a kuri arüü	será tuyo, será tuyo
i kurina i kurinaaaaa	será tuyo será tuyo será tuyo
kurina i kurina i kurina,	será tuyo será tuyo será tuyo
kurina i kurina i kurina	será tuyo será tuyo
ya ainekü ya ainekü ya aikünaaa	algún día serás como <i>aikuna</i> , <i>aikuna</i> , <i>aikuna</i>
iri iri iri pa wwarekü.	que viva, larga vida a nuestra <i>worekü</i>
i tomatama i kügümakükü	estás un poco apenada
änaküra änöküra änöküraü	apenada, apenada, apenada
kugüma kugümaa	tú contigo misma
änöküra änöküraü änöküraü	estás apenada, apenada, apenada
pa iri iri iri pa wwarekü	viva, larga vida, querida señorita
pa iri iri iri pa iri iriiiiii,	viva, larga vida, querida
ngimawai ngimawai ni yükütürü	a ella, a ella, más rato
ñiawai nüüwai i tüächíne	vamos, vamos, a cogerla
daayawì ya doochini	este es el que está verde (biche)
ya kupaweru ya kupaweru	tu vara, tu vara
[silbido]	[silbido]
kü ngimaa nüü kü u kugüma kugümaküü	ella misma, contigo, contigo misma

ñuñakugu ñuñakugu	cuando estás así, cuando estás así
kugümaküü kugümaküü	contigo misma, contigo misma
kü ãneküra ãneküraü ãneküraü	te da pena de ti misma, te da pena de ti misma
kü auchametü kü auchametü.	y estás llorando, estás llorando (tu cara está llorando)
ëkatürü ëkatürü ëkatürü	ah, bueno, ah bueno, ah bueno
meätürü meätürü meätürü	ten cuidado, ten cuidado
ya kuküma kü	con tu cultura
ãneküra ãneküraü	te da pena, te da pena
ngigümaä ngigümaä ta	con ella misma, con ella misma
ãneküra ãneküraü	le da pena, le da pena
ãneküra ãneküraü	le da pena, le da pena (en su estado de <i>üüne</i>)
yiriwai ya iri iri iri iri ya	déjala así, que viva, viva viva
woware wawarekü	la señorita, la señorita
tauchirema tauchirema	no ha pasado nada, no ha pasado nada
tauchirema tauchirema	no ha pasado nada, no ha pasado nada (como tranquilizándola)
tutanewa ñuma i arü naanewa tochiga i	en ese territorio inclinado, nuestra historia
tochigaa kuchiga kuchigaa.	nuestra historia, tu historia, tu historia
írarüwa írarüwa kuü kuütürü	un poco, un poco algo de ti, algo de ti (voy a decir por allá)
namatürü namatürü namatürü	con eso, con eso, con eso
ya yuyawe yuyawe yuyawe	te pondrás gris, te pondrás gris, te pondrás gris (con las motas del plumaje)
namatürü kü ngutukù.	con eso te adornarán
moü arü ya ngunegu	mañana cuando amanezca
nagutürü kü ñüüna kü .	pensarás en eso
ngechaü ngechaü ngechaü	y estarás triste, triste triste
pa iri iri iri pa wawarekü.	que viva, larga vida a la señorita
ñuatarüü ñuachaguchi	¿cómo?, ¿cómo será?, ¿cómo hago?
cha ñuachagu cha ñuachagu ya kumaä cha	qué hago, qué hago contigo
wainetagü wainetagü ta yimatürü	si te rallo, si te rallo, con eso (huito)
ya nachiga nachigaiine ya nachiga	es así la historia, es así la historia, es así
nachigaiine ya eware eware ewaree.	la historia de <i>eware, eware, eware</i> .

ñematurü kü ñematurü kü	eso es, eso es
ñematurü kü daütürükü	eso es, con esto es
ya kunawai kunawai ni üëna ya üënaa	a ti, a ti, te pega, te pega (te colorea)
ẽrütürükü kurtuwai ya üanekaä ya üüküü	pues el huito a ti (va a dejar tu cuerpo con olor sabor amargo)
a ñumakü ñumarikaä	pues ahora, ahora
ya kupeewa ya kupeewa	en tu adelante, en tu adelante
cha chiane cha chianee.	estoy parado, parado.
kü takaükü tayaakü nagu nagu	qué será, qué será en eso, en eso
nagutürü kü ngechaü ngechaü	en eso estarás tristeza, tristeza
pa chauriakü pa chauriana	mi hijita, mi hijita
iri iri iri pa wawareküü.	que viva, larga vida a la señorita
ya tüüwai a tüüwai	con ella, con ella (celebrando con ella)
táküraü táküraü na tachiga niñ nachiga	engrandecemos nuestra historia (que per- dura)
ñemaka niñ ñemakakü	es por eso, es por eso
oeganeü oeganee oregü oregüü.	eso es lo que canto, es lo que cuento, eso es lo queuento (esa historia)
iri iri wawareküü ngima ni u	viva, eres eterna señorita, eso es lo que cuenta
cha utuüü cha otüü cha otüü	eso es lo que canto, canto, canto
ñemarika ñemarika	solamente eso, solamente eso
ñemaree ñemare ñemare	eso es, eso es, eso es
ka namawá ñema kuü ta nguchiga nguchigaa.	va a caer (a llegar) en el momento de cele- brar su historia.
ya noria ni noria ya ngunegù	si ahora, si ahora amanece,
ya noria ya noria ya no ya noria ya ngunegù	si ahora, si ahora, ahora amanece
ya nagu nagu nagutawá ya bugu a bugüenaa	ahora, ahora en eso te harán nacer (a sacar del corral)
i noria ni noriaya na ngunegu	cuando amanezca ahora cuando amanezca
ya noriaya noriya noriaya na	ahora ahora ahora
ngunegu i nagutü i nagutü	cuando amanezca en eso en eso (con la menstruación)
nagutawá ta bugüena bugüenaa	con eso se nace se nace
ya ngoakü ngoaküüü, nagu nagutürüükü	cuando aparece la hija, nuestra hija, en eso,
ta üane üane üanemaa.	hay que hacer (tener) chagra, hacer chagra.

ngimawaí ngimawaí ngimawaí tachira
 tachiraü.
 con ella, con ella, con ella, se hace una gran
 fiesta.

i ñekawai i nuküma nüna tü na ã ya
 nuükü ya nuögüküü
 es por eso que nos entregaron esto (la pela-
 zón) antiguamente

kü ñanarükü ñararüküü ñanarükü ña-
 rarüküü
 pa chariakü chariakü chariaküü,
 antigamente, antigamente (muy antiguo)

a ñamawaí a ñumawaí ñumawaí i
 es como este, es como este, es como este, es
 como este,

kuchigawa kuchigawa
 hija mía hija mía hija mía

na nguüená na nguüenaa.
 ēkütürü ēkütürü ēkütürü
 esto es lo que estamos haciendo, ahora lo
 que estamos haciendo, ahora

nagutürü nagutürü yaena yaenaa.
 llegó a tu momento (tu fiesta, tu fiesta aquí),
 llegó a tu momento,

ñumawai u ngaiñachi i ngañachi y ngaiku-
 chii,
 a tu fiesta, a tu fiesta, llegó, llegó

ekütürü ēkütürü ēkütürü ēkütürü
 (ñemawaí papa ñeama nagu wiyaë ñema-
 taä)
 entonces, entonces, entonces.

ñumarika i ñumawai ñumawai ñumawai
 ngichiga ngichigawa ni ponetá poneta poneta
 en eso, en eso, crecerás, crecerás.

pa iri iri a wawareküü ēkütürü ēkütürü
 (cante en eso lo que mi papá cantó en ese
 momento)

ñumarika i ñumawai ñumawai ñumawai
 ngichiga ngichigawa ni ponetá poneta poneta
 entonces entonces entonces entonces entonces

que viva, viva, señorita, entonces, entonces,
 entonces

ñumarika i ñumawai ñumawai ñumawai
 ngichiga ngichigawa ni ponetá poneta poneta
 sólo en este momento, ahora, ahora, ahora

que viva, larga vida a la señorita

i ngimawai ngimawai ni i waeena waeenaa
 nümwai nümwai na aewega na awegaa
 awegaa
 con ella, con ella, es que se canta, se canta

ta ãneküraü aneküraü na yeaküna na yeakü-
 naa.
 ahora, ahora sí vamos a beber, vamos a beber

kü ñumaükü ñumaükü i
 pepeewa pepeewa pepeewa ni
 chiächi chi ti chiächii ya wiarü duüñ.
 y ella está apenada, ella está apenada, y está
 como a un lado (alejada)

pues ahora, ahora

en su adelante, en su adelante, en su adelante
 está parada, está parada, está parada. aque-
 lla persona (tapándole los ojos)

i ñumariükü ñemawaikü í pemaä
 ahora sí, esta cosa (fiesta) con ustedes

pemaătürü pematü niñ nüüwai ya ùnetaüü i

con ustedes, para ustedes es que voy a contarlo

pemawai rü nüütürü na ùnetaü ùnetaüü.

a ustedes esa cosa, lo han contado, lo han contado

i ñuñakuwá ñuñakugu ñuñakuguu.

cuando sucede esto aquí, cuando te sucede esto cuando te sucede esto.

ñumakü na ãneküraü ãneküraü ãneküraüü

ahora, como que le da pena, como si estuviera apenada, como que le da pena

dayawii ya chayıvaraü, ñatürükü tüütürütü

este sí es mi atuendo (de *woreküü*), así se le hace a ella

tatanüwa i doregaküü doregaküü doreganee.

entre nosotros hay alguien entrometido, entrometido (curioso)

ërütürü ërütürükü ngirawai,

ah bueno ah bueno déjala

ngirüwai ngirüwaii

déjala, déjala

dawechane dawechane dawechanee,

deja que la miren, deja que la miren, deja que la miren,

írarüne yau írarünee chokuchiü ya ngikuchiü.

tengo poco, es poco mi bebida (masato) su bebida

irarüwá i irarüwaa irarüwá irarüwá

un poco, un poco, un poco, un poco

irarüwaa irarüwá irarüwá

un poco, un poco, un poco

na ngaüraä ngaüraä ngaüraä

se embriaga (*woreküü*) se emborracha, se emborracha

na ngaünekä ngaünekä.

para que se emborrache, para que se emborrache (en su estómago)....

...i ñumawai ñumawai ñumawai ñumawaii

...y ahora, ahora, ahora, ahora sí

tare i tare i niñ tare i tare i tare i nii

son dos son dos, son dos

ya namaä ya namaawá.

los que con eso, con eso

ngeërüwá ngeërüwá ngeërüwá ngeërüwá
i üküchi

dónde será, dónde será, adónde será que se fue que se metió

ükuchiwaa ükuchine ükuchine

dónde se metió, dónde se metió eso

uru uru i niñ i uru i niña ngeku chi chikuchi.

que con oro, con oro, que se topó con oro donde se metió

noriña tare i namaä i niñ ya

hace rato son dos con eso

tanatüwa takawaii na meänee.

con nosotros, con nosotros están bien

clan de la niña de la pelazon “ngou”

clan de la niña de la pelazón “guacamaya”

nagutürü nagutürü nagutürüküü

en eso, en eso, en eso, eso,

nagutürü nagutürü nagutürüküü ta üena

eso es lo que voy a contar

üena üenaa

contar, contar,

deechina deechina deechina deechinaa.

i ñomaarü ñomaürü nguneígu

ya wware wwarekü

deechina deechinaa dechinaa,

ñagutürü ñagutürü ta ûûtae ta ûûtae ûûtae
niî.

yeakutü yeakatü yeakatü ya

ngorapüne ngorapüne ngorapüne,
yeakutü yeakatü yeakatü.

deechinaa [nombre tikuna de Gladis Manduca que traduce, “la que es amarilla”]

como en este día, como en este día

la señorita, la señorita

la que es amarilla, la que es amarilla, la que
es amarilla

en eso, en eso, vamos a cantar, vamos a can-
tar

al otro lado, al otro lado (del río o la que-
brada)

del cerro liso, del cerro liso, del cerro liso
está al otro lado, al otro lado, al otro lado

Canto 4. Al salir del corral

Cantor: Roberto Vento

*W*orekü acaba de salir del corral y el abuelo le aconseja que debe tener mucho cuidado, pues ya está enfrentándose al mundo.



Foto 3

El abuelo Roberto Vento cantando al lado de worekü (Hugo A. Ramos, enero 2008)

nagu pa iri iri irii	en eso, viva, larga vida (expresión de ánimo)
tai tama naane torü yoí,	yoí, este es nuestro territorio
torü nachigata niñ ñuāküta	ésta es nuestra historia, ¿no se sabe cómo será?
ngema üpetüü torü yoí ya wowarekü...	eso es lo que está pasando, yoí, con nuestra señorita
ngichigaa torü yoí torü yoí yoí,	esta es tu fiesta, nuestro yoí, yoí,
ñamaä nüü na ugu torü yoí yoí pækata perü ööye	esto fue lo que nos contó nuestro yoí, yoí, por ustedes es esto que estoy contando
taü ta nüü pi fä ñuāküta ngimapi nguüü pa iri iri iri.	ustedes no van a saber cómo es que se debe guardar con larga vida, (se refiere a <i>worekü</i>)
ñumaï nüü pi fä ñuāküta nüü i pi yüü,	ahora sepan cómo es la pelazón
nüü i u ya yoyaecha chirü kutü*	porque yoyaecha lo contó <i>chiru kutü</i>
türe arü yeakutüwa i yütanüü ñuāküchi rü kuutü	al otro lado del puerto iremos bailando cómo será <i>chiru kutü</i>
ãichi chi rü kuutü i ñoma niñ naanewa ni	saldremos <i>chiru kutü</i> este es nuestro territo- rio
ugüü torü waiya arü chirü chi kuutü ãichi chirü kuutü,	que estamos contando, saldremos <i>chiru kutü</i> †
ñema niñ namatürü i nüüwa i ugüü torüwai	eso es, este es lo que estamos contando, es nuestro
meechinewá ewarewá ngaütiüwa	en la mitad de la quebrada <i>eware</i> es muy bonito
tüütürü ta unütaee	se le canta a ella
taä i fä ngetakü perü yaküü,	no saben dónde está su hija mayor
ya torü yoí yoí tamaä nüna u,	nuestro yoí, no lo cuenta
ngirüi torü ngai a iri iri. ta i ya chorü,	dónde estará nuestra larga vida, ella es nuestra querida
ta i na ngokoïächi ngiru ngiru ngema.	a ella, a ella la vamos a vestir con su atuendo
ñä torü iri iri, ngetata i nachigagu ta i kü perüü,	es nuestro larga vida, donde estará la fiesta eso es de ustedes
moäküta chorü üümaä rü duügü rü tamaä nüü	mañana lo que digo, seguramente la gente no lo contará,

* *Kutü: ku* significa “tú” (segunda persona singular); *tü* se referiere a tocar, patear, picar; entonces se traduciría como “ir engrandeciendo el territorio, es como ir pateando el territorio, ir empujando la tierra, para que siga avanzando, para que no se acabe, no finalice” (consultado con don Paulino Santos, médico tradicional de Arara).

† *Waiya:* territorio en el Cotuhé, Putumayo.

ni u ngeī torü ngichigagu ya iri iri.
 merütae nüü pi fae ñuākütä getüüta
 nüü pi dau ñuākütä tai iri iri.
 ngema i ngirü ngichiī nawatürü i ta
 chiichine ñumatá tautá rü oëmaēī
 ngürü i kuchiī pa iri iri.
 ngirü ngichigamaa takatürü na üü torü yoí,
 aükümaū norü, ñaweūta i nüü i inüü pa iri
 iri.
 numatá i nüü nuakü i kü
 dauchigu taütatá kurü oemaa,
 nuatá i kü chineachiī pa iri iri.
 kumaa ni chi u meäkütá kurü
 oema kuna na yogutá tau ngeta i kü
 ngekuchiī
 wítá yiku kurüü pa iri iri.
 ērü ngema nií torü nachiga arü taā i ôñwai,
 ngeta i yüü i yaugu türü yoí iri iri,
 nüü nagu rü ñüü pa damatá nüü ya uü torü
 oi
 yoí yoí ya yoí yoí, ñaã nií perü nachigamaä
 pekä nua cha üü pa chuawaküü para iri
 iri.
 ñumarütá yoí charü qí türü ngokuächi ya
 kuru kuruanema pa iri iri,
 tarü äukümawai i kü chiichiī,
 taküra dama qí kumaä nüna ugù
 tautá ngeta i ku dauwakuachiī para iri iri.

dónde esta nuestra historia ¡larga vida!
 ya van a saber cómo es jóvenes,
 ya vieron cómo es larga vida
 esa es su fiesta (bebida) en eso,
 es que ella aparece su cuerpo junto a su pa-
 dre
 jése es su fiesta serás infinita!
 de ella, con su historia por nosotros es que
 hace nuestro yoí, yoí
 eso es serio (riesgoso, delicado) debemos
 poner mucha atención ¡larga vida!
 aquí en este lado, aquí será
 saldrás a mirar, no serás con tu padre
 como irás caminando serás infinita
 ahora te digo que tu padre te debe cortar
 bien
 y no te debe llevar en cualquier lado
 se debe ir en un solo camino ¡larga vida!
 esa es nuestra historia, eso es lo que estoy
 vomitando,
 esa es la pelazón que sacamos de yoí, serás
 infinita
 en eso debemos pensar, a lo que nos cuenta
 el abuelo
 yoí, yoí, yoí, yoí, con la historia de usted
 es que estoy cantando hijos (nietos) ¡larga
 vida!
 ahora será que mi abuelo yoí se introducirá
 en tu cuerpo pa ¡larga vida!
 eres tan vulnerable cuando sales (del corral)
 mire, este abuelo te cuenta que no debes
 mirar
 en cualquier dirección ¡serás infinita!

Canto 5. Canto de la otra mitad exogámica

Cantor: Javier José

Este cantor no está con la muchacha, sino que está sentado tocando tambor. Es un canto de la mitad exogámica, a la que pertenece el futuro pretendiente de la muchacha. Ella ya está avisada del cuidado especial que debe tener en esa situación desde el canto anterior. Ya *worekü* está enfrentando el mundo, su nueva situación social, que ella puede caer fácilmente si no está preparada, es una situación de cortejo por parte de la otra mitad.



Foto 4
Javier José entonando su canto (Hugo A. Ramos, enero 2008)

i naanewá chirü ngai unetagu i torü ya torü waikaa,	entro en este territorio, que se está nombrando porque es la única
ya waya üünetá,	esa es la que se está nombrando,
tagumakü i tariakü tariakü nií ya yoya yo-yae,	esa es nuestra costumbre con nuestra niña, con nuestra niña con yoí, con yoí,
nüüwai ngaiñachi ngakuchi ngakuchinee i tatü	de repente me agarro de ella para danzar, me cuelgo de ella, me cuelgo de ella
arü ngaüütuwá butanüne ya aruakü,	porque en la mitad del río están las ramas de los cascabeles
ya ñuãchi ñuãchigu na kutüane,	cómo hago, cómo hago para que yo sea tu siembra

ítürü ñematürükü ya kuku ya kukuwaguu.	es por eso, es por eso, que estoy a tu lado, estoy a tu lado
tüürü a nakutüwá, mata nüü i nguákü chirü kuutü,	estaré cerca, a su lado, ya comprenderé en- grandeciendo el territorio
ächi chirü kuutü.	ah bueno engrandeciendo el territorio
ñaamerü nií i püúchigü	aquí estoy con ella caminando
tarü meüma maü ni, torü tarü ngií rü wii	esa es nuestra buena vida, es así, es así nues- tra vida
puuchigü i ñama arü naanewá....	en este territorio voy caminando
ngimawai nüü ta ngaunetá ya ngaüneta ...	empecemos a emplumarla, emplumarla
moü arü ñakuchi nií i puchupenüwai	mañana será el momento, que en la orilla de lago
nakatürü kü túuchina ya àúna ya na maa ërüwai torüwai waiya noríchi na chi...	te llevarán y estarás llorando con eso
na yema nií erü i chi nañee ya chorüwai	porque es nuestro,
ya chaytü üchirü chirü kuutü üchirü chirü kuutü.	porque al principio había uno de cuerpo ca- liente (brujo) que era mi suegro
ñaarü nií nagutá naì na uchiü,	engrandeciendo el territorio
ñemaruü rü torü baicha nií ta na kuutü,	eso es como eso, a lo que se le canta
ngimawai nagurütá chopetünamá,	de eso, de lo nuestro, se zambullen a eso en- grandeciendo el territorio
nagutürü tü i chopetünamá yowarachi ägu- natá...	ella, con eso algo se le atraviesa en la gar- ganta
nagutáakü ta yaü nií,	con eso, algo se le atraviesa en la garganta
yïä kowá naa ukuchí yima kowa na ukuchí	que es la <i>yowarachi</i> *cuando se le da de comer a ella.
ya yowarachì naa ñega nií na toyemanaü	con eso mismo se le coge
ta paamaü ñaü nií yema nagu chi u kana.	aquella garza cuando se traga cuando la garza traga
ñemaka nií yima kowá taütama kü	el <i>yowarachi</i> es cuando se atora, en ese momento es que la muchacha le llega la menstruación, eso es lo que estoy cantando

* Branquiña, pez amazónico.

namaă ta arüâna ērütürü yimatürü
 i guchaă tüü i na û, ya yima
 wowarekü tüü na üüne,
 yuturu yima naineküä arü
 duü īguchí rü yematurü yima domakaă rü...
 ngürüächi meă ài arü duü niĭ,
 yima rü taütaă ai äkü,
 taütaă ngecha choniäkü na übü namachiä
 tana gägümarea kuă tautaă ta wă̄naă.
 ni kumaă ngobüma arü namachi kükügü
 arü taikuchiïma ya aineka nüütürü
 ta tukuchi ya ächira chira kuutü
 bunekü arü ächira kuutü.

es por eso que con esa garza no vas a tener
 nada con él
 porque él le va a hacer algún daño
 a *worekü*, y te hará inmortal.
 mire, hay aquel que es de la selva
 el verdadero gente, ese es el clan
 de pronto es la gente tigre,
 él no va a ser, no va a ser este
 él no te va a alimentar con pescado sino con
 carne
 simplemente se le come y no se va a atorar
 contigo comerá carne de morrocoy
 porque él es de clan tigre
 se come engrandeciendo el territorio
 en el varillal, engrandeciendo el territorio

Canto 6. Acompañando a la *worekü*

Cantor: Roberto Vento

Baudilio vuelve a grabar al abuelo Roberto Vento, quien sigue acompañando a *worekü*.

ñemaka i chüü i ngañachigu
 ya ngimaă tai ichi utüü torü
 ya wwarekü âükümaă nawa i chiichigu,
 ñemakä getaakü i ku ngaüichigu
 taüta nüü ya uitanügù nuă i na ngiächii ērü
 tamaă ni na ügu torü ya oi oi ya yoi yoi.
 yeguchi kutukü pemaă arü äichirü kuutü

por eso cuando yo te agarro
 canto contigo nuestra
 señorita, ella está vulnerable cuando sale de
 ahí (del corral)
 por eso es que cuando te sacan de allí
 no se la va a decir cualquier cosa, se le coge
 del brazo
 porque eso fue lo que nos contó el abuelo, el
 abuelo *yoí, yoí*.
 aquel es tu tía con ustedes engrandeciendo
 el territorio

daachire kutükü niĩ chire kurü kuutü.
 nükütürü nuwai na yaunetá yimatürü
 kuewaekü kuchimawá ya kuchimawá
 ãächirü chiru kuutü, ñeguma rü ñü arü
 poraüwá kü ñapetügu pa ãächiru

chiru kuutü,
 ñema niĩ kunepümaã kumaã nüü
 unetagu chiru kuutü ãächiru chiru.

aquella es tu tía engrandeciendo el territorio
 hace rato aquí alguien sacó aquel
 que te quiere, en tu ser, en tu ser
 engrandeciendo el territorio, en ese momento
 si usted escucha estas poderosas palabras
 pasarás
 engrandeciendo el territorio,
 eso era lo que la mujer de tu tío
 te decía engrandeciendo el territorio

Canto 7.

Cantor: Marcelino Manduca (Nazareth)

Este cantor se encuentra sentado con otros abuelos y parientes. Es de otra comunidad (Nazareth) del clan guacamaya, y con su canto participa del cuerpo del ritual. En su canto expresa la reintegración a la sociedad de *worekii* como iniciada: es “gente”.



Foto 5

Marcelino Manduca, sentado entre los abuelos, tambor en mano cantando
 (Hugo A. Ramos, enero 2008)

ñumatürü ñumawai ñumawai,
 ñumawaií ñumawai ñumawai
 ñumawai ñumawai chorüwai
 chorüwai chorüwai
 irarüne irarüne írartüne.

kugümakü kuütürü kuütürü,
 kugümakü kuütürü kuütürü kuäëna

kuäëna kuäënaa pa choena pa choenaa.

daiya niï tarüü niï tarüü niï tarüü

niï tarüü niï tarüü niï tarüü niï,
 i tümakakü kuika kuikamakaa kuika

kuikama kuikamaa

nágutürü nágutürü nágutürü

kürü ïnüëna ïnüënaa.

torüwai ñema arü

duüwai kumawai kumawai i nüüwai chi
 ükuchiï,

nagutürü nagutürü nagutürü auwega au
 auwega,

ya chomawai utümaï ya utümai ya utüma
 ya utümaa

rü noriwa noriwa noriwa arü ïguchii,

norígu arü noríguagu noríguagukü

norígu arü noríguagu noríguagukü

egagua egagu eganii,

i tatürügu i taütakü ü ya taakügü taakügü

nüüktörü kü faächii...

kuükü kumakaakü kuükü kumakaakü

en este momento, ahora sí ahora sí
 ahora sí ahora sí ahora sí
 ahora sí ahora sí, es mío
 es mío, es mío
 es pequeño, es pequeño, es pequeño
 contigo misma, a usted misma, a usted misma
 contigo misma, a usted misma, a usted misma,
 sabes cómo eres

sabes cómo eres, sabes cómo eres, mi hermana, mi hermana

este es igual que nosotros, igual que nosotros,
 que nosotros, que nosotros,

que nosotros, es igual que nosotros*
 usted misma, a él, y usted ya sabe usted misma

usted misma, usted misma

en eso, en eso, en eso

piénsalo, piénsalo

eso es nuestro

usted es gente, usted es gente, eso es lo que
 estoy diciendo

en eso, en eso, en eso, se llora,
 se llora

en eso yo estoy cantando, cantando, cantando,
 cantando

al principio, al inicio, cuando entraste

al principio, al principio, al principio

al principio, al principio, al principio

cuando se pinta, cuando se pinta (con huito)

así es, cuando todavía no se sabe nuestra
 hija, nuestra hija

apenas se conoce, apenas se sabe

a usted, usted misma, a usted, usted misma

* La idea que entre hermanos son del mismo clan.

tamēna tamaēnaa nüü kü faa i taakuuchii
 túkürü nií túkürü nií, ñumakaaka a
 kurüwaii
 ya mamaï ya mamaï túkürüena i ñumaka-
 akü
 kuütürü kuütürü ñemakaakü ñumaakü
 ñemakaakü kumatürükü na maë na
 maēnaa.
 nagutürü nagutürü nagutürü ngechaüü
 ngechaüü
 yoūnikii chona choena chonaëë,
 ēkütürü ēkütürü ēkütürü moõ arü moõ
 arü moõ arü tüü rü tüü rü ngechaüü ngechaüü.
 nutaküü kurüwai kurüwai
 chaikurema chakureküü
 dauküraüü dauküraükü dauküraükü
 dauküraükü dauküraükü,
 yema arü daü nií, ñema rü daunatakü
 na utümae utümae,
 kumaäkü na ngaeya
 ngaeyaraä ngaeya naeyaraä,
 tamakaakü tamakaakü.
 ëtürükü ëtürükü ëtürükü
 ëtürükü ëtürükü ëtürükü
 ëtürükü ëtürükü ëtürükü
 kurüwai kurüwai ya mapai mapaï,
 yima yimatürü kuütürükü kuütürükü
 na yaeë na yaeë,
 ngiiwai ngiiwaï ïnüü ïnüü
 ngiiwaï ïnüü ïnüü,
 taütatakü ngii ngiitürü,
 torü i torümaü torüwaï na utüma na utümaa,

no sabes, no sabes por qué te encierran (en el corral)
 por qué será, por qué será, ahora tu
 madre, tu madre, por qué será que ahora
 a usted, a usted, por eso ahora
 es por eso contigo viven, viven, viven así
 con eso, con eso, en eso, te estiman, te
 quieren
 mi hermana, mi hermana, mi hermana
 ah bueno, ah bueno, ah bueno, mañana, ma-
 ñana
 será mañana que se le estima, se le quiere
 será después, será después, será después
 con pusanga, con pusanga
 te molestarán, te molestarán, te pretende-
 ráن
 te molestarán, te molestarán
 eso es rojo (colorado) eso es rojo (la pusan-
 ga)
 eso es lo que canto, eso es lo que canto
 usted te embriagarás, te embriagarás
 te embriagarás, te embriagarás, mi hermana
 no se sabe, no se conoce
 por qué será, por qué será, por qué será,
 por qué será, por qué será, por qué será,
 por qué será, por qué será, por qué será,
 por qué será tus padres, tus padres
 ellos, ellos, a ti, a ti
 te han criado, te han criado
 a ella, a ella hay que entenderla, entenderla
 a ella hay que entenderla, entenderla
 todavía no a ella
 ella será nuestro, nuestro canto, canto

tümatürükü kumawai i kumawai
nüü nüütürü üä i üächinée.
(ñuätá nagu cha kaüü ñeä worekü
arü ñuákü nií tüü ta beeruü ñuákü ta
nií nagu ta maüü ñaã kana).
i noria i noriagu i noria noriagu
i noria noriagu i noria noriagu,
nawatürü nawatürü nawatürü nawatürü
noria noriagu nawatürü nawatürü
ta üchaügù üchaügù ñamaü arü maünnewá
ñemaa rü maünnewá noriagu noriagu
nawatürü nawatürü ta ü ta üchaügù
ya iri iri iri iri iri ya waware wawarekü.
ngigümakü ngigümakü ngigümakü
ta baiñachi ta baiñachi ngigümakü ngigümakü
ta baiñachi ta baiñachii.
nukürükü nukürükü nukürükü
toma a rü toma a rü duüchi
toma a rü toma a rü duü nií,
tügüma rü tüü arü tüü arü
poune poune pounewáa toune tounewa
na tüküena tüküena tüküena torü
arü torü arü nií ngirü ngirüwa i
nagutürü nagutürükü ñüüna ñüüna.
ngikuchi ngikuchi ngikuchi ngikuchi
nayani dayani ñekuchi ku burakuchi
ñemakuchi ku chi burakuchií

ella será, usted será, usted será
a eso, a eso cantaré
(ahora voy a cantar a la *worekü*
cómo es que le retiran (el cabello) de la cabeza
cómo es que va a vivir esa experiencia)
al inicio, al inicio, al inicio, al inicio
al inicio, al inicio, al inicio, al inicio
en eso, en eso, en eso, en eso
al inicio al inicio, en eso, en eso
va llegando, va llegando (va avanzando) en
esa vivencia
en esa vivencia al principio, al principio
en eso en eso, va llegando va llegando
que viva, ¡larga vida a la señorita!
con ella misma, con ella misma, con ella misma
se asusta, se asusta, con ella misma,
con ella misma, se asusta, se asusta,
al rato, al rato, al rato
es otra gente, es otra gente
otra, es otra gente,
a ella misma, a ella, a ella
se le empluma, empluma se empluma el
cuerpo de ella, el cuerpo de ella
porque es así, porque es así, porque es así
es nuestra, es de ella, es de ella,
en eso, en eso, se piensa, se piensa.
yo me paro sosteniéndola, me paro donde
ella y la cojo
en su fiesta, en estos momentos la sostengo
(como si entrara en el cuerpo de ella)
por eso es que yo me entro en su cuerpo.

Pronunciación de las palabras en lengua tikuna

El tikuna tiene quince consonantes: *b ch d f g k m n ñ ng p r t w y*. Las consonantes suenan aproximadamente como en español, con las siguientes diferencias: *f* se pronuncia como una *p* pero sin cerrar completamente los labios (bilabial fricativa); *ng* suena como la combinación *ng* en *tango* pero sin pronunciar el sonido *g* (velar nasal); *y* suena como en español *yo* (africada palatal).

Hay seis vocales en tikuna. Las vocales *a e i o u* suenan aproximadamente como en español. La vocal *ü* se pronuncia colocando la lengua en la posición de *u* y los labios en la posición de *i*.

Las vocales pueden ser orales, nasales o laringales (producidas con una constricción de la laringe). La *nasalización* se representa colocando el símbolo \sim encima de la vocal: *ã ë ì õ ù ü*. La *laringalización* se representa colocando el símbolo \sim debajo de la vocal: *ä è ï ö ü ü*.

Hay tres tonos fonológicos en tikuna. El *tono alto* se representa colocando un acento agudo (') sobre la vocal de la sílaba. El *tono bajo* se representa colocando un acento grave (") sobre la vocal de la sílaba. La ausencia de acento señala sílabas de *tono medio*.

Abel Antonio Santos

NARRACIÓN TIKUNA DEL ORIGEN DEL TERRITORIO Y DE LOS HUMANOS

Para entender el pensamiento tikuna es necesario reseñar la historia oral de la creación del mundo, que se inicia con Mowíchína (dios creador de los creadores), es seguido por nuestro padre Ngutapa (el primer inmortal creado por Mowíchína destinado a crear seres mortales), sus hijos Yoí (hijo de Ngutapa, quien pescó a los tikuna en la quebrada Eware, un ser creador considerado sensato, inteligente, y sabio) e Ípi (hijo de Ngutapa y hermano de Yoí, quien pescó a los otros pueblos de mundo; el término Ípi traduce persona de carácter hiperactivo, creativo, inquieto, preguntón, es una persona que desea conocer más allá de los que está dado). En la narración de la creación se escucha y entiende la esencia del ser indígena amazónico, en este caso, el de los tikuna. Así comienza el relato narrado por el profesor Marcelino Noé, docente de la comunidad de Puerto Nuevo, Resguardo Putumayo-Cotuhé, corregimiento de Tarapacá, Amazonas, Colombia:

Al principio todo era nublado, estaba oscuro, era gris, era vapor de agua. Entre la atmósfera existía un ser “inmortal”, el creador de los seres inmortales, entre ellos creó al primer Ípi, quien era hiperactivo, por manifestar este comportamiento lo llamó Ípi. De la nube y del vapor de agua, Mowíchína creó la tierra y a los otros inmortales.

Por “inmortal” se entiende aquel que no tiene forma, sin cuerpo, un ser que no sufre, no sangra, así era Mowíchína, quien creó a los otros inmortales. Continúa el profesor Marcelino:

Mowíchína, al ver que todo estaba nublado, cogió la nube, la tomó en su mano, la amasó, la pisoteó dándole forma esférica, como es la tierra [...]. Del vapor de agua creó la tierra, las partículas atmosféricas se transformaron es todo lo que existe hoy día en nuestro medio. El agua y la tierra son dos elementos esenciales de la vida tikuna, esa es la razón de rendirle ritos que consagran la íntima relación hombre-naturaleza. Mowíchína colocó esta masa esférica (tierra) en medio de la nada, suspendida en medio del vapor de agua, en medio de lo nublado.

Abel Antonio Santos Angarita. Maestro tikuna, lingüista y estudiante de la maestría en estudios amazónicos.
abelsant261@gmail.com

Del vapor de agua fueron creados los seres inmortales, poderosos creadores de vida. Entre los seres inmortales creados por Mowíchana estaba Ngutapa y su familia; él estaba destinado a crear la sociedad, la verdadera gente, a los *yuntaigüi*, los que pueden morir, es decir los mortales: los tikunas.

De la masa atmosférica fue creado el territorio tikuna. Las partículas de agua y el polvo se separaron, de esta descomposición se formó la única fuente de agua denominada *Yitaküchiü*, cristalina y aceitosa; el polvo se convirtió en tierra. Ésta época es de los inmortales, de los *iiñinetagüi* (seres rehaciendo sus cuerpos). Los inmortales se bañaban en *Yitaküchiü* para no envejecer ni morir. La única fuente de agua en este territorio era *Yitaküchiü*. Al pasar el tiempo, los seres inmortales querían apoderarse del agua y todos se vieron enfrentados por aquella fuente.

El inmortal Ngutapa tuvo que luchar con los otros inmortales que se querían apoderar del agua. Uno de ellos fue Noratù, quien devoraba a los demás seres que se acercaban a beber el agua de *Yitaküchiü*. Por esta razón fue enviado al final del mundo, fuera de los seis flexos, los seis espacios o mundos en que se divide el cosmos según los tikuna. En aquel vapor de agua donde flota la tierra –el mundo–.

El territorio de Ngutapa estaba cubierto por las hojas del árbol Wone. Cuando apareció este árbol, el espacio se dividió en dos dimensiones, el mundo de arriba y el de abajo. La quebrada *Yitaküchiü* cubría ambos espacios; los mortales llegan a ella al no cometer el incesto clánico¹, la falta más grave en la cultura tikuna.

Ngutapa vivió en un periodo de oscuridad; el territorio de arriba era claro, pero sin luz, desde allí venía el agua de *Yitaküchiü*, ambos flexos eran territorios inmortales. Si el territorio era inmortal quiere decir que todo lo que existía era inmortal, eran seres en formación, seres que nunca llegaron a tener cuerpo; siempre estaban rehaciéndose, dándose cuerpo. Todos los seres estaban en una etapa de evolución, nada estaba formado, incluso la tierra era inmortal, se estaba formando. Era un territorio *iiñe* (inmortal); todos aquellos seres hablaban, sentían, eran seres poderosos que poseían los cuatro principios: *kuq* (el saber, la sabiduría tikuna), *nae* (pensamiento y conocimiento de la cultura), *pöra* (la fuerza, la vitalidad de la práctica cultural) y *maü* (vida, vitalidad de las prácticas cotidianas). Lo inmortal del territorio se desvaneció cuando Yoí e Ípi decidieron desaparecerlo sobre este flexo donde están los *yuntaigüi*. El profesor Marcelino Noe cuenta:

Mowíchana creó a Ngutapa, lo envió a este mundo para formar su gente, así como los otros inmortales crearon a su gente, pero él nunca creó a nadie, todas las veces los mataba, los quemaba o los ahogaba, porque eran seres imperfectos,

incompletos. Así ocurrió hasta que nacieron los hermanos gemelos Yoí e Ípi, quienes ocultaron el poder de la inmortalidad.

El territorio estaba oscuro, lo cubría el árbol Wone, lo cubría con sus hojas, las raíces tabloides eran inmensamente grandes, el tronco era inmensamente grueso, las ramas y hojas tejidas no dejaban pasar la claridad del mundo de arriba, el mundo estaba así hasta que los hermanos gemelos tumbaron el árbol (árbol de la vida); por el tronco de Wone bajaban las aguas de Yítaküchiü, por ahí diluía el poder de los inmortales.

El siguiente relato, recopilado con los abuelos en la comunidad de Santa Lucía (río Cotuhé, corregimiento de Tarapacá), narra que el padre Ngutapa vivía en la oscuridad:

Ngutapa vivía en la tiniebla, alumbraba con resinas del árbol *cháre*, en todo momento lo hacía. Se veía la claridad únicamente al medio día por unos momentos. Los inmortales del mundo de abajo sabían que arriba había claridad. Los seres inmortales se transportaban por medio del agua de Yítaküchiü, así llegaban a ambos flexos. Al acercarse el árbol, sonaban como estruendos en su interior, indica que hay seres constante comunicación.

Ngutapa fue enviado a este mundo para crear personas, a los seres humanos. Pero los seres que él creaba eran imperfectos, razón por la cual los desaparecía, algunas veces quemando la tierra, otras inundando la tierra (diluvio) y otras veces los devoraba. Ngutapa intentaba crear a su gente, pero no lo lograba. Despues de tantos intentos de crear sociedad, Ngutapa robó una mujer de otros inmortales; ella no tenía intenciones de formar familia con él. La mujer, llamada Kuáyaré, fue creada por Mowichina; ella era del clan *kòu* (cacambra) de la familia de plumas. Ngutapa encontró a la mujer en la quebrada Yítaküchiü. Mientras que ella se aseaba el cuerpo la raptó y la llevó a la fuerza a su maloca, donde la mantuvo por un largo tiempo. Él siempre quiso tener intimidad con ella, pero ella se negaba rotundamente, lo que llevó a Ngutapa a maltratarla. La llevó al monte diciéndole que iba de cacería y aprovechó esta situación para atraparla; allí la cogió, la desnudó, la amarró con bejucos contra un árbol y de esa manera abusó sexualmente de aquella inmortal.

Esta inmortal fue auxiliada por un familiar llamado Kòu, quien la bañó en la quebrada Yítaküchiü; allí fue lavada, curada y purificada por esas aguas. Ésa agua inmediatamente quedó impregnada con el humor del semen de Ngutapa; en su trasfondo se impregnó con la fuerza, la sabiduría, el conocimiento y la vitalidad, es decir, con los cuatro principios fundamentales del ser tikuna. Dice el relato recopilado con los abuelos en la comunidad de Santa Lucía:

Al principio, junto con la naturaleza existió un padre llamado Ngutapa y la mamá Toõena [mamá de Ngutapa]. Este hombre sólo se comunicaba con la naturaleza. Después de un largo tiempo encontró una mujer. Ngutapa y la mujer llamada Kuãyaré son personas “santas” [inmortales] con gran capacidad de sabiduría. [...] Ngutapa se dedicaba a la cacería. Un día se preocupó mucho por conocer el cuerpo de la mujer. Ngutapa le dijo a la mujer: Salgamos a cacería. La mujer Kuãyaré aceptó la propuesta, le contestó: Vamos. Salieron; caminaron un largo trayecto. Se escondió tres veces de la mujer y al final la amarró contra un árbol. Ngutapa regresó a la maloca abandonando a la mujer. Tres días estaba amarrada y pidiendo auxilio a los animales; durante estos días, las moscas, las avispas, hormigas y los demás insectos se adhirieron a su cuerpo, finalmente fue encontrada y la auxilió el Kòu (cacambro), quien se transformó en persona; la desamarró y la bañó en las aguas de Yitaküchiû, fue liberada de la suciedad que estaba en su cuerpo. El hombre Kòu se quedó con ella, después la mandó de regreso, diciendo: Regresa, tienes que llegar al puerto. La mujer Kuãyaré obedeció a Kòu; al llegar al puerto empezó a cantar en nombre del marido Ngutapa.

Ngutapa la envolvió totalmente con el líquido de la vida (el semen), era como las aguas de Yitaküchiû, cristalino, espeso y aceitoso. De esta manera ella fue fecundada; al estar cubierta de este líquido, los animales se acercaron y se adhirieron a ella, y también fueron fecundados. Por eso, hoy en día las mujeres, después de la mitad de un ciclo lunar (quince días) de haber dado a luz, deben bañarse siguiendo las indicaciones y las palabras del curandero, para que sean curadas, lavadas y purificadas, como aquella mujer de Ngutapa. El bebé recién nacido debe ser bañado; de esta forma será impregnado con la esencia de Ngutapa y recibirá los cuatro principios, que a medida que crece se van incrementando con los consejos, los conjuros y las experiencias. El bebé adquiere la fuerza vital del agua. Esa es la importancia de realizar el ritual del baño de los recién nacidos, de la mujer y de las *worekii* (las niñas a las que por primera vez llega el periodo menstrual).

Una vez sana Kuãyaré (la mujer de Ngutapa), siguiendo los consejos de sus familiares, debía hacer sufrir a Ngutapa con el mismo dolor que le causó cuando la fecundó a la fuerza. Ella volvió a las aguas de Yitaküchiû, donde la encontró Ngutapa, allí cantó en nombre de Ngutapa, pronunciando cánticos de burla, de dolor y de odio. Él se percató que alguien cantaba en su nombre y que estaba a orillas de aquella quebrada. Fue a ver, pero no encontró nada, sólo veía que las aguas se movían. Varias veces ocurrió el mismo evento, hasta que al final vio unos rastros que iban mojando el camino hacia el bosque. Siguió el rastro, sin percatarse que se trataba de su mujer. En ese momento, ella se transformó en avispa y le picó ambas rodillas.

Desde ese momento la historia de Ngutapa cambió por completo: él es quien ahora sufre; se le hincharon sus rodillas y tiene dos esferas en su cuerpo (dos mundos). Sufrió por nueve meses, hasta que finalmente nacieron dos parejas de hermanos: de la rodilla derecha nacieron Yoí y Mowacha (hombre y mujer), y de la rodilla izquierda Ípi y Aüküná, también hombre y mujer.

Ngutapa guardó un ciclo lunar (cuatro semanas) de reposo, no desarrolló ninguna actividad. Por esa razón, hoy en día, al dar a luz las mujeres, los hombres tikuna deben reposar, no realizan ninguna actividad hasta que la mujer y el bebé son bañados en señal de vida, protección y purificación; es entonces cuando se consagra el niño y se fundamenta sobre los cuatro principios del ser tikuna.

Los hermanos Yoí, Mowacha, Ípi y Aüküná recibieron los principios en las aguas de Yitaküchiü que fueron fecundadas con el poder, la sabiduría, el conocimiento, el pensamiento y la vitalidad del inmortal Ngutapa. Al bañarse en las aguas de Yitaküchiü, lo consagran; será el agua donde su gente recibirá los principios del ser tikuna. Es por eso que hoy día todos los recién nacidos deben bañarse, de esta manera recibirán y crecerán con el conocimiento tikuna.

Los hermanos crecieron rápidamente, ellos fueron los que ordenaron el mundo y cumplieron con el mandato de Mowichina, de formar la cultura tikuna y crear la verdadera gente, los *yunatiigü*. Los hijos de Ngutapa son seres inmortales; su padre llamó a uno de sus hijos Ípi, porque era y tenía el mismo comportamiento hiperactivo de aquel ser que había creado Mowichina. Ípi actuaba y pensaba diferente que Yoí, quien era correcto, mientras que su hermano no.

Ya jóvenes, los hermanos decidieron tumbar el árbol Wone e invitaron a todos los seres inmortales a este oficio; finalmente lo tumbaron. En aquel momento los flexos se separaron, quedaron divididos en dos, el mundo de arriba y el mundo de abajo. A igual que el agua de Yitaküchiü, se dividió, quedando en ambos mundos. Pero el mundo seguía inmortal, los seres no podían concebir cuerpo y ser tangibles.

El árbol no quería morir, tuvieron que sacarle el corazón; al sacarlo, varios inmortales robaron el corazón de Wone. El último en arrebatarlo fue el tintín (*Myoprocta acouchy*), quien lo sembró en la cima del cerro Woruapü; del corazón creció el árbol de umarí (*Poraqueiba sericea*). Al tiempo dio fruto; el último fruto en caerse era una mujer, que al tocar tierra se convirtió en una bella mujer, quien sería esposa de Yoí.

Al dividirse el mundo, arriba se formó el río Chowatü, que significa agua torrentosa, río torrentoso, y abajo se formó el río Amazonas, Tatü, que quiere decir

agua grande, río grande. Del tronco de Wone brotó el agua que formó el río Amazonas. Al caer el árbol Wone se formó el río Amazonas, el tronco es el canal donde corre el agua, las ramas gruesas se convirtieron en los ríos afluentes y las ramas pequeñas en las quebradas y riachuelos, el follaje en lagos y lagunas. Las aguas de estos ecosistemas ya estaban impregnadas con la vida de Ngutapa. Inmediatamente, al colisionar con la tierra surgió la diversidad de vida de fauna y flora. Aparecieron nuevas formas de vida, todas ellas el producto de la sustancialidad y poder del padre Ngutapa. Yitaküchiü se unió con la aguas de Wone, pero seguía siendo cristalina y aceitosa, esta misma quebrada será llamada Eware más adelante.

Después de haber sacado el corazón al árbol Wone, el tronco se llenó agua, allí se formó el río Amazonas, Tatü. Pero el mundo todavía era inmortal. Narra el abuelo Manrique (q.e.p.d.), de la comunidad de San Sebastián de los Lagos:

Ípi le dice a su hermano que había la necesidad de desaparecer la inmortalidad de su padre Ngutapa. Yoí manda a su hermano a “garrotear” a todo lo que existía en ese momento; lo golpeó, lo golpeó, hasta que la inmortalidad dejó de respirar y de quejarse.

Los hermanos sabían que si continuaba la inmortalidad del padre, nunca iban a crear a las personas. Ellos tenían que ocultar el poder de su padre enviándolo a otro espacio, ocultándolo en otro nivel de sustancialidad. Al ocultarlo, la tierra y la naturaleza se impregnaron con su pensamiento. Todo lo que existe recibió la vida, el poder, el saber, y el conocimiento de Ngutapa. Todo lo que existe sobre la tierra posee ese poder y energía. Entonces, se convierte en un mundo con cuerpo formado; nada será borrado, ya no será inmortal, sino seres tangibles impregnados con la vida, el poder, el saber y el conocimiento de Ngutapa.

Ahora el mundo es *naane*, ser que tiene cuerpo, no *tiüne* (inmortal). El *tiüne* se desvaneció, no del todo, sino que pasa a otro plano, al mundo de los seres intangibles.

De esta forma Yoí e Ípi dominan la naturaleza y surgen nuevas formas de vida. Todo lo que emerge de la tierra es hijo de Ngutapa, los humanos somos la esencia de él. Estamos sobre el cuerpo de Ngutapa, recibiendo su sustancia, él sustenta nuestra vida y de todo lo que existe.

Al desaparecer el poder de la inmortalidad en este flexo, acción que hicieron Yoí e Ípi al enviarlo al submundo, se formaron los otros flexos del cosmos. Son los flexos que se conocen como: 1) el mundo de los sin año, *Ngerüütágüane*; en este mundo está el agua, que brota desde afuera de la *capsula mundi*; 2) encima de ellos está el mundo de los sin ojos, *Ngeetüütáane*, allí existe el agua que emana de la boa

Noratù; 3) encima están los enanos, *Mechitágiüane*, se proveen de agua de este mundo, del agua de Eware; 4) posteriormente está el mundo donde vivimos, el mundo de los mortales, *Yunatiügiüane* (*duettagüane*), aquí está el agua de Eware y del río Amazonas (Tàtù); 5) encima está el mundo de los cóndores, *Êchatagüane*, donde está el agua de *Yítaküchiü* y del río Chowatù; y 6) finalmente, encima de todo está el mundo de las estrellas, *Êtagüane*, donde fluye el cosmos (véase la ilustración 1).

Del flexo donde nos encontramos hacia abajo es el mundo de los imperfectos, y de aquí hacia arriba el de los perfectos; ambos mundos son inmortales. El territorio mortal es donde nos encontramos, donde están los *Yunatiügáii*, territorio conocido como *Yunatiütgüane*.

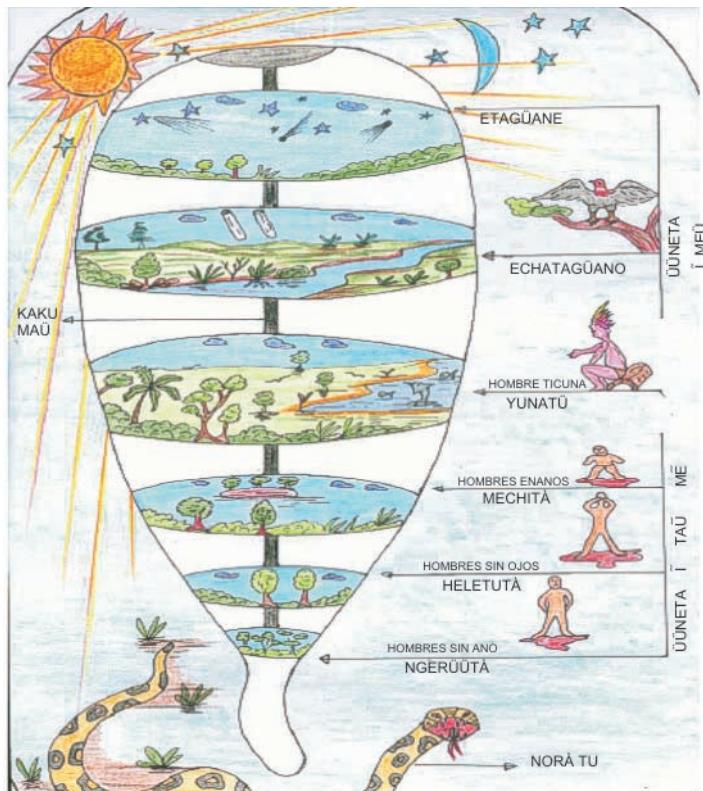


Ilustración 1

Flexos del cosmos (elaborada por Marcelino Noé y Abel Santos)

Los flexos están interconectados con el camino de la danta, el camino es agua, y se comunica con los otros flexos; es el cordón umbilical de la tierra, es por ahí que se alimenta y se transmite la sabiduría y el pensamiento, pero también se hace maldad. Al pasar por los flexos, va diluyendo su poder; esa agua viene de afuera de la *capsula mundi*, agua que es regulada por la boa Noratù, el agua entra desde abajo y sube por todos los flexos. Cuando ocurre este fenómeno se observa el invierno y el verano en el río Amazonas, y cuando baja, es porque la boa Noratù absorbió el agua. Mucha veces los curanderos deben ir hasta abajo para mediar con Noratù, para que haya abundante agua, así poder cultivar y que haya abundancia de peces.

La lectura del territorio es también la lectura cósmica del cuerpo; en la parte inferior, los pies, en el primer nivel del flexo, estarían ubicados los sin ano, *Ngerüütigüane*; la parte de la rodilla es el nivel del segundo flexo, donde estarían los sin ojos, *Ngeetüitaane*; en la parte de los muslos, en el tercer nivel, estarían los enanos, *Mechitagüane*; entre la cadera, donde están los genitales, es el cuarto nivel del mundo, aquí están los mortales, *Yunattigüane (duëtagüane)*, es el mundo donde vivimos; el tórax, en el quinto nivel, es el mundo de los cóndores, *Ēchatagüane*; y el sexto nivel es la cabeza, donde se maneja el pensamiento, la sabiduría y el conocimiento; es donde están los *Ētagüane*. La columna vertebral y la médula espinal se comunican con las otras partes del cuerpo, es el camino de la danta, es la vía Láctea; también es el río Amazonas, la parte esencial cuerpo, donde está la esencia de la cultura tikuna. Si la persona está en posición boca abajo, se verá la médula espinal como el río Amazonas; el río es la médula y la desembocadura es el cerebro; la cabeza es el océano Atlántico.

El tikuna nombra y lee las partes de la superficie de la tierra como las partes del cuerpo humano. Es ahí que se tiene la concepción de que la tierra es cuerpo de Ngutapa, es por eso que el río Amazonas es la medula espinal de la tierra, es por ahí que se mueve todo, es el camino que comunica a los otros flexos, además es la parte central, donde está la esencia de la vida. Es donde se cosechan los mejores alimentos, no solamente para la siembra sino para la pesca.

Como se dijo, todos los seres de la naturaleza son hijos de Ngutapa. Por tanto, cuando se nombran las partes de las plantas, los animales y los objetos, inclusive la superficie de la tierra y las partes de la maloca, se utilizan los mismos términos de las partes del cuerpo humano. Una planta tiene *nachaküü* (brazos), *náchinü* (glúteos), *naparà* (piernas), *maüne* (corazón), *nàpakiüü* (axilas), *nátamü* (entre la pierna), y otras. La superficie de la tierra tiene *nakawé* (espalda), *nátaneka* (barriga), *nátapiü* (pecho), *naerù* (cabeza), *náetiü* (ojos), *nakütá* (piernas). El

tikuna ve en los seres de la naturaleza un cuerpo con las mismas características y cualidades del humano, porque antes eran personas y ahora lo siguen siendo. Ellos también forma una sociedad, tienen sus momentos de ritos, y poseen los cuatro principios ser tikuna, que fueron mencionados arriba.

Después de tumbar el árbol, los hermanos se fueron a vivir al lado del corazón sembrado de Wone, del que creció la mata de umarí, cuyo último fruto era una mujer. Los dos sabían que era mujer, pero estaba destinada para Yoí. Cuando maduró y cayó, aquella fruta pasó al subsuelo. Yoí la recogió y su hermano no se percató de los hechos; cuando fue a ver, ella ya no estaba. Yoí escondió adentro de una flauta aquella mujer, llamada Ariana. Ípi siempre estaba espiando a su hermano para ver cómo era ella, y siempre le preguntaba con quién conversaba en las noches. Yoí siempre evadía las preguntas con respuestas como: "estaba conversando con la escoba o estaba meditando". Su hermano Ípi estaba tan intrigado que una vez que Yoí iba de cacería se negó a acompañarlo. Después de varios intentos de encontrarla hizo algunas vulgaridades; fue entonces cuando ella soltó la carcajada. Así fue que Ípi la encontró, escondida adentro de la flauta de hueso hecha del fémur de Machiì, unos de los enemigos inmortales que disputaba territorio del río Amazonas. Ípi, que estaba desesperado por conocerla, tuvo relaciones íntimas con ella.

Después de los acontecimientos la quiso introducir en la flauta de nuevo, pero era imposible. Al llegar su hermano de cacería encontró a su mujer afuera de la flauta. La encontró envuelta con semen de Ípi, así como ocurrió con la mujer de Ngutapa. Ella le comentó lo que había sucedido. Yoí se enojó y castigó a su mujer, la mandó a asearse con hojas de la palma de chonta; así, estas palmas quedaron gordas por la mitad en símbolo de embarazo. La mandó a bañarse con al aguas de Yitaküchiü. De esta forma, el semen de Ípi también fecundó las aguas y se esparció por todas las aguas del territorio de los tikuna.

Cuando nació el hijo de Yoí, como él estaba enojado con su hermano, de castigo lo mandó a preparar los elementos y los insumos para bañar y pintar al niño. Ípi y la mujer debieron hacer los preparativos. Yoí organizó el ritual, y fue Ípi quien debió hacer todo el ritual de baño y protección del cuerpo. Esto se simboliza hoy día cuando son los tíos de las jóvenes que llegan a la menarquia quienes deben hacer el ritual de la pelazón; el padre de la joven simplemente organiza y da las órdenes.

Los hermanos fueron a buscar uito (*Genipa americana*), Ípi subió a la mata para coger frutos de uito verdes. Desde la copa del árbol de uito vio el agua grande (río Amazonas), que ya se estaba formando, y sobre el agua remaba la gente

awanegüi (los omagua, enemigos ancestrales de los tikuna) en canoas rústicas. Durante la recolección de los frutos de uito acontecieron varios hechos, como, por ejemplo, que Ípi no podía bajarse del árbol de uito, porque en la mitad del tronco crecía un hongo gigantesco que no dejaba pasar; él tuvo que introducirse en una fruta y así pudo arrojarse desde las ramas.

En la maloca, Yoí mandó a la mujer a hacer cuencos de hojas de poná (una palma), mientras Ípi iba por raíz de poná para rallar el uito. Todo estaba preparado, los elementos necesarios estaban allí. Yoí mandó a rallar el uito a Ípi, hasta que Ípi terminó rallándose a sí mismo y quedó incorporado en la masa de uito. Yoí exprimió la masa, sacó el zumo de uito, y arrojó el afrecho, que contenía la carne de Ípi, a la quebrada *Yítaküchiü*. Este afrecho llegó hasta el río grande, Amazonas, y allí se transformó en peces. Ípi también se transformó en pez; tenía la frente brillante, porque se había golpeado con oro en las profundidades de la desembocadura del río Amazonas. Estos seres convertidos en peces adquirieron la esencia de Ngutapa, de Yoí y de Ípi.

El hijo de Yoí fue untado con el zumo de uito y fue bañado con el agua de *Yítaküchiü*; por esta razón hoy en día a los recién nacidos se les baña y se les pinta con uito, para protegerlos de enfermedades y de los demás males de la naturaleza; así podrá crecer y adquirir conocimiento y sabiduría tikuna.

Al cabo de un ciclo lunar, Yoí esperó que lloviera y creciera la quebrada, que desde entonces no es cristalina y aceitosa sino de color oscuro, por el afrecho de uito. A partir de ese momento se denomina Eware², que significa pintado de uito, aguas de uito. Al crecer la quebrada, los peces subieron desde la desembocadura del río Amazonas y entraron a la quebrada Eware, donde Yoí esperaba para pescar. Él y la mujer se prepararon para pescar. Fueron ensayando con varias carnadas. Primero pescaron con coquillos y sacaron a los animales como el pecarí, la huangana y otros.

La verdadera gente tikuna fue pescada con yuca. Los que salieron del agua, al topar la tierra fueron transformándose en personas, en *yunatü*. Los peces al tocar la tierra fueron convertidos inmediatamente en humanos. Nos indica que el agua y la tierra son los elementos forjadores de la vida.

Allí, en el agua, también estaba Ípi, pero era diferente a los demás porque tenía la frente brillante. Yoí lo quiso pescar pero no quería. Entonces le dijo a la mujer que lo pescara. Fue cuando ella lo sacó del agua. En tierra, Ípi dijo a su hermano que también quería pescar su gente y así lo hizo. Ípi pescó a los demás seres humanos, quienes hoy forman las otras naciones del mundo, son los que

se conocen como la “gente blanca”; los africanos pertenecen a los afrechos del duramen del fruto de uito, es por eso que tienen la piel oscura.

Toda esta acción de Yoí estaba premeditada, ya la tenía pensada, sólo así podía crear gente, una sociedad, seres mortales. De ahora en adelante podrían crecer y formar una nueva cultura. No como en el tiempo de su padre Ngutapa, cuando los seres eran imperfectos, por esa razón su padre los desaparecía, creando inundaciones y quemando la tierra. Los tikuna pescados son creados con la esencia del semen y la carne de Ngutapa e Ípi esparcida en el agua, la cual fecundó el afrecho de uito dando origen a la vida humana. Del agua surge la vida, del agua surgen los hombres tikuna. El agua es esencia de la vida.

Esa esencia es la que permanece en el pensamiento y el ser tikuna actualmente, guiando su comportamiento y su manera de pensar. Creo que todos tenemos algo de Ípi y de Ngutapa en nuestra personalidad. Esa es la esencia que se adquirió de estos seres inmortales.

Notas

- 1 El incesto clánico es la alianza matrimonial que sucede entre la misma especie de clanes, entre sin plumas o entre con plumas; para no cometer el incesto debe hacer alianza matrimonial entre clanes sin plumas y clanes con plumas. Al no cometer el incesto se llega hasta el territorio de las estrellas sin ningún sufrimiento.
- 2 *Eware* se interpreta como: e ‘uito’, *ware* ‘negreado’; traduce “negreado con uito”. Los tikunas denominan esta quebrada como *Eware* porque sus aguas fueron negreadas con el afrecho de uito, cuando el afrecho fue arrojado a las aguas de Yitaküchiū. Es un lugar sagrado, ubicado el Brasil en el alto río Solimões.

Narrador: Óscar Román Enókakuiodo

MITO DE LA COCA: EL MANEJO Y SUS CONSECUENCIAS

Lengua: uitoto, dialecto *minika* (ISO 693-3 hto)

Recopilador: Juan Álvaro Echeverri

Transcripción y traducción: Simón Román y Juan Á. Echeverri

Grabado en Bogotá, 28 de octubre de 2003

Presentación

Juan Á. Echeverri

La siguiente es una versión del mito de la coca, narrado por Enókakuiodo, un anciano uitoto del clan *enokayi*, quien vive cerca de Araracuara en el medio río Caquetá. Esta historia se cuenta cuando un joven comienza a mambeare por primera vez. En ella, la coca es presentada como una muchacha bonita, la hija de Nuiomarai, un personaje de la gente antigua. Nuiomarai había recibido bien la coca del Creador, pero el espíritu del mal entró en la coca y su pensamiento se cambió; él se volvió devorador de gente y utilizaba a su hija-coca como una trampa para atraer a los jóvenes incautos, que llegaban a su mambeadero atraídos por ella.

Los ancianos uitoto dicen que esta historia que contaban los antiguos la han visto en realidad hoy en día con los narcotraficantes. La coca, dicen, tiene un espíritu dócil, que se vuelve así como uno la enseña. Los narcotraficantes usan la coca y la enseñan para conseguir dinero, para tomar venganza de sus enemigos y matar, para conseguir dinero y derrocharlo en prostitución y lujos; eso dicen. Los jóvenes, atraídos por el dinero fácil y la ilusión de grandes placeres, terminan devorados y atrapados en el negocio, esclavizados como raspachines, adictos a la sustancia, encarcelados o muertos. Así mismo ocurrió con Nuiomarai; su mambeadero y su palabra pueden tal vez compararse con la de aquellos que hoy utilizan la coca como prostitución y vicio.

Óscar Romualdo Román. Nombre en lengua uitoto: Enókakuiodo. Conocedor de plantas y experto en curación de enfermedades materiales y socio-culturales (título: Rafue jirode). Vive en el Resguardo indígena Andoque de Aduche, Araracuara, Caquetá-Amazonas, Colombia.

Simón Román Sánchez (q.e.p.d.), hijo de Óscar Román, experto en procesamiento de sales.

Juan Álvaro Echeverri, antropólogo, profesor del Instituto Imani.

La historia nos narra entonces cómo un joven, Jumayuema, cuyo hermano había desaparecido en ese mambeadero de perdición, decide dominar ese espíritu de candela y transformar la coca de perdición en coca de vida. Para conquistar a esa hija-coca, él debe, primero, transformar y purificar todas las trampas que su suegro Nuiomaraí ha tendido. Con eso, pone las bases de los procesos técnicos y de las actitudes de espíritu que un mambeador debe adoptar para no caer en esas trampas.

Para la pronunciación de las palabras en lengua uitoto, véase la nota al final del texto.

LA PRIMERA GENERACIÓN DE MAMBEADORES

jae mooma buinaima iga Nuiomaraíri bie
jiibina uruki yoyena uruki finodoyena

ie ieri uruki nanoide fimáñediaioi
jiruidotiaioi ridódimaki inidotiaioi

meita afénori inira jííbinana mameide
jiruira jííbinana mameide

aki dinori buudi rainañede

meita jaae aki dinona aki daiitadinona be
Egoro Okaina daina Kudiro Okaina jaa jino
baa jííbina jaa jinóngote

aki dinori jííbina jaa aiyi uzirefikaide
dúikona ífikaide

jaae aki dáitade Nuiomaraí yífnoga bie jíí-
bina uai fimairi daina fimáñediaioi raamo
baiiya

izoide uai bené kaimo fiébkai yoyena ite
fimáiyena ite

nanoide uruki aki dinómona manótofe
urükina mameide

dinómona baa nií ua inira uaina mameide
iidí yiiki iidí juzítufe fimáñena

Antes el Padre Creador entregó a Nuiomaraí esta coca para enseñar a la gente, para preparar bien a la gente.

Por ella, la gente de la primera generación incumplió, se prostituyeron, se volvieron devoradores y la abandonaron.

Entonces, en ese momento, se convirtió en coca de sueño, se convirtió en coca de prostitución.

En ese momento, nadie la controlaba.

Entonces, por eso, como estaban así las cosas, ese que se llama Egoro Okaina [Diablo Rojo], Kudiro Okaina [Diablo Caliente] ya violó la coca.

Por eso la coca se quemó, se convirtió en enfermedad.

Así como Nuiomaraí había recibido esta palabra de coca que dice que hay que guardarla, ellos no guardaron y cayeron en la perdición.

Esos ejemplos quedaron aquí para nosotros enseñarlos y guardarlos.

La primera generación desde ahí quedó como generación contaminada.

Desde ahí eso quedó como palabra de perdición; esa locura, esa rabia no la supieron manejar.

ii namakí daiita zefuiya gugúride ikirafuedo
bite

ikoiri Nuiómarai jaa aiyi jiibi Egoro Okaina
jaa naamo beeide zibemo uzírede

meita dinori Egoro Okaina komeki abi du-
fide na jífbie díga

aki dáitade nii rairúiredino jirari jífbie
uzíadi yikika bakaie daina

meita aki dinori jaa aiyi nairai rite
Nuiómarai jaa fiénino jaaide

jaae ñue úríte jaae jífrado úríte komúi-
yado úríte kome fééraiya

jaae Mooma Buinaima ñúe ieri ite

akí izoi kaina finókana bite

meita abina onoiri kairi ínñeniri fia mei
daide

meita aki dinori baie jísbina daii bakádimie
Egoro Okaina e biyamadinomo Nirabe Buinaima
nirabetaide aífide yavébite ikíbite
oréñega diga fímona

aki nirabetayana jísbina yaguedua ikoinia

dinori ee-eede bite e komeki uaíbite

aki dinori iidi úai jaa faidoka Egoro Okaina
faidoka e biyama faidoka

fui komuite monifue uruki ua kaimafue
yóiadí uiko kiriki riádona jááitio daina jaa
faidoka aki dinó

Y por eso así les pasó, vivían criticando con
rabia y con problemas.

Finalmente, Nuiomarai también cayó, tostó
la coca en el tiesto junto con el espíritu de
Egoro Okaina, y la coca se quemó.

Entonces, en ese momento, él mambeó el
espíritu de ese Egoro Okaina junto con la
coca.

De ahí se advierte en la palabra de conse-
jo: si la coca se quema, hay que ahumarla,
porque es muy dañina.

Entonces, de ahí ya Nuiomarai devoraba a
la gente, ya se volvió malo.

Antes hablaba bien, hablaba con palabra
de conjuración, hablaba con palabra de
vida, pero se extravió.

Antes el Padre Creador se la había entre-
gado bien.

De esa misma manera, nos viene haciendo
a nosotros.

Entonces: “Hay que estar prevenidos”, nos
dice, “No hay que descuidarse”, así nos acon-
seja.

Entonces, de ahí, ese que había dañado la
coca, Egoro Okaina, quedó encadenado;
donde su tío materno Nirabe Buinaima que-
dó pegado, encarcelado durante muchos
años.

Se quedó encadenado por haber irrespeta-
do la coca.

Entonces, él lloraba para que lo soltaran, y
lo vino a buscar su espíritu.

De ahí, ese espíritu fue maldecido, Egoro
Okaina fue maldecido por su tío [porque se
escapó y no regresó más]:

“Cuando la futura generación de vida haga
baile, a usted será el primero que van a re-
chazar”, así fue que su tío lo maldijo.

JUMAYUEMA: HOMBRE-GARZA

yezika jaa aiyi ifofe dibénemona bite Jumayuema aama jaa mei rifiide

aki jirúidoñeniiri dainano Nuiómarai jífbibírimo duájiñediaioi ringomo jáái-jaai-de Nuiómarai jizamo jaai-jaaidiaioi imakí rifi-rifina

akíe izoide rite bie jírbina yaguéduano

ie méifomo bebénemo jaa nii ua Jumayuema bite e ua ikírite mamérite niie izoide kue aama ua iyii mutade juiñoi jirode jibíe dute jaa kuena duájistikue dainano bite

bite jaka ráinazaibide jaa jaae chiki daina chiki mona dobáirede o jiza uáibitikue

oni baa niie daide

jii mei daili kue jarídoñedikue mei ua fui nine jááitea o jiira jikanotikue o jiza o komuita o jiza ie o zairítaja uaina onóitikue afe jira bitíkue

daide íadi ikírafue uáigai faidóríte komúinei daide

Juamayuema úai ote aa mei jifai o jadíe jiira jadíe mei o ua zairiya jiira jadíe izoi iko fui o jiza úiñoitikue mei onóñedikue mei ua niei kue daiiriza fia mei kakáreidikue

kue mei zairiya úai jiae oie mei jadíe úai kuemo iñede

fia kakarei ikírafue íadi fia kakarei fia zadaide

En ese tiempo, entonces, el hermano de un hombre llamado Jumayuema también fue devorado.

No hay que andar de mujeriego, se dice; ellos no iban a mambear al mambeadero de Nuiomarai, ellos iban por mujer, por la hija de Nuiomarai era que iban, y Nuiomarai se los comía.

Así mismo esa coca devora al que no la respeta.

Después de eso ya vino Jumayuema; él se enojó y se puso a investigar: “¿Qué clase de alimento comió mi hermano, qué bebida tomó, qué coca mambeó? Yo también voy a mambear”, pensando en eso vino [donde Nuiomarai].

Él vino directo a sentarse en el mambeadero: “No se le haga raro, yo vengo es por su hija, de pronto otro se la lleva” [dijo a Nuiomarai].

“Pues ahí está”, dijo [Nuiomarai].

“Sí, pero yo no tengo afán, ¿para dónde se va a ir ella? Yo voy a preguntar su oración, yo quiero saber cómo usted formó a su hija, con qué palabra usted la crió, por eso vine”.

Aunque habló así, el suegro estaba lleno de rabia, quería guerra, maldición, muerte.

Jumayuema le contesta: “Ah, suegro, entonces ésa es su conjuración, ésa es la forma como usted la crió; así mismo entonces yo la voy a cuidar, pero como yo no sé, cómo le voy a responder; solamente estoy escuchando”.

“Mi palabra de crecimiento es otra, esa palabra es suya, yo no tengo esa palabra” [continuó Jumayuema].

Solamente escuchaba, aunque el suegro le hablaba con rabia; sólo escuchaba y sonreía.

akíe izoi jiibie dugá úai bite

aki dinori komuide jiaie diona nii manazue
diona Jumayuema diona úai manaide uzí-
nide riero diona nii ua naimeki diona

yezika monaiya yezika ñekore uajiri jíibie
jii daide

aki dinori jíibire komínire dinori yíkore
dinori ofire kióinède

jadí bebéneri nii kiráikai kue okabi fia izi-
da faina

ie e yoneño ite Jumayuema, kue daidio
fímadíkue daidio onódíkue daidio jáábedi
kokúitio jáábedi rifitio raire girikichi
ditano jiida kuichiño

kuichíñuanomona Jumayuemari jíibirena
zijikaide

ii aiyi afénori jiira fakade ofire ofire yíkore
re yíkore naimekie jibíeña daide

ie zeruide zeruide atide

atide ninori kiraikai daide

eroide íadi májaiño jakire fia ua zaife-zai-
fede

Jumayuema kue daiizaídio onódíkue daidio
jaa kokúidio jaa ua Nuiomarai taingoji
fikana ítio raire kuichiño jiida girikichido
ditaikaiya jiida kuichíñoga kiráikaina nai-
dakaide

fia jaa ote abiri ieie faikade jumakai
kiraikai

Así viene la palabra de mambear coca.

De ahí nació nuevo tabaco, tabaco frío; la
palabra de tabaco de Jumayuema es fría,
no es caliente, es de tabaco fresco, tabaco
dulce.

En esas, al amanecer, “Yerno, vaya busque
coca” [dijo el suegro]; “Bueno” [dijo Ju-
mayuema].

En ese tiempo el cocal era gente, en ese
tiempo era oculto, era trampa, no se veía.

“Más para acá está el yarumo [*Cecropia*
spp.] que yo siempre saco” [agregó el sue-
gro], pero solamente se encontraba el ga-
rabato.

[Jumayuema] tenía su espíritu avisador:
“Jumayuema, usted que se cree tanto, que
dice que es hombre, que dice que sabe,
dentro de poco lo van a cocinar, dentro de
poco lo van a devorar; rápido, corte una
rama de *girikichi* [una *Mirtaceae*], conjúrela
y fuetee” [le dijo el espíritu].

Al fuetearlo, ante la mirada de él, se trans-
formó en cocal.

Al instante, enseguida él conjura: *Rastrojo,*
rastrojo, coca dulce, dijo.

Él raspó, raspó, y trajó.

Él trajó y pensó: “¿Dónde está el yaru-
mo?”.

Cuando miró lo que había era un águila,
miedosa, lista para atacar.

“Jumayuema, usted que se cree tanto,
que dice que sabe, ya lo están cocinando,
ya usted es el condimento del casabe de
Nuiomarai; rápido fuetee, después de con-
jurar una rama de *girikichi*, arránquela, cú-
rela y al fuetear se transforma en árbol de
yarumo” [así dijo su espíritu].

Él entonces recogió y al lado plantó el
suyo, el yarumo de Juma [que no cae].

aki daiita komuide jísbina kióñede ie nábaí kiraikai kióñede kuichíñoga komuiya

jakíredé yonéñoredeita monáitate offíñede
ibábiñede

dinori jaa aiyi tirínota atide reigai dotaibite
dotáibiyanova bote

nemei jifai o jata daide kome idagairoi erókaizai

jaa jefo abimo e yoneño yote Jumayuema
jaa raire jaa kokúdio jáábedi jáábedi daina
jiira faka girikichi ie kuichiño

ie kuichíñoga jatana ífikaide iedo jaa reie
bote

akíe izoi Nuiomaraí fakátate akíe izoi jífbina
y komena fakátate

meita aki dinómona jaa aiyi nemei jifai o
nóóirano

fei jadi niie daide jaadí níñori kue abi kue
kúidua raofe ite

eróizaide íadi taibiri daa raofe bífina

yezika yoneño yote Jumayuema jaa
kokúdio jaa ua rifidio jaa ua rigárina
bídio raire daide mei girikichi ditánona
nane jiida kuichíñoga

jáinoina zíjikaide iemo nooide

nóóiyano bite

bita zibe ana ñuitade ñuitade íadi nane
eáiñede

jurari ñuirode Jumayuema aki oyena Jumayuema
riyena

De esa manera nacieron; la coca no se veía,
y su compañero el yarumo no se veía, al
fuetearlos nacieron.

Eran peligrosos porque tenían poder; él los
hizo realidad y no cayó en las trampas.

Entonces, de ahí, amarró el yarumo y lo
trajo, y también trajo leña y la iba a rajar.

“Suegro, ¿dónde está su hacha?”, dijo.
Cuando fue a mirar encontró la pierna de
una persona.

Ya el espíritu en el oído le aconsejó: “Ju-
mayuema, rápido, ya lo están cocinando,
ahorita, ahorita, haga esa oración y fuetee
con *girikichi*”.

Él fueteo y [la pierna] se convirtió en ha-
cha, y con ella ya rajó la leña.

De esa manera Nuiomaraí lo ponía a prueba,
y de esa manera la coca le pone prueba a
uno.

Entonces, después de eso, “Suegro, ¿dónde
usted se baña?”, [pregunta Jumayuema].

“Allá abajo”, dijo su suegro, “en ese lu-
gar, hay un bejuco con el que me rasco
mi cuerpo”.

Cuando fue a mirar, no había nada, sólo
había pedazos de bejuco [boa].

En ese momento, su espíritu le avisa: “Ju-
mayuema, ya lo están cocinando, ya lo de-
voraron, ya usted es despojos, rápido”, dijo.
Entonces arrancando una rama de *girikichi*,
otra vez lo conjuró y fueteo.

Se convirtió en agua; allí se bañó.

Se bañó y vino.

Después de venir, metió leña debajo del
tiesto; pero aunque metió leña no calen-
taba

Por eso, [el suegro] le metió más leña, para
capturar a Jumayuema, para devorar a Ju-
mayuema.

ie abina afémie onódeza jefo abi nane yote Jumayuema kue daiizaídio jaa ua rifidio jaa rigárinadio raire jiira faka bie mei ua naíméiiki biki reíki kue manázueki kuemo kákáñede bie jírueki daina daina yezika eáibikaide

eaide íadi nibai uzínide mamede

yezika kaigaide kaigaiya yezika jaa aiyí jiíra fakade jaa zobera jagiyí jaa ditara jagiyí gatara jagiyí mamede Jumayuema

yezika jifai daide

uáidoñe iena éeode

yezika aiyí neemei jifai o jísbie ari ora

baiba niie baiba niidi jibiénkodo jadí nii jiíberu jadí izíraru jadí meriko jadí jísbiebi

eroide íadi kome kiraiko eroide íadi kome riaizi eroide íadi kome tagiyai eroide íadi kome jebegoi naana kome iforaiko

dinori nane Jumayuema jaa ofidio jaa rifidio kue daiizaídio fibídikue daidio raire jiida tikaiño naana

onoi jiida tikaide jaa yezika ja jikifegina meríkona yeziza jísbiroina yezika jaa aiyí jísbibi ua jísbibina ífikaide

Sin embargo, como él ya sabía la intención, su espíritu le avisó al oído: “Jumayuema, usted que se cree tanto, ya lo están devorando, ya usted es despojos, rápido haga oración: *Esta es candela dulce, ésta candela es mi candela fría, a mí no me quema, ésta es candela de frescura*”, al decir así se calentó.

Aunque se calentó él reguló la temperatura para que no fuera muy caliente.

En ese momento, ya secó la hoja; al estar bien seca, ya hizo oración: *Aliento de hojarasca, ya suena, aliento de partir, aliento de pulverizar*, así lo instituyó Jumayuema.

En ese momento, “Suegro”, dijo [Jumayuema].

No le respondió, ya [el suegro] le tenía rabia.

Otra vez, “¿Dónde están, suegro, los implementos para sacar la coca?”.

“Allá están, allá está donde saco la coca, allá está el pilón, allá está la olla de cernir, allá está la totuma, allá está el palo del pilar”.

Al mirar, lo que había era el costillar de una persona [para sacar coca], al mirar, había el muslo de una persona [el pilón], al mirar, había el brazo de una persona [el palo de pilar], al mirar, había el estómago de una persona [la bolsa de cernir], todo eran partes humanas: el cráneo de una persona [la totuma de recibir la coca].

De ahí, [su espíritu le avisa] de nuevo: “Jumayuema, ya lo capturaron, ya lo devoran, usted que se cree tanto, usted que se dice invencible, rápido conjure y dele un papirotazo a todo”.

Él conjuró su mano y le dio papirotazos a todo, y en ese momento se transformaron en totuma, en ese momento se transformó en bolsa de cernir, en ese momento el brazo [que era su arma para matar la gente] se transformó en verdadero palo de pilar.

niá ifo oni dotade ja ifo uaidoñe yezika e jiza ikide Nuiómaiki o yoga onona jirari daide

kue mei úúriñedikue kiódioza omikoika jífibibíri raiidi kue diga úúriteita kue yoiri

e jiza nane rííakade jofo eróikana

aki daiita jaaedi bite úai ráfuena birui kai fímáñenia aki dáiitadena mameide aki jaae yetara úai

yezika úúrite jifai diga izire oñede

aki jíbie dute kome duéñede fia kakáreide jiaimie komuiya úai jiáimie jiira uaina mameide daaje izoi komúiñedikai daide jaae Jumayuema

Ya Nuiomaraí se quedó bravo; no creía; ya entonces regañó su hija: “Nuiómaiki [el nombre de la hija], él sabe porque usted le avisó”, dijo.

“Yo no he hablado nada, usted ha visto, ustedes dos son los que están sentados en el mambeadero, ¿acaso él ha hablado conmigo para que yo le haya avisado?”.

Ya él se volteó contra la hija ya la quería devorar.

El reglamento de la coca así viene desde antes. Si en este tiempo no lo cumplimos así nos puede suceder; ésa es la palabra de consejo.

En ese momento, ya habla con el suegro, no lo tomó a mal.

La persona que mambea coca no se resiente, solamente escucha: “Esa es palabra ajena, así es la forma de vivir de otro, no nacimos de la misma manera”, así dijo Jumayuema.

JEBÍKÌ RÍAMA

dinori jaa aiyí kaifo bebeko Juziñamui uruki jitó Jebiki Ríama bite jaa e onóikade

Jumayuema nibai kue aí o ua kue tñíñedikue tñidikueita ñéiriza

jira Jumayuemadi oiedi kue mei jíbie dutikue onibá afedo kue jááikairiza oie jaa onórede

jira e maitade e bukoide

jifánoñeno kue úruedikueita kue jifánori

jurari úai ote mairíñenano jadí daii uáinadio

De ahí, ya entonces, de arriba del cielo, un hombre de la gente de Juziñamui, Jebiki Ríama [un caníbal del cielo], vino, y de una vez le buscó problema.

“Jumayuema, ¿por qué me quitó mi mujer? Yo no estoy muerto, ¿acaso estoy muerto?”, [dijo Jebiki Ríama].

Por eso, Jumayuema dijo: “Ella es suya; yo mambeo coca, ¿qué voy a estar pensando en eso? Ya se sabe que ella es suya”.

Por eso, [Jebiki Ríama] lo golpeó, lo garroteó.

“No juegue, ¿Acaso soy niño para estar jugando?”, [dijo Jumayuema].

Por eso, [Jebiki Ríama] respondió: “Porque usted es flojo usted habla así”.

kue mei tíñedikue kádikue kue ai o
óiakairi

aki urigai komúiyano úai aki dinori jaa uri-
fue komuide

meita afénori nane e maitade e zaikoide

jurari o ikíriakana

aki kue kaimare kue úriya kaimare iñé

mairíñena úai aa daide Jumayuema iko o
ikíriya neka mei

naidakai jísbibirimona e yi-yiga nii ua
jaae daina jiquidari jaa aiyi e faitade dinó
guáijaida

yezika aiyi Nuiomaraí uákaide nibai kue
jísbibiri daii finoka jii mei kuéñede fééi-
ñeite rafue mamédio jii mei fui komuite
monifue uruki yetámaiye úai fia akíe izoi
úai ote

kue mei fíadikue kue onoimo iñé daide kue
onoimo ite, kiódio daama mei kue e daina
mairídikue e daina raa meita iena ríidote
iena ríidoñede jaa iena raiñede fui komuite
monifue uruki mamériye rafue mei ñéiriza
fiéñide

dinori aiyi úrírite akíe izoi bite fímáiñega
úai jísbina úai

“Yo no estoy muerto, yo estoy vivo y quiere
quitarme mi mujer”, [dijo Jebiki Ríama].

Así nació la palabra de celos, desde ahí na-
cieron los celos.

Entonces, otra vez lo golpeó y lo pisoteó
[Jebiki Ríama a Jumayuema].

Por eso: “¿Usted quiere pelea?”, [dijo Ju-
mayuema].

“¿Acaso yo estoy hablando cosas buenas? Yo
no estoy contento”, [dijo Jebiki Ríama].

“Esa es palabra de flojo”, dijo Jumayue-
ma, “¿entonces usted quiere pelea? ¡A ver
pues!”.

[Jumayuema] se levantó del mambeadero,
lo amenazó con su bastón y lo traspasó;
ahí cayó.

En ese momento, Nuiomaraí habló: “¿Por
qué hicieron eso en mi mambeadero? Sí,
pero eso no es mi culpa, lo que usted hizo
quedará como ejemplo para que la futura
generación de vida aconseje con esa pala-
bra”. Así no más dijo.

“Yo no tengo nada”, [dijo Jumayuema],
“yo no lo tenía en mi mano, ¿lo tenía en mi
mano? Usted vio. Con lo que él se creía, con
lo que él se sentía poderoso, ¿y esa arma
lo defendió?, no lo defendió, y tampoco lo
sepultó. Esto quedó como ejemplo para la
futura generación de vida, no es malo”.

Él siguió hablando: “Así son las consecuencias
de no guardar la palabra, la palabra de coca”.

PALABRA DE TABACO

meita afénori jaa aiyi úritiaiyinoi iñíñeno
uájide iñíñeno

komeki fééñede Jumayuema kaade

yezika aiyi Nuiomaraí fúiraide uaina

Entonces, de ahí, ellos dos hablaron sin dor-
mir, y siguieron hablando sin dormir.

Jumayuema seguía alerta, despierto.

Ya en un punto, a Nuiomaraí se le acabó la
conversación.

jíi mei dainano jaa yerana e jifai ite nii jíibina nabai daina

yezika dióbena janótate ero jifai kue zai-riya kue komuiya úai ori yóitikue kue úai uzínide kue úai kaimárede kua úai manaíde kua úai arúinide

dainano Jumayuema aiyi úúrite úúri-ya yezika bínieza fia chiii dai fia boride fia rungo-rungode rungora bigini boriyai bigínina aiyi kue daide kue úai uzínide mu-ríñede buudi buu kue úairi duéñede

akí dáiitade diona úai kaimárede naimérede jífrana bite finode iya dieze

akí jaae Jumayuema e jifai diga úúriya nii jíibina nabai dainano

EL ARREGLO DE NUIOMARAÍ

meita afénori jaa aiyi Nuiomaraí ffíbite iáizaina kíraíena jobaika jobáibite

iki reiki finorai reiki nii ua uyibeina reiki fiókii réikina jaa mamede jaa akí jiira akí meine jaae ríride fiénide ñue finode

afénori úai yífkaidé úúriñe uáinino raiide Jumayuema

yezika dafemona Nuiómaíki ikírite Jumayuema neemei kue moo kue ua namákiñedio kue moo ninomo o nibáíadi

nibáíñena o moodi ínide kue jitókomedikueita káadikue jaae ua áiyue zuruma kaitade ínieza ínide daide

Al ver eso, [Jumayuema] le dio ambil, que es compañero de la coca, a su suegro.

En ese momento le dio a fumar tabaco: “Vea, suegro, yo le voy a contar mi palabra de formación, mi palabra de crecimiento; mi palabra no es caliente, mi palabra es amorosa, mi palabra es fría, mi palabra no trae inquietud”.

Diciendo así, Jumayuema tomó la palabra. Cuando hablaba, esta tierra toda se estremeció, y relampagueaba continuamente: “Tierra de relámpagos, tierra de alumbramiento de los que se creían poderosos, pero mi palabra no es caliente, con ella nadie tiene pesadillas, nadie se ofende por mi palabra”.

“Así es la palabra de tabaco, amorosa, dulce, viene como palabra de oración, arregla todo lo que existe”.

Eso es lo que Jumayuema habló con su suegro, la palabra de tabaco que complementa la palabra de coca.

Entonces, en esas, ya Nuiomaraí fue amasado, fue quemado como sal, como yarumo se quemó.

Candela, candela purificadora, candela de vida, como candela de insignia de poder, así lo nombró, esa es la conjuración: Esa candela devora lo malo y lo arregla bien.

En ese punto, él se detuvo, ya no habló más, Jumayuema quedó sentado en silencio.

En ese momento, a media noche, Nuiómaíki [la hija de Nuiomaraí] lo regañó: “Jumayuema, ¿dónde está mi papá? Usted no es familia mía, ¿dónde desapareció usted a mi papá?”.

“Yo no le hice nada, su papá duerme; porque todavía soy joven estoy despierto, pues siendo tan grande la danta y el sueño la tumba.

yerádoná biide ſibite nií fiénidino
finoinanona mameide

dinori aiyí monáiakana áinori uáidote fia
muride

yezika jaa ua ñue fiuaí jíkuando yezika
jaa ñérikaide

nia úúrite Jumayuema komuiya úaido zai-
riya úaido nabedi úaido jiira fakade

yezika jaa aiyí jifai o jifai o ínia jii kue
ínia

jii mei jifai kue jitókomedikueita nai mei
ínie kue jéia ua áiyue zuruma kaitade
ñieza ua mei o ínia

duere o jiza kue ikíñedeza ua akí ninomo o
kue nibaí a o kue fa daide

aiyi Nuiómaiki mai aiyí eroi Nuiómaiki
mai aiyí Nuiómaiki o moo níbái o abíri jaae
dinomoi kue ikíñedioza daide

aki dinori Nuiomarai meine manai úúrite
ua úaido nabedi úaido nane dinori meine

aki daiita kairi jaae nanómona bite fímaiya
úai jífbina úai fímaia ñuera fímaiñenia ko-
mena níbáideza fuitade buu búúmona daa-
ma komémona ite daide Jumayuema

[Nuiomarai] estaba en forma de bola de am-
bil, amasado. Así es que se arregla todo lo
malo.

De ahí, ya cerca del amanecer, [Jumayue-
ma] llamó [a su suegro], pero [el suegro]
sólo se quejaba.

Cuando ya los grillos comenzaron a cantar,
ya [el suegro] se movió.

Otra vez habló Jumayuema con palabra de
vida, con palabra de crecimiento, con verda-
dera palabra hizo oración [ya lo resucitó].

En ese momento, “Suegro, suegro, ¿usted se
durmió?”. “Sí, me dormí”.

“Sí, suegro, porque todavía soy muchacho
me aguento el sueño, pues si la danta que
es tan grande el sueño la tumba, pues usted
se durmió”.

“No es poquito lo que su hija me regañó,
que dónde yo lo había destruido, que lo ha-
bía matado”.

“Vea, Nuiómaiki, mire, Nuiómaiki, venga a
mirar, Nuiómaiki, usted tiene que velar mu-
cho por su papá, porque no fue poco lo que
usted me regañó”, dijo.

De ahí siguiente, Nuiomarai volvió a hablar
con palabra fría, con verdadera palabra, otra
vez con palabra correcta, de ahí, otra vez.

“De esa forma, vino desde un principio para
nosotros, la palabra de cumplir; la palabra
de coca, si se cumple, es buena, porque si no
se cumple, lo destruye a uno, lo acaba. ¿Por
culpa de quién? Por culpa de uno mismo”,
dijo Jumayuema.

LA DESCENDENCIA DE JUMAYUEMA

yezika Jumayuema aiyí jaa oni ie aí
Nuiómaiki diga úúrite

nagáiyinoi ñuera Nuiómaiki ninomo ñue
kioide yezika Nuiómaikimona Jumayue-
ma jíka ñue uzere kioide

En ese momento, Jumayuema ya habla apar-
te con su mujer, Nuiómaiki.

Los dos se enamoraron, Nuiómaiki se veía
muy bonita, y para Nuiómaiki, Jumayuema
también se veía muy bonito, se veía blanco.

aki Jumayuema dibene nii nazi kome uzé-rede

ba Nuiomarai dibene nii jitire bite

aki dinómona Jumayuema úruena mameide kai komuiya riádona mameide nii jiáiega jíko komuide nii uibfega jíko komuide nii dinori moguega jíko komuide

aki niie izoi dáájena eróiñedikai afe náiedikai aki jíóbina naie úai

aki dinori baa fímáiñede namaki badaiita

bebénemo fimaide ñue bite máiriena riádona yarókana bite jagino nii jíguida bobáichera jaae daina úai

La piel de la gente que es de parte de Jumayuema es blanca.

Y los que son de parte de Nuiomarai salen negros.

De ahí, los que son descendencia de Jumayuema [los perros] quedaron como insignia de nosotros [sus colores]: nacieron los perros colorados, nacieron los perros de colores, de ahí, nacieron los perros azules.

De la misma manera, no todos somos iguales, aunque somos de esa esencia, de esa esencia de coca.

De ahí, esa generación que no guardó se fracasó.

A los que sí guardaron les fue bien, con fuerza, con conocimiento, con poder vino el respeto, ése es el bastón, la luz. Así quedó dicho.

Pronunciación de las palabras en lengua uitoto

Las vocales y consonantes suenan aproximadamente como en español, con las siguientes excepciones y adiciones: *i* se pronuncia colocando la lengua en la posición de *u* y los labios en la posición de *i*; *ng* suena como la combinación *ng* en *tango* pero sin pronunciar el sonido *g*; *f* suena como una *p* pronunciada sin cerrar completamente los labios; *v* suena como una *b* pronunciada sin cerrar completamente los labios; *z* suena como la *z* castellana en *corazón* (interdental); *h* indica una pausa glotal. Obsérvese además lo siguiente: *b*, *d* deben pronunciarse como oclusivas en todas las posiciones; *r* suena como la *r* de *arena* en todas las posiciones, incluyendo inicial de palabra; *g* suena como en español, pero no debe suprimirse el sonido *u* en las combinaciones *gui*, *gue*; *y* suena como en español *yo*.

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2009.

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2009.

Juana Hianaly Galeano

EL OCASO DEL REINO DE LOS DIOSSES

Lo primero que se percibe al poner pie en la selva amazónica es una fuerte opresión, un abrazo asfixiante que desfallece. Una densa capa de vapor es el primer saludo que se recibe, junto con un beso húmedo en las mejillas. Mientras se descienden las escaleras del avión el ambiente caluroso sobrecoje. Además, las pupilas, adaptadas a la gama de grises de las ciudades, sienten extrañeza y se dilatan ante el verdor. Bajo esta novedad de sensaciones, el recién llegado hace movimientos desatinados sin saber qué hacer. Se vuelve torpe, inquieto. Estira los miembros a fin de que la ropa se desprenda del cuerpo pero su acción es inútil: piel y vestido son uno solo en esta humedad infernal. Incluso al cerrar los puños tiene la sensación de tenerlos adheridos. Al punto, gruesos chorros de sudor se desprenden de las sienes y siente un fuerte agobio. ¿Existe un refugio adónde huir?, se pregunta al verse vencido por el ambiente: imposible, el vapor todo lo oprime. Exhausto admite la derrota y divisa un árbol que puede servirle de amparo. Se sienta bajo su sombra y deja de combatir. Meditabundo y pegajoso, con el nuevo olor inundando por primera vez la punta de su nariz, divaga con la mirada sin descansar en objeto alguno. Arbustos, lianas, troncos, hojas, todo lo repasa y por algún tiempo su ojo se pierde vacilante en el mar de pequeñas diferencias. La naturaleza lo embriaga, quizá nunca antes había presenciado un paisaje tan heterogéneo.

Después de un tiempo, antes de que la luz del sol haya disminuido su intensidad, percibe el marrón de la tierra y las formas de las cortezas. Distingue también algunos de los interminables tonos que se desprenden de las hojas. Maravillado con todo esto, sigue con sus descubrimientos aun cuando ahora los rayos solares estén atrapados en el dosel y apenas si penetran el bosque. Al final, unas palmadas secas a zancudos fugaces y un batallón de hormigas en sus pies lo devuelven del ensimismamiento. Sacude sus piernas bruscamente, percibe que el crepúsculo llegó a la selva y camina de regreso. Sin embargo, un último hallazgo descansa tras cada pisada, cuando un mullido colchón de vegetación amortigua las plantas de sus pies. Tantea el suelo cubierto de hojarasca y sus yemas acarician unos tallos blandos. Palpa más allá y percibe brotes de plantas por doquier. En este lugar de la tierra todo el suelo se encuentra en estado de germinación. Este hombre acaba de llegar al corazón del Amazonas.

Juana Hianaly Galeano. Periodista. Hace documentales, crónicas y reportajes sobre tradiciones ancestrales y problemáticas sociales en la Amazonía, el Pacífico y otras regiones. hianaly@gmail.com.

Pero aunque la piel se ampolle bajo el vapor, la mirada se desenfoque entre los verdes y los nuevos aromas embriaguen, el recién llegado precisa de un estado de alma especial para encontrarse allí. No es suficiente sobrevolar miles de kilómetros para hallarse en un punto geográfico del globo terráqueo. Una serie de transiciones son indispensables para respirar su aire particular. Sin embargo, el mundo moderno, desprovisto de rituales de paso, olvida todo esto. El largo trayecto de los viajes tenía la función de introducir al viajero en otro mundo, ponerlo en sintonía con las nuevas criaturas y gentes. Ya lo decía Ryszard Kapuscinski, el verdadero viajero. Ahora se entra y sale de un lugar a otro sin mayores cambios que un nuevo atuendo. ¿Dónde subyace la experiencia? ¿En qué lugar queda la trascendencia de los intercambios? El mundo moderno, que desintegra el tiempo a su antojo, es el culpable de todo. En este instante, cuando se leen estas frases, Occidente, bajo alguno de sus múltiples rostros, evapora tradiciones y lenguas ancestrales. Por esta razón, para *estar* en el Amazonas no es suficiente *viajar* allá. La velocidad ha desvirtuado la trascendencia del viaje, entonces es preciso buscar experiencias intensas para sentirnos en un espacio diferente. Antes un viaje al Amazonas significaba meses en barco, donde el oleaje del mar y los ríos lo sintonizaban a uno con el lugar. Hoy, aun cuando dentro de la selva los viajes pueden tardar algunos días, los tiempos se han reducido y la posibilidad de transformar la vida con esta experiencia también. No es suficiente iniciación al Amazonas navegar el gran río en un pequeño bote y acariciarlo con las yemas de los dedos, el roce de pieles sólo sirve para abrir los párpados. La transición ha de ser mucho más profunda.

Aunque este nuevo espacio, físico y simbólico, no se habita gracias a la presencia corporal, agudizar los sentidos al menos sirve para revelar los secretos más superficiales de este mundo enigmático. Sin embargo, para nuestro espíritu occidental, dispuesto a creer sólo en lo tangible, los elementos que nutren la cosmovisión amazónica son difíciles de reconocer y sus misterios profundos son puntos ciegos en el infinito. Para un blanco que recorre la selva, por ejemplo, un árbol no es más que un árbol, mientras que para el indígena significa una señal en el camino, un espíritu querido de protección, una fuente de alimento o curación. Si al forastero un enjambre de mariposas le produce una ensoñación romántica, al indígena la intensidad del color de sus alas y el lugar hacia donde orientan su vuelo le ofrece una información detallada sobre los animales de caza que merodean el lugar. Esta ceguera característica del hombre moderno frente al Amazonas le exige un profundo cambio en su estructura. Poner a tambalear sus propios paradigmas e intentar ver desde la perspectiva de un amazónico es una manera de dar inicio al verdadero viaje.

El primer paso para interpretar este nuevo sitio es reconocer nuestra incapacidad de comprenderlo. Un sistema de valores distinto y nuestra disociación del mundo natural son la principal causa de esta invalidez. Debemos buscar experiencias profundas pues nuestro primer obstáculo es ver lo invisible. ¿Dónde buscar estas vivencias? ¿En qué rincón se esconden? Desprovistos de éstas tenemos una mirada deslucida de los lugares y sus gentes. Tenerlas del pescuezo, por el contrario, significa acercarse un poco a la esencia. Tras esto, liberarse de sí mismo y sumergirse en el nuevo sistema de valores resulta una tarea mucho más fácil. Con el paso de los meses el influjo es tan fuerte que la inmersión será total.

Infortunadamente, hay que aceptar una cosa: lejos están los viajes de los expedicionarios y los antropólogos que comienzan con unos meses de investigaciones para convertirse en años de aventuras. En otro siglo quedó el Lévi-Strauss del Brasil, y para él, en otro milenio se encontraban los expedicionarios del siglo dieciocho. Por supuesto, la distancia de siglos y decenas de años entre sus experiencias y las que ofrece este nuevo milenio es el origen de esta diferencia, y la trivialidad de nuestra época es la única culpable. A pesar de que sólo hace unas décadas la selva había bullido con investigadores que se perdían para el mundo durante décadas, la penetración cultural de Occidente ha erosionado las creencias de los pueblos indígenas y hoy es preciso recoger las migajas de grandes tradiciones. Los antiguos guerreros indígenas combaten hoy por recuperar su identidad perdida y sus territorios ancestrales, y buscan asegurarse un lugar en el mundo durante sus últimos años de tradición. Los últimos curanderos amazónicos murieron con el milenio y la sabiduría ancestral de las tribus indígenas de la selva se diezmó tras su fallecimiento.

A pesar del abismo en el que se encuentran las sociedades amazónicas, los procesos de erosión cultural en toda la cuenca han sido largos y complejos, gracias a la barrera natural de la maraña de ríos. Durante la época de la conquista sólo Francisco de Orellana se aventuró a descender por el río Napo desde el Ecuador hasta el Amazonas, y durante los dos siglos siguientes, arriesgados misioneros se asentaron en los ríos principales. Por un buen tiempo las rutas líquidas y la impenetrabilidad de los bosques salvaguardaron creencias y costumbres. El auge de la época del caucho, sin embargo, trajo al hombre blanco tan cerca del espíritu del indígena que lo quebró, dejando en ocasiones heridas imposibles de sanar.

La Amazonia peruana, región donde me encuentro, constituye más de la mitad del territorio del país. Rica en comunidades desperdigadas sin concierto alguno en las riberas de sus infinitos ríos, es un territorio invisible para la mayoría de los peruanos. Aislados de la Costa por los densos ramales de los Andes,

y luego por una maleza infranqueable de selvas y pantanos, los pueblos amazónicos crearon su propia identidad, heterogénea en su unidad. Durante milenios se forjaron en los bosques del Amazonas pequeñas sociedades tribales, cada una poseedora de tradiciones, mitos y dialectos particulares. Unas guerreras y otras pacíficas, se asimilaban entre sí por medio de destrucciones y despojos, hasta que llegó la modernidad y se lo tragó todo. Durante el primer despojo de América, cuando Francisco Pizarro reducía al imperio Inca ordenando la ejecución de Atahualpa, los pueblos amazónicos, resguardados en la selva, mantuvieron vírgenes sus territorios y costumbres. La obsesión por la fe trajo a jesuitas y franciscanos a evangelizar en medio de los peligros de la selva. Conscientes de la dificultad de la tarea se asentaron en la ribera de los principales ríos, el Amazonas y sus principales hijos peruanos, el Marañón y el Ucayali, y de ahí partieron en búsqueda de sus fieles. La estrategia era puntual: sedentarizar a los indígenas en pequeñas reducciones y atarlos a un terruño particular enseñándoles la crianza de animales y la labranza de la tierra. Aquellos religiosos comenzaron la conversión del indio. Unos siglos después, la cauchería, con la barbarie que se dio bajo el lema de “civilizar al salvaje”, dobló sus espíritus y acabó con generaciones enteras.

Aun cuando para numerosas sociedades amazónicas el panorama actual es desolador, algunas regiones de la selva peruana son todavía territorios del pasado. Tras haber entrado en armonía con el lugar, salta a la vista el ritmo de sus gentes, más pausado, en sintonía con el régimen de los ríos y los tiempos de las cosechas. En este lugar, el vaivén de los elementos de la naturaleza determina la vida de estas gentes, para un occidental congelada en la prehistoria. Similares a sociedades de cazadores-recolectores, ya no nómadas sino atadas a un terruño, estas comunidades sobreviven gracias a la agricultura de subsistencia, la caza y la pesca. Durante la época de verano, cuando las orillas del río quedan descubiertas de agua y el terreno es fangoso, las mujeres se aprestan a cultivar mandioca, plátano y otros alimentos, mientras los hombres aprovechan para irse de caza al monte, donde los animales merodean en las noches. En el tiempo de inundaciones, por el contrario, cuando las cosechas han desaparecido bajo un río crecido, los hombres se dirigen a las lagunas a pescar mientras las mujeres en las casas alimentan a los suyos.

La vida en la selva, con sus exigencias, recuerda a los hombres el pasado guerrero de sus ancestros. Las jornadas de pesca, bajo la intemperie y los rayos fulminantes, son extenuantes y peligrosas. Si una boa enorme se desliza por debajo de la canoa e intenta volcarla, le asestan un golpe con el machete o le disparan con su escopeta hasta que al final alguno de los dos, el hombre o el animal, sale con vida. De igual modo, las semanas de cacería ponen en riesgo su existencia. Los tres o cuatro cartuchos de su escopeta definen su destino: derriba al animal

y tiene alimento para llevar a su casa o la mala puntería lo obliga a echarse a correr por el monte y camuflarse entre las ramas. En este oficio no hay espacio para el miedo, en segundos se define si el cazador recordará el momento como una hazaña de valor o si serán otros quienes lo relaten como el día de su muerte.

El hombre blanco, por el contrario, con sólo oír nombrar estos peligros corretea en búsqueda de escondite. Se le congela el corazón con el serpentejar de las víboras y languidece con oír el rugido de un jaguar. No considera participar en esta lucha por la supervivencia pues sabe que desfallece en el intento. Antes de enfrentarse con cualquier amenaza real, su cuerpo, bañado en sudor, ya se encuentra derrengado, y posiblemente ha perdido por completo la orientación. Exhausto, tal vez descansa en algún claro desde donde deambula para siempre en el bosque. Las posibilidades de que sobreviva al día siguiente serán tantas como sus fuerzas.

Llegué a Iquitos, en el noreste de la selva amazónica del Perú, a contracorriente por el río Amazonas. La ciudad, una isla acariciada por diferentes ríos, ha sido convertida a regañadientes en el escenario de turismo místico, étnico y ecológico de la selva peruana: los mestizos se convierten en chamanes profesionales, las mujeres indígenas comercian con sus diseños ancestrales, las agencias de turismo humillan a grupos étnicos disfrazándolos de indígenas, explotándolos por unos pesos, y las ONG misioneras “salvan” a la selva del capitalismo arrasador de donde parten. Aquí la selva amazónica, su naturaleza y pueblos indígenas, es interceptada por el mundo occidental y ofrecida como objeto de mercado.

La primera noción que tuve de este nuevo colonialismo –la transformación de prácticas milenarias en bienes de consumo–, fue en un restaurante para turistas *gringos* ubicado en la Casa de Fierro, el monumento construido por Eiffel. Los comensales de la mesa, un pintor estadounidense dedicado a retratar el folclor de la Amazonia –bufeos, sirenas, curupiras y chamanes– y a beber *ayahuasca*, y un Hermano inglés convertido en mártir de la causa indígena y la lucha ambiental, pidieron su plato mientras advertía con sorpresa los menús que ofrecía la carta. *Dieta de Ayahuasca*, aparecía en letra cursiva y bajo este título una buena cantidad de platos vegetarianos, alimentación que exige el ritual. La preparación física y espiritual para disponer el cuerpo a la ceremonia del *ayahuasca*, o la “soga del muerto” en su traducción del quechua, es tan importante como la toma, así que quien quiera tener una experiencia satisfactoria debe seguir los consejos de los chamanes: aislar en la selva durante por lo menos una semana, permanecer en soledad y disponer el estómago a una estricta dieta de pescado, plátano maduro y agua. La abstención sexual también es un condición *sine qua non* para tomar ayahuasca. Por esta razón, me sorprendí cuando tuve la carta en

la mano y vi el menú de la dieta: significaba que el restaurante y sus comensales –en su mayoría turistas que venían a tomar yagé–, estaban de acuerdo en que se podía hacer caso omiso del ritual de limpieza previo a la ceremonia de la toma. ¡En eso había quedado el ritual! La dieta, punto de partida para la curación de enfermedades físicas y espiritual para los pueblos amazónicos, se había convertido en un plato del menú. Era vergonzoso ver la manera como Occidente desarticulaba las experiencias de sus raíces aprovechando convertirlas en una porción de ensalada. Sorprendía el nivel de sofisticación estéril a la que habían llevado esa ceremonia indígena.

¿Por qué el asombro? A fin de cuentas, un siglo atrás, en una gesta mucho más dolorosa, la demanda mundial de caucho había convertido en mercancía a los indígenas, sus vidas y su conocimiento sobre el bosque, con la diferencia de que allí era el cuerpo de los indígenas el que estaba en venta, mientras que ahora su espíritu era el que se había diezmado. Entonces, ¿había razones para ponerse tenso frente a esta carta de menú? ¿Había que zampársela en la cara al dueño del restaurante en un gesto de indignación? ¿No era acaso la transición natural que siguen los ciclos de las penetraciones culturales? Primero espolean, destruyen, matan, es decir, van directo al cuerpo físico, la primera puerta de entrada al alma. Al derribar el cuerpo acaban con buena parte del espíritu, así que el proceso se acorta. Transformar su esencia en mercancía es tan sólo una de las maneras de comprar su alma. La religión también ha mostrado maneras ingeniosas de someter el espíritu indígena.

De este primer momento, el genocidio indígena que desató la demanda mundial de caucho, la ciudad expone las huellas con emoción. Su arquitectura, en especial la del distrito central, a partir del cual se ha regado toda la ciudad, recuerda la riqueza de la extracción y los azulejos de los grandes edificios del Boulevard, las correrías para capturar indígenas por la selva. Hoy en día, las antiguas casonas de los caucheros se muestran deslucidas y sus revoques pelados. Me temo que muchas personas que se pasean junto a este pasado son inconscientes del profundo daño que ocasionó a los indígenas en toda la selva. ¿Saben de qué manera acabaron con pueblos enteros y cómo doblegaron su espíritu? ¿Les importa? Probablemente no. Estos monumentos históricos de la ciudad y el efímero pasado de opulencia generan entre la gente sentimientos de orgullo, no de indignación. Es comprensible. Sin el dinero de las grandes caucherías, Iquitos jamás habría sido una ciudad en el corazón de la selva y su nacimiento se habría convertido en un aborto seguro.

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2009.

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2009.

Luisa Elvira Belaunde

LAS ONCE LUNAS DE REMBER YAHUARCANI

Conocí a Rember Yahuarcani hace cinco años, cuando él tenía diecinueve y acababa de mudarse a Lima por primera vez sin otro recurso financiero que lo que podía ganar vendiendo sus pinturas. Autodidacta, descendiente por su abuela paterna del clan Aymenu del pueblo uitoto, se crió en Pebas, a orillas del Amazonas, donde cursó la primaria y la secundaria. Hoy día es uno de los jóvenes artistas plásticos más prometedores del Perú. Con trece exposiciones individuales, veintitrés exposiciones colectivas, ganador de la segunda Bienal intercontinental de arte indígena (Quito, 2008), y del primer Concurso de cuentos ilustrados Carlota Carvallo de Núñez (Lima, 2009), ha sabido entrar en espacios nunca antes abiertos a un indígena amazónico. Su última exposición, en diciembre 2009, fue en la galería Pancho Fierro, una de las salas de arte más visitadas de Lima, frente a la catedral. Expuso doce pinturas en acrílico junto a doce esculturas en madera de su padre, Santiago Yahuarcani, cuarenta y ocho años, agricultor y artista autodidacta, hijo de padre cocama y madre uitoto. Los periódicos reseñaron la muestra como un hito de la avanzada cultural amazónica que trae a la ciudad sus formas y colores en afirmación de fortaleza y protesta por el irrespeto a los derechos indígenas y los trágicos eventos de Bagua de junio de 2009. En la siguiente entrevista, realizada en diciembre 2009, Rember habla del imaginario que lo anima, su relación con su familia, las personas que lo inspiran, su inserción en las galerías de Lima y su percepción del arte como una forma de purga personal y colectiva.

Entrevista a Rember Yahuarcani (Lima, diciembre de 2009)

LUISA. Tu última exposición tiene un nombre algo esotérico. ¿De dónde viene?

REMBER. *Once Lunas* trata de relacionar los meses del año con la forma de contar el tiempo entre los uitoto. Por ejemplo, saber que el tiempo se cuenta de

Luisa Elvira Belaunde, Ph.D. Antropología social, antropóloga amazónica, investigadora de la Universidad Federal de Bahia. luisaelvira@yahoo.com

verano a verano, y que el primer árbol que da su fruto es el pifuayo¹, que cae en febrero. Durante ese lapso, de verano a verano, hay once frutos importantes por su origen mítico, por la historia que tienen. Cada fruto tiene su luna, su tiempo.

LUISA. ¿Y cómo pensaste en esta idea?

REMBER. La idea de mi exposición anterior, *Horizontes sin memoria*, que es una exposición dedicada a la mujer, salió de Vicky (Victoria Morales, encargada de conservación, Universidad Nacional Mayor de San Marcos). *Once Lunas* también salió de ella: “Vas a exponer en diciembre”, me dijo, “¿por qué no presentas algo relacionado al fin de año?”. Entonces, comencé a trabajar con mi papá, porque la sala iba a ser muy grande. Mi papá estaba en Pebas, yo aquí en Lima.

Conversé con mi padre por teléfono: “Investiga sobre los meses”, le pedí, yo no sabía cómo era. Él comenzó a contarme: “Primero está febrero, que es el pifuayo, luego marzo que es el umari”. Y quedamos así: “Tú haz esculturas que reflejen el fruto del árbol y también el dueño de cada planta. Yo voy a pintar unos cuadros basados en eso también pero con mi visión personal”. Yo no sabía casi nada sobre los frutos. Mi papá me lo contó todo por teléfono y me lo mandó por escrito. A partir de eso comencé a armar mis pinturas. Cuando finalmente, justo antes de la exposición, vi las esculturas que mi padre mandó de Pebas, me sorprendieron mucho. Habíamos trabajado cada cual por nuestro lado.

También necesitábamos saber en qué momento comenzaba a correr el tiempo para los uitoto, cuándo se originaba. Conversando con mi padre, llegamos a la conclusión que el tiempo empieza con la historia de Luna, cuando se acuesta con su hermana. Por eso la exposición también comienza con una escultura de Luna de mi papá y una pintura de Luna mía, y de ahí viene la serie de esculturas y pinturas para cada mes. El cuadro que pinté se llama *Luna y su hermana*, pero Luna está ausente. Es un cuadro blanco con dos mujeres y con varios personajes naciendo de su boca. Es como que hay una invasión de personajes en el cuerpo de ella, ¿no? Es como si nacieran de ella. Pero no son hombres, son hormigas-hombres. La idea de mis últimos cuadros es que no estén tan llenos, que haya esa suerte de espacio, no sé, de otros mundos en los vacíos.

LUISA. ¿Qué sentiste cuando viste la escultura de Luna de tu padre?

REMBER. Imaginaba una cosa mucho más grande y más sorprendente, digamos. Para mis exposiciones, yo siempre parto de un cuadro principal que es el

más grande. Cuando el cuadro principal está hecho, donde pongo un montón de cosas y pienso un montón de ideas, me es más fácil pintar los otros cuadros. Por eso el primer cuadro que pinté ahora fue el de Luna. Mi papá me decía por el teléfono qué estaba trabajando y yo me imaginaba una cosa más grande... más me impactaron sus otras esculturas, el mes de agosto, que es un hombre camarón que tiene los ojos salidos. El otro día un pintor limeño me decía: "Oye, esto se parece a Picasso. ¿Tu papá conoce Picasso?", "No", le digo. "Esto es el mes de agosto, es un hombre con ojo de camarón. No es Picasso".



Foto 1

Rember Yahuarcani frente a su pintura *Luna y su hermana*; al frente escultura *Luna de su padre*



Foto 2
Luna, escultura de Santiago Yahuarcani

LUISA. ¿Cuando hablas de los dueños de las plantas para el público limeño, es algo que tienes que explicar o solamente mostrar?

REMBER. Dependiendo. Hay algunas personas a quienes no tienes que explicarles, y otras a las que sí tienes que contarles. Más que explicar hay que contar, aun cuando últimamente ya no cuento porque pienso que mi trabajo debería primero solamente colocar las obras. En esta última muestra la gente quería que hubiera más explicaciones sobre las obras. Algunos se quejaron porque las notas en los pies de objeto estaban separadas de las obras y tenían pocas palabras.

LUISA. Es cierto, ahora tienes otra plástica. Tus cuadros tienen menos personajes, ya no parecen tanto contar historias con imágenes. Quieres mostrar espacios. ¿Se trata más de sugerir?

REMBER. Se trata, quizá, de utilizar el lenguaje del arte contemporáneo. Lo que pasa con los pintores amazónicos es que estamos encasillados. Si eres un pintor indígena tienes que pintar un mito, tienes que pintar tus costumbres de cierta manera. Entonces, hay la necesidad de romper ese molde, hay la necesidad de un quiebre urgente para llegar a una visión mucho más humana.

LUISA. Toda la exposición *Once Lunas* es como un gran cuadro, ¿no?, porque contiene los once cuadros y las once esculturas, no solamente en términos espaciales sino en términos temporales

REMBER. El concepto de una exposición de arte no es una cosa indígena ni amazónica. El arte así es una cosa muy europea. Entonces uno, quiera o no quiera, tiene que estar sujeto a esas reglas del arte contemporáneo, el arte europeo, ¿no? Para entrar al mundo de las galerías de Lima uno tiene que adecuarse a algunas reglas. Esto tiene implicancias sobre la forma como tú planteas una exposición, porque uno quiere que su trabajo sea bien visto, como una cosa más madura, una cosa más seria, más responsable. Hay muchas personas que me han ayudado a crear esto, para que cada exposición mía tenga algo muy singular, muy peculiar. Y sí, es cierto, *Once Lunas* es todo un cuadro, gigante, varios espacios.

LUISA. ¿Tú dirías que es tu primera instalación de arte? ¿Un recorrido, por el tiempo, los frutos?

REMBER. Yo no creo, porque si dijera que es una instalación me metería en problemas con los críticos limeños. Yo diría más que todo que es una forma

singular de contar un pensamiento, de acercar un pensamiento hacia otro mundo, hacia otra gente, utilizando el mismo lenguaje que utilizan ellos, el mundo de la ciudad, un lenguaje que necesariamente los indígenas que vivimos en la ciudad tenemos que utilizarlo, si no, no podríamos convivir. Y entonces, el arte te plantea eso, métodos para acercarte. *Once Lunas* es una exposición muy comprometida con el mundo amazónico pero también con el mundo urbano en tratar de encontrar ese diálogo que hace falta.

LUISA. Con el actual *boom* de la gastronomía peruana se está comenzando a prestar más atención a la comida amazónica. ¿Pensaste que tu exposición podría promover la comida de la selva?

REMBER. Mira que no... la primera idea de la muestra era presentar pintura, escultura y fruto, la fruta verdadera, pero no se pudo dar con las frutas porque era diciembre y sólo podíamos mostrar el fruto de ese mes, que es la uvilla. La idea era esa, pero era complicado, porque ¿cómo mantienes los frutos?

Pero a partir de una idea puede surgir otra. Podría surgir otra exposición a partir de estas ideas. Yo no lo había pensado como tú, pero la próxima exposición podría ser sobre la comida amazónica.

LUISA. ¿Tú comías mucha uvilla cuando eras chico?

REMBER. La uvilla nosotros la sembramos en una purma², pero todo ese monte estaba lleno de ichichini, una hormiga. Hay varias especies, como tres. Las

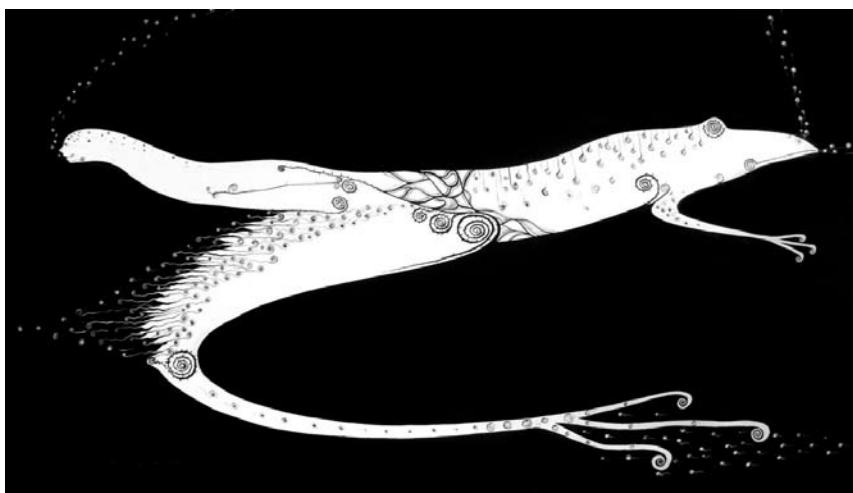


Foto 3

Julio, el huasaí, pintura de Rember Yahuarcani

que te pican duro son así, grandazas. Hay unas que viven en la orilla del río, se las comen los pescaditos, las mojarras. Otras viven arriba. Esas cuando te pican te duele un montón. Entonces, cuando hicimos la chacra de uvilla, todo ese monte estaba lleno de ichichini ¿Sabes cómo se cogen las uvillas? Se hace un palo y se sacan, pero a veces cuando hay un súper tronco, una súper uvilla, el palo no da, entonces necesitas subir y ahí te comen los inchichi. Nosotros pasábamos un montón de tiempo chupando un montón de uvillas. Es tan dulce que al final ya no quieres. Teníamos un montón de guaba y un montón de umarí, de todos los colores, la verde, la negra, la amarilla, la guinda, hay una marrón también. Cuando llega la temporada uno come y toma.

Tú sabes, ¿no?, que la madre de la uvilla es una mujer bien tetona, con tetas bien grandes, mi papá me contó eso para hacer la exposición. Es una mujer que vive ahí en el asiento de la uvilla, entonces, está con las tetas grandazas y tiene un montón de hijas, todas las hijas son sus frutos de la uvilla. La mujer siempre está llorando porque lo chupan al fruto. Llora, pero igual uno tiene que chuparlo.

LUISA. ¿Cómo sabe tu padre esas cosas?

REMBER. Porque le contó mi abuela. Por ejemplo, el mes de mayo, es el mes del macambo. Se chupa así, también se le come cocinado en el caldo de pescado, se le pone ahí, y se le asa también. El cuento es chistoso, porque el dueño del macambo son dos, una pareja, hombre y mujer. Vivían en el asiento del macambo. Es un árbol grande que tiene unos 20 metros, y esta pareja vivía ahí y todo el tiempo estaban discutiendo porque no podían tener hijos. En una de esas que estaban discutiendo, un fruto de macambo cayó en los brazos de la mujer y se convirtió en un niño, y ahí quedó feliz.

LUISA. ¿Pero sólo hay once frutas y no doce?

REMBER. Es que los tiempos de los frutos son distintos de los meses del calendario. La uvilla ocupa como dos meses, noviembre, diciembre. Pifuayo más que todo febrero y mediados de marzo, y marzo también es del umarí que primero es el amarillo y después el negro. El macambo dura poco. Junio es el mes del lechecaspi. La lechecaspi es una mujer rana y con orejas que vive también en el asiento del árbol, y después de la lluvia canta “fao fao fao...” en enero que es el último mes, que su dueño es una pareja de la alacranes, el hombre alacrán y la mujer alacrán



Foto 4
Febrero, el pifuayo, pintura de Rember Yahuarcani



Foto 5
Febrero, el pifuayo, escultura de Santiago Yahuarcani

LUISA. Tú te has criado en Pebas, que es una pequeña ciudad amazónica de frontera. Eres una persona que ha recibido muchas aguas diferentes. En el colegio te gustaba mucho leer. Por otro lado te gusta mucho escuchar.

REMBER. No he leído muchos libros sobre la Amazonía porque no me gusta como dicen las cosas, me parecen irrespetuosos. He leído mucho sobre historia universal, sobre la cultura china, la cultura islámica, las cosas de Australia, mucho sobre Europa y Norteamérica, y sobre los incas. Yo crecí en el colegio y cuando estaba por terminar la secundaria todavía no sabía que mi abuela era uitoto. O sea, claro, había escuchado sus historias, pero nunca me había

llegado a decir “Tú eres de acá”. Eso me ha hecho ver de una forma diferente lo que es el mundo indígena. Yo trato de ser sincero, trato de ser lo más apenado a la memoria oral. Pero, también, ¿qué hay de memoria oral? ¿Cuánta autenticidad hay de memoria oral en las culturas amazónicas ahora? ¿Y en los hijos de ellos, en esta nueva generación? Ha cambiado un montón. La forma en que mi abuela cuenta una historia, no es la forma en que la cuenta mi papá y menos en que la voy a contar yo. La forma como los uitoto en el lado colombiano, antes de la guerra del Putumayo, contaban las cosas, no es como las contaron, me imagino, los uitoto que murieron o los que estaban en el lado peruano, y menos los hijos de ellos. Entonces, yo creo que mi trabajo es una forma de recountar, de reencontrarse, de reafirmarse, de volver a ser otro yo, de buscar algo que es tuyo, que ha sido tuyo pero que uno nunca se había dado cuenta.

Creo que es una de las cosas que me hace mucho más fuerte, el hecho de no haberme dado cuenta que era uitoto sino en la adolescencia. Porque creo que si me hubiese dado cuenta desde niño no tendría la misma determinación ahora.

LUISA. Cuando comenzaste a pintar dibujabas con un estilo algo parecido al de tu padre. Pero ahora, esos seres que emergen y se alargan como si fueran elásticos, es algo diferente.

REMBER. Bueno, es una creación mía pero también es una propuesta. Para conseguir algo uno tiene como que golpear, como que romper cosas, como que hacer bulla para decir acá estoy. En el proceso uno va experimentando formas, colores, líneas, hasta que uno encuentra y dice es lo que yo soy, o es lo que quiero hacer, es lo que me gusta. Antes necesariamente tenía que pintar, por ejemplo, el dios sol de tal forma, como se espera de un sol indígena. Había algo que me obligaba a pintar así. Ahora, ya no. Yo me imagino a la dueña de una planta, que tiene unas grandes piernas, que tiene unas líneas... es más personal. Y ahí nacen esas líneas, esos colores, esas visiones, y el verde, el azul y el blanco que son unos colores que me encantan cada vez que agarro el pincel.

Yo busco estar bien; busco plasmar cosas inspiradas en personas que conozco, más que todo, mujeres. En la vida uno va encontrando personas, mujeres, que te dan una satisfacción de conversar, de compartir algo, de reírse juntos. Entonces en el proceso de creación yo me acuerdo de esas vivencias, van saliendo de dentro y la mano las va haciendo. En mis dos últimas exposiciones he tratado de buscar inspiración creativa en personajes femeninos urbanos

como también en personajes de la memoria colectiva uitoto. La combinación de las dos, eso es lo mío.

LUISA. Pocos artistas exponen junto a su padre.

REMBER. La culpa la tiene algo que yo leí, que decía “tienes que hacerle caso a tu padre y tu madre”. Me entró tanto en la cabeza y no me lo puedo quitar. Mi relación con mi padre no ha sido tan buena. Si uno no madurase, si no tuviera visión, uno se quedaría en ese momento malo del pasado. Mi papá, como muchos padres de la selva y en cualquier parte del mundo, tuvo yo no sé qué tantos errores, muchos atropellos contra mi mamá. Pero hay que dejar que las cosas malas se vayan. Además, las obras de mi padre son muy buenas, cada vez que veo una escultura de él me inspira, me sorprende. Es necesario y es importante que se vean sus obras. Hay que aceptar eso e intentar salir de lo malo que hubo.



Foto 6

Enero, el ungurahui y el maní, pintura de Rember Yahuarcani.



Foto 7
Marzo, el umarí, pintura de Rember Yahuarcani



Foto 8
Marzo, el umarí, escultura de Santiago Yahuarcani

LUISA. Parece que tú logras encarar y sacar para fuera lo que mucha gente entierra.

REMBER. Es que está mi mamá y están mis hermanas, mis hermanos. Es como lo que pasó en Bagua... uno no puede callar ante tanto atropello. Algunas noches, antes de dormir, pienso en mis diez años, nueve años, en las cosas que pasaban, y uno necesita un tiempo y una distancia para mirar las cosas diferentes. Es duro, es triste pero es más duro y más triste si uno no hace nada. Siempre hay que poner las cosas en su lugar, así sea tu papá, tu tío, lo que sea.

LUISA. Buscas expresarte y poner las cosas en su lugar por medio del arte, pero tu pintura no muestra la agresividad ni el dramatismo de un arte de denuncia.

REMBER. Yo sí creo que hay una necesidad de denunciar pero yo no me veo ahora, ni en unos años, haciendo una pintura de denuncia. Yo me veo pintando muchas más cosas, desbordando de imaginación. Quizás en algún momento pueda pintar un cuadro sobre lo que está pasando ahora en el Perú con los pueblos indígenas. Un amazónico siempre tiene esas cosas en mente, quizás algún día pinte algo revolucionario. Yo creo que las culturas amazónicas con la selva son lo mismo, son una sola persona, son una pareja que tiene que estar ahí, y hay que defender eso. Creo que los indígenas amazónicos deberíamos aspirar a cosas mucho más grandes, a cómo hacer para que dentro de sus territorios se respeten las leyes.

LUISA. Ahora que dices eso, veo que tus obras son como pedazos de autonomía. Comunican esa afirmación.

REMBER. No lo había visto así. Pero lo que yo quiero con mis obras es que la gente de las ciudades entienda y vea y sienta y se meta en ese mundo indígena amazónico de personajes fantásticos y de seres mitológicos que uno siente y uno vive.

Yo creo que el mundo amazónico es muy práctico. Cuando un indígena quiere comer hoy día, qué se yo, un tucunaré, un paco, se va al lugar donde están esos peces y pesca ese pez porque quiere comer ese pez. Al siguiente día quiere comer paiche, se va al lugar donde están los paiches y come. Entonces yo creo que las cosas que nos hacen mal hay que dejarlas que se vayan; y los problemas familiares son una cosa que hay que dejar que se vayan y para eso hay que sacarlas para afuera. Por ejemplo, la ayahuasca, ¿acaso no cumple esa función de limpiar el cuerpo? La purga te expulsa cosas del cuerpo. Eso es lo que deberíamos de hacer. Lo malo es que en muchas comunidades indígenas

los comerciantes ganan mucho dinero vendiendo alcohol y eso hace que a la gente le dan de tomar desde muy temprano, once, doce años. O sea, a los dieciséis, diecisiete, ya eres un alcohólico, eso es un gran problema, difícil de botar.



Foto 9
Agosto, el aguaje, escultura de Santiago Yahuarcani

LUISA. Estoy de acuerdo. La compra de bebidas alcohólicas debilita a los pueblos indígenas. Es difícil purgarse de ese daño.

REMBER. Porque ya adquirieron el conocimiento urbano, pero el mal conocimiento urbano, lo que no sirve. El problema es el dinero, una vez que el dinero está en medio de las cosas cada uno va a querer sacar su tajada. Entonces ante esas cosas se olvidan de los problemas que realmente deberían de ser atendidos. Yo no tomé alcohol de chico porque mi mamá me decía “No tomes, es una cosa mala”. Uno se da cuenta que comienza a vivir, no me arrepiento. Cuando estaba en el colegio no tomaba nada, pero ahora hay que probar el alcohol para saber cómo es, ¿no? Para poder contar. Y probando esas cosas, uno se va dando cuenta de si le gusta, si no le gusta El imperio inca sólo tenía tres leyes, no robes, no seas haragán, no mientas, eran tres cosas que no tenías que hacer. Se necesitan ese tipo de leyes. Pero que se cumplan.

Once lunas, once plantas, once dueños

FEBRERO: mes del *Pifuayo*³. Hombre en forma de libélula con grandes dientes. Vive inhalando el olor de las flores del pifuayo.

MARZO: mes del *Umari*⁴. Hombre en forma de árbol. Tiene un ala y suena, “wiun, wiun, wiun”.

ABRIL: mes del *Copalhuayo*⁵. Hombre escorpión que vive entre la base y las raíces del árbol.

MAYO: mes del *Caimito*⁶ y el *Macambo*⁷. Mujer de grandes senos que tiene como hijo al fruto del macambo.

JUNIO: mes del *Lechecaspi*⁸. Mujer rana que siempre está llorando. Carga dos bolsas llenas de resina y canta después de la lluvia diciendo, “fao, fao, fao”.

JULIO: mes del *Huasa*⁹. Es una pareja. La mujer es una rana y el varón se transporta en la espalda de ella.

AGOSTO: mes del *Aguaje*¹⁰. Hombre gigante, musculoso y con ojos de camarón. Lleva un collar de frutos de aguaje y un cinturón de serpiente “aguaje machaco”.

SETIEMBRE: mes de la *Cumala*¹¹. Es un hombre con muchos rostros. Tiene un brazo en forma de aleta de pez y el otro cubierto de dientes. Es un ser muy poderoso.

OCTUBRE: mes de la *Piña*. Mujer que posee alas de insecto. Su lengua es el fruto de la piña y está sentada con las piernas encogidas como si tuviera frío.

NOVIEMBRE Y DICIEMBRE: meses de la *Uvilla*¹². Mujer que llora constantemente porque animales y hombres chupan a sus hijos, que son las frutas de uvilla.

ENERO: mes del *Ungurahui*¹³ y del *Maní*. Mujer escorpión muy velluda. Ella sólo puede ser vista en las visiones de ampiri¹⁴.

Notas

1 Véanse los nombres científicos de las frutas en las notas siguientes.

2 Purma: rastrojo, bosque secundario.

3 Pijuayo: chontaduro, *Bactris gasipaes*.

4 Umarí: *Poraqueiba sericea*.

5 Copalhuayo: *Protium* sp.

6 Caimito: *Pouteria caimito*.

7 Macambo: *Theobroma bicolor*.

8 Leche caspi: juansoco, *Couma macrocarpa*

9 Huasaí: Asaí, *Euterpe precatoria*

10 Aguaje: canangucho, moriche, *Mauritia flexuosa*.

11 Cumala: *Virola* sp.

12 Uvilla: caimarón, *Pourouma cecropiifolia*.

13 Ungurahui: milpés, *Oenocarpus bataua*.

14 Ampiri: pasta elaborada a partir de la cocción de las hojas de tabaco.

Reseñas bibliográficas

SILVÍCOLAS, SIRINGUEROS Y AGENTES ESTATALES. EL SURGIMIENTO DE UNA SOCIEDAD TRANSFRONTERIZA EN LA AMAZONIA DE BRASIL, PERÚ Y COLOMBIA 1880-1932 | por Carlos Gilberto Zárate Botía. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, 2008. 428 pp.

GABRIEL CABRERA BECERRA. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
doi: 10.5113/ma.1.9991

Basado en una tesis doctoral en historia, este trabajo pretende documentar e interpretar el proceso de configuración del espacio fronterizo en la Amazonia de Colombia, Brasil y Perú entre 1880 y 1932. Según la consideración de que no sólo los éxitos, sino también los fracasos, constituyen la historia, el autor señala que contrario a lo que comúnmente se cree, la incorporación de la Amazonia colombiana no es un evento que hubiese tenido lugar tras el conflicto con el Perú, sino que esfuerzos o iniciativas previas de distinta índole revelaron un interés temprano por la región¹.

Con base en distintos agentes –cónsules, misioneros y comisarios– que estuvieron en las áreas fronterizas, se plantea la existencia de fronteras externas representadas por los agentes consulares, de fronteras de los misioneros y de fronteras estatales propiamente dichas, representadas por los comisarios, lo que constituye un acierto. Aunque el término fronteras tiene múltiples significados, como límite, área de expansión, zona de contacto, etcétera, el estudio indaga en las fuentes los significados dados a la región por sus actores durante el periodo analizado. Para conseguir su propósito se siguió con detalle, en el Archivo General de la Nación en Colombia, los Fondos Ministerio de Relaciones Exteriores, Ministerio de Gobierno y Presidencia de la República, así como en algunas bibliotecas de Río de Janeiro, Manaos e Iquitos, al igual que en algunos fondos privados y un nutrido número de fuentes primarias ya impresas.

La idea de la frontera como expansión es sostenida por investigadores nacionales y, también, por “historiadoras e historiadores colombianistas de origen estadounidense como Jane Rausch y Malcolm Deas” (p. 31), una imprecisión ya que este último investigador es inglés. La frontera como expansión es una interpretación de alcances limitados, pues según el autor hace énfasis en procesos de inclusión o participación; complejos para el área del estudio en donde no sólo existe un fuerte componente étnico, sino, además, intereses o agentes de carácter

trinacional. Es por ello que siguiendo a Alejandro Grimson, Zárate pretende desarrollar una sociogénesis de la frontera “entendida como la historia de los actores o agentes sociales que hicieron y producen hoy la frontera” (p. 54).

El componente étnico es entonces de gran importancia, y al contrario de algunas lecturas de la antropología que suelen oponer identidad nacional y étnica, el autor, siguiendo los planteamientos de Eric Hobsbawm, enfatiza la idea de que ninguna de las dos identidades es necesariamente superior y que juntas coexisten en el tiempo (p. 60).

Luego de un recorrido por la principal actividad económica extractiva y por las tensiones entre los agentes nacionales, se destaca que estos ya tenían un sentido de pertenencia nacional, cargado de ambigüedades y contradicciones (p. 93), y que es claro que en tiempos coloniales la conciencia de frontera era mucho más clara en el Brasil que en los dominios españoles, circunstancia que se manifiesta en el énfasis de los portugueses en la estrategia militar y la construcción de fortalezas, y en la estrategia misional entre los segundos (pp. 98-107).

Otros investigadores han propuesto que la incorporación de los territorios amazónicos a las economías nacionales no ha sido un proceso homogéneo². El trabajo de Zárate señala algunos elementos al respecto, pues anota que los agentes que hicieron presencia en la región tuvieron intereses diferentes y dinámicas dispares; en el caso del Perú, por ejemplo, el autor discrepa de la idea de que la economía del guano no incidió en la transformación económica de la frontera y que lejos de ello la acumulación generada en esta actividad permitió el desarrollo de la zona de Loreto. El Perú muestra una dinámica en la que lo estatal alcanzó logros parciales que luego serían desbordados por las iniciativas caucheras particulares (p. 134). Otro tanto puede señalarse sobre el Brasil, donde la anexión de Acre en 1903 constituiría otro claro ejemplo de estas variaciones.

Así mismo, algo parecido sucede con los efectos derivados del tipo de explotación cauchera y de la especie aprovechada, en el caso del llamado caucho negro o castilloa, cuya colecta se hacía derribando el árbol y con poblaciones recolectoras que tenían siempre carácter móvil en tanto seguían el recurso. En cambio, la colecta de caucho blanco o hevea representaba la existencia de grupos de trabajadores con alguna estabilidad laboral o el mantenimiento de ciertos núcleos familiares (p. 162), circunstancia ya descrita para otras regiones³.

En cuanto a la presencia y al papel de los cónsules, el autor señala que varios de ellos tuvieron intereses económicos directos o indirectos en la región (p. 190), y que una llamada época dorada tendría lugar en la década de 1920, cuando

Demetrio Salamanca Torres ocupó la representación en Manaos⁴ y Alfredo Villamil Fajardo en Iquitos. Dicho periodo estaría caracterizado por la defensa de los intereses colombianos, que llevarían a Salamanca a pasar de ser un “apreciado compadre” a un enconado contradictor del político Rafael Reyes (p. 213). En cuanto al papel de Villamil, debió hacer frente a la rebelión militar encabezada por el capitán Guillermo Cervantes en Iquitos y a sus efectos sobre los intereses colombianos que pretendían contrarrestar la supuesta entrega de territorios peruanos a Colombia tras el acuerdo fronterizo (p. 221 y ss.).

Otros agentes importantes en la región fueron los misioneros, cuyo propósito tenía una triple función: económica, al transformar el bárbaro autosuficiente en sujeto productivo; ideológica, al hacer de los antes salvajes nuevos ciudadanos; y geoestratégica, al conquistar, ocupar e incorporar estos espacios. El autor critica los planteamientos de la investigadora Pilar García Jordán, quien en sus estudios sobre la alta Amazonia ha equiparado estado e iglesia, añadiendo además que como lo ha mencionado Michel de Certau en cada nación hay un proceso de politización particular de las instituciones religiosas, las cuales no siempre coinciden, sino que a veces se enfrentan (p. 230). Esta crítica, con un fundamento legítimo, debería partir de, al menos, una breve caracterización de lo que eran las órdenes religiosas presentes en la región y que infelizmente el trabajo no incluye⁵, para, a renglón seguido, como lo aborda el autor, mostrar la relación misión-estado y la normativa que las rodea, como la ley 89 de 1890 que definió la posibilidad de organización del trabajo misional⁶.

Si bien lo relacionado con las misiones colombianas y peruanas se desarrolla con acierto, es indudable que hay una situación distinta con la presencia misional en el Brasil, sobre la que tan sólo se señala que “desempeñaron un papel activo y permanente de evangelización de los indígenas que también se sumó a las políticas indigenistas y de nacionalización de las fronteras del nuevo estado republicano brasileño” (p. 246), añadiendo que allí se creó la prefectura apostólica del Alto Solimões, regentada por capuchinos italianos cuya sede principal fue São Paulo de Olivenza. Aquí el trabajo es pobre, es notoria la ausencia de mayor información documental y de, al menos, los trabajos del misionero capuchino fray Fidélis Alviano, quien trabajó entre los tikuna durante las décadas de 1920 y 1930 por un periodo cercano a los dieciocho años⁷.

El autor dice que en Colombia las misiones acercaban o fusionaban en sus discursos a Dios y a la Patria, y que desarrollaron actividades adicionales a la evangelización, como la apertura o construcción de caminos. Sin embargo, no trata la constitución en esta zona de fuerza pública indígena y de adiestramiento

militar, como se ha señalado para otras regiones de la amazonia⁸. Un par de agentes gubernamentales sobre los que se aportan algunos elementos en este libro son los comisarios y los corregidores, cuyas tareas se dificultaban por las condiciones geográficas, limitándose “a actuar exclusivamente en el alto Caquetá y Putumayo en una porción de la frontera que por los demás aún estaba por conocer y consolidar” (p. 249). La presencia gubernamental se hizo mediante la policía de frontera sólo a partir de 1930, después de la firma del tratado Lozano-Salomón en 1928, y la creación de la comisaría especial del Amazonas, el mismo año.

En la parte final del texto se desarrolla una interesante discusión sobre la identidad en el área del estudio, donde el llamado problema identitario se expresó de “manera particularmente intensa y formó un complejo nudo a partir del cruce y amalgama de intereses globales, ideologías y sentimientos nacionalistas, movimientos regionalistas y expresiones de afirmación y resistencia étnicas” (p. 256). Zárate señala al respecto que las identificaciones de carácter regional son más tempranas en Brasil y en Perú que en Colombia (p. 259). La identidad, recuerda, no puede circunscribirse a la ocupación del territorio; la proximidad con agentes foráneos introdujo diferenciaciones internas entre los indígenas tikuna de las riberas del Alto Solimões, quienes según los trabajos de los etnólogos Kurt Nimuendajú y Roberto Cardoso de Oliveira se distinguen de los tikuna que residen en los igarapés, a quienes consideran como “atrasados” por el hecho de “ignorar el portugués y las cuentas matemáticas” (p. 272).

Así mismo, el tipo de relaciones establecido entre indígenas y blancos ha llevado a que en ciertos momentos los primeros se identifiquen con intereses nacionales determinados de acuerdo con lo que les dictan sus propios intereses, tal como sucedía con quienes eran forzados a trabajar en la cauchería y sometidos a múltiples abusos, que terminaban, voluntariamente o sin proponérselo, estableciendo relaciones de trabajo con otro patrón de distinta nacionalidad a la de su opresor (p. 275). Sobre estos abusos el autor señala que el hecho de que se muestren como un comportamiento exclusivo o reiterado de los peruanos es un discurso que sirve a ciertos intereses nacionales colombianos, pero que en verdad enmascara u oculta la participación de los colombianos en las disputas económicas en la región, así como sus responsabilidades en los abusos cometidos contra los indígenas (p. 280). El impacto en la región parece ser menor al de otras áreas, dado que la zona del Alto Solimões constituía una porción menor de la producción cauchera⁹.

Para comprender cabalmente la identidad indígena en la región el autor propone el concepto de transfronterizo y no de trasnacional, ya que el segundo puede aludir a procesos de desterritorialización geográfica. De esta manera, se

reveala que hay una dinámica territorial diferente en el pasado y que lo que hoy se nombra como territorio indígena no se corresponde plenamente con la ocupación y el uso del espacio en el pasado (p. 326). Así mismo, la identificación de un pueblo o grupo como tikuna es algo que tiene su propia historicidad, cuya existencia ubica Zárate en 1647, cuando el relato del misionero franciscano Lau-reano de la Cruz menciona el empleo del nombre para diferenciarse de grupos vecinos como “los omagua o sus descendientes los cambeba” (p. 330).

Los indígenas de la región tuvieron diversos grados de relación con agentes foráneos, a consecuencia de los cuales algunos desaparecieron y otros sobrevivieron ocultando su verdadera identidad y pasando a ser mestizos “ribereños”, como se les llama en Perú, o “caboclos”, como se les denomina en Brasil. Empe-ro, como anota el autor, estos términos o el de colono empleado en Colombia son “invenciones coloniales o nacionales” que fuera de dar a comprender que se trata de una relación entre migrantes e indios, “no dicen mucho de los procesos internos mediante los cuales estos mismos grupos comenzaron a adoptar las identida-des nacionales o transformaron sus propias identidades aunque manteniendo, así fuera de manera oculta o visible, las identidades étnicas subyacentes” (p. 333).

El tema identitario es muy complejo, y como anota Zárate el aporte indígena a estos nuevos sectores no sólo ha sido poco estudiado (p. 334), sino que además los no indígenas son como los primeros sujetos activos que bien saben lo que se deriva de afirmar o no una identidad étnica, lo cual hace más complejo el fenó-meno en la región. Entre tanto los indígenas, en los que algunos sectores ven un riesgo inminente al adoptar la identidad nacional, desarrollan sus vidas con “ambos tipos de identidad actúan en contextos específicos y responden a diferentes tipos de lealtad no equivalentes” (p. 345).

Silvícolas, siringueros y agentes estatales constituye un esfuerzo genuino y legí-timo para la comprensión histórica de la conformación de la frontera en la zona del Trapecio amazónico. Este libro merece ser leído y con certeza enriquecerá un trabajo similar en la contraparte brasileña; rico en fuentes y muy sugestivo en plantear discusiones en torno a la nación y la etnicidad, el texto está bien editado y se acompaña de algunas bellas imágenes, aun cuando no en todas se indican las fuentes.

Notas

- 1 Coincidiendo con esta observación, véase Cabrera Becerra, Gabriel. 2007. “Los diplomáticos colombianos y la nacionalización de la Amazonía”. *Memoria & Sociedad* 11 (22): 51-68. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- 2 Santos, Fernando y Frederica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 15.
- 3 Cabrera Becerra, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani), Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, pp. 124-131, refiere que la temprana explotación de caucho negro agotó el recurso y luego empezó a explotarse una nueva especie, la balata.
- 4 Para una valoración del papel de Demetrio Salamanca véase Cabrera Becerra 2007: 60-64.
- 5 Cabrera Becerra (2002) hace este ejercicio para carmelitas, capuchinos, franciscanos, montfortianos y salesianos que trabajaron en la zona del Vaupés.
- 6 El autor dice, equivocadamente, que es la ley 103 de diciembre de 1890.
- 7 Alviano, Fidélis. 1943. “Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 180: 6-34; y Alviano, Fidélis. 1944. “Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Ticunas”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 183: 3-194.
- 8 Cabrera Becerra 2002: 172 y 205.
- 9 Cabrera Becerra (2002: pp. 130 y 132) incluye los datos y el mapa de Schurz sobre la explotación cauchera en 1911. El Solimões tenía una participación de 3%, en tanto que el Purus de 32%, el Jurua de 16%, el Jutai de 1%, el Japurá de 0,2%, el Río Negro de 2,5%, el Madeira de 9%, el Tapajos de 3,5%, el Xingú de 3,5% y el Tocantins de 6%, entre otros.

EDUCANDO EN LA DIVERSIDAD: INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS EDUCATIVAS INTERCULTURALES Y BILINGÜES | Por María Bertely, Jorge Gasché y Rosanna Podesta (coords.). Quito y México: Editorial Abya Yala y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), 2008. 494 pp.

DANY MAHECHA RUBIO, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

doi: 10.5113/ma.1.11656

El desarrollo de programas educativos para los pueblos minoritarios de Latinoamérica se inició en la década de 1970. Esta iniciativa, impulsada por el proceso de descolonización, las nacientes organizaciones indígenas y múltiples aliados, fue ganando y consolidando espacios políticos y técnicos que hoy hacen parte de las políticas públicas en la mayoría de los países del continente. *Educando en la diversidad*, compilación de dieciséis artículos en la cual docentes e investigadores

de diversos países abordan experiencias educativas interculturales y bilingües en Bolivia, Brasil, Colombia, Estados Unidos, México y Perú, discute también los aciertos, las dificultades y los retos en perspectiva. El texto, además, permite conocer una variedad de escenarios escolares –básica primaria y secundaria, cursos para docentes en formación, educación superior–, percepciones de los actores involucrados –las instancias legislativas, finanziadoras, ejecutoras y los beneficiarios directos, así como los docentes y los estudiantes–, y de aspectos que involucra el diseño y la puesta en marcha de estos programas –definición de un currículo, marcos de percepción cognoscitiva y nociones de infancia diferentes a las occidentales–. La heterogeneidad de las experiencias presentadas indica, justamente, cuán diversos somos, qué tan ingeniosos hemos sido para atender la diversidad en el aula y qué tópicos merecen mayor atención. En suma, este conjunto de artículos es un estado del arte de las acciones en los niveles técnico pedagógico, político y cultural –parafraseando a Echeverri, uno de los coautores– de los programas educativos interculturales en Latinoamérica. No obstante, los tres ámbitos enunciados se cruzan y se retroalimentan en la mayoría de los artículos, como se observará en el resumen del contenido de la obra que sigue a continuación.

En el nivel técnico pedagógico los aspectos que recibieron mayor atención fueron la formación de maestros y la elaboración de propuestas curriculares. Respecto al primero, autores como Gasché, Martínez y Sichra identifican como una característica de los docentes en formación la expresión de sentimientos ambivalentes respecto al empleo de la lengua en la escuela y a la inclusión de aspectos de la cultura en el currículo, debido, en parte, a que estos profesores se formaron por fuera de su comunidad, en contextos escolares en los que predominaba la segunda lengua y en los que su capital cultural se desvirtuaba o negaba. Refiriéndose a los estudiantes del Programa de formación en educación intercultural bilingüe para los países andinos (Proeib) Sichra señala que aun cuando muchos reivindican la lengua materna y el conocimiento de la cultura en la escuela, no todos son hablantes competentes de las lenguas ni tienen conocimientos especializados de su cultura. Así que parte del proceso de formación implica el autorreconocimiento y la revalorización de su trayectoria de vida, transformando la percepción de una cultura prescrita y normada por una recreada, como anota Lindenbergs.

En relación con la elaboración de materiales pedagógicos y didácticos, subyacen las eternas preguntas: ¿cómo incluir en el currículo los diversos aspectos de una cultura?, y ¿cómo manejar las tensiones políticas en las decisiones al respecto? En este contexto, cada autor, desde las particularidades de la experiencia que presenta, indica caminos posibles y advierte de las limitaciones de

esta labor. Bertely y Feierstein reivindican la incorporación de la historia local, regional, incluyendo los procesos de escolarización, para aclarar y sopesar las expectativas de padres de familia, maestros y autoridades educativas involucrados en el andamiaje de estos proyectos. Gavazzi, por su parte, sugiere la inclusión de un componente ambiental contextualizado en el ámbito nacional e internacional, que les procure a estas sociedades mejores herramientas para el manejo político de los territorios.

En la misma línea de argumentación respecto a cómo elaborar el currículo, la mayoría de los autores describe procesos de investigación en los que han participado los estudiantes, los padres de familia o los formadores. Proponen explícitamente asumir la investigación como principio pedagógico que facilita aprendizajes pertinentes y exitosos. Linderberg señala que la participación de los profesores como coautores y el aprendizaje en el transcurso de la experiencia promueven su autorreconocimiento como sujetos políticos capaces de apropiarse de tecnología foránea para sus propósitos.

Gasché propone una metodología denominada “interaprendizaje cultural”, que requiere de un conocimiento serio de las actividades productivas de estas sociedades por parte de los docentes en formación, y de los asesores en el conocimiento de la cultura de la sociedad con la están trabajado en la definición de un proyecto educativo. Según este autor, esta condición permite comprender los hechos sociales a partir de un proceso de objetivación integral, holístico, y no fragmentado y jerarquizado como se presenta usualmente en las monografías de las descripciones antropológicas clásicas. En concordancia con estas premisas, Echeverri señala que las decisiones acerca de lo que debe componer un programa en educación no deberían fundamentarse únicamente en criterios técnicos, sino en un proyecto cultural y político. Este autor describe el caso de los muinane, andoque y nonuya, quienes desarrollaron un proyecto cultural que los llevó a repensar cuál es el tipo de persona que están formando y cómo lo están haciendo mediante la palabra de consejo. De esta manera la discusión de estos aspectos llevó a la gestación de un proyecto político que reivindica la relación con el territorio y el sentido de la escolaridad.

La definición de un currículo para estas sociedades implica, además, transformar la visión estática y folklorizante de la cultura y comprender que es posible apropiarse de las herramientas de otras sociedades y constituir las en instrumentos poderosos de reafirmación cultural, como señala Linderberg. De hecho, Gavazzi y Podesta proponen como estrategia de reconocimiento identitario la promoción de la interculturalidad, como un potencial que puede enriquecer y transformar la percepción sobre *el otro*, mediante el intercambio y la difusión

del conocimiento intercultural entre sociedades indígenas de distintos espacios geográficos y de éstas con las no indígenas, aun cuando estas autorrepresentaciones de sujeto social modernas acudan a elementos esencialistas. El artículo de González Apodaca ilustra la experiencia de un bachillerato oficial del que se apropiaron los mixe; la autora sugiere que el uso que hacen de una visión de la cultura como invariable y monolítica puede interpretarse como una estrategia política para controlar el manejo del proyecto educativo.

El paradigma del constructivismo también se presenta como una opción teórico-metodológica que facilita encontrar los puntos de anclaje en procesos de aprendizaje intercultural significativos (en esta obra véase Gallego, Cuervo, Linderberg, Flores). En este sentido, las propuestas parten de reconocer los marcos cognoscitivos de conocimiento de estas sociedades. García Riveros propone comprender las características de los procesos de enseñanza-aprendizaje antes de iniciar la escolarización. Muestra, por ejemplo, cómo entre los aucara los aprendices tienen un alto grado de autonomía y responsabilidad. Gallego, a su vez, señala la noción de práctica, o aprender haciendo, como elemento clave en el aprendizaje entre los pueblos amazónicos del Perú. Por su parte, Cuervo indica que como formadores de docentes es necesario conocer y tener en cuenta los conflictos e intereses de los jóvenes, quienes tienen un papel clave en el futuro inmediato de estas sociedades y son un sector de población poco atendido.

Educando en la diversidad incluye, además, dos artículos de investigaciones en el aula en los Estados Unidos. El de Flores presenta las particularidades de un proceso en la enseñanza de la lecto-escritura en un programa bilingüe. Y el de Rossi describe el proceso de construcción de una ópera infantil en una escuela bilingüe. Ambas experiencias emplean como recurso metodológico la etnografía del aula y exploran propuestas pedagógicas no convencionales que desafían los marcos normativos escolares. En ambos casos se enuncian las ventajas del trabajo colaborativo y se favorecen ambientes que permiten distintas formas de expresión, creación y comunicación entre los estudiantes y entre éstos y los maestros. Rossi ilustra sobre las diferentes formas de literacidad y cómo tienen expresiones contextualizadas que los maestros desconocen por darle mayor importancia al verbocentrismo.

Luego de este recorrido por los tópicos y hallazgos de los autores de esta obra es clara su utilidad como herramienta de trabajo en el desarrollo de procesos educativos interculturales. El libro ofrece a todos los actores involucrados y a los interesados en la materia elementos teóricos metodológicos, pedagógicos y didácticos para abordar la interculturalidad desde una perspectiva más amplia:

la de la atención a la diversidad. De hecho, hay una obra con un título similar, publicada en medio digital por la Unesco en 2004. El enfoque de atención a la diversidad pretende superar la asociación unívoca entre sociedades indígenas y educación bilingüe e intercultural y defiende la necesidad, la pertinencia y la potencialidad de atender la diversidad lingüística y cultural en las aulas. No se trata sólo de tolerancia e inclusión, sino de conocimiento mutuo, comunicación y convivencia en un mundo cada vez más globalizado en donde la interculturalidad es también la cotidianidad.

ENTRE MORTALES E INMORTALES: EL SER SEGÚN LOS TICUNA DE LA AMAZONÍA
| por Jean Pierre Goulard. Lima: Caaap-Ifea, 2009. 458 pp.

LUISA ELVIRA BELAUNDE. Universidade Federal de Bahia
doi: 10.5113/ma.1.12352

Los mortales son “los con muerte”, los inmortales son “los cuerpos de fuego”. Comprender la concepción tikuna¹ de la corporalidad y su aproximación al tiempo requiere adentrarse en la ontología de este pueblo habitante del Trapecio amazónico.

Conocedor minucioso del lenguaje y las prácticas tikuna, Jean Pierre Goulard se propone investigar los movimientos proféticos tikuna del último siglo a partir de su noción del “Ser”, *du'u*, un término que designa a todo ser viviente. El autor sostiene que los cambios recientes que han afectado a este pueblo, repartido entre el Perú, Brasil y Colombia, sus procesos identitarios y sus relaciones con actores externos, no pueden ser reducidos meramente a una cuestión de aculturación ni de transculturación. La aproximación tikuna al tiempo y a la historia está atravesada por una preocupación por el Ser, preocupación reformulada constantemente con el pasar de los años y los cambios en el entorno ecológico y sociopolítico, pero que se mantiene vigente. Ésta garantiza la unicidad del grupo sociocultural a pesar de su distribución territorial dislocada en tres países, en áreas ribereñas e interfluviales, así como en las cercanías de las nuevas urbes de la frontera, Leticia, Tabatinga, Caballo Cocha. El mesianismo tikuna, tan variado en sus manifestaciones locales, su asociación al mercado y las economías extractivas de turno y su afiliación a diversos credos cristianos, sería, según el autor, la continuación de un proyecto del Ser inherente a la ontología y la lengua tikuna, que alimenta su búsqueda permanente de la transformación de los seres humanos en inmortales. Es entonces necesario enfocarse sobre la etnografía, especialmente el estudio de las narrativas

míticas y las prácticas rituales, para llegar a entender la *agencialidad*² histórica de este pueblo.

Según el pensamiento tikuna, la inmortalidad es a la vez fuente y destino anhelado de la historia. En sus orígenes, se manifiesta como un estado “verde” de primordial inmadurez, donde todo lo existente contiene un gran potencial de transformación pero nada madura ni se pudre ni muere. Es un ámbito fuera de los ciclos orgánicos. La temporalidad orgánica surge a partir de la acción generadora de los mellizos primordiales Joi (o Dyoi) e Ípi, quienes constituyen las disyunciones que ordenan el universo ritual y establecen los modos de relacionarse para la reproducción y el matrimonio. Joi, el mellizo mayor, es “el aconsejado”, “el que sabe” y actúa con propósito, cuidadosamente anticipando sus resultados. Ípi, el menor, es “el pícaro”, cuyo comportamiento impulsivo produce situaciones inesperadas y muchas veces contrarias a lo que planeaba. La pareja de hermanos cubre así los dos polos del conocimiento y la subjetividad que permiten la puesta en marcha del tiempo como un proceso dinámico en el que lo anticipado y lo impredecible, lo literal y lo burlesco, las personas confiables y las engañosas, coexisten enfrentándose.

Pero la disputa entre los hermanos no se habría dado si no fuera por la presencia de otra pareja, femenina esta vez: las dos hermanas de los mellizos. Sin la diferencia de género que establecen las hermanas, no hubiera habido el comienzo de los tiempos. Ípi, el travieso, se acostó con su hermana menor, y tras esta primera ofensa surgió el primer brote de mortalidad. Después, esta hermana hecha mortal se casó con Agutí, un mamífero de tierra, creando la primera división de la sociedad tikuna en dos mitades matrimoniales: la mitad de los “sin plumas”, como el agutí, y la mitad complementaria de los “con plumas”. Así se estableció la exogamia entre mitades que gobierna hasta el día de hoy el matrimonio y la repartición de los clanes tikuna a pesar de todos los cambios demográficos sucedidos debido a las epidemias, los desplazamientos y las intervenciones de agentes foráneos.

Según la mitología, cuando la hija nacida de este primer matrimonio se casó, a su vez, con su tío materno, Joi, quedó establecida la regla del matrimonio preferencial entre tío y sobrina, que también rige actualmente, y que habría podido ser la receta de una vida conyugal feliz y una salvaguarda de la inmortalidad. Pero todo se malogró cuando Ípi, no contento de haber cometido incesto, cometió adulterio, acostándose con la esposa de su hermano. Después de esta nueva ofensa, la mortalidad tomó posesión de todos los seres vivientes y todos tuvieron que buscar qué comer. Los nombres de los clanes que conforman las dos mitades matrimoniales tikuna nacieron a partir de la variedad de olores de los

alimentos disponibles en la tierra. De esta manera comenzaron las penurias y el envejecimiento de quienes tienen que trabajar y matar a plantas y animales para alimentarse, y también se iniciaron los cuidados rituales para intentar controlar la capacidad de destrucción de los mortales, descendientes del incesto y el adulterio, que a cada nueva generación corren el riesgo de destruir la tierra con los cataclismos que ocasionan sus ofensas.

La entrada en la mortalidad, sin embargo, y la inevitable madurez, muerte y podredumbre de los cuerpos que ocasiona, es también el comienzo de una búsqueda del retorno a la inmortalidad y la transmutación en cuerpos de fuego. Por eso, las narrativas históricas tikuna dan cuenta de los intentos más o menos exitosos que hicieron y continúan haciendo para reencontrarse con los inmortales; y los movimientos proféticos surgidos y desaparecidos en distintos momentos se encajan en esta jornada emprendida desde la narrativa y el ritual hacia la inmortalidad.

La constitución de la persona tikuna es la llave de la transformación que los hombres y las mujeres anhelan efectuar en sus destinos. Hay tres principios constitutivos del Ser que el autor califica como un “cuerpo de los afectos” y que reúnen, y al mismo tiempo sobrepasan, lo fisiológico, lo espiritual, lo psicológico y lo social. El “principio energético”, llamado *pora*, es la fuerza que permite el crecimiento corporal y asegura la permanencia del cuerpo durante el ciclo de vida de los hombres y las mujeres, llenándolo de energía para hacer trabajos específicos a su sexo y edad. El *pora* se concentra en la sangre y debe ser alimentado constantemente por medio de la nutrición, el ejercicio y las dietas de ayuno. Su cantidad aumenta a lo largo de los años desde el nacimiento hasta la pubertad, cuando alcanza el nivel suficiente para que los niños y las niñas se inicien en la sexualidad y la fertilidad. El “principio corporal”, llamado *ma-ū*, es heredado de los padres, sus comportamientos y las substancias que consumieron, así como también del entorno social, el clan y la mitad matrimonial a la que pertenece la persona. Este principio corresponde a una caracterología tikuna y permite abordar las diferencias de comportamiento de las personas, incluyendo su actitud durante una masateada³ puesto que se considera que la borrachera favorece la manifestación del *ma-ū*. Finalmente, el “principio vital”, llamado *a-e*, debe de ser consolidado al cuerpo durante el ciclo de vida por medio de una serie de celebraciones rituales durante las cuales, generalmente, se congrega a una gran cantidad de gente para tomar mucho masato.

Es por medio del ciclo ritual de las estaciones, o “lunas” –que celebra la madurez de los vegetales, las presas de cacería y pesca, y las personas– que los

“con muerte” intentan reenganchar con la inmadurez primordial; y es justamente en la ocasión de la maduración de una muchacha púber que la posibilidad de recuperar la inmortalidad es activada en su mayor intensidad. Cuando los senos de la joven “se abren y comienzan a crecer” en “brote”, su madre la aísla en un lugar cerrado donde permanece quieta, guardando dieta, hilando fibras y escuchando los consejos de las mayores. Durante la fiesta del final de la reclusión, los inmortales vienen a unirse a los mortales que bailan y cantan cubiertos de máscaras, repartiendo masato y carne ahumada en abundancia. La joven púber accede ella misma a una cierta inmortalidad al consagrarse como una mujer capaz de cambiar de piel, y renovarse, cada vez que menstrúa. Al mismo tiempo, sin embargo, la sangre de menarquia, llamada “sangre verdadera”, la coloca a ella y a su entorno en gran peligro. La idea de un posible fin de mundo causado por algún cataclismo, especialmente una gran inundación, está siempre presente y refuerza el respeto por la disciplina en el comportamiento y alimentación de la muchacha y de todos a su alrededor.

Este libro asombra al lector por la riqueza de la etnografía y la sutileza con que la estética tikuna logra permear todo el texto mediante el uso y la traducción cuidadosa de las palabras tikuna, los nombres, las narraciones y los cantos. Es, a su manera, un libro sobre el arte indígena tanto como un estudio en profundidad de su ontología y epistemología del Ser y la historia. Como dice Maurice Godelier, en el prólogo, Goulard muestra que los movimientos proféticos tikuna, su surgimiento y desvanecimiento recurrente, se enmarcan en una concepción del tiempo definido por catástrofes periódicas en las cuales generaciones enteras desaparecen y dan lugar a nuevas generaciones, todas ellas aspirando a la inmortalidad. Las disputas de poder entre líderes mesiánicos y autoridades mestizas y nacionales, y sus relaciones con la escritura, el dinero y la ley, toman nuevas características cada vez. Quizá sea siempre en vano, pero la belleza que emana de sus esfuerzos por lograr alcanzar el destino de la inmortalidad, y su conciencia de la falibilidad humana, inquieta, seduce y commueve.

NOTAS

- 1 Escribimos “tikuna” siguiendo la ortografía adoptada por los maestros y autoridades indígenas de la región.
- 2 Utilizamos el término “agency”, en traducción de la palabra inglesa *agency*, que se refiere a la capacidad de acción de los seres –humanos y otros– en el mundo.
- 3 Masateada: ceremonia en la que se consumen cantidades importantes de una bebida fermentada obtenida de la yuca (*Manihot esculenta*), llamada masato.