



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Recibido: 2 de febrero de 2022. Aprobado: 13 de julio de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2023.25.2.3

# Redes socioculturales indígenas en la Amazonía colombiana

Indigenous sociocultural networks in the Colombian Amazon

## RESUMEN

Este artículo evidencia cómo los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana aunque parten de específicas identidades que son siempre un resultado relacional, se hallan articulados en extensas redes socioculturales que incluso pueden sobrepasar su afiliación a familias lingüísticas. Apela a las argumentaciones indígenas sobre su identidad y las relaciones de intercambio social, económico y ritual entre diferentes grupos, de lo que depende la producción y reproducción de sus sociedades y culturas. Ello descansa en precisos principios de la organización social que constituyen la urdimbre del tejido de las redes socio-culturales que, sin embargo, no se realizan de manera homogénea e incluso podrían manifestarse de distinta forma, cuya flexibilidad permite la ampliación de sus relaciones de intercambio. Este artículo ilustra tales redes entre los grupos de las familias lingüísticas de los Tucano Oriental del Vaupés; la Gente de Centro hablantes de lenguas Witoto, Bora y Andoke, que habitan el curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo; y la gente del río Mirití-Paraná y bajo Apaporis que incluyen pueblos indígenas hablantes de lenguas Tucano Oriental y Arawak del Maipure Septentrional.

FRANÇOIS CORREA

Antropólogo.

Universidad Nacional de Colombia.

✉ [fcorrear@unal.edu.co](mailto:fcorrear@unal.edu.co)

🔗 [Google Scholar](#)

## Cómo citar este artículo:

Correa, F. (2023). Redes socioculturales indígenas en la Amazonía colombiana. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 25(2), 11-46. <https://doi.org/10.17151/rasv.2023.25.2.2>



**Palabras clave:** Amazonía colombiana, Redes indígenas, Organización social.

ABSTRACT

This article shows how the indigenous peoples of the Colombian Amazon, although they start from specific identities that are always a relational result, are articulated in extensive sociocultural networks that can even exceed their affiliation to linguistic families. It appeals to indigenous arguments about their identity and the relationship of social, economic and ritual exchange between different groups, on which the production and reproduction of their societies and cultures depend. This rests on precise principles of social organization that constitute the warp of the fabric of socio-cultural networks that, however, are not carried out in a homogeneous way and could even manifest themselves in different ways, whose flexibility allows the expansion of their exchange relationships. This article illustrates such networks between groups of the linguistic families of the Eastern Tucano of Vaupés, the People from the Center who speak Witoto, Bora and Andoke languages and who inhabit the middle course of the Caquetá and Putumayo rivers, and the people of the Mirití-Paraná River and lower Apaporis that include indigenous peoples who speak the Eastern Tucano and Northern Maipure Arawak languages.

**Key words:** Colombian Amazon, indigenous networks, social organization.

Estudios comparativos realizados a mediados del siglo pasado sobre los indígenas suramericanos incluyeron a los pueblos de la Amazonía colombiana en el Área Cultural del Noroeste del Amazonas (Steward, 1948; Murdock, 1951; Galvão, 1960), pero especializados trabajos etnológicos realizados desde la década de los 70 han venido transformando nuestra percepción de sus sociedades y culturas. Recientes investigaciones arqueológicas e históricas demuestran que al tiempo de la Conquista, grupos Arawak y Tucano habrían participado de una red sociopolítica semejante a los cacicazgos, pero la disputa de los imperios por el control territorial, la explotación de los recursos y la mano de obra indígena, los habría reducido a los contemporáneos grupos étnico-lingüísticos (Roosevelt, 1993; Vidal, 1999; Zucchi, 2002; Góes-Neves, 2006). Sin embargo, las investigaciones etnológicas permiten distinguir dentro de esta extensa área selvática discretas regiones conformadas por pueblos indígenas social y culturalmente cercanos que, aunque tienden a coincidir

con familias lingüísticas predominantes, siempre incluyen grupos o miembros de grupos de otras lenguas y familias lingüísticas asociadas con tradiciones originarias diferentes, cuya articulación permite caracterizarlos como complejos socio-culturales regionales (Correa, 1996, 2000). Como en ninguna otra región del país, las relaciones de los grupos indígenas amazónicos evidencian cómo sus identidades son resultado de procesos relacionales que sobrepasan los grupos étnico-lingüísticos.

En este texto parto de considerar que las identidades, incluyendo la construcción del ser, son un resultado relacional inscrito en contextos sociales que, aunque analíticamente pueden leerse en las abstracciones culturales, su cimiento descansa en las relaciones construidas en la vida cotidiana. Apelaré a las argumentaciones indígenas sobre las identificaciones que regionalmente comunican diferentes pueblos indígenas, y a los principios de la organización social que los articulan con el fin de garantizar la producción y reproducción de sus sociedades y culturas. Dichos principios compartidos en los que se apoyan sus relaciones sociales, sin embargo, no se realizan de manera homogénea y la morfología de las unidades sociales pueden manifestarse de diferente manera; de hecho, tales principios, que constituyen la urdimbre del tejido de las redes socioculturales, deben ser flexibles para permitir la ampliación de las relaciones de intercambio interétnico que cimienta la configuración de los complejos socio-políticos más allá de los grupos étnico-lingüísticos. En este texto me restringiré a los grupos colombianos afiliados a la familia lingüística Tucano Oriental del Vaupés; la *Gente de Centro* hablantes de lenguas Witoto, Bora y Andoke, que habitan el curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo; y la gente del río Mirití-Paraná y bajo Apaporis que incluyen pueblos indígenas mayormente hablantes de lenguas Tucano Oriental y Arawak.

Debe advertirse que, como otras áreas periféricas a los polos de desarrollo del país cuyo desarrollo se concentró en el área andina, desde tiempos de la Conquista la Amazonía y sus pobladores se han percibido como una región marginal utilizada como cantera de recursos para la economía nacional. Recientemente la ideología de la globalización, que convirtió a los países periféricos en abastecedores de materias primas reduciendo sus economías a la extracción de recursos agroforestales y minero-energéticos, ha venido siendo legitimada por últimos gobiernos apoyados en la propiedad del Estado sobre el subsuelo y los supuestos beneficios de la extracción de sus recursos considerados bienes nacionales. Esta intervención, que augura graves impactos medioambientales, la privatización de territorios indígenas y la incorporación de sus poblaciones por las escalas más bajas de la sociedad, da continuidad a las economías de enclave que cíclicamente han intervenido la Amazonía,

vinculando sus poblaciones a la historia del mercado mundial. Como se verá, también se convierte en un factor en la incorporación de grupos de tradiciones diferentes y la progresiva ampliación de las redes regionales, en cuya dinámica interna concentraré la atención este texto.

### La red de intercambio de los Tucano Occidental

En la región colombiana que se extiende entre el curso de los ríos Vaupés y medio Caquetá habitan miembros de 18 pueblos indígenas de la familia lingüística Tucano Oriental<sup>1</sup> entre quienes se entreveran cuatro bandas regionales de los llamados Macú. Los Tucano limitan al Norte con gentes de lenguas Arawak del Maipure Norteño, como los curripaco/baniwa con quienes algunos Tucano mantienen relaciones de intercambio, y los tariano, cabiyari y yukuna que descendieron a territorio de los Tucano y estrecharon sus relaciones. Al suroccidente de estos se hallan pueblos de lenguas Witoto, Bora y Andoke, que hasta hace poco no tenían relación alguna con aquellos. Tanto los Tucano como los Arawak se extienden sobre una amplia zona del Brasil.

Las recientes investigaciones sobre los Tucano, Arawak y Macú, han venido precisando la etnología regional. Cada pueblo indígena se distingue bajo un mismo nombre que se asocia con su lengua y cultura. Los que se emplean en la literatura antropológica y lingüística son genéricos tomados de apelativos usados por otros grupos, muchas veces idiosincráticos, que en el caso de los Tucano se tradujeron a la lengua del grupo tucano o vertidos al Nheengatú (tucano, carapana, pirá-tapuya...), algunos sin claro significado (cubeo, taiwano, barasana...). Cuando las relaciones son próximas los indígenas emplean términos en sus respectivas lenguas que a veces tomaron de alguno de los clanes. Ocasionalmente, tales denominaciones se aplican a dos grupos como sucede con los eduria y carapana (uco masa), los barasana y tucano (*yeba masa*), o los yurutú y bara (*wai masa*). Las que podrían considerarse autodenominaciones provienen del nombre de su lengua, de epónimos del padre ancestral o nombres que sólo se emplean ceremonialmente.

---

<sup>1</sup> El nombre proviene de uno de sus pueblos genéricamente llamado Tucano; la calificación geográfica los distingue de los Tucano Occidentales (siona, coraguaje, macaguaje y tama), que habitan las cabeceras de los ríos Puyumayo y Caquetá. Waltz y Wheeler (1972) separaron la lengua de los cubeo como una rama autónoma, el Tucano Medio. En adelante, reservaré la capital inicial para las familias lingüísticas y reservaré las minúsculas para los pueblos indígenas.

**Tabla 1.** Pueblos indígenas de la región del Vaupés colombiano.

	Nombre genérico	Familia lingüística	Lengua	Población 2006
1	Bara	Tucano Oriental	Bara	109
2	Barasana		Barasana	2.008
3	Carapana		Carapana	464
4	Cubeo		Cubeo	6.647
5	Desano		Desano	2.457
6	Guanano		Guanano	1.395
7	Letuama		Tanimuca	705
8	Macuna		Macuna	1.009
9	Pira-tapuyo		Piratapuyo	697
10	Pisamira		Pisamira	61
11	Siriano		Siriano	749
12	Taiwano		Barasana	125
13	Tanimuca		Tanimuca	1.247
14	Tatuyo		Tatuyo	331
15	Tucano		Tucano	6.996
16	Tuyuca		Tuyuca	642
17	Yauna		Tanimuca	103
18	Yurutí		Yurutí	687
TOTAL				26.432
1	Cabiyari	Arawak	Cabiyari	311
2	Curripaco		Curripaco	7.827
3	Matapí		Yucuna	220
4	Yucuna		Yucuna	550
TOTAL				8.597
1	Nikak	Macú	Nukak	320
2	Cacua o Bará		Cacua	115
3	Hupdë		Hupdë	235
4	Yujup		Yuhup	205
TOTAL				875

Fuentes: Con excepción de los taiwano o eduria de mi información, la fuente demográfica para los Tucano y Arawak fue Arango y Sánchez (2006); y de los Maku Franky, 2016 ms. No se incluyen cerca de 8.000 hablantes de las lenguas Tucano de los departamentos de Guaviare y Guainía (DANE, 2005). Tampoco miembros de otros grupos desplazados por el conflicto armado de los ticuna (46 personas), Witoto (29), inga (20), carijona (14), puinave (13), cuiba (12), coyaima y natagaima (9), guambiano (6), piaroa (6) y otros con menos de cinco habitantes. Del Brasil habría que agregar a los mirití-tapua y arapaso (Tucano); los tariano (Arawak); y los dow y nadob (Makú).

Los referentes de la identidad colectiva de los Tucano se describen en la mitología. El relato distingue una primera época cuando el demiurgo creó la Maloca del Cielo, el universo y los ancestros primordiales, y una segunda en la que estos viajaron desde el Lago de Leche hasta alcanzar el centro del mundo, en raudal de Ipanoré, donde emergieron a esta tierra como humanos. Recientemente diversos chamanes han publicado meticolosos relatos que lo describen, del que realizaré un brevísimo resumen de Diakuru y Kisibi (1996), del clan de los *Wari Dihputiro Pōrā* de los desana, incluyendo notas a pie de página.

Cuando no había nada, el Abuelo del Universo (Ḫmuri ÑekhḪ) apareció por sí mismo; vivía sólo en la Maloca del Cielo (Ḫmuse Wikhā). Cansado de su soledad pensó hacer la Gente del Universo (Ḫmuri Mahsā). Tomó dos lanzas sonajeras<sup>2</sup> que cruzó en el espacio y en su entorno superpuso las capas del universo conjurándolas para que fueran fértiles, como si fuese una mujer que va a parir. Luego de extender las esteras sobre la tierra<sup>3</sup> apareció *Yebá Buro*, la primera mujer-madre. Juntos pensaron cómo hacer la Gente del Universo. Cubrieron la cuya<sup>4</sup> con otra y el Abuelo del Universo quiso hacerlo solo pero no acertó. *Yebá Buro* se sentó en el banco en la puerta del frente de la maloca, tomó el cigarro (*Oresuari dḫpḫ*) lo encajó en la horquilla, y sopló el humo del cigarro hasta la cuya repitiendo el conjuro del Abuelo del Universo. Mientras tanto el Abuelo del Universo conjuró: “Hago de esa cuya una cuya de vida, cuya de salud de la mujer (*Yebá Buro*), y me acuesto sobre sus piernas”<sup>5</sup>. Cuando terminaron la ceremonia fueron a destapar las cuyas y vieron siete señales de gente que parecían larvas<sup>6</sup>. Ella dijo: “¡Ahora sí logramos crear la gente del Universo!”.

La Abuela del Universo le preguntó quién sería el líder supremo. Él pensó largo tiempo y acercándose a la cuya dijo: “Usted, Abe, será la luz que nunca tendrá fin. Usted será la luz que hará el bien a sus hermanos. Usted dominará la tierra entera”. Abriendo la cuya le ordenó salir y surgió la luz; luego aparecieron las estrellas que

<sup>2</sup> Esta lanza de madera que antes de su punta se la expande con fuego y se llena de piedritas que suenan como una maraca, distinguía a los chamanes y no era para actividades de guerra.

<sup>3</sup> El Abuelo del Universo rezó la tierra como si fuese una mujer para que fuese fértil.

<sup>4</sup> Cuya es una vasija elaborada con la mitad de una totuma.

<sup>5</sup> El abuelo del Universo estaba conjurando la cuya (la tierra) como si fuese el útero de *Yebá Buro*. Es por este conjuro que la mujer embarazada cuando se sienta tiene la barriga sobre sus piernas.

<sup>6</sup> *Yebá Buro* acertó porque es la imagen de las madres de las generaciones futuras de la Gente del Universo, puesto que el Abuelo del Universo conjuró la cuya como si fuese su útero.

son una misma familia. El segundo hermano que salió de la cuya fue *Deyuburi Gõãmũ*, el dueño de la caza y la pesca, a quien pidió inventar los instrumentos para cazar y pescar para que las futuras generaciones se alimentaran; de la cuya surgieron los animales y los peces. Luego salió el tercer hermano, *Baaribo*, el dueño de las huertas quien enseñaría a la gente a plantar y cosechar. El cuarto fue *Buhsari Gõãmũ*, el maestro de la naturaleza, con quien surgieron las selvas y los montes, los campos y los animales, que en ese tiempo podían hablar como él; de él descienden los desana, la Gente del Universo. El quinto fue *Wanani Gõãmũ*, el dueño del veneno que salió con ese poder. En séptimo lugar salieron las mujeres que el Abuelo saludó por su nombre advirtiéndoles usar su poder para la humanidad; las envió a realizar su trabajo: *Amo* quien trabajaría en los ríos y pantanos, y *Yagupo* en la boca de los ríos...

Sin embargo, la primera Gente del Universo (*Hmũri Mahsã*) casaba con animales y procreaban animales y su líder, *Buhsari Gõãmũ*, debió subir a la Maloca del Cielo a pedir ayuda al Abuelo del Universo para transformarlos en humanos. Él comunicó la Cuya de Transformación de la Maloca del Cielo con la Cuya de esta Tierra y conjuró la sangre de la forma de los peces que adoptaron para ascender por la liana (*tõpa*) a la Maloca del Cielo; luego descendieron al Lago de Leche. Allí la gente construyó la Canoa de Transformación e iniciaron el viaje sumergido por el eje fluvial de esta tierra que el Abuelo del Universo convirtió en una liana que extendió hasta Ipanoré; por ese canal viajaron los ancestros alimentándose con las fruticas de la liana y la leche materna, como se alimentan los que van a nacer en el vientre de la madre. Liderados por el jefe de los desanas y el jefe de los tucanos, subieron por el litoral, entraron por el río Amazonas, el río Negro y el Vaupés, pernoctando en las Malocas de Transformación donde el líder distribuyó los peces y animales en los territorios de la gente y luego de ciertos ritos fueron cada vez más humanos. Después de nueve meses de viaje subacuático sucedió el parto de la humanidad cuando emergieron a esta tierra por el Hueco de Transformación. Como el Abuelo del Universo prohibió traer venenos a esta tierra, el líder de los desanos, que había guiado el viaje por el río, cedió su lugar a su hermano, el jefe de los tucanos quien se encargó de la emergencia de la humanidad. Él fue el primero en desembarcar, seguido por *Kisibi*; a cada ancestro de los diferentes grupos, el Abuelo del Universo entregó la parafernalia de los rituales para multiplicar la gente. Allí el Abuelo del Universo les mostró las cinco cuyas con los alimentos ceremoniales que lamieron para adquirir el poder de procrear y mantener a las futuras generaciones. El blanco

no pudo lamer la *cuya de la vida eterna*, pero lamió las cinco cuyas y se lavó la cara con la *cuya para tener piel blanca*; tomó la escopeta y se puso el sombrero que estaban a su lado; cuando disparó, el Abuelo lo ahuyentó. El agua de la *cuya para lavarse la piel* se fue ensuciando distinguiendo el color de la piel de los indios y los negros. Al ancestro de los makús, que el Abuelo del Universo dejó de último, le entregó el arco y las flechas para cazar. Luego los ancestros se distribuyeron en sus propios territorios. (Diakuru y Kisibi, 1996, pp. 19-26; 164-177)

Aunque los relatos varían de un grupo a otro, porque dependen de la posición del relator en el conjunto de los clanes de su grupo y de estos en los grupos étnico-lingüísticos de la región, como que en otros relatos el demiurgo es femenino, siempre reiteran ciertas características que dieron origen al universo, la sociedad y la cultura. Los relatos describen cómo se detuvieron en diversos sitios, las malocas de transformación, en las que fueron obteniendo los diferentes elementos de su cultura material y espiritual a lo largo del prolongado viaje por ese eje acuático de esta tierra, y particularmente resaltan la recepción de la parafernalia ritual que distingue su humanidad.

El análisis de la mitología y las verbalizaciones indígenas sobre sus características identitarias<sup>7</sup> pueden resumirse de la siguiente manera: la filiación a un mismo ancestro, una Anaconda Ancestral, de la que deriva su nombre colectivo y el de su lengua, en la que se comunican conocimientos vernáculos; el lugar de origen de la humanidad en el Lago de Leche y su progresiva diversificación hacia las propias malocas de nacimiento, los lugares originarios de cada una de sus unidades sociales; la pertenencia del territorio en torno de tales lugares de nacimiento; la distinción de sus ancestros y los clanes que fundaron según el orden de nacimiento de la bocana a la cabecera de los ríos; su asociación, de mayor a menor, con ciertas tareas como jefes, cantores y bailadores, chamanes, guerreros y “sirvientes”; un conjunto de nombres secretos que cada unidad social transmite de abuelos a nietos; el derecho a ciertas actividades económicas y la elaboración de ciertos objetos manufacturados; una serie de conocimientos y prácticas simbolizados por objetos materiales, ceremoniales y de la parafernalia ritual entre los que se destaca la posesión de flautas y trompetas ancestrales que encarnan a los ancestros; un habla especializada para los conocimientos y prácticas del chamanismo, los conjuros, los rituales, los cantos y danzas; y un corpus mitológico que describe cómo todas las características de su identidad son un legado de sus ancestros.

.....  
<sup>7</sup> Para los barasana ver Hugh-Jones, S. 1993, 109; para los bara ver Jackson 1994, 386-387; y para los macuna ver Arhem, 1998: 80.

Aunque varios factores intervienen en la identificación de los grupos étnico-lingüísticos, el ritual expresa la naturaleza sustancial de lo humano como reitera la mitología. De hecho, la identidad del individuo como miembro de su unidad social básica y las transformaciones de su estado a lo largo del ciclo de vida son legitimadas por medio de ritos, particularmente al momento del nacimiento, la imposición del nombre, la iniciación a la vida adulta y la muerte; en ellos se recrean los eventos realizados por sus ancestros desde tiempos primordiales. Los mitos también describen las necesarias relaciones con otras unidades exogámicas alternativas que garantizan el intercambio social, económico y cultural. Estas relaciones convocan los frecuentes ritos colectivos, conocidos en Nheengatú como *dabukurí*, que se llevan a cabo en la época de cosecha de frutos silvestres, de la procreación de los peces y abundancia de animales y de productos cultivados que dan nombre a los rituales. Los afines ofrecen estos productos a cambio de productos ceremoniales de sus anfitriones como el tabaco, la coca y el yagé, celebrando la reproducción de los alimentos, las relaciones sociales que garantizan su reproducción, y la memoria de los hechos ancestrales que dieron origen a sus relaciones de intercambio. Así, los mitos y ritos no sólo relatan la historia que dio origen al universo y la humanidad, sino que reactualizan las relaciones y prácticas sociales que garantizan la identidad del ser. Dicha identificación se guía por reglas ideales como la filiación patrilineal de los clanes como unidades sociales básicas; la alianza simétrica entre grupos exogámicos distintos con quienes realizan un intercambio directo de hermanas<sup>8</sup>; o la residencia pos-matrimonial patri-virilocal en malocas asociadas con los varones del clan con sus esposas, venidas de otros grupos exogámicos, y sus hijos. Sobre estas reglas se construyen las agrupaciones sociales que los etnólogos recubren con categorías como la de grupos étnico-lingüísticos, fratrias, y sibs o clanes, eventualmente subdivididos en patrilinajes o grupos locales.

Goldman (1968) consideró el sib o clan <sup>9</sup> como el centro de la organización social, foco y regulador de las principales actividades económicas, sociales y religiosas. Pero advirtió que los clanes pueden fisionarse dispersando a sus miembros, o bien sus segmentos podrían incorporarse a otros clanes manteniendo su genealogía con el clan originario o, también, podrían tomar un nuevo nombre y constituir unidades autónomas. El clan posee la potencial capacidad de reproducirse en nuevos clanes, distintos y autónomos, al tiempo que incorporar miembros de grupos distintos, como

<sup>8</sup> Lo que se refleja en el vocabulario de parentesco clasificado como del tipo Dravídico.

<sup>9</sup> La categoría de sib se ha empleado en lugar de la de clan que elijo por cuanto en el Noroeste de la Amazonía no coincide con un grupo local (Fox, 1967, p. 46).

entre los pãmiwa (cubeo) con la incorporación de clanes de origen Arawak y Makú. Por supuesto, la fisión/fusión de los clanes transforma el sustancial principio de la identidad de descendencia de un mismo ancestro de la unidad social básica. Los mitos y verbalizaciones reconocen el orden de nacimiento de los ancestros de los clanes asociados con ciertas funciones y la distribución de sus sitios de nacimiento de la bocana a la cabecera de los ríos. Como he descrito (Correa, 1996), entre los eduria un clan (*Gawa Bükura*) se separó del territorio ancestral y habita en el de los cabiyari y, aunque se comporta como una unidad autónoma, se reconoce descendiente del mismo ancestro. A diferente escala esta fragmentación es más compleja entre los barasana que se hallan arreglados en dos asociaciones de clanes que reproducen el modelo ideal básico y también habitan territorios separados, que los etnólogos distinguieron bajo la categoría de “grupos exogámicos compuestos” dentro del mismo grupo étnico-lingüístico (Hugh-Jones, 1979, pp. 19-20; Hugh-Jones, 1979, p. 24).

Además de las categorías básicas que distinguen a los consanguíneos de los afines, los Tucano incluyen una tercera categoría de parientes denominados “hijos de madre”. Desde la perspectiva de los eduria resulta de la alteración de las reglas matrimoniales, cuando sus cónyuges potenciales casan, o casaron, con hombres de un tercer grupo distinto de sus afines, generando una suerte de “consanguíneos de hecho” que son prohibidos en matrimonio porque reemplazaron a miembros de los eduria. Aunque esta relación se puede crear en tiempos actuales, los mitos señalan que tanto las relaciones de consanguinidad, afinidad y de “hijos-de-madre” se crearon en tiempos primordiales. Sus ancestros emergieron en un sitio próximo (“casas de nacimiento”) y se desplazaron conjuntamente por un mismo río antes de separarse y emprender la búsqueda de sus propios sitios de nacimiento en los territorios actuales, de manera semejante a la argumentación del origen de las fratrias pãmiwa (Goldman, 1979, p. 97).

En principio, el universo social descansa en la oposición y articulación de los parientes consanguíneos con los afines quienes descienden de ancestros distintos, y tienden a conformar unidades exogámicas coincidentes con agrupaciones étnico-lingüísticas que casan entre sí; sin embargo, hay pueblos como los pãmiwa y macuna que, no obstante se reconocen como entidades étnico-lingüísticas, internamente se hallan subdivididos en conjuntos de clanes descendientes de un mismo ancestro entre quienes preferiblemente se lleva a cabo el intercambio matrimonial. Por otra parte, aunque entre los Tucano la identidad de descendencia, exogamia y lengua es mayoritaria, algunos grupos étnico-lingüísticos

conforman unidades exogámicas de más alto orden con miembros de otros grupos étnico-lingüísticos que los etnólogos han cubierto bajo la categoría de fratria.

Lo anterior prevé que los hombres de una entidad exogámica, que no necesariamente coincide con un grupo étnico lingüístico, podrían casar con mujeres de varios grupos alternativos distintos a sus consuetudinarios afines lo que, como demostró Jackson (1976; 1983), suele ocurrir entre unidades exogámicas vecinas, frecuentemente de lenguas diferentes. Para diferenciar los consuetudinarios afines de eventuales alianzas con nuevos grupos, los etnólogos han empleado la categoría de “afines de hecho” aunque los Tucano no usan término distinto del que emplean para sus afines. Esta recurrente creación de relaciones de intercambio con grupos distintos a aquellos ya comprometidos por relaciones antecedentes constituye, tal vez, el principio más dinámico de la organización social de los Tucano. En la práctica tanto las reglas como las agrupaciones sociales se adecúan a las condiciones y necesidades sociales produciendo transformaciones que han demandado a los etnólogos la construcción de categorías sociales que no tienen correlato en las lenguas locales. Como se advierte, los procesos de fragmentación de las unidades básicas de descendencia, la asociación de miembros de distintos grupos bajo la categoría de fratria, y la ampliación de las unidades de intercambio matrimonial explican la diversa composición de los grupos del Vaupés que, de hecho, flexibilizan los ideales modelos de comportamiento.

De todas maneras, estos recursos de la dinámica social son incomparables con respecto de las transformaciones que desde el siglo XVII introdujeron los imperios y estados nacionales. Su impacto puede ilustrarse con la concentración de la población en aldeas que reemplazaron las casas tradicionales, hoy reducidas a áreas alejadas de los centros administrativos y misioneros. Los miembros de los clanes fueron separados en casas de familias nucleares o compuestas, y en sus asentamientos paulatinamente atrajeron otras familias de un mismo linaje o clan, de un mismo o distintos grupos étnico-lingüísticos. Las grandes aldeas que alcanzan hasta 30 viviendas tienden a reunir a los parientes en barrios, agrupando las casas de dos o más grupos exogámicos, bajo la autoridad de un “capitán” como fue investido el fundador del asentamiento. Aunque los administradores intervinieron las reglas de residencia, filiación y matrimonio, mayor ha sido el impacto de la transformación del patrón territorial lineal disperso de las malocas que en las aldeas se convierte en sobrecarga demográfica, que restringe el uso del suelo y la disponibilidad

de recursos silvestres<sup>10</sup>. Podría pensarse que las relaciones interétnicas podrían estar amenazadas por las aldeas que, al concentrar miembros de unidades exogámicas distintas, tiende a la endogamia local; pero, más allá de los propósitos de la administración civil y religiosa, las aldeas contribuyeron a estrechar las relaciones entre miembros de diferentes grupos y, desde los años setenta, se convirtieron en el soporte de la alianza política de las actuales organizaciones zonales y regionales que, a diferencia de la administración civil y misional, no intervienen los principios en los que descansa la autonomía de las unidades sociales Tucano.

Así, la dinámica social de los Tucano apela a la adecuación de las reglas que orientan sus relaciones sociales y a la transformación de la morfología social cuya expansión descansa en la ampliación de las redes matrimoniales que articulan miembros de grupos étnico-lingüísticos geográficamente próximos. Como relatan las mitologías, las redes matrimoniales se hallan organizadas sobre ejes fluviales cuyas fronteras limitan con redes semejantes cuyos grupos limítrofes les articulan con otros, incluso hasta alcanzar grupos de familias lingüísticas diferentes como sucede al Norte con los Arawak. La caracterización de la organización social de los Tucano como cerrada-abierta no sólo atiende a la dinámica relación entre las reglas y las realizaciones sociales, sino a la ampliación del universo social que progresivamente incluye miembros de otros grupos dando como resultado la vasta red sociocultural de los Tucano.

### **La red de intercambio de la Gente de Centro**

Entre las riberas y afluentes del curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo, habitan miembros de siete grupos indígenas que reconocen su proximidad sociocultural y las relaciones sociales en las que descansa. Incluye tres pueblos indígenas hablantes de lenguas Witoto y dos de la familia lingüística Bora; miembros de los resígaro de lengua Arawak y los andoques de lengua aislada. Este conjunto limita al Occidente con pueblos indígenas de hablas Tucano Occidental y al Oriente con los del Mirití-Paraná y Bajo Apaporis. El reciente proceso organizativo los llevó a auto-identificarse como *Pueblos de Tabaco, Coca y Yuca Dulce*, y últimamente como la “Gente de Centro” (fééneminaa). Hay que recordar que una gran cantidad de sus miembros fueron desplazados al Perú.

<sup>10</sup> A mediados del siglo pasado miembros de los Tucano, mayormente tucano, desana, uanano, fueron trasladados a San José del Guaviare para construir el aeródromo, y desde entonces cerca de 8.000 personas permanecen en los departamentos del Guainía y Guaviare. A su turno, la esporádica presencia de miembros de pueblos indígenas alejados, como registra el censo de 2005, fue en gran medida promovida por el conflicto armado del país. Sin embargo, desde la década de los 70, las organizaciones zonales y regionales creadas para reclamar del Estado sus derechos colectivos han venido articulando a los pueblos indígenas vaupesinos (Correa, 2016).

**Tabla 2.** Pueblos indígenas de la Gente de Centro.

	Nombre genérico	Familia lingüística	Lengua	Población 2006
1	Murui muinai o Uitoto	Witoto	Murui	7.343
2	Ocaina			137
3	Nonuya		Nonuya	228
TOTAL				7.708
4	Bora-	Bora	Bora	701
	miraña			715
5	Fééneminaa o Muinane		Muinane	*
TOTAL			1.416	
6	Resígaro	Arawak		**37
7	Andoque	Aislada	Aislada	597

Fuentes: Los nombres de los grupos y lenguas de Echeverri (1997). La demografía de Arango y Sánchez (2006); en su cuadro los datos de los Muinane\* forman parte de los Murui. La población Resígaro\*\* consultada en la Dirección de Etnias de MinInterior.

El Plan de Vida de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera reprodujo un relato de Ramón Jiagrekudo que describe cómo se originó la humanidad del que parafrasearé un resumen.

Las primeras criaturas de todas las tribus que recibió Buinaima, el dios creador, emergieron poco a poco del hueco de la creación (*komumafo*) que se halla en una loma de las riberas del río Igará Paraná. Como hacía mucho frío, las criaturas traían la candela con la que limpiaron su saliva para poder hablar sus lenguas, lo que sucedió cuando se preguntaron quién era el gavilán (*zínuinuiño*) que vino y les cortó el cordón umbilical, cuyos restos cayeron en los lagos transformándose en boa (*Agarojaio*). Pero un tronco de caucho tapó el hueco dejando mucha gente adentro. Pidieron ayuda a otros seres, pero sólo el gavilán *tetey+ra*, con sus fuertes garras sacó la boa. Ellos la cortaron y repartieron los pedacitos a cada tribu que recibió su nombre. Como mucha gente no alcanzó a limpiar su saliva tienen diferentes lenguas (nonuya, andoke, muinane, bora). El último que salió, de la tribu yoria, lamía las hojas en las que quedaron los rastros de la boa destripada, y sólo habló cuando una pequeña hormiguita o abejita (*bureg+no*) le picó la lengua, por eso es muy diferente. Con su poder esa boa se hundió en el hueco de la tierra. Poco a poco

surgieron los ancestros de las tribus y se esparcieron por sus diferentes ríos.

En ese tiempo la tierra estaba desierta, las gentes se alimentaban rallando el árbol Jok+. La boa se sumergió en el hueco del que surgió la humanidad; de noche era gente y de día una lombriz grande. Allí vivía Monaya Jurama con su familia. La boa fecundó a su hija y las críticas de la gente avergonzaron al padre. La madre encontró la lombriz debajo del banco de la niña y la quemó con agua caliente. Él tomó el nombre de Juyiko'no Buinaima y apareció en los sueños de la niña indicándole que sembrara la criatura en las cabeceras de una quebrada y si fuera niño, sacara la yuca y comiera. El árbol creció fructificando toda clase de comida: yuca, plátano, piña... El papá buscando comida en la selva encontró una hormiguita que le dio a probar la masa de yuca y le avisó que su hija la producía. Al volver a su casa comió de todos los productos: cazabe, fariña, arepa... y le dio a su esposa. La gente le trajo cacería, mojojy, pescados... para cambiarlos por los alimentos cultivados. Así, la hija trajo la abundancia de la comida.

El árbol creció tanto que ya no se podían cosechar y los frutos caían en medio del lago. Ellos pensaron cómo tumbarlo e intentaron varias clases de hachas. Pensaron y dialogaron y con su palabra llamaron al hacha verdadera: el jaguar que tenía el poder de tumbarlo. El jaguar se acercó al árbol y le cortó en tajadas. El árbol gritó, habló humanamente, pero la savia cayó al río convertida en el pez juanosoco (ik+k+). Los frutos del árbol se convertían en peces. Al verse devorado, el árbol preguntó a su madre de qué lado debía caer y ella le indicó el sitio llamado ok+n+yo. Monaya jurama invitó a todas las tribus a hacer sus canastos para cosechar sus frutos. Los boras y los muinane hicieron tejidos difíciles; los murui y cada tribu tejía de distinta forma. Cuando cayó el árbol en el centro, en la Chorrera, la rama con las buenas frutas de coca, piña, tabaco... quedó con los Uitoto, por eso tienen cazabe verdadero. Por la izquierda cayó la rama de los bora y los muinane, porque no alcanzaron a tejer rápido sus canastos; quedaron con bagazo almidón del que hacen su cazabe. Por la margen izquierda del Putumayo cayó la rama con la cosecha de plátano del que las tribus jimui hacen su chicha... El árbol trajo abundancia hasta que se hundió. Durante largo tiempo la gente debió comer yuca de monte, frutas y hojas silvestres. Las generaciones venían débiles. Luego comieron muchos frutos silvestres, marañón, ñame, umarí... que sembrados en la chagra originaron los que hoy come la gente... Con esas frutas se hace caguana y chicha

y de ellos viven actualmente. Mientras cosechaban el árbol el río fue creciendo, y los pedazos, las frutas que no alcanzaron a cosechar caían, se transformaron en peces, sábalos, gambitana, bagre... ¡de ahí viene el origen de los peces! El árbol se hundió y las ramas formaron los ríos Igará Paraná, el Putumayo, el Caquetá. El tronco se convirtió en ballena y su río en el Amazonas. De ahí no quedó nada, solo la palabra... (AZICATH, 2004, pp. 9-13)

Una tercera parte del relato cuenta cómo las gentes sobrevivieron porque ya tenían la candela, aunque debieron encontrar las piedras de sus hachas para tumbar la selva para las huertas. Los jefes construyeron grandes malocas y organizaron a su gente hasta que llegaron los “blancos” quienes, al principio negociaron sus cajitas de fósforos, sus hachas metálicas y mercancías, hasta que otras tribus que vinieron con ellos empezaron a cambiar las hachas por muchachas y a esclavizar a los jóvenes para sacar caucho...

El Plan de Vida de AZICATH también explica que, aunque cada grupo tiene su propia lengua, los *Pueblos de Tabaco, Coca y Yuca Dulce* comparten similares bases mítico-religiosas que son fundamento de la vida y la identidad de sus gentes:

Uno solo es el tabaco, una sola es la coca, una sola es la yuca dulce, que nos dio la vida sobre esta tierra de abundancia, y una sola es la palabra de vida con la que nos cuidamos las criaturas de todas las tribus para darnos crecimiento y abundancia... Este es el planteamiento central que resume el pensamiento o la filosofía que guía la vida de los indígenas pertenecientes a los diferentes pueblos que desde siempre han habitado el territorio que les fue entregado a cada cultura con un orden establecido de cómo vivir aquí formando parte integral del territorio y por lo tanto cómo relacionarse con el mundo material y el mundo espiritual con el objeto de darle un correcto manejo a ese mundo del cual forman parte. (AZICATH, 2004, p. 25)

Los Uitoto<sup>11</sup> diferencian las abstractas elaboraciones orales (*rafue*), de los hechos que realizaron los héroes ancestrales (*bakaki*), y las historias de castigo (*ígai*). Ese conocimiento guía el complejo sistema ritual que incluye diversas “carreras ceremoniales” en las que participan miembros de dos mitades ceremoniales, aliados por el intercambio matrimonial, encabezados por el “dueño de la danza” y el “compañero ceremonial” como refieren Gasché y Vela sobre los Huitoto, Bora y Ocaina:

<sup>11</sup> En adelante respetaré la ortografía de los nombres de los grupos que emplea cada autor.

La relación social principal es la que vincula el “dueño de la fiesta” (rafue naama) a su “socio ceremonial”, llamado fuerama o fierama. Esta relación, cuando une dos dueños de las fiestas más prestigiosas (lladiko, zikii), se trasmite de padre a hijo y constituye así lo que podemos llamar una “alianza ceremonial”, que consiste en el intercambio alternativo de “fiestas” dentro de una “carrera ceremonial”. (Gasché y Vela, 2011, I: 45)

Griffiths, quien realizó su trabajo de campo entre los Nifode del Caquetá, cuenta que los rituales más frecuentes son el de frutas (*yúuá*) y cacería (*tikkii*), que se realizan entre diciembre y febrero celebrando la fructificación, cosecha y disponibilidad de recursos de pesca y cacería. Los afines invitados de otras malocas dependiendo del rito ofrecen al “dueño del baile” diálogos formalizados, cantos y carne de cacería o frutas cultivadas. A cambio el dueño y los residentes les ofrecen ambil (pasta de tabaco), con sal vegetal, chicha y alimentos procesados de los cultivos. Los participantes agradecen a los ancestros y las divinidades, como el “espíritu del tabaco” y el “espíritu de la coca”, haber creado la humanidad y los rituales que propician la reproducción y rejuvenecimiento de los recursos y, con ellos, de la sociedad. Los ritos limpian y descontaminan el territorio, los alimentos y la sociedad de sustancias patógenas y tóxicas originadas desde tiempos primordiales. Neutralizan las ideas malévolas y disuaden las tensiones transformándolas en pensamientos y sentimientos productivos y positivos. Celebran la integración de los miembros de diferentes grupos locales y consolidan las relaciones sociales (Griffiths, 1998).

La estrecha relación de la organización social y el sistema ceremonial, y la importancia de la transmisión del nombre de los líderes rituales, ha sido descrita como una estructura sobre la cual se teje la red de relaciones de la Gente de Centro. Los clanes Uitoto se subdividen en linajes que habitan una misma maloca y en conjuntos se asocian en dos mitades opuestas. Los Uitoto del Igaraparará denominan *murui* a la gente del Caraparaná que habitan al Sur; y estos denominan *muinane* a los clanes del Norte; sin embargo, la posición es relativa porque la gente del Igaraparaná se considera *murui* con respecto a los *muinane* de la Sabana (Gasché, 1972). La oposición de las mitades también se expresa con otras expresiones simbólicas: *Murui*: masculino, casa fuerte, tabaco fuerte, palabra violenta (*juzíñamui*); *Muinane*: femenino, casa de subsistencia, tabaco dulce (*buináima*) (Gasché, 1974, p. 209). La oposición se asocia con “carreras ceremoniales” a cargo del cabeza del linaje y fundador de la maloca que, generalmente, se hereda de padre a hijo mayor, pero pueden transmitirse a miembros de clanes diferentes quienes posteriormente llegarán a ser *buinama* encarnando al héroe cultural *murui-muinane*

asociado con la coca. El nombre y el rango se transmite en un ritual que llevan a cabo las dos mitades ceremoniales pero los cantos se interpretan en una de las dos variaciones lingüísticas, sin importar la mitad que lo realiza. Aunque los clanes se identifican con tradiciones específicas, un *buinaima* puede acceder a carreras ceremoniales de mayor rango distinguido por su complejidad ritual, ceremonial y chamánica (el *rafue* y el *bakak+ yektarakuno*) (Gasché, 1972,1974).

Los bora y miraña, habitantes de los ríos Caquetá e Igarapará, se reconocen como unidades socioculturales diferenciadas por variaciones dialectales asociadas con los lugares de emergencia de los ancestros míticos; aunque estos sitios se conciben como ramificaciones del árbol cósmico, no hay necesaria coincidencia de la distribución los asentamientos en el río. Los bora del Cahuinarí designan a los miraña “la gente del levante” y de la bocana, mientras que para los bora aquellos son “la gente de abajo” o del amanecer. El término miraña pareciera provenir de la expresión Nheengatú “gente-dientes” y, de hecho, los del bajo Cahuinarí se califican a sí mismos como “Gente predatora” o que “come gente” (Karadimas, 2005, pp. 28-33).

La forma como se establece la identidad ritual de los líderes ceremoniales fue descrita por Guyot entre los bora y miraña y debo detenerme con algún detalle para resaltar cómo tejen las relaciones entre aliados exogámicos y ceremoniales. Las malocas asociadas con un linaje liderado por un jefe con sus parientes y familias nucleares dispuestas jerárquicamente en el espacio tienen diferentes nombres siempre asociados con la carrera ceremonial del dueño; los parientes colaterales del jefe habitan en casas neo-amazónicas próximas. A los miembros del grupo local se les reconoce como “nuestra gente” (*nemina*), y a los hermanos mayores, quienes devendrán jefes, como “nuestros troncos” (*meakimi*), porque se les asocia con los postes centrales de la maloca y representan la reproducción del linaje; mientras que las varas horizontales representan a los hermanos menores. Entre los miembros del grupo de descendencia local se distingue el estatus de jefe, chaman y benjamín (Guyot, 1972).

La transmisión del nombre y su estatus ritual puede suceder por tres vías: en el caso ideal, un hombre presenta a sus hijos en el ritual más importante (*todzigwa*, *dzarigwa*), cuando su hijo mayor hereda el nombre del padre, y los hermanos que le siguen el nombre de ancestros masculinos y femeninos, mayores y menores; generalmente un hermano y hermana presentan sus hijos al mismo tiempo (*imite* y *ne'nite*, respectivamente) de manera que hijo e hija del primero, e hija de la segunda reciben los nombres de ancestros (agnados) de los hermanos mayores, mientras

que el hijo de la segunda recibe el nombre de un ancestro de la línea de su propio padre; en cuanto la hermana habría casado con un hombre de línea diferente su hijo, presentado por su tío materno (del grupo del jefe de la carrera ceremonial), en el ritual adquiere un estatus superior al de sus hermanos aunque el nombre es de un grupo exógamo distinto, del cónyuge de la hermana mayor. Así, el estatus ritual del jefe depende del matrimonio de la hermana del padre en la generación precedente. “Entre la nueva casa de un jefe y la de su compañero ceremonial (*¿bañexibe?*) se establece un preferente intercambio de esposas..., salvo para la hermana mayor del jefe quien casa con el jefe de un tercer grupo que proveerá, a la generación siguiente, el socio ceremonial (hijo de la hermana del padre) y los cónyuges (hijos e hijas de los germanos de este último)” (Guyot, 1972, pp. 145-46). El segundo caso es el de los hermanos menores que transmiten sus propios nombres o de ancestros masculinos y femeninos, a sus hijos e hijas mayores; pero hay variaciones entre los bora del Igaraparaná, pues la función chamánica (*chakomi*) podría ser desempeñada por el hermano menor del jefe de maloca. Finalmente, un hermano menor transmite el nombre, diferente del suyo, a su hijo mayor tomando el de un ancestro del lado del padre o de la madre. Eventualmente, si el linaje de la esposa es de estatus ritual mayor que el del padre se preferirán nombres por línea matrilateral (Guyot, 1976).

Karadimas aclara que los miraña estiman que los hijos “pertenecen” al padre y tienen derecho a designar entre los mayores de su clan al que va a escoger el nombre de sus hijos. Los nombres pertenecen al clan y se transmiten de un pariente consanguíneo recientemente muerto o que va a morir y “quiere perpetuar” su nombre. La regla indica que pasa de abuelo a nieto respetando el orden de nacimiento, pero no de la persona sino de su ascendiente agnado. Sin embargo, además del nombre en español, toda persona posee tres nombres asociados con un estado de la vida: joven, adulto y viejo. Los de juventud y vejez son apodos, mientras que el de adultez es el que se relaciona con su estatus; cuando los jóvenes son presentados en el ritual para recibir su nombre, solo se enuncia el de adulto. Los otros nombres no se declaran públicamente y tampoco se transfieren. Aun así, estas expresiones verbales difieren de las genealogías porque la mayoría de los hijos e hijas reciben nombres de una línea de clan patrilineal diferente, en cuanto no se renueva la alianza durante las tres generaciones que siguen a la primera unión (Karadimas, 2005, pp. 34-38).

La identidad de los líderes rituales ligada a carreras ceremoniales, y el vínculo de los clanes con mitades ceremoniales, se extiende a los andoques que habitan el Aduche, un afluente del Caquetá. Denominados “la gente del hacha” (*patsiaja*), e identificados por orígenes comunes,

organización y cultura homogénea, hablan una lengua aislada (Guzmán, 1971; Pineda, 1973; Landaburu y Pineda, 1984). Guzmán encontró que los miembros de la maloca pertenecen al linaje del jefe (*potsoa*) o pueden ser “huérfanos” (*ija'*) del mismo u otro grupo étnico, que fueron adoptados en sus malocas. Apoyado en su saber y conocimiento ritual, el jefe organiza las tareas comunales y la distribución de víveres, y los hoy denominados capitanes, conforman un Consejo de Ancianos liderado por el más poderoso y del grupo numérico mayor. La capitania se transmite al hijo mayor del linaje que, entonces, es reconocido como “el que suena y es sonado; el hombre de palabra fuerte”, concebido como “creador de la gente” porque sus rituales promovían el crecimiento y multiplicación de sus protegidos (Espinosa, 1995, pp. 115, 118). Pineda aclaró que los linajes se distinguían entre mayores y menores dependiendo de la asociación con carreras ceremoniales y la parafernalia distintiva asociada con colores: rojos (*pepasi*) para los hermanos mayores señalados con la agresividad de los guerreros; blancos (*pofia*) para los hermanos menores asociados con los capitanes y su no agresividad. Espinosa aclara que el líder de la carrera ceremonial escogía los primeros entre sus hijos mayores y los segundos entre sus hijos menores; los rojos afrontaban las agresiones con brujería, eran engañosos y agresivos y sugiere que sus ritos se asociaban con la guerra y la antropofagia ritual; los blancos eran protectores y defensores de la gente y mantenían la tradición y orden social, además del bienestar y la alegría (Espinosa, 1995).

Así, entre la Gente de Centro la identidad de la persona y su estatus en la jerarquía ritual está estrechamente relacionada con el sistema matrimonial. Todo indica que la alianza simétrica con intercambio directo de hermanas es privilegio de los hermanos mayores del clan o del linaje de una maloca, mientras que los hermanos menores deben casar, alternativamente, con mujeres de clanes y malocas diferentes. Adicionalmente, entre los bora y miraña el matrimonio se realiza entre gentes de malocas diferentes que se reconocen como “otra gente” (*chitemina*), y aunque se prefiere casar dentro de los bora y miraña respectivamente, el matrimonio bora-miraña es corriente y alianzas con los uitoto y otros grupos cercanos son frecuentes (Guyot, 1972, pp. 158-59). Además, las alianzas no se renuevan durante tres generaciones posteriores al primer matrimonio de los hijos mayores (Karadimas, 2005, pp. 34-38). Entre los uitoto las reglas son semejantes pero el matrimonio se prohíbe dentro de este grupo étnico-lingüístico y los miembros del clan prefieren casar con parentela lejana, incluso de dialectos y lenguas diferentes, aunque eventualmente se realiza entre linajes del mismo grupo (Gasché, 1976). Entre los andoke los linajes eran exogámicos y sus esposas provenían de otras tribus; se prohibía el matrimonio hasta la tercera o cuarta generación de un linaje

(Espinosa, 1995, p. 108). Los vocabularios de parentesco no necesariamente distinguen los primos cruzados de los paralelos con quienes se prohíbe el matrimonio.

Pese a que hoy el sistema tiene dificultades prácticas, interesa resaltar que esta compleja articulación del estatus ritual de las personas, la asociación de los jefes de las malocas con carreras ceremoniales específicas, y la inclusión de conjuntos de clanes en mitades ceremoniales complementarias, se halla estrechamente relacionada con la regla de matrimonio según la cual los agnados de una maloca deberían casar con mujeres de clanes y malocas distintas fue el fundamento de la extensa red de aliados matrimoniales y ceremoniales de diferentes grupos étnico-lingüísticos que se reconoce como *La Gente de Centro*, en la que descansa la construcción de las nuevas asociaciones políticas. Además de la participación de miembros de los resigaros de lengua Arawak, otra forma de incorporación de miembros de otros grupos se lleva a cabo con la adopción de los denominados “huérfanos” o “gente ordinaria” que siempre ocupan la última posición después de los miembros del linaje de una maloca, o podrían habitar en casas neo-amazónicas vecinas. Así se denominan por ser miembros de segmentos de clanes de grupos diferentes, inclusive del mismo grupo como entre los andoques, que se refugiaron en las malocas de los hablantes Witoto, Bora y Andoke, debido al decrecimiento demográfico ocasionado por la pérdida de jefes y la consecuente imposibilidad de llevar a cabo los rituales.

La red de relaciones de la Gente de Centro se lleva a cabo por vía de la alianza matrimonial. Con base en una muestra de casi cien matrimonios del medio Caquetá, Echeverri (1997) muestra que los uitoto son altamente endógamos (70%), pero también casan con muinane (85,7), nonuya (58,3), bora (32), y andoque (7,7). La mitad de los hombres bora casan con mujeres del mismo grupo (30,8), pero también con nonuya (8,3). Los andoke tienen una representativa endogamia (30,8) pero también casan con nonuya (8,3). Pocos hombres muinane casan con mujeres de este mismo grupo (9,5) siendo predominante exógamos, casan con mujeres andoque (30,8), uitoto (20), nonuya (16,8) y bora (4%). La red de relaciones matrimoniales de esta área incluye un porcentaje de hombres de otros grupos casados con mujeres de los nonuya (8,3), bora (8), andoque (7,7), y muinane (4,8). Y hombres no indígenas casados con mujeres andoque (15,3), uitoto (10,8) y bora (4). Así, no obstante, las reglas matrimoniales proponen la articulación de dos unidades exogámicas, es general la expansión de relaciones con unidades diferentes. A su turno, la muestra matrimonial de Griffiths (1998) tomada en el área de Araracuara y Puerto Sábalo, señala que de un total de 46 hombres Nifode-Uitoto, el 31% toma mujeres de clanes hablantes del

mismo dialecto, el 28% toman mujeres de otros grupos dialectales Uitoto, y el 41% lo hace con mujeres de otros grupos lingüísticos. Aunque el autor señala la predilección de “casar lejos” aunada a la regla de exogamia de clan y linaje, sin embargo, cubre un amplio espectro social de consanguíneos vinculados por alianza, evidenciando la apertura de los uitoto a casar con grupos distintos a sus tradicionales aliados matrimoniales.

### **La red de intercambio del Mirití-paraná y bajo Apaporis**

El río Mirití-Paraná, afluente del Caquetá, y su estrecha comunicación con el bajo Apaporis, es el territorio de ocho pueblos indígenas de hablas Tucano Oriental, Arawak y Makú. Los tanimuka que recargan sus asentamientos hacia el bajo Mirití-Paraná y los letuama hacia el alto río, son hablantes de la lengua de los anteriores de la familia Tucano Oriental; hacia el bajo Apaporis se hallan los macuna, Itana y yauna del mismo filum lingüístico. Los yucuna son el pueblo Arawak más meridional de la Amazonía colombiana y sus aliados preferenciales son los denominados matapí que hablan la lengua de los anteriores. También en el Mirití habita un linaje de los cabiyari desplazado del Cananarí, un afluente del Apaporis<sup>12</sup>.

Algunos hablantes Witoto y Bora se refugiaron en esta región que también fue vía de desplazamiento de los Carijona de lengua Carib de quienes restan muy pocos miembros. El censo que levantó Franky (2004) del bajo Apaporis incluye miembros de otros grupos alejados como los puinave, cubeo, uanano y otros, tal vez desplazados por el conflicto armado colombiano y la explotación aurífera del Taraira desde la década del 70. El cuadro que sigue lista grupos que reconocen sus orígenes territoriales en esta área y poseen una población mayoritaria, incluyendo cuatro clanes macuna (*idé masa*, *imiá masa*, *jeañara*, *emoa masa*), buena parte de los cuales se halla en el Pirá-Paraná afluente del Apaporis.

<sup>12</sup> En las cabeceras del Pure, un afluente del Caquetá, se encuentran aislados los Yuri (Franco, 2012).

**Tabla 3.** Pueblos indígenas del Mirití-Paraná y bajo Apaporis.

	Nombre genérico	Familia lingüística	Lengua	Población 2006
1	Tanimuka	Tucano Occidental	Tanimuka	1.274
2	Letuama		Tanimuka	705
3	Macuna		Macuna	*439
4	Yauna			*92
5	Itana			*69
TOTAL				2.579
6	Yukuna	Arawak	Yukuna	550
7	Matapí		Yukuna	220
TOTAL				770
8	Yuhup	Makú	Yuhup	*76

Fuentes: Demografía en Arango y Sánchez (2006) y Franky (2004)\*.

En general, la organización social se rige por la filiación patrilineal y el matrimonio directo, parcialmente reflejado en el vocabulario de parentesco, y la residencia patrivirilocal. Sin embargo, la organización social adquiere expresiones distintivas que permiten diferenciar este complejo sociocultural. Van der Hammen realizó un resumen del mito de origen de la primera maloca yukuna:

Entonces nació una nueva tierra, esta tierra en donde vivimos. Ese día nació la gente de un huevo grande. Unos huevos quedaron sin abrir y de allí saldrá la gente que va a vivir cuando este mundo se acabe. Tupana al bautizar a la gente les ordenó decir: «soy como el sol, el agua y la piedra», pero la gente dijo: «vamos a morir». Sólo las serpientes hablaron bien, por eso cuando están viejas cambian de piel y nunca mueren. Los Karipulakena “curaron” para que no muriéramos del todo, para que siguieran las generaciones y el mundo continuara. En ese tiempo había mucha gente, todos hablaban una sola lengua pero peleaban mucho. Entonces Tupana pensó una palabra distinta para cada uno y así ya quedaron callados. La gente vivía cada cual en su propia maloca.

Nosotros los Yukuna quedamos en la maloca de la gente de Perío, el abuelo y cabeza de nosotros, el principio de todo. Nuestra tierra de origen está en Jewaita, en las cabeceras del río Mirití-Paraná. Perío vivía con toda su gente en una maloca grande él era el mayor de seis

hermanos y también era capitán y “brujo”. En ese tiempo no había hachas y se tumbaba con las de piedra; sólo el capitán tenía derecho a tener chagra y con ella mantenía a toda su gente. Perío les enseñaba a sus hermanos “brujería”, a manejar la gente, a hacer maloca, los bailes, a recibir los invitados... a vivir bueno.

La mujer de Perío se llamaba Kawayariko. Los Kujiya, la familia de Kawayariko, eran los propios cuñados de nosotros y encargados de tumbar, sembrar, preparar la coca y la yuca. Kawayariko era casi como un hombre: sabía todo, era habladora, igual que el marido; durante mucho tiempo manejaba su gente, les dirigía el trabajo en la chagra y estaba encargada de preparar la comida para todos. Ella fue la que crio a los hermanos de Perío. Un día, estando ya vieja, Kawayariko se quemó la mano mientras preparaba una torta de casabe; se puso brava y renegó: «¿Por qué tengo que cocinar para tanta gente? ... ¿Por qué los hermanos no hacen casa aparte? ... ¿Para qué, entonces, están aprendiendo?». Los hermanos oyeron lo que Kawayariko decía y uno por uno fueron pidiendo permiso a Perío para hacer su propia maloca. Perío aceptó, pero les puso una condición: debían entregarle gran cantidad de comida para comprobar sus capacidades como capitanes. Cada hermano fue saliendo uno por uno, comenzando por el mayor.

Perío le dio a cada uno de sus hermanos lo necesario para vivir bien y poder vivir aparte: les dio semilla de yuca, de coca, manguaré, dientes de tigre, kajilá, macana, yuruparí, todo lo que necesitaban. Y con cada uno envió gente como trabajadores. Con Yauya envió gente Imariya, con Juyuwa gente Chiruwa, con Perayá gente Kujiya, con Wakoná gente Kujiya y con Yauyaná, el hermano menor, gente Kujiya también. Perío era muy “brujo” y sabía que sólo Yauyaná iba a cumplir con la prueba; por eso le dio de todo cinco veces: cinco manguarés, cinco macanas, cinco kajilás y así todo. Además, le envió como secretario a un hombre muy preparado llamado Apiepuku, un hombre que sabía hacer muy bien todo lo de la maloca: canasto, balay, chimbombo, jitaná o rallo, machi va ... todo.

Perío se quedó esperando noticias de alguno de sus hermanos. El primero en avisar haciendo sonar el manguaré, fue Yauya, el mayor. Perío y Kawayariko ya sabían que él no iba a pasar la prueba, pero Perío le dijo a su mujer: «Kawayariko, vaya mire allá donde está sonando el manguaré para ver si hay suficiente comida». Kawayariko se alistó y fue donde Yauya. Apenas entró se dio cuenta que la comida no iba a alcanzar y lo maldijo: «Yauya, usted no va seguir, no va a

tener nietos». De todas maneras, le ofrecieron comida y la invitaron a bailar con guarapo de piña; ella se quedó pero no se emborrachó, y quedó con hambre. Al día siguiente regresó donde Perío; detrás de ella iba Yauya con su gente llevando comida a la maloca de Perío. Perío clavó su kajilá en el centro de la maloca para que al llenar la maloca de comida logaran tumbarlo, pero la comida de Yauya no alcanzó, y Perío también lo maldijo: «Usted se perderá». Lo mismo ocurrió con los otros hermanos, Juiyuwa, Perayá y Wakoná. El último en tocar el manguaré fue Yauyaná; Kawayariko fue a visitarlo y encontró la maloca tan llena de comida que no podía entrar, le ofrecieron mucha comida, tanta que ella no alcanzó a comerse todo; después bailaron y tomaron tanto guarapo de piña que ella se emborrachó y cayó sobre la cuya de coca que era tan grande que ella quedó toda pintada de verde de tanta coca. Kawayariko dijo a Yauyaná: «Usted es como el sol, el agua y la piedra que no se pierden. Usted va a seguir, va a tener nietos». Al día siguiente Kawayariko regresó donde Perío, borracha y verde de la coca; al verla regresar en ese estado Perío se puso contento; se alistó para recibir a Yauyaná quien venía atrás con su gente llevando la comida. Con la cantidad de comida que llevaban alcanzaron a llenar la maloca y tumbaron el kajilá. En ese momento Yauyaná recibió el derecho de seguir, por parte de Perío, y entonces Kawayariko le pasó la brujería de la comida cultivada.

Todos nosotros, los Kamejeya, somos gente de Yauyaná. Los otros se han ido acabando. La gente de Wakoná aguantó mucho y los últimos de ellos se acabaron en tiempos de Malauchure, nuestro abuelo. Perío se fue de este mundo ya dejando a los hermanos. Yauyaná, el menor, murió dejando a su hijo Mapiwaca, y éste a su vez dejó dos hijos: Púsume y Masurupena. Del menor, Masurupena, salió después la gente Piothí. De Púsume quedaron varios hijos. (Van der Hammen, 1992, pp. 12-13)

Este relato aparece en el primer capítulo del libro de Van der Hammen que, con fuentes históricas y expresiones míticas, introduce a los Yukuna. Los mitos aparecen como una secuencia que describe el origen y el proceso de fragmentación de los propios Yukuna (*Kamajeya*), el impacto de sus relaciones con los blancos y los desplazamientos territoriales que ocasionaron, las relaciones con otros pueblos indígenas, y el proceso de reorganización e incorporación de miembros de clanes de otros grupos.

El origen y la genealogía de los clanes de los hablantes del Yukuna también fue descrito por Schackt (2013), en cuyo libro también incluye una larga secuencia de relatos que dan cuenta del proceso de reorganización

social. Aclara cómo el genérico yukuna se usa para un conjunto de clanes de diferente origen étnico-lingüístico que hoy hablan la lengua Yukuna, incluyendo a los denominados “matapí” en Nheengatú. Van der Hammen encuentra que los cinco hermanos se hallan difusamente asociados con funciones especializadas según lo cual el mayor sería jefe de maloca, el siguiente cantor-bailador, el tercero chamán defensivo y el último chaman ofensivo, pero estas últimas han perdido vigencia (Fontaine, 2008, pp. 84-85).

Schackt explicó que los que hoy hablan la lengua Yukuna incluyen varios clanes<sup>13</sup> distinguidos por sus ancestros, *sitios de nacimiento* distribuidos en diferentes territorios, sus variantes lingüísticas, tradiciones y rituales que se realizan al cobijo de la maloca. La guarda de estas tradiciones distingue la *gente de conocimiento*, como se consideran los *Kamejeya* o *propios yukuna*, cuyo ancestro Periyó emergió en la maloca del sitio de Jawaíta en el caño Kunujato, un tributario del alto Mirití-Paraná. Este clan se divide en tres subclanes asociados con segmentos del río: los “mayores” con la parte alta, los Jerichina con el curso bajo, y los Piochina con el caño Pió, un pequeño tributario del Popeyacá. Por su parte, los *Jupichiya*, llamados matapí, descienden de Kamari quien tenía su maloca en Yuinata del caño Ke’echirapa, tributario del Mirití, arriba de los anteriores. Este clan se subdivide en dos subclanes, el de los “mayores” y el que a veces es llamado *Morerua*. Una vez diezmados por los esclavistas Mirawara y más tarde por las caucherías, perdieron sus tradiciones. Para poderse reproducir entregaron mujeres a los *Kamejeya* a cambio de ser alojados en sus malocas y recibir la enseñanza de los ritos de las flautas y trompetas ancestrales y, hoy en día, son los mayoritarios aliados matrimoniales de los *Kamejeya*. Fontaine agrega que el orden genealógico de los *Kamejeya* simbólicamente se asocia con un árbol, mientras que los *Jupichiya* con la forma de una serpiente según el orden de nacimiento de los cuatro ancestros primordiales (2008).

Finalmente, los *Je’eruriwa*, los *Jomike’e* y *jurumi’i* de quienes restan pocos sobrevivientes, aunque hablaban lenguas diferentes, hoy lo hacen en Yukuna. Los *Je’eruriwa*, conocidos como la “gente del zaíno”, originarios del Río del Sol, según Fontaine son descendientes de Kara’a, su ancestro epónimo. Los *Jimikepi*, “la gente de la hierba”, provienen de tierras lejanas. Y los *Jurumi’i* son originarios del caño Kubana, un tributario del río Meta. Como los *Jupichiya*, estos clanes tienen específicos orígenes ancestrales, y tuvieron sus propias lenguas, tradiciones y malocas, pero su pérdida hace que los *Kamejeya* les consideren “gente ordinaria” o “personas cualesquiera”,

<sup>13</sup> Schackt emplea el término patrisib y su subdivisión en sub-sibs.

e incluso en español como *esclavos*, *siervos* o *trabajadores*, términos que, como aclara Schackt, difieren del sentido literal.

Jacopin encontró que entre los yukuna hablantes la regla de matrimonio preferencial con la prima cruzada (matri) bilateral se aplica al hermano mayor y sólo tiene lugar una vez cada generación porque los menores deben casar con mujeres de malocas distintas, de manera que el matrimonio con las cuñadas es prohibido (1981). Así, los matrimonios de un conjunto de hermanos entrelazan su maloca con otras a través de una serie de alianzas que toman la forma de espiral, si se tiene en cuenta que en cada generación el orden de nacimiento debe restablecer la red matrimonial con malocas circundantes (1981). Fontaine (2008) agrega que los maestros de esa práctica son los Kamejeya cuya renovación de la red de alianzas busca mantener pacíficas relaciones con un gran número de aliados. El libro de Schackt incluye datos del comportamiento matrimonial<sup>14</sup> que demuestran que los clanes Kamejeya son decididamente exogámicos y casan predominantemente con los Jupichiya (matapi) y los Jé'ruriwa, y solo un caso con los Jimike'e y jurumi seguramente por su debilidad demográfica. También evidencia que los hablantes del Yucuna casan con miembros de otros pueblos indígenas como los tanimuka, miraña y uitoto, que participan de la red de intercambio matrimonial regional.

Con respecto de los tanimuka, la Gente Ceniza (*Ufaina*) que habita el Mirití-Paraná y sus afluentes, el Popeyacá y Guacayá, Hildebrand (1979) encuentra que están compuestos por patrilineajes que se distribuyen en dos mitades ceremoniales jerarquizadas: la de los mayores (*Mamerá*) y la de los menores (*Be'wokará*). Una maloca incluye miembros del patrilineaje distinguidos por rango según su orden de nacimiento: *baifi*: el “dueño de la maloca”, encargado de la fraternidad y apropiado manejo del medio; el chamán llamado “hombre jaguar” (*Yaiko*), y el “cantor principal” (*Maja Ke'nrio*). Por otra parte, en la maloca fueron alojados miembros de linajes de otros pueblos indígenas a quienes genéricamente se refieren como “huérfanos” o “gente ordinaria”, cuyas tareas distinguen al “cuidador del almidón de piña” (*maruaka wafefa*), al “cuidador de la coca” (*Ta'fi wafefa kenaka*) y al “pilador de la coca” (*Ta'fi Ta'ir maki*). Los tanimuka se rigen por la regla ideal de la alianza simétrica con intercambio directo de hermanas en su mayoría con los Letuama, pero también casan con los macuna y yauna.

<sup>14</sup> Con una muestra de 71 de matrimonios registrados durante su trabajo de campo (1985-86). Ver tablas en Apéndice 3 en Schackt, 2013: 251-253.

Según Franky, los tanimuka se autodenominan “Gente Tigre” (*yairi-majá*) o “Hijos/nietos/cría de tigre” (*yaimajá ñeki makāra*), pero bajo dicha categoría incluyen otros pueblos indígenas de la región. En realidad, el término “tigre” se refieren a la especialidad chamanística caracterizada por el poder de “recorrer el mundo” y “sacar enfermedades” (Franky, 2004, p. 155). El orden de nacimiento de los primeros ancestros de los clanes, considerados hermanos, estatuyó la jerarquía y sus funciones: curador del mundo; defensa del curador del mundo; cuidador de la coca; cuidador del tabaco; y cuidador del almidón de piña. Sin embargo, insisten que “los menores sabían lo mismo que los mayores”. El registro del comportamiento matrimonial en el bajo Apaporis, demuestra que los tanimuka preferiblemente casan con los Letuama (55,56% de los hombres y 30% de sus mujeres), sus “cuñados tradicionales” o “propios cuñados de nacimiento”. Pero, también casan con mujeres matapí y macuna del clan *ide masa* (11,11%); y muy poco con mujeres taiwano, piratapuyo, yucuna y yuhup (5,56%). Adicionalmente, las mujeres tanimuka también casan con hombres yauna y macuna –del clan *emoa* (20%), y en menor proporción con hombres de los macuna– del clan *jeañara*, y con itana y Tucano (respectivamente un 10%).

Varios autores han resaltado las diferencias de las Gente del Mirití-Paraná con sus respecto de sus vecinos Tucano Orientales. Destacaré que los clanes de los hablantes del Yukuna y del Tanimuka son descendientes de ancestros masculinos que emergieron en sitios distintivos en torno de los cuales se reconoce el territorio ancestral, como sucede entre los Arawak del Maipure Norteño; bajo la regla de residencia patri-virilocal en sus malocas de planta redondeada habitan miembros de linajes considerados “gente propia” y “mayores”, y miembros de linajes de otros grupos étnico-lingüísticos considerados “menores” o “huérfanos” porque perdieron sus malocas, tradiciones y ejercicio ritual. Las mayores diferencias parecen expresarse en las orientaciones de la alianza matrimonial. Entre los tanimuka la alianza simétrica de los Tucano Oriental prevalece, mientras que los hablantes del Yukuna comparten la compleja regla matrimonial de la Gente de Centro, según la cual la alianza simétrica es privilegio del mayor del linaje, y sus hermanos menores deben casar con mujeres de linajes de clanes y malocas distintos, que debe reproducirse cada generación. Como advirtió Karadimas, su ejercicio se enfrenta a las prácticas sociales, cuyas dificultades fueron agravadas por el impacto de las sociedades estatalizadas. Sin embargo, los clanes tienden a ser estrictamente exogámicos y los datos estadísticos muestran que el mayor porcentaje de matrimonios de los linajes originarios (yukuna y tanimuka) se lleva a cabo con los miembros de algunos de los clanes menores o huérfanos (matapí y letuama). Los tanimuka también casan con miembros de clanes

de otros grupos étnico-lingüísticos Tucano Oriental; y los hablantes del Yukuna también lo hacen con miembros de clanes resígaro de los Arawak, y con miembros de la Gente de Centro (uitoto, bora, miraña...), tal vez corroborado por Griffiths sobre el alto porcentaje de matrimonios (41%) de los Uitoto con mujeres de otros grupos étnico-lingüísticos. Es notable, entonces, que el núcleo de grupos étnico-lingüísticos que se consideran originarios por el nacimiento de sus ancestros en el Mirití-Paraná y bajo Apaporis, han creado una red de intercambio matrimonial regional que se ha expandido al Norte y al Occidente y aloja refugiados de otros grupos étnico-lingüísticos que se hallan en sus fronteras.

### Sobre los “Makú”

En la red de intercambio del Mirití-Paraná y de los Tucano Oriental participan los makú o macú que se hallan organizados como bandas regionales lingüística y culturalmente emparentadas que distribuyen sus asentamientos en zonas interfluviales y pequeños afluentes del Noroeste de la Amazonía. Caracterizadas por su alta movilidad, una economía de cacería, pesca y recolección con limitada horticultura, mantienen relaciones con los indígenas horticultores en cuyas malocas esporádicamente permanecían dedicados a obtener presas de cacería y productos de recolección, así como el cuidado de huertas y la refacción de viviendas, a cambio de productos ceremoniales como la coca y el tabaco, y objetos metálicos provenientes del mercado. El intercambio fue equívocamente interpretado como supeditación bajo la condición de esclavos o sirvientes.

En Colombia se han distinguido cuatro bandas regionales: los *nɪkək* del Guaviare, los *Bará* o *Cacua* del Macú-Paraná y Wacará, los *Hupdë* del Tiquié y Papurí, y los *Yuhup* del Apaporis, con un aproximado total de 2.300 personas, más de la mitad de los cuales son *Hupdë*. Las investigaciones etnológicas (Silverwood-Cope, 1990 [1972]; Reid, 1979; Cabrera et al., 1996) aseveran la autonomía de sus unidades sociales y la alta tendencia a la endogamia sociocultural que, de hecho, tienden a la endogamia local. Desde el estudio de Silverwood-Cope entre los *Bará-Makú*, la movilidad y la espacialidad han sido criterios que analíticamente distinguen sus agrupaciones sociales. El autor advirtió que no obstante la proximidad lingüística (dialectal) y cultural, a su interior se emplean similares criterios para los *grupos regionales* geográficamente separados (dos entre los *nɪkək*, y tres entre los *Hupdë* y los *Yuhup*), cada uno de los cuales está constituido desde dos hasta 18 *grupos locales* o asentamientos de composición bilateral, que Reid resaltó como foco de la organización social; la unidad socio-espacial mínima es el grupo doméstico u hogar (*hearth group*) conformado por una pareja matrimonial, sus hijos célibes o parientes

viudos con hijos (cinco personas en promedio), que al casar abandonan el grupo y se establecen en uno nuevo. Entre los *nikak* (Cabrera et al., 1996), los criterios que impulsan la movilidad son muy variables y no sólo dependen de la obtención de recursos alimentarios, sino de las relaciones con miembros de otros grupos locales y con otros grupos horticultores y, también de deseos, sentimientos y augurios. Aunque los grupos locales se hallan dispersos en territorios de todas maneras discretos, Reid encontró que tienden a conformar conjuntos (*clusters*) de dos o tres grupos locales que, habitantes del mismo caño<sup>15</sup> o caños vecinos, conforman un grupo social más grande que comparte actividades colectivas como la pesca al barbasco, ceremonias, relaciones matrimoniales y frecuentes visitas.

En general, los macú se reconocen descendientes por vía patrilineal de ancestros masculinos que sirven de epónimo a sus miembros, distinguidos por el orden de nacimiento y origen territorial, considerados clanes, denominados *kulu* entre los *Bará-Makú*, subdivididos en patrilineajes. Aun considerando la flexibilidad de la organización social, la exogamia del clan tiende a mantenerse y relaciona los clanes según la prescripción matrimonial con la prima cruzada bilateral, real o clasificatoria, que prefiriere parientes de clanes cercanos. Silverwood-Cope encontró que ciertos conjuntos de clanes conforman dos ideales mitades exogámicas, confirmado entre los *Hupdü* por Reid aunque advierte que no tienen nombre, no son relevantes, ni los *Hupdü* se sienten incorporados a ellos (Reid, 1979).

El *ethos* cultural de los macu promueve la reproducción social y cultural endogámica pero, al mismo tiempo, flexibiliza las reglas y reorganización de las unidades sociales para garantizar la movilidad social. Ello incluye relaciones sociales con otros grupos étnico-lingüísticos regionales a los que, como advirtió Goldman, podrían incorporarse. No obstante, los grupos ribereños enfatizan sus diferencias con los makú (Jackson, 1976), Reid considera que los *Hupdü* no se hallan integrados en la estructura regional Tukano, sino ligados a estos bajo un sistema de patrón-cliente. Esta relación actúa como un canal de intercambio que los macú establecen con diferentes hombres Tukanos de grupos diferentes para garantizar su autonomía: “El único control real que los Tukano ejercen sobre los *Hupdü* es espiritual” (Reid, 1979, pp. 191-193).

<sup>15</sup> Este es el término español usado regionalmente para una corriente de agua que desemboca en un afluente de los ríos más grandes.

## Consideraciones finales

Después de los estudios de Theodor Koch-Grünberg a principios del siglo pasado (1909), la publicación de una de las primeras monografías amazónicas realizada por Irving Goldman entre los cubeo (1963), y los especializados trabajos etnológicos emprendidos hacia la década de los 70, se ha enfatizado la asociación del Área Cultural del Noroeste del Amazonas con hablantes de lenguas Tucano Oriental y, recientemente, con los Arawak del Maipure septentrional. Pero, los más de 50 pueblos indígenas de la Amazonía colombiana también incluyen hablantes del Tucano Occidental, Maku-Puinave, Witoto, Bora, Tikuna y otras familias y lenguas autónomas que, no obstante, en conjunto comparten ciertas características comunes resaltadas por el *Handbook of South American Indians*, en su interior conforman redes regionales que se distinguen unas de otras por específicas expresiones culturales que evidencian la ausencia de mutuas relaciones sociales. La situación es diferente entre los hablantes del Tucano y los Arawak del Maipure Septentrional quienes, desde el Alto Orinoco, considerado epicentro de dispersión de sus gentes en el Noroeste, además de los cabiyari y tariano por intermedio de los curripaco-baniwa mantienen estrechas relaciones de intercambio social, económico y ceremonial con los primeros; recíprocamente el desplazamiento hacia el Norte de miembros de los Tucano Oriental terminaron por crear relaciones con los hablantes de lenguas Arawak y de los hablantes del Makú-Puinave. Por otra parte, los pueblos indígenas del Mirití-Paraná ostentan ciertas particularidades culturales que oponen los Arawak con los Tucano Oriental, pero los hablantes del Yukuna comparten ciertas relaciones con la Gente de Centro, y los hablantes del Tanimuka con los Tucano Oriental. Por eso, he propuesto que la región del Mirití-Paraná constituye un área de transición entre los Tucano Orientales y la Gente de Centro.

Los pueblos indígenas de las tres redes sociales que hemos observado comparten ciertas características culturales, como el origen de la humanidad por un orificio del inframundo del que emergieron los ancestros que se diferenciaron social y lingüísticamente según símbolos que los ordenan según el nacimiento de sus ancestros, para luego distribuirse en los ejes ribereños que hoy constituyen sus territorios. También comparten ritos como los que llevan a cabo en tiempos de cosecha de productos silvestres y cultivados, y la disponibilidad de recursos de pesca y cacería cuando los grupos exogámicos celebran su abundancia, evocan su creación por los ancestros y celebran sus relaciones de intercambio. Además de las argumentaciones sobre lo que caracteriza lo humano y cómo se distinguieron los diferentes pueblos indígenas, los mitos relatan

cómo las relaciones interétnicas descansan en el intercambio matrimonial que, a lo largo del año, se consolida con numerosos rituales en los que participan los aliados que, alternativamente, intercambian productos comestibles por alimentos ceremoniales como la coca, el tabaco, la virola y el yagé, que simbolizan la reproducción de sus sociedades y culturas cuyo poder comunica a los vivos con la historia de los hechos ancestrales que gestaron sus relaciones.

Sin embargo, las redes sociales que hemos ilustrado también expresan diferencias. Mientras que entre los Tucano tales ritos son encabezados por especializados cantores-bailadores pertenecientes a uno de los clanes y se replican en todas las unidades exogámicas, entre la Gente de Centro los ritos, asociados con específicas carreras ceremoniales, son encabezados por un Dueño perteneciente a un clan y su compañero de clan diferente, cuyo estatus se legitima con específicos rituales. Aunque en ambos casos los anfitriones entregan productos ceremoniales y los visitantes productos en cosecha, entre los Tucano se trata de aliados de grupos exogámicos distintos, mientras que entre la Gente de Centro aunque tiende a convocar miembros de grupos aliados, más bien se les asocia como mitades ceremoniales cuya posición es relativa. Todo indica que entre los hablantes del Yukuna y los hablantes del Tanimuka las mitades ceremoniales tienden a ser, al mismo tiempo, mitades exogámicas que, adicionalmente, asocia los originarios del territorio con los mayores, y aquellos que perdieron sus tradiciones con los menores.

La información ilustra diferencias culturales entre las redes regionales claramente percibidas en la realización de las reglas que como la patrifiación, la alianza simétrica y la patrivilocalidad, producen diferentes arreglos de la organización social. En términos socio-espaciales, la creación de la humanidad se argumenta originaria de un mismo sitio desde el cual los pueblos indígenas se abrían diversificado en unidades más discretas y, específicamente los clanes cuyos ancestros, en orden de mayor a menor, emergieron en sitios que sus descendientes reclaman como propios territorios lo que, parcialmente, hoy se replica en el patrón lineal disperso de los asentamientos a lo largo de un río, o de un segmento de río y su asociación socio-espacial con sus aliados tradicionales que habitan otro segmento del mismo río o afluentes geográficamente cercanos. La Gente de Centro asimila la procreación con un árbol y sus ramas, y los Tucano con la reproducción de una anaconda según segmentos de su cuerpo asociados con los fundadores de los clanes que, en ambos casos, estatuyó la jerarquía de sus ancestros. Sin embargo, mientras que dicho orden va de la bocana a la cabecera de los ríos entre los primeros, entre los hablantes del Yukuna el sentido es invertido, los mayores hacia la

cabecera y los menores hacia la bocana. No obstante, la aldea reemplazó dicho orden y las relaciones que articulan los grupos locales en redes zonales a través de amplios territorios, la concentración de miembros de dos unidades exogámicas o de aldeas más complejas compuestas por representantes de diferentes pueblos indígenas, es claro que no sólo estrecharon las relaciones entre miembros de diferentes grupos y que las redes tienden a descansar en la articulación de diferentes aldeas que, desde los años 70 se convirtieron en el soporte de la alianza política de las actuales organizaciones zonales y regionales que se proponen hacer reconocer sus derechos colectivos ante la sociedad nacional y el Estado.

No obstante, Goldman demostró la potencial transformación de la identidad de descendencia de los clanes, en todo caso, las mayores expresiones de la dinámica social se hallan en la forma como se realiza la alianza simétrica. En principio, entre los Tucano Oriental la regla demanda el intercambio directo de hermanas que idealmente articula dos unidades exogámicas proyectando la relación a través de las generaciones; mientras que entre pueblos indígenas de lenguas Witoto y Bora, idealmente la alianza simétrica sólo rige el matrimonio del hermano mayor pues sus hermanos menores deberán casar con mujeres de grupos locales diferentes recreando el sistema por generaciones. Sin embargo, más allá del universo social que genera una red de alianzas entre aliados tradicionales, como en ambos casos los datos estadísticos demuestran, la dificultad para llevar a cabo las ideales reglas de matrimonio obliga la ampliación del intercambio con unidades exogámicas diferentes, pero geográficamente próximas, conformando redes matrimoniales por zonas que, como podrá preverse, en sus fronteras progresivamente se articulan con otras semejantes creando vastas redes regionales.

Este resultado proviene de la flexibilización de las reglas ideales que involucra transformaciones de la organización social como se manifiesta con la incorporación de miembros o pueblos indígenas diferentes en las redes regionales. Un primer caso es la notable participación de pueblos hablantes de lenguas Arawak, como los cabiyari y tariano entre los Tucano Occidental, y los resígaro entre los Witoto, que hoy comparten ciertas tradiciones sociales y culturales con los pueblos indígenas con los que se relacionan e, inclusive, entre los hablantes del Yukuna que comparten las ideales reglas de matrimonio de los Witoto, a diferencia de los hablantes del Tanimuka que continúan compartiendo las reglas y el intercambio matrimonial con los Tucano que se hallan al Norte del área. Un segundo caso es la incorporación de miembros de clanes o de pueblos indígenas de tradiciones diferentes que, diezmados por el impacto de las sociedades estatalizadas, fueron adoptados en las malocas de la Gente de Centro y de

la Gente del Mirití-Paraná en condición de “huérfanos” o “gente ordinaria”, así denominados porque el decrecimiento demográfico llevó a la pérdida de su integridad social y la pérdida de los recursos para llevar a cabo el ejercicio ritual. Aunque ocupan una última posición en el orden social tienden a ser incorporados como aliados matrimoniales específicamente ilustrado entre los hablantes del Yukuna y del Tanimuka. Ello es diferente de las relaciones de los Tucano con los hablantes de lenguas Makú, que aunque los primeros resaltan la ausencia de lo identifica a la “gente” en los segundos, se hallan característicamente relacionados por el esporádico intercambio bajo condiciones de patrón-cliente.

De lo anterior es dable concluir que, pese a que los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana reivindican específicas identidades y autonomía política, dependen de relaciones de intercambio social y cultural con unidades sociales semejantes que garantizan su mutua reproducción. Para responder a las transformaciones que impone la vida cotidiana las regulaciones se flexibilizan legitimando la fragmentación de las unidades sociales, la ampliación de las relaciones sociales o la incorporación de otros miembros, inclusive de grupos étnico-lingüísticos distintos. En todo caso, las relaciones demandan compartir ciertas reglas que por vía del intercambio matrimonial permite articular las unidades exogámicas generando redes zonales y regionales que se manifiestan por medio de distintivas expresiones morfológicas, cuya dinámica social apoya las expresiones culturales que garantizan la producción y reproducción de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana.

### **Conflicto de intereses**

El autor declara que este artículo no tiene conflicto de intereses.

## **Referencias**

- Århem, K. (2000). From longhouse to village: Structure and Change in the Colombian Amazon. In: *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. The Athlone Press.
- Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera – AZICATH. (2004). *El Abuelo Tabaco. Plan de vida y Ordenamiento de los Hijos de Tabaco, Coca y Yuca dulce*. Corpoamazonía.
- Cabrera, G., Franky, C. y Mahecha, D. (1966). *Los n+kak: nómadas de la Amazonía colombiana*. Universidad Nacional de Colombia.

- Correa, F. (2016). Límites a la Autonomía Indígena en la Amazonía Colombiana. En: *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. A. Surallés, O. Espinosa y D. Jabin Eds. IWGIA.
- Correa, F. (2000). *Amazonía Amerindia. Territorio de Diversidad Cultural*. En: Geografía Humana de Colombia, Tomo VII, Volúmenes I y II. ICANH.
- Correa, F. (1996). *Por el Camino de la Anaconda Remedio. Dinámica de la Organización Social de los Taiwano del Vaupés*. Colciencias - Universidad Nacional de Colombia. Departamento Nacional de Planeación. (1993). *Los pueblos indígenas...*
- Diakuru (Américo Castro Fernandez) y Kisibi (Dovalino Moura Fernandez). (1996). *A Mitologia sagrada dos desana- wari Dihputiro Põrã*. UNIRT/FOIRN.
- Echeverri, J. A. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon*. New School for Social Research, Faculty of Political and Social Science. <http://www.bdigital.unal.edu.co/1600/>.
- Espinosa, M. (1995). *Convivencia y poder político entre los andokes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Fontaine, L. (2008). *Paroles d'échange et règles sociales chez les indiens Yucuna d'Amazonie colombienne*. L'Harmattan.
- Fox, R. (1967). *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Editorial.
- Franky, C. (2011). *'Acompañarnos contentos con la familia.' Unidad, diferencia y conflicto entre los Nùkak (Amazonia colombiana)*. Tesis doctoral en Wageningen University, The Netherlands. Manuscrito.
- Franky, C. (2004). *Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca del bajo Apaporis (tesis de maestría)*. Estudios Amazónicos. Sede de Leticia de la Universidad Nacional de Colombia.
- Franco, R. (2012). *Cariba Malo. Episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas*. Universidad Nacional de Colombia, ACT, Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Galvão, E. (1960). Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim Do Museu Paraense Emilio Goeldi. Antropologia*. No: 8.
- Gasché, J. (1976). Les fondamentes de L'organization Sociale des Indiens Witoto et L'illusion Exogamique. In: *Actes du XLII Congres Internationale des Americanistes*. Vol. 2.
- Gasché, J. (1975). *Le Systeme Culturel Witoto. Culture Sùr Brulis Et Evolution Du Melieu Forestier En Amazonie Nordouest*. Nauchatel.
- Gasché-Sués, J. y N. Vela-Mendoza. (2011). *Sociedad Bosquesina. Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Tomo I. IASAP, CIES, CIAS.
- Góes-Neves, E. (2006). *Arqueologia da Amazônia*. Jorge Zahar.
- Goldman, I. (1979) [1963]. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. 2 ed. University of Illinois Press.
- Griffiths, T. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia (Ph. D Thesis)*. Faculty of Anthropology and Geography, St. Antony's College, University of Oxford.

- Guyot, M. (1972). La Maison des indiens Bora et Miraña. *Journal De La Société Des Américanistes*, (61).
- Guyot, M. (1976b). "Structure Et Evolution Chez Les Indiens Bora et Miraña. Amazonie Colombienne". *Actes du XLII Congres Internationale Des Américanistes*, 2.
- Guzmán, M. J. (1971). Los Andokes: Historia, Conciencia Étnica y Explotación del Caucho. *Universitas Humanística*, (2).
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North West Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North West Amazonia*. Cambridge University Press.
- Jackson, J. E. (1976). Vaupes Marriage: A Network System in the Northwest Amazon. In: *Regional Analysis*, Vol. 2.
- Jackson, J. E. (1983). *The Fish People. Linguistic Exogamy and The Tukanoan Identity in The Northwest Amazon*.
- Jackson, J. E. (1976). MS. Relations between Tukanoan and Makú of the Central Norwest Amazon.
- Jacopin, P-Y. (1981) *La parole generative de la mythologie des indiens yukuna*. Université de Neuchâtel; P. Lepetit-Tremblay.
- Karadimas, D. 2005. *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les miraña d'Amazonie colombienne*. Editions Peeters. Selaif 412.
- Koch-Grünberg, T. (1995) [1909]. *Dos años entre los indios*. Traducción al español de María Mercedes Ortiz del libro *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien (1903-1905)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Landaburu Jon y Pineda Roberto, 1984. *Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Instituto Caro y Cuervo - Unesco editores.
- Murdock, G. (1951). South American Culture Areas. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 3(4).
- Nimuendajú, C. (1982) [1927]. Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés. Em: *Textos indigenistas* (pp. 123-1919). Edições Loyola.
- Ñahuri (Miguel Azevedo) y Kùmarõ (Antenor Nascimento Azevedo). (2003). *Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. Amazonas, Brasil: UNIRT - FOIRN.
- Pineda C., Roberto. 1973. *Ensayos de Mitología Andoke*. Tesis de Grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Reid, H. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdù Maku Indian of Brazil*. Ph.D. Thesis, Faculty of Archaeology and Anthropology. University of Cambridge.
- Roosevelt, A. C. (1993). The Rise and fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme*, 33(126-128).
- Schackt, J. (2013). *A people of histories in the forest of myth. The Yukuna of miritiparaná*. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning.
- Silverwood-Cope, P. (1972). *A Contribution to The Ethnography of The Colombian Maku*. Ms. Ph. D. Thesis. Cambridge University.
- Steward, J. (1948). Culture Areas of The Tropical Forest. In: *Handbook of South American Indians*. Vol: 3.

- Van der Hammen, C. (1992). *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonía colombiana*. Tropenbos-Colombia.
- Vidal, M. S. (1999). Amerindian Groups of Northwest Amazonia. Their Regional System of Political-Religious Hierarchies. *Anthropos*, 94.
- Von Hildebrand, M. (1979). *Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Ufaina)*. Université Paris VII. Thèse de 3ème cycle.
- Waltz, N. y Wheeler, A. 1972. Proto Tucanoan. In: *Comparative studies in Amerindian Languages*. Matteson, E. ed. Mouton, The Hague.
- Zucchi, A. (2002). A new model of the Northern Arawakan Expansion. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (orgs.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. Pp. 199-222.