

COLORES Y OLORES DEL CUERPO TIKUNA

JEAN-PIERRE GOULARD*
CERMA - EHESS · FRANCIA

*jean-pierre.goulard@wanadoo.fr

Artículo de investigación recibido: 13 de abril del 2013 · Aprobado: 26 de febrero del 2014

RESUMEN

El totemismo se ha estudiado como categoría desde los comienzos de la antropología y continúa siendo de su interés: Lévi-Strauss propuso entenderlo como una lógica de clasificación y Descola lo considera uno de los cuatro modos de organización ontológica, elaborado por los humanos para establecer relaciones con los no-humanos. En esta contribución analizaremos el totemismo mediante los elementos sensoriales que lo definen y se buscarán los denominadores comunes, para comprender cómo se establecen los epónimos de los clanes de los tikunas en el noroeste amazónico. Sin la intención de destacar las relaciones anatómicas, se evidencia que en dicho contexto prevalecen los lazos fisiológicos que se apoyan en los sentidos. Se planteará otra mirada al sistema clánico de este pueblo, para definirlo como una clasificación indígena de tipo cladístico.

Palabras clave: clanes, clasificación, cuerpo, sentidos, tikunas, totemismo.

COLORS AND SMELLS IN THE TIKUNA BODY

ABSTRACT

Totemism has been studied as a category since the beginnings of anthropology and it continues to be of interest for the discipline. Lévi-Strauss suggested understanding it as a logic of classification, while Descola considers it to be one of the four modes of ontological organization designed by human beings in order to establish relations with non-human beings. The article analyzes totemism on the basis of the sensory elements that define it, seeking common denominators in order to understand the manner in which the Tikuna people of the northwest Amazon establish their clan eponyms. Though it is not our intention to emphasize anatomical relations, it is evident that physiological bonds based on the senses prevail in that context. The article proposes a different perspective on the Tikuna clan system in order to define it as an indigenous classification of the cladistic type.

Keywords: clans, classification, body, senses, Tikuna people, totemism.

CORES E OLORES DO CORPO TIKUNA

RESUMO

O totemismo vem sendo estudado como categoria desde o começo da antropologia e continua sendo de seu interesse; Lévi-Strauss propôs entendê-lo como uma lógica de classificação e Descola o considera um dos quatro modos de organização ontológica, elaborado pelos humanos para estabelecer relações com os não humanos. Nesta contribuição, analisaremos o totemismo mediante os elementos sensoriais que o definem e se buscarão os denominadores comuns para compreender como se estabelecem os epônimos dos clãs dos tikunas no noroeste amazônico. Sem a intenção de destacar as relações anatômicas, evidencia-se que nesse contexto prevalecem os laços fisiológicos que se apoiam nos sentidos. Será proposto outro olhar ao sistema clânico desse povo, para defini-lo como uma classificação indígena de tipo cladístico.

Palavras-chave: clãs, classificação, corpo, sentidos, tikunas, totemismo.

Una vez terminado el ordenamiento del universo, los gemelos *Joi* e *Ipi* introdujeron una clase de seres para completar su obra, así le dieron vida a los *pogüta*, los primeros “humanos verdaderos”. Primero *Joi* y luego con ayuda de su hermano, ellos atraparon una gran cantidad de peces *Brycon* sp., (*ngechi*), los cuales, al contacto con la tierra firme, tomaron una apariencia humana. Así convertidos, estos cometieron numerosas relaciones incestuosas, lo cual fue rechazado por *Joi*, quien se había aplicado a sí mismo una regla de alianza matrimonial que “sus” criaturas no habían adoptado. Enojado por todo esto, *Joi* decidió reunirlos para darles a probar un *ngiri* (familia de los *Alligatoridae*). Juntos lo cocinaron para luego consumirlo (algunas versiones dicen que el caimán fue hervido y otras afirman que fue ahumado). Luego, uno tras otro, comieron un pedazo de carne, anunciando, en seguida y en voz alta, el sabor que cada uno de ellos percibía al probarla: de esta manera *Joi* atribuyó los clanes a cada uno de los comensales. Al terminar la degustación, él les ordenó repartirse en adelante en dos mitades exógamas, ordenando un respeto estricto de tal regla, so pena de sufrir las peores calamidades para aquellos que ignorasen la norma. Tal regla perdura hasta hoy, al punto que ha sido constatada actualmente en alrededor de cincuenta de los clanes tikuna (Goulard 2009, 100-101).

Para los tikunas¹ todo “ser vivo” o “existente” *du-ũ* posee un principio² corporal *maũ*, un principio vital *ae* y un principio energético

1 Los tikunas son uno de los grupos más importantes de la Amazonia. Actualmente se encuentran repartidos a los lados de las fronteras entre Brasil (46.045 en el 2010), Perú (6.982 en el 2007) y Colombia (8.000 en el 2011). Los mismos comparten una lengua “única”, aunque con tres dialectos (Santos 2005) y habitan fundamentalmente sobre la ribera del río Amazonas, donde practican la horticultura de tumba y quema, así como la pesca. La caza conserva un puesto privilegiado entre las actividades económicas de algunos miles de ellos que todavía residen en el interfluvio.

2 Las palabras ‘esencia’ o ‘sustancia’ usadas de manera común en la antropología no parecen corresponder aquí a la percepción y a la glosa indígena. Entonces he preferido usar la palabra ‘principio’ cuyo alcance es más extendido, hasta intemporal. Entre los presocráticos, el *archè* es un principio *princeps* que se interesa en el fundamento de la existencia de las realidades. Ellos lo entendían como el estudio de lo que funda la existencia de las realidades de manera empírica, propuesta que me parece acercar los aspectos que sirven a construir y a percibir el *Ser* entre los tikunas.

pora, sin importar cuál sea su apariencia: humana, animal, vegetal u otro tipo de “entidad”. El primero, otorgado en el momento de nacer, es inalienable, mientras que los otros dos son adquiridos progresivamente a través de las prácticas rituales y son alterables (por enfermedades, por la alimentación, etc.). En el pensamiento tikuna cada ser posee un *maũ*, el cual deriva de un epónimo. Todo ser desprovisto de él carecería de una identidad humana. En esta sociedad es indispensable antropomorfizar, fabricar, “dar cuerpo” de manera inmediata a los recién nacidos; es decir que se considera fundamental reconocerles su ‘*duũ cidađ*’, lo cual se hace por la atribución de un nombre umbilical, cuya representación para sí y para los demás constituye lo que Godelier y Panoff (1998, xxiv) apuntan como un “anillo de realidades ideales y emotivas [y] por tanto físicas”, lo que se encuentra al igual entre otros grupos étnicos de la Amazonia, del Brazil central (*Jê...*) o los Surui (Yvinec 2012) y muchos otros más.

En esta contribución, nos interesamos por el primero, el principio corporal *maũ*, el cual constituye la identidad individual y entonces social de cada uno de los seres y especialmente de los “humanos verdaderos” *duũgüũchi*, los tikunas. Pero ¿qué contiene tal noción? En la búsqueda de esa respuesta, examinaremos algunos epónimos con el objeto de encontrar sus aspectos comunes. Así, uno de nuestros objetivos es determinar las asociaciones entre dos o más epónimos en referencia a un mismo clan. Para eso, será preciso deconstruir el objeto y determinar las categorías tomadas en cuenta por el pensamiento tikuna con el objeto de presentar una posible lectura de su organización social. El enfoque que proponemos resulta del estudio realizado en una sociedad situada en el medio Amazonas, fundada sobre mitades patrilineales y exogámicas, cada una reagrupando un número determinado de clanes. El nombre umbilical (simple o doble) dado al recién nacido resulta del préstamo de cualidades relativas al epónimo (y/o a las especies asociadas al mismo) según el principio de filiación patrilineal. El estudio de los nombres umbilicales permite destacar una “teoría indígena” de la nominación, constituida principalmente de contenidos gustativos, visuales y auditivos, físicos, entre otros.

Keane ha puesto en relieve el lugar de la iconicidad de las representaciones por un lado y la dicotomía entre el ‘Sí’ y el ‘Otro’ (Keane 2003, 410); el otro entendido, no tanto en una distinción entre “las personas

y las cosas”, como vale en ciertas culturas, sino que está presente adentro de la sociedad misma y se expresa o se manifiesta a través de los cuerpos físicos. En otros términos, retomando a Pierce, el otro está presente en “la utilidad de la iconocidad y de la indexicalidad por el análisis social de los artefactos” (Ibíd. p. 414).

Por su lado, Rosengren, a partir de una investigación realizada entre los matsigenkas, nota que en ellos “los aspectos del Sí tienen una constitución de origen social antes de ser los productos de factores materiales” (2006, 86) y añade que “el cuerpo material no es otra cosa que el casco que encierra el Sí. Por consecuencia, el cuerpo, en este contexto, tiene un valor instrumental como herramienta con función social y de comunicación” (Ibíd. p. 89).

Y se puede prolongar esta reflexión y añadir que tal propuesta incluye que se le da su lugar al individuo dentro de un encajonamiento de signos (nombre umbilical, clan, mitad) en el caso tikuna, lo que vamos a ver en seguida.

DE LA ORGANIZACIÓN CLÁNICA

Entre los tikunas la identidad nominal se funda sobre la pertenencia a un clan que afirma la individualización a través de la atribución de un nombre personal especificando al sujeto. A diferencia de la exterioridad del cuerpo adornado, decorado, enmascarado o tatuado, este grupo étnico construye así su “ser verdadero”, su interioridad, a través de un conocimiento no-verbal de propiedades que provienen de la especie (vegetal o animal) que da su nombre al clan al que cada uno pertenece³. En efecto, cada persona posee algo de la totalidad percibida a través de su corporalidad, contiene términos de su identidad y de su “principio corporal”. Como “espejo de la identidad”, el cuerpo así identificado es parte activa de su medio ambiente, al tiempo que participa de la lógica social. De hecho los tikunas reconocen que los miembros de un mismo clan poseen cualidades físicas y sociales similares y que comparten con los de los clanes de su misma mitad una misma sustancia, la sangre.

3 Por falta de espacio, no se pueden desarrollar aquí los resultados de la recopilación de apellidos de los miembros de un clan, lo cual permite ‘reconstruir’ la especie en sus diferentes aspectos (físicos, calidades, etc.).

El sistema clánico tikuna, de tipo categorial, reposa sobre saberes ligados a la percepción de los seres vivos; así, los indígenas recurren a herramientas de tipo nemotécnico. Un cierto número de objetos naturales de uso social y simbólico está ligado, según un código de percepciones relacionadas con los sentidos y con las maneras de ser. Estas percepciones están contenidas en el nombre umbilical: antes de cortarlo, las mujeres que asisten a la parturiente le dan un nombre simple o doble en relación con la especie totémica del padre del recién nacido. El sistema clánico tikuna se funda entonces sobre una lógica metafórica, ayudado por códigos construidos sobre analogías y metonimias o sobre series de estas.

DATOS CLASIFICATORIOS

Varias clases de atributos participan en la codificación sociológica, lo que permite clasificar y especificar los clanes de los que provienen los nombres umbilicales. Cada especie tomada, así como su(s) especie(s) asociada(s), tiene características propias, exclusivas del “grupo” que constituyen. Si no existe una glosa específica, se hace referencia a una especie prototípica que tiene la misma denominación, pero que posee dimensiones que prevalecían en los tiempos míticos.

Cada clan posee atributos y propiedades que facultan un acercamiento accesible a todos los miembros del grupo étnico. Las especies tomadas para nombrar un clan son reconocidas como poseedoras de marcas y atributos del recién nacido dentro de los cuales se encuentra su nombre personal, durante el corte del cordón umbilical. Estas características o atributos pertenecen a diferentes dominios e inducen propiedades y capacidades *performativas* propias de la especie considerada. Las cualidades o “maneras de ser social o moral de los clanes” son también fisionómicas y jamás son reivindicadas directamente por los miembros del clan involucrado, pero figuran en el discurso de terceros, quienes dan fe de su realidad. Así, los del clan de la gallina andan con los pies “abiertos”, los del clan **huito** tienen la piel negra, los del clan del gavián real son belicosos, se tiene miedo de los del clan del ‘tigre’, etc. (Goulard 2009, 105-109). Nuestra perspectiva considera que los contenidos presentados aquí son “homologías” secundarias, es decir, estados de caracteres derivados y compartidos entre, por lo menos, dos seres (humanos y/o no-humanos), que permiten estable-

cer relaciones por “homologías” fundadas en una serie de analogías. Entonces, más allá de ser partícipe de un sistema de clasificación, este sistema incluye otros criterios para calificar al humano y a su grupo de pertenencia.

Los tikunas con quienes trabajé no dejan de señalar que las analogías de orden comportamental son tenidas en cuenta en las características clánicas: se pone de relieve correspondencias y similitudes entre una especie animal y los miembros del clan. Por otra parte, no hay herencia de un “ancestro” común, en la medida en que no es estrictamente un “tótem”, sino la convergencia o la pertenencia del humano a una descendencia, a través de un rasgo dado en el nombre umbilical. Pero, vale la pena preguntarse por qué tal o tal atributo viene a ser la característica de un clan y no de otros. No puedo aportar una respuesta, aunque hay que señalar que los nombres umbilicales lo explicitan a su manera. Tales analogías fisionómicas y/o comportamentales cualifican y unen a los miembros de cada clan.

Así, un hombre del clan ardilla (*taiü*) tiene por nombres umbilicales ‘diente enganchada y cola levantada’ *püpütakü rü tanagüre-ikü* y una mujer del clan de la vaca (*woka*) los de ‘bella pezuña y grande huella’ *tachitüna rü mepatüna* (véanse otros ejemplos en Goulard 2009, 92).

Las analogías de las cuales se ha hablado se inscriben entonces dentro de las relaciones entre humanos y no-humanos, entre una especie dada y un humano verdadero de un clan determinado.

ANALOGÍAS SOMÁTICAS

Curt Nimuendajú fue el primer etnólogo que prestó atención a este aspecto. Él situó la concepción tikuna del medio ambiente dentro de una visión místico-religiosa, sugiriendo un vínculo espiritual, cuando propone ver una “concepción mística del alma” para comprender “la identificación de los árboles con los mamíferos [...]. El alma del árbol, lo abandona durante la noche bajo la forma de un animal con el que los árboles se identifican, [y] retorna al amanecer” (Nimuendajú 1952, 57 [traducción personal]). Si los datos tienen todo su valor hasta hoy, propongo otro modo de analizarlos a partir de mitos y de la glosa de los actores indígenas. Así el perezoso (*Choloepus didactylus*), el “padre”⁴

4 Los tikunas usan el término padre *-natü* como sufijo para especificar alguna

de la ceiba porque reside en ella, o el gusano blanco de los coleópteros (o gorgojo de las palmeras) es también el padre de la palmera *Mauritia* porque crece al interior de su tronco podrido.

La exégesis indígena ofrece así relaciones que se basan en criterios válidos para una analogía formal del parecido (o de similitud) o fundados en una analogía de orden alimenticio. Un informante reporta que cada denominación clánica contiene “variedades de forma: sabor, flor, fruta y formas de vida, de comer, de gritar, de cantar”. Es así que se hace conveniente comprender que el fruto de la “soga cascabel” (*Thevetia*) es asociada a la ardilla (*Sciurus igniventris*), por sus colores similares; su fruto, una vez seco, presenta el mismo motivo, literalmente el mismo “retrato”, que el observado en la cabeza de los shushupes *atape* (*Bothrops* sp.) y *nawü* (*Lachesis muta*). Una relación similar vale para el “diseño” de la corteza del árbol huacapú (*Lindakeria maynensis*) y el del cuerpo del jaguar (*Onça pintada*). De tales relaciones de similitud derivan operadores comunes, tales como el “color” (ardilla cascabel) o el “diseño” (fruto de cascabel-cabeza del shushupe / jaguar - huacapu), pensados así mismo como *ma-ũ*.

De hecho la noción de *maũ* cubre de manera simultánea el “principio corporal” y “el espíritu del cuerpo”. Esto significa tanto la forma como la permanencia de cada ser viviente en el curso de su existencia, cualquiera que sea su apariencia. Antes que adherir a una concepción mística del universo, los tikunas dan cuenta de acercamientos a partir de una lógica de relaciones y de similitudes entre el epónimo y las especies asociadas, que permite establecer una serie de correspondencias entre los términos.

Como acabamos de ver, el carácter común entre el huacapu y el jaguar es el “diseño” o “motivo-retrato” que constituye un “nodo” que liga los dos taxones y se inscribe en una relación inclusiva que puede ser representada en el gráfico 1:

Las especies asociadas al clan del fruto de *Thevetia* presentan una situación más compleja porque aquí tres términos son tenidos en cuen-

‘entidad’ asociada a una especie animal o vegetal o a un espacio que también es llamado “madre” por parte de muchos otros grupos amazónicos.

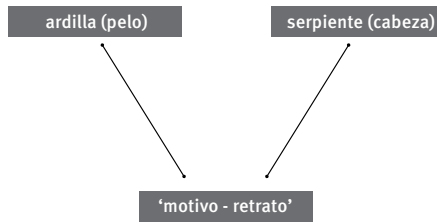


Gráfico 1.

Nodo con dos taxones

Fuente: Goulard 2009, 113.

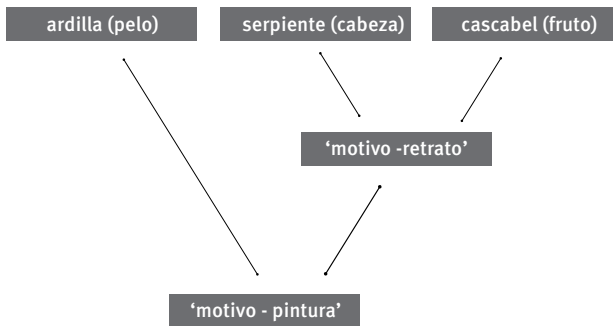


Gráfico 2.

Nodo con tres taxones

Fuente: Goulard 2009, 114.

ta. De una parte, el fruto y la cabeza de la serpiente poseen el *maũ* “motivo-retrato”; de otra parte, la ardilla, la cabeza del shusupe y el fruto de cascabel están relacionados por el *ma-ũ* “color-pintura”. La relación entre los dos *maũ* puede representarse en el gráfico 2:

En este último ejemplo, varios “nodos” son necesarios para dar cuenta de las relaciones de similitud entre las tres especies consideradas. Un grado de segregación “evolutiva” suplementario aparece así

con la asociación de un tercer término que hace necesario introducir el nodo “color-pintura”⁵.

En los ejemplos considerados anteriormente, la codificación clásica se basa en la pertinencia de percepciones visuales junto a las de orden gustativo, que examinaremos más adelante. La adopción de un epónimo vale ante todo por el valor operatorio que se le da en un contexto determinado (ej.: fluvial o interfluvial⁶). Aunque el epónimo tomado puede ser un guacamayo rojo en zona fluvial y una palmera en zona interfluvial, son siempre las mismas especies que se hallan asociadas dentro del ordenamiento clásico. A manera de hipótesis, esta situación podría ligarse a una suerte de estado de rareza de la especie dentro de uno o del otro contexto.

Si tal codificación facilita la lectura de los clanes y de sus epónimos asociados, es preciso agregar que el término *mañ* contiene además otra denotación que completaría estos diferentes aspectos. Este término también sirve para designar todos los hilos que los unen: así, en el curso de sus curaciones, el chamán sigue su “hilo” *mañ* para llevar a bien sus viajes con el fin de sanar a sus pacientes, o incluso para visitar a los “padres” de los animales que viven en los salados. El mismo término designa la cuerda que sirve para atar una embarcación, y también se utiliza para nombrar el camino, como el “camino de caza” *fenemañ*. Estamos, por lo tanto, autorizados a considerar el *mañ* como un “vínculo” metafórico entre los humanos y los no-humanos. Así, el chamán sigue su *mañ* cuando va a encontrar la(s) entidad(es) con la(s) cual(es) va a negociar la recuperación de lo “perdido” al paciente que está sanando. Los cazadores cogen su *mañ* cuando entran en el monte cada uno usando el suyo, nunca exactamente similar al de los otros de la maloca; además, es el mau el que le enseña a su hijo cuando van juntos a cazar.

5 Criterios similares a los de los clados que son la base de la clasificación filogenética (Lecointre y Le Guyader 2000, Goulard 1998, 2009).

6 La mayoría de los tikunas vive hoy en las riberas del río Amazonas, a donde migraron desde la zona interfluvial a partir del siglo XVIII. Unos miles viven todavía allá. Mis datos resultan de encuestas realizadas en ambos contextos.

LOS CÓDIGOS DE LOS SENTIDOS

Si los referentes que sirven para la constitución de clanes presentan un número de caracteres intrínsecos, también poseen caracteres extrínsecos definidos por los contextos y por sus “variedades de forma”. La distinción “con plumas/sin plumas” sobre la cual se fundan las mitades clánicas (*infra*) remiten a los polos “arriba” (río arriba⁷) y “abajo” (río abajo). Sin embargo, tal división entre clanes se basa ante todo en criterios que derivan de los sentidos. Su ordenamiento se funda sobre cualidades que se ubican en la definición de clanes e igualmente en la de mitades.

En el mito que relata la instauración de clanes, una persona de cada uno de los grupos invitados a comer la carne del caimán debe responder a una pregunta relativa al “olor-sabor” que percibe en la carne. Una vez este “olor-sabor” es enunciado en voz alta, la historia agrega que la persona se considera como integrante del clan de la especie que el probador ha nombrado. Es así que luego de compartir este alimento los “seres vivos verdaderos”, los *duü gü*, toman la apariencia humana, es decir ya son los tikunas, diferenciados, dotados con los atributos de alguna especie animal o vegetal. Como lo anota uno de los lectores de este texto, algo parecido se halla en el medio Caquetá, donde la manera en la que se cataba un caldo de anaconda le daba el nombre a un clan, procedimiento mediante el cual se generaban los nombres de muchos clanes. En este caso, no era solamente cuestión de sabor⁸ y se lamía el caldo o se servía en un contenedor.

La selección de ciertas especies constituye una primera escogencia, según el sabor percibido de la carne de un único animal durante el primer consumo por parte de las personas presentes. El criterio “consumo alimenticio” es un carácter común compartido por las especies contempladas por el mito para nombrar los clanes. El mismo constituye —en calidad de hipótesis— una homología primaria, fundada sobre una relación de tipo “alimenticio” especificada por cualidades o características que provienen de los sentidos.

7 ‘Río arriba’ se refiere a la cabecera del río; ‘río abajo’, a su desembocadura.

8 Cuando se refiere al sabor siempre hay que asociarlo con el olor y viceversa.

DEL GUSTO Y EL OLOR

Esta homología se señala sistemáticamente a través de la insistencia del carácter “sabor/olor” *à:kà* en la definición de los clanes. La misma se encuentra en las relaciones de la vida cotidiana. Así a la pregunta: ¿cuál es tu clan *kü-a*?, frecuentemente se responde al etnólogo, “jaguar *à:kà*” mientras que este esperaba oír “jaguar *kü-a*”. Cada especie elegida para nombrar un clan posee entonces un sabor/olor propio que puede sustituirse en el plano verbal al término *kü-a*. En la tabla 1, elaborada a partir del trabajo de M. E. Montes (2001) y confirmada por nuestro trabajo, se presentan algunas de las asociaciones posibles entre los clanes y la relación del “sabor”.

Estos datos muestran que el pescado descompuesto es efectivamente el alimento de la garza grande y el pescado fresco es el que prefiere la garza pequeña; lo podrido es el alimento del cóndor, mientras que los frutos maduros son preferidos por el guacamayo. De la misma manera, el fruto del *Thevetia* tiene un sabor amargo que se encuentra a su vez en la carne de la ardilla. Los ejemplos muestran hasta qué punto dentro de este sistema las especies están asociadas a sabores que los determinan.

Tabla 1. Clanes y sabores

Sabores	Clanes
nàí-à:kà: sabor del pescado fresco	kó:wà-küà: clan de la garza pequeña (<i>Ardea cocoi</i>)
daù-à:kà: sabor de los frutos maduros	ngòü-küà: clan del guacamayo (<i>Ara macao</i>)
ngàré-à:kà: sabor del pescado pasado	jàwürú-küà: clan de la garza grande (<i>Mycteria Americana</i>)
ü-à:kà: sabor amargo-salado	árú-küà: clan del fruto de cascabel (<i>Thevetia</i> sp.)
ji-à:kà: sabor ácido, pestilente	ècha-küà: clan del cóndor (<i>Sarcoramphus papa</i>)
déè-à:kà: sabor a amarillo aceitoso	témá-küà: clan del aguaje (<i>Mauritia flexuosa</i>)

Fuente: elaboración a partir de Montes (2002, 122-123).

Este rasgo se confunde con otro, el del olor *èmà*, al cual se asocia frecuentemente. En el mito de origen, el narrador le hace decir a quien acaba de probar el trozo de carne del caimán, lo siguiente: “¿por qué esto tiene el olor-sabor de la carne del pájaro garrapatero⁹ (*Crotophaga* sp.)?”, y la misma pregunta se le hace a todas las personas que le siguen. Así, el olor *èmà* se agrega y completa el sabor, yendo muchas veces en parejas. El discurso indígena insiste sobre la correlación “sabor/olor” que participa así de la definición del clan. Si la semilla del árbol huacapu (*Lindackeria maynensis*) está asociada al perro (*airu*) y al jaguar, es porque el “huacapu tiene el olor del jaguar”. Así, los olores y los sabores se perciben como equivalentes a la hora de establecer la relación entre los epónimos y las especies asociadas que constituyen un clan determinado.

Estos sabores reconocidos para las especies se inscriben, por otro lado, en polaridades que engloban los términos vistos anteriormente (Montes 2001), (gráfico 3).

Las especies tomadas para constituir los clanes se encuentran en esta división, salvo el término “amargo” *ü* situado fuera de esta polaridad, lo cual no resulta sorprendente: remite al plano de lo no-maduro, a lo verde que ocupa una gran importancia en la referencia al medio ambiente.

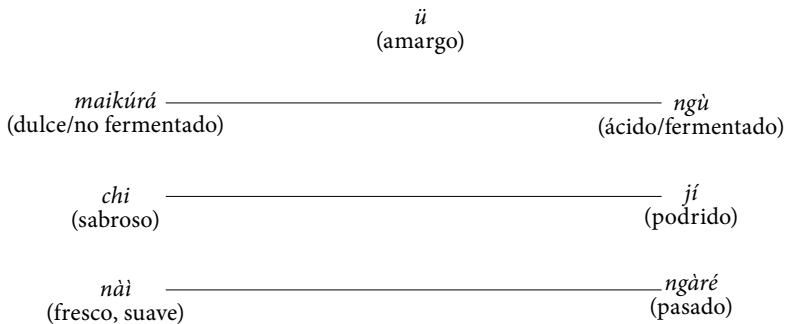


Gráfico 3.

Polaridades de los sabores

Fuente: Montes 2002, 130.

9 El vacamuchacho, en la lengua regional (Montes 2002, 132).

Sin pretender exponer la totalidad del sistema clánico tikuna, los ejemplos precedentes son, sin embargo, suficientemente explícitos para afirmar, junto con Erikson, autor que trabaja con el grupo de los matis, que “el recurso de un vocabulario sensorial solo es un artificio que permite la traducción, en un idioma eminentemente concreto —el de la sapidología o “etnología de los sabores [...] de un discurso que se apoya en cualidades claramente menos palpables: la esencia de las mitades” (Erikson 1999, 253). Efectivamente, el vocabulario sensorial participa directamente de la definición del “principio corporal” entre los tikunas, como lo señala un informante: “la hormiga tiene el mismo *maũ* que el fruto del *Thevetia* y que la ardilla porque poseen el mismo olor”. Que el *maũ* esté asociado a la sangre, como lo veremos más adelante, no resulta sorprendente; los primeros “humanos pescados” no tenían sabor, dice el mito, y solo la adquisición de un “sabor-olor” hizo posible la determinación de los clanes, permitiendo así reconocerse en seguida entre personas de sangre idéntica.

LOS COLORES

El cromatismo juega también un rol significativo en la constitución de los clanes. Aun cuando hay ciertas lagunas en la información que impiden una sistematización del conjunto de las relaciones, es sin duda posible elaborar la tabla 2, que se yuxtapone al de los sabores y olores (Montes 2001).

Tabla 2. Clanes y colores

dàú: rojo maduro	dàu-akà-èmà: huele a sabor maduro
clan del guacamayo rojo (<i>Ara macao</i>)	
déè: amarillo / aceite	dèè-à:kà-emà: huele a amarillo-aceitoso
clan del aguaje (<i>Mauritia flexuosa</i>)	
é: negro	é-à:kà: sabor a genipa (astreingente)
clan del huito (<i>Genipa americana</i>)	

Fuente: Montes 2002, 126.

Es fácil notar que las especies tomadas como clanes “con plumas” prefieren los colores vivos o contrastantes. Así, los pájaros de la familia de los *Icteridae* son de color amarillo; los de la familia de los psitácidos, de color verde o poseen colores variados sobre un fondo verde, mientras que los de la familia de los *Rhamphastidae* tienen un plumaje vivo y multicolor. Los colores de los de la familia de los *Ardeidae* son contrastantes como los de la familia de los falcónidos, con predominancia del blanco/negro claramente distinguido en estos últimos. Por otro lado, el hocco (de la familia de los *Cracidae*) se caracteriza por su cresta roja, obtenida, según el mito, después de frotar su pico con una palmera *Bactris*. En oposición, las especies tomadas para la mitad “sin plumas” son más bien consideradas como de color marrón u ocre; estas tienen, la mayoría de las veces, colores neutros y monótonos, sin un verdadero relieve cromático.

Estos colores se evocan en el curso de los rituales, sobre todo durante los cantos, en función del clan de la persona que se celebra. Es así como el verde se nombra cuando el ritual respectivo concierne a una persona del clan tucán; el blanco, cuando se trata de alguien del clan palmera *waira*; y el negro, para el clan caracara (*Daptrius americanus*). Comparando esta paleta de colores vemos que la coloración viva se situaría hacia “arriba”, cerca al atardecer, y la coloración mate “abajo”, del lado del amanecer, teniendo en cuenta que la dirección va de occidente (arriba) a oriente (abajo).

Estos colores se adquirieron en el momento de la creación del mundo. La mayor parte de las aves los obtuvieron bañándose en la sangre de los restos de un monstruo caníbal. Un héroe, *Metare*, transformado en pájaro cacique, le sugiere a su suegro autodevorarse, y se lanza en seguida en la sangre de su víctima: “su cuerpo se vuelve rojo. Toda suerte de aves también se sumergirán [...], son estos los pájaros que tienen colores vivos”, añade *Chetanukü*, el narrador del mito (1988). De esta manera, estos pájaros fueron “marcados”. Por el contrario, las aves de color negro son el resultado de la transformación de las ¿aves? a partir de las hojas del árbol que sirvieron a la Luna para limpiarse la cara cubierta de genipa, luego de una relación incestuosa con su hermana.

Ahora bien, podemos acudir a los neurobiólogos que han notado que los seres humanos perciben como colores puros el negro, el rojo, el verde, el amarillo y el azul y que el negro representa sin duda la “abun-

dancia de colores”, no es un color sin relieve cromático y que, entonces, hay razones para derivar los colores del negro. Estas consideraciones corroboran lo dicho por el mito tikuna en el cual los pájaros de color negro han adquirido sus colores vivos tras un baño en la sangre de un héroe caníbal. La sangre es efectivamente la sustancia que sirvió para marcar las especies que entran en el dominio del clan: la sangre del caníbal por los colores vivos, la sangre incestuosa por los colores oscuros.

LAS MITADES

Los tikunas reivindican el sistema clánico descrito de esta manera, cualquiera que sea el contexto en el que cada uno se encuentre hoy (residencia en comunidades, influencias mesiánicas o influencias derivadas de la urbanización, etc.). Este modo de organización permite inscribir efectivamente a todos los seres humanos en un contexto étnico. Por lo demás, se trata de un sistema en el cual, según las necesidades, nuevos clanes son fácilmente integrados. Así, un hombre mestizo se ha integrado al clan guacamayo rojo *ngo-ü* a través de la familia extensa indígena de su esposa, porque esta última pertenecía a un clan “sin plumas”; de otro modo, según ellos, se hubiera tratado de una alianza contranatura, es decir una alianza desde el punto de vista de la familia de la futura esposa, de carácter incestuoso. Esta adaptabilidad es válida para los blancos a quienes se les atribuye, de manera genérica, el clan vaca¹⁰; cuando aparece la necesidad de integrar a uno de ellos a través de un nexo matrimonial, está abierta la posibilidad de otorgarles otro clan en función de aquel al que pertenece la familia de la novia. Para los tikunas, cada “humano verdadero” tiene que pertenecer a un clan para ocupar un puesto en el medio ambiente.

Para retomar lo dicho, el encajonamiento no se termina todavía. Se agrega un grado suplementario de clasificación resumido así por un interlocutor tikuna: se debe “considerar las clases, por lo tanto se

10 La abuela de la familia de un clan ‘sin plumas’, con quien he compartido mi cotidianidad durante unos meses, en el clan del guacamayo rojo (*Ara macao*). Por otra parte, durante mi encuesta, he podido notar cómo a unos cuantos hombres no-tikunas que eran del clan del ganado y vivían con mujeres tikunas pertenecientes a un clan sin plumas, se les ha incluido en un clan ‘con plumas’ para protegerse de una eventual acusación de incesto. Eso atestigüa, por lo menos en la actualidad, la ductibilidad del sistema clánico tikuna.

deben conservar los clanes”. Por “clases” él entiende las “mitades” indisolubles a los clanes. Así, luego de haber proclamado el “sabor-olor” del trozo de carne que acababa de consumir, los recién identificados y sus cercanos se han reunidos *chigütaniükü*, *tanü* expresando una noción de reagrupamiento por clan. Además, *chautanü* significa ‘mi familia’, ‘mi grupo’, ‘los que tienen el mismo carácter’. Así, cualquiera que sea el contexto de enunciación, el término *tanü* se relaciona con la mitad y se refiere al clan, porque si “cada mitad es de la misma familia”, dice otro, “el clan, es para reencontrarse como familia”.

Así, existe una noción de mitades, una “sin plumas” y la otra “con plumas” que se construye con el morfema *chi-i*, “pluma, ala” que vincula los dos subconjuntos “con plumas” *a-chi-i*, y “sin plumas” *nge-chi-i*. Los “objetos naturales” tomados permiten avalar la realidad de esta dualidad. Cada grupo es la continuidad de los clanes cuyos epónimos con plumas son pájaros, y sin plumas aquellos cuyo epónimo es una especie vegetal o animal terrestre. Teniendo en cuenta este rasgo, la división en mitades es ante todo descriptiva antes que un sistema normativo. Sin embargo, si la reivindicación de pertenencia a un clan es explícita, la inscripción en una mitad es implícita; esta crea un marco de asociaciones dentro del cual se inscriben todos los “seres verdaderos”.

EL COMPLEJO CULTURAL DE LA SANGRE

Las mitades determinan las relaciones de orden matrimonial y ritual en la medida en que se fundamentan en un criterio de sangre; los de cada mitad comparten la misma sangre. En el nivel supragenérico de la mitad, la “sangre” une a todos sus miembros. Si la oposición “con plumas”/ “sin plumas” es la expresión de esta dualidad, la sangre, en tanto sustancia, es el principio causal; establece el principio de asociación entre los clanes, al tiempo que el principio de oposición entre estas. “La liana *aru* y el jaguar *ai* no pueden reunirse porque tienen la misma sangre”, explicita un informante. Otro precisa a su vez en español, que cuando “dos [personas] de la misma *raza* se unen, la sangre que sale es la misma, entonces este que sale no es otro”, razón por la cual la alianza matrimonial es condenada.

De hecho, la unión entre dos personas que pertenecen a la misma mitad es rechazada porque poseen la misma sangre y toda relación sexual les está prohibida. Si, a pesar de todo, tal unión se realiza, las

personas implicadas están en situación de incesto *womachi*. Monstruos o seres deformes podrían nacer de tal unión, cuando la mujer no queda simplemente estéril. De todas maneras, toda suerte de calamidades amenazan a los “culpables” y también al grupo étnico entero. El rechazo de tal situación es tan fuerte que las pocas parejas acusadas de incesto tienen que huir, luego de haber sido amenazadas de muerte por los miembros de su grupo residencial. Así en el mes de octubre de 1987, estuve presente cuando, en un pueblo de la ribera del río Amazonas, se manifestó una oposición fuerte de los integrantes de un pueblo que amenazaron de muerte a una pareja que recién vivía junta. Esta tuvo que irse pronto por estar viviendo una situación de incesto, ya que ambos pertenecían a dos clanes de la misma mitad. Se decía que ponían en peligro la existencia misma de la comunidad, la cual iba a desaparecer pronto. Se mudaron a Manaus donde se encuentran hasta hoy y nunca tuvieron hijos, lo que confirmó para muchos su situación incestuosa.

Otro caso ocurrió en el mes de noviembre de 1998: una mujer tuvo una visión en el transcurso de una ceremonia dentro del templo evangélico y denunció al pastor por tener una relación incestuosa extraconyugal. El pastor fue destituido de inmediato de su puesto y dejó el caserío por un tiempo. De cualquier manera, las entidades nefastas, muchas veces denominadas demonios *ngo-ogü* que acechan en la selva, aprovechan tales comportamientos para intervenir entre los humanos. Los tikunas saben que los *ngo-ogü* persiguen siempre a aquellos de la misma mitad que viven juntos por atacar su principio vital. Se comprende entonces la necesidad de que los “nuevos clanes” se posicionen en el sistema de mitades: así, desde el punto de vista de las alianzas contraídas desde la primera generación, quienes pasan a ser de a los clanes genipa y ganado (vaca), recién integrados por ser de origen “mestizo”, se incluyen para reunirse con los de la mitad “sin plumas”, en su mayoría.

La situación de incesto induce a un estado amargo, *na-ü*. Ahora bien, lo amargo es la expresión de falta de madurez, de todo lo que está todavía verde, *do-ü* (no-tierno; amargo). Así, en el mito de origen la Tierra estaba verde, *do-ü*, era inestable; solo con detener las relaciones incestuosas, la institucionalización de los clanes permitió su estabilidad. La “sangre” tomada como sustancia, como principio de unidad, es constitutiva de cada ser viviente: los que pertenecen a una misma

mitad poseen la “misma sangre”. Las relaciones de sangre, como modo de determinación social, fundan el principio de complementariedad de las mitades entre los tikunas. Hay que subrayar que el sistema de la organización dualista entre los tikunas ejemplifica la tesis aceptada desde Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto.

RASGOS DE LAS MITADES

Las mitades participan así de la definición del principio corporal *mañ* definiendo su contexto. Estas se fundamentan en criterios genéricos que engloban las particularidades de los clanes, y a la vez influyen en el ordenamiento ritual, cuyo objetivo es afectar las relaciones de complementariedad que los actores mantienen entre ellos. Por último, a partir de los códigos vislumbrados en el análisis de los clanes, vemos que su combinación pone en evidencia los fundamentos de la consanguinidad para extender las reglas de alianza matrimonial.

Es importante volver un momento al mito de origen. Los hermanos gemelos sacaron del agua un número importante de humanos “potenciales”. *Joi*, el mayor, inicialmente pescó pecaríes de labios blancos (*Tayassu pecari*) y su hermano *Ipi* pecarís de color (*Tayassu tajacu*) que, al tocar el suelo, han tomado una apariencia humana. Esta pesca primordial muestra que todos proceden de la carne de la genipa, es decir la de *Ipi*, quien se había raspado el cuerpo y mezclado con la carne de este fruto¹¹. Desde que *Ipi* cobró forma humana, señala haber percibido “una buena (bella) tierra” y regresa por el río a contracorriente, es decir en el sentido este-oeste. Él mismo le dice a su hermano que deseaba instalarse con los suyos en este lugar (Nimuendajú 1952, 61). La noche cae y *Joi* invierte la orientación de la tierra e indica a su gente que lo sigan, tomando la dirección este, mientras su hermano menor parte con los suyos en la dirección oeste. Justo después de haberse separado tuvo lugar un primer sismo: “*Joi* y sus acompañantes [...] parten en dirección Este, la tierra comienza a moverse hacia el Oeste e inmediatamente los hombres comenzarán a morir” (Ibid.), señal de una relación incestuosa entre aquellos que acompañaban al hermano

11 Mis informantes no han podido explicarme por qué *Joi* pescó a los pecaríes antes que a los “pescados con anzuelo” *pogüta* de los cuales los *magüta* son los descendientes, y se limitan a decirme que estos animales eran gente.

menor, de los cuales los tikunas se dicen los descendientes. Los que habían acompañado al hermano mayor son los inmortales *üüne*.

La orientación espacial corresponde a los polos donde se localiza hoy cada uno de los gemelos. El mayor vive río abajo del Amazonas y el menor río arriba. Se trata de una prescripción de lugares simbólicos asignados a cada uno. El valor discriminatorio del mito se refiere en última instancia a la brecha entre “esos de la muerte” o “mortales”, *yunatü*, y los que “rehacen [el] cuerpo” o “inmortales”, *ü-üne*. En consecuencia de la inversión realizada por *Joi*, los inmortales están localizados metafóricamente hacia arriba, cuando están al este, y los otros se encuentran abajo, cuando se encuentran al oeste.

Todo lo que acabamos de ver es pertinente incluso en los rituales. Esta ‘partición’ en mitades aparece desde el nacimiento de los niños e induce a un rol de acompañamiento por parte de la mujer “cortadora” y de esposo durante el crecimiento del niño. Efectivamente, son las mujeres de la mitad opuesta a la del recién nacido que cortan¹² el cordón umbilical asegurando así su nominación: son ellas quienes detentan la onomástica de la mitad opuesta. La celebración de la pubertad femenina se funda sobre el mismo principio: las personas de la mitad “con plumas” se encargan de la jovencita de la mitad “sin plumas” y, a la inversa, los “sin plumas” se ocupan de la jovencita de la mitad “con plumas”. En el primer caso, la choza de reclusión se construye al este de la casa colectiva y, en el segundo caso, al oeste. Su localización ofrece una indicación sobre la orientación de los clanes: los clanes “con plumas” se sitúan al este, es decir río abajo, mientras que los “sin plumas” están al oeste, es decir río arriba. Otra práctica ritual confirma esta oposición determinada según la mitad a la cual pertenece el niño que va a ser pintado luego de su nacimiento; si este pertenece a un clan de la mitad “con plumas”, el movimiento de la mano va de arriba hacia abajo, mientras que si es de un clan “sin plumas” el movimiento es inverso, es decir de abajo hacia arriba.

En consecuencia, la división en mitades prescribe igualmente los roles y las funciones de cada uno dentro de los rituales. Cada mitad posee sus propias ceremonias, siempre realizadas por las personas de

12 De manera excepcional, he sido invitado a cortar un cordón y pasé a ser el “cortador” *paigawa* de la niña recién nacida.

la otra mitad presente en el momento de la celebración. Finalmente, una mitad administra los “bienes” de la otra mitad, en los rituales e, incluso, su onomástica. De la misma manera, los cantos que concier- nen a las personas de un clan “con plumas” a quienes se les celebra un rito son enunciados por los miembros de un clan “sin plumas” y viceversa. Es así como unos aseguran la gestión y eficacia práctica del “principio corporal” del recién nacido que depende estrechamente de los demás, es decir de los de la otra mitad.

PRIMEROS ELEMENTOS DE UN MODO DE ORDENAMIENTO

Este sistema muestra así la doble naturaleza del “humano verdadero”. Es a partir de tal esquema de relaciones que se elaboran los nombres umbilicales que se piden prestados a los “tótems”, nombres que, en la vida cotidiana, indican las relaciones normativas y especifican finalmente la inscripción del “humano verdadero” en la semántica del universo.

El nombre umbilical es el “principio corporal” de cada uno que combina y establece una codificación a partir de rasgos tomados del medio ambiente. Es también notable que el morfema *ma-* que significa ‘el estado de lo vivo’ se encuentre bajo una forma inalienable, en el término usado para nombrar el corazón *maũ ne*, porque sin corazón no se vive. Así, ‘camino’, ‘hilo’ (*supra*) y ‘estado vivo’, contenidos en la noción de *maũ*, están explícitamente asociados al corazón, encajando así en la teoría que se encuentra en otros grupos amazónicos, para quienes la vida es dada por este órgano.

A diferencia de la mitología que es, hasta cierto punto, contrain- tuitiva¹³, el sistema clánico tikuna consiste en un modo de clasificación de lo vivo, de lo intuitivo, a partir de objetos naturales asociados según criterios que forman un código de percepciones propio del grupo étnico.

Tomando en cuenta el conjunto de tales modos perceptivos, los tikunas tienen una aprehensión del universo según un eje horizontal, al igual que una clasificación de tipo cladístico, que se apoya en la cla- sificación a partir de unos caracteres visibles y sin la adopción de las genealogías (y cuando las hay, son mínimas). Esta aprehensión se basa en las relaciones que son asociaciones colaterales entre rasgos, colores, olores y, sobre todo, sabores.

¹³ Temática que se discutirá en otro texto.

Tal modelo permite pensar los objetos naturales y su lógica de relaciones, por lo que creo que el estudio de estos aspectos se ampliaría, tomando en cuenta otros elementos como la morfología, la anatomía, los afectos, etc., a partir de relaciones diferenciadas y según su contexto de enunciación (mitología, rituales, vida cotidiana, etc.), que completarían la red de correspondencias ya vista, así como la lógica sobre la cual se funda el pensamiento y las prácticas de los tikunas en los diferentes campos de su modo de vida.

Dada la frecuencia con la que se encuentran aspectos coincidentes de este tipo en otros pueblos de la Amazonia, vale la pena contrastar este cuadro analítico con el de otros pueblos, con el fin de comprender mejor la noción general de totemismo así como los aspectos particulares presentes en dichas sociedades indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Erikson, Philippe. 1999. *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación entre los matis de la Amazonia*. Quito/Lima: Abya-Yala/IFEA.
- Godelier, Maurice y Michel Panoff. 1998. *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam/Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Goulard, Jean-Pierre. 1998. "Les Genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie". Tesis de doctorado, EHESS, Paris.
- Goulard, Jean-Pierre. 2009. *De mortales a inmortales, el ser en el mundo tikuna de la Amazonia*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines.
- Keane, Webb, 2003, "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication* 23: 409-425
- Lecointre, Guillaume y Hervé Le Guyader. 2000. *Classification phylogénétique du vivant*. Paris: Belin.
- Montes, María Emilia. 2001. "Notas sobre la terminología de los olores y de los sabores en la lengua tikuna". *Lenguas aborígenes de Colombia* 7, Bogotá, pp. 113-136.
- Nimuendajú, Curt. 1952. *The Tukuna*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Rosengren, Da. 2006. "Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4 (1-2): 81-102.

- Santos Angarita, Abel Antonio. 2005. *Hacia una dialectología tikuna del trapezio amazónico Colombiano*. Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- Yvinec, Cédric. 2012 (15/11). “Les conceptions du corps chez les Surui du Rondônia (Amazonie brésilienne)”, Coloquio *Le sens du corps: analyse spectrale* (M. Xanthakou org.), Laboratoire d’Anthropologie Sociale, Paris.