

La regionalización es un proceso de segmentación social en que unidades discretas se inscriben en el espacio. Pero, espacio y sociedad no se constituyen. Una etnia puede hallarse distribuida en un espacio diverso, como en el caso de los taga se sitúan en el piedemonte amazónico, en la caja de selva y en el Valle Interandino del Zibundoy, o bien, una unidad espacial puede alojar diversas verdades sociales, como es el caso de la Amazonia colombiana en la que concurren más de cincuenta grupos étnicos con particularidades distintas. En algunos casos, como se sabe, no sólo resultado de relaciones étnicas sino también de éstas con otras unidades socio-culturales inscritas en el mismo espacio. No es el espacio el que define el contorno de una región social como argumentaría una postura de determinación geográfica y ambiental. Por el contrario, es la sociedad la que inscribe sus relaciones en el espacio, relaciones con el medio, rela-

RANGO Y ALIANZA ENTRE LOS YUKUNA DE LA AMAZONIA COLOMBIANA

JON SHACKT*

* Universidad de Oslo, Noruega.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo se basa en un trabajo presentado en la Reunión Anual de la Asociación de Antropólogos Noruegos en noviembre de 1986, en Fredrikstad, Noruega.

El trabajo de campo entre los Yukuna del Miritiparana, región amazónica colombiana, se realizó en 1985, con la cooperación de Carla Matallana Laverde y en asociación al proyecto PIDA ("Participación Indígena en el Desarrollo del Amazonas Colombiano"), dirigido por el Dr. Martin Von Hildebrand. Estoy muy agradecido por la asistencia y ayuda recibida de los otros investigadores del proyecto. Las siguientes personas leyeron el manuscrito y me dieron críticas constructivas: Carla Matallana Laverde, Leonor Malaver y Menno Oostra. Mi investigación la financió el NAVF, "Consejo Noruego de las Ciencias y Humanidades".

INTRODUCCION

En antropología abundan las conceptualizaciones que asumen que la sociedad humana se divide básicamente en dos tipos generales. Se puede suponer que tales dicotomías, como la del concepto "civilización" y el concepto, de algún modo pasado de moda, de "sociedad primitiva" reflejan algo más que los prejuicios etnocéntricos de una antropología occidental, pues en varias áreas de la disciplina se reproduce continuamente esta dicotomía básica en la terminología. A nivel de la organización política la dicotomía se manifiesta en la distinción entre sociedades estatales y tribales.

Las sociedades estatales constan de una burocracia y sus miembros están estratificados en castas o clases, divisiones que, en lo que se refiere a la estructura económica, implican el acceso desigual a los recursos básicos. En estas sociedades el acceso a los recursos está controlado en diverso grado por instituciones burocráticas. A su vez el control sobre dichas instituciones define el campo de la lucha política. Así, en diferentes modelos de evolución social, el haber logrado el nivel de organización estatal se define usualmente como el comienzo decisivo de una transformación estructural. Una vez logrado este nivel, se asume que la velocidad del cambio social adquiere un nuevo ímpetu. Mientras que los antropólogos que se adhieren a la ecología cultural señalan la tendencia al crecimiento y expansión de los sistemas complejos en detrimento de los sistemas simples, los marxistas sostienen que las cualidades dinámicas de las sociedades estatales se relacionan con las contradicciones originadas por la división de clases y la explotación económica. Las sociedades estatales (de clases) resultan ser "sociedades históricas".

Sin embargo, antropólogos menos interesados en las teorías evolucionistas también han notado las cualidades dinámicas de las sociedades estatales comparadas con las de las sociedades no estatales. Por ejemplo, esta dicotomía coincide en parte con la distinción de Lévi-Strauss (1966:234) entre sociedades "calientes" y sociedades "frías". Para él, las sociedades históricas calientes son la negación del mundo "neolítico" en proceso de desaparición, cuyas sociedades son "frías" y relativamente estables, y a las que principalmente se aplican sus teorías sobre transformación estructural (no-histórica). Así pues, la línea

divisoria entre estos dos tipos de sociedad normalmente resulta ser tan marcada que la transformación de la una a la otra se vuelve quizá demasiado problemática.

En cuanto se refiere a la organización política, Fried (1967) ha introducido algunas sub-categorías muy útiles en este contexto. Los sistemas no estatales no son de un sólo tipo; pueden ser igualitarios, de rango y aún estratificados. En las sociedades donde existe la distinción de rangos, las jerarquías no se basan en diferencias económicas. Fried utiliza el concepto "sociedades estratificadas"¹ para referirse a las sociedades no estatales en las que existe diferenciación económica. Aunque Fried presenta "estratificación", en un esquema de evolución general, como el escalón hacia la formación del estado, la aparición del estado dependerá en casos especiales de muchos otros factores.

Sin embargo, aún así resulta difícil entender cómo surge la estratificación en una sociedad. Se podría suponer que la gente de una sociedad simple ("fría"), ya sea igualitaria o de rango, impediría el desarrollo de una incipiente desigualdad económica y de una estratificación. Yo intentaré argumentar lo contrario; es decir, las sociedades simples no reproducen el conservadurismo cultural que se requeriría para inhibir el desarrollo de la estratificación.

SOCIEDADES INDIGENAS EN LAS LLANURAS Y SELVAS DE AMERICA DEL SUR

Las características igualitarias y comunitarias de las sociedades indígenas contemporáneas de América del Sur parecen tener conexión con el impacto de la conquista europea. La despoblación masiva debida a enfermedades extrañas traídas del viejo mundo y la imposición de impuestos comunales a los que las comunidades sobrevivientes y reorganizadas tenían que sujetarse, causaron la desaparición de las estructuras jerárquicas existentes. El imperio Inca era una sociedad altamente compleja. Además, es sabido que antes del apareamiento de los Incas, sociedades estatales habían dominado la cordillera andina. Sin embargo, aparentemente este no era el caso en cuanto a las llanuras al este de la cordillera. A pesar de varios intentos, el imperio Inca no logró expandirse a esta región, y el poder colonial europeo y los sistemas modernos estatales que le sucedieron no lograron durante mucho tiempo más que un control nominal sobre estas áreas. Sólo a finales del siglo XIX, con el boom del caucho, los estados modernos sudamericanos extendieron su control y trataron de incorporar a las sociedades indígenas tribales de las cuencas del Amazonas y del Orinoco.

Aunque no surgieron formaciones estatales, parecería que las sociedades pre-colombinas de las llanuras y selvas variaban considerablemente en cuanto al grado de complejidad. Los relatos de viajeros sugieren la existencia de altas

concentraciones de gente a lo largo del Amazonas y de otros grandes ríos, además de una red extensa de comunicación y comercio. Ciertos grupos tales como los Omagua, quienes vivían a las orillas del Amazonas, parecen haber estado estratificados, de acuerdo a la terminología de Fried. La sociedad Omagua incluía un grupo de personas cuyas actividades estaban determinadas de acuerdo a su status de sirvientes y no de acuerdo a las líneas de parentesco. (Meggers 1973:144).

Debido a que las sociedades indígenas de las llanuras y selvas sudamericanas no tenían un estado, existe la idea de que su cultura, de algún modo, inhibía su desarrollo. Esta idea combina muy bien con la noción popular de que el sentido comunal de las sociedades indígenas es una característica distintiva de la cultura indígena que contrasta con el orden de la sociedad occidental o capitalista que las domina.

Tales ideas románticas y ahistóricas que conciben el igualitarismo como una cualidad immanente a la cultura y sociedad indígena aparecen implícitamente en los escritos de algunos antropólogos, especialmente en el trabajo de Pierre Clastres, en el cual un concepto positivo de "sociedad" se contrasta con una visión muy negativa del "estado". De acuerdo a esta visión, las sociedades indígenas de las llanuras parecen estar guiadas por una determinación casi mística por parte de sus miembros en contra del desarrollo de estructuras políticas jerárquicas integradoras. Los caciques intentan a menudo obtener más poder, pero la "sociedad" les retira en seguida su apoyo social. La gente, usualmente guiada por la visión de los shamanes, nunca permite tales aspiraciones políticas, y el sistema social permanece por ello variado y múltiple. Clastres da una dimensión filosófica a la distinción básica entre estos dos tipos de la sociedad humana. El contrasta el principio de la "realidad multiplural" de la diversidad tribal con el principio opuesto de "lo unitario" (o absoluto; en francés, "l'Un"), cuya expresión en la organización política es el estado (véase Clastres 1974:161).

La regla de exogamia que rige para cada grupo local es la institución básica del sistema social multiplural.

En bref, la communauté de résidence en une grande maison et l'appartenance culturellement reconnue à un même ensemble de parents, posent les groupes de la Forêt tropicale comme unités sociologiques entre qui s'opèrent les échanges et se concluent les alliances: l'exogamie, qui en est l'a fois la condition et le moyen, est essentielle à la structure de ces unités et à leur maintien comme telles. (Clastres 1974:55)².

Clastres en esta cita resume algunos de los aspectos básicos de la sociedad tradicional en las llanuras suramericanas; sin duda alguna, las prácticas de exo-

1. La definición de Fried es la siguiente:

A stratified society is one in which members of the same sex and equivalent age status do not have equal access to the basic resources that sustain life. (Fried 1967).

2. En resumen, la residencia común en una casa comunal y el sentido, culturalmente determinado, de pertenecer a un grupo de parentesco local son factores que establecen a los grupos humanos de los bosques tropicales como unidades sociológicas, las mismas que intercambian y establecen alianzas entre sí. La exogamia es así una condición y un medio y tiene un significado esencial en la estructura de estos grupos y en la continuidad de su existencia. (Mi traducción).

gamia y la problemática consiguiente sobre el manejo de las relaciones originadas en las alianzas matrimoniales son aspectos importantes de la organización tradicional de estas sociedades. En este contexto etnográfico Lévi-Strauss (1979) formula su teoría según la cual la exogamia y las alianzas conforman la estructura básica de los sistemas de parentesco, los cuales son en efecto la base de la sociedad humana como tal. Mientras la mayoría de antropólogos partían del supuesto de que el elemento esencial de las estructuras de parentesco era la filiación, para Lévi Strauss lo era en cambio el intercambio de mujeres entre grupos de hombres.

Se puede suponer que las relaciones de alianza son más "básicas" que la filiación pues al parecer no implican ninguna diferenciación de rango. Cuando se da un intercambio directo de mujeres entre distintos grupos, se establecen alianzas simétricas; el carácter del intercambio no implica ninguna diferencia de status. Las ideas concernientes a la filiación tienden por su parte a establecer una diferenciación de rango entre las personas.

Sin embargo, la teoría de alianzas sobre el origen de la sociedad humana y el parentesco es un modelo ideal de categorías, el cual nos da solamente una imagen sin contexto de la política tribal y, por lo mismo, a mi parecer, en el mejor de los casos una imagen esquemática de la evolución social. Es difícil imaginarse sociedades que practiquen formas regulares de intercambio matrimonial al menos que los miembros del grupo reconozcan una identidad simbólica común, es decir, compartan ideas sobre la filiación. En sociedades estructuradas de acuerdo a sistemas de parentesco, como es la sociedad contemporánea de los Yukuna en la Amazonía colombiana, las ideas sobre la filiación se combinan con las ideas relacionadas al intercambio matrimonial tradicional. Es difícil imaginarse uno de estos elementos aisladamente. Por otra parte, estos dos elementos de la ideología general del parentesco pueden al mismo tiempo expresar igualdad y diferenciación en las relaciones humanas. Incluso relaciones en las que se manifiesta una incipiente estratificación pueden encontrar su expresión ideológica dentro del esquema conceptual de la teoría nativa del parentesco de los Yukuna. Sorprendentemente se trata más bien de una elaboración de las ideas relacionadas al intercambio matrimonial más que de una manipulación de la ideología de la filiación.

En América del Sur, la importancia de las relaciones de alianza se expresa por medio de tales características de organización social, como en el matrimonio de primos cruzados, terminología de parentesco de tipo iroqués o dravidiano y en algunos lugares, con la existencia de mitades exogámicas (moiety). Entre los Yukuna las alianzas de afinidad implican idealmente un intercambio equilibrado entre grupos de filiación denominados localmente como "tribus" o "gente".

3. Me rijo aquí por la práctica local y denomino a estas entidades "tribus" o "grupos tribales", los cuales corresponden a "grupos de descendencia patrilineal exogámica" según la denominación de Christine Hugh-Jones (1979). Entre los Tukano del Vaupés dichas unidades son también "grupos lingüísticos" (Jackson 1983), pero este no es el caso de los Yukuna. La lengua yukuna la hablan personas que pertenecen a cinco tribus diferentes.

La diferenciación de rango interna del grupo tribal se basa en la ideología de filiación. Los subgrupos (sibs⁴) establecen una jerarquía de acuerdo a un modelo en el que los hermanos mayores son superiores a los hermanos menores. La jerarquía de los sibs se define en base a una jerarquía de edad en el grupo de hermanos ancestrales. Sin embargo, las nociones más extremas de rango se definen en base a las relaciones intertribales, es decir en base a las relaciones de afinidad. El carácter de las uniones de afinidad entre grupos tribales se racionaliza por medio de tradiciones orales sobre el origen de tales uniones.

LOS YUKUNA CONTEMPORANEOS. HABITAT ACTUAL Y ORGANIZACION SOCIAL

El idioma yukuna pertenece a la familia lingüística Arawak. Lo hablan casi 600 personas. La mayoría de los Yukuna viven a lo largo del río Miritiparaná en el Amazonas colombiano. El río Miritiparaná es un río de aguas negras, pobre en nutrientes, el cual fluye hacia un río ecológicamente más rico, el Caquetá. A comienzos de este siglo, antes de que los Yukuna fueran forzados a trabajar para el blanco "barón del caucho", Oliverio Cabrera Sánchez, residían a lo largo de la parte alta del río y en las regiones de las cabeceras. Hoy, estas áreas están inhabitadas⁵. La mayoría de la población actual se concentra en los alrededores de la escuela católica ubicada en la zona media del río (El Internado San Antonio de Mirití). Este sitio es también la sede de la autoridad civil local (el corregidor). Los Yukuna también viven en la parte baja del río, a las orillas de su afluente, la quebrada de Guakayá, y a lo largo del cercano río de Caquetá. No obstante, otras tribus comparten estas áreas, especialmente los Tanimuka, los Letuama y los Makuna, los cuales hablan idiomas de la familia tukano. A lo largo del río Caquetá viven los Miraña y algunos colombianos blancos.

Los grupos de filiación de lengua yukuna del Miritiparana son los *Camejeja*, los *Jupichiya* y los *Jerúriwa*. algunos individuos, cuya identidad es *Jurumi* o *Jimiquepen*, también utilizan el yukuna como su lengua. Con la excepción de los *Jupichiya*, la mayoría de los miembros de todos estos grupos utiliza ahora la palabra "Yukuna" como apellido, y Yukuna es también su identidad étnica. No obstante, sólo los *Camejeja* se consideran "Yukunas propios"; pero la identidad Yukuna puede restringirse aún más. De acuerdo con la ideología de filiación *Camejeja*, ellos tampoco son realmente "los propios Yukunas". En sentido más estricto, se cree que los "propios Yukunas" desaparecieron hace ya un tiempo. Así que, cuando se dice que los *Camejeja* contemporáneos son "propios Yukuna", esto puede significar que ellos son los herederos más cercanos

4. Voy a someterme aquí a la terminología de Murdock (1949:47) y usar el término "sib" a cambio de "clan", pues es un grupo descendiente puro sin implicaciones de residencia común y sin genealogías elaboradas.

5. Es posible que un grupo indígena de lengua yukuna, todavía no contactado, resida en el área. Esta tribu se conoce localmente como "los Jurumi". Si este grupo existe actualmente, incluye descendientes de aquéllos que escaparon de las labores forzadas que los primeros "barones del caucho" impusieron a los indígenas.

del conocimiento y las tradiciones de los propios "propios Yukuna" de épocas remotas⁶. Por otro lado, los Jupichiya, "parientes políticos" (o aliados) de los Yukuna-Camejeya, no son realmente Yukuna, excepto por la lengua. Se los llama comúnmente "Matapí", y utilizan esta denominación como apellido⁷.

El uso de la denominación tribal como apellido, es el producto del contacto con los blancos y refleja cómo los primeros explotadores del caucho entendieron las unidades tribales y como usaron sus nombres. Ahora algunos usan también apellidos españoles y todos tienen un nombre cristiano ("Pablo", "María", etc.) dado por el padre católico. Entre ellos usan principalmente uno de los dos "nombres indígenas". El primero se le da al niño muy pronto, después del nacimiento; el segundo nombre se le da a la persona cuando él o ella llegan a la adolescencia.

Los Yukuna practican la roza y quema. El producto principal es la yuca brava, pero también cultivan yuca dulce, plátanos, piña, ají, tabaco y coca. El hombre limpia o abre las chacras, pero el resto de la actividad agrícola, en su mayoría, es realizada por la mujer. Se considera que las chacras son el espacio de la mujer⁸. Sólo si se abren para el cultivo de la coca, se consideran como el espacio del hombre. Sin embargo, este tipo de huertas es un fenómeno reciente. El crecimiento de la producción ilegal de cocaína ha hecho de ésta, en los últimos años, un producto del mercado.

En este siglo, la vida económica ha sido dominada por períodos de incremento creados por la demanda variable de varios productos naturales. El auge del caucho, a comienzos del siglo XX, revive durante la Segunda Guerra Mundial. Luego, la extracción del chicle obtiene mayor importancia que la del caucho.

6. En el lenguaje Yukuna, el término *yukuna* significa "historia hablada" o "lo que es narrado"; por lo tanto, a los Camejeya Yukuna también se los denomina "Gente de Cuentos".

7. El significado variable del término *yukuna*, cuando se utiliza como designación tribal, es por sí problemático. Pierre Jacopin, que trabajó entre estos grupos, lo utiliza todavía en un sentido más inclusivo que el que yo uso. El describe a los Yukuna como un grupo consistente de cuatro subgrupos exogámicos: los Yukuna (i.e. "Yukunas propios" o Camejeya), los Matapí (i.e. Jupichiya), los Tanimuka y los Letuama (Jacopin 1972:109). Estos cuatro grupos comparten muchos rasgos culturales y pueden entenderse como una unidad cultural, pero utilizada así la designación "Yukuna" no corresponde a su uso local, ni tampoco a criterios lingüísticos. Por eso, no considero aquí a los Tanimuka y a los Letuama como "Yukuna".

Además es discutible si los cuatro grupos referidos son entidades exogámicas al mismo nivel. Aunque existen algunos matrimonios entre Jupichiya (Matapí) y Letuama, la tradición Yukuna dice que éstos no deben realizarse. Se dice que estos dos grupos descienden o pertenecen a la misma "boa del agua" (i.e. anaconda). Esta noción parece ser un vestigio de tipo fratría supratribal, como todavía existe en el Vaupés, y que aún tiene alguna importancia en determinar los matrimonios entre los miembros tribus diferentes de la región (Jackson 1976).

8. Para una documentación más completa sobre el cultivo de roza y quema practicada en el río Miritiparaná, ver Patricio von Hildebrand (1975).

Durante los años 60 y 70, el comercio de pieles produjo la casi total extinción de algunas especies. En los inicios de los años 80, la mayoría de los habitantes del Amazonas colombiano se vio afectada de varias formas por el comercio desarrollado de la coca.

En estos períodos de crecimiento económico, los indígenas se convirtieron en esclavos deudores de los tratantes blancos. Los barones del caucho lograban que las personas se endeudaran a través de la distribución de productos industrializados. Así fue como los indígenas se vieron obligados a trabajar para los patronos. La deuda garantizaba a los patronos el dominio de sus trabajadores. Mientras tanto, las mujeres llevaban a cabo la producción de subsistencia basada en el cultivo de la yuca, y complementada con la recolección de frutas silvestres. Cuando el hombre no trabajaba para los patronos, cazaba y pescaba.

Los Yukuna todavía utilizan casas de tipo tradicional, grandes malocas redondas (en yukuna, *paji*)⁹. Las grandes malocas servían anteriormente como casas comunales para grupos de filiación común. Se dice que anteriormente estas viviendas albergaban a 100 o más personas. Hoy, las malocas generalmente no albergan a más de dos o tres familias nucleares, y algunas sólo a una familia nuclear. Sin embargo, algunas personas construyen grandes malocas, de manera que puedan ser utilizadas para bailes. La posición del dueño de maloca ("malloquero") está íntimamente ligada al patrocinio de danzas tribales. Al hacerlas frecuentemente, el dueño de la maloca construye su posición ante la sociedad. Hoy, muchas familias viven en casas pequeñas propias. Sin embargo, ellos sienten que "pertenecen" a una cierta maloca, donde se los toma en cuenta en el grupo anfitrión, en conexión con las danzas ceremoniales. El núcleo del grupo social de una maloca como tal consiste normalmente en la familia agnática del dueño: sus hermanos, hijos y sobrinos. Además puede incluir otros partidarios del dueño.

Se invita a los bailarines. Normalmente el grupo invitado se centra, de igual manera, en el dueño de otra maloca. El deberá pertenecer a la tribu con la cual el grupo anfitrión se relaciona como cuñados, pero también puede pertenecer a la misma tribu y aún al mismo sib del anfitrión. En todos los casos, los hombres más importantes de los dos grupos deben demostrar, en estas ocasiones, su dominio sobre la tradición oral perteneciente a su grupo. Los saludos rituales incluyen largas secuencias del diálogo ceremonial, y el hombre más importante de ambos grupos deberá recitar largas secuencias de los mitos de origen de sus grupos respectivos. La identidad tribal se centra en el mantenimiento de una tradición oral particular. Cada mito postula el origen común ("nacimiento") de los miembros de la tribu. Este define al grupo como diferente de otros grupos.

9. La palabra "maloca" es una de las tantas palabras en el español local, tomada de la lengua general, una lengua escrita por los misioneros portugueses en base a los dialectos Tupí del Brasil. En el Amazonas se da este nombre a las casas grandes comunales de tipo tradicional, como a las que Clastres se refiere. Las malocas Yukuna son básicamente del mismo tipo que las malocas de los Tanimuka descritas por Martin von Hildebrand (1983, 1983/84).

El mito de origen se considera, por tanto, en cierto sentido, como propiedad comunal. En un sentido más amplio, el concepto de "nacimiento" cubre todo el corpus del conocimiento ritual, incluyendo canciones y técnicas shamánicas, las cuales el dueño de la maloca, solo o con la ayuda de sus dependientes, debe controlar. Por eso, ser "maloqueero" se considera lo mismo que ser administrador de la totalidad de la tradición tribal.

LA DIFERENCIACION DEL GRUPO DE FILIACION

Aproximadamente en 1910, los Yukuna fueron forzados a trabajar como recolectores de caucho. Esto implicó reubicación y concentración de la población. Muchos murieron de enfermedades epidémicas, que brotaron especialmente a comienzos de los años 30. Mientras que los hombres eran entonces trabajadores de patronos blancos, los niños eran enviados a la escuela católica de La Pedrera. Estas fueron experiencias traumáticas, que transformaron muchos aspectos de su vida cotidiana y, por lo tanto, de su organización social.

Antes de que se dieran estos cambios, el grupo local vivía en una maloca y se constituían alrededor de un centro de parientes agnados. Hoy, es éste el modelo según el cual se define al grupo que forma una maloca, pero la realidad hoy, es usualmente un tanto diferente. La participación en las actividades rituales del linaje central de la maloca se determina ahora más por la residencia que por el parentesco. Hoy, algunos grupos de maloca se integran de maneras muy poco ortodoxas. Debido a que muchas personas, que anteriormente eran residentes de malocas con muchos habitantes, ahora construyen malocas propias, es generalmente difícil definir los límites entre los diferentes grupos de maloca. Además algunos miembros marginales cambian fácilmente su adhesión al grupo.

Hoy, algunas malocas han sido construidas por personas que, según algunos Camejeja y Jupichiya, no tienen "derecho" de actuar como dueños de maloca. Este es el caso, ante todo, de los miembros de la tribu Jeruriva. Al igual que los Jurumi y los Jimiquepen, se dice que este grupo carece de "nacimiento". En este sentido, las personas que pertenecen a estos tres grupos no se las consideran como seres totalmente humanos. Su posición tradicional es ser siervos (o como se dice, "esclavos") de los Camejeja, los "propios Yukuna". Aunque algunos Jeruriva ahora se han establecido como dueños de maloca, se dice que ellos han pedido prestado o hacen uso del "nacimiento" que realmente pertenece a los Camejeja. En teoría se necesita permiso para poder hacerlo. Se dice que tal permiso se le dio a un Jeruriva unas generaciones antes, pero no todos están de acuerdo con que este permiso sea válido para sus descendientes.

Aun cuando un grupo de maloca no delimita una clara entidad social, el concepto de la maloca define para los Yukuna, la idea de "sociedad". Los Camejeja creen que sus primeros ancestros residían en la misma maloca. Este argumento nace siempre en conexión con cualquier discusión entre los miembros de un mismo grupo tribal. Se cree que esta maloca se localizó en un determinado sitio geográfico, y estuvo habitada por el primer grupo de hermanos de la tribu. Característicamente, el mito del origen Camejeja se introduce por una se-

cuencia, en la cual se cuenta cómo los hermanos menores del grupo, uno tras otro, fracasan en su intento de establecerse como dueños de sus propias malocas. De acuerdo con el mito, Cahuaryico, la mujer del hermano mayor, debía someter a prueba a cada uno de los hermanos menores para ver si ellos cumplían con las condiciones requeridas para su establecimiento como dueños de maloca. Después de haber construido una maloca, el pretendiente anunciaba (golpeando el magüare) que un balile iba a ser patrocinado. Cahuaryico iba a controlar si él podía actuar propiamente como anfitrión, si había suficiente comida y si las tradiciones eran llevadas a cabo. De lo contrario, ella declaraba que estas personas debían "perdersé" (desaparecer). Así la filiación de la maloca original debía ser aceptada por ella. Del hermano mayor, Periyú, se dice a su vez que abandonó esta tierra tan pronto como se dió cuenta de que entre sus hermanos menores estaban los que podrían mantener sus propias malocas y conservar la tradición Yukuna.

Este mito se cuenta a veces de tal manera que podría ser una explicación sobre el orden jerárquico existente entre los sibs Camejeja. Los Camejeja están compuestos de tres sibs, que se relacionan como "mayor" y "menor" en sus relaciones mutuas; como los individuos en un grupo de hermanos¹⁰. La tribu Jupichiya consiste de dos sibs: un sib "mayor" y otro "menor"¹¹. De acuerdo a esta concepción, las entidades creadas en base a la filiación siempre se ordenan, en una jerarquía. Cada sib es en este sentido un "hermano" dentro de una familia grande que, en este caso, corresponde a la "tribu" entera. De una manera similar los sibs pueden estar asociados con las especializaciones que antiguamente podían haber estado determinadas por la posición relativa de un hombre en su grupo¹². A la tribu completa, al grupo de filiación agnaticia, se lo considera por lo tanto como "hermanos", y un hombre se refería a los miembros masculinos de su tribu ya sea como "hermano mayor" (*o'ohue*) o como "hermano menor" (*numeremi*), sin preocuparse a cuál sib pertenece o la distancia genealógica real, -la cual pocas veces se conoce más allá de la tercera generación ascendente.

10. El rango más alto de estos sibs no tiene un nombre diferente del que tiene el grupo tribal en general. Ellos se refieren así mismos como los *Camejeja Mayores*. El segundo sib en el rango, es el llamado *Jarechina* y el último, el llamado *Piochina*.

11. Al igual que entre los Camejeja, el primer sib de los Jupichiya no tiene un nombre propio. Sus miembros están simplemente refiriéndose como los *Jupichiya Mayores*. El segundo sib se lo llama a veces *Morerua*, pero como algunos no están de acuerdo con que esta denominación sea correcta, la simple denominación *Jupichiya Menores*, es la más común.

12. Entre los Yukuna contemporáneos existen estas dos especializaciones: el dueño de la maloca ("maloqueero") y el shamán ("brujo"). Aun cuando estas dos posiciones puedan ser ocupadas por la misma persona, el dueño de la maloca se considera típicamente como el hermano mayor del shamán. Dentro de las tribus Tukano del Vaupés existen cinco posiciones especializadas que se ordenan de tal manera que correspondan a un grupo de cinco hermanos. El primero es el jefe (dueño de la maloca), le siguen: el bailarador, el guerrero, el shamán y el siervo (ver por ejemplo, Hugh-Jones 1979:54-75). Aun cuando hoy no se manifiesta claramente, la sociedad Yukuna podría haber estado antiguamente estructurada de una manera similar.

Es posible que los grupos de hermanos existentes ahora (¿al comienzo del presente siglo?) correspondieran con determinados grupos de maloca. Todavía se los asocia con territorios determinados, pero como los miembros de un sib por el momento no residen en un territorio común, su importancia como grupo social parece debilitándose. Su cohesión se mantiene por medio de la posesión de un juego de trompetas de madera y otro equipo ritual usado en conexión con el culto del Yuruparí (en yukuna, *Kajihuaka*), una deidad muy inclinada al castigo de aquéllos que fracasan en seguir sus enseñanzas y su código ritual.

El anciano responsable cuida los instrumentos teniéndolos lejos de la maloca. Frecuentemente él será el que inicie una "demostración", como se la refiere en español: "mostrar Yuruparí", pero él también se los puede prestar a otros dueños de maloca. La participación en una demostración no parece limitarse a los miembros del sib o del grupo tribal. Los miembros de otras tribus pueden participar en los rituales del Yuruparí, como los practican los Comejeja y Jupichiya, pero el shamán que actúa como líder ritual será, preferiblemente, miembro de uno de estos dos grupos. Si las técnicas shamánicas aplicadas no están de acuerdo con el "nacimiento Yukuna", el dueño de la maloca será criticado. Así, durante nuestra estadía en el área, el líder ritual de los Jupichiyas Mayores criticaba al hijo de su hermana, el maloquero más importante de los Comejejas Mayores, por permitir que un Jeruriva, que había aprendido el shamanismo de los Makuna, actuará como líder ritual en conexión con el Yuruparí.

Se reconoce que las enseñanzas del Yuruparí fueron reveladas también a los antepasados de otras tribus, tales como los Tanimuka y los Makuna. Pero como se cree que ellos se habían originado o "nacido" aparte de los Comejeja, tienen sus propias tradiciones acerca de la revelación y también sus propias tradiciones shamánicas. Las creencias asociadas con el culto de Yuruparí pueden servir para expresar la identidad tribal. Hablamos en este caso, de grupos de filiación formados de acuerdo al principio de patrilinealidad, y las prácticas del Yuruparí sirven además para perpetuar este aspecto de la organización social. Es un culto masculino que marca expresamente el control ritual de los hombres iniciados. Los instrumentos no deben ser vistos por los niños o jóvenes no iniciados y de ninguna manera, por las mujeres¹³. Para evitar la curiosidad femenina a través de las paredes de la maloca, mientras se tocan los instrumentos, la maloca está cubierta de hojas de palma en estas ocasiones. A los jóvenes se los inicia gradualmente en el culto. En este proceso se da mucha importancia al ayuno y al castigo corporal.

En la interpretación mítica, el actual papel de la mujer en la sociedad se presenta en forma inversa al que se da en los tiempos míticos. De acuerdo con el

13. Leonor Herrera Angel (1975:430) sostiene que la elaboración de este culto secreto del hombre refleja que la organización patrilineal dentro de los Yukuna, y otras tribus del área, tiene poco fundamento en la base económica de estas sociedades. Ella opina que el dominio de la mujer en la producción agrícola hace que la matrilinealidad sea una posibilidad latente. El complejo ritual de Yuruparí sirve para suprimir tales tendencias y mantener la dominación masculina.

mito de origen de los Comejeja, el culto del Yuruparí estaba originalmente controlado por mujeres de valor ("mujeres buenas") que abandonaron el río Miritiparaná después de su pérdida del control de los instrumentos. Se dice que las mujeres contemporáneas no tienen valor. Los Comejeja creen haber obtenido el culto y los instrumentos después de que Kanumá, un personaje mítico, obtuvo su control. La posición de los Jupichiya en esta línea hereditaria es más incierta, pero algunos dicen que ellos solamente obtuvieron el culto por medio de su relación de alianza matrimonial con los Comejeja.

FORMAS EQUILIBRADAS Y NO EQUILIBRADAS DE INTERCAMBIO MATRIMONIAL

Hoy, los Comejeja y los Jupichiya se consideran colectivamente "cuñados" (*nutelo*)¹⁴. La mayoría de los hombres Comejejas tienen mujeres Jupichiyas, y la mayoría de los hombres Jupichiyas tienen mujeres Comejejas. Sin embargo, se dice que esta relación de alianza matrimonial entre las dos tribus es un arreglo reciente. Las tradiciones de ambas tribus dicen que sus respectivos "cuñados" originales se "perdieron" hace un tiempo¹⁵. Hasta el comienzo de este siglo, los Jupichiya parecen haber residido primeramente en el río Yapeya y sus quebradas. El Yapeya es un afluente del Apaporis. Ellos se trasladaron o fueron trasladados al río Miritiparaná cuando este río se volvió un centro de explotación del caucho. Sin embargo, su relación de alianza matrimonial con los Comejeja parece datar de tiempos algo más remotos. Las circunstancias históricas del origen de esta alianza no pueden averiguarse con certeza, pero su establecimiento tiene su relato en la tradición oral de los Comejeja.

La cultura general de los Jupichiya es ahora muy similar, o casi idéntica, a la cultura Comejeja. Muchas cosas indican que los Jupichiya antes tenían una tradición cultural diferente, la cual ha sido en gran parte abandonada. Se sabe que los Jupichiya, en el pasado, hablaban su propia lengua (probablemente una lengua tukano). Con la excepción de unas pocas palabras conocidas por algunos de los más viejos miembros de la tribu, hoy es una lengua olvidada. Los Jupichiya, al igual que los Comejeja y los Jeruriva, hablan actualmente el yukuna. Sin embargo, se dice que los Jupichiya tienen su propio "nacimiento". Ellos conocen su punto de origen geográfico y tienen una serie de relatos acerca de sus ancestros, los cuales son diferentes de los ancestros Comejeja (ver Herrera Angel, 1976), pero la mayoría de sus tradiciones parecen compartirse con sus "cuñados" actuales. En efecto, una asumida carencia de conocimiento ritual por parte de los Jupichiya antiguos, sirve ahora para explicar el origen de la alianza de matrimonio entre los dos grupos. Se dice que los Jupichiya obtuvieron el Yuruparí de los Comejeja. Estos últimos, al obtener mujeres de los Jupi-

14. Se usa este término para designar a todos los miembros de las tribus aliadas, que en este sentido colectivo, son hermanos políticos. Para designar a su propio cuñado, el hombre utiliza el término *nupulape*.

15. Los Comejeja dicen que sus "cuñados" originales eran los *Kawawiri* o los *Pusaruya*. Los Jupichiya conocen a sus "cuñados" originales como los *Yanatau*.

chiya, consintieron en iniciar a sus cuñados en los rituales del Yuruparí. De acuerdo con esta teoría, la relación de alianza no se estableció mediante un primer intercambio de mujeres, sino más bien como un intercambio de la mujer por cierto conocimiento ritual. Debido a que la posesión del Yuruparí se valoriza más que las mujeres de ahora (quienes, al contrario de sus "apreciadas" hermanas de tiempos míticos, no poseen el yuruparí) la tradición sobre este intercambio peculiar sugiere una noción de rango que favorece a los Camejeja.

Pero en la medida en que varias tribus Tukano Oriental, vecinos del norte de los Jupichiya, también practican el Yuruparí, parecería natural asumir que los Jupichiya, antes de establecer su alianza matrimonial con los Camejeja, también lo hacían. Por ello, el relato sobre el primer intercambio entre los dos grupos presentado en este artículo, podría entenderse como una justificación (un poco etnocéntrica por parte de los Camejeja) de una relación casi de equilibrio entre los dos grupos. Contrariamente a los Jeruriva, los Jurumi y los Jimiquepen, que también se casan con los Camejeja, se asume que los Jupichiya tienen su propio "nacimiento". Esto los coloca en un nivel casi igual al de los Camejeja. Una tradición de "nacimiento" no se considera mejor o peor que otras tradiciones; se considera diferente. El relato del intercambio de mujeres por el Yuruparí convierte a los Jupichiya en dueños "legales" de la maloca, y por ende, en administradores de ceremonias y tradiciones de los "propios Yukuna" (como las practican los Camejeja). Debido a que los Jupichiya y los Camejeja practican ahora el intercambio matrimonial basado en un principio de igualdad, se podría decir que la relación corriente entre los dos grupos es de equilibrio.

Los Jeruriva, los Jurumi y los Jimiquepen también se podrían considerar "cuñados" tradicionales de los Camejeja, pero en su caso implica una posición subordinada en su relación con el grupo de los Camejeja, pues no se considera que tienen un "nacimiento" propio. Si ellos alguna vez tuvieron sus propias ceremonias y mitos de origen, los habrán perdido hace tiempo. Esta pérdida puede entenderse como un producto de los primeros intercambios matrimoniales entre estos grupos y los Camejeja. Por lo menos en lo que concierne a los Jurumi, la tradición Yukuna dice que sus primeras relaciones de parentesco con los Camejeja eran relaciones de tipo patrón (Camejeja) - cliente (véase Matallana & Schackt 1988).

Se dice que los Jurumi originalmente fueron dueños de sus propias malocas, pero que sus miembros fueron exterminados a causa varias guerras internas y externas, quedando solamente diez sobrevivientes, los cuales solicitaron refugio en la maloca de Keyaco, un jefe legendario de los Camejeja. El los invitó a vivir en su maloca y a casarse con sus hermanas o hijas. Tres de los diez Jurumi aceptaron la oferta hecha por Keyaco¹⁶. Al aceptar este matrimonio uxorilocal, ellos aceptaron una posición de dependencia en la maloca del suegro.

16. Se dice que los otros siete Jurumi prefirieron ir a casa "morir" en su tierra tradicional, en el río Meta. Hoy en día, se dice que un grupo aislado de los Jurumi vive en esa área.

Debido a que los tres Jurumi no tenían mujeres para intercambiarlas, el favor de Keyaco fue unilateral; fue así como los Jurumi se convirtieron en siervos (o "esclavos") de los Camejeja. Su posición actual puede por lo tanto entenderse en base a esta deuda original, que ha sido heredada a lo largo de generaciones. El hecho de que los Jurumi y los otros dos grupos "esclavos" no han podido ser dueños de maloca es la razón de la pérdida de sus propias tradiciones de "nacimiento" y de su identidad de grupo agnado. Ahora a ellos se los define negativamente como gente sin "nacimiento". No se los considera completamente seres humanos, por lo tanto, los Camejeja y los Jupichiya se refieren a ellos como "pura basura".

CONCLUSIONES

En este artículo he tratado de mostrar que en una sociedad (no estatal o "fría") organizada en base al parentesco, como es la sociedad de los Yukuna, rango y estratificación incipiente se codifican en términos de relaciones de filiación y afinidad. La ideología de filiación Yukuna ordena necesariamente los grupos de filiación común en una forma jerárquica, pero la jerarquía en su totalidad comprende solamente personas que creen tener un mismo origen, como es el caso de los parientes cercanos. Los grupos de sibs de determinado rango forman un grupo tribal que comparte un "nacimiento" y que son por definición hermanos clasificatorios. La ideología de filiación codifica así una noción "débil" de rango la cual no contradice la noción de igualdad básica.

Dado este modelo nativo, la estratificación incipiente puede existir solamente en aquellos grupos locales que incluyen gente que no pertenece al grupo de filiación del dueño de la maloca (o jefe). Miembros subordinados de un grupo local pueden ser "esclavos" capturados o parientes afines de bajo status.

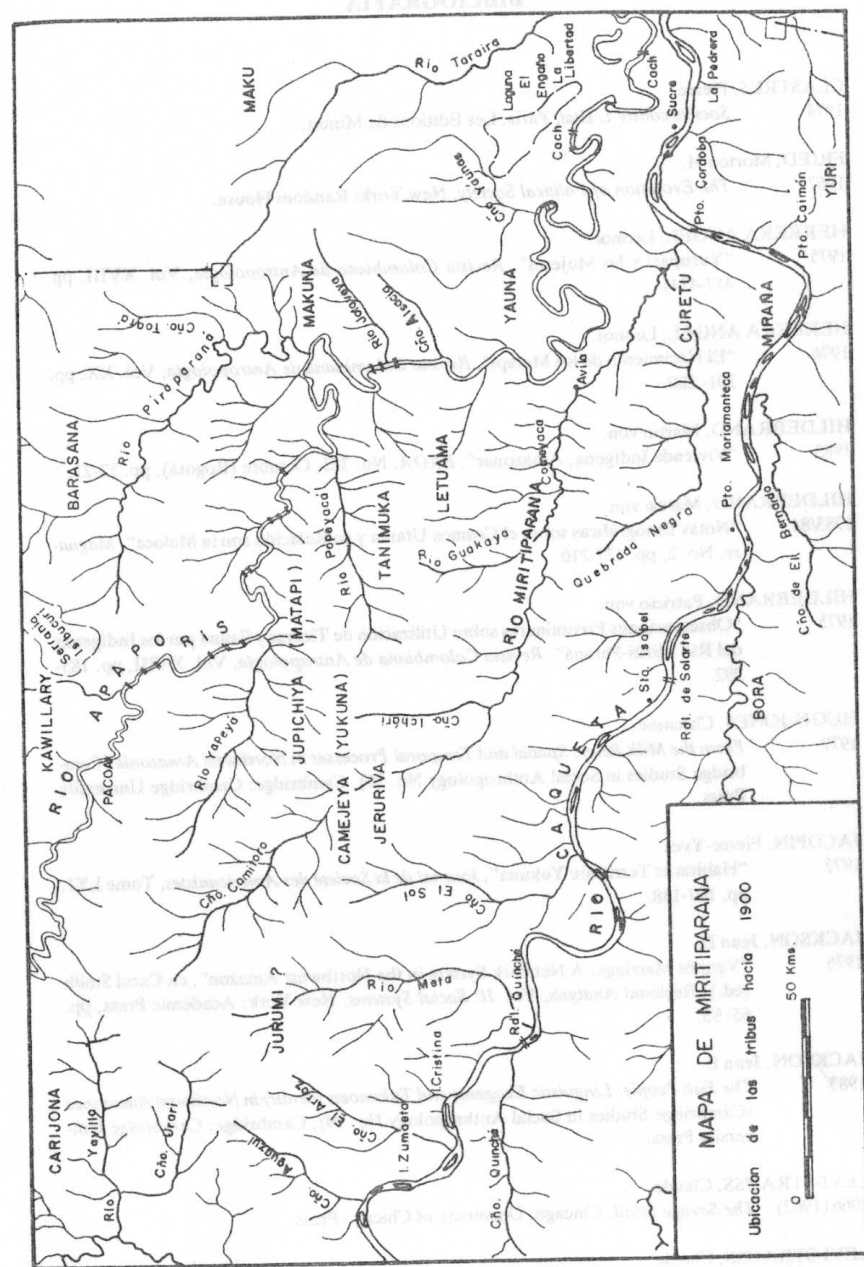
El carácter de la relación entre los grupos afinales se racionaliza en base a la forma en la que se supone el primer matrimonio entre los grupos se llevó a cabo. Solamente si el intercambio fue de dos mujeres se puede describir la relación como equilibrada. En el caso de que se intercambiaran las mujeres de un grupo por el conocimiento ritual del otro grupo, los dos grupos se considerarán casi iguales; pero, en el caso de un servicio unilateral, el grupo de los que reciben las mujeres se convierten en clientes de los dadores de mujeres. El status de servidumbre que implica una relación de este tipo parece ser la expresión de una incipiente estratificación social entre grupos, los cuales subrayan el hecho de tener o carecer de "nacimiento". Así, la desigualdad se codifica simplemente como la perpetuación de un intercambio desigual original entre dos grupos.

Los desarrollos de relaciones que codifican una estratificación incipiente se basan en procesos sociales del pasado que pueden reconstruirse en cierta medida. Habiendo ya expuesto que las aparentes cualidades comunales de las sociedades indígenas históricas se han explicado a partir de la despoblación y la explotación que sobrevino al impacto de la conquista europea, se debe señalar que la conquista ha jugado también un papel importante en el surgimiento de nuevas formas de diferenciación en grupos apartados.

Es sabido que a partir de la mitad del siglo XVIII esta región de la cuenca amazónica se vió influenciada por una creciente trata de esclavos. El mercado de esclavos originó guerras e incursiones entre las diferentes tribus. En lo que concierne a las comunidades a lo largo del Caqueta, Pineda Camacho (1985) ha mostrado que muchas de las malocas incluyeron gradualmente, además del grupo de hombres pertenecientes al linaje principal, de sus mujeres y niños, a una clase de huérfanos, quienes podían ser vendidos a los comerciantes de esclavos, o en algunos casos adoptados por la tribu. La adopción ocurría con gente que demostraba ser guerreros valientes o shamanes.

Las guerras que diezmaron a los Jurumi parecen estar relacionadas a las incursiones para obtener esclavos; estas mismas circunstancias tal vez han dado a los Camejeya la oportunidad de colocarse en una situación de superioridad, a través del establecimiento de una alianza, según la cual grupos remanentes fueron adoptados en las malocas a manera de yernos dependientes. En la medida en que la regla de exogamia de los Yukuna se aplica al grupo de filiación patrilineal y no al grupo local (a los habitantes de la maloca) como tal (como en esquema ideal de Clastres), los yernos dependientes y sus descendientes masculinos nunca se convirtieron en miembros de la tribu Camejeya. Los niños siempre heredan la identidad tribal de sus padres; los yernos/clientes continúan por ello reproduciendo una clase de afinados de segundo rango, un grupo de gente, quienes, a pesar de sus lazos de afinidad con el linaje central de la maloca, aún ahora se lo categoriza como una especie de subhombres o "esclavos".

Las circunstancias que rodean el origen de tales clasificaciones, —a pesar de las aseveraciones de Clastres de que los principios igualitarios son cualidades immanentes de las culturas indígenas de las llanuras suramericanas—, proveen perspectivas nuevas sobre el desarrollo del rango y de órdenes sociales estratificados. La dinámica social de los sistemas que no tienen estado puede a pesar de todo no ser tan diferente a la de las sociedades estatales. Es decir, sociedades muy simples poseen también un campo político y sus culturas contienen componentes ideológicos. Tal vez nunca han existido sociedades realmente "frías".



BIBLIOGRAFIA

- CLASTRES, Pierre.
1974 *Société contre L'Etat*, Paris, Les Editions de Minuit.
- FRIED, Morton H.
1967 *The Evolution of Political Society*, New York: Random House.
- HERRERA ANGEL, Leonor.
1975 "Yuruparí y las Mujeres", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII, pp. 417-434.
- HERRERA ANGEL, Leonor.
1976 "El Nacimiento de los Matapi", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XX, pp. 201-280.
- HILDEBRAND, Martin von.
1983 "Vivienda Indígena, Amazonas", *PROA*, No. 323, Octubre (Bogotá), pp. 12-21.
- HILDEBRAND, Martin von.
1983/84 "Notas Etnográficas sobre el Cosmos Ufaina y su Relación con la Maloca", *Maguare*, No. 2, pp. 177-210.
- HILDEBRAND, Patricio von.
1975 "Observaciones Preliminares sobre Utilización de Tierras y Fauna por los Indígenas del Río Miriti-Paraná", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII, pp. 183-292.
- HUGH-JONES, Christine.
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* (Cambridge Studies in Social Anthropology No. 26), Cambridge: Cambridge University Press.
- JACOPIN, Pierre-Yves.
1972 "Habitat et Territoire Yukuna", *Journal de la Société des Americanistes*, Tome LXI, pp. 107-138.
- JACKSON, Jean E.
1976 "Vaupés Marriage: A Network System in the Northwest Amazon", en Carol Smith (ed.): *Regional Analysis, Vol. II: Social Systems*, New York: Academic Press, pp. 65-93.
- JACKSON, Jean E.
1983 *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonas* (Cambridge Studies in Social Anthropology No. 39), Cambridge: Cambridge University Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
1966 (1962) *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
1969 (1949) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

MATALLANA, Carla & SCHACKT, Jon.
1988 "The Jurumi: A Tribe of Miritiparaná, Amazonas", Ponencia presentada en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam 1988.

MEGGERS, Betty J.
1973 (1971) *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*, Chicago: Aldine.

MURDOCK, George Peter.
1949 *Social Structure*, New York: Macmillan Company.

PINEDA CAMACHO, Roberto.
1985 *Historia Oral y Proceso Esclavista en el Caquetá* (Publicación de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales No. 29), Bogotá: Banco de la República.