

Camilo Alberto Robayo Romero*

Los meandros de la identidad en el Amazonas Colombiano

Resumen: La minería, la producción de estupefacientes, el conflicto armado son parte de la crisis colombiana que se viene extendiendo ya por varias décadas, con los indígenas del Vaupés y del Amazonas como importantes protagonistas. La escolarización, aunque más antigua, parece ofrecer opciones de cambio cultural tan importantes como las primeras, como lo ilustra la historia de vida de Germán, un Makuna y profesor bilingüe que vive esas situaciones. Desde su perspectiva, se pueden seguir los llamados y las fugas frente a los modelos culturales de sus abuelos, tanto como los de las economías de explotación de la selva, incluidas las intervenciones de las fundaciones filantrópicas. A través de cómo plantea, en todos los frentes, las posiciones de los actores en tensión y sus propias estrategias para actuar, surge una perspectiva pragmática de afrontar los distintos desafíos, resultando en un fortalecimiento de su capacidad política de negociación.

Palabras clave: Identidad; Formación Escolar; Makuna; Colombia; Siglos XX-XXI.

Abstract: The mining industry, the production of narcotics, and the armed conflict are all part of the Colombian crisis which has been escalating for several decades, in which the indigenous peoples of the Vaupés and of the Amazonas are important protagonists. Formal education seems to offer an opportunity for cultural change (as important as the factors of crisis mentioned above), as illustrated by the history of Germán's life, a Makuna and bilingual teacher who has lived through the crisis.

Taking Germán as an example, it is possible to trace where his life converges with and diverges from the cultural models of his grandfathers, as well as of those of the economies of exploitation of the jungle, including the interventions of the philanthropic foundations. By the way in which he presents, on all fronts, the positions of the conflicting actors and his own

* Camilo Alberto Robayo, Lic. fil. 1982 (Bogotá, Universidad de los Andes: Antropología), M.A. 1986 (Universidad de los Andes: Etnolingüística), Diplôme d'Études approfondies en Linguistique Théorique et Formelle 1987 (Paris VII, Université Pierre et Marie Curie), se doctoró en 2007 (Marburgo, Alemania: Antropología). Es profesor asociado del Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Ha publicado trabajos sobre etnolingüística y gramática de las lenguas carijona y yuko (familia caribe) de Colombia. Es consultor de proyectos bilingües en comunidades indígenas.

options, a pragmatic example of how one might confront the different challenges opens up, resulting in a strengthening of his political capacity for negotiation.

Keywords: Identity; Formal Education; Makuna; Columbia; 20th-21st Centuries.

Las biografías permiten articular y evaluar las categorías que el análisis social propone. Vamos a tomar como referencia el relato biográfico de Germán López¹ formado como cantor tradicional del grupo makuna y como maestro escolar bilingüe, para examinar la vigencia de las representaciones culturales de sus padres y abuelos, y para ilustrar cómo la versión que narra de sus acciones puede responder a un modo más general de actuar frente a las opciones políticas y económicas presentes en la región amazónica colombiana donde él ha vivido. Importantes modos de vida no-indígenas que han penetrado allá, cuestionables desde el punto de vista de la legalidad del Estado, produciendo alternativamente ilusiones, desgracias, guerra y paz; pero siendo asimilados en la región desde la cosmovisión indígena “animista” (en el sentido que P. Descola 1996 da a este concepto) y desde un pragmatismo que se ha reconocido como característica de la modernidad.

1. Contexto

Las poblaciones yukuna, tanimuka y makuna de las que trata este artículo son grupos de entre 1.000 a 1.500 personas vinculadas por relaciones de parentesco y afinidad, que habitan las tierras bajas a lo largo de los ríos Mirití y Apaporis, en los límites entre los Departamentos colombianos del Amazonas y Vaupés. Estos territorios se mantienen en un relativo aislamiento, lo que ha garantizado el mantenimiento de pautas culturales propias. Los tres grupos son principalmente horticultores ribereños, dedicados a actividades de caza, pesca, recolección, extracción de maderas y otros recursos comerciales, además de jornaleo ocasional. Aunque variables en importancia y regularidad, numerosas actividades del ciclo ritual se mantienen vigentes, especialmente las reuniones colectivas con consumo de chicha de chontaduro, de almidón de yuca o cerveza de piña. El evento ritual que caracteriza culturalmente la región, es conocido como fiesta de Yuruparí. Este sector de la región amazónica hace parte del área cultural llamada Noroeste amazónico, donde predominan las lenguas de la familia tukano oriental (como la tanimuka y makuna) que están en contacto con otras de tronco arawak, como la yukuna.

1 Se trata de un pseudónimo.

La visita recurrente entre 1993 y 2003 a La Pedrera como profesor de maestros indígenas bilingües (Yukunas, Matapís, Tanimukas, Letuamas y Makunas mayoritariamente) me permitió conocer a las personas que me contaron sus relatos biográficos. Estábamos trabajando en un proyecto de cinco años (1994-1999)² que apuntaba a construir un modelo de educación propia para esas comunidades. El enfoque pedagógico destacaba las afinidades entre saberes y modos de conocimiento indígenas y no indígenas, buscando reconocer la vigencia y alcances del modo indígena de vida para establecer puntos de encuentro con el “saber occidental”. Esa perspectiva dejó ver desde el inicio la oposición entre un grupo de estudiantes que quería mantener vigente los contenidos y la autoridad de los mayores y abuelos, frente a otro cuya idea era que su herencia tradicional pertenecía a un pasado a superar, y que el espacio de los cursos debía ser para adquirir lo que a ellos les hacía falta para progresar.

El reconocimiento y autonomía para los grupos étnicos otorgado por la constitución Colombiana de 1991 apenas se comenzaba a proyectar sobre los movimientos indígenas de la región, proceso que aún hoy no ha terminado de asimilarse. Durante más de sesenta años, estas comunidades tuvieron a las misiones católicas, y por cerca de treinta a los protestantes, como principales interlocutores autorizados por el Estado. La articulación con la economía nacional e internacional ha tenido varias oleadas, principalmente de carácter extractivo: el caucho, las gomas, las pieles, los peces ornamentales, la madera, y desde los 80 y 90 la producción de coca y la extracción de oro. La importancia estratégica de los recursos movilizados por esta reciente economía, trajo a la guerrilla de la FARC a la región y la convirtió en su promotora y guardiana, sin embargo su control territorial y político comenzó a declinar desde 2002.

La debilidad del aparato estatal colombiano, sea por la falta de infraestructura y de capacidad operativa de sus autoridades políticas y fuerzas del orden, ha dado lugar por mucho tiempo a situaciones de dependencia con los comerciantes y misioneros, y luego ha fomentado la coexistencia no violenta, o incluso de complicidad con los mafiosos o con los mineros del oro. Tampoco los misioneros católicos pudieron separar perfectamente sus circuitos económicos de los de la droga, y en los imaginarios de las poblaciones como Mitú, Leticia y La Pedrera aparece que hubo transporte de insumos o droga en los vuelos o cargamentos de los misioneros, o que se celebraron pactos con la guerrilla para mantener la movilidad entre los internados y para asegurar su abastecimiento. La poco definida diferencia entre legalidad e ilegalidad tuvo una expresión pública sobresaliente cuando el presidente de Colombia, Ernesto Samper fue investigado por el Congreso por la financiación de los narcotraficantes para su campaña presidencial de 1994.

2 Véase Garzón Chiriví (2006), para una presentación de esa y otras experiencias educativas en la región.

Esa denuncia solo hacía explícita la creencia popular en Colombia (Cuéllar de Martínez 2000) de que la diferencia entre legalidad e ilegalidad es un asunto de punto de vista: los que están dentro del gobierno y tienen el poder hacen los negocios sucios pero no conocen que es la ilegalidad, mientras los que no participan en ella, sí. Tampoco se cree en la posibilidad de una normatividad neutral y válida para todos, más bien se considera que el sentido del poder del Estado es solo un medio para el beneficio individual de los políticos de turno. La interpretación popular de la “justicia” y el “bienestar” consiste en poder participar de la distribución de los recursos del Estado, independientemente de cualquier norma reguladora. El concepto de “clientelismo” (Sudarsky 1988) tiene una larga trayectoria de aplicación en Colombia para dar razón de ese tipo de lealtades, intercambio de favores y construcción de círculos de beneficiarios a expensas del Estado. Esa disposición para las transacciones y facilitar muy variados fines personales sin acudir a normas legales de regulación, vamos a ponerla en relación con ciertas representaciones, prácticas curativas y preventivas de los chamanes amazónicos. Ellos tienen entre sus responsabilidades con el grupo promover las identidades individuales y colectivas, asegurando las conexiones entre los vivos y los ancestros espirituales.

2. Mediaciones para el “arreglo del mundo” y las curaciones

Hammen (1992) estudió con detalle el modo en que el chamán yukuna conoce el territorio, y como, a través de sus letanías nombra los sitios donde habitan importantes personajes míticos, “dueños” de los animales, las plantas y numerosos seres poderosos. A lo largo de las épocas del calendario indígena alternan los tiempos de enfermedad, cuando algunos de los seres del submundo salen, envían sus animales y frutos grasosos a la superficie, que así dejan expuestas sus energías peligrosas (Cayón 2002 para los Makuna). Cuando llega el verano vienen tiempos mejores, con cosechas y animales fáciles de “curar” para hacerlos aptos al consumo.

Según la época del año y el motivo específico para hacer la prevención o la curación, las letanías chamanísticas describen ciertos recorridos, y en puntos específicos su ejecutor invoca al personaje que allí reside. En un estado de concentración le brinda *mambe*, el polvo de hoja de coca tostada mezclada con ceniza, que constituye el alimento ritual que abre los diálogos formales (Robayo 2007). Cuando lo ha invocado, expresa el propósito de la visita: puede ser una consulta para saber si el poder de ese ser va a afectar en un futuro a alguien, o en caso de que ya esté afectando a una persona enferma va a abogar por su curación. Otros motivos son preparar un ritual, donde invita al ser poderoso a que contribuya a “alegrar el mundo” en esa celebración colectiva; o va a “anunciarle” que un bebé ha llegado y va a pedir su benevolencia para ese nuevo aliado; otra consulta recurrente es solicitar permiso para cazar una de las creaturas que él rige.

Pero los motivos de visita y ofrecimiento de alimento ritual también pueden ser para perjudicar a un competidor o un enemigo, y solicitar que el ser poderoso bloquee los planes de aquel, favorezca un accidente o una enfermedad, para que no interfiera con los objetivos propios. Se espera de aquellos seres que atiendan las invitaciones, aunque sin mayor compromiso moral, apenas se promueve la buena voluntad basada en las visitas y ofertas anteriores. Estos seres son receptivos a las motivaciones individuales de quien los visita, y no juzgan los motivos o intereses que les traen. Pero un encuentro chamanístico que produzca daños puede, según los mismos chamanes ser rastreado por un tercero, quien podría llegar a conocer al instigador del problema (Robayo 2003).

La ambivalencia de las gestiones chamánicas ante los seres poderosos la señalaron dos chamanes yukuna para el caso de la presentación de los recién nacidos, al decir que puede haber tanto beneficios como riesgos cuando se hace el “bautizo”. Primero porque la presentación ante esa “sociedad” debe cubrir con exactitud todo el territorio, nombrando a cada uno de los que allí habitan y no invitar a uno de ellos –por descuido o decisión– es asegurarse su malquerencia o enemistad, pero no solo en contra del nuevo miembro yukuna, sino contra el mismo chamán que faltó a la oferta de intercambio. Él o su familia pueden recibir ataques y enfermedad. Inclusive si se los atiende correctamente, según el perito indígena Arturo Yukuna, el solo hecho de presentar a un bebé es ya anunciar que hay una víctima potencial. Se preguntaba él si sería preferible no enviar esa información, como hacen los no-indígenas.

Los padres indígenas que viven fuera del territorio están interesados en que sus hijos reciban este “bautizo”, tanto como esperan el bautizo de la iglesia, pues tiende a creerse que las protecciones gestionadas ante ambos panteones son acumulativas. Un valor particular del ritual indígena es que la consulta por prevenciones que hace el chamán anuncia a través de la consulta de los seres poderosos, las agresiones y peligros que va a correr el bebé o el niño a lo largo de su desarrollo, y va a proporcionar información sobre cómo manejarlos.

La gestión de la benevolencia o malevolencia en las altas “esferas del poder” aparece en forma explícita en la formulación de su visión del mundo, tal como la organización indígena de Yukunas y Tanimukas expone (ACIMA ms. s.f.). Según ellos, el estado del mundo, comenzando por el clima, los niveles del río, la floración y los períodos de reproducción animal, provienen de un orden mítico, según la secuencia de intervención de los seres que los manejan. En términos generales, las fluctuaciones entre los ciclos obedecen al carácter propio, a los cambios de ánimo o alteraciones en la correlación de fuerzas de los seres poderosos, que controlan la manifestación de cierto fenómeno. También influyen las visitas que les hacen los chamanes y el mismo ritmo de los rituales que los grupos humanos celebran para contribuir a la armonización y buena disposición del conjunto de los “dueños” (Hammen 1992).

El clima y los acontecimientos dependen entonces de una corriente que recorre el mundo, y que lo afecta en momentos y lugares específicos. Es concebida como un conjunto de intencionalidades de ancestros poderosos. Se conoce en la región con el nombre en español de “pensamiento”, en makuna *keti oka* (Cayón 2002) en tanimuka *pupu oka* (Hildebrand 1987), en yukuna *pechuji* (Robayo 2007), este último sugerimos que está emparentado al *hee* en barasana, el nombre de los ancestros encarnados en las flautas de Yuruparí, durante la iniciación (Hugh-Jones 1979).

El *pechuji* es un concepto derivado de *pechu-* “idea-emoción”, que con el sufijo *-ji* (Schauer et al. 2005) se sustrae de cualquier sujeto particular, se vuelve abstracto por contraste con su asignación específica: *no 'pitalaje, ripechu i 'micha: “me baño, era su idea (de él)”*. En esta lengua no hay un verbo “pensar” sino la noción “idea-emoción”– donde no se hace una distinción de principio entre ambas, y que gramaticalmente se comporta según el modelo de los objetos físicos visibles. En el discurso, esa metáfora permite a los hablantes objetivizar las representaciones mentales y emocionales, los estados de ánimo y los tipos de carácter o personalidad (Robayo 2007) incluso trasladando esos conceptos a los animales o los objetos. En completo acuerdo con las definiciones del modo de pensamiento chamanístico (Fericgla 1998) y del animismo (Descola 1996) esta objetivación va de la mano con el control que buscan ejercer los chamanes sobre entidades y objetos, sea para incidir sobre los estados internos de los seres poderosos, las personas, o de forma mucho más general, para conocer e incidir sobre los rasgos distintivos de los animales, plantas y fenómenos, es decir captando su disposición, su carácter, su “poder”, para ponerlos a favor de sus propósitos.

Para las ceremonias colectivas “bailes”, los chamanes consultan, previenen y “arreglan” es decir, armonizan “el mundo” *eja 'wáchu*, buscando mantener la secuencia de sus distintos ciclos. Esas ceremonias colectivas son además un momento privilegiado para el intercambio, el fomento y renovación de alianzas entre grupos y especies (Århem 1993). Los discursos ceremoniales pronunciados alrededor de estos eventos, de invitación, de saludo, de ofrecimiento de comida a los invitados, dirigidos también a los seres poderosos, subrayan el mutuo interés de la convivencia alegre y su invitación a refrendarlo periódicamente (Robayo 2007). Cada uno de los invitados cabezas de maloca lo manifiesta en términos formales, y en el momento apropiado se invocará a los seres espirituales que han de estar presentes. Uno de ellos es el creador del ritual en cuestión y se espera que mantenga la inspiración de los cantores-bailadores, otros porque ofrecieron el alimento, en frutos o en carne, pues cedieron a unos o a uno de sus animales para que fuera cazado y su cuerpo se convirtiera en alimento de este evento festivo que celebra la abundancia y promete reciprocidad. El investigador de los Makuna, Kaj Århem (1996: 200) aclara al respecto, que

lo que desde el punto de vista de los actores individuales y las formas de vida involucradas aparece como depredación y consumo violento, en una perspectiva sistémica y holística puede ser representado mejor como relaciones de interdependencia, intercambio cíclico y reciprocidad (Traducción C.R.).

Chamanes y asistentes a estos rituales no dejan de advertir que quienes se van a enfermar y morir de las comunidades presentes en los rituales, van a ir como ‘pago’ [reciprocidad] por los animales que fueron ‘consumidos’ en este mundo³.

En estas celebraciones “interespecies”, se destaca la presencia de líderes y visitantes especiales, por la oportunidad de los intercambios con ellos que ha facilitado el grupo organizador. He compartido ese privilegio con médicos, sacerdotes, monjas, miembros de la policía y del ejército. En alguna ceremonia en el río Mirití han alternado el ejército y la guerrilla. Ese encuentro para los asistentes fue una gran sorpresa, pero en manos de su organizador eso era algo manejable, pues mientras no hubiera deudas pendientes con ninguno, con todos se podía celebrar la alegría colectiva. Esa estrategia actualiza efectivamente una experiencia familiar en la región: la presencia simultánea o consecutiva de enemigos y amigos, de depredadores y presas en estos espacios ceremoniales. La interpretación indígena de los “salados”, puntos del suelo donde afloran sales minerales que consumen simultánea o consecutivamente diversas especies: loros, los venados, el tapir y el tigre, considera que estos son casas comunitarias (Århem 1993; Hammen 1992).

3. Las fases de la socialización y el sentido de vida

La importancia de los rituales de “bautizo” se entiende por cuanto el modelo ideal del ser social yukuna se construye con la mediación del trabajo chamanístico, con dietas y cuidados de los padres, y solo progresivamente por el reconocimiento y atención al código de conducta del mismo individuo. Desde antes de nacer, el principio vital de la creatura, su *osimi* es “presentado” por el padre o un abuelo chamán ante los seres poderosos, para que ellos señalen cual es, dentro del conjunto de especialidades rituales masculinas (chamán, cantor, dueño de maloca) o femeninas (dueña de maloca, administradora de comida, ceramista) la que le corresponde a ese nuevo miembro del grupo. Las respuestas a esas consultas llegan a través de una irritación superficial en el cuerpo de quien la hace, simultánea a la invocación del antepasado poderoso que rige la actividad.

Una nueva especialidad se ha incorporado a estas “profesiones” —como las llaman los indígenas (ACIMA ms. s.f.)— la de “estudiante”. Con ello, los infantes que no muestran afinidad con las especialidades de la tradición, por falta de capacidad para memorizar, indispensable para “grabar” el saber, o porque no tienen fuerza para ejer-

3 C. Robayo, Notas de campo 2000.

cer su autocontrol, como necesita un chamán, o porque no tienen disposición para ser abundantes productoras de comida, para una mujer; en esos casos, en vez de preparar las condiciones corporales para el arraigo y desarrollo de su “pensamiento” *ripechu*, se les reducen las exigencias, se les inculca el “manejo del papel y el lápiz”, y la atención al tablero y al maestro. De cara a la tradición, simplemente serán fomentadas las habilidades de trabajador o ayudante de los dueños de maloca o de los chamanes.

De cada nueva creatura se cuenta que es el resultado de una alianza que sigue las prescripciones tradicionales, es decir que consta de la contribución corporal de cada grupo masculino y femenino y de la sabiduría del linaje paterno, en cuanto a la herencia de disposiciones para despertar y cultivar el conocimiento. Del “sitio de nacimiento del grupo” (Hammen 1992) donde emergió la maloca de la primera generación, salen las respuestas para las consultas chamanísticas. Pero no sucede así siempre, en la ciudad de Leticia el nieto del chamán Agustín Yukuna (Robayo 2007) consultó varias veces pero no obtuvo respuesta, esa era una evidencia de que la creatura no era un Yukuna, sus antepasados eran otros. La nuera de Agustín admitió que había convivido con un no-Yukuna.

Århem (1996) resume la vinculación simbólica de cada Makuna con su territorio, desde antes del nacimiento y a lo largo de su vida, afirmando que allí se encuentran los referentes de su identidad, su *Self*. Esto, en primer lugar remite al destino ritual del no nacido o del bebé, que se consulta en la casa primordial de los ancestros, localizada en el “lugar de nacimiento” del grupo, con el fin de poner a salvo “pensamiento” del nuevo ser, la sustancia en la que va a residir su poder, para que quede a salvo de la contaminación y peligros externos. Luego se hace un pronóstico con los seres poderosos a lo largo del territorio, para saber qué amenazas, en qué épocas de la vida y en qué grado de gravedad va sufrir. Por el tiempo del nacimiento se visitan los seres del agua, el mundo desde donde él viene, para proteger al bebé de todas esas presencias espirituales que él percibe, mientras el bebé conserva su calidad de no humano, *ofirekoa* en *tanimuka*. Cuando se hace el ritual de la tinta negra *lana*, se tiende un manto de invisibilidad sobre el niño para que los espíritus no lo vean. Va a ingresar formalmente a su grupo social cuando se le atribuye del nombre de infante, que anticipa el vínculo con un antepasado mítico, rector de la especialidad ritual que le fue detectada.

Los vínculos profundos con el territorio también significan respeto por algunas especies en ciertas épocas y lugares, restricciones de comportamiento en ciertos puntos, e importantes responsabilidades para los chamanes y quienes median con los seres poderosos. El conocimiento de los sitios, los seres poderosos y los antepasados, sumado a las restricciones de comportamiento que debe seguir quien oficia las curaciones y los rituales del ciclo vital es complejo. Anteriormente era de interés del líder del grupo asegurar que el nuevo Yukuna ingresara y asegurara las actividades rituales

y económicas del grupo local. A medida que aumentan los nuevos asentamientos pluriétnicos, con escasa representación de grupo, hay pocas personas que manejen ese saber y que acepten ejecutarlo.

Rodrigo Yukuna (comunicación personal) contó que por no hacer la adivinación requerida, le asignó a su segunda hija el mismo nombre ritual de la primera, apropiado para la especialidad “administradora de la casa colectiva”. Pero la niña se enfermaba continuamente y más aún, él tuvo un accidente por no haber mantenido la dieta después de ese “bautizo”. Para averiguar y atribuir el nuevo nombre tuvo que soportar la negativa de varios abuelos, hasta que recibió apoyo y entendió su error.

Para el ritual de iniciación se extreman las restricciones y las exigencias para todos, y son muy pocos los chamanes que tienen el saber y los instrumentos necesarios. Una vez se ha entrado en contacto con el “dueño” espiritual en esa ceremonia, el chamán que la preside va a manifestar al iniciado su agenda personal de preparación y los cuidados que le corresponden para que alcance los objetivos de su especialidad. Independientemente de cuál sea la trayectoria real de cada aprendiz, tener esa experiencia intensa es ya un evento sobresaliente que marca socialmente al individuo en su ingreso al mundo adulto. La forma de presentarlo a los no-indígenas (ACIMA ms. s.f.) es que equivale al “servicio militar” de los no-indígenas.

Ese es precisamente el evento sobresaliente de la adquisición de una identidad propiamente indígena, lo que conduce a convertirse en una verdadera “persona”, a ser propiamente “gente”, *inau'ké* en yukuna (Robayo 2007). Y es que el cultivo y ejercicio de las especialidades rituales tradicionales significa un prolongado esfuerzo de aprendizaje, de restricciones y de autocontrol, que define el *ethos* indígena ideal. Por ejemplo, tener a su cargo el trabajo de cantor principal supone conocer las fórmulas de invitación, saludo y bienvenida, los textos y los pasos de cada ritual, exige cumplir los requisitos de parafernalia para entrar y mantener el contacto espiritual con el “dueño” espiritual de esa ceremonia. Debe ser capaz de guiar, en promedio durante dos días y noches, al grupo de bailarores que lo acompañan en el canto y la coreografía. Por último, cuando se trata de un ritual con muchos elementos de sacralidad, debe mantener una dieta después de la celebración, que incluso le impide durante semanas acercarse a los niños o a mujeres.

Cuando *Kari*, el héroe mitológico yukuna se refiere a ese conocimiento, capacidad y dedicación, lo llama “castigarse” *wajákaje*, con lo que reconoce no solo el talento y el conocimiento requerido, sino la disciplina y el sacrificio que exige. Ese personaje quiere hacer alarde de su capacidad y del reconocimiento que ha conseguido, pues es motivo de orgullo y fuente de reconocimiento social. Ser el bailaror principal de los rituales colectivos, *badya* en tanimuka, *arápaji* en yukuna, es ser el centro de la movilización social que gestiona el anfitrión, que lo compromete a atender, alimentar y hospedar a residentes, vecinos e invitados. La importancia política, contenidos y mensajes que enfatizan las alianzas y por la redistribución de alimentos (Hugh-

Jones 1993) se puede entender que los rituales sean calificados desde la tradición como “la alegría de la vida”.

4. Una perspectiva biográfica

Los relatos biográficos de los maestros indígenas del curso de Profesionalización de La Pedrera contaban lo promisorio de sus perspectivas individuales como especialistas del conocimiento tradicional de sus grupos al momento de terminar del ritual de iniciación, las promesas que cada uno significó para sus padres y hermanos. Pero con el paso del tiempo, cada uno fue ajustando ese rumbo, explicando los motivos por los cuales su plan se había visto demorado, interrumpido o cancelado. Apenas cuatro de los ocho entrevistados alcanzó a llegar al primer nivel de reconocimiento público como cantores o chamanes.

Las condiciones que intervienen en el cambio del modo de vida tradicional son diversas pero no exclusivas de estos grupos indígenas: en las historias biográficas aparece el impacto de las fuerzas externas que entran en competencia con el sistema económico de subsistencia, con una visión del mundo moralmente menos estricta, en cuanto a dar paso a un discurso de lo privado, diferenciado del mundo del actuar público (Asad 1993). Acá vamos a recoger las circunstancias y los términos de esas disyuntivas que asume Germán López en su narración, en cuanto tomas de distancia frente a las pretensiones de su padre para que él siga el plan que sus abuelos dictaron.

5. “Profesión tradicional”, escolaridad y experiencias

Cuando Germán comienza su relato biográfico, está al lado de su compañera no-indígena, a quien ya ha contado esta historia. Ella es mi estudiante universitaria, invitada a participar como profesora en el curso, los tres asistimos a una de las etapas de formación para maestros. A continuación presento una reseña de la narración respetando el orden de los eventos.⁴ Él recuerda su infancia y la preferencia de su padre por tenerlo a su lado en las distintas actividades cotidianas, la confianza que le daba, contándole sobre temas de conversación de adultos. Esa vida se interrumpe cuando por su propia iniciativa, ingresa a la escuela indígena donde su hermano mayor está estudiando, ambos van a permanecer en calidad de internos. Son períodos de seis meses separados del padre. De regreso a la casa, ya no hay complicidad, la compañía y las actividades conjuntas se abandonan, a pesar de que durante esas visitas –dice Germán– su padre trata a la fuerza de que él colabore en los trabajos diarios.

Él presenta el contraste entre el modelo con el que fue educado en su comunidad y su nueva situación: antes se ofrecía de voluntario para hacer trabajos domésticos, permitía que los demás se sirvieran comida para él tomar de último, guardaba las

4 La versión completa se puede consultar en Robayo (2007).

distancias con los no-familiares, no intervenía si no se le solicitaba; en fin, respetaba las reglas de cortesía basadas en el autocontrol y la atención a la autoridad familiar. En la escuela va a desarrollar un estilo bien distinto, aprende a actuar de acuerdo al sentido de la oportunidad, con reacciones rápidas, para defender sus intereses frente a los de los demás, y toma de ejemplo el estilo personal de su hermano, picaresco y gracioso. Frente a la vida que llevaba en su comunidad, donde sus comportamientos estaban sometidos a un patrón rígido y la participación en los rituales estaba marcada por la disciplina, Germán anticipa lo que podría decir su padre si lo viera comportarse en ese lugar, “saltando como un grillo, libre”.

Al finalizar la escuela pasa a estudiar a un internado, donde termina la enseñanza básica. Tiene dieciséis años y después de un año de regreso con su padre, los dos acuerdan que participe por primera vez en el rito de iniciación masculina. Como la “profesión tradicional” que le correspondía a Germán es la de cantor, durante el ritual ese su tema va ser su idea recurrente. Por las noches sueña construyendo su maloca, organizando la preparación de la ceremonia, invitando a la gente, cantando contento para los asistentes. El chamán que preside la iniciación y su padre lo aconsejan y lo cuidan. No hace referencia a sus compañeros de iniciación, pero dice disfrutar a plena conciencia y emoción del sentido de la formación tradicional. Recordando estar en medio de esa experiencia dice: “ahí me llegó otra vez el pensamiento de amor hacia lo que yo era”.

Luego de confirmar su destino tradicional, cuenta sin embargo la molestia que sufre por la insistencia de su padre para que construya una maloca dirigida a ejercer su especialidad, donde desarrolle el compromiso adquirido. Entretanto, opone resistencia a que el viejo organice reuniones festivas en las que él actúa como cantorbailador y responsable principal, donde debe ocuparse de invitar, recibir y atender a la gente. Dice que le disgusta aparecer como un bicho raro, el único joven en la región que domina y ejecuta cabalmente la especialidad.

Ya lejos del colegio y con reconocimiento público de adulto, Germán opta por seguir el camino de sus amigos, compañeros de generación. A varios días de viaje hay una explotación de oro a cielo abierto y son pocos los que se resisten a probar suerte. Ante lo incierto de su promesa de regresar de la mina, su padre le dice que va a ir a recogerlo allá para que regrese a cumplir su destino. Y es así que pasan dos años en los que Germán trabaja, primero como minero y luego en la administración de un bar. Dos veces va a ir a buscarlo el viejo, pero él se vale de trucos para quedarse, lo cuenta con humor. Las experiencias que va a vivir allí son intensas, en placeres, violencia y cercanía a la muerte.

En su relato aparecen dos oportunidades en las que su formación al lado del padre le aportan un conocimiento significativo. Una noche sueña que está bañado en sangre, es un anuncio de su muerte inminente; efectivamente lo están persiguiendo, y huye. Sin embargo no logra eludir a los hombres armados, miembros de la guerrilla,

que pretenden imponer el orden. Más tarde esos mismos se lo llevan para ejecutarlo; de nuevo recuerda una invocación que su padre le ha enseñado para escapar a la amenaza de las armas de fuego. A eso atribuye que no le den el tiro de gracia que tenía anunciado.

Después de esos incidentes, sale de la zona minera y va a conseguir, todavía en la selva, un empleo como vigilante de un centro de procesamiento de cocaína. A las condiciones de aislamiento estricto, se suman el licor, la droga, el trato brutal y el manejo de las armas para mantener la seguridad del lugar. En medio de esa cotidianidad, sufren un ataque de las fuerzas regulares del Estado que lo obliga de nuevo a la huida en medio de la selva. Su conocimiento indígena le permite sobrevivir y conseguir alimentos silvestres y a llegar a un sitio desde donde puede cambiar otra vez de rumbo. En una escala del viaje encuentra a su padre, recluido en un hospital y en grave estado de salud.

Con los antecedentes de haber rechazado los intentos del padre para llevarlo, el relato muestra el reencuentro como la ocasión para que el padre lo culpabilice de su enfermedad: el abandono filial es el causante de su padecimiento. A pesar de lo difícil del diálogo entre los dos hombres, cuenta el hijo que le propone a su padre volver a su asentamiento, con ese acuerdo inician el viaje de regreso. Nadie más extrañó a su lugar de origen que este Germán, acosado por miedos de persecución, necesidades de sentir los trances que dan el alcohol y los estimulantes, reaccionando a las solicitudes más ingenuas con desmesurada agresividad.

Cuando expresa su condición, él dice “mi pensamiento aún estaba lejos”. Ante ese cuadro, el padre lo pone bajo tratamiento chamanístico. Luego de un interrogatorio para ver qué tan lejos ha podido violar las normas y que al parecer podría haberle costado ser rechazado del grupo, el viejo le exige que lo acompañe continuamente y comparta el mayor tiempo posible con los niños. Va a iniciar una curación con el polvo de hoja de coca preparada y curada, que le permite recuperar el “pensamiento” de Germán. Al cabo de un año –dice él– ha aceptado de nuevo su lugar a lado del padre, obedeciendo sin comentarios cualquiera de sus solicitudes. Más tarde, a instancias del viejo se compromete a participar en un nuevo ritual de iniciación.

Esta vez es él el elegido para encabezar la fila de los iniciados, lo que implica que para él las exigencias de participación y esfuerzo son las más exigentes. Luego de una jornada extenuante haciendo sonar las flautas-ancestros, que son la presencia misma del héroe poderoso *Yuruparí*, él pierde el sentido y su “pensamiento” comienza a revivir sus andanzas, sus momentos críticos, hasta tomar distancia y ver que el sentido de su vida es ser indígena. De las tres profesiones a las que podría dedicarse: dueño de maloca, curador de mujeres embarazadas o cantor, toma la última. En su trance, llega a entrar en contacto con las estrofas mismas del ritual, cada una personificada por un banquito tradicional. Él mismo era uno de esos bancos, sólido y pesado, almacenando el conocimiento para el ritual. Su padre está feliz de ver que el

joven que despierta de su delirio, regresa del mundo donde habita el dueño de la “música y el ritual”.

Por esa época se ofrece un programa de formación de maestros bilingües, y como él es uno de los pocos que tiene el quinto de primaria, lo escogen para recorrer los asentamientos y promover la alfabetización. Promete a su padre que dentro de dos años va a construir su propia maloca y así ingresa al curso de formación de maestros. La idea de que Germán sea un cantor tradicional dueño de maloca y a la vez profesor le parece una muy buena opción al padre, que aprueba la iniciativa. Sin embargo, las restricciones alimenticias que debe mantener durante sus salidas, que se agudizan después de las ceremonias, el estado de “sacralidad” después de estos eventos, que lo obliga a mantenerse a distancia de los niños, son dificultades que apuntan a que ambas dedicaciones, como cantor y maestro parecen excluyentes.

El padre ya sabe que su hijo mayor optó por trabajar en la educación y dejó la carrera tradicional. Ese antecedente pesa también sobre Germán que trata de mantenerse en una posición que no lo obligue a renunciar a ninguna opción. En las vacaciones regresa con el padre pero sigue adelante con el curso para maestro. Entretanto, la organización indígena de la región, dirigida por autoridades tradicionales, busca unos jóvenes que hagan gestiones ante las autoridades educativas del Departamento en su representación. La participación de Germán en una reunión clave deja ver su manejo del tema y su capacidad de trabajo en equipo. Cuando le piden que acepte el cargo, él pone como condición que le ayuden con el único obstáculo: la exigencia de su padre para que se quede con él preparando rituales. Con la gestión de los líderes tradicionales logra que lo nombren, y se va a dedicar así al liderazgo en el campo educativo, a su curso de formación bilingüe y a tomar distancia del proyecto paterno.

Por ese tiempo, en el curso de formación de maestros Germán se desempeña como representante de los estudiantes. Allí confirma su seriedad con el manejo de la palabra, su sentido del deber, del ejemplo, su inteligencia y la coherencia de sus propósitos. También establece una relación de pareja con una de las capacitadoras no-indígenas. Esa novedad va a recorrer los ríos y va a llegar a oídos de su padre antes que él mismo le comunique la noticia. En dos encuentros, él relata que el padre va a manifestar públicamente su interpretación de la situación. En la primera le ofrece un sitio para que se instale con su mujer, para que ella cultive la comida y lo mantenga como cantor de la comunidad. Sin embargo, el hermano mayor ya había hecho caso omiso a esa misma oferta, aquel se había casado con una no-indígena y apenas habían permanecido el tiempo de la visita. Ahora que él había tomado una mujer no formada para atender el campo de cultivo, la preparación de comida y las exigencias de la vida indígena, de nuevo las palabras del padre para instalarse en la localidad eran en vano. El narrador dice que el efecto de esta novedad fue equivalente a “darle un disparo” al viejo.

Ya no podía contar con estos dos hijos dentro de su proyecto de seguir la tradición. El segundo encuentro muestra al padre de visita en el asentamiento donde Germán hace su recorrido como representante de la organización. El viejo va en busca de atención médica, y cuando va a saludar a sus parientes, aquellos lo felicitan por la nuera que ha conseguido, sin embargo él hace público que está lejos de tener motivos para celebrar: con el discurso de la educación indígena ha perdido a sus dos hijos, en quienes depositaba sus esperanzas para dar continuidad a la misión cultural de su grupo. El discurso que ellos sostienen, que pregona el rescate y valorización de la cultura tradicional, para él y para su misión ha sido un engaño.

6. Un balance

En las tierras bajas de los ríos Mirití y Apaporis, los procesos de socialización tradicional coexisten con la escuela y el internado, el ejercicio de las especialidades rituales tradicionales con la migración y el jornaleo. Quienes han tenido esas experiencias cuentan las distintas respuestas adaptativas que generan. Pero alternar entre la certeza de estar cumpliendo su función vital en el orden del mundo y la vigilancia de sus intereses materiales individuales, desconectados de fines mayores, apunta a dos modelos de vida que en la práctica vienen construyendo los caminos o los meandros de la identidad allá.

Germán López, deja ver en su narración su independencia con respecto a los postulados indigenistas de nuestro proyecto educativo, el “orden del cosmos” que nosotros les llevamos, ese meta-relato del desarrollo social equilibrado, facilitado por la educación intercultural. A él le hubiera convenido –digamos, para mostrarse más afín políticamente con nosotros– construir una versión menos antitética entre las opciones de la tradición y de la modernidad. Pero al contar sus estrategias y traer la voz de su padre, con la posición y el sentimiento de quien ve traicionado su proyecto cultural con falsas promesas de sus hijos maestros, nos está mostrando objetivamente la perspectiva que él ha venido asumiendo a lo largo de su relato.

Esa objetividad no creo que obedezca a un imperativo moral, me parece más bien un modo de discurso motivado pragmáticamente, y por ello claro en el análisis de la realidad, aunque pueda rayar con el cinismo, pues no tiene mayor consideración con las expectativas del otro, sea su padre o nosotros los que lo escuchamos. Ese modo analítico y narrativo bien podría ser producto de un estado de cosas donde la cotidianidad son los cambios drásticos y donde la supervivencia no está asegurada. Esa perspectiva tiene otro tenor que la estrategia simbólica colectiva mencionada más arriba, que habla de los rituales como eventos para mantener el orden del mundo, donde la cacería que se consume con el fin de “alegrarse por estar juntos”, debe transformarse con curaciones chamanísticas para borrar la mala consciencia de que pueden ser asesinatos (Hugh-Jones 1996).

Según Todorov (1987) la Conquista de América venció el modelo de la comunicación con el Mundo y el diálogo con los dioses, para privilegiar la adaptación y la improvisación de la conducta con fines individuales. Sin embargo, aquí no es necesario contraponer o excluir los dos modos de pensamiento. La visión del mundo ilustrada aquí para los Yukuna y los Makuna, basada en un modo de interpretación de las señales del cosmos, que promueve la interacción con los directos controladores de los fenómenos y los recursos, se adapta a una representación social popular de la población no-indígena de Colombia. Esa actitud desatiende las mediaciones o regulaciones externas promovidas a nombre del bien público y acepta la negociación personal con quien maneja los recursos, esa postura incita al beneficio privado con los bienes públicos que administra el Estado, o a la consecución o producción de mercancías al margen de las normas legales. El cultivo de la benevolencia y las lealtades entre patronos y clientes (Sudarsky 1988) recuerda los rituales de redistribución colectiva del Amazonas, y puede extenderse a los procesos de construcción de identidad donde las alianzas son constitutivas del ser, el lenguaje es el de los dones, y donde se apunta a buscar y mantener la interacción con los seres poderosos.

Bibliografía

- ACIMA (ms. sin fecha) (Asociación de Capitanes Indígenas de Mirití-Paraná-Amazonas): *Aprender en yukuna y español*. Bogotá: Fundación Gaia. Ms. no publicado.
- Århem, Kaj ([1990] 1993): "Ecosofía makuna". En: Correa Rubio, François (ed.): *La Selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Serie Amerindia, 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, pp. 105-122.
- Århem, Kaj (1996): "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En: Descola, Philippe/Pálsson, Gísli: *Nature and Society*. European Association of Social Anthropologists Series, 9. London/New York: Routledge, pp. 185-204.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Cayón Durán, Luis A. (2002): *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Estudios antropológicos, Universidad de los Andes, 5. Bogotá: Cesó/Uniandes.
- Cuéllar de Martínez, María Mercedes (2000): *Colombia: un proyecto inconcluso. Valores, instituciones y capital social*. 2 vols. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Descola, Philippe (1996): "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En: Descola, Philippe/Pálsson, Gísli (eds.): *Nature and Society*. European Association of Social Anthropologists Series, 9. London/New York: Routledge, pp. 82-102.
- Fericgla, Josep María (1998): *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Serie Pluriminor. Quito: Abya-Yala.
- Garzón Chiriví, Omar Alberto (ed.) (2006): *Educación, escuela y territorio: la Fundación Gaia Amazonas y su participación en los procesos de organización escolar en la Amazonia*

- colombiana*. Bogotá: Ed. Antropos (con Fundación Gaia Amazonas/COAMA/ Comisión Europea/The Sigrid Rausing Trust).
- Hammen, María Clara van der (1992): *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana/Managing the World: Nature and Society by the Yukuna of the Colombian Amazonia*. Serie Estudios en la Amazonia colombiana/ Studies on the Colombian Amazonia, 4. Bogotá: Programa Tropenbos Colombia. Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Colombia.
- Hildebrand, Martin (1987): “Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas tanimuka del noroeste amazónico”. En: Arias de Greiff, Jorge/Reichel de von Hildebrand, Elizabeth (eds.): *Etnoastronomías Americanas*. Ponencias del Simposio Etnoastronomía y Arqueoastronomía Americana, Bogotá, 1 a 7 de Julio de 1985, realizado en el 45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, pp. 233-254.
- Hugh-Jones, Stephen (1979): *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1993): “Clear Descent or Ambiguous Houses?”. En: *L’ Homme*, 126-128: 95-120.
- Hugh-Jones, Stephen (1996): “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande”. En: *Terrain: Revue d’ethnologie de l’Europe*, 26: 123-148. En: <<http://terrain.revues.org/index3161.html>> (28.12.2010).
- Robayo Romero, Camilo Alberto (2003): “Neue Anforderungen an die Yukuna-Matapí Führerschaft. Eine Analyse autobiographischer Geschichten aus dem Amazonas-Tiefland”. En: Hermann, Elfriede/Röttger-Rössler, Birgitt (eds.): *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse. Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biografieforschung*. Göttinger Studien zur Ethnologie, 11. Münster: LIT, pp. 207-228.
- Robayo Romero, Camilo Alberto (2007): *Auffassung der Person, “Inau’ké” und des “Pensamiento” bei den Yukuna-Matapí (Mirití-Paraná, Amazonas – Kolumbien)*. Tesis de doctorado: Philipps-Universität Marburg. En: <<http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2009/0081/pdf/dcarr.pdf>> (28.12.2010).
- Schauer, Junia/Schauer, Stanley/Yucuna, Eladio/Yucuna, Walter (eds.) (2005): *Meke kema-kánaka puráka’ aloji: wapura’ akó chu, eyá kariwana chu – Diccionario bilingüe yukuna-español, español-yukuna*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados. En: <<http://www.sil.org/americas/colombia/pubs/abstract.asp?id=45802>> (28.12.2010).
- Sudarsky, John (1988): *Clientelismo y desarrollo social: el caso de las cooperativas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Todorov, Tzvetan ([1982] 1987): *La conquista de América: el problema del otro*. Serie Teoría. México, D.F.: Siglo Veintiuno.