



Historias de los abuelos,
cuerpo y territorio
entre los tanimukas y makunas
(Amazonia colombiana)

CARLOS EDUARDO FRANKY

DANY MAHECHA RUBIO

Universidad Nacional de Colombia

La oración y la curación salen de las historias de los Cuatro Seres Vivientes, más que todo. De los humanos no sale oración, solo es historia. Cuando ya se sabe pura historia, ya se empieza a enseñar oración. Anteriormente se sentaba todo el día hablando, enseñando eso. Todo el tiempo. Por eso cuando se moría el papá, quedaba completo. “Historia no se acababa”, decían ellos y eso no se aprendía de un día para otro.

EUGENIO TANIMUCA

EN LA ETNOLOGÍA AMAZÓNICA CONTEMPORÁNEA HAY cierto consenso en torno a la existencia de diferentes modos de memoria y conciencia histórica entre los pueblos indígenas. Dicho consenso es resultado de más de tres décadas de investigaciones y discusiones que, directa o indirectamente, han problematizado asuntos como las relaciones entre mito e historia, antropología e historiografía, continuidad y cambio social, identidad y alteridad, o política, moralidad y cosmología¹. Sin embargo, y como es apenas lógico, aún quedan temas sin aclarar o que son objeto de debate. Por ejemplo, ¿es posible ser “otro” para seguir siendo “uno mismo”?, o ¿por qué y cómo es que esta memoria y conciencia histórica se reproduce tan conservadoramente? (cf. Fausto 2005 y Londoño en Santos-Granero 2009, 499-500).

1 Para citar tan solo unos pocos ejemplos, véase Hill (1988), Wright (1998 y 1999), Albert y Ramos (2000), Hill y Santos-Granero (2002), Viveiros de Castro (2002), Fausto y Heckenberger (2007) y Santos-Granero (2009).

Específicamente para la macrorregión del Gran Vaupés, en el noroeste amazónico, diversos estudios realizados en las décadas de 1970 y 1980 fueron pioneros en explorar la memoria y la conciencia histórica de pueblos arawaks y tukanos orientales, estableciendo un campo de investigación aún vigente. Entre estos trabajos se encuentran los de Hildebrand (1979), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Århem (1981 y 2000), Llanos y Pineda (1982), Franco (1984), Matallana y Schackt (1991), Oostra (1990-1991), Van der Hammen (1992), Wright (1992 y 1998), Correa (1993 y 1996) y Reichel-Dolmatoff (1997).

Nuestros estudios entre los tanimukas y los makunas del bajo Apaporis nos permitieron contribuir a este campo de investigación, al evidenciar, por ejemplo, que estos pueblos distinguen las narraciones míticas de las que tratan sobre ancestros humanos. Las primeras remiten a los tiempos de creación del cosmos actual y al proceso de poblamiento de este mundo. Las segundas empiezan cuando dicho proceso terminó, luego del nacimiento mítico de cada pueblo en el territorio particular que las deidades creadoras le habían asignado. Estas últimas son pensadas por los indígenas como “historias propiamente humanas”, pues los protagonistas tienen, entre otras características, un cuerpo humano mortal y morfológicamente similar al nuestro (Franky 2004, 2006 y 2010, y Mahecha 2004a y 2004b).

En este artículo proponemos que para comprender la lógica de la memoria y la conciencia histórica de los pueblos indígenas amazónicos, es necesario articular este campo del conocimiento con el de otros aspectos de la vida social, como los preceptos morales, la cosmología, los rituales, el chamanismo y otros marcos cognitivos de percepción. Argumentamos que este conjunto forma parte de una “lógica de acción” con la que los indígenas dan sentido a sus vivencias y proyectan su futuro. También con la que organizan prácticas encaminadas a reproducirse física y socialmente, perpetuar este mundo, orientar los comportamientos morales individuales y colectivos y las relaciones con la sociedad cósmica.

Así, las narraciones míticas y las de los ancestros humanos, más allá de ser relatos sobre el pasado, están inscritas en el territorio y en la noción de persona, y son parte del presente y del futuro. Estas narraciones se actualizan tanto en prácticas cotidianas, rituales y chamanísticas materializadas en asuntos como la construcción del cuerpo, la territorialidad y el manejo del bosque, como en las estrategias de acción política y social. Para desarrollar estas ideas, en seguida presentamos una breve caracterización de los tanimukas y los makunas del bajo Apaporis.

Nietos de Jaguar, de Anaconda y de Danta

Los makunas y los tanimukas son grupos patrilineales que practican la exogamia², cuyas lenguas están clasificadas como tukanas orientales (Ardila 1989 y Gómez-Imbert 2000). Si bien el territorio makuna está en la parte baja del Pirá-Paraná, un afluente del bajo Apaporis, y el tanimuka en el caño *Yaari*, otro afluente del mismo río, hoy sus respectivas poblaciones (cerca de 700 personas para los primeros y 500 para los segundos) están dispersas en comunidades multiétnicas situadas en los ríos Pirá-Paraná, bajo Apaporis, Mirití-Paraná y bajo Caquetá.

En el caso específico del bajo Apaporis, en 2004, los tanimukas y los makunas convivían con indígenas de otros pueblos, como el yuhup (makú-puinave), el letuama, el yauna, el barasana, el bará (tukano oriental orientales), el kabiyari, el yukuna y el matapí (arawak). Allí constituían una población aproximada de 1.500 personas, distribuidas en 18 comunidades que oscilaban entre 25 y 240 habitantes. La subsistencia y el modo de vida se basaban en la horticultura, la pesca, la caza y la recolección en el bosque. Estas eran complementadas con ingresos económicos provenientes de subsidios y de la contratación de servicios con el Estado, el trabajo asalariado temporal en la región o fuera de ella, y la venta de excedentes agroforestales a pequeña escala. Esto ha generado en la región una relativa autonomía, a pesar de que, desde el siglo XVIII ha estado articulada a las redes económicas construidas primero por los europeos y luego por los nacionales de las repúblicas de Brasil y Colombia.

Los makunas son un conjunto de grupos exogámicos de habla makuna (Århem 1981). Entre estos grupos están los *ide masá* (“gente agua”), los *ümua masá* (“gente día”), los *jeañara* (“gente leña”) y los *emoa*

2 Los makunas del bajo Apaporis reconocen que anteriormente la alianza preferencial con gente que hablaba otra lengua era posible, atendiendo al principio de exogamia lingüística característico de los tukanos orientales. No obstante, hoy en día, la exogamia tiende a recaer sobre la filiación, pues la diversidad lingüística se ha debilitado y algunos grupos afines hablan una misma lengua. Además, grupos considerados agnados, como los letuamas y los *ide masá* (“gente de agua”), hablan lenguas ininteligibles entre sí. Smotherson y Smotherson (1993), quienes trabajaron con hablantes del makuna en el Pira-Paraná, señalan que encontraron diferencias dialectales entre los *ide masá*, los *tabotijejea* (un clan de la gente de agua), los itana o *rõẽ masá* (“gente dormilón”), los *sïroa* y los *yiba masá* (“gente *yiba*”) (cf. Mahecha 2004a, 101). Sobre la lengua tanimuka véase Robayo (1982), Eraso (1995) y Gordon (2005). Sin embargo, este último cuestiona la pertenencia de los tanimukas a la familia tukano oriental, y Franky (2006) plantea que es posible que este pueblo sea de origen arawak.

masá (“gente magiña”)³. Los *ide masá*, al igual que los letuamas, los tuyuca, los bará, los carapanos y los taiwano, se consideran nietos de Ide Jíno (“Anaconda de Agua”) y por lo tanto son grupos hermanos. Los *ümua masá*, los *jeañara*, los *emoa masá* y los itana son nietos de la anaconda *yiba* o *yiba masá* (“gente *yiba*”)⁴. Sin embargo, los indígenas sostienen que “en realidad” Yiba no era una “propia anaconda”, sino una danta que a veces tomaba esta apariencia y por ello también identifican a los *yiba masá* como “gente tierra” o “gente danta”. Los grupos nietos de *ide jíno* (“anaconda de agua”), a veces llamados genéricamente como *ide masá* (“gente agua”), mantienen relaciones de alianza e intercambio matrimonial con la “gente *yiba*” o “gente tierra”. En otras palabras y a otro nivel, los *ide masá* (como grupo) son cuñados de los *ümua masá*, los *jeañara* y los *emoa masá*.

Los makunas además comparten otros rasgos característicos del grupos tukanos orientales, como vivir en malocas de base rectangular (las tanimukas son circulares), el uso del *kapi* (“yagé”, *Banisteriopsis caapi*) y el complejo mítico de la anaconda ancestral. Reichel-Dolmatoff sintetiza así este complejo, a pesar de las variantes que hay entre los tukanos orientales:

Los mitos relativos al origen de los indios tukanos hablan de ancestros tribales procedentes de una región que se extiende hacia el este, en algún lugar brasileño, y que en cierto momento se embarcaron en grandes canoas en forma de enormes anacondas, que los llevaron río arriba hacia el interior del territorio del río Negro y el Vaupés. La Primera Gente se sentó en las canoas-culebras según precedencia de fratrías y rangos. Cada anaconda la imaginan dividida longitudinalmente en seis secciones: la parte de la cabeza de la culebra llevaba como guía la ‘blancura’ creativa del Padre Sol; en seguida estaba la sección donde iban sentados los jefes; tras los jefes venían los bailarines y cantores; a continuación seguían los guerreros, que a su vez precedían a los chamanes y, finalmente, la parte de la cola de la culebra estaba ocupada por sirvientes. En determinados puntos a lo largo del río algunos desembarcaban y se establecían, y esta lenta penetración del sistema fluvial del Vaupés constituye el tema principal de un amplio conjunto de mitos de origen. Ocurrió que las anacondas primigenias eran seis que, extendidas como ríos, comenzaron a circundar el futuro hábitat

3 En este texto usamos el término “makuna” para referirnos a este conjunto de pueblos. Cuando nos referimos a alguno en particular escribimos su autodenominación seguida de “makuna” entre paréntesis.

4 Sobre la etnografía makuna véase Àrhem (1981, 2000 y 2001), Cayón (2002) y Mahecha (2004a), entre otros.

tribal entre el río Negro, el Vaupés, el Apaporis, el Pira-Paraná, el Tiquié y el Papurí. (1997, 152-153)

En la bien conocida literatura etnográfica de la región se plantea que, en cada corriente de agua, los grupos de más alto rango se ubican en las partes bajas (la cabeza de la anaconda) y así sucesivamente hasta los grupos de menor rango que ocupan las cabeceras (la cola). Autores como Chernela (1993) destacan que la descendencia crea unas jerarquías y derechos territoriales para controlar la propiedad y el acceso a los recursos, pues las zonas más productivas están en las partes bajas y las más pobres en las cabeceras; aunque precisa que la alianza y la manipulación de la descendencia sustentan redes de intercambio, acceso y redistribución de recursos. Asimismo, se señala que las especialidades grupales mencionadas en la anterior cita de Reichel-Dolmatoff se replican a nivel de cada maloca o asentamiento local, lo cual genera unas relaciones jerárquicas entre un conjunto de hermanos. Esto también organiza unos “cuerpos humanos específicos”, porque cada especialidad se constituye a partir de unas potencialidades concretas, las cuales están inscritas en el cuerpo desde la gestación e implican una *keti oka*, “palabra de curación y conocimientos” particulares (Mahecha 2004a).

Por su parte, los tanimukas no participan del complejo mítico de la anaconda ancestral (Hildebrand 1979). Ellos dividen a los grupos de la región en dos grandes conjuntos: los nietos de jaguar (tanimuka, *yau-na*, *emoa masá* —makuna—, *yuhup* y *yukuna*) y los nietos de anaconda (letuama, *ide masá* —makuna— y *matapí*). En efecto, los tanimukas, también llamados *ufaina* (“gente ceniza”), se autodenominan *yairi maja* (“gente jaguar”) o *yai maja ñeki makara* (“gente nieta de jaguar”). Consideran que los letuamas son sus “cuñados propios”, pues ambos pueblos han mantenido relaciones de alianza e intercambio matrimonial preferencial desde su nacimiento mítico. Aunque a lo largo de la historia los tanimukas también han realizado intercambios matrimoniales con grupos como los makunas, los yaunas y los yukunas.

Los tanimukas, al igual que los makunas, consideran que entre los diferentes pueblos de la región hay unas relaciones jerárquicas. Pero para los tanimukas dicha jerarquía fue instaurada por los eventos míticos relacionados con el advenimiento de Yuruparí, pues todos los pueblos nacieron a este mundo siendo iguales y se ubicaron en los territorios asignados por los *Imarimakâra* (“los Cuatro Seres Vivientes”) en la “Cepa del Mundo”, es decir, antes de emprender la jornada que llevó al poblamiento de la región. Adicionalmente, los tanimukas piensan que las especialidades grupales

están asociadas con un sistema jerárquico, pero que estas son diferentes a las individuales. Así, sostienen que hay una primera gran división entre grupos jefes y grupos trabajadores. Entre los primeros, por ejemplo, se incluyen ellos mismos junto con los *ide masá* (makunas), los letuamas y los yukunas, compartiendo el derecho a ser “dueños de maloca”, a pesar de diferenciarse en otras especialidades (los tanimukas son curadores de Yuruparí, mientras que los letuamas son cantores y dueños de comida).

Al nivel local de una maloca, los tanimukas señalan que todos los hermanos potencialmente pueden saber lo mismo y desempeñar cualquier especialidad, aunque el orden de nacimiento sí establece unas relaciones jerárquicas, asignando qué especialidad ejercerá cada quien. Algunas de estas especialidades son (de mayor o menor rango): curador del mundo (dueño de maloca); defensa de curador del mundo o curador de curador del mundo (dueño de maloca); cuidador de coca (a veces traducido como secretario, capataz o animador); cuidador de tabaco y cuidador de almidón de piña. Esto implica que todos tienen un cuerpo similar, pues la especialidad no está asociada a particularidades corporales. Esto también conlleva otras diferencias fundamentales con los makunas. Por ejemplo, los últimos distinguen al *kumu* (“curador del mundo”) del *yai* (“chamán jaguar”) como dos especialidades distintas y hasta cierto punto antagónicas. Así, mientras el *yai* es visto como un pensador ambiguo que puede “hacer el bien o el mal”, el *kumu* es un pensador “bueno” que no presenta dicha ambigüedad y que al ser más poderoso que el *yai*, puede neutralizarlo y controlar sus actuaciones. En contraste, para los tanimukas, un pensador jaguar es el mismo curador del mundo.

Estas diferencias en la concepción de los especialistas remiten a otras especificidades relacionadas con el sentido que estos pueblos les otorgan a sus prácticas chamanísticas y rituales. Según Århem (2001), una de las principales tareas de los chamanes makunas es fertilizar y fecundar el cosmos, renovándolo, pues sin la intervención humana este sería estéril. En contraste, para los tanimukas (Franky 2004) la responsabilidad más importante de los chamanes es purificar el cosmos, limpiándolo de las peligrosas sustancias que circulan permanentemente por él. La fertilidad cósmica depende del dueño mítico de cada especie y la gente humana no interviene directamente en estos procesos, aunque sí contribuye durante las ceremonias de Curación del Mundo, cuando se “purifica y arregla” para generar nueva vida.

No obstante, los makunas y los tanimukas coinciden en que los chamanes humanos tienen el deber de cuidar nuestro mundo, retrasando la inevitable destrucción a la que fue condenado desde su origen por las dei-

dades creadoras. Así, para que el mundo actual pudiera existir, el mundo anterior debió ser destruido, en un proceso similar al que transcurrió entre este último y su antecesor, y al que ocurrirá entre nuestro mundo y su sucesor. Al respecto, Wright (1998), basado en sus estudios con los baniwas, un pueblo arawak del río Negro, ha planteado que la historia cósmica es formulada como una “conciencia milenaria”: una serie de luchas entre lo catastrófico y lo utópico de los tiempos primordiales, donde los primeros ancestros crearon un modo de vida para todos los tiempos, “hasta otro fin del mundo”. De esta forma, se genera una unidad entre los ancestros, los vivientes actuales y “los que vienen atrás”⁵, es decir, las futuras generaciones. Unidad que se actualiza con los rituales, el chamanismo, los cantos y los sueños, cuando se supera la grieta del mundo primordial y el actual de la humanidad de hoy.

Si bien los pueblos del bajo Apaporis comparten esta “conciencia milenaria”, la forma como la expresan varía. Así, mientras los makunas (Århem 1981, Cayón 2002 y Mahecha 2004a), al igual que los cubeos (Goldman 1968), los barasanas (C. Hugh-Jones 1979 y S. Hugh-Jones 1979) y los taiwanos (Correa 1996) reconocen una memoria genealógica de cinco generaciones, los matapíes y los yukunas recuerdan al menos diez generaciones (Van der Hammen 1992) y los tanimukas pueden recitar toda la genealogía del grupo, en forma de saludo ritual al inaugurar una maloca, celebrar el Yuruparí o en los bailes rituales más importantes. Inclusive obtuvimos una reconstrucción genealógica de 28 niveles generacionales, que empezaban con el primer tanimuka humano y concluían con el narrador (Hildebrand 1979; Franky 2004 y 2006).

En suma, ciertos conceptos y prácticas comunes entre los tanimukas, los makunas y los pueblos vecinos sugieren que estos grupos actualizan su memoria y conciencia histórica en términos de una “conciencia milenaria” macrorregional similar, que no niega las particularidades étnicas, aunque tampoco articula un “sistema coherente”. Así, el pasado, el presente y el futuro conllevan la dualidad de poderse encontrar y experimentar como un “mismo momento”, mientras que simultáneamente se diferencian, bien sea que esto ocurra de forma controlada, como en lo ritual, o incontrolada, en los sueños y la enfermedad. A su vez, la historia humana (personal y grupal) es vista como un “momento” particular

5 La expresión “los que vienen atrás” remite a la forma como los indígenas se “sitúan” con respecto al “pasado”. Para ellos el pasado está al frente, adelante, de la persona y se puede ver con claridad, mientras que el futuro, al estar atrás, a su espalda, es difícil de ver y prever. Esto en parte se debe a que “conocer” está fuertemente asociado con “ver”. Así, los ancestros están adelante y las futuras generaciones atrás.

de una historia cósmica caracterizada como un ciclo continuo de nacimientos/creaciones y destrucciones, donde el pasado se constituye literalmente en “historia viva y actual” y el futuro en un devenir que ya se está realizando y sobre el cual ya se está actuando. Estos planteamientos se entienden mejor al verlos materializados en prácticas concretas que inciden en asuntos como la territorialidad y el manejo del bosque, la construcción del cuerpo y las estrategias de acción política y social. En seguida nos concentraremos en los dos primeros, en tanto que hemos expuesto algunos aspectos del último en otros textos (Franky 2004 y 2010; Mahecha 2004b).

Tiempos y espacios del manejo territorial

El manejo territorial de esta región se basa en el manejo de lugares comúnmente llamados en español “sitios sagrados”, los cuales son denominados en las lenguas tanimuka y makuna como sitios “con pensamiento”, “con nombramiento” o “con dueño”. Unas veces estas denominaciones son usadas como sinónimos, pero otras sirven para marcar diferencias y matices. Para entender este asunto recordemos que diferentes etnografías sobre los tanimukas y los makunas han analizado cómo el cosmos se compone de varios mundos superpuestos, que vistos en conjunto forman una maloca (Hildebrand 1979 y 1984, Hugh-Jones 1995, Árhem 1998 y Cayón 2002).

Estos mundos, más allá de ser lugares distintos, ordenados por una temporalidad lineal que establece un pasado y un presente, se constituyen en unidades espacio-temporales diferentes y paralelas. Así, muchos de los protagonistas de lo que para nosotros es el pasado mítico habitan en otros mundos donde ellos “viven en presente”. Por ello, lo que la gente humana percibe en nuestro mundo como un cerro o un raudal constituido en los tiempos de creación mítica, para los habitantes de ese otro mundo es su actual maloca de residencia. De este modo, cuando los indígenas evocan a los dueños de estas “malocas” llaman a estos lugares “sitios con dueño”. Los humanos interactúan cotidianamente con estos dueños, pues estos también son propietarios de conocimientos, poderes, capacidades, bienes, épocas del año y especies animales y vegetales, que los primeros necesitan para vivir.

Los “sitios con nombramiento” reciben esta denominación por ser mencionados, “estar nombrados”, en los mitos. Desde las primeras etnografías de la región, autores como S. Hugh-Jones, Reichel-Dolmatoff y Hildebrand ya habían señalado cómo los mitos están localizados con

precisión en el espacio topográfico, pues los mitos se inscribían en el territorio al tiempo que lo instauraban. Por su parte, los “sitios con pensamiento” están ligados con los conocimientos, poderes, capacidades y objetos necesarios para la vida cotidiana y para las prácticas chamanísticas y rituales. La mayor parte de estas prácticas se sustentan en los mitos que narran las jornadas realizadas por los Cuatro Seres Vivientes durante la creación de nuestro mundo, las cuales son llamadas por los indígenas el Camino del Pensamiento.

De esta forma, mientras algunos lugares son al mismo tiempo “sitios con nombramiento, con dueño y con pensamiento”, otros solo son “sitios con dueño y pensamiento” o “sitios con nombramiento”, etc. Por ejemplo, hay “sitios con nombramiento y con pensamiento”, pues están asociados a relatos míticos y a recitaciones chamánicas, pero no tienen “dueño” ya que no son una manifestación de “una maloca con dueño, situada en otro mundo”. Uno de estos sitios es “*Beaya* (m) o *Kaparayaka* (l, t) caño del fruto mamita. En este caño los yeokirá, kumua o temuju [pensadores o chamanes] curan con oraciones para que haya mas pepa de mamita, es un lugar sagrado pero se pueden realizar diferentes actividades de subsistencia pesca y caza” (Aciya 2000, 20). Asimismo ciertos lugares son únicamente “sitios con nombramiento”, ya que se originan en algún evento mítico, pero no tienen dueño ni se mencionan en las curaciones. Los indígenas explican que estos sitios “quedaron solo como historia y no tienen pensamiento”, siendo los más cercanos a nuestra propia concepción de la “historia”, es decir, una expresión, un recordatorio, de un evento que solo es pasado.

Los tanimukas y los makunas explican que durante sus prácticas chamanísticas y rituales se concentran en “pensar”, lo cual implica “nombrar” los sitios sagrados, es decir, visitar “en pensamiento” los “sitios con pensamiento” y los “sitios con dueño”, comunicándose con los Dueños del Mundo. En otras palabras, “pensar” es recorrer el Camino del Pensamiento. Los chamanes son los especialistas en estas artes y durante los bailes ceremoniales o los rituales de paso del ciclo de vida nombran y visitan todos los sitios sagrados, o la mayor y más importante parte de ellos. Sin embargo, los indígenas aclaran que todas las personas “piensan” y tienen algún conocimiento y dominio sobre las relaciones con los Dueños del Mundo, lo cual se manifiesta en prácticas cotidianas como la planeación de actividades, el manejo del bosque e incluso la curación de enfermedades o la purificación de alimentos. Prácticas que están sustentadas en la “territorialización del cuerpo”, aspecto que trataremos luego.

Cada pueblo tiene un Camino del Pensamiento específico que fue recorrido por las deidades creadoras en compañía de sus primeros ancestros humanos. Dicho recorrido arrancó en la “Cepa del Mundo” (el sitio donde empieza este mundo, comúnmente localizado en las bocas del río Amazonas) y terminó en el Sitio de Nacimiento del grupo (el lugar donde los primeros ancestros humanos emergieron a este mundo, instaurando su territorio étnico). Lo anterior sustenta el que algunos sitios sagrados se consideren como propiedad exclusiva de un pueblo determinado, mientras que otros se valoren como sitios compartidos entre varios grupos. Lo último, porque dichos sitios fueron puntos de encuentro entre diferentes rutas de poblamiento o porque los ancestros de varios grupos recorrieron juntos cierto tramo de sus respectivas jornadas (como los *ide masá* —makunas—, los letuamas y los matapíes, que viajaron en la misma anaconda ancestral). En síntesis, el Camino del Pensamiento contribuye a ordenar lo compartido de las relaciones interétnicas con las particularidades étnicas, como lo muestran los siguientes ejemplos:

YUISI (m) o YUI’KA (t, l), YUSI (y) Chorro de La Libertad

Este es el chorro más sagrado de todo el río Apaporis, porque allí es donde nacieron todas las tribus que existen en el bajo Apaporis, y fue allí donde recibieron el sagrado. Este lugar es como la cepa del mundo, porque así lo ordenaron los dioses al comienzo del mundo, en especial para los tanimukas, makunas, letuamas, yaunas, barasanas y los yuhups makús. Allí también nosotros los indígenas recibimos la curación de las personas recién nacidas. En este sitio no se pueden realizar actividades como pesca y recolección ni tampoco se puede construir vivienda. Para nosotros todo lo que existe allí es sagrado, los árboles, las piedras porque cada uno tiene su dueño.

Allí también los pensadores curan para bautizar a los niños recién nacidos, porque si no son bautizados los niños desde un principio, no se puede purificar su cuerpo cuando miran al sagrado, entonces si una persona no es curada desde un principio, no se podrá purificar porque quedará como un desconocido a nivel tradicional. (Aciya 2000, 7)

Caño Ugá (y), Uka (l, t), Wugá (m)

Este caño es de especial importancia para los nacimientos de los grupos étnicos *Uuria* (*Boibikimaja*), este territorio es especial para ellos. El caño recibió ese nombre de los cuatro seres vivientes especialmente para los

yuhups. Allí el *yeokirâ*, *kumua* o *temuju* reza en nombre de los yuhups para que no se contaminen, les da más vida y pueden vivir sus familias. El *yeokirâ*, *kumua* o *temuju* cura para poder pescar y comer de allí. (Aciya 2000, 18)

Nótese que cualquier chamán puede “nombrar” los dos sitios anteriores y evocar rezos específicos asociados con ellos, a pesar de reconocerse que los yuhups son los dueños del caño Ugá. La diferencia radica en que los yuhups pueden acceder y controlar plenamente los conocimientos, poderes, capacidades, etc., asociados al sitio, mientras que los otros grupos solo lo hacen parcialmente. Esto en parte es explicado porque los “dueños de los sitios” son ancestros de los yuhups y afines de los demás pueblos. En otras palabras, los indígenas de la región tienen relaciones de parentesco o afinidad con los diferentes Dueños del Mundo, las cuales actualizan en las prácticas rituales y chamanísticas, donde interactúan momentáneamente en un mismo espacio-tiempo con dichos parientes o afines, a pesar de pertenecer a espacio-tiempos diferentes.

Lo anterior nos introduce al modo en que el Camino del Pensamiento establece los distintos ámbitos de manejo territorial. Como ya señalamos, el cosmos, este mundo y el territorio étnico son pensados como una maloca. En este sentido, el centro de la maloca (como vivienda local) es el mismo centro de la maloca-territorio, de la maloca-mundo y de la maloca-cosmos, lo cual tiene vitales implicaciones chamanísticas y rituales. Así, durante ciertas curaciones y pasos de baile hechos en las danzas ceremoniales, en la maloca se actualizan las jornadas ancestrales del Camino del Pensamiento. Para los indígenas esto no es una simple representación, sino una recreación en la que espacio-tiempos normalmente separados se funden controlada y creativamente en uno solo, de manera que permite la interacción entre los ancestros míticos y humanos (los Dueños del Mundo) con la gente humana de hoy y con los “que vienen atrás”. Este aspecto es otra manifestación de cómo la memoria y la conciencia histórica están intrínsecamente relacionadas con el manejo territorial, pues en el territorio también están inscritas las historias de los ancestros humanos de cada pueblo y la historia de vida de cada persona.

En cuanto a las vivencias de ancestros notables, algunas son narradas en un lenguaje similar al mítico y los sitios donde ocurrieron entraron a ser parte del Camino del Pensamiento, con lo cual reciben un manejo parecido al de los sitios sagrados y son incorporados en curaciones y rituales. Son “sitios con dueño”. Uno de estos casos es “*Âtarita* (l, t) *Gûtâitara* (m) Remanso de piedra. En este lugar los *Jâ’âtimajâ* [un grupo

considerado hermano de los *tanimukas*] se fueron para lo profundo del mundo [cambiaron el mundo de residencia] y desde allí siguen cuidando el mundo con sus pensamientos” (Aciya 2000, 22). En contraste, otras vivencias de los ancestros “solo son historias, sin pensamiento”, pues aunque están inscritas en el territorio, no están vinculadas con prácticas chamanísticas ni rituales. Sin embargo, sí pueden proveer de modelos de acción política y social (cf. Franky 2010). Este es el caso de los sitios donde, a finales del siglo XIX y principios del XX, sucedieron sangrientas confrontaciones entre los indígenas y los primeros caucheros que ingresaron a la región⁶.

Con respecto a la vida de cada quien, la memoria y la conciencia histórica y el manejo territorial de estos pueblos se manifiestan en su constitución como persona, al menos de dos formas notorias. La primera está asociada a su pertenencia étnica, pues los sitios por donde transcurre su existir están cargados de relatos sobre las vivencias de sus ancestros, los cuales a su vez forman parte de la identidad colectiva y dan cohesión grupal. Inclusive, algunos *tanimuka* nos empezaron a narrar su autobiografía remitiéndose a los tiempos de la creación de este mundo y de nacimiento mítico de su pueblo⁷.

La segunda está asociada a la construcción del cuerpo, pues la vida de una persona está inscrita en el territorio desde varias perspectivas. Una de ellas es su memoria afectiva; así, es común que, por ejemplo, al pasar por ciertos sitios durante un viaje por el río, una persona narre experiencias y emociones previas que vivió en dichos sitios. De esta manera recordará con nostalgia momentos felices de la infancia o con tristeza situaciones de enfermedad y muerte. Otra de estas perspectivas se relaciona con las teorías indígenas sobre la anatomía humana. Dada la complejidad del tema y del espacio del que disponemos, aquí nos limitaremos a mencionar que para estos pueblos, uno de los componentes del cuerpo son ciertos humores y sustancias vitales que se impregnan en los objetos y lugares con los que una persona tiene contacto físico, en algo parecido a nuestra concepción de “huellas dactilares”, y que también se conciben como una manifestación del pensamiento de la persona⁸.

Estas “huellas” tienen importantes implicaciones chamanísticas, ya que un chamán debe “recorrer” los pasos de la persona e identificar y actuar sobre estas “huellas”: si se trata de la curación de una enfermedad,

6 Cf. Franco (1984 y 2002), Van der Hammen (1992), Domínguez y Gómez (1994, 123-134) y Cabrera (2002).

7 Van der Hammen (1992) menciona una actitud similar entre los *yukunas*.

8 En Mahecha (2004a) y Franky (2004) tratamos este tema ampliamente.

lo hará estableciendo el origen (como consumir un alimento no purificado o tocar algo impregnado con una sustancia poluta) y el tratamiento de la dolencia; en una ceremonia de luto, recogiendo y guardando el “pensamiento y humores vitales” del difunto, los cuales están esparcidos por todos los sitios donde estuvo; o en la planeación de una actividad futura, neutralizando cualquier peligro que pueda identificar en los sitios por los cuales se desplazará la persona. En suma, en estas y en otras actividades, el chamán o una persona cualquiera se sienta a “pensar”, lo cual se relaciona con recorrer el Camino del Pensamiento (evocar los sitios sagrados) y comunicarse con los Dueños del Mundo, indagando sobre un tema particular. Como veremos en la siguiente sección, estas prácticas se sustentan en la “territorialización del cuerpo”.

A modo de síntesis provisional, resaltamos que “pensar” y el Camino del Pensamiento posibilitan que la gente humana interactúe con los Dueños del Mundo y con la sociedad cósmica, es decir, con seres de otros espacio-tiempos, pero que en nuestro espacio-tiempo percibimos como pertenecientes al pasado mítico, remoto o inmediato. Asimismo, el Camino del Pensamiento sustenta el sistema regional actual, articulando los sitios en los cuales transcurre la vida de la gente humana, bien sean sitios comunes a varios pueblos o propiedad de uno solo.

Cuerpo y territorio

La noción de persona de los makunas y los tanimukas está constituida por elementos dados desde la concepción física de cada individuo y desde el nacimiento mítico del pueblo al cual está afiliada, así como por las sustancias que se consumen cotidiana y ritualmente. Para los indígenas ser gente “es tener pensamiento”, lo cual está en buena medida sustentado en el “pensamiento propio” del respectivo grupo étnico, el que, a su vez, está dado por: unos ancestros, el Camino del Pensamiento y el banco de pensamiento propios; un idioma, un nombre grupal y un conjunto de relatos y de nombres personales definidos; un territorio particular; una parafernalia ritual y doméstica, y un Yuruparí y otros conocimientos, objetos y poderes chamanísticos específicos; una dieta y unas variedades de especies cultivadas concretas, y unas relaciones agnáticas o de afinidad con otros grupos.

El pensamiento de cada grupo étnico es visto como un legado inalienable de los dioses creadores, de los Cuatro Seres Vivientes, para que la gente humana pudiera “vivir bien”. Así, la tarea de los humanos es mantener y reproducir este conjunto de conocimientos y dones fundamentales,

perpetuando la existencia de este mundo y promoviendo la fertilidad y bienestar de todos los seres con los cuales comparten el cosmos. Entre este conjunto, “los bancos de pensamiento” ocupan un lugar privilegiado. Dichos bancos, representados en asientos de diversas clases de madera, que se emplean en rituales y cotidianamente para “pensar”, también son percibidos como parte del cuerpo humano. “Los ‘bancos de pensamiento’ de una persona se conforman a partir de las sustancias alimenticias y rituales, así como de los conocimientos que comienzan a constituir su cuerpo y su pensamiento desde el momento de su procreación. La incorporación de estos bancos es legitimada con las curaciones que les efectúan a los recién nacidos los *riá gua* (‘curadores de niños’). Una parte de esas curaciones consisten en “asentar el espíritu en el cuerpo del niño, identificar la Gente a la que pertenece, que debe ser la misma de su padre, asignarle un nombre y establecer el oficio que va a ejercer” (Mahecha 2004a, 11).

Cada pueblo tiene un “banco de pensamiento” o “banco de nacimiento” propio, situado en la “Maloca de la Cepa del Mundo” y donde ha reposado el “pensamiento del grupo” desde su creación mítica. Allí también aparece y permanece desde la concepción el “pensamiento” de cada nuevo miembro del grupo, según la filiación patrilineal. Al mismo tiempo, en los “sitios con pensamiento” y en los “sitios con dueño” hay otros bancos de pensamiento que son vistos como el lugar específico donde se ubican los conocimientos, habilidades y poderes asociados a cada sitio. Un grupo étnico solo tiene acceso a los bancos de pensamiento de los sitios que forman su Camino de Pensamiento (es decir, de los sitios que nombra durante sus prácticas chamanísticas y rituales); en otras palabras, a los conocimientos, habilidades y poderes que en conjunto forman el “pensamiento del grupo”, algunos de los cuales son específicos, mientras que otros son compartidos.

Desde la concepción, el pensamiento de una persona aparece en el banco de nacimiento del grupo étnico del padre, como ya señalamos. Luego del nacimiento, se realiza una curación durante la cual un chamán, en pensamiento, se desplaza hasta la “Maloca de la Cepa del Mundo”, “alza” el pensamiento del neonato y lo lleva a recorrer los sitios del Camino del Pensamiento del grupo étnico del padre, repitiendo la jornada que transitaron los Cuatro Seres Vivientes durante la creación de este mundo y el nacimiento del grupo étnico del bebé. Al hacer esto, el recién nacido es presentado a todos los Dueños del Mundo y a la sociedad cósmica como un nuevo ser humano con una identidad étnica, género y nombre específicos. En el caso de los makunas, y de otros pueblos, también con una especialidad determinada.

En este proceso, el pensamiento y los humores vitales del neonato y de los Dueños del Mundo se consustancian a tal punto que los de los últimos empiezan a formar parte del cuerpo del primero. Esto sucede especialmente con aquellos sitios y Dueños del Mundo asociados con las características particulares (grupo étnico, género, especialidad) del bebé. Esta misma curación se repetirá años después cuando la persona pase de la infancia a la edad adulta, lo cual ocurre en las niñas con la menarquia y con los niños cuando empiezan a mirar el yuruparí. Martín Martínez Macuna lo explica en estos términos:

El bautizo propio es como el registro civil o la partida de bautismo, le da al niño un nombre para toda la vida, pa' que lo reconozcan los dueños de los animales y las protecciones para andar por los sitios sagrados.

Después cuando miran yuruparí por primera vez, les hacen otra curación con ají, a los ocho, diez, doce años dependiendo del niño para que ande solo.

Y cuando se gradúa de yuruparicero [luego de participar en cuatro o más rituales], ya tiene como la cédula para ver los dueños de los animales. (Mahecha 2004a, 209)

Esta comparación de Martín también nos ayuda a comprender cómo este reconocimiento incluye tanto aspectos benéficos y creativos (conocimientos, capacidades y poderes), como otros delicados y peligrosos. De esta forma, los bancos de pensamiento de los sitios sagrados donde fue presentado el pensamiento del bebé empiezan a formar parte de su cuerpo y se los evocará cada vez que le hagan una curación de sanación, defensa o protección; o la misma persona los nombrará (visitará), años más tarde, cuando ya sea capaz de “pensar”.

Un sitio del caño *Popeyaká*, un afluente del bajo Apaporis, ilustra el anterior planteamiento: “*Makariko wejéa* (l, t) *Makariko kútó* (m) Asentamiento de la mujer tanimuka. Es una loma que se conoce como el lugar de asentamiento de la primera mujer para la etnia tanimuka. Desde ese lugar se viene formando a la niña tanimuka para el bien de la salud de la mujer” (Aciya 2000, 33-34). Es decir, cada vez que se hace una curación a una mujer tanimuka de cualquier edad, los chamanes nombran este sitio, entre muchos otros, y evocan sus cualidades, las cuales influyen en la mujer tratada precisamente por la relación que se estableció entre el pensamiento/cuerpo de la paciente, el banco de pensamiento/nacimiento de su grupo étnico y el banco de pensamiento del sitio. En general, los bancos de pensamiento que constituyen a una persona (el banco de

nacimiento/pensamiento del grupo y los bancos de pensamiento adscritos a su pensamiento/cuerpo y ubicados en los sitios sagrados) se limpian o renuevan en cada curación específica que le hagan a la persona o en las ceremonias rituales colectivas de Curación del Mundo o del ciclo de vida, generando así su bienestar.

Sin embargo, las curaciones de “bautizo” y de paso a la adultez solo inscriben en cada persona unas potencialidades que deberá desarrollar a lo largo de la vida. El cuerpo y el pensamiento se deben cuidar y construir adecuadamente, de lo contrario estas potencialidades no se realizarán, y en vez de ser fuente de vida y bienestar, lo serán de enfermedad, sufrimiento y muerte. La ética del cuidado del cuerpo se renueva con los consejos cotidianos y reiterativos de los criadores, mayores o pensadores. Dicha ética propende porque las personas sean, como dicen los *makunas*, *masá goro* (“personas verdaderas”), propiamente humanas y sociales, que procuren fortalecer la seguridad y la confianza del ámbito de las relaciones entre aquellos que se asumen como parientes. Esto también involucra proveer a la persona de una identidad de género y transmitirle un conjunto de conocimientos míticos, rituales, técnicos y políticos, valores éticos y morales, comportamientos sociales y corporales de acuerdo con su edad, género y especialización, que comprometen la producción y reproducción tanto de su familia y grupo, como la de los demás seres del cosmos (cf. Mahecha 2004a, 260).

Además, los indígenas nos explicaban que los Dueños del Mundo eran una suerte de “fiscalía incorruptible” que tarde o temprano castiga (“hace pagar”) las conductas inadecuadas. Por estas relaciones, y como tratamos en seguida, la construcción del cuerpo y del pensamiento se juega en el día a día y no se restringe a prácticas chamanísticas realizadas por los grandes especialistas, pues involucra prácticas culturales de todos los miembros de la sociedad. De hecho, el cuidado del cuerpo implica la atención a regímenes alimentarios específicos dados por variables como la filiación, el género, la edad, la resolución de enfermedades o los estados emocionales de la persona. En ciertos contextos, estas dietas pueden comprometer el ámbito del grupo doméstico o local del individuo, y dependiendo de su cumplimiento pueden ser fuentes de beneficios o de sufrimientos colectivos. En este sentido, una parte de las narraciones asociadas a los sitios con nombramiento son recordatorios de las consecuencias de los comportamientos amorales, pues se originan precisamente en estas conductas; mientras que otros sitios evocan actuaciones dignas de emular, en ambos casos se convierten en modelos de acción social y política que se incorporan en la retórica cotidiana a través de los consejos.

Continuidad y cambio: pasado, presente y futuro en movimiento

Wright (1998) ha planteado que los relatos míticos e históricos contienen modelos de acción social y política que permiten a las personas desempeñar un rol activo en la creación de su futuro. Los relatos míticos al contener lo esencial de la experiencia social en términos de eventos genéricos y al proveer claves explicativas de eventos históricos y de acción para el presente; los relatos históricos al mostrar relaciones específicas entre eventos concretos y al proveer las bases y claves para plantear estrategias políticas adaptables al mundo de hoy. Estos planteamientos aplican para los makunas y los tanimukas y los hemos desarrollado en otros textos, como ya señalamos. Aquí solo ilustraremos este argumento con el siguiente ejemplo.

En 2003, mientras realizábamos un recorrido por las comunidades del bajo Apaporis, empezó a circular la noticia de una fuerte epidemia de gripa que se estaba propagando por las comunidades indígenas del bajo Caquetá y Mirití-Paraná. Esto significaba que en cualquier momento dicha epidemia también afectaría el bajo Apaporis, transmitida por los viajeros nativos o foráneos que transitaran por este río, como ya había sucedido en el pasado con otras epidemias. Así notamos que algunas familias de las comunidades que visitábamos habían abandonado sus viviendas y se habían ido “monte adentro”, aislándose temporalmente como una forma de evitar el contagio. Inicialmente, esto lo asociamos como un resultado exitoso de las campañas estatales de prevención y promoción de la salud. Sin embargo, tiempo después nos percatamos de que estas familias no se habían marchado para evitar el contagio de un virus. Habían basado sus actuaciones en una antigua estrategia regional: aislarse para resguardarse de peligros como ataques de otros indígenas, la captura de esclavos o de mano de obra para explotar caucho, el reclutamiento de niños por los sacerdotes católicos para llevarlos a los internados y, recientemente, esporádicos recorridos de los guerrilleros de las autodenominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En efecto, hay diversos relatos sobre los ancestros que tienen en común la implementación de esta estrategia articulada con otras prácticas, como rezos chamánicos o la generación de alianzas con grupos lejanos. En estos relatos se mencionan con detalle los sitios donde ocurrieron, quiénes fueron sus protagonistas y qué aciertos y errores experimentaron.

Por último debemos recordar que para los indígenas, los protagonistas de estos relatos pueden estar “muertos” o “vivos”. En el primer

caso, porque los ancestros, valga la redundancia, efectivamente murieron y sus espíritus descansan en la maloca o sitio adonde van los espíritus de los muertos. En el segundo caso, porque ellos “en realidad” no murieron y solo cambiaron de espacio-tiempo de residencia, es decir, actualmente viven en otro mundo (como en el ejemplo antes citado de los *já’átimajá*). De ambos casos se extraen modelos de acción política y social, pero los relatos asociados con el último conllevan adicionalmente la comunicación con los ancestros para solicitarles apoyo y protección, como armas y poderes chamanísticos. Así, mientras el primer caso solo remite a enseñanzas del pasado para actuar en el presente, el segundo conlleva un momento de encuentro “en el presente” de dos espacio-tiempos distintos: uno que vemos como parte del “pasado” (el mundo donde ahora viven los ancestros) y otro como parte del “presente” (nuestro mundo, donde habita la gente humana viva de hoy), en una situación similar a la que ocurre con los sitios sagrados.

Consideraciones finales

Hemos tratado de mostrar cómo la memoria y la conciencia histórica de los *tanimukas* y los *makunas* forman, junto con otros aspectos de la vida social, una “lógica de acción” con la que estos indígenas orientan sus vidas y manejan el mundo. Dicha lógica articula el mito y la historia, el cuerpo social e individual, y lo cósmico y lo territorial. Esto se materializa y reactualiza en las actividades de la vida cotidiana, ritual y chamanística, y, al mismo tiempo, contribuye a soportar especificidades étnicas y aspectos compartidos con otros pueblos de la macrorregión del Gran Vaupés. Lo anterior se evidencia notablemente en las concepciones y prácticas asociadas con “los bancos de pensamiento”, los cuales permiten que el territorio sea literalmente parte del cuerpo humano y soportan la interacción entre la gente humana de hoy con los ancestros míticos y humanos, a pesar de habitar en mundos (espacio-tiempos) distintos.

En este contexto, la memoria y la conciencia histórica de los *tanimukas* y los *makunas*, formuladas en términos de una “conciencia milenaria” (Wright 1998), conllevan dos “sentidos” diferentes de la historia, aunque ambos expresan la misma “lógica de acción” con la que los indígenas afrontan el presente y el futuro. Uno, cercano a nuestras propias nociones temporales, trata los eventos pretéritos solo como “pasado”, con fines de socialización y de transmisión de enseñanzas morales y políticas. En estos casos los indígenas insisten en que dichos relatos “son solo his-

torias para nuestros nietos, sin pensamiento”, pues no implican prácticas chamanísticas ni la interacción con gentes de otros mundos.

El segundo es considerado por los indígenas como “historias con pensamiento”, las cuales articulan el cuerpo social e individual con el territorio y con poderes, objetos y capacidades chamanísticas y rituales, permitiendo la interacción con gentes de otros espacio-tiempos, ya sean ancestros míticos o humanos. En estos casos, la visión lineal del tiempo se borra, pues la gente humana entra en contacto con gentes que habitan su propio espacio-tiempo “en presente”, pero que habitualmente y desde nuestra perspectiva espacio-temporal vemos como “pasado”. Esto puede ocurrir en forma controlada por la gente humana, como en los rituales, curaciones o cuando “se piensa” al planear una actividad, siendo fuente de bienestar y protección. Pero también puede suceder de modo descontrolado y azaroso, como cuando se sueña, se maneja mal un sitio sagrado o se incumple una dieta, ocasionando conflictos, enfermedad e incluso la muerte.

Lo anterior sugiere que la memoria y la conciencia histórica de los *tanimukas* y los *makunas* han constituido al cuerpo (individual y social), al territorio y a la misma acción colectiva como “depositarios” de la memoria personal y grupal. Pero esta memoria y conciencia histórica no se restringen a recuerdos más o menos borrosos sobre el pasado lejano o inmediato, como los que se aprenden solo al escuchar relatos míticos en la noche. Por el contrario, se actualizan explícita o implícitamente en la vida diaria al curar, recorrer el bosque, escuchar consejos, comentar los sueños, tejer una artesanía o narrar e interpretar una anécdota.

Este modo de concebir, relacionarse y vivir el pasado tal vez nos ayude a comprender mejor aspectos como la continuidad y el cambio social en la región. En efecto, es posible que la actualización y la materialización del pasado a través de prácticas, como las corporales o territoriales, se constituyan en eficientes mecanismos más encaminados a soportar una suerte de “lógica de acción de larga duración”, que a garantizar la fidedigna transmisión de relatos sobre tiempos pretéritos o de conceptualizaciones y abstracciones sobre la vida social.

Sobre sus relaciones con el Estado colombiano, los indígenas del bajo Apaporis plantean: “[Nuestro territorio] lo estamos manejando con dos pensamientos que son muy diferentes [...] el nuestro y el del blanco, pero el nuestro es el principal porque es la base para manejar y cuidar el mundo y la gente, porque del resultado de las curaciones y los pensamientos es que los trabajos se van realizando” (Aciya 2000). Consideramos que aquí se está evocando algo más que una exitosa retórica política contemporánea en el marco del multiculturalismo.

Ese “algo más” estaría dado, en parte, por su memoria y conciencia histórica sobre distintos episodios que a lo largo de la historia de sus relaciones interétnicas los han llevado a oscilar entre la extinción y periodos de abundancia y apogeo, bien fuera que se tratase de otros grupos indígenas, de esclavistas portugueses o de caucheros colombianos. Episodios que además de sus propias particularidades, también conllevan aspectos comunes, como el aprender a lidiar con un “pensamiento” distinto al propio, apelando a prácticas como el aislamiento, nuevas alianzas matrimoniales o la asignación a los foráneos de un banco de pensamiento/nacimiento. En breve, episodios de una historia cósmica caracterizada por ciclos de destrucción/re-creación, expresados en una “conciencia milenaria”, que les ha permitido a los indígenas “performar” las narraciones míticas y las de los ancestros, así como las prácticas culturales, en función de un proyecto político vigente y contemporáneo, el de perpetuarse.

Bibliografía

- Aciya (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigoje y bajo Apaporis). 2000. *Propuesta de Ordenamiento Territorial del bajo Apaporis (Esquema)*. Leticia. Inédito.
- Bruce, Albert y Alcida Rita Ramos (orgs.). 2000. *Pacificando o branco: Cosmologías do contacto no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.
- Ardila, Olga. 1989. Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos tucano del Vaupés. *Forma y función* 4: 23-34.
- Århem, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization*. Uppsala: Acta Univ Ups, Studies in Cultural Anthropology.
- Århem, Kaj. 1998. Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia. En *Locality and Belonging*, ed. N. Lowell, 78-102. London: Routledge.
- Århem, Kaj. 2000. From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon. En *Ethnographic Puzzles: Essays on Social Organization Symbolism and Change*, 54-92. London / New Brunswick, NJ: The Athlone Press.
- Århem, Kaj. 2001. Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: Variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288.
- Cabrera, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Unibiblos.
- Cayón, Luis. 2002. *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y chamanismo macuna*. Bogotá: Uniandes.

- Chernela, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- Correa, François. 1993. Mercancías y aldeas de misión en la Amazonia. En *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, ed. F. Correa, 161-182. Bogotá: ICANH.
- Correa, François. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Colciencias.
- Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y etnias*. Bogotá: Coama y Unión Europea.
- Eraso, Natalia. 1995. *La palabra verbal en lengua tanimuca*. Tesis de magíster. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fausto, Carlos. 2005. Se Deus Fosse jaguar. Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos xvixx). *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11, n.º 2: 385-418.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger (eds.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Franco, Roberto. 1984. *Contribuciones al estudio de la organización socio-política e historia makuna* (tesis de grado). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Franco, Roberto. 2002. *Carijonas del Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.
- Franky, Carlos. 2004. *Territorio y territorialidad indígena: Un estudio de caso entre los tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana)*. Tesis de maestría. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Franky, Carlos. 2006. El poblamiento del noroeste amazónico visto desde los tanimuca (tucano oriental): Una aproximación desde tradiciones orales indígenas de la Amazonia colombiana. En *Paisajes, plantas y pueblos antiguos en la selva tropical amazónica*, eds. G. Morcote, S. Mora y C. Franky, 187-209. Bogotá: Guadalupe.
- Franky, Carlos. 2010. El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del bajo Apaporis. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, comps. M. Chaves y C. del Cairo, 309-334. Bogotá: ICANH y Pontificia Universidad Javeriana.
- Goldman, Irving. 1968. *Los Cubeo: Indios del noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Gómez-Imbert, Elsa. 2000. Lenguas aborígenes de la Amazonia septentrional de Colombia. En *Lenguas indígenas de Colombia: Una visión descriptiva*, eds. M. González y M. Rodríguez, 319-356. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

- Gordon, Raymond (ed.). 2005. *Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth Edition*. Dallas, Tex. SIL International. Online Version: <http://www.ethnologue.com/showcountry.asp?name=Colombia>.
- Hildebrand, Martín. 1979. Cosmologie et mythologie tanimuka. These pour le doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris VII. U. E. R. Anthropologie, ethnologie, science des religions.
- Hildebrand, Martín. 1984. Notas etnográficas sobre el cosmos ufaina y su relación con la maloca. *Maguaré* 2: 177-210.
- Hill, Jonathan (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan y Fernando Santos-Granero (eds.). 2002. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1981. Historia del Vaupés. *Maguaré* 1, n.º 1: 29-51.
- Hugh-Jones, Stephen. 1995. Inside-out and Back-to-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia. En *About The House: Lévi-Strauss and Beyond*, eds. J. Carsten, J. y S. Hugh-Jones (ed.), 227-252. London: Cambridge University.
- Hugh-Jones, Stephen. 1997. Éducation et culture: Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. *Cahiers des Amériques Latines* 23: 94-122.
- Llanos, Héctor y Roberto Pineda. 1982. *Etnohistoria del gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Matallana, Carla y Jon Schackt. 1991. Los Jurumi: Una historia oral de una tribu del río Mirití-Paraná de la cuenca amazónica. En *Etnohistoria del Amazonas*, coords. P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra, 153-182. Quito: Abya-Yala y MLAL.
- Mahecha, Dany. 2004a. *Formación de Masá Goro 'personas verdaderas': Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis*. Tesis de maestría. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Mahecha, Dany. 2004b. Leer y escribir 'Brujería de Blanco': Los procesos de escolarización en el bajo Apaporis. En *Educación, escuela y territorio en la Amazonia colombiana*, ed. O. Garzón, 185-212. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

- Oostra, Menno. 1990-1991. Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná: Colombia años setenta. *Revista Colombiana de Antropología* 28: 67-86.
- Oostra, Menno. 1991. El blanco en la tradición oral: historia e ideología del contacto en el Mirití-Paraná. En *Etnohistoria del Amazonas*, coords. P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra, 29-43. Quito: Abya-Yala y MLAL.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books.
- Robayo, Camilo. 1982. *Ejemplos de habla tanimuka*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change. *Current Anthropology* 50, n.º 4: 477-512.
- Smothermon, Jeffrey R. and Smotherson, Josephine H. 1993. *Masa ye, gawa ye ráca ámara tuti (Macuna-español, diccionario de 850 palabras)*. ILV.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. Imagens da natureza e da sociedade. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensayos de antropologia*, 319-344. São Paulo: Cosac y Naify.
- Wright, Robin. 1992. Historia indígena do Noroeste da Amazonia: Hipóteses, questões e perspectivas. En *História dos índios no Brasil*, org. M. Carneiro da Cunha, 253-266. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wright, Robin. 1998. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For those Unborn*. Austin: University of Texas press.
- Wright, Robin (org.). 1999. *Transformando os Deuses*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonia andina /eds. François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEANET); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2012

Incluye referencias bibliográficas

ISBN : 978-958-761-398-8

1. Culturas indígenas - Amazonas (Región) 2. Memoria indígena 3. Etnología 4. Amazonas (Región) - Historia 1. Correa Rubio, François, 1951- 11. Chaumeil, Jean-Pierre, 1948- 111. Pineda Camacho, Roberto, 1951- 1v. Congreso Internacional de Antropología Amazónica "Memoria Amazónica en los Países Andinos" (20. : 2011: Bogotá)

CDD-21 305.8980 / 2013

El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina

ISBN: 978-958-761-398-8

© Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Antropología
Sede Amazonia

© Centre National de la Recherche Scientifique

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50

postmaster@ifeanet.org / <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al tomo 32 de la Colección

«Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278)

© 2012, editores

© 2012, varios autores

Preparación editorial

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas

Comité Editorial

Sergio Bolaños Cuéllar · decano

Jorge Rojas Otálora · vicedecano académico

Luz Amparo Fajardo · vicedecana de investigación

Jorge Aurelio Díaz · profesor especial

Ángela Robledo · profesora asociada

Yuri Jack Gómez · profesor asociado

Centro Editorial

Esteban Giraldo · director

Jorge Enrique Beltrán Vargas · coordinación editorial

Diana Marcela Murcia Molina · coordinación gráfica

Diseño de colección · Diego Mesa Quintero

Desarrollo gráfico · Diego Mesa Quintero

editorial_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2012

Fotografía de cubierta: Fernando Urbina, *Pictografía en la serranía de la Lindosa*, río Guayabero.

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.