

DEL MITO DE LA INVISIBILIDAD FEMENINA A LA COMPLEMENTARIEDAD Representaciones de lo femenino en la Amazonia colombiana

De parte de la mujer, la fuerza
está en el casabe,
está en la olla de ají,
está en el caldo de la yuca dulce,
está en la piña,
está en la uva,
esa es la verdadera fuerza.

Candre - Kinerai & Echeverri (1993: 127)

Presentación

Una primera aproximación a la interpretación de las imágenes míticas de los personajes femeninos en la Amazonia nos revela relaciones de complementariedad y antagonismo con los personajes masculinos. En este ensayo presentamos una reseña de las representaciones mitológicas de la mujer, así como comparamos la forma en que algunos autores, de trabajos etnográficos sobre grupos de la Amazonia colombiana, perciben la participación de la mujer en los conocimientos cosmológicos y rituales de la vida cotidiana como: son los de Reichel -Dolmatoff (1986, 1997), Stephen Hugh -Jones (1979), Christine Hugh-Jones (1983), Jackson (1990 - 1991) acerca de grupos Tukano oriental¹; Van der Hammen (1992) sobre los Yucuna, cuya lengua está afiliada a la familia lingüística Arawak; y los de Candre - Kinerai & Echeverri (1993) y Londoño (2001) sobre los Uitoto. Igualmente, pretendemos hacer un balance de sus perspectivas teóricas y metodológicas en el tratamiento de las relaciones de género, un tema que sigue siendo un debate actual en la antropología.

Los personajes femeninos en los mitos

De acuerdo a S. Hugh-Jones (op.cit.), los personajes femeninos relacionados en los episodios míticos se presentan en una secuencia de ciclos relacionados entre sí, en los que los personajes al parecer representan transformaciones de uno a otro, enfatizando en cada uno ciertos aspectos simbólicos. Esta afirmación es también válida para los Yucuna y para otros grupos de la Amazonia (Bellier 1991), y se convalida con el hecho de que autores como Van der Hammen (op.cit.) y Moncayo (2000) señalan numerosas similitudes en las mitología de los Yucuna con grupos de la familia Tukano oriental como los Barasano, Taiwano y Makuna, así como los Matapi y Tanimuka.

Sin pretender hacer una comparación exhaustiva de las mitologías de los grupos amazónicos comparados², presentamos aquí una propuesta tentativa que agrupa los principales sucesos relacionados con los personajes femeninos que aparecen en los mitos, en tres ciclos, y que de acuerdo a S. Hugh-Jones (op.cit.) y a

¹ Según Ardila (1983), la familia Tukano oriental se encuentra distribuida a lo largo de los ríos Vaupés, Papurí, Pira-Paraná y Apaporis, y está conformada por un amplio inventario de variedades lingüísticas entre las cuales se consideran como lenguas las siguientes: bara (barasano del norte), barasana-taiwano (barasano del sur), carapana, cubeo, desano, guanano, macuna, piratapuyo, pisamira, siriano, tanimuka-letuama, tatuyo, tukano, tuyuca y yuruti. Correa (1996: 6) denomina al área donde habitan todos los hablantes de estas lenguas como "el complejo socio-cultural del Vaupés", y señala la presencia de otras familias lingüísticas en el área tales como la Arawak que incluye el tariano y cabiyari, y la Carib el carijona.

² Una comparación exhaustiva rebasa las pretensiones de este ensayo. Las versiones de los mitos comparados se encuentran en los textos referenciados en la bibliografía, y dada la extensión de este ensayo hemos incluido las alusiones a nombres de personajes mitológicos sólo cuando el contexto así lo requiere. Por otra parte, los relatos recopilados por Candre - Kinerai & Echeverri (1993), que de acuerdo a los autores no son considerados mitos, se incluyen y se comparan con los demás relatos mitológicos, en tanto que algunos de ellos se enlazan con relatos de creación, y que pese a ciertas diferencias con los de los grupos Tukano oriental presentan ciertas similitudes.

Van der Hammen (op.cit.), no siempre se presentan en orden cronológico y se relatan en forma independiente, relacionando los relatos de creación del cosmos como los más antiguos y los asociados con el surgimiento de la comida cultivada como los últimos. En el primero, están asociados a la procreación del cosmos, mujeres creadoras de la tierra, de los cursos de agua, de seres inmortales y creadoras del fuego. En el segundo, la mujer es relacionada con el mundo terrestre y subacuático; da origen a los verdaderos humanos, ayuda a establecer la división de las tareas de acuerdo al sexo y trae los primeros conocimientos de la horticultura. En un tercer ciclo las mujeres están relacionadas con el manejo de las especies cultivadas y la implementación de normas sociales que permiten que se constituya una verdadera sociedad humana, las reglas de la exogamia.

Estos valores que representan aspectos positivos de la naturaleza femenina contrastan con los valores negativos y ambiguos que encarnan a lo largo de todos estos episodios mitológicos, en los cuales estos personajes: incumplen las restricciones sexuales o son infieles a sus esposos y por ello son castigadas por los hombres; en otros casos son víctimas de agresiones sexuales; incumplen los consejos de sus parientes de no ver o hablar con seres peligrosos, son desobedientes; engañan a los hombres mezquinándoles el acceso a ciertos objetos y conocimientos; o son perezosas y se resisten a asumir las labores en la chagra y su naturaleza procreadora.

A su vez las sustancias que produce su cuerpo y sus genitales son impuras y benéficas al mismo tiempo. La menstruación es asociada a las lluvias, al agua, pero al igual que sus orines también son veneno. De acuerdo S. Hugh-Jones (op.cit.), la caca de abejas es el símbolo femenino más importante para los Barasana, representa la fertilidad, se asemeja a un útero y es asociada con los genitales de *Romi Kumu*. Las secreciones vaginales de la mujer se designan como miel o almidón, y constituyen la sustancia esencial femenina en la gestación del embrión en conjunción con el semen masculino (Reichel -Dolmatoff 1986: 87).

La menstruación asociada con la caca de abejas y con las Pléyades representa la creación, la inmortalidad, la periodicidad, pero a la vez también son potencialmente peligrosas. *Romi Kumu* aparece como una mujer sexualmente voraz e incluso es denominada "la mujer vagina"; la caca de abejas se asocia a una remembranza de la primera y larga noche; y las lluvias que anuncian las Pléyades en exceso pueden ocasionar una catástrofe (S. Hugh-Jones op.cit.: 175-77).

No obstante, la ambigüedad de estas imágenes míticas es fundamental para aclarar que los personajes masculinos también tienen este carácter ambivalente. Por un lado, están también relacionados con la creación y el establecimiento del orden cosmológico, la distribución territorial de los clanes, el manejo de la primera maloca, enseñan las artes de la cacería y la pesca; establecen las reglas para obtener esposa, es decir la manera de relacionarse con los afines; obtienen y enseñan conocimientos chamanísticos para manejar las relaciones entre los seres humanos y los no humanos. Por otro lado, algunos de ellos se presentan como proclives al sexo, responsables de la violación de las mujeres desobedientes de ciertas normas sociales, y artífices de estrategias para engañar a la mujer. Entre los grupos Tukano oriental, éste personaje está asociado en algunas ocasiones con el hermano menor.

Sin embargo, el mero análisis de la mitología resulta insuficiente para interpretar estas imágenes míticas que a primera vista parecieran evidenciar una batalla entre los sexos, en los cuales se presentan múltiples agresiones y engaños de lado y lado, en medio de las cuales se crea el cosmos, la sociedad humana y se establecen las normas que se deben mantener en las relaciones entre los humanos y de estos con los demás seres de la naturaleza que conforman el cosmos. Incluso podríamos aventurarnos en apresuradas conclusiones, como las de Palma (1986), quien luego de analizar los personajes femeninos en los mitos de los Letuama, concluye que el orden de los sucesos allí representados legitiman la supremacía masculina sobre el mundo femenino, en los cuales los hombres a través de múltiples engaños, mantienen a la mujer privada "de su capacidad de defensa y autonomía, es domesticada y el mundo comienza bajo este orden inalterable" (Ibid.: 16).

Autores como S. Hugh-Jones nos plantea que para entender el mito hay que entender el ritual y viceversa, puesto que ambos constituyen una unidad pertinente para el análisis, ya que si se consideran aisladamente, muchos aspectos quedarán oscuros (op.cit.: 252); y a su vez, los mitos y los rituales se deben

analizar como parte de un conjunto más amplio de mitos y rituales con los que están relacionados. Mientras que C. Hugh Jones señala la importancia de las actividades de la vida secular, mostrándonos cómo el procesamiento de la yuca brava está íntimamente ligado a la reproducción de los preceptos cosmológicos.

Por otra parte, Jackson (1990 - 1991) y Van der Hammen (op.cit.) interpretan las relaciones de antagonismo entre personajes masculinos y femeninos en los mitos, como reflejo de las tensiones en las relaciones de parentesco en las cuales los hombres representan los consanguíneos y las mujeres los afines. Y finalmente Kinerai & Echeverri (op.cit.) y Londoño (op.cit.) enfatizan el carácter performativo de los relatos para constituir la realidad, para materializar la palabra de vida, a la vez que nos ilustran acerca de la participación de las mujeres en la vivencialidad cotidiana de diversos aspectos relacionados de orden cosmológico.

El mito de la incorporeidad social femenina

Para Reichel - Dolmatoff los relatos mitológicos de los Desana evocan un orden cósmico en el cual lo femenino y lo masculino están siempre presentes en cada objeto, animal o planta, y ello está asociado al comportamiento sexual y social de estos seres y sus interrelaciones. La descripción de la cosmología desana nos refiere permanentemente a animales, plantas y objetos cuyas estructuras simbolizan falos, úteros o vaginas y sustancias que se asocian al semen y a actos sexuales metafóricos en los que estos participan, emulando un circuito en el cual se fecunda y se reproduce la vida de los seres humanos, los vegetales y los animales.

El equilibrio de este circuito depende del mantenimiento de estrictas normas sociales que propenden por la reciprocidad y la exogamia, pero la mayor parte de la regulación del funcionamiento de este circuito es responsabilidad del payé quien, a través del uso de sustancias alucinógenas y la realización de conjuros e invocaciones, se comunica con personificaciones divinas que habitan en el nivel superior del mundo y que cumplen funciones benéficas o maléficas relacionadas con el desarrollo de la vida humana y sus capacidades de procrear o preñar. El acto sexual simboliza un acto predatorio, de allí que se establezca la analogía de las mujeres como presas de caza y se repriman los actos sexuales humanos que puedan desencadenar desequilibrios en el circuito de energía, bien procreando o depredando excesivamente. Los Yucuna y los Tanimuca tienen un modelo cosmológico que en esencia conserva los principios propuestos por Reichel Dolmatoff (op.cit.), Van der Hammen (op.cit.) y Von Hildebrand (1979).

Sin embargo, para Reichel - Dolmatoff (op.cit.) la dualidad de lo femenino y masculino que se expresa en lo mitológico no tiene relación alguna con las prácticas y relaciones sociales cotidianas de las mujeres. A excepción de justificar la imagen que se proyecta en los relatos mitológicos de la mujer como proclives al sexo y al incumplimiento de estas restricciones, agregando que además, son poco activas en la transmisión de normas y tradiciones religiosas, con excepción de las viejas (Ibíd.: 100-286). Es decir, en su descripción etnográfica presenta a las mujeres como pasivas y marginales dentro del funcionamiento real del modelo.

La mujer y la Casa He, exclusión simulada y participación simbólica

Por su parte, S. Hugh - Jones en su descripción de la cosmología barasana reconoce la agencialidad de los aspectos míticos en lo ritual al señalar que "tales explicaciones no son simplemente `vehículos para la acción ritual; [los] mitos son entendidos en su profundo nivel, por chamanes y especialistas rituales, y son usados para dar significado y potencia los ritos" (Ibíd. 1979: 6). Los mitos y rituales asociados con el *He* permiten mantener este orden social inicial del pasado mítico, que implica la continuidad de la descendencia patrilineal, establece y mantiene la división de los sexos, ya que implica el poder y dominio masculino sobre lo femenino, y el lugar de la mujer en un sistema de sibs patrilineales. Pero también representan su complementariedad para la producción y reproducción, pues aunque las mujeres son excluidas de los ritos, los atributos y valores femeninos son parte fundamental del simbolismo del ritual (Ibíd.: 1979: 38).

La experiencia directa con el *He* se lleva a cabo en una forma controlada y benéfica, a través del ritual y el chamanismo, y a través del uso del yagé. Solo es accesible a hombres iniciados y a chamanes que actúan como

mediadores y quienes, a través del contacto regulado y ordenado con el estado *He*, controlan la vida y aseguran la continuidad de la sociedad. Su complemento permanece en la fertilidad femenina y los poderes de la reproducción de la gente, mientras que los hombres aseguran la reproducción de la sociedad haciendo hombres sociales, educando hombres (Ibíd.:10).

Esta complementariedad se expresa también en la conjunción de los instrumentos *He* y la cuya de cera de abejas empleados en el ritual de la casa *He*, que implican la simultaneidad de los sexos en la reproducción, en las actividades productivas, en la alternancia de las estaciones en dos ciclos anuales en el encuentro del cielo y el sol, los dos principios de los cuales los Barasana fueron creados. Incluso creen que el cuerpo es resultado de la conjunción de un elemento masculino duro, hueso, y uno femenino suave, sangre y carne, que representan respectivamente ambos elementos (Ibíd.: 192).

En su descripción las mujeres son visibles. Nos comenta acerca del espacio que ocupan en la maloca, las tareas de las que se ocupan y su comportamiento durante los rituales, aunque la mayoría de las menciones sobre las mujeres están relacionadas con aspectos simbólicos o relatos míticos que nos aproximan al modelo cosmológico basarana, y sólo de vez en cuando nos permite entrever la vivencialidad de las mujeres de esta cosmología, e incluso cuestiona las aseveraciones de algunos autores que señalan que las mujeres no conocen nada acerca del *He*, puesto que las mujeres sí los tienen y además son conscientes de su importancia, en cuanto éste contribuye al bienestar de la comunidad. De hecho, concluye que aunque las mujeres no participan directamente del ritual están definitivamente involucradas (Ibíd.: 131). Entre los Yucuna las mujeres pueden escuchar los relatos de yuruparí, excepto los que se enseñan en el ritual propiamente y pueden contarlos, y de igual manera que las barasana conocen su significado y lo comparten (Herrera 1975).

Mujeres destructoras y creadoras de la sociedad

Jackson hace un análisis de los rituales que involucran violencia física y simbólica hacia las mujeres en la región del Noroeste Amazónico, tocando tres tópicos: violación metafórica de pandilla, la captura ceremonial de la esposa y la amenaza de muerte para cualquier mujer que vea el yuruparí. Intentando ofrecer una explicación socio-estructural de porqué la violencia masculina es acentuada simbólicamente en el ritual, y de porqué estos temas están ligados con la sexualidad (op.cit.: 27). En este ensayo reseñaremos sus reflexiones acerca de los primeros dos temas que se refieren a grupos del Noroeste Amazónico.

Dentro de la estructura social del Vaupés señala que ciertos aspectos evidencian la subordinación política de las mujeres como la virilocalidad y la patrilinealidad. La cacería, la sexualidad masculina, así como la religión y cosmología (controladas por hombres) están impregnados de una mística poderosa. Se asume que sólo ellos son verdaderos seres espirituales; predominan los rituales esencialmente masculinos y los hombres controlan áreas de la vida femenina, incluyendo la menarquía y el nacimiento. El modelo ideal es la unidad de agnados de una maloca: así, a través del yuruparí, mediante el contacto con los ancestros, se reproduce esta estructura (Ibíd.: 27).

Este modelo ideal contrasta con el alto poder femenino que tienen las mujeres en la vida cotidiana, que se deriva de su capacidad de producir y repartir elementos valorados y suministrar importantes servicios económicos, lo que les da peso en términos políticos. El trabajo de la mujer asociado a la producción de comida es altamente valorado (Jackson Ibíd.: 30). Esta apreciación es compartida por los Barasana, los Makuna, los Yukuna, y los Uitoto (Árhem 1987, Kinerai & Echeverri op.cit., C. Hugh – Jones op.cit, S. Hugh – Jones op.cit., Van der Hammen op.cit.).

Esta valoración se acentúa con el hecho que ciertas actividades de alto prestigio masculino han cesado como el cese de raptos de mujeres, y venganzas. Además, el hecho de contraer matrimonio y conseguir una mujer establece una diferencia entre solteros y casados, elevando el status de estos últimos; aunque las mujeres que tienen hijos también lo adquieren, pero son ellas quienes tienen que hacer más sacrificios, puesto que ello les implica abandonar a sus parientes agnados y quedar bajo la tutela de sus parientes afines (Jackson op.cit.: 31 - 32).

Y si bien todos ganan con un matrimonio, el grupo de descendencia local y el del esposo, ya que la reciprocidad asegura otro matrimonio fortaleciendo o creando una alianza entre dos grupos de descendencia local, las mujeres extrañas son otra gente y así se les considera, periféricas al grupo de la maloca y relacionadas entre sí solo por la vía de los lazos que comparten a través de los hombres, quienes a su vez son los que arreglan los matrimonios. Las mujeres involucran necesariamente que hay entenderse con los afines, y los Barasana señalan que en esto siempre hay problemas. Ellas pueden regresar a donde sus parientes cuando se disgustan reclamando la protección de sus parientes.

Los hombres tukano tienen pocos medios para garantizar un matrimonio o controlar el comportamiento de su esposa, que puede cometer infidelidad con otro hermano de este hombre. Si se trata de una mujer que se trae de lejos se asemeja a una presa de caza se practica la reciprocidad en negativo y el hombre no tiene que entenderse con sus afines, se la domestica para que se quedara y solo hay que entenderse con ella. Esto disminuye el conflicto con los agnados (Ibíd.: 39).

Bajo estas consideraciones, las mujeres son vistas como creativas y destructivas con relación al mantenimiento de la estructura patrilocal de la maloca, de la sociedad. (Hugh-Jones op.cit., Jackson op.cit.: 31 - 32). En su interpretación de la mitología yucuna, Van der Hammen (op.cit.: 14) comparte esta afirmación con relación al papel ambiguo que juegan las mujeres en la continuidad de una sociedad, ya que al desprenderse de su unidad social rompen la estructura social, pero a la vez su compromiso matrimonial asegura mujeres para sus agnados y en consecuencia la reproducción de su sociedad.

Las mujeres encarnan en sí mismo las características de los afines, son seres de otra naturaleza, "otra gente", que con sus parientes masculinos son representadas algunas veces "como extraños venidos de lugares distintos, de dudosa lealtad, como el enemigo que debe ser incluso aniquilado (como sucede en el mito), o subyugado, domado y cuyas mujeres deben ser incorporadas" (Jackson op.cit.: 37). La oposición afin / agnados, se expresa también en las relaciones de competencia en ceremonias rituales. Esto nos permite entender que en los rituales "los símbolos femeninos representan no sólo a las mujeres *per se*, sino a otras dos dimensiones conectadas pero que no son coincidentes con las mujeres: la heterosexualidad y la escisión agnático / afin. Tales rituales controlan y amansan no sólo a las mujeres, sino a aquellas clases de gente (u otros seres) representados por los símbolos femeninos" (Ibíd.: 44). En conclusión, la violencia simbólica expresada en los mitos y rituales recrea las consecuencias y discrepancias del mundo ideal masculino en el cual las mujeres son superfluas, lo cual contrasta con su situación actual en la vida cotidiana.

La mujer, madre de la comida cultivada

Van der Hammen plantea que al confrontar las versiones de los mitos del origen de la comida cultivada, de los Yukuna y otros grupos tukanos, en uno de ellos se evidencia la relación de antagonismo entre los afines por el acceso al "pensamiento de la comida" cultivada, así como que la organización de una chagra precede a una maloca, y la importancia de obtener una mujer trabajadora para manejar la maloca. En otro, un personaje denominado *Kanumá* no conoce la horticultura e intenta establecer una alianza matrimonial con *Mairero* ("mamá de pescado", la hija de *Jeechu*, padre del sol y la luna, dueño de la hoja de techar), que finalmente se consolida con innumerables dificultades que se presentan tratando de obtener la comida cultivada con su suegro (op.cit.: 157): "En este mito se define a las plantas cultivadas no solo como "gente", sino que son presentadas como los afines de *Kanumá*, ya sea las hermanas o los hermanos, reales o clasificatorios, de su mujer. La coca sería una excepción puesto que crece a partir del cuerpo del hermano menor de *Kanumá*" (Ibíd.: 157 -161).

De esta manera, quedan establecidas las relaciones de consanguinidad entre las plantas y los seres femeninos y masculinos, que se expresan en sus relaciones sociales en torno al manejo de la chagra; las mujeres manejan la yuca, son sus hermanas, y los hombres la coca, su hermano. Otros cultivos que aparecen en el mito son también asociados a relaciones de consanguinidad o afinidad (guacure, piña, chontaduro). De este mito también se infiere que mientras el "pensamiento de la comida cultivada" (conocimientos chamanísticos) se

transfiere dentro de una relación de consanguinidad abuelo - nieto, la posibilidad de cultivar la comida en sí mismo representa una relación de afinidad dentro de la cual se transfiere la semilla (Ibíd.:157 -161).

La comprensión de esta relación entre afinidad, mujer y comida cultivada, en oposición y complemento a la relación agnicidad, hombre y manejo del pensamiento de la comida cultivada, nos permite entender la dimensión de la simbolización de la chagra como un espacio predominante femenino, aunque de manera análoga a como señala S. Hugh - Jones (op.cit.) con relación al ritual del yuruparí, predominantemente masculino, las relaciones sociales entre los dos sexos están allí representadas y ello se refleja en la distribución de las plantas en la chagra, ubicadas de acuerdo a su relación de parentesco, de la misma forma que en el espacio interior de una maloca en los que se establecen las distancias entre consanguíneos y afines y de estos con sus afines.

Las actividades cotidianas de las mujeres yukuna recrean este ordenamiento cosmológico, son consideradas las dueñas de las chagras y las manejadoras de las semillas, al punto que algunas variedades llevan su nombre, y su prestigio depende en gran parte del mantenimiento de chagras amplias, bien cuidadas y su capacidad de producir abundantes alimentos y procesarlos adecuadamente, puesto que de acuerdo a la naturaleza de cada una de las plantas se requieren procedimientos diferentes. Algunas son consideradas gente; otras, los pelos de un personaje femenino que dio origen a la comida; otras, comidas de cría o de niños (Van der Hammen op.cit.: 222).

Mujeres transformadoras de alimentos

La transformación de los alimentos de las mujeres igualmente recrea el ordenamiento cosmológico expresado en los mitos y, por supuesto, la conjunción de lo femenino y lo masculino, en elaboradas analogías con los procesos fisiológicos del cuerpo humano. C. Hugh -Jones en su interpretación del procesamiento de la yuca brava entre los Barasana, plantea que todos estos procedimientos están asociados a la reproducción análoga al ritual del yuruparí, en su versión femenina (op.cit.:182). En el sentido que las etapas en las que se procesa remiten a metáforas de vida, muerte, separación y recombinación de los sexos, en la cual las mujeres transforman la yuca con elementos tecnológicos asociados a lo masculino (como el sebucán) produciendo sustancias que representan ambos sexos, líquidos seminales que constituyen huesos, leche materna, almidón y fibra que conforman la carne y la sangre. Ambos construyen los cuerpos de los individuos, y ellos inciden en su incorporación a la vida social desde la infancia hasta la adultez, remiten a la concepción, crecimiento, iniciación y madurez (Ibíd.: 180 -192).

Desde su punto de vista, la naturaleza dual del individuo (conformado por sustancias femeninas y masculinas) y la separación de los sexos a través del ciclo de la vida ritual (menarquia, *He*), reflejan la naturaleza de la maloca como una unidad basada en relaciones de descendencia y afinidad. De la misma forma como el ciclo de vida es un proceso de desarrollo y cambio, la naturaleza dual de la comunidad puede también ser expresada en términos de los dos procesos: crecimiento acumulativo del grupo de descendencia local y los movimientos de las mujeres entre las grandes casas comunales (malocas). Este proceso está también incorporado dentro de los conceptos de la dualidad individual (endurecimiento del alma y cuerpo efímero) y dentro de la ideología y ritual asociados con el yuruparí y la menstruación, respectivamente. Así, el proceso de desarrollo de la comunidad está controlando los cambios sociales en el ciclo físico de la vida, y es precisamente a través de estos cambios que la comunidad crece y tiene cambio dentro de sus miembros. Finalmente, es también a través de estos procesos que los Grupos Exógamos continúan y crecen con el tiempo (Ibíd.: 277).

En este sentido, la autora señala la poca atención que los investigadores han prestado a las actividades de la vida cotidiana o secular que aparentemente no tienen que ver con lo ritual o cosmológico, pero que como lo demuestra en su análisis están asociadas a diversas actividades para cuidar y desarrollar el cuerpo físico y el del grupo social, partiendo de que ellos tienen similitudes fundamentales. Este aspecto había sido intuido por Reichel - Dolmatoff (op.cit.) al señalar que en el gran circuito cosmológico las mujeres cumplen el papel de

transformar sustancias, energías y crear niños, así como que también lo hacen con las presas de caza y los vegetales a través de la cocción (que es vista como una analogía con la gestación) produciendo alimentos que se constituyen en energías que garantizan la continuidad del ciclo total. Los planteamientos de Van der Hammen (op.cit.) sobre los Yucuna son similares.

Una visión moral de la mujer

Para los Uitoto, la mitología se identifica con los relatos asociados con el origen de los seres vegetales y animales, de los no humanos; son historias de brujería. Los personajes mitológicos que involucran se asocian a la guerra, a la maldad, a la venganza. Estos conocimientos son manejados por los hombres, aunque no necesariamente tienen que ser maloqueros o payes, son vistos como peligrosos y dañinos, e implican el manejo de lo no humano, de la naturaleza, y “pagos de conocimiento”, a veces con la vida de un humano, así como ataques, y rivalidades por el poder y el prestigio (Echeverri Com. pers. 2001).

En oposición, la palabra de consejo *Rafue*, palabra de vida, *komúiyafue*, la que tiene que ver con las normas de convivencia y sociabilidad que comparten hombres y mujeres que se dan en la vida cotidiana; es la palabra creadora de vida, mediante la cual se transforman las cosas, es enseñanza, “es una palabra que está buscando el crecimiento de la gente -nuevas criaturas, nuevas generaciones” (Candre - Kinerai & Echeverri op.cit.: 163).

Los relatos recopilados por estos autores en su obra titulada “tabaco frío, coca dulce” son “Palabra de consejo”. Éstos nos aproximan a las relaciones cotidianas ideales, en correspondencia con sus valores morales, de hombres mujeres, jóvenes y niños uitotos. En estos relatos se reconoce y se explicita la participación de la mujer y la del hombre en la conformación, cuidados y educación de los hijos.

En el relato de la “Palabra de la búsqueda de trabajo”, la madre trabajadora (personaje femenino que representa la tierra), es preñada con el aliento del tabaco (sustancia masculina), y así se procrean y originan las plantas cultivadas comestibles. A su vez, este relato es una oración para curar a las mujeres en cinta y para garantizar que el trabajo de la chagra se complete. Más adelante, en el mismo relato, aparecen los canastos y otros instrumentos asociados a la cosecha y a la producción de comida, simbolizando la exogamia y las alianzas matrimoniales de las cuales van a surgir nuevas criaturas (Ibíd.: 173 -175). De igual manera, en el relato del sueño de la abundancia”, el de la “Palabra de la madre cosechadora”, la “Palabra del padre cosechador”, y la “Palabra de fuerza” nos evidencia la íntima relación entre la mujer y las plantas manejadas en la chagra, que constituyen su fuerza e identidad, yuca dulce, yuca, brava, maní, ají, complemento de la coca y tabaco manejadas por los hombres.

Las actividades de hombres y mujeres están asociadas al procesamiento de estas plantas en un sentido amplio, ya que la elaboración de los objetos necesarios para reproducirlas, procesarlas, transformarlas en sustancias vitales y administrarlas, requieren del trabajo de ambos sexos. Así se obtiene la fuerza para alimentar más gente y reproducir la vida.

En el texto de la “Palabra de disciplina”, se le enseña a los niños y jóvenes la manera cómo deben llamar a los parientes y cómo deben comportarse con los consanguíneos y con los afines, propendiendo las reglas de la exogamia, la virilocalidad y la patrilocalidad. También se indican los conocimientos de los jóvenes sobre el manejo de la chagra y las artes de la cacería, el manejo y preparación de la coca; y se le indica a la joven mujer sus tareas asociadas con la producción y procesamiento de alimentos, así como el comportamiento adecuado en todas estas circunstancias (Ibíd.: 105 -109). Este texto en su conjunto nos expresa el comportamiento moral de los Uitoto, el cual debe ser transmitido de padres a hijos en sus distintas etapas de la vida, constituyendo verdaderas personas sociales, morales, maduras y capaces de trabajar, respetar y criar una familia.

El relato sobre *Bainaago*, “armadillo trueno”, personaje femenino, la dueña de este mundo cuyo nombre es la “engañadora”, representa los valores opuestos a los de una verdadera mujer, una trabajadora que cuida la

chagra, respeta el trabajo del hombre y no habla necesidades (Ibíd.: 110 -115). Según los autores, este personaje es asociado con el canasto de ojo ancho, en oposición al canasto de ojo pequeño que representa a la mujer propia, por tanto, una probable explicación es que estos canastos demarquen una frontera respecto a la exogamia, ya que los canastos de ojo pequeño solo se encuentran entre los uitoto, bora y okaina. Esta frontera cultural se reafirma con las habilidades de las mujeres para sembrar el maní, ya que este cultivo no lo poseen sino ciertos grupos étnicos del área (Ibíd.: 192 - 193).

A lo largo de toda esta obra, las mujeres están presentes, desempeñando su papel de procreadoras de vida, de alimentos de personas morales, de sociedad, son sembradoras, trabajadoras, maestras, manejadoras del fuego, transformadoras de los alimentos, dadoras de vida, pero todo ello solo es posible con la colaboración de los hombres.

La mujer en la construcción de personas morales, verdaderos seres humanos

Londoño en su descripción sobre los muinane se orienta a describir la vivencialidad de su interpretación cosmológica del mundo. Todas las actividades cotidianas de hombres y mujeres están orientadas a

“(…) multiplicar la gente, a la reproducción de su propia gente la “gente del centro”, los indígenas en general o la humanidad, pero para ellos la reproducción exitosa involucra la formación intencional y dirigida de los cuerpos y pensamientos/emociones de los jóvenes niños e incluso personas aún no iniciadas a través de rituales, consejos, prácticas alimentarias y otras acciones” (Londoño 2001: 1).

Así como vivir sabroso, vivir fríamente; sanos físicamente y emocionalmente en armonía con sus parientes y corresidentes. Pero para producir verdaderas personas morales, verdaderos humanos, los adultos deben transformar sustancias, pensamientos/emociones y tribulaciones calientes y malignas (de los animales y otros agentes no humanos) en sustancias verdaderas frías y nutritivas proveedoras de agencialidad, que debe consumir la gente verdadera para conformar su cuerpo y orientar sus actuaciones morales (Ibíd.: 2).

Las actuaciones de los Muinane en su vida cotidiana están correlacionadas con el orden cosmológico ideal, que rememoran un tiempo en el cual los animales tuvieron forma humana y estaban dotados de la palabra de tabaco que les permitía propagarse como seres morales, pero se comportaron de manera inmoral y fueron castigados por el creador transformándolos en animales y en otros seres no humanos. Desde entonces envidian a los humanos y se enfurecen con sus ataques, pues fueron creados para ser la fruta de los humanos. La manera en que manifiestan su rabia es a través de enfermedades, accidentes y efectos antisociales que padecen los humanos (Ibíd.: 8).

Los animales y seres no humanos generan sustancias malignas que desvían el buen comportamiento. El trabajo de los humanos es transformar esas sustancias haciéndolas benéficas. Lo humano se define por los comportamientos morales en oposición a los inmorales de los animales, y también a la capacidad humana, no solo de la sociedad como colectivo sino a la capacidad de los individuos para purificar estas sustancias, que son también concebidas como alientos y olores que tienen palabra y agencialidad propia, y determinan el comportamiento de la gente, influenciando sus actuaciones como personas morales, trabajadoras, solidarias, amorosas, o mezquinas envidiosas, libidinosas y celosas. Es decir no existe una construcción de persona moral que se equipare a la noción del yo o ego occidental, en tanto que el comportamiento de las personas está relacionado con el carácter de las sustancias o palabras que conforman el cuerpo. Uno de estos seres no humanos que genera la palabra maligna es la “mujer falsa”, que probablemente es la misma mujer engañadora referida en los relatos recopilados por Candre - Kinerai & Echeverri (1993), que provoca los celos, deseo sexual y vanidad.

En este sentido el parentesco es entendido como una consustancialización de las personas que consumen las mismas sustancias de las que provienen los pensamientos morales, los cuales provienen de los alimentos cultivados mencionados en los relatos de (Ibíd.:163), que son transformados y purificados por los hombres y las mujeres a través de la cocción, tales como la coca, el tabaco, la manicuera, la caguana.

Esta descripción permite acercarnos a la intimidad de los Muinane, percibiendo sus valores, sus emociones y su estética. En este trabajo se percibe el papel de la mujer en los procesos de socialización como un agente que participa con intencionalidad y conocimiento del efecto de su actuación, en la construcción de las personas verdaderas mediante la transformación de las sustancias, en el seguimiento de prescripciones alimentarias durante el embarazo, el postparto, el cuidado de las dietas de sus hijos en ciertas etapas del crecimiento del mantenimiento de prácticas como moldeamiento del cuerpo físico de los niños, el baño, los consejos apropiados acerca de la iniciación sexual y los conocimientos sobre las actividades relacionadas con su género.

Conclusiones

Las percepciones de los distintos autores mencionados a lo largo de este ensayo nos permiten plantear que los modelos cosmológicos de estos grupos están constituidos por la conjunción de un principio femenino procreador (la mujer) y uno masculino fertilizador (el hombre). En estos, las mujeres están asociadas con la tierra, el agua, el fuego, las plantas, la cacería, la comida cultivada, lo bajo y su capacidad de crear nuevos seres, mientras que el hombre es identificado con los astros, lo alto, y las plantas sagradas a través de las cuales manejan y controlan las relaciones entre hombres y mujeres y los de los humanos con la naturaleza. Así la reproducción de la vida, propósito común de todas estas cosmologías, implica la complementariedad de los sexos, de lo femenino y lo masculino en todas las dimensiones de la vida ritual y cotidiana. De allí que los rituales masculinos, como el yuruparí entre los Barasana, involucren símbolos femeninos; y los rituales femeninos como la menarquia o el postparto requieran de la orientación de los hombres.

Por otra parte, el antagonismo entre lo femenino y lo masculino está vinculado a las relaciones de parentesco. El mantenimiento de unidades de agnados patrilocales y virilocales que se expresa en lo mitológico propende por el mantenimiento de esta estructura social, en la cual los hombres representan los consanguíneos y las mujeres, los afines. De allí que la mujer asociada a la comida cultivada, a la cacería, a la naturaleza, a asuntos que requieren de la domesticación, reciprocidad, incorporación y transformación, sea también identificada con las tensiones y problemas que presenta el establecimiento de relaciones con los afines.

Las estrictas normas de los Tukano oriental con relación a normas que propugnan la exogamia lingüística y que al parecer enfatizan una relación distanciada con los afines³, probablemente también tienen que ver con sucesos históricos, como lo plantea Reichel - Dolmatoff (1986). Lo que da cuenta que el área hoy ocupada por grupos Tukano oriental estaba ocupada por grupos Arawak predominantemente horticultores y matrilineales, que fueron vencidos e incorporados a sus estructuras sociales; de esta forma los conocimientos asociados a la agricultura y al complejo de la yuca brava se expandieron entre los Tukano, mientras que el ritual del yuruparí se extendió entre los Arawak, y se estableció un nuevo orden social que propende por la patrilinealidad y la virilocalidad (Ibíd.: 291 -293).

De esta forma, las tensiones entre los personajes femeninos y masculinos en los mitos también podrían representar la pugna de estas sociedades, recreando en el mito los sucesos históricos, que se presentan de manera invertida, como en el caso del robo de las flautas por *Romí Kumu*, para legitimar el nuevo orden social ideal que se debe mantener.

La importancia de las relaciones de parentesco y la oposición afines/consanguíneos se evidencia también en la asociación de ciertas plantas y objetos a los hombres y a las mujeres para distinguir esta oposición, e incluso como lo plantean (Candre – Kinerai & Echeverri op.cit.:163) para distinguir los afines apropiados, o como señala Londoño (op.cit.) consanguineizar a las nuevas generaciones a través del consumo de sustancias nutritivas y apropiadas transformadas por los hombres y las mujeres.

³ Enemigos potenciales del mantenimiento de las unidades corporadas de agnados que también se evidencia en el ritual de yuruparí, aunque ello no abarca la totalidad de su significado.

En el plano de las relaciones sociales, políticas y económicas los planteamientos de Jackson (op.cit.) y Van der Hammen (op.cit.) demuestran que las mujeres son un recurso valioso y altamente valorado, en tanto que sin ellas no es posible la producción de alimentos y la procreación de los hijos, dos aspectos que les permiten a los hombres adquirir status, reproducir su sociedad y a la postre realizar rituales y establecer relaciones con otros parientes consanguíneos y afines. Los mitos muestran cómo la horticultura coincide con la fundación de una familia y cómo las mujeres que traen la semilla producen la comida y se reproducen relaciones de alianza con otros grupos. En este sentido, la reproducción de la vida y de la sociedad necesita del aporte conjunto de los dos sexos.

Por otra parte, los trabajos de Candre-Kinerai & Echeverri (op.cit.) y Londoño (op.cit.) nos muestran cómo los asuntos de carácter secular y doméstico con los que se relacionan las mujeres, aparentemente alejados de los especializados conocimientos chamanísticos y de los conjuros y rituales de los hombres, están ligados a la reproducción del orden cosmológico y las mujeres participan de ellos desde sus actividades cotidianas, en la chagra, en el cuidado de los hijos, en la transformación de los alimentos, en el fogón, contribuyendo a la constitución de cuerpos de personas físicamente sanas y de buenos pensamientos, personas morales, verdaderos humanos.

Considerando lo anteriormente expuesto, podemos plantear que definitivamente las mujeres no son agentes pasivas en la transmisión de conocimientos, como anotaba Reichel - Dolmatoff (op.cit.), y que aún su condición de afines les representa ciertas ventajas con relación a los hombres en el ámbito de las relaciones socio políticas y económicas, pese a que en el discurso formal son los hombres quienes controlan estas relaciones. Como señala Jackson (op.cit.: 33), acerca del tipo de imagen femenino contenido en los mitos y rituales Tukano, el cuadro general no es uno de igualdad, las esferas masculina y femenina son complementarias e igualmente valiosas, aunque los aportes de cada género son cualitativamente predominantes en ciertas actividades identificadas como masculinas o femeninas, es decir la complementariedad debe ser asumida contextualmente.

Desde esta perspectiva, las generalizaciones acerca de estas sociedades como predominantemente masculinas resultan poco apropiadas y más bien reflejan el desconocimiento de las múltiples intersecciones entre aspectos cosmológicos, rituales y seculares de la interacción entre las mujeres y los hombres con las cuales se tejen y se recrean las relaciones sociales que permiten la reproducción de estas sociedades.

Por otra parte, podemos considerar los trabajos reseñados como representativos de la etnografía del área y se constituyen en una referencia básica de consulta para aproximarnos al conocimiento de estos grupos. Sus aportes y carencias deben ser analizados dentro de contextos históricos específicos del desarrollo de la antropología, lo cual explica la casi total invisibilidad de las mujeres en el trabajo de Reichel - Dolmatoff (op.cit.), y la importancia progresiva que van adquiriendo en los trabajos posteriores. No obstante, la mayoría de los autores reseñados se refieren a las visiones masculinas de la cosmología, recreadas en gran parte por informantes hombres en situaciones de poder (reconocidos socialmente por sus conocimientos chamanísticos), a excepción de C. Hugh - Jones (op.cit.) quien sí trabajó directamente con las mujeres. Además, los alcances de sus interpretaciones varían en cuanto presentan diferencias acerca de los temas tratados y los enfoques teóricos privilegiados, por lo que podríamos agruparlos en dos grandes perspectivas, la *economía simbólica de la alteridad* y la *economía moral de la intimidad*⁴.

Los trabajos de Reichel -Dolamatoff (1986, 1997), S. Hugh -Jones (op.cit.), C.Hugh -Jones (op.cit.), Jackson (op.cit.) y Van der Hammen (op.cit.) se ubican dentro de *La economía simbólica de la alteridad*, que enfatiza las descripciones de las estructuras que sostienen las relaciones socio - políticas y los modelos cosmológicos. Ente enfoque tiende a considerar relatos míticos como el conjunto de las normas que deben mantener los humanos y estos con la naturaleza para garantizar la reproducción de la sociedad. Su análisis se centra en mayor medida en aspectos altamente institucionalizados, que resaltan la función de los paye o chamanes como los conocedores del control y manejo de los mitos y rituales que permiten el mantenimiento del

⁴ Esta denominaciones son propuestas por Viveiros de Castro y fueron discutidas durante las clases de la materia "Del mito a la palabra", orientada por Juan Alvaro Echeverri.

orden del cosmos actual. Sin embargo, en los trabajos de las tres autoras mujeres, C. Hugh - Jones, Jackson y Van der Hammen, hay una preocupación explícita por reivindicar el papel de las mujeres en cuanto a los asuntos socio - políticos, económicos y en la vida cotidiana.

Mientras que los trabajos de Candre-Kinerai & Echeverri y Londoño corresponden a aproximaciones etnográficas desde *la economía moral de la intimidad*, que cuestiona la validez de las etnografías elaboradas a partir de los análisis socioestructurales que pretenden caracterizar a unidades culturales bien definidas, y aboga por conocer e interpretar las relaciones sociales en el ámbito doméstico, en las relaciones de sociabilidad entre hombres y mujeres, entre padres y madres con sus hijos, diluyendo las fronteras entre lo público y lo privado, lo ritual y lo secular, y rescatando a estos actores como agentes en la vivencialidad de lo cosmológico día a día (Overing, 2000). Desde este enfoque, las emociones, los sentimientos, las personas y los valores morales son concebidas como construcciones culturales. Esta perspectiva teórica nos aproxima a representaciones más reales del rol de la mujer como agente socializador, un tema poco abordado en las etnografías sobre la Amazonia colombiana.

Finalmente, podemos plantear que las interpretaciones acerca del antagonismo entre los sexos en las sociedades amazónicas, ha comenzado a cambiar hacia una tendencia que propende por la complementariedad y una preocupación particular por reinterpretar las relaciones de género en el ámbito de lo doméstico, ya sea desde nuevas propuestas teóricas como la economía moral de la intimidad⁵ o a partir de nuevos desarrollos de la economía simbólica de la alteridad⁶.

Ambas perspectivas reconocen que estas sociedades han modificado numerosas condiciones de su vida a lo largo de la historia, recreando su cultura bajo nuevas circunstancias territoriales, comerciales, políticas y religiosas, pero hasta ahora comienzan a explorarse la forma en que estos cambios operan de generación en generación, recreando nuevos aspectos identitarios. Un acercamiento a los procesos de socialización probablemente pueda aproximarnos a entender “cómo se hace cultura”, “cómo se cocina la cultura, la identidad”, disuadiéndonos de continuar haciendo cábalas acerca de los riesgos y/o consecuencias de la inevitable “aculturación”⁷, a las que se ven abocadas estas sociedades, cada vez más inundadas de “sustancias patógenas”, entendidas a la manera de los Uitoto, que provienen de nuestra sociedad, mercancías, dinero, licor, proselitismo religioso y político de distintos actores, entre otros, pero ¿cómo se transforman e incorporan estas sustancias?, ¿cuál (es) la fórmula alquímica de estas mujeres y hombres en la conformación de las nuevas generaciones?

Bibliografía

Ardila, Olga. 1989. “Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos Tucano del Vaupés”, *Forma y función*, No 4, pp. 23-34.

Århem, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization*, Uppsala, Acta Univ Ups, Studies in Cultural Anthropology, 379 p.

Bellier, Irene. 1991. *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres maihuma*, Quito, Abya-Yala, 2 vols., Colección 500 años No 44 y 45, 626 p.

⁵ Ver los trabajos compilados por Overing (2000).

⁶ Ver los trabajos compilados por Perrin y Perruchón (1997).

⁷ Las referencias a este tema se constituyen en un acápite casi imprescindible en nuestros trabajos etnográficos con un notable énfasis en lamentar la pérdida de ciertos rasgos o comportamientos, que a nuestros subjetivos juicios, hacen más o menos auténtica una cultura.

- Candre - Kinerai, Hipólito & Echeverri, Juan Álvaro. 1993, *Tabaco frío, coca dulce*, Bogotá, Colcultura, 262 p.
- Correa, François. 1996, *Por el camino de la anaconda remedio*, Bogotá, Universidad Nacional. Colciencias. 406 p.
- Herrera, Leonor. 1975. "Yuruparí y las mujeres", *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 18, Bogotá, pp. 417- 434.
- Hugh-Jones, Christine. 1983. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press, 302 p.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, London: Cambridge University Press, 332 p.
- Jackson, Jean. 1990 - 1991. "Rituales Tukano de Violencia Sexual", *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 28, Bogotá, pp. 25 - 52.
- Londoño, Carlos D. 2001. "Un proyecto moral a perpetuidad, capítulos editados I y II", *The Making of Real People: An interpretation of a morality - centred theory of sociality, livelihood and selhood among the Muinane (Colombian Amazon)*, PhD dissertation, University of St. Andrews, Inédito, pp. 1- 18.
- Palma, Milagros. 1996. *La mujer es puro cuento*, Quito, Abya - Yala, 165 p.
- Perrin, Michel & Perruchon, Marie. 1997. *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, ABYA - YALA, No 43, 18 p.
- Reichel - Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Desana*, Bogotá: 2 Ed. Procultura, 350 p.
- .1997. Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés Colombiano, *Chamanes de la Selva Pluvial*, Themis Books, pp. 275 - 312.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, 2ª ed., Bogotá: Tropenbos, 376 p.
- Von Hildebrand, Martín 1979. *Mitología Tanimuka*, Manuscrito, Inédito, 178 p.

PROPÓSITO

Divulgar avances de investigaciones y consultorías, producto de pasantías, monografías y tesis, así como trabajos destacados de estudiantes de posgrado.

CONOZCA NUESTRAS PUBLICACIONES

GABRIEL CABRERA. *La Iglesia en la frontera: Misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani. Bogotá, 2002.

GERMÁN PALACIO, ASTRID ULLOA (eds.). *Repensando la Naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno de lo ambiental*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, Icanh, Colciencias. Bogotá, 2002.

CARLOS ZÁRATE Y CARLOS FRANKY (eds.). *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani. Bogotá, 2001.

PABLO PALACIOS, THOMAS DEFLER Y OTROS. *Zonificación ambiental para el ordenamiento territorial en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani. Bogotá, 2001.

CARLOS ZÁRATE. *La extracción de la quina. La configuración del espacio andino amazónico a fines del siglo XIX*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani. Bogotá, 2001.

JUAN CARLOS MURILLO. *Participación indígena y territorios: Ordenamiento territorial en Leticia*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani. Bogotá, 2001.

JUAN JOSÉ VIECO, CARLOS EDUARDO FRANKY, JUAN ÁLVARO ECHEVERRI (eds.). *Territorialidad Indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia-Imani, Fundación GAIA. Bogotá, 2000.



DIRECCIONES

Correo electrónico: leticia@unal.edu.co
Telefono: (098) 5927996 ext. 101, Fax: ext 201
Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia
Km 2 Vía Tarapaca, Leticia, Amazonas