

II. AL COMIENZO... EL ANIMAL



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre papel | 32 X 25 cm | 2022



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Grafito y acuarela sobre papel | 50X32 cm | 2022

El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani



TANIA ROELENs*

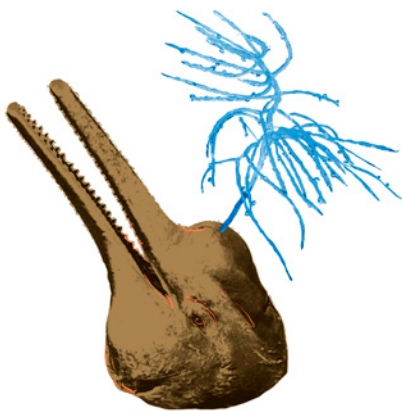
Centro Médico Psicopedagógico (APSI), Val-de-Marne, Francia

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani

The Fish Song: Operator of Otherness in a Sikuani Girl's Passage through Puberty

Le chant du poisson: opérateur de l'altérité dans le passage de la puberté d'une jeune Sikuani



CÓMO CITAR: Roelens, Tania. "El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 27-41, doi: 10.15446/djf.n23&24.124749.

* e-mail: tania.roelens@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Los indígenas sikuanis son conocidos por la eficacia de sus chamanes rezanderos que los colonos consultan todavía por anemias, enfermedades de la piel y momentos de vulnerabilidad en los estados de paso: nacimiento, caída del ombligo, destete, pubertad femenina. El canto de pescado se dirige a los espíritus de los peces, los *ainawi*, representación del "otro" u "Otro" en juego en esos momentos. Aquí exploramos los elementos de su "eficacia simbólica", por un lado, a partir del ritual chamánico, de mitos, relatos y otros textos del pensamiento indígena; y, por otro lado, a partir de significantes como crudo, sangre, carne de caza, palabra, soplo, flujos, orificios, deseo sexual, vida breve o muerte. En fin, interrogaremos la pertinencia de planteamientos transculturales en relación con las transiciones adolescentes de hoy.

Palabras clave: sangre; peces; canto chamánico; alteridad; transición.

The Sikuani Indigenous people are known for the efficacy of their praying shamans, who are still consulted by settlers for anemia, skin diseases, and moments of vulnerability during transitional states: birth, falling of the umbilical cord, weaning, and female puberty. The *fish song* is addressed to the spirits of the fish, the *ainawi*, a representation of the "other" or "Other" at play in these moments. Here we explore the elements of its "symbolic efficacy," on the one hand, through the shamanic ritual, myths, narratives, and other texts of Indigenous thought; and, on the other, through signifiers such as rawness, blood, game meat, word, breath, flows, orifices, sexual desire, brief life, or death. Finally, we will question the relevance of transcultural approaches in relation to the adolescent transitions of today.

Keywords: blood; fish; shamanic song; otherness; transition.

Les indigènes Sikuani sont connus pour l'efficacité de leurs chamans-prieurs, que les colons consultent encore pour les anémies, les maladies de la peau et les moments de vulnérabilité lors des passages: naissance, chute du cordon ombilical, sevrage, puberté féminine. Le *chant du poisson* s'adresse aux esprits des poissons, les *ainawi*, représentation de "l'autre" ou de "l'Autre" en jeu dans ces moments. Nous explorons ici les éléments de son «efficacité symbolique», d'une part à partir du rituel chamannique, des mythes, récits et autres textes de la pensée indigène; et, d'autre part, à partir de signifiants tels que cru, sang, chair de gibier, parole, souffle, flux, orifices, désir sexuel, vie brève ou mort. Enfin, nous interrogerons la pertinence des approches transculturelles en relation avec les transitions adolescentes d'aujourd'hui.

Mots-clés: sang; poissons; chant chamannique; altérité; transition.



“Mamá, ya no te veré más, me están llevando adonde nunca moriré...”

BAKATSOLOWA

“Sin el rezo del pescado, los sikuanis no existiríamos, no podríamos vivir”

INDÍGENA DE PUERTO CARREÑO, VICHADA

“No hay peor tragedia para el hombre que la de tener que compartir un territorio con otras especies en competencia para su existencia, una tragedia y una debilidad”

CLAUDE LEVI-STRAUSS

¿Cómo los amerindios se las arreglan con el real de la alteridad, del sexo y de la muerte que anima cada ser humano en su sociedad y su entorno? Esta pregunta me acompañó en los años noventa cuando estuvimos conviviendo¹ con los sikuanis de la Orinoquía colombiana: un pueblo de tradición oral, que tiene una concepción animista del mundo, antiguamente seminómadas, habitantes de extensas sabanas atravesadas por lentos ríos sinuosos con sus bosques galería.

Propongo aquí un relato, fruto de mis asombros y de lo que nos fue contado, sobre el devenir mujer entre los sikuanis, que resultó ser una versión inesperada de los “lazos de sangre” en juego en el momento de la primera menstruación. Un lazo de sangre que se declina más allá de nuestra familia humana...

LA MUCHACHA A QUIEN LE LLEGÓ LA SANGRE

Había unas cinco casas en el caserío, en el límite del monte que bordea el río Vichada, afluente del gran Orinoco que corre hacia un mar inmenso, abajo, lejos en el oriente, horizonte de donde hace mucho tiempo surgieron los hombres blancos.

Un acontecimiento moviliza a toda la comunidad, unas treinta personas: una fiesta se está preparando en torno a la *penajapatsiwa*, “la muchacha a quien le llegó

1. Estuvimos compartiendo con Tomás Bolaños y nuestro hijo Joachim, entre sus 3 y 5 años, la vida cotidiana de la familia Nariño Galindo de Barranco Colorado en el bajo río Vichada, en varias temporadas entre 1988 y 1991.

la sangre”. Estamos llegando cuando el anuncio ya se había hecho en la comunidad, y nos recibe la familia de la muchacha que conocemos bien.

Ella está en su hamaca debajo del toldillo, aislada, solo su madre puede acercársele, hablarle, darle de comer, solamente alimentos líquidos, y ayudarle a limpiarse allí mismo. Dicen que le da consejos, que habla de lo que es ser una mujer adulta, de las tareas que hay que cumplir para atender a un hombre y a la comunidad. Mientras tanto, las otras niñas se van acercando, se preocupan por su vulnerabilidad sin dejar de burlarse de su condición, intentan hacerla reír, pero ella no debe abrir la boca, ni comer carne, ni bajar al río, ni alejarse en la sabana.

Se dice que hay que “rezarle el pescado”. Ya avisaron a Kapiriani, chamán especialista del canto o rezandero, y a los tocadores de carrizos². Todos los adultos se afanan ya, los hombres salen a pescar en gran cantidad, las mujeres van a recoger la yuca brava, la papa dulce, la caña de azúcar y las piñas en los conucos, hortalizas a la orilla de la selva. Todo para preparar una gran comida que van a compartir entre toda la gente. Nadie puede faltar. Toca también reunir la mayor cantidad de recipientes —botellas, frascos, ollas— y llenarlos de agua. Durante esos días, reina un ambiente de alegría, risas y chances, en torno a los *kotiwa*³ y los futuros cuñados, suegros, etc... Cada quien está pendiente de los preparativos, pero de un momento a otro, en la madrugada, aparece en la puerta de la casa una mujer muy agitada y asustada: “Llegaron los *ainawi*, unos blancos, todo un grupo, es peligroso para la muchacha, toca protegerla”. Un chubasco estalla, y truenos y rayos acompañan la angustia de todos. El padre lanza imprecaciones en la pieza donde está aislada su hija, para espantar la amenaza. Luego vuelve la calma.

Al tercer día, la muchacha sale de su encierro. Se encuentra bien visible en el espacio abierto de la cocina, cabaña donde están los instrumentos para preparar el casabe. Lleva una toalla en la cabeza, “el velo” y, vestida con ropa de trabajo, silenciosa, barre, limpia, pone en orden, participa en el procedimiento del mañoco: pela los tubérculos, los lava y los raya, los exprime en el *sebucán*⁴ y recoge el líquido blanco para el *yare*⁵, desgrana la masa escurrida en las *guapas*, anchas bandejas de palma trenzada; la hoguera está prendida debajo del *budare*, bandeja de arcilla, para tostar el grano de mañoco y formar allí las grandes arepas de casabe. Ella se ve muy concentrada en sus oficios, activa, experta y amable. Pusieron los pescados a ahumar, envueltos en hojas de plátano y colgados encima del fogón, o a cocinar en las ollas llenas de *yare*. Mientras sigue observando la dieta, boca cerrada, la adolescente es encargada de servir la comida a “todo el mundo sin olvidar a nadie”.

Luego, es el día de la fiesta. Han preparado guarapo poniendo mañoco a fermentar, así como caña de azúcar, toda la gente se reúne en la maloca más grande del caserío. La muchacha, con la cabeza siempre cubierta con su velo, luce un vestido

2. Carrizos, flauta de pan.

3. *Kotiwa*, primo o prima cruzado(a), prometido(a) predilecto(a) para el matrimonio.

4. *Sebucán*, cilindro de fibra tejida para exprimir el jugo de la yuca brava: *budare*, platón de arcilla para hornear el mañoco.

5. *Yare*, jugo de la masa de yuca brava, tóxico -puede matar a un perro-, después de reposar será la base para un sabroso caldo.

nuevo y collares de chaquiras azules, sentada en la banquita fabricada por su padre para la ceremonia. Frente a ella, el chamán está sentado también en su banca propia. En sus rodillas, ella sostiene en una *guapa* varios objetos femeninos que provienen generalmente de donde los blancos: peine, espejito, cepillo de dientes, pinzas, cintas de colores, collares, coloretes... En el piso, al lado de ellos, se encuentra la colección de recipientes llenos de agua, de donde salen largos pitillos.

EL CANTO DE PESCADO⁶

El chamán rezandero⁷ empieza a cantar. Canta y sopla alternativamente en los pitillos, produciendo burbujas en el agua de los recipientes, y sopla sobre cada objeto en la *guapa*. El canto es una letanía salmódica, con versos cortos de escansión regular, la primera parte iniciada por un golpe lleva sílabas lentas, la segunda más acelerada es de sílabas cortas. Dura varias horas hasta un poco antes del amanecer, se realiza de noche, pues es el momento en que se reúnen los animales. Nadie entre los presentes se sabe el canto, es posible que no lo entiendan, dicen que es otra lengua, hay palabras ajenas, pero Kapiriani comenta que se trata de nombrar a todas las especies de habitantes del agua, sin olvidar alguna, pues eso sería de mal augurio. Ninguna especie puede faltar, dicen que hay 250, ilos sikuani resultan incomparables informantes para biólogos! Son animales que se cazan y se comen, los *ainawi*, espíritus de ellos, y seres con atributos codiciados. El canto los nombra y los pone en orden para recogerlos.

Primero los más pequeños, las sardinas, los de la superficie, palometa, cachama, bocón, hasta los más grandes, los de agua profunda. Y también a la abuela de los habitantes del agua Itsarruowa, y a Bakatsolowa, la muchacha que se llevaron los peces, la del cuento, la sirena. Luego a los animales terrestres, la danta para que la muchacha sea valiente y sepa orientarse, las aves para que sea ágil y liviana. Y a las estrellas para que sea radiante. Y a Kajuyali⁸. Hay que reunirlos todos con el canto, que debe retenerlos a todos. Que nadie se escape.

Dujuaiwaji es un flujo de palabras, una lista de nombres de *ainawi*... es la trampa que el chamán fabrica para reunirlos todos, ordenarlos, para unificar su multiplicidad, para limitar su infinitud y su desbordamiento, en una unidad de lugar y de tiempo, justo antes del amanecer. Para terminar, el flujo de las especies animales es clausurado, el flujo de los *ainawi* contenido, el flujo de las palabras se concluye, anudado con la cola de la anguila, tapado con la raya o el caparazón de la tortuga que será el cierre de ese desfile.

6. *Dujuaiwaji*: *dujuai*, pescado-caza; *waji*, canto-rezo.

7. *Wajipenajorobinü*, de *joroba*, soplar, el hombre que sabe soplar el canto. Uno de los nombres de los chamanes sikuani, otro puede ser *pematawajibinü*, “especialista del canto” o “el que vuela”. Ver Francisco Queixalos, *Diccionario sikuani-español* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1989).

8. Kajuyali queda en las Pléyades, es el escudo de Orión. Le habían cortado una pierna que quedó manchada de sangre, origen del bagre rayado.

Súbitamente todos se levantan y bajan corriendo la pendiente que lleva al río. Une vez en el agua, la muchacha se baña, y las madres jóvenes hacen lo mismo con sus bebés recién nacidos y los niños de brazos, a quienes el chamán aplica también el canto, allí mismo. De regreso del río, una carrera se emprende y un muchacho le quita el velo a la muchacha, en la euforia general: él es el ganador, el prometido.

Arriba en el caserío, ya llegaron los flautistas de carrizos, la muchacha tendrá que bailar con cada uno de los hombres. Por causa del encierro, de la dieta y de los trabajos, ella está agotada, flaca, pálida. Acabada.

Hemos asistido a un ritual de paso⁹, paso de una condición a otra, a otro estado, a otro mundo, vivencia individual transcendida y tratada en lo colectivo con esa mezcla de preocupación, de gestos rituales y de alegría solidaria. Podemos reconocer las tres fases descritas clásicamente: el aislamiento de la muchacha y su agotamiento debido a la dieta y a los trabajos representa la parte de la separación y del sacrificio; luego, el canto del chamán, canto de pescado que nombra a los habitantes del agua haciendo las veces de figuras tutelares; y al final la reintegración de la joven con la fiesta y la comida colectiva.

“La muchacha ahora ya puede comer nuevamente, ella ve la vida de otra manera”, nos precisó Kapiriani. ¿No será otra manera de decir que el acercarse a la nada es la condición para la redefinición del deseo en las vías de un nuevo goce? La adolescente ocupa un nuevo lugar.

De manera universal, los peces evocan la fertilidad y el agua, el nacimiento. Aquí se pescan con arco y flechas, se cortan, oficios de hombre. Los peces están untados de baba, que huele y mancha, se lavan, se cocinan para comerlos, oficios de mujeres. No se come “crudo”, veremos cómo la palabra crudo (*asia*) no se refiere tanto a lo no cocinado de la alimentación como a la ausencia del efecto simbólico del canto. El nacimiento, con el cierre del ombligo y el destete son otras circunstancias de cambio de estado individual con implicaciones en lo colectivo y en el entorno, respectivamente, a través del flujo de sangre y el cambio de comida. La sangre menstrual que se derrama de la boca de abajo debe detenerse, es cruda. Un bebé, nacido entre sangre y heces es crudo. Y el paso de la leche materna a la primera alimentación con carne de caza requiere también la operación del canto de pescado, rezo de caza.

Todos los humanos se someten a ritos más o menos reconocibles, a los que se obedece sin pensarlo. Aquí el ritual de pubertad es femenino. ¿Será por el tipo de parentesco que es matrifocal? ¿Qué significa el velo, la prohibición de abrir la boca y

9. Arnold van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2013).

de comer carne? ¿De quién es la voz del chamán, a quién se dirige, a qué Otro? Kapiiriani dice que es una red de pesca que debe retener a todos los habitantes del agua... ¿Qué clase de enunciación es esa? Convocación, seducción, negociación, humanización...

Veamos lo que nos dicen al respecto otros enunciados del pensamiento sikuani, de su visión del mundo: relatos de pesca, el mito de Bakatsolowa y otras historias de *ainawi*.

LA RIBAZÓN DE ABRIL

Abril es un momento de gran efervescencia, es el tiempo del desove, se oye literalmente el río cantar y se ven desfilar y bailar las diferentes familias de peces, se dice que se reúnen en la fiesta de Bakatsolowa. A ella le dicen también “sirena”, nombre del animal mítico indoeuropeo de esas dos especies en un solo cuerpo, significante oportuno en la cultura sikuani que nos indica la contigüidad mujer-peze. Ella tiene su casa en la desembocadura del río Vichada en el Orinoco, y su cabeza es cubierta de huevos de pescado. Podemos deducir de ello el símbolo de fertilidad que el velo tiene en el ritual. Con el canto de pescado, la muchacha en pubertad perderá su melena de huevos al volverse mujer.

Abril es también época para las expediciones de pesca con barbasco, un líquido blanco, veneno vegetal que supuestamente “adormece los pescaditos, pero no los mata”. Es una expedición ritual guiada por el chamán que tiene el poder de hacer aparecer peces a su antojo en caños, charcos y lagunas. Fuera de los encuentros íntimos de las parejas en el monte, ese es el único momento en que hombres y mujeres están juntos... ¡para pescar!

Vemos en esta pesca ritual otros signos de la equivalencia mujer-peze, por ejemplo, en términos de prohibiciones y tabúes: el chamán no debe dormir con su mujer la noche anterior, pues si el brazo de ella cruzara su pecho, se aboliría su poder. Una mujer con menstruación no puede participar, y las que van no deben reírse ni chismosear. En general, para cualquier pescador es prudente no dejar el arco en el piso para que no vaya alguna a cruzarlo, o sea, dar un paso encima, y dañarle su puntería.

En esos casos la pesca sería improductiva. Aparece nuevamente la equivalencia, simbólico-anatómica en las mujeres, entre la boca de abajo y la boca de arriba, cuya apertura se contrapone a las habilidades del hombre predador. Aperturas cuyos flujos el ritual de la *penajaptsiwa* se empeña en cerrar con el canto chamánico de pescado. ¿Callar y dejar de sangrar?

Los indios quieren comer pescado y, en esta lucha, humanos y animales se excluyen. Pues bien, el pensamiento mítico trasciende esta tragedia y se oía decir al

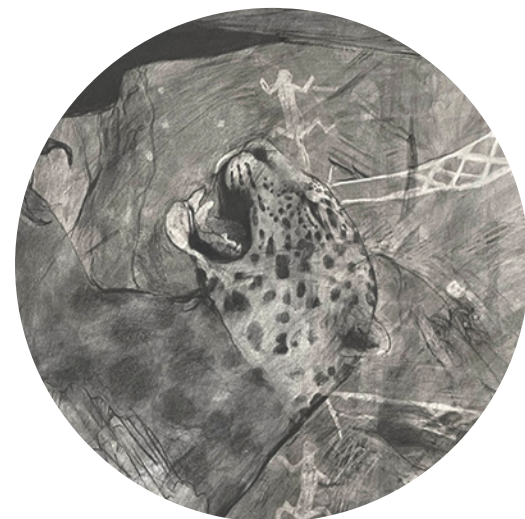
mismo tiempo que, por el respeto por los *ainawi*, los indígenas eran ecologistas desde siempre, sabiendo limitar su alimentación animal y su actividad predatora. En esta lucha para la existencia y la sobrevivencia en el mismo territorio, el pensamiento mítico trasciende la tragedia: el relato que sigue demuestra lo indispensable que es negociar la cohabitación con los animales que los humanos comen; la muchacha, promesa de fertilidad, bien podría ser el objeto en juego en esta transacción.

“HAY UNA NUEVA MUJER ENTRE LOS HUMANOS”

Bakatsolowa tiene su primera menstruación, está sola arriba en un attillo, sin comer, mientras la familia busca los víveres para la fiesta. Ella está en el río y ha escupido, “sin duda quería entregarse”, dice el cuento, y las sardinas van tragando su saliva y transmitiendo el mensaje a Tsawaliwali, la anaconda, el amo de los *ainawi*: “¡Hay una nueva mujer entre los humanos!” y este la quiere para él. Él manda los peces a traerla y estos, en gran desorden, saltan para hacerla bajar, y se la llevan bailando. La serpiente con su cresta cava un río, mientras que, de vuelta del bosque, los parientes están preocupados al ver un grupo de gente saliendo del caserío con gran algarabía. La joven llora, se debate y les grita de lejos que se la están llevando, ella flota agarrada de su jarra¹⁰. El chamán pone una trampa para retenerlos, pero su trampa siempre queda atrás de la procesión.

La nueva mujer aparece claramente como el objeto codiciado por la otra especie y sujeto ambivalente en esta cohabitación rival. La boca que escupe y el sexo femenino que sangra ponen en paralelo el desbordamiento de las secreciones que facilitan el goce con el Otro. De hecho, se entrega al amo predator, devorador, copulador. El mito señala la ambivalencia del vínculo madre-hija y el despertar del deseo sexual de la joven, el dilema de la adolescente frente a este despertar sexual, con angustia ante el deseo del Otro y el proyecto de mujer adulta. “¡Me están llevando, no la voy a ver nunca más!”. Al mismo tiempo que le dice adiós, anuncia a la mamá que se va a mudar para abajo, allá hacia el oriente, donde nunca morirán, eternos como el deseo. Tsawaliwali toma a la joven humana como esposa, le hará dos hijos de todos los colores, amarillo, azul y rojo, muchachos fuertes que nadan entre las aguas. El mito de Bakatsolowa escenifica el arrebato del cuerpo de la muchacha por la dinámica pulsional sobre el fondo de pérdida. La hace entrar en el intercambio de las mujeres, es el objeto del intercambio con el Otro.

El mito hace de la anaconda la figura de un amo primordial gozón, devorador, copulador, es metáfora del río mismo y está presente en el arcoíris. El oriente es también el gran río, el mar, de donde vinieron los blancos, ese Otro poderoso predator.



10. En otra versión, es la *guabina*, pez fangoso y poco apetecible, que, mientras lleva la chica, vierte una jarra y forma el río.

LOS AINAWI, FIGURA DE LA ALTERIDAD

El pescado (*dujuai*) es a la vez una especie animal común que se pesca, presa que se consume diariamente, y un significante paradójico: mientras su “crudeza” se pone en serie con la suciedad, las secreciones, la baba, el desorden, el caos..., inversamente otro texto, mito de origen, hace de los peces el producto de la transformación de los huesos de un padre ancestral, transportados en una cesta por una gaviota y esparcidos sobre la tierra. Al hacerlo dieron origen al río.

Los *ainawi*, espíritus de los peces, “son personas, viven en una ciudad llena de luces, colores intensos y música, donde todo es nuevo y brillante; su vida es eterna, nunca mueren, son fluidos y sin límites”. Ese es el Otro, una entidad extraña y familiar, cercana y hostil, que preocupa a los hombres y a la comunidad. De esta alteridad, Claude Lévi-Strauss decía que recordaba a una época perdida en la que animales y humanos eran indistintos y tenían el mismo lenguaje.

De hecho, esos espíritus ocasionan enfermedades (*ainawikuene*), raptan niños, ponen en peligro a la muchacha en pubertad, pero también se encarnan en el extranjero, el blanco temido e idealizado. Los chamanes sikuani son conocidos en la región por curar enfermedades con el canto y los colonos a menudo van donde ellos a “hacerse rezar el agua”. Además de la primera menstruación, el chamán especialista del canto atiende a las enfermedades escamosas de la piel, los estados de palidez y de anemia, la pérdida de apetito y de voluntad, el adelgazamiento; para un recién nacido, el momento en que cae el cordón umbilical, y, para el lactante, el momento del destete. Estos males atribuidos a los *ainawi* deben ser tratados por el canto de pescado *dujuaiwaji* que opera “para que la baba o las espinas no causen daño” y preside “el momento en que la persona empieza o vuelve a empezar a comer carne de cacería”.

Así, el canto de pescado se dirige a los *ainawi*, “los espíritus del río, los peces, los monstruos encontrados en las expediciones de pesca o de caza, a las mujeres y los blancos. Es lo mismo”, dicen.

Para la muchacha, es nítidamente un canto a la nueva mujer para que sea avispada, radiante, bien orientada. Pero también una reunión de los peces, habitantes del agua, de los *ainawi*, sus espíritus, una petición en pro de la fertilidad humana y de la defensa de la especie. Un llamado para negociar la autorización de ello con la otra especie con quien toca compartir el territorio, un llamado a la convivencia con esa otra gente, ese semejante con otra apariencia.

EFICACIA SIMBÓLICA¹¹

Toda sociedad encuentra su manera de tejer o anudar lo simbólico, lo imaginario y lo real. Podríamos reconocer en el trabajo del canto de pescado el proceso propio de

11. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires: Eudeba, 1977). En este artículo el autor describe el trabajo de un chamán cuna en un caso de parto difícil y plantea que los chamanes indígenas habían sido precursores del psicoanálisis.

la transición de la infancia a la adultez, que significa la pérdida de la omnipotencia infantil, narcisista, en la lógica de la eterna dependencia. La unificación fálica de lo múltiple pulsional está presente en la acción de reunir en el flujo del canto, obra maestra de la espiritualidad del animismo, todas sus encarnaciones en los peces del río, que prestan sus formas de *ainawi* al objeto perdido, anhelado, temido: los peces como símbolo universal del misterio de la vida, lo real y lo divino de la fertilidad y de la depredación para la subsistencia¹². Esto es lo que el canto del chamán trascenderá dando paso a la nueva mujer. Frente al desbordamiento pulsional, al deseo eterno, es un trabajo y una invitación a la vida breve, la de las generaciones y las reglas de la alianza... Ciertamente, la muchacha es bella para el deseo, radiante como la estrella, pero que sepa orientarse como la danta, etc... El canto procura negociar la convivencia, invocando a los espíritus de animales que comemos. De ahí se desprende toda la estética de un pensamiento trágico.

Así mismo, en lugar de una represión de la sexualidad naciente, el mito da rienda suelta al goce prohibido, concediéndole la victoria en la lucha contra el deseo prescrito, representado por los adultos guiados por el chamán. Los *ainawi* son inmortales, como el deseo es inmortal. Adivinamos cómo esta alteridad rival y excluyente con respecto a la supervivencia se convierte, gracias al relato mítico, en un combate entre iguales que pone en perspectiva la inefable depredación y el goce sexual, proponiendo una versión que acoge la teoría sexual infantil, en la que copular y comer son del mismo registro y simétricos. Así fabrican una alteridad radical hecha de una referencia tanto a un antepasado tutelar como a un desecho.

Nos concierne sobremanera el encadenamiento significativo que se desdibuja con esta figura de la alteridad poder, ideal y amenaza: mujer, humanos blancos, peces... No estamos lejos de una escritura del objeto entre pulsional, múltiple, crudo desecho y su otra dimensión potente, ideal, objeto del deseo, *agalma* anhelado. Una alteridad de “un Otro al otro”, hecha de objeto y de S1, de representante fálico y de objeto parcial. Apostemos que en esto consiste el sustrato de su “eficacia simbólica” en pro del paso de la infancia a la edad adulta.

DE LOS LAZOS DE SANGRE

La sangre como flujo perturbador es el motivo enunciado en el ritual de pubertad, para “aquella a quien le llegó la sangre”, acontecimiento y síntoma que invita a los seres que hablan a pensar la cuestión de los “lazos de sangre”. Se entiende mejor la perspectiva de la sangre en diferentes circunstancias, donde la sangre no debe correr más o se ha derramado de más. El pensamiento indígena pone en paralelo las menstruaciones de las mujeres —signo de fertilidad, pero también de no embarazo— y la sangre derramada

12. Nos interesa aquí evocar al objeto a inventado por J. Lacan: causa del deseo, no tiene existencia en la realidad, toma eventualmente forma de objeto parcial, en el registro pulsional, desecho y Cosa, representa lo real que rige el sujeto.

al matar un animal de cacería. Y la sangre está en juego en los “rostros pálidos”, en los blancos como en los anémicos, fuerza y debilidad.

Ya hemos visto el paralelismo entre la boca “de arriba”, la que debe permanecer cerrada: no debe hablar, no reír, no comer, y la “de abajo”, no derramar... ¿no gozar? Tras el canto de pescado, el flujo de la sangre genital se metaforiza en otros flujos, el del río y de sus habitantes invocados a través de su lista cantada sobre los recipientes de agua y los objetos femeninos.

En la puesta en escena del ritual, aparece una especie de teoría de las pulsiones, hecha de orificios y desbordamientos, que relaciona los orificios, genital y oral, la avidez chthoniana de los *ainawi* y la del goce femenino. “Por el olor característico de la sangre, cuya acción penetrante es como la del pez”.

Lo que tienen en común, lo que atrae a los *ainawi*, es lo crudo (*asia*), lo ominoso: o sea, todo lo que es oloroso y pegajoso como la sangre de las reglas, como la sangre del ombligo, como la baba del pez, como la saliva y las habladurías de las mujeres, como el bebé recién nacido entre sangre y heces, como lo podrido.

El río es flujo de habitantes del agua, el canto es flujo de nombres, de significantes, la menstruación es flujo de sangre. No hablar, cerrar la boca mientras el chamán invoca las especies animales que comemos. Insiste la cadena significante comer, hablar, copular... cosa sería cuando se sabe que un chamán encontró el yopo (*anadenanthera peregrina*), veneno enteógeno de su arte, en la vagina de una mujer con quien copulaba¹³.

Ahora bien, la cercanía metonímica boca de arriba-boca de abajo nos es familiar en castellano: labios que bordean la vulva, comer/tener sexo... Pero me parece que la lengua sikuni va aún más lejos, pues constatamos que el fonema *ja*, sangre, compone también el verbo hablar *jai*, mientras *janü* quiere decir “yo” en masculino y *jawa* en femenino; *janebi*, tener hambre. Me atrevo a suponer que *ja* es el significante fálico mismo...

Igualmente, “hacer Uno” parece ser un propósito del canto y del rito, reunir todas las especies sin que falte ni una, convidar a toda la gente sin olvidar a nadie, bailar con cada uno de los hombres... y también a otro nivel vemos la figura de falo imaginario de Tsawaliwali, invitando a la jovencita a asumir su deseo sexual e irse con él adonde nunca morirá, unificando de paso la diversidad pulsional: la guabina fangosa, el saltón, la raya venenosa.

UNA HISTORIA DE TRANSFERENCIA

Al compartir con regularidad su vida en el caserío durante tres años, observamos que el río donde los sikunis pescan con arco es el lugar privilegiado de sus intercambios,

13. Francisco G. Ortiz, “El rezo del pescado, ritual de pubertad femenina”, en *La naturaleza en la cultura Guahibo, etnobotánica y etnozoología Guahibo – II Fase*, realizado bajo los auspicios de la Fundación Segunda Expedición Botánica (Bogotá: Colciencias, 1984).

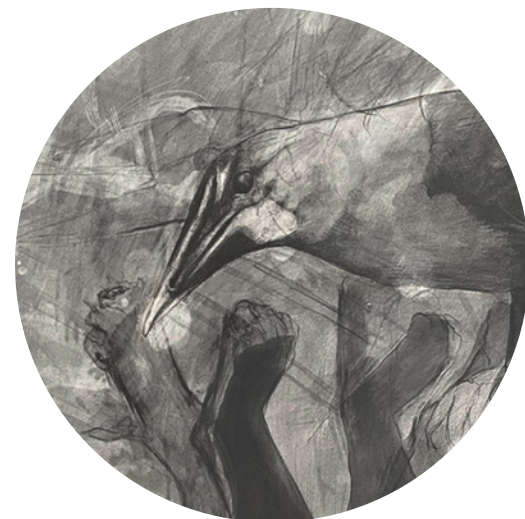
placeres y temores. Las playas desnudas en verano, las cuevas de aguas turbulentas, los raudales, son tantos lugares que suscitan el asombro, que movilizan la emoción, el sentimiento estético... y tienen desde allí una connotación sagrada y trágica; se inscriben en ellos los significantes que descubrimos declinándose en los mitos, esas historias de familia del panteón de ellos, con sus héroes culturales, sus antepasados, sus seres sobrenaturales; los tabúes que impregnan los relatos de pesca y sus aventuras humanas.

Cruzando diversos enunciados con relatos de la vida cotidiana, descubrí que los elementos manifiestos del ritual de pubertad femenina se encontraban en el tratamiento de otras circunstancias, marcadas por una alteridad radical (nacimiento, enfermedad, destete, accidente, encuentro con un extraño...) y por una amenaza; esta, al afectar a un individuo, vulnera toda la comunidad. Los elementos sorprendentes e ineludibles de esos acontecimientos se iluminan en el paso hacia la nueva posición que el ritual acompaña. Era como si el pensamiento mítico actuara como una cinta de Moebius que relaciona lo individual con lo colectivo, donde se cuentan y se tratan historias de familia, infortunios y enfermedades, cadenas significantes: los mitos proporcionan los ingredientes a los rituales que los tratan, y los rituales y tabúes escenifican los mitos para tratar una alteridad extrañamente íntima. Una escritura de organización subjetiva, pensé.

Resolví someter estas observaciones a dos amigos sikuani, Juan Bautista Nariño y Rosalba Jiménez, y nos entusiasmo la idea de investigar juntos. Así nació el libro bilingüe¹⁴ titulado por el lado español *El canto de los peces* y por el lado sikuani *Menepijiwipeliwaisianü*, o sea, literalmente “Historias de la gente del río”. Las distancias de traducción fueron sintomáticas tanto de nuestros tanteos de investigadores principiantes, como de las aporías de nuestros pensamientos: relatos, cosmovisión, poesía y raciocinios teóricos se tenían que entretejer.

Después de todo, Ulises se ataba al mástil para no estar atraído por el canto de las sirenas; en su “Barco ebrio”, Rimbaud hacía cantar los peces...; y las tesis contemporáneas en antropología y ecología se están empeñando en pensar el mundo sin distinguir entre cultura y naturaleza, en buscar cómo borrar las fronteras entre lo humano y lo animal, en pro de una nueva contigüidad entre las especies, otra manera de leer todos esos “cuerpos asociados” relegados durante tanto tiempo a una “función de entorno”¹⁵. Todas estas escrituras dan cuenta de una creación humana que tiene vocación de ser a la vez operadora de identidad y de eficacia simbólica. Es más, en este actual escrito opto por llamar el canto ritual “canto de pescado” para contemplar que el dicho animal es también quien enuncia, en calidad de pez, caza, mujer o espíritu.

Entendimos mejor cuando el hijo de Rosalba se enfermó... Uno de sus tíos, alarmado, le dijo: “¿Cómo pudiste olvidar que no se puede comer pescado crudo?



14. Rosalba Jiménez, Juan Bautista Nariño y Tania Roelens, *El canto de los peces / Menepijiwipeliwaisianü*, coeditado por Fondation pour le Progrès de l'Homme, París (Bogotá: Colciencias, 1994).

15. Cfr., Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y la cultura* (Madrid: Amorrortu, 2012).

Sin el rezo del pescado, los sikuanis no existiríamos. No seríamos lo que somos, los sikuanis no podríamos vivir”.

Cuidado con el pescador que lleva a su boca la mano que ha tocado al animal, el pez que acaba de pescar; cuidado con el soñador que, en un estado febril, se dejaría seducir en sueño por una mujer blanca, debe hacer todo lo posible para despertarse. Y si un bebé se niega a amamantar, si un niño se ahoga, se dice que fue por “asunto”¹⁶ de su padre que habrá cruzado el rastro de una serpiente o roto una botella...

Cuidado... Por supuesto, nos preguntamos a menudo qué efecto podían causar nuestras repetidas visitas a los sikuanis del bajo Vichada, ¿no habría yo causado un día, un *amibeje*, la alteración de la leche de una mujer lactante? Hacia el final de nuestra estadía, recogiendo con ellos los últimos documentos para el libro que escribimos juntos, Juan Bautista me dio un nombre, el de su abuela materna fallecida, Towainawi, literalmente: “mi hermana mayor *ainawi*”, aquella “que se fue hace mucho tiempo, y regresó para contarnos”... Gran emoción, por supuesto, y sobre todo gran admiración por la creatividad generosa de su pensamiento que, ante la necesidad de arreglárselas con esta mujer blanca y extranjera que soy, me había inscrito en su parentesco con el nombre de “el Otro”. ¡Una xenofobia bien hospitalaria!

¿DE UNA LECTURA TRANSCULTURAL DE LA ADOLESCENCIA?

Separación, duelo, renacimiento y reconstrucción simbólica son las fases del trabajo psíquico de la transición adolescente. La adolescencia es la delicada transición de la multiplicidad pulsional hacia la unidad fálica, cuando el sujeto atrapado por los cambios de su cuerpo y la vivencia de nuevas emociones sexuales, en particular genitales, se encuentra en un estado de desasosiego, desbordamiento, ambivalencia y regresión, entre el duelo de la pérdida de la omnipotencia infantil y el surgimiento de otro futuro, con otros valores, otros horizontes. La pubertad es la señal del paso imperativo de la adolescencia, malestar existencial que puede ser duradero o tomar formas críticas. Esa transición asocia a la transformación corporal el llamado del goce sexual entre atracción y rechazo, con la impaciencia que se apodera de su ser. Resulta un impulso vital que llama a salir de sí, empuja hacia otros mundos. Esta fuerza viva “en exceso” busca caminos para salir de sí misma, entre fugas y precipitación, a veces en la errancia y las conductas extremas que buscan camuflar el desconcierto del sujeto adolescente.

Puede ser una experiencia de sin sentido, con rechazo a su propio cuerpo, a su rostro, que se le vuelven irreconocibles. La sensación de extrañeza, a falta de palabras, buscará expresión con tatuajes y marcas en el cuerpo... El aislamiento y el repliegue podrán dar un refugio a la fragilidad narcisista —horas pasadas ante el

16. La lengua sikuaní no contempla las nociones de responsabilidad ni mucho menos de culpa.

espejo, *hikikomori*...—, así como la sujeción a figuras tutelares, a modelos improbables. Como mínimo, el adolescente inventará una nueva pertenencia colectiva: una lengua especial, nuevas causas y compromisos harán soportable la separación dolorosa, el duelo de la infancia y de las verdades de los padres. Es lo que permitirá la apuesta al encuentro con la alteridad, con la diferencia sexual y la de las generaciones, la vida breve versus el deseo eterno.

Volverse mujer es el reto de la muchacha en pubertad, es encontrar un nuevo lugar en el sexo y en el amor. Está atrapada por una intrusión extraña, el pudor y la censura siendo frecuentes, por lo general poco se le cuenta de qué se trata. ¿Cuántas muchachas no estarán escondiendo sus servilletas manchadas de sangre, disimulando o negando sus asombros anatómicos, fisiológicos, haciéndose escarificaciones para “gozar viendo correr la sangre” y callando sus emociones íntimas?

Al juzgar por la pequeña catástrofe que viven nuestras muchachas durante su primera menstruación, en la vergüenza y el silencio, nos toca rendir homenaje a los indígenas por la importancia que le dan al trato colectivo y cómo inscriben la vivencia personal en diversas narrativas. Las sociedades han venido creando prácticas culturales para contener, bordear ese real, acontecimiento y síntoma. Parece que hemos perdido de vista los rituales de paso en nuestras sociedades individualistas y mercantiles; es, sin embargo, interesante recordar su principal enseñanza: el encuentro con la alteridad.

Esto significa un trabajo cultural, por tanto, lingüístico, un trabajo psíquico, subjetivo, sobre el interior y el exterior, la envoltura corporal, la piel y la sangre, el otro, lo femenino. “Cualquiera sea el sexo, el adolescente se encuentra con lo femenino”, escribe Serge Lesourd.¹⁷

La escuela, las redes sociales y los juegos, los viajes y los proyectos son ahora de ellos los *escenarii* de celebración colectiva y de proyección subjetiva, nuevas maneras de vivir el mito. De nada sirve lamentar las supuestas “derivadas imaginarias”, qué error solo ver en ellas prácticas adictivas, cuando son tantos los inventos que vienen en ayuda al adolescente. La familia, en vez del miedo y del rechazo, haría mejor en recordar su papel de apoyo colectivo, de *contenant et passeur*, y abrir sus puertas hacia afuera, animar los proyectos del adolescente, valorar su búsqueda de un nuevo lugar y su emancipación en los lazos del sexo y del amor.

La tradición indígena parece prescindir de la transición psíquica al reinscribir el sujeto niña casi directamente en la mujer adulta tras el ritual, y de hecho no demoran en aparecer los nuevos bebés. Ahora sabemos que, por gracia de la eficacia simbólica del canto de pescado soportado por el chamán y, más allá¹⁸, por los significantes de la transición, las representaciones imaginarias y fantasmáticas están plasmadas y circunscritas en los discursos del mito y del canto, en las pruebas del rito, la pérdida

17. Serge Lesourd, *Adolescences... rencontre du féminin* (Toulouse: Erès, 1994).

18. Francisco de la Peña, “Mas allá de la eficacia simbólica, del chamanismo al psicoanálisis”. *Cuicuilco* 7, n.º 18 (Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101809>.

simbólica de un velo..., acortando lo que hoy en día conocemos como la cada vez más duradera transición adolescente.

EPÍLOGO

Este verano volví donde los sikuanis del bajo Vichada. Juan Bautista Nariño, coautor de *El canto de los peces*, me había encontrado en Facebook, un poco antes del confinamiento. Fue una inmensa alegría reconocernos en la gran red planetaria, nos propusimos volvernos a ver, o sea, él dijo: “¿Cuándo viene?”, y yo prometí hacer el viaje. ¿Qué quería mi amigo, mi hermano?

Muchas cosas habían cambiado en el caserío de Barranco Colorado que conocí por primera vez hace 35 años. Joven curioso y pescador experto, buen contador y dibujante inspirado, Juan Bautista se había desempeñado en varios roles de *passeur* entre las dos culturas —de maestro de quinto a informante para etnólogos y lingüistas, pastor evangélico, jefe fundador indiscutible de su comunidad que cuenta ahora con 14 familias, y miembro activo de Acatistema, asociación indígena del Resguardo Selva Matavén—.

Cuando volví en el 2000, Juan Bautista estaba experimentando su conversión evangélica, y él mismo “cantó el agua” para su hijo recién nacido. Me acordé fugazmente de una asociación significativa entre Jesucristo y el pez¹⁹... inunca me hubiera imaginado que este año para mi visita iba a organizar en la noche buena, el 24 de diciembre, el rito de pubertad para una de sus nietas!

Hoy en día ya no hay chamán para “soplar el canto de pescado”, pero apuesto que sincretismos e inventos simbólicos llegarán pronto para hacerles trampa a los efectos deletéreos de la aculturación.

BIBLIOGRAFÍA

- DESCOLA, PHILIPPE. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Madrid: Amorrortu, 2012.
- GENNEP, ARNOLD VAN. *Los ritos de paso* (1909). Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- JIMÉNEZ, ROSALBA, JUAN BAUTISTA MARIÑO, TANIA ROELENS. *El canto de los peces / Menepi-jiwipeliwaisianü*. Coeditado por Fondation pour le Progrès de l’Homme, Paris. Bogotá: Colciencias, 1994.
- LESOURD, SERGE. *Adolescences... rencontré du féminin*. Toulouse: Erès, 1994.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.
- ORTIZ, FRANCISCO G. “El rezo del pescado, ritual de pubertad femenina”, en *La naturaleza en la cultura Guahibo, etnobotánica y etnozoología Guahibo – II Fase*, realizado bajo los
19. ΙΧΘΥΣ es el acrónimo de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ/Jesús Cristo Dios Hijo Salvador. Retomado de *ikhtys*, pez, en griego antiguo, es en el Evangelio según San Juan y, para los primeros cristianos, su signo de identificación.

auspicios de la Fundación Segunda Expedición Botánica. Bogotá: Colciencias, 1984.

PEÑA, FRANCISCO DE LA. "Mas allá de la eficacia simbólica, del chamanismo al psicoanálisis", en *Cuiculco* 7, n.º 18. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e historia,

2000. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101809>.

QUEIXALOS, FRANCISCO. *Diccionario sikuani-español*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1989.



