

EL MAMBE FRENTE AL DINERO

entre los yukuna del Amazonas

LAURENT FONTAINE

INVESTIGADOR DEL LABORATORIO DE LAS LENGUAS
Y CIVILIZACIONES DE TRADICIÓN ORAL DEL CNRS

fontaine@vjf.cnrs.fr

Resumen

ESTE TEXTO MUESTRA EL PAPEL FUNDAMENTAL QUE DESEMPEÑA EL MAMBE ENTRE los yukuna, similar al de la moneda moderna en las sociedades mercantiles, por cuanto tiene el privilegio sobre cualquier otro “bien” tradicional dentro de los intercambios indígenas. Además, bien sea en el plano del parentesco, del chamanismo o de la maloca, la coca es la expresión más alta de la autoridad de sus instituciones. Al hacer la comparación con la moneda oficial colombiana, el artículo explica las situaciones en que las reglas específicas de sus usos respectivos entran en confrontación, y de qué manera los indígenas son llevados a transformar su organización social a partir de reconfiguraciones que permiten articularlas una a la otra.

PALABRAS CLAVE: yukuna, amazonia colombiana, dinero, coca, habla (o palabra), organización social.

Abstract

THIS ARTICLE SHOWS THE FUNDAMENTAL ROLE PLAYED BY MAMBE AMONGST THE yukuna, a role similar to that of modern currency in mercantile societies, for it has a privileged position over any other traditional “good” in indigenous exchange practices. Furthermore, be it in terms of kinship, shamanism, or the maloca, coca leaf is the highest expression of institutional authority. When compared to Colombian currency, the article explains the situations in which specific rules governing their use come into conflict and the manner in which indigenous peoples must transform their social organization, so that both may be articulated with one another.

KEY WORDS: yukuna, Colombian amazonia, money, coca, speech (or word), social organization.

EN LA REGIÓN DEL MIRITÍ-PARANÁ Y DEL BAJO CAQUETÁ LA MONEDA colombiana no es el único medio empleado en los intercambios, especialmente entre los indígenas. Para los yucuna esta aparece sólo en algunas de sus transacciones con los blancos¹ y al margen de su sistema social tradicional. Esto significa, por un lado, que la reproducción del sistema social no depende de una moneda nacional que comenzó siéndole extraña y, por otro, que en el funcionamiento de los intercambios son necesarios otros bienes, entre ellos el mambe. Esto sugiere un cierto número de preguntas, por ejemplo, cómo funcionan tales intercambios y cómo han venido articulándose con la moneda nacional desde que hicieron su entrada.

Para contestar a esas preguntas mostraré* que la moneda no es “neutra”, como lo dicen hoy en día los economistas de la regulación oponiéndose a los neoclásicos. Según esta perspectiva, las modalidades de circulación de la moneda no están determinadas únicamente por factores internos de la esfera económica, pues están relacionadas con el sistema social en su conjunto. Desde un punto de vista sociológico, la moneda es, ante todo, una mediación simbólica que afirma la *soberanía* (Aglietta y Orléans, 1998) de las instituciones sociopolíticas dominantes. Sin embargo, si la moneda colombiana aparece hoy como una forma simbólica entre otras –necesaria para el funcionamiento de *algunos* intercambios– pero que tiende a imponerse entre los yucuna, habría que preguntarse cuáles son los problemas que ha planteado su uso desde el momento en que una potencia externa afirmara su dominación mediante la puesta en circulación de sus propias mediaciones dentro de los intercambios indígenas.

Antes de abordar el asunto de los intercambios yucuna es

* Traducción del francés de Natalie Adornó Ortiz y Guillermo Vargas Quisoboni.

1. En general, utilizaré el término *blanco* en oposición al de *indígena* para designar a los individuos que no son reconocidos o no se reconocen como tal.

2. La noción de *regla constitutiva* fue introducida por Searle (1969) recurriendo al ejemplo del juego de ajedrez: sin reglas de juego es imposible desplazar las fichas sobre el tablero. Todo juego supone de antemano un acuerdo sobre las reglas por seguir. Así mismo, todo intercambio supone el cumplimiento de un mínimo de reglas (Fontaine, 2001b).

importante presentar ciertas *reglas sociales* fundamentales que, cumplidas todavía hoy en el seno de su organización social, no son simples restricciones que pesen de manera más o menos estricta sobre los intercambios, sino que *constituyen* las condiciones necesarias para su funcionamiento².

Al igual que la mayoría de los nativos de la amazonia, los yucuna han basado su subsistencia en la

horticultura, la cacería, la pesca y la recolección, según el principio de la división de las labores por sexo, edad y estatus –un principio aplicado en todas partes del mundo–. En particular, las mujeres se ocupan del cultivo de la yuca, de la preparación de los alimentos, de la alfarería y de la educación de los hijos, mientras que los hombres lo hacen de la cacería, la pesca, la cestería y el trabajo de la madera –canoas, bancas tradicionales, etcétera–. Ellos también realizan los trabajos que requieren de resistencia y fuerza física, como el desmonte y la construcción de las *malocas*, para lo cual organizan trabajos colectivos (Jacopin, 1977, 1981; Van der Hammen, 1992; Schackt, 1994; Fontaine, 2001b).

Por fuera de esta división sexual de las labores, hablaré también de la división determinada por el estatus, ya que los yucuna, como casi todos los grupos del noroeste amazónico³, perciben diferentes papeles esenciales que determinan la naturaleza de sus intercambios, y que se atribuyen de acuerdo con el orden de nacimiento: los primogénitos son prioritariamente designados como jefes de maloca o maloqueros, los segundos como cantantes-bailarines y los benjamines como chamanes o curadores.

Teniendo en cuenta esta división de las labores, la transferencia de los productos de estas actividades entre individuos se presenta como *necesaria* para el funcionamiento y la reproducción del sistema social, pues ningún individuo, hombre, mujer o niño, podría subsistir con los bienes que sólo él produce⁴. Desde el momento en que se admite esta necesidad de los intercambios ligada a la división de las labores, todo el interés del trabajo etnográfico consiste en describir la diversidad de sus *formas* (Malinowski, 1922; Sahlins, 1972) para analizarlas luego reinstalándolas en sus contextos particulares.

Si intentamos aplicar estas formas a la tipología propuesta por Sahlins –“reciprocidad generalizada”, “reciprocidad equilibrada” y “reciprocidad negativa”–, hay que subrayar que la moneda nunca ha figurado en sólo una, ni en sólo dos de estas categorías de intercambio. En efecto, la mayoría de las monedas catalogadas como tal –se perciban como “primitivas”, “modernas”, etcétera–, son susceptibles de ser transferidas en múltiples formas de intercambio, que pueden corresponder a una

3. Hay que tener en cuenta que este tipo de división centrada en el estatus no existe en los grupos nómadas de cazadores-recolectores como los nukak y los makú (Silverwood-Cope, 1972; Cabrera et al., 2001).

4. Aquí no hago más que retomar una idea de Adam Smith “ampliamente conocida”, cuando busca darle legitimidad a la especialización del trabajo en *La riqueza de las naciones*.

reciprocidad generalizada o a una negativa: las monedas pueden ser “dadas” o “robadas”. Ahora bien, no es porque el uso social de una moneda tome el aspecto del don o del robo que la forma de intercambio de la que participa deba dejar de describirse y analizarse y luego comprarse y religarse al conjunto de sus usos en una población determinada. Toda “moneda” puede circular en cada una de las esferas de intercambio; en principio, nada permite justificar la sujeción de una moneda particular a una esfera *específica* de intercambio. En cambio, en cada una de estas es posible observar una gran diversidad de usos particulares de las diferentes monedas, cada uno de los cuales está presente en relaciones sociales y situaciones específicas (Akin y Robbins, 1999: 10-11). Por ello sería interesante identificarlos y clasificarlos.

Para comenzar, presentaré un bosquejo de los bienes tradicionales que presentan algunas similitudes con las monedas modernas y analizaré el papel particular del mambe en el seno de las instituciones tradicionales. Enseguida hablaré sobre la integración de la moneda colombiana a la sociedad yucuna y sobre sus usos contemporáneos.

EL PAPEL PARTICULAR DEL MAMBE FRENTE A LOS OTROS BIENES TRADICIONALES

EL MAMBE (*IPATÚ*) ES EL BIEN TRADICIONAL QUE SE PRESENTA CON MÁS frecuencia en el conjunto de los intercambios del noroeste de la amazonia⁵. Nos interesa su análisis desde un punto de vista teórico porque se diferencia de las monedas modernas al no ser un bien “durable” –el mambe se prepara y se consume a

diario– y, paradójicamente, porque es *indispensable* para el funcionamiento de la mayoría de los intercambios tradicionales.

De hecho, se encuentra presente a todo lo largo del noroeste de la amazonia (Hugh-Jones, 1994 ; 1995), no sólo en todas las esferas de intercambios sino también en todas las relaciones

5. Con el término “noroeste de la amazonia” entiendo, por supuesto, la región del Vaupés, pero me refiero a la región que he estudiado, es decir, el bajo Caquetá y el Mirití-Paraná, donde se ubica la mayoría de los yucuna y de sus aliados. Fuera de esta zona, otros grupos como los miraña (Karadimas, 2000), los uitotos y muinanes (Urbina, 1992) consumen el mambe más abajo del bajo Caquetá, pero no los curripaco ni los baniwa del alto río Negro (Journet, 1995: 28).

sociales. Como en otros lugares de la región y de los Andes, el mambe no se reserva sólo a ciertos ritos o personas: cualquier encuentro, conversación o actividad están acompañados de su ofrecimiento y consumo. Incluso las mujeres y los niños, que no están acostumbrados como los hombres⁶ a mambear coca (*ikakuwa ajña-je*), deben consumir un poco en ciertos rituales, y necesariamente ya todos lo han probado –particularmente en su nacimiento y luego de su bautizo–.

Pero antes de profundizar en el análisis del mambe es conveniente presentar los intercambios de otros bienes tradicionales para determinar en qué medida estos también pueden ser comparados con la moneda. Desafortunadamente, ningún etnólogo ha descrito realmente los intercambios indígenas del noroeste amazónico en los que algunos bienes tradicionales serían, literalmente, “intercambiados” o “trocados” con otros. Sin embargo, algunos autores los han mencionado al referirse a los objetos empleados dentro de estas transacciones (Goldman, 1963; Hugh-Jones, 1979, 1992; Jacopin, 1975, 1981; Correa, 1996; Van der Hammen, 1992). Entre los objetos intercambiados por los yucuna encontramos varios que son más o menos “durables”, lo que parece indicar que mucho antes de tener contacto con los blancos ellos tenían la costumbre de aprovechar sus desplazamientos para transportar los recursos naturales, ahí donde hicieran falta, y de especializarse en la fabricación de ciertos productos. Como lo señala María Clara van der Hammen, toda la zona comprendida entre el Araracuara y los raudales de La Pedrera contiene un gran número de rocas que no existe en la parte baja, lo que nos hace suponer que las piedras debían ser intercambiadas para raspar la yuca, pulir las cerámicas y fabricar las hachas⁷ (Jacopin, 1975; Van der Hammen, 1992: 58). Antiguamente, los yucuna y los matapí, grupos exogámicos de la zona interfluvial, eran reputados por su saber en la fabricación del curare y las cerbatanas, mientras que los grupos de la familia lingüística tucano estaban especializados más que nada en las vestimentas de plumas (Hugh-Jones, 1979). Así, la mayoría de los antropólogos que han trabajado en poblaciones del noroeste de la amazonia admiten la existencia de “redes de intercambio” muy complejas, ya que cada bien sólo puede ser cambiado por otros bienes particulares (Goldman,

6. Hay que subrayar que hoy en día la mayoría de las mujeres en la etapa de menopausia preparan y mambear coca, al contrario de las mujeres en edad de procrear.

7. Actualmente, las piedras se siguen transportando para afilar las navajas metálicas traídas por los blancos.

1063; Hugh-Jones, 1992; Van der Hammen, 1992). En relación con los yucuna, Van der Hammen (1992: 21) señala que su curare era muy apreciado por los macuna⁸, que lo intercambiaban por el *karayurú*, una sustancia de color rojo utilizada en algunas prácticas chamánicas de protección. Según algunas informaciones recogidas por P. Y. Jacopin, los bastones de mando⁹ necesarios en ciertas danzas rituales también habrían sido intercambiados en estas mismas redes, igual que las conchas de caracoles que se utilizan en la fabricación de los depósitos para el *lukuji* (tabaco de inhalar), más grandes en el Mirití que hacia el Pirá-Paraná (Jacopin, 1975).

Si se considera la necesidad misma de estos intercambios –para la reproducción física y ceremonial de las poblaciones amazónicas–, al igual que su forma específica –no mercantil–, y si nos apoyamos en las otras fuentes que abordan las redes de intercambio en el Amazonas y en los Andes, todo parece indicar que dichas redes existían antes de la llegada de los blancos, y que dentro de estas ciertos bienes siempre han sido privilegiados. Sin embargo, lo que nos incita a comparar un bien con la “moneda” no es tan sólo que sea privilegiado en los intercambios, sino más bien su *soberanía*.

En nuestra opinión, el mambe tiene un papel fundamental dentro de los intercambios, mucho más importante que cualquiera de los bienes mencionados antes, ya que *expresa la máxima autoridad* y actúa como un *mediador simbólico* irremplazable para el funcionamiento mismo de las instituciones indígenas. Hay que subrayar que por fuera del parentesco pueden identificarse otras dos instituciones tradicionales muy importantes en el noroeste de la amazonia: la maloca y el chamanismo, que

tienen formas específicas de intercambio al igual que todas las instituciones (Fontaine, 2001b). La maloca¹⁰ (*paji*) puede ser definida como una institución simbolizada por un recinto residencial plurifamiliar y ceremonial que rige los intercambios de cada familia nuclear o entre diferentes familias, dependiendo de si cohabitan o no en un mismo lugar. El chamanismo (*lawichú*) también puede ser definido como una institución¹¹, en este

8. Los yucuna, originarios de las zonas interfluviales del Mirití, eran famosos por sus cualidades como cazadores y por la calidad de sus cerbatanas, comparados con los grupos ribereños, más acostumbrados a la pesca, como los tucano y los macuna.

9. Así es como una corona podría ser intercambiada por veinte bastones de ritmo.

10. La maloca es un término vernáculo originario de la lengua *tupi*.

11. El término “chamán” es originario de la lengua *toungous* de Siberia. Recordamos que el chamanismo es considerado como una institución desde H. Baldus (1965-1966: 187) como lo señala J. P. Chaumeil (1984: 17).

caso simbolizada por las prácticas rituales que rigen los intercambios entre humanos mediante seres no humanos, considerados aptos para pensar por sí mismos –plantas, árboles, animales, demonios, ancestros, dueños de la selva, personajes míticos, etcétera– y para poseer ciertos poderes que sólo un hombre iniciado aprende a compartir con ellos¹².

Al mismo tiempo, estas dos instituciones tienen la particularidad de utilizar el mambe como un mediador simbólico, presente obligatoriamente en la mayoría de los intercambios en los que rigen. Esto explica su gran importancia, y en ello se distingue de otros bienes tradicionales, ya que es necesario para el funcionamiento de algunas instituciones específicas a su organización social –sin la coca toda vida plurifamiliar o ceremonial se vuelve imposible dentro de una maloca, lo mismo que toda práctica chamanística–. El papel central que desempeña el mambe en todos los intercambios indígenas, así como sus funciones simbólicas específicas dentro de las instituciones, es lo que nos lleva a compararlo con nuestras monedas modernas: la coca es “soberana” entre los indígenas del noroeste amazónico al igual que la moneda en nuestras sociedades industrializadas. Sin tales mediadores simbólicos que pueden asumir diferentes funciones particulares en los intercambios –a diferencia de otros bienes– se derrumbaría todo el conjunto de valores y de reglas colectivas necesarios para la cohesión y organización de la sociedad.

Su uso extendido, que va más allá de las situaciones de intercambio puesto que circula en toda la sociedad, demuestra que el mambe es un elemento fundamental en las instituciones indígenas. El reconocimiento de su valor no se limita a acuerdos locales entre varios individuos, sino que corresponde a un conjunto de reglas establecidas y reproducidas a diario por una multitud de gente, sin importar su posición dentro de la sociedad e, incluso, si nunca antes se han visto. Sin embargo, conviene diferenciar entre las normas que tienen validez en todas partes y las que son aplicables sólo en cierto tipo de contextos.

12. Hay que señalar que estas instituciones están estrechamente unidas en la medida en que no funcionan de manera independiente. Pueden necesitar, incluso, de ciertas reglas constitutivas de otras instituciones. Así, es impensable organizar dentro de una maloca una ceremonia de baile sin reafirmar ciertas reglas de parentesco –obligación de invitar a sus padres, hermanos, cuñados, tíos, etcétera– y sin realizar los preparativos chamanísticos propios de esta ceremonia. De igual forma, muchas prácticas chamanísticas deben tener presentes las reglas de alianza y filiación, al igual que las obligaciones relacionadas con la cohabitación.

En el caso de las normas aplicables en cualquier contexto, encontramos primero las que conciernen sólo a sus usuarios privilegiados, no sólo para su producción¹³ y consumo, sino también

13. El mambe se prepara tostando las hojas de coca sobre una olla de barro especial. Una vez tostadas, las hojas se apilan en un pilón de madera y luego se ciernen muy finamente a través de una tela —originalmente se hacía con la parte interna de una corteza—. Terminado este proceso se mezcla con las cenizas de las hojas de yarumo o de uva, para darle un aroma especial. Por último, se les sopla un incienso proveniente especialmente de las hojas del árbol de algarrobo —se sugiere una versión un poco más extensa que la original, pero siguiendo bibliografía empleada por el mismo autor, cf. Van der Hammen, 1992: 227. Nota de los traductores—.

para su manejo simbólico —curaciones chamanísticas, preparación de rituales—, su ofrecimiento y recepción. Estos usuarios son, en primera instancia, los hombres iniciados en el chamanismo y en las ceremonias —por medio también del *Yuruparí*, un ritual de iniciación que se practica en casi todo el noroeste amazónico— y luego los jóvenes en proceso de iniciación. Otra norma importante: un hombre debe disponer constantemente de una reserva de *mambe*, lo que implica que debe desmontar y

mantener grandes chagras para cultivar su coca y prepararla en abundancia, cosa que debe rehacer cotidianamente. De por sí, todo “hombre” en sentido yucuna (*achiñá*) debe mambear —o al menos guardar un poco de mambe en su boca— casi todo el tiempo, salvo cuando come, bebe, se baña o duerme, momentos en los que se siente particularmente vulnerable.

Desde el punto de vista indígena, el mambe es un *operador comunicativo* muy particular, por estar destinado a transformar el poder de la palabra mediante algunos efectos en el más allá. Los iniciados cuentan que, cuando mambean, los seres sobrenaturales —seres míticos, dueños del bosque y auxiliares chamanísticos que habitan usualmente en otros mundos— se vuelven más atentos a lo que hacen, buscando beneficiarse de aquello de manera pacífica, es decir, aceptando el diálogo. El arte del chamanismo consiste, entonces, en utilizar esta colaboración del ser sobrenatural pidiéndole prestados sus poderes, lo que se negocia siempre con mambe, acompañado, a veces, de tabaco —cigarros *lichipa*—, en algunas festividades, de bebidas fermentadas —masato de piña, jugo de chontaduro—. Gracias a estos poderes el hombre iniciado puede defenderse de sus adversarios —demonios, brujos enemigos, etcétera—, al preguntarle a sus aliados por el futuro, pidiéndoles consejo, tomando prestadas sus armas —maleficios, mantas que les permiten transformarse en animales, etcétera— y esperando que le prevengan en caso de algún ataque.

Cualquier intento de adquirir estos poderes sin el *control de las palabras chamanísticas justas* es vano, ya que para recibir colaboración de los seres del más allá es necesario conocer sus relatos –míticos– y saber cómo atraerlos –por ejemplo, repitiendo sus cantos correctamente–. En esta esfera de aprendizaje los intercambios entre novato, chamán y seres sobrenaturales están mediados también por el mambe. Todo depende, generalmente, de que el novato ofrezca un cierta cantidad de servicios al chamán –en particular el de su linaje– y de su participación en la preparación diaria del mambe, para que este último acepte hablar en su nombre con los seres sobrenaturales, buscando su “visto bueno” (*palamane*) para programar la memoria del novato para que memorice correctamente las palabras que quiera transmitirle –mitos, fórmulas curativas, palabras ceremoniales, etcétera–. Según esto, el mambe es una herramienta simbólica excepcional por su capacidad de “cambiar” al otro, pues permite el control de su pensamiento por medio de la palabra¹⁴. Con ello se abre el camino de una comunicación que obliga al otro a la cooperación y el diálogo interpersonales, lo que permite obtener la aprobación requerida para que se compartan con él sus conocimientos.

Pero, como se dijo, el mambe no es sólo un mediador de las prácticas yucuna, sino también la llave de acceso a la maloca y a toda su infraestructura residencial y ceremonial. Esto porque mediante la aceptación implícita de cumplir ciertas reglas de juego, propias de la situación de compartir el mambe, quien ofrece y quien recibe coca se comprometen a buscar un acuerdo sobre las maneras de seguir juntos las demás reglas de su organización social, en particular las de la maloca, que rigen la vida y el entendimiento colectivo de muchas familias. Todo *maloquero* está obligado por ello a disponer constantemente de mambe para compartir –con su comunidad y con los visitantes representantes de clanes lejanos– y así organizar y recrear regularmente la cohesión comunitaria. Sin embargo, no se considera que la comida ni ninguno otro de los bienes materiales esté “en el origen” del orden social de un grupo. Siempre es el mambe, pero a condición de ser manipulado de manera adecuada, es decir, de compartirlo en medio del diálogo. Sólo este intercambio de palabras que libera en el aire un fino polvo de coca es capaz de darle armonía a los pensamientos (*pechú*), acordándolos con los del *maloquero*, que

14. Esta transformación del otro por medio del mambe es explicitada en algunos mitos como el de los *Karipu lakena* –los cuatros niños creadores del mundo– en *Jeechu –el Cielo–*. Véanse, Schauer y Schauer, 1975; Fontaine, 2001b.

los dirige, y con los de los ancestros, los espíritus del bosque y otros seres míticos que los observan. Por esto, todo consumo individual de mambe, aislado o excesivo, se percibe como un abuso si no tiene efectos sociales a largo plazo; siempre es fuertemente condenado, como en el caso de las monedas analizadas en la obra colectiva de Akin y Robbins (1999).

Para entender mejor la diversidad de los intercambios en los que participa el mambe es conveniente distinguir varios *tipos de contextos*; sólo entonces se revelarán las reglas particulares de su uso. Tales contextos pueden definirse como categorías semióticas de lugar que enmarcan todo tipo de intercambios –materiales o inmateriales, verbales o no verbales– entre interactuantes, y que los determinan según ciertas reglas sociales. Pueden definirse, entonces, cuatro tipos de contextos:

1. La *vida doméstica* es el lugar de intercambios entre residentes habituales de una misma maloca¹⁵. Tiene la particularidad de englobar los intercambios que se producen en el interior de esta unidad residencial, mientras que los demás tipos de contextos enmarcan los intercambios con el exterior.
2. Las *visitas* son la ocasión para que los co-residentes reciban y realicen intercambios con personas no residentes.
3. Los *trabajos colectivos (mingas)* permiten a los habitantes de un mismo hogar sacar provecho de los servicios de las familias vecinas en la realización de ciertas labores que requieren mano de obra abundante –como trenzar hojas para el techo, desyerbar, *desmontar* la chagra, etcétera–. Por lo general, estas familias se

15. En el sistema tradicional, esta unidad es, por supuesto, la gran maloca que alberga numerosas familias. Conviene subrayar que, hoy en día, este tipo de residencia plurifamiliar tiende a desaparecer para ser reemplazada por grupos de casas monofamiliares –pequeñas malocas, casas con pilotes y otros tipos de residencias influenciadas por el contacto con los blancos–. En la actualidad se constata que la ausencia de maloca, desde el punto de vista de la arquitectura material que representa, no es siempre un obstáculo para cumplir con el conjunto de reglas de la institución. En efecto, muchas familias unidas por el parentesco buscan vivir generalmente en casas monofamiliares cercanas, para conservar así sus relaciones de solidaridad tradicionales.

reciben y despiden tras su esfuerzo colectivo con una comida.

4. Las *ceremonias rituales* reagrupan a diferentes familias más o menos alejadas entre sí, para celebrar danzas colectivas –como el *Yuruparí*, la danza del chontaduro, etcétera– y ritos funerarios.

En vista de que cada uno de esos contextos se considera necesario para la vida social y que el mambe es indispensable en cada uno de

ellos, hay que reconocer la habilidad de un *maloquero* para distribuirlo de manera adecuada, puesto que sólo sabiéndolo distribuir según las reglas de cada uno de sus interlocutores y de cada situación, un maestro (*ne'emakana*) puede dirigir y organizar, realmente, la vida colectiva.

En el contexto doméstico puede constatarse que la modalidad de intercambio prevaleciente es la misma que con la mayoría de los otros bienes; está determinada por *la obligación de redistribución y disfrute colectivo del conjunto de los bienes introducidos en el hogar*, pero depende también de otra regla fundamental que tiene validez en cualquier contexto: *la división sexual y estatutaria de las labores*. Así pues, el mambe, compartido siempre dentro de un mismo hogar, lo manipulan y mambean, sobre todo, los hombres –lo que no significa que las mujeres no se beneficien de las transformaciones simbólicas que lleva su manipulación, aun cuando no lo consuman–. Por lo demás, el mambe no se reparte equitativamente entre todos los hombres, ya que el jefe de hogar suele separar lo correspondiente a los hombres presentes en el hogar –coresidentes o visitantes potenciales–, del destinado a su uso personal –principalmente si es *maloquero* o chamán– y del preparado para un ritual específico –curaciones chamanísticas, preparación de una *minga* o de una ceremonia–.

En cuanto al mambe destinado al consumo de los miembros del hogar, hay que decir que no siempre se mide, y que cada hombre tiene derecho a servirse cuando lo desee, estando obligado, incluso, a hacerlo sin tener que esperar a que el jefe de familia se lo proponga. En cambio nadie puede tocar el mambe de este último, a menos que sea él mismo quien lo ofrezca, pues correría el riesgo de enfurecerlo. Aún más grave sería tomar el mambe destinado a un ritual, ya que siempre se prepara para ofrecerlo a ciertos seres sobrenaturales; si alguien se atreviera a tomar una parte podría tener el efecto contrario al deseado –un maleficio mortal en lugar de un remedio curativo–.

El jefe de familia acostumbra administrar el mambe midiendo las cantidades¹⁶ que reparte entre cada uno de sus allegados. Esta distribución la realiza pensando en los usos simbólicos a los que piensa destinarlo. Por

16. Esta división se hace empleando recipientes de diferentes tamaños. Una vez recogidas en grandes totumas (*kuyá ipatóko*) que pueden guardar hasta dos kilos de mambe, las porciones se dividen usando latas de conserva, que se cierran herméticamente con una tapa. Antiguamente la coca se almacenaba en ahuyamas sin pulpa que podían contener cerca de un kilo del polvo. También sirven de medida las cucharas hechas con el fémur del tapir, llamadas *ta'pá*, que pueden remplazarse por cucharas metálicas o por hojas, cuando no se encuentra nada más a la mano.

ejemplo, la parte que asigna al consumo colectivo le permite ponerse de acuerdo con los otros hombres del hogar, obligándoles con ello a cumplir con sus respectivas tareas. La porción que guarda para sí mismo está destinada a los intercambios que realice con los seres del más allá. Por último, la parte reservada a un ritual específico se ofrece a ciertos seres sobrenaturales con el fin de obtener de ellos ciertos favores excepcionales que requieren, por consiguiente, una mayor cantidad de coca, como sucede en el bautismo, la terapia chamanística de un enfermo, etcétera.

Durante una visita, es decir cuando dentro de la maloca se presentan una o más personas que no residen habitualmente en ella, el ofrecimiento de mambe es lo que permite, siempre, que los visitantes masculinos sepan en qué grado los aprecian y respetan como interlocutores –dignos de ser escuchados–. Este ofrecimiento, que de hecho es la etapa siguiente al saludo formal de la visita (Fontaine, 2001b), es una propuesta implícita para que el visitante permanezca en el lugar y se sostenga con él un diálogo. Una vez terminado el diálogo, se ofrece bebida y comida, y después un nuevo consumo de mambe, que suscita la profundización del diálogo en ciertos asuntos considerados importantes –y que se desarrollan relatando historias o mitos– y la reafirmación de acuerdos entre los interlocutores.

Cuando un visitante masculino declara carecer de mambe –para sus usos personales o para un ritual específico– el anfitrión no puede rehusarse a proveérselo. En este caso, invitará al visitante a recoger hojas de su huerta (*chagra*) y a prepararlo mientras conversan. Finalmente, el visitante partirá con una reserva de mambe pero queda endeudado con su anfitrión –quien, a su vez, podrá visitarlo o pedirle un favor, como por ejemplo que participe en una *minga*–.

Antes de la *minga*, el jefe de maloca debe acumular una cantidad determinada de coca con el propósito de entrar en contacto o con los amos de la selva y pedirles información sobre los peligros que eventualmente puedan amenazar el desarrollo de sus actividades laborales –serpientes y otros animales amenazantes–, o para alejar las nubes grises –el mal tiempo podría afectar la productividad del trabajo–. Durante la *minga* todos los hombres que llegan al hogar entre el amanecer y el momento de la partida hacia el campo se reciben con comida¹⁷, seguida de un

17. La bebida más común es la *caguana*, cuya receta se basa en yuca brava. Por su parte, la comida suele tener carne o pescado junto con casabe.

ofrecimiento de mambe que prueba, implícitamente, que se aceptan como participantes de la jornada. Luego, durante el transcurso del trabajo, los anfitriones distribuyen regularmente bebida y mambe entre sus invitados. Cualquier insuficiencia de este podría motivar el descontento o, incluso, la partida anticipada de los participantes, ya que en cualquier momento los amos de la selva podrían enfurecerse y producir accidentes de trabajo – como una herida mortal debida a la caída de un árbol o al filo de un hacha, etcétera–.

El mambe es, también, un elemento fundamental en los rituales que se celebran durante un baile, no sólo durante la ceremonia propiamente dicha, sino desde que comienza su preparación. Al igual que en el trabajo de las *mingas*, puede decirse que el mambe constituye el principal “capital” para la organización de un baile. Por eso, cuando se reinvierte sabiamente mediante rezos chamanísticos, es posible obtener por medio de éste todos los demás elementos necesarios para el efecto –comida, bebida, etcétera–. Gracias al mambe, los amos del bosque se invocan para pedirles que los cazadores puedan atrapar una parte de los animales que están bajo su control. También se les pide “alejar las nubes”. Durante la fiesta, el chamán se encuentra en relación permanente con los amos del bosque, seres míticos y ancestrales que han debido recibir –todos– una ración de mambe para observar de manera condescendiente la ceremonia. Durante estas conversaciones el chamán será avisado acerca de posibles peligros durante la fiesta –peleas o roces entre invitados–.

En el transcurso de la ceremonia los hombres se encargan de contar y dividir cuidadosamente las diferentes raciones de mambe en recipientes separados –en latas de conserva llenas hasta el borde con mambe comprimido–. Cada padre de familia debe traer el suyo para mezclar una parte con el mambe comunal de la fiesta, y guardar la otra para compartir con los invitados de su preferencia. Aquí conviene diferenciar entre las diversas maneras que existen para ofrecerlo durante una ceremonia de baile:

- La más formal, a la vista de todos, debe estar acompañada de *palabras ceremoniales de ofrecimiento del mambe*. Estas palabras se pronuncian varias veces en el transcurso de los bailes y permiten renovar las relaciones bilaterales existentes entre todos los padres de familia, por medio de los anfitrío-

nes, que los instan poniendo frente a ellos recipientes llenos de coca. Hay que resaltar que estas palabras están muy ritualizadas en la medida en que son obligatorias. Esto significa que están regidas, estrictamente, por el protocolo de la ceremonia. Por medio de ellas los invitados más lejanos muestran su voluntad de cooperación o de colaboración, aceptando implícitamente el intercambio verbal (Grice, 1979); colaboración que debe llevar luego a los participantes a conversar de manera mucho más informal –especialmente haciendo chistes– y a actualizar sus acuerdos –a partir de intercambios diferentes a los propuestos por los anfitriones de la ceremonia–. Durante estas fiestas, que son también la ocasión para reencontrarse con los más alejados –y cuyas relaciones son, por ello, potencialmente conflictivas–, se establece un intercambio verbal que acompaña el ofrecimiento de coca y que se constituye en una etapa obligatoria para la renovación y desarrollo de las relaciones de confianza entre los hombres.

- Hay otra manera de compartir la coca –colectiva también– que no implica, necesariamente, el intercambio de palabras. No es exclusiva de los padres de familia, porque incumbe a todos los invitados a la fiesta, a quienes el anfitrión llama por turnos, clasificándolos en diversas categorías: primero los bailarines, enseguida los demás hombres y, por último, las mujeres mayores, invitados, uno detrás de otro, a servirse mambe durante los diferentes momentos de la ceremonia. Al contrario de la modalidad anterior, este ofrecimiento se caracteriza por su informalidad, es decir, por cierto relajamiento de las reglas. Por ello se considera un momento de esparcimiento y de jovialidad, durante el cual los hombres disfrutan haciéndose bromas y llamándose desde un extremo al otro de la maloca para compartir la coca común.
- Un responsable del ofrecimiento del mambe está encargado también de distribuirlo a intervalos regulares, haciéndolo circular entre los invitados que se sientan en las bancas que rodean la pista central de baile. Durante este proceso, el anfitrión nunca pierde de vista el mambe y, por lo general, está atento a servirselo a los hombres.
- Por último, el jefe de la maloca reserva un poco, que distribuye personalmente entre ciertos invitados, a quienes privilegia para dialogar con ellos durante la fiesta. Por lo general

pasará la mayor parte de la noche con ellos, intercambiando historias y mitos.

LA INTEGRACIÓN DE LA MONEDA COLOMBIANA EN EL MEDIO INDÍGENA

RECORDEMOS QUE SÓLO DESDE MEDIADOS DE LOS AÑOS 1930 LOS INDÍGENAS comenzaron a ser remunerados en pesos, periodo que coincide con la llegada de nuevos actores sociales encargados de inspeccionar la región: los corregidores. Como primeros representantes locales del estado obligaron a Oliverio Cabrera y a otros más –que se dedicaban a la explotación del caucho– a pagar en dinero lo que debían a los indígenas por movilizarlos, sin ninguna retribución, en la guerra colombo-peruana (1932-1933), para defender unos territorios que sólo ellos controlaban (Van der Hammen, 1992).

Empero, su intervención no fue suficiente para hacer circular de manera durable la moneda oficial colombiana entre los indígenas. Siendo aún analfabetos e incapaces por tanto de reconocer el valor de las monedas y de los billetes, los indígenas permanecieron durante largo tiempo como las víctimas principales de los caucheros deshonestos; de ahí su preferencia por una retribución directa en mercancías. Así pues, la inserción de la moneda no se desarrolló hasta la llegada de otros actores sociales, contratados también por el gobierno: los misioneros capuchinos¹⁸.

Instalados primero en La Pedrera en 1934, y luego en el Mirití en 1949, los misioneros contrataron mano de obra mediante la utilización del sistema de explotación por endeudamiento. Muy pronto consiguieron hacer durables las condiciones necesarias para que aumentara la circulación de la moneda en la región. No se limitaron a enseñar a los indígenas a contarlas y a leerlas; una de sus innovaciones más destacadas fue poner en circulación monedas de diferentes denominaciones; como resultado, los indígenas aprendieron a manipular la moneda progresivamente y a referirse en pesos al precio de las mercancías.

18. Desde comienzos de siglo, el estado les había asignado la tarea de educar a los indígenas ubicados en los territorios que quedaban fuera de su control –llamados territorios nacionales–, para así sacar ventaja de los medios que disponía para el ejercicio de su autoridad. Sin embargo, sólo desde comienzos de la década de 1930 la misión capuchina llegó a la comisaría de Amazonas, comenzando por Leticia.

En otras palabras, los misioneros proporcionaron a los indígenas el conocimiento necesario para que llevaran sus cuentas –como calcular el beneficio o el déficit de valor que los ligaba a sus empleadores– y para que pagaran o cobraran en pesos lo correspondiente a cualquiera de sus transacciones. Los padres capuchinos pagaron también unos salarios permanentes por la construcción, las entrevistas y la administración de sus internados, unos salarios permanentes que aumentaron la cantidad de moneda en circulación. Sin embargo, durante largo tiempo esto era y fue poco, comparado con las sumas de los bienes que se comerciaban en la región. A los caucheros les convenía remunerar a los recolectores con mercancías para evitar así que las consiguieran, más baratas, en las tiendas de los misioneros. Rechazar la moneda nacional permitía entonces que conservaran el monopolio en la venta de mercancías. Hacia el final de los años 1960, los indígenas se habían vuelto más hábiles en la defensa de sus intereses en comparación con treinta años atrás; primero, porque muchos aprendieron a llevar sus cuentas y, además, porque durante ese periodo de alta rentabilidad en el tráfico de pieles de jaguares y tigrillos la competencia entre patrones se tornó tan fuerte que algunos caucheros nuevos rompieron su “código de honor”¹⁹ al proponerle a los indígenas trabajar con ellos sin el endeude, intercambiando los productos sustraídos del entorno por mercancías. A comienzos de la década de 1970, el final de la paridad del dólar con el oro en el sistema monetario internacional desestabilizó el precio de ciertos productos industriales, hasta el punto de incitar a los patrones del caucho a no dar más crédito a los indígenas y a que optaran por reducir de manera considerable su endeudamiento. Incluso los indígenas terminaron convirtiéndose en prestamistas de sus empleadores²⁰: efectivamente, los libros de contabilidad de la época registran créditos fuera de los conocidos débitos.

19. Se trataba de un acuerdo entre caucheros que prohibía sacarle provecho a los bienes y servicios de un indígena que trabajara para otro patrón sin que antes arreglaran sus cuentas.

20. Se volvieron, nuevamente, prestatarios, como durante la guerra colombo-peruana, pero ya no se piensan como deudores, ya que algunos pueden leer y entender las cuentas hechas por sus patrones.

Conviene resaltar que si desde los años 1980 la circulación de moneda en el medio indígena no la efectuaron los patrones, sí se desarrolló poco a poco con la presencia cada vez más importante del estado y de ciertas organizaciones no gubernamentales (ONG),

que accedieron a pagar a los nativos con billetes. Por lo demás, estos ingresos tomaban una sola dirección, pues los nativos no eran manipulables y nunca retribuyeron en moneda los servicios que ofrecían las ONG. La monetización se intensificó especialmente con la construcción de los corregimientos y de los centros públicos de salud, convertidos en su momento en fuentes importantes de salarios, y con la realización de proyectos de desarrollo –en materia de salud, educación y agricultura comunitaria– y de investigación –utilización de los recursos naturales–. Contrariamente a las condiciones laborales que los indígenas habían tenido hasta entonces con los blancos, estos proyectos tuvieron la doble ventaja de aportar infraestructuras que podían ser utilizadas y puestos de trabajo que asignaban sumas sustanciosas y regulares –salarios, subvenciones, transferencias de fondos públicos hacia las capitanías– comparadas con las de otras actividades remuneradas. Pero estos flujos de “ayudas” entregados por las organizaciones gubernamentales –corregimientos, servicios de salud, policía, armada, pistas de aterrizaje– y no gubernamentales – misioneros, fundaciones de investigación y de desarrollo– no bastaron para mantener un nivel elevado de liquidez en circulación, pues por lo general eran absorbidos por los patrones y comerciantes locales, que los gastaban por fuera de la economía local. Así, antes que perder el monopolio sobre sus ventas con respecto a cada indígena, los empleadores prefieren darles crédito y registrar sus deudas en los libros de contabilidad.

LA MONEDA COLOMBIANA ENTRE LOS YUCUNA CONTEMPORÁNEOS

SI LA MONEDA COLOMBIANA APARECE RELATIVAMENTE POCO EN LOS intercambios indígenas en comparación con la amplia gama de bienes y servicios que se producen en el seno de su organización social es por la importancia que tienen las reglas institucionales específicas relacionadas con el uso simbólico del mambe.

Además de ser central en el conjunto de los intercambios indígenas, los modos de funcionamiento del mambe son muy diferentes de los que prevalecen cuando la moneda se utiliza

como medio de pago en un mercado. Y pese a la existencia de una cierta oposición en los principios que rigen sus funcionamientos, puede observarse también una cierta cohabitación entre el mambe y el peso, que conviene analizar.

Recordemos brevemente dos características importantes del uso del mambe frente al de la moneda colombiana. De un lado, su relación con una *división estricta por sexo y por estatus de las labores*, ya sea en lo que se refiere a su manipulación –exclusiva de los hombres, en especial de los *maloqueros* y chamanes– o en el nivel de los efectos simbólicos –todo ritual en que interviene el mambe reproduce el orden del mundo de los hombres y las mujeres–.

De otro lado, el empleo de la coca asegura la *redistribución cotidiana de la autoproducción*, porque obliga a los hombres a llegar a *acuerdos verbales* sobre cómo compartir otros bienes y servicios, siguiendo las reglas particulares a cada contexto de su vida colectiva. En otras palabras, los intercambios verbales –especialmente los mitos– que enmarcan siempre el ofrecimiento del mambe permiten a los interlocutores entenderse en sus formas de aplicación de las reglas institucionales de redistribución reconocidas por su sociedad.

Teniendo en cuenta tales reglas, todo empleo del mambe es opuesto a los intercambios comerciales: primero, porque el intercambio de bienes no se realiza libremente y, además, porque no es necesario evaluarlos con base en una misma escala de valor –puesto que su redistribución es obligatoria y está definida independientemente de las decisiones individuales–.

Así pues, por lo general resulta imposible faltar a las obligaciones de la división sexual y estatutaria de las labores sin que se corra el riesgo de ser descalificado e, incluso, excluido socialmente, y la mayor parte de los bienes destinados al autoconsumo

–en particular los alimentos– o al uso colectivo –casas, bancos, instrumentos de cocina y de aseo– no pueden ser apropiados de manera individual²¹.

Se comprende que no haya libertad de intercambio en un sistema social en el que rigen reglas como estas, pues sería inevitable faltar a

21. Es cierto que algunos objetos rituales o chamanísticos –bancos de brujería, bastones ceremoniales, flautas en hueso, etcétera– están reservados a quienes tienen estatus privilegiados –como el jefe de maloca, el bailarín, el chamán–, pero generalmente la mayor parte de estos objetos no se ofrecen, porque con frecuencia son fabricados y conservados por la misma persona que los utiliza.

algunas de ellas si alguien tomara una parte de la producción que está destinada al grupo entero, buscando su beneficio personal (Fontaine, 2002). Algo así podría ser considerado, incluso, como un “robo” (*ata’ákaje*).

Ahora bien, frente a estas reglas institucionales, empleadas y recordadas a diario en medio de las conversaciones que rodean el consumo del mambe, la moneda nacional comienza también a ser citada, instaurando y haciendo valer otras reglas que normalmente discrepan de las primeras. Esto lleva no sólo a una especificación de los consumos sino también a una transformación de las prácticas indígenas.

Incluso si los nativos manejan pesos colombianos, sobre todo en su forma material –monedas y billetes–²², estos siguen siendo muy poco visibles entre ellos: la moneda casi no circula o lo hace muy brevemente en sus comunidades. En realidad, ni la moneda ni el mercado están integrados al corazón de la organización tradicional, ya que nunca son privilegiados en las relaciones sociales entre indígenas. En cambio sí son esenciales en la mayoría de sus relaciones con los blancos. Esto significa que cuando un indígena obtiene “dinero” (*liñeru*)²³ lo hace por lo general por parte de los blancos –sea por cuestiones de trabajo (*jápakaje*) o por algún tipo de ayuda (*ñaté*)– y cuando lo usa para comprar “mercancías” (*le’ejepelaji*)²⁴ es ante ellos que sucede. Así pues, el dinero en las comunidades yucuna no hace más que entrar y salir: el espacio para su circulación sigue siendo *periférico*, en tanto que su destino principal es regresar hacia la sociedad globalizadora. Entonces, entre indígenas el dinero no es, en principio, un medio de intercambio, ya que los bienes y servicios no tienen que comprarse de acuerdo con las obligaciones relacionadas con sus instituciones –como las del parentesco, por ejemplo–. En cambio, la moneda sí es un verdadero medio de intercambio más allá de las relaciones estrictamente indígenas, es decir, entre nativos y colonos.

Si la moneda no asume completamente su función como medio de intercambio, sería justo, entonces, preguntarse qué acontece con sus otras funciones clásicas.

22. Es difícil que los yucuna dispongan de cuentas bancarias puesto que los establecimientos financieros más cercanos se encuentran en Leticia. Sólo ciertos líderes, asesores de ONG y promotores indígenas viajan con regularidad hasta la capital, permitiéndose guardar su dinero líquido en un banco.

23. El término yucuna *liñeru* se deriva del español *dinero*.

24. *Le’ejepelaji* es también el término que emplean los yucuna para designar todo el conjunto de bienes tradicionales que se producen en una maloca.

Por supuesto, para los yucuna la moneda sólo pudo convertirse en un patrón de medida desde que los misioneros les enseñaron a contabilizar sus deudas y sus créditos en unidades de valor, a reconocer los distintos valores representados por las monedas y los billetes y a apreciar el costo de las mercancías que querían adquirir. Conviene señalar aquí que este patrón de medida no es universal: en pesos sólo se cuentan las mercancías compradas a los comerciantes, los bienes indígenas vendidos regularmente a los blancos –cacería, pescado, casabe, fariña, productos cultivados, frutas, artesanías, animales domésticos o capturados, alquitrán vegetal, mambe– y los servicios que unos brindan a otros.

En cuanto a su función de reserva de valor, es interesante observar que los indígenas no pueden disponer de ella plenamente o con total libertad, pues les resulta casi imposible acumularla. Y, en efecto, resulta muy difícil hacerlo sin acrecentar desmesuradamente los riesgos de robo, debido a las características propias de su forma tradicional de residencia. Por un lado, porque las casas, hechas de madera y de hojas, no disponen de protección especial contra los robos y, por otro, porque el conjunto del espacio doméstico suele estar abierto y ser de libre tránsito tanto para los residentes como para los visitantes regulares. Aunque esto sea mal visto e, incluso, condenado, cada cual puede esculcar fácilmente a sus espaldas en las pertenencias de los otros.

Por ello no resulta extraño que la moneda se exhiba raras veces a la luz del día, a la vista de todos, pues no dejaría de despertar codicias en el grupo. Pero más allá de los robos, existe una segunda razón por la que no se muestra ni se cuenta frente a los otros, y es que nadie puede guardarla sólo para su provecho. Todo el mundo debe poder beneficiarse de ella. Según las normas tradicionales, todos los recursos deben redistribuirse, sea que provengan de la sociedad blanca –como las mercancías– o que se extraigan del medio ambiente.

Así pues, tal discreción en la apropiación y la manipulación de la moneda puede entenderse como el producto de dos concepciones opuestas, que día a día entran en confrontación entre los indígenas: la del holismo tradicional y la del individualismo moderno (Dumont, 1983). En efecto, cada indígena se considera miembro de un clan encargado de seguir y hacer prevalecer las

reglas institucionales que le obligan a redistribuirlo todo; además, se identifica cada vez más con los individuos de la sociedad dominante en su deseo de adquirir mercancías para sí mismo. Esto explica por qué cada uno esconde la plata que ha ganado con esfuerzo, pues cada grupo social al que pertenece le exige algún tipo de beneficio –lo que ocurre en las recepciones y en la distribución de comida, licor y cigarrillos– y por qué cada día se muestran más molestos con tener una apariencia “pobre” o “indígena”, hasta el punto de que en ocasiones no tienen con qué vestirse ni con qué calzarse para ir como es debido a La Pedrera²⁵. Para un yucuna, esconder la plata termina siendo la manifestación de un comportamiento que tiende hacia el individualismo –al querer reservar para sí mismo o para algunas personas cercanas la satisfacción de sus futuras compras– entre otras manifestaciones más como lo es el hecho de poder adquirir esta plata mediante el robo, o como intentar desviar las normas institucionales que valorizan el don o la redistribución que tiene lugar entre sus grupos sociales más próximos –los residentes, los invitados, la comunidad, etcétera–.

25. Sin ropa y calzado apropiados, muchos indígenas que viven en las inmediaciones de La Pedrera evitan salir de su esfera doméstica, permaneciendo alejados, en su hábitat natural. A menudo se muestran reticentes a que los blancos los vean, en especial los domingos y días festivos.

Dado que los indígenas buscan apropiarse cada vez más de la moneda para adquirir sus bienes de consumo donde los blancos, inevitablemente tienden a reducir las actividades tradicionales relacionadas con la producción familiar. Lo primero que se constata es la disminución cada vez mayor y a veces incluso hasta la desaparición o anulación de determinadas labores –cacería, recolección, tejido de las hamacas, atenciones chamanísticas– y de algunos objetos –cerámicas, cerbatanas, trampas de pesca, etcétera– que ya no es necesario fabricar puesto que pueden reemplazarse por objetos manufacturados –ollas de aluminio, baldes de plástico, armas de fuego, machetes, nylon, anzuelos, redes de pesca, etcétera–. Luego observamos el desarrollo de algunas actividades que, aun cuando no se realizan con otros residentes, no están destinadas sólo a satisfacer el autoconsumo, sino a producir ciertos bienes que se venderán poco a poco en el mercado. Por último, el tiempo consagrado a las tareas de auto-producción se reduce día a día, ya que cada vez hay más indios que van a trabajar donde los colonos en búsqueda de un salario.

Con todo, existe siempre una especie de repartición de beneficios a pesar de la auto-producción doméstica, incluso si esta repartición nunca es equitativa del todo y sirve ante todo a quien esté vendiendo sus bienes y servicios. Si los diferentes miembros de un mismo hogar aceptan que entre ellos alguien trabaje, se da por entendido que es a condición de respetar un cierto acuerdo, más o menos implícito, relacionado con la repartición de los beneficios mediante mercancías o del mismo dinero. Pero como esta repartición raramente se realiza por partes iguales o tras un acuerdo perfecto dentro de una familia, cada cual busca producir y vender sus propios productos, una vez concluidas sus obligaciones más importantes frente a los otros miembros –particularmente en función de su propia subsistencia alimentaria–.

A pesar de que casi siempre los hombres son los designados para aportar rentas en el hogar²⁶, o justamente porque ellos olvidan a menudo traer la plata y las mercancías tan esperadas por sus compañeras –a menudo gastan su salario en licor, lo que origina las peleas más violentas entre parejas–, tanto ellos como las mujeres –jóvenes o adultas– producen y venden personalmente “sus cosas” (*rinani*) para asegurarse así de conseguir las mercancías que desean.

En la redistribución de las ganancias se ve reflejada la división sexual que rige la producción de los objetos que tienen mayor demanda en el mercado: las mujeres venden sobre todo faraña, galletas de casabe, yuca dulce, aves, ciertas plantas y frutas de

26. Un hombre nunca buscará que una mujer trabaje donde los blancos, más aún si él mismo no posee un trabajo remunerado, ya que perdería una cierta autoridad sobre ella. Por lo demás, para un indígena es inconcebible pensar en permitirle a su mujer alejarse del hogar y no controlar sus relaciones con los otros hombres.

sus chagras, mientras que los hombres ofrecen fundamentalmente peces, presas de cacería, animales capturados –tortugas acuáticas, pájaros–, artesanías de madera –barcos, ramas– y alquitrán vegetal (Fontaine, 2001a). Podríamos incluir en esta lista la coca si no fuera por la particularidad de que su venta está prohibida oficialmente. Recordemos que a comienzos de los años 1980 esta región atravesó por una época de bonanza cocalera, durante la cual los indígenas trabajaban para la “mafia”. Al cabo de algunos años, la caída de los precios de la cocaína impulsó el desplazamiento de los narcotraficantes más grandes hacia territorios extranjeros. Actualmente, en la zona comprendida entre el Mirití-Paraná y La Pedrera el cultivo de la coca con fines ilícitos parece ser realizado únicamente por

pequeños traficantes, muchas veces drogadictos. Con respecto a la producción de coca destinada a usos tradicionales, se observan periodos en que puede ser tolerada y otros en que se prohíbe por completo –ciertos indígenas y algunos ancianos han visto al ejército y a la policía local destruir sus chagras–. Aun así, varios comerciantes la compran para revendérsela luego por un mayor precio a ciertos colonos que se sienten orgullosos de tener nexos privilegiados con los nativos, o a veces incluso a ciertos indígenas asalariados.

Para retomar la cuestión de la repartición de las mercancías y el dinero, hay que comenzar por subrayar que es obligatoria también en contextos diferentes a los de la vida doméstica tradicional, aunque se presenta bajo formas que en parte son específicas a cada situación. Con ocasión de una visita no debe faltar el ofrecimiento de productos alimenticios conseguidos en el mercado, pues muchos de ellos se han tornado indispensables –la sal vegetal fue reemplazada, por ejemplo, por la sal mineral– o, simplemente, son muy apreciados –azúcar, arroz, café, chocolate, leche en polvo, refrescos en polvo, aceite, latas de conserva–. En las noches cada quien esperará que un visitante asalariado distribuya cigarrillos. También durante las visitas que se hacen entre los miembros de una misma comunidad, y según las actividades que cada uno pueda ejercer donde los blancos, los unos piden a los otros X o Y “ayuda” (*ñaté*) en mercancías o en dinero, para contribuir con ello a los preparativos de una *minga* o de un baile.

Igualmente, durante las *mingas*, además de atender a sus invitados con alimentos comprados donde los comerciantes locales, los anfitriones casi siempre les regalan cigarrillos e, incluso, cachaza importada desde Brasil. Hay ocasiones en las que el licor se distribuye en medio de las actividades laborales, para agradar más a los participantes y atraer mayor número.

La organización de una gran fiesta ceremonial es otra de las ocasiones en que más se aprecia la redistribución de cierta clase de mercancías que no se producen localmente. Esto significa, aquí y en cualquier otro contexto indígena, que más allá de los aportes personales obligatorios según la edad, el sexo y el estatus de cada uno, los aportes que provienen de quienes han alcanzado ya un cierto estatus en la sociedad dominante son los que tienden a adquirir mayor importancia, aun cuando estos estatus no parezcan importantes en el desarrollo de los ritos

propiamente dichos. Entonces el mambe no sólo es fundamental para obtener todos los demás bienes tradicionales indispensables en una fiesta –tabaco, presas de cacería, pescado, casabe, guarapo, objetos rituales, ropa, etcétera–, sino, además, para convencer a los indígenas asalariados de que “colaboren” transportando en lancha a las comunidades y comprando cigarrillos y cachaza.

Por ejemplo, un *maloquero* mambeará con el motorista del internado para que le preste su barco o su motor fuera de borda, y con un promotor de salud o con el asesor de una ONG para obtener gasolina –para el transporte de sus invitados o para alumbrar la fiesta–. Así mismo, por medio del mambe con un indígena encargado de una campaña electoral para la cámara de representantes o la gobernación, conseguirá su “ayuda” –gasolina, licor, cigarrillos–, dándole a cambio el espacio para exponer su discurso político ante las comunidades invitadas.

De acuerdo con lo anterior, el mambe resulta ser mucho más indispensable para el indígena –cuando sabe acompañarlo de las palabras chamanísticas pertinentes– que cualquier otro bien, mercancía o moneda. Según él, el mambe le permite satisfacer todas sus necesidades –determinadas culturalmente–, mientras que las mercancías y la moneda no puede utilizarlas ni para realizar las actividades que le otorgan prestigio ni tampoco para reemplazar sus bienes tradicionales –en especial los objetos chamanísticos y rituales–.

Hay que anotar, a propósito, que la mayor parte de los yucuna admite su incapacidad para enriquecerse, es decir, para proveerse de muchas mercancías y dinero hasta el fin de sus días. Es por eso que cuando alguien gana un poco de dinero y luego se encuentra sin nada los demás le recuerdan que como indio le resultará inútil cualquier esfuerzo por actuar como un blanco: “Usted nació indio y lo seguirás siendo toda la vida”. Según los yucuna, la propia naturaleza indígena (*tapuyana*) los condiciona a la “pobreza” (*kamu’ují*) y, por ende, a preparar cotidianamente el mambe con el que obtienen los demás elementos necesarios para su subsistencia.

Los médicos tradicionales tienen un papel fundamental en la relación de los indígenas con el mundo de los blancos, puesto que desde el momento mismo del bautizo acuden al mambe para anunciar si los recién nacidos serán capaces de asegurar determinadas funciones sociales en uno u otro lugar. De esta

manera se sabe si un niño nació “para vivir como indígena” o “como blanco”. En el primer caso, el niño será educado para que asuma un determinado estatus –*maloquero*, cantor, chamán o médico–, y ciertas elites tradicionales lo guiarán durante su periodo de iniciación, pero se le desaconsejará buscar suerte entre los blancos. En el segundo, la primera preocupación será la de hacerlo bautizar por un sacerdote católico y encontrarle dos padrinos entre los colonos. Dado que estos serán quienes llevarán la responsabilidad de “ayudar” al joven en el mundo de los blancos, especialmente durante sus estudios –con la compra de cuadernos y de uniformes escolares–, y luego en sus actividades remuneradas –con frecuencia a su cargo–, se entiende la importancia de crear lazos especiales con ciertos blancos, intentando embrujarlos por medio del chamanismo. Esto se logra, como siempre, mediante el mambeo de coca y en el marco de sus intercambios con los seres sobrenaturales.

La literatura oral cuenta que cuando se establece contacto con los blancos siempre hay algo bueno y algo malo (Fontaine, 2001b). La mayoría de las veces se consideran “tramposos” y que nunca puede confiarse en ellos, incluso si existe alguna relación de parentesco. Sin importar lo que hagan, parecen estar siempre dispuestos a mentir y abusar de su cercanía, por poco que los motive a ello un interés personal, y por eso sus relaciones comerciales son con frecuencia sospechosas de “robo”, negándoseles así cualquier obligación vinculada con la alianza. Por otra parte, sus universos globalizadores, repletos de mercancías que pueden ser controladas mediante el poder del dinero o de las armas de fuego, se han tornado muy atractivos y útiles como para no ser tenidos en cuenta. Por eso, los yucuna estiman cada vez más crucial hallar los medios necesarios para tener acceso a las fascinaciones que ofrece este mundo peligroso.

Y precisamente en torno a estos medios tiene lugar la mayoría de sus querellas, lo cual generalmente depende del estatus que posea cada uno en su propio sistema social, y según su trayecto personal esté más o menos impregnado de vida tradicional o de actividades entre los blancos. En efecto, los representantes del saber tradicional impugnan a los demás indígenas su legitimidad, más aún cuando tienen una cercanía de parentesco o de residencia, pidiéndoles no redistribuir sus rentas por los gastos que se esperan de ellos en cada contexto específico. Las elites

tradicionales consideran que todo abuso en los gastos individuales se origina por la mala influencia de los blancos. Algunos llegan a sostener que quienes manifiestan esta clase de conductas “son blancos”. Desde este punto de vista, no es posible ningún tipo de ascenso social individual. No importa cuál sea, todo recurso debe beneficiar siempre a la colectividad, y en principio el papel del chamán es mambear coca para pensar en las condiciones que debe presentar su redistribución. Y por medio de sus prácticas rituales y de sus sueños premonitorios, el chamán sabrá si tal redistribución en particular tendrá o no repercusiones favorables. Así pues, no es posible mejorar las condiciones de vida sin que haya una discusión y un acuerdo previos con los ancianos.

No hay entonces enriquecimiento personal que no sea mal visto. Se percibe siempre como momentáneo y nefasto para los indígenas, puesto que nunca se les considera aptos para manejarlo. No puede sino conducirlos a su perdición –por las borracheras demasiado frecuentes–. Pedir plata para un servicio es, por otra parte, igualmente condenable, sobre todo cuando dicho servicio debería formar parte de una división de mambe que suscite el acuerdo y confianza recíprocos, por oposición a la retribución monetaria, que no implica obligación alguna entre los diferentes individuos (Aglietta y Orleáns, 2002). Muchos indígenas dicen poder reconocer a los “verdaderos” chamanes cuando estos se niegan a recibir dinero como contraprestación a sus servicios. En cambio, lo que todo chamán exige es que haya mambe al momento de escuchar sus palabras y recibir sus curaciones.

En este texto se ha mostrado que el mambe desempeña un papel fundamental para el funcionamiento de las instituciones yucuna, tanto como sucede con el dinero en nuestras sociedades mercantiles. Empero, esto no significa que podamos asimilarlos, porque perderíamos de vista sus especificidades y la compleja articulación de sus usos dentro de una misma sociedad. Lo que nos ha permitido compararlos es, ante todo, el hecho de que expresan la más legítima autoridad en relación con sus instituciones de origen, y que sus múltiples usos se encuentran presentes en todas partes del sistema social.

Hemos visto cómo el empleo de los diferentes mediadores que simbolizan la más alta autoridad es algo que desencadena tensiones sociales, ya que cada uno se aplica según principios estrictamente definidos, con frecuencia incompatibles entre sí. Por ello, lo interesante del presente análisis es observar que, contrario a lo que sucede con la moneda en la mayoría de las situaciones comerciales, el empleo del mambe en los intercambios indígenas no corta la comunicación, sino que abre el camino para un intercambio verbal que suscita acuerdos y que, por tanto, genera confianza. A diferencia del pago en dinero, compartir el mambe nunca lleva al distanciamiento frente al otro, porque lo invita al diálogo y a profundizar sus relaciones interpersonales, a la vez que lo envuelve dentro de nuevos intercambios.

BIBLIOGRAFÍA

- AGLIETTA, MICHEL Y ANDRÉ ORLÉANS. 2002. *La monnaie entre violence et confiance*. O. Jacob. París.
- . (comp.). 1998. *La monnaie souveraine*. O. Jacob. París.
- AKIN, DAVID Y JOEL ROBBINS (comp.). 1999. *Money and Modernity. State and local currencies in Melanesia*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.
- BALDUS, H. 1965-1966. "O xamanismo. Sugestões para pesquisas etnográficas". *Revista di Museo Paulista*. Nova serie. XVI.
- CABRERA, GABRIEL, CARLOS FRANKY Y DANY MAHECHA. 2001. *Los nukak: nómadas de la amazonia colombiana*. Editorial Universidad Nacional. Bogotá.
- CHAUMEIL, JEAN PIERRE. 1984. *Voir, savoir, pouvoir*. Éditions de l'École des Hautes Études. París.
- CORREA, FRANÇOIS. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio*. Universidad Nacional-Colciencias. Bogotá.
- DUMONT, LOUIS. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil, París.
- FONTAINE, LAURENT. 2002. "La monnaie, une modalité d'échange parmi d'autres chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne". *Journal des anthropologues*. 90-91.
- . 2001a. "Intercambios de frontera y solidaridad social en La Pedrera, Amazonas". En *Imani mundo*. Carlos Zárate y Carlos Franky (comp.). Universidad Nacional. Bogotá.

- . 200rb. “Paroles d’échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d’Amazonie colombienne”. Thèse Iheal-Paris III.
- GEFFRAY, CHRISTIAN. 1995. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Karthala. París.
- GOLDMAN, IRVING. 1963. *The Cubeo: Indians of the northwest Amazon*. Illinois Studies in Anthropology. 2. The University of Illinois Press. Urbana.
- GRICE, H. PAUL. 1979. “Logiques et conversation”. *Communications*. 30.
- HUGH-JONES, STEVEN. 1995. “Coca, beer, cigars and yagé: Meals and anti-meals in an amerindian community”. En *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*. J. Goodman, P. E. Lovejoy y A. Sherrat (eds.). Routledge. Londres.
- . 1994. “‘Food’ and ‘drugs’ in Northwest Amazonia”. En *Tropical Forest, People and Food*. Hladik et al. (eds.). Unesco. París.
- . 1992. “Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: business and barter in northwest Amazonia”. En *Barter Exchange and Value. An anthropological approach*. Humphrey y Hugh-Jones (comps.). Cambridge University Press. Cambridge.
- . 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- JACOPIN, PIERRE-YVES. 1981. “La parole générative de la mythologie des Indiens yukuna”. Thèse Université de Neuchâtel.
- . 1977. “Habitat et Territoire yucuna”. *Journal de la Société des Américanistes*. LXI.
- . 1975. “Analyse des objets et de leurs fonctions. Collection Jacopin”. En *Amazonie nord-ouest*. Musée d’ethnographie de Neuchâtel.
- JOURNET, NICOLAS. 1995. *La paix des Jardins*. Institut d’ethnologie. París.
- KARADIMAS, DIMITRI. 2000. “La parole engendrée: analyse des conceptions miraña de la prise de coca”. En *En substances: textes pour Françoise Héritier*. J. L. Jamard, E. Terray y M. Xanthakoo (eds.). CNRS-EREA. París.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. 1922. *The Argonauts of Western Pacific*.
- SAHLINS, MARSHALL. 1972. *Stone Age Economics*.
- SCHACKT, JON. 1994. “Nacimiento yucuna. Reconstructive ethnography in Amazonia”. Ph. tesis. University of Oslo.
- SCHAUER, STANLEY Y JUNIA SCHAUER. 1975. “Texto yucuna por Quehuají yucuna. La historia de los Caripú Laquena”. En *Folclor indígena de Colombia*. I. Bogotá.
- SEARLE, JOHN R. 1969. *Speech Acts*. Cambridge University Press. Cambridge.

- SILVERWOOD-COPE, PETER L. 1972. "A contribution to the ethnography of the colombian Maku". Thesis (Ph. D.). University of Cambridge. Cambridge.
- URBINA FERNANDO. 1992. *Las hojas del poder. Relatos sobre la coca entre los uitotos y muinanes de la amazonia colombiana.* Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- VAN DER HAMMEN, MARÍA CLARA. 1992. *El manejo del mundo.* Tropenbos. Bogotá.