

CAPÍTULO 3

LA ELABORACIÓN DEL SER

Cada Ser posee un 'principio corporal' *ma-ũ* y un 'principio vital' *a-e*, dados en el momento de la concepción. A diferencia del primero, el segundo se construye progresivamente y madura hasta la edad adulta; para esto, los ticuna celebran periódicamente rituales que señalan las etapas del ciclo de la vida de acuerdo a un eje sintagmático. Practican también 'ritos' ocasionales que, en oposición a los precedentes, destacan lo cotidiano. Para posibilitar que el funcionamiento de la sociedad se perpetúe, estos últimos previenen un eventual desorden; de cualquier modo, la elaboración del Ser se inscribe en una sucesión de etapas señaladas con la celebración de 'momentos agudizados', los rituales. Lo que llama la atención es su significado e inserción en la construcción del Ser más que su aptitud en asegurar la socialización del individuo. Se trata de una práctica social que se entiende en el funcionamiento general de la sociedad: con frecuencia el lugar o el contexto permiten dar sentido a cada uno de estos tiempos. Aunque los ticuna ofrecen poca interpretación de su exégesis, cada ritual es identificable por algunos procedimientos que se inscriben en un conjunto secuencial encontrados en todos los rituales, que solo algunos elementos propios especifican, y en fin, que el recurso al enunciado performativo de un mito permite comprender.

En este capítulo, vamos a interesarnos por las formas de adquisición del 'principio vital' sin el cual no hay existencia posible para el Ser. El ritual es la expresión social del estado de su transformación. Es el término de un estado, dado su desarrollo, y se inscribe al final de un proceso antes de iniciar la etapa siguiente; es la representación y realización en el ámbito colectivo en que se origina un acto prescrito que tiene una función individual y colectiva. Los rituales se diferencian de las masateadas que, como su nombre indica, consisten sobre todo en la toma de masato fermentado de yuca, de plátano dulce o de frutos de la palmera *Bactris*. El masato es consumido al ritmo de bailes, acompañado por el sonido del tambor *tutu*¹; durante estos bailes, hombres y mujeres llevan en la espalda ramas de palmera *mota* (*Scheelea* sp.).

¹ Instrumento y denominación tomados del conjunto tupí (Espinosa 1989: 433). Según Boudin (1966: 273), *tutu* quiere decir «golpear».

El crecimiento

Si «el sistema ritual (...) constituye una respuesta global a la serie de circunstancias que determinan su ocurrencia» (Smith, 1979: 147), su finalidad entre los ticuna es la construcción del Ser dentro de un largo proceso, generado en todo su entorno. El acto sexual no es suficiente para garantizar la reproducción, tiene necesidad de un acompañamiento ritual para perennizarse. Para entender los procesos en juego, es necesario seguir su trayecto desde el acto sexual hasta la edad adulta en la que, a su vez, él va a reproducir el ciclo. En el transcurso de su crecimiento, cada uno pasa por estados de desarrollo, señales que se inscriben en un conjunto más amplio que implica diferentes variables.

El embarazo

Para asegurar su propia protección, pero también la del feto, la «mujer embarazada» (*a-akü* (*e*)²) (Montès 1995: 147) se somete a ciertas conductas durante su embarazo. Si los primeros meses presentan pocos riesgos, el «esperma» (*namü*) del hombre asegura el alimento del «grano» (o «semen») (*nachire*) con las relaciones sexuales cuya repetición se considera necesaria para alimentar el embrión. Un ticuna afirma que:

«Es necesario tener relaciones con la mujer cuando está embarazada para que el niño tenga un cuerpo fuerte, para que pueda engordar. Si no se hace así, el niño no se pone rápidamente de pie: se pone de pie al cabo de un año, de dos años. Pero cuando se atiende a la mujer, se tiene de pie a las ocho o nueve lunas»

Las relaciones sexuales tienen lugar de preferencia en la chacra, ámbito femenino por excelencia (*infra*): es peligroso tenerlas en el monte «donde viven los animales. Cuando un hombre [allí] tiene relaciones con su mujer, los animales hacen a veces la misma cosa, pero no se les ve. Cuando nace el niño, una larva, 'padre' del cedro, la ha contaminado. «El niño es para ellos», asegura un ticuna. El informante quiere significar así que estas 'entidades' buscan apoderarse del 'principio vital' del recién nacido. Según otros, si las relaciones sexuales se dan en la selva, los animales pueden «devorar» a la

mujer, después de haberla adormecido: sustituyen al esposo en las siguientes relaciones sexuales. Cuando ha sido penetrada de esta manera, la mujer es «devorada» metafóricamente e, incluso, sin alteración visible del cuerpo, toda curación se hace difícil.

El 'grano-semilla', producido por los «testículos» (*pü-üchare*) es «sembrado-plantado» (*to*) por el hombre, en la «vagina» (*nge-achare*) de la mujer; hablando de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer, uno asegura que se trata de «plantar su pene en la mujer». El grano se desarrolla en «orden» (*chimã*) en la «matriz» (*nachima-ü*)³, denominada «casa del niño» (*bu-echi-ü*). Se menciona un ordenamiento 'en hilera', parecido al de los vegetales en el monte (*infra*). Cuando se instala el desorden la mujer se pone enferma; por esta razón, a lo largo del embarazo, un chamán 'sopla' regularmente la barriga de la mujer encinta para asegurar que el embrión se coloque en buena posición. Si no es el caso, le repone para que pueda «nacer bien» y se podría añadir para «vivir bien» (Belaunde, 2001).

Por otra parte, se conoce con anterioridad el sexo del Ser a nacer; para esto una mujer de su entorno le toca el bajo vientre. Así, si el feto se presenta «boca abajo, es un varón, boca arriba, es una niña... Las mujeres siempre hacen así». Por esta razón, la mujer que ha asegurado el seguimiento durante el embarazo continuará su tarea hasta el alumbramiento de su protegida. «Y cuando quiere dar a luz, la misma persona la cuida porque sabe cómo se hace»⁴.

Antes de continuar con la situación de la mujer embarazada, vamos a interesarnos en la percepción étnica de la esterilidad. Ya se ha visto que a veces eso puede ocurrir en un matrimonio incestuoso, pero puede encontrarse en otras circunstancias. Un informante nota que «si la 'hilera' está seca, no hay dónde recibir al hombre» y la mujer no puede tener hijos. Un estado de esterilidad es una situación que proviene exclusivamente de la mujer, nunca puede tratarse de un caso masculino. Sin embargo, generalmente la mujer puede ser curada. Se nos ha informado que este estado se debe frecuentemente a que el padre previene a su hija cuando no desea que salga embarazada. Un chamán le hace tomar un brebaje de cortezas de árboles y de cenizas y le 'sopla' en el cuerpo: «...él sopla tabaco de pies a cabeza, y de la cabeza a las caderas donde se hace

³ La noción de ordenamiento se encuentra en otros ámbitos como en el monte, por ejemplo. El útero (*nachimã*) contiene también esta noción: «es un pequeño collar... sin el cual el niño no puede nacer».

⁴ El informante habla de la mujer mayor (madre o hermana de madre) que acompaña el embarazo de la futura madre, y no del chamán que la ha podido sanar.

² En los relatos mitológicos se puede encontrar la palabra *acharai-e* (de *chara-ü*, «huevo») para designar a la mujer encinta, cuyo vientre se compara a una bola (*ãpi-ü-e*).

nudos y la ata». No podrá recuperár su fertilidad a no ser por una acción inversa, realizada únicamente por el mismo chamán. En caso que éste muera, ya no hay curación posible, la mujer es definitivamente estéril. Si seguimos a F. Héritier (1994: 116), se puede decir que, entre los ticuna, el estado de esterilidad se parece a un último retroceso de la posesión de la hija por su padre, con motivo de una 'prevención', al rechazarle así de ser plenamente adulta «, [él] 'ata' la fertilidad de la hija desecándola».

Por fin, si la joven se reúne⁵ y luego se verifica que no puede procrear, la unión se deshace y ella es devuelta a sus padres, lo que no le impide más tarde unirse de nuevo con otro hombre y por lo menos, en una situación que hemos encontrado, tener hijos.

Para asegurar el buen desarrollo del feto, la mujer embarazada debe tomar algunas precauciones, como llevar un collar de uñas de tatú (*nga-ĩchi*) (*Priodontes maximus*) lo que le asegura una cantidad suficiente de fuerza (*pora*) para sostenerla. La idea no es la adquisición de más fuerza sino su conservación. Se trata, de un proceso de no-desperdicio; debilitada, no podrá llevar bien el embarazo. Unas medidas preventivas son observadas durante los últimos tiempos de la gestación, así nadie habla de un niño que está por nacer, por temor de que el feto se muera. Por otra parte, «algunas [mujeres] no van al monte ni a la chacra»⁶ porque, dice una de ellas, «el 'padre de un árbol' las puede contaminar»⁷; además, correrían el riesgo de caerse y abortar. Las consecuencias eventuales no son perceptibles en el momento del nacimiento, sino cuando el niño ya tiene algunos meses e inclusive algunos años. Unas enfermedades físicas serían debidas a que sus madres no fueron sanadas a tiempo por un chamán⁸. No existen, sin embargo, reglas precisas para prevenir tales riesgos: algunas mujeres aseguran que observan estas prácticas, desde los primeros meses del embarazo, mientras que otras dicen que no hacen nada. La agresión de las 'entidades' que pueblan el monte puede tener graves consecuencias. El 'padre' del cedro (*Cedrela* sp.) lo vuelve inválido: el niño nace sin huesos. Al igual del de la lupuna, porque durante la noche el niño

⁵ La noción de casamiento, al sentido occidental, no existe, sino la de 'tomar esposo (o esposa)'.
⁶ Sin embargo, los comportamientos varían de acuerdo a las personas y en función de la adopción de nuevas normas de vida, a veces dictadas por los movimientos religiosos.
⁷ En el sentido de atacar a su propio 'principio vital' pero también al del que está por nacer.
⁸ Hay que notar los casos encontrados en pueblos de las orillas del Amazonas donde un movimiento mesiánico (Mto IX, Anexo3) ha influenciado ciertos comportamientos desde un largo periodo (más de 30 años): El rechazo de los chamanes es fácilmente evocado por la población para justificar el número de estas situaciones. Por lo demás, no ha sido posible saber si el infanticidio es o ha sido practicado por los ticuna.

n inverse convierte en larva, parecido a la larva *omi* que vive en este árbol. Bajo su ya no hápariencia humana, el niño se encuentra 'envuelto' y su curación no es posible. Héritier por las mismas razones, las mujeres embarazadas no comen carne de tintinilidad (*piwi*) (*Myopracta acuchy*) ni del pelejo (*woe-e*) (*Choloepus didactylus*) porque el recién nacido quedaría inválido o tendría cuerpo de mono. Consumir carne del *nga-ũ* (no id.) lo haría roncar desmesuradamente, igual que este animal; en este caso, hay un remedio a base de hígado de paiche (*Arapaima gigas*) porque este pez «duerme tranquilamente y no se le oye». De otra parte, si el padre o la madre comen del pelejo *baka*, «cuando nace él [niño] parece un perezo. Tiene la mirada medio extraviada, no mira bien. Su cabeza está media aplastada. Solo el chamán le puede curar». Asimismo, ambos padres jamás pueden comer raya (*Potamotrygon* sp.) hasta que el niño haya cumplido cinco años, «si no, se producen abscesos». De todas formas, sin estar prohibido, este pez se come poco: el simple acto de matarlo ya es peligroso porque tiene «un dardo semejante a la punta de una flecha, pica su principio vital [de uno]: es en la oreja donde aparecen tumores». Además de lo mencionado, durante los últimos meses de su embarazo, comiendo carne de tapir o de huangana, la mujer arriesgaría un aborto porque son carnes 'fuertes'.

Hay también prescripciones en la vida cotidiana. «Si una mujer embarazada siembra maíz⁹, la planta cae 'encinta' y producirá dos espigas», informa Nimuendaju (1952: 22). La mujer deja también progresivamente la recolección de arcilla que se usa para las ollas, porque por una parte el 'espíritu del agua' podría atacarla, y por otra parte las ollas de barro se quebrarían y serían inutilizables (*Ibid.*: 46). Durante este periodo, la mujer «no prepara el masato, ni mastica la yuca. Pide a otra persona para hacerlo. Porque si la mujer embarazada prepara masato, éste tiene un sabor especial, amargo».

El nacimiento

En todo caso, durante la última etapa del embarazo, la mujer deja progresivamente las actividades, que en otras circunstancias, la reclaman fuera de su espacio familiar. Respeta las prohibiciones que protegerán a ella y a su futuro hijo: sus desplazamientos se reducen al ámbito de la casa. Estas precauciones garantizan las mejores opciones para el desarrollo del 'grano' del hombre que germina en su útero. De verdad, la sensibilidad de la semilla es función de las condiciones generales que acabamos de ver; unas son

mas
(Mto
le los
s, no

⁹ Siendo una planta de los inmortales, su plantación es hoy una tarea de los hombres.

externas y relacionadas con el entorno, otras son internas y tienen que ver con sus comportamientos sexuales y alimenticios. De esto se sigue una buena 'germinación' y el grano pasa a ser pronto un «fruto-semilla» (*o-ochana*), es decir, el embrión. Aunque protegida en la zona habitada, la mujer embarazada no está exenta de agresiones de las 'entidades nefastas' (*ngo-ogü*) que ella tiene que evitar cubriéndose todo el cuerpo, o parte de él, con genipa (o huito).

Cuando se aproxima el parto, el futuro padre puede construir cerca de la casa principal una choza temporal hecha con hojas de plátano. Unas mujeres acompañan a la parturienta desde sus primeras contracciones y la ayudan en el alumbramiento. Si bien varias mujeres pueden estar presentes, ninguna de ellas debe estar menstruando para que no se dé una mezcla de las sangres. El lugar principal cerca de la parturienta lo ocupa la persona que la ha asistido durante el embarazo, con frecuencia su madre o la hermana de su madre.

La mujer da a luz a un 'fruto-semilla' que aún es sujetado por el cordón umbilical (*na-ã*) (literalmente la «boca»), a veces llamado también 'camino tubular de la boca' (*tima-me na-a apetu na-ã*). La 'placenta' (*nachapa-a*) se entierra en el mismo lugar del alumbramiento: se llama «cama-casa» (*tumachië*), o también 'boca del niño' (*na-abu-e*).

Después de dar a luz, «la madre toma a su hijo con las manos negras [ennegrecidas con genipa] para que el *ngo-o* no le coja, sino, algún tiempo después se pone enfermo. El *ngo-o* tiene miedo del genipa porque tiene mal olor», señala una mujer. El corte del cordón umbilical es un momento importante; es realizado con «un pequeño pedazo de bambú de caña brava» (Nimuendaju 1952: 69) hecho por una mujer¹⁰. Después de la separación, el «fruto-semilla» se convierte en un «pequeño grano» (*o-örakü*), es decir, un nuevo nacido. Cortar el cordón trae consecuencias que perduran a lo largo del crecimiento del niño. Como se ha mencionado, la madre o la tía (MZ) que ha cortado el cordón pertenecen siempre a la mitad opuesta a la del niño. Este acto va a iniciar una relación que asocia al recién nacido a este adulto y a su esposo a lo largo de su vida. Ya van a utilizar términos vocativos específicos: el adulto es llamado, por el niño, 'mi cortador' (*pa-igawa*), término que un informante propone entender en el sentido de «receptor». Durante toda su existencia, el joven usa este calificativo para referirse a ella y más bien le llama *paï* (forma contracta) si se dirige a ella o a su esposo. Pero la reciprocidad es también válida:

¹⁰ En la mayoría de las comunidades del Amazonas, el hombre hoy en día, participa en ello.

el adulto indica su relación con el niño sirviéndose del término 'mi seccionado' (*charuwi-e*). Esta terminología se inscribe en el sistema más amplio de las relaciones sociales: el lazo de unión entre individuos de generaciones diferentes (cortador/cortado) hace que se establezca un acercamiento privilegiado entre las parejas que se encuentran asociadas (padres del niño y pareja de 'cortadores'). Estas relaciones son notables, por ejemplo, a través de la oferta de alimentos de parte de los padres del niño a los 'cortadores'. Pero los lazos con relación a las alianzas matrimoniales son todavía más importantes. Si nos fiamos del discurso indígena, la alianza matrimonial está prohibida entre el varón (o la hija) 'cortado' y los hijos de la pareja 'cortadora'. Esta interdicción se entiende más aún porque los términos *kupa* (masculino) y *kuma* (femenino) se superponen a los utilizados por las parejas implicadas en esta relación. Sin embargo, estos términos podrían haber sido tomados de la lengua española o portuguesa; así *-ma* y *-pa* serían contracciones de 'papá' y 'mamá', precedidas del sufijo *ku*. Pero en todo caso, esta práctica se parece al *compadrazgo* del mundo hispánico que establece lazos específicos entre personas reunidas por el padrinazgo de un niño¹¹; tenemos entonces *kupa* por *compadre* y *kuma* por *comadre*, por apócope. En todo caso, la amistad formal que se desprende de tal relación es anterior a la adopción de esta terminología.

Como ya se ha observado, el corte del cordón va precedido por la atribución de un nombre al recién nacido¹²; es su verdadera inscripción en el mundo, como 'ser vivo' (*du-ü*). Incluso aunque la práctica pueda variar de un lugar a otro, es fundamental para la vida del niño ponerle un nombre. Lo es también para los demás: «cuando un [niño] nace, se le da un nombre de su clan. Si no se le diera, el *ngo-o* se lleva su principio vital». Otro añade que «cuando nace un niño, los padres dicen el nombre en su clan a los que están presentes». Una anciana confirma que «[el nombre] se le atribuye antes de cortar el cordón. Cuando se va a cortar, es necesario hablar en ese clan». Por esta afirmación, ella insiste sobre la necesidad de nombrar antes que el niño sea separado de su madre; es decir, antes que empiece el proceso de su desarrollo individual: el recién nacido se inscribe a partir de ese momento en el ámbito general, con ciertas condiciones.

¹¹ La adopción de la terminología hispánica se encuentra en el mundo quichua con la forma de *kumpa* y de *kuma*.

¹² Aunque Nimuendaju informa que éste se le pone «después del baño del niño al día siguiente del nacimiento» (1952: 60).

Tan pronto como el cordón es cortado, se limpia al niño y se le pinta con genipa¹³ que le protege de las agresiones de los *ngo-ogü* atraídos por el 'olor', de su sangre, «tiene un olor de recién nacido» (*do-aka-ema*), incluso después de haber sido limpiado. Los ticuna insisten mucho en el poder de atracción por el olor: «se le pinta para que desaparezca el olor que tiene el niño. Tiene un olor que se parece a la sangre de un animal descuartizado. Si no se hace, cuando el niño va al monte o al río, es contaminado». De cualquier manera, después del parto y en las semanas siguientes, el olor impregna igualmente a otras personas quienes deben cubrirse el cuerpo con «genipa, para que salga el olor del cuerpo que tiene el recién nacido. La madre se pinta y el padre también, sería solamente porque cuando él raspa genipa, se pone involuntariamente sobre el cuerpo «porque *yewa-e*, el padre del agua¹⁴, es muy peligroso», comenta un informante. Nimuendaju (1952: 69) señala que los ticuna tienen la costumbre de poner alrededor del puño del niño collares de «*piripiri de lobo de río*» (*ma)-a arü chupî*) (no id.) inmediatamente después del nacimiento.

La introducción del fruto-semilla entre los humanos se acompaña de un aumento de la protección asegurada también por sus vecinos: sus progenitores en primer lugar y, finalmente, los habitantes de la casa quienes van a acompañar su crecimiento. La madre y el padre se someten imperativamente a múltiples obligaciones. En un primer momento, viven 'recluidos' dentro de la habitación. De regreso a la casa, la mujer va hacia su «espacio familiar» o celda (*chika*), donde debe «guardar la hamaca». Cuando le llega el momento de desplazarse en el interior del espacio habitacional, no debe tener ninguna actividad. Después de unos días sin salir de la casa y sin tener actividades durante semanas, el hombre realiza las tareas mínimas indispensables para las necesidades inmediatas de los suyos. Aunque participan del mismo espacio, ambos se niegan a todo contacto físico. Algunos días después, se baña al niño por primera vez, con agua tibia.

¹³ Cualquiera sea la persona, el ennegrecimiento con genipa es común en la vida cotidiana, para sanar o protegerse. Muchas veces se cubre solamente los pies o las manos cuando las pinturas corporales se hacen en otras partes del cuerpo (cara, torso, piernas). Añadimos que no hay una norma para pintar al recién nacido: en el Amazonas, «cuando hay genipa, se puede pintar después de cuatro días», y en el interfluvio a partir del «tercer día», e incluso antes.

¹⁴ *Natünatü*, literalmente «padre del agua». Los informantes traducen a veces el término *nanatü* por «madre», aunque están de acuerdo de que la traducción es la de «padre», pero adoptan el primer término para adecuarse al uso que se da en el mundo de los mestizos. A lo largo del texto, se encontrarán los dos términos, según sean traducidos por un informante o por nosotros.

En el transcurso de este período de inactividad forzada, los demás residentes de la casa¹⁵ aprovisionan a los nuevos padres: con frecuencia les llevan alimentos, que ellos no podrían preparar. Además, estos padres disponen de sus propios utensilios que guardan en su poder¹⁶ para su uso personal, aunque los únicos que presentan un peligro real son los que toca la joven madre; su eventual utilización por otro malogra la alimentación y ocasiona trastornos en el usuario. Relegada de este modo, la mujer se ocupa exclusivamente de alimentar a su hijo: «él mama el seno de su madre» (*namañ naēyi'üwa*).

Los padres biológicos respetan además una dieta (*a-ure*) rigurosa. La noción de *a-ure* abarca tanto el aislamiento de la persona y su modo de alimentación, como la abstinencia sexual. Esta situación crea un estado comparable al del 'capullo', como el de la larva o de la oruga. Los ticuna utilizan esta metáfora para designar el estado de encerramiento: «la larva está encapsulada en su nido» (*ami naa-ure nachiagu*). En un primer momento, la dieta concierne tanto al padre como a la madre: «cuando mi esposa da a luz ella hace una dieta y yo también hago dieta», nos dice un hombre. Esta establece una 'capa' protectora alrededor de los padres a fin de proteger tanto al niño como a ellos mismos contra eventuales agresiones. La idea de 'protección' se encuentra a lo largo del desarrollo del niño, en el paso de cada clase de edad (*infra*), pero igualmente en otros aspectos de la vida social, como en el chamanismo y en la caza. Esta forma de 'repliegue' es entendida con relación al individuo hasta tal punto que adentro de la casa se ignoran a las personas en situación de aislamiento, índice suplementario de la implicación de los más cercanos en el proceso. Eso demuestra una vez más que hay una participación efectiva de toda la comunidad para asegurar una protección frente a cualquier peligro que se pueda enfrentar.

Al adoptar tales comportamientos, los padres evitan la «contaminación» (*üwa*) del niño por una acción imprudente y cuyas consecuencias serían imprevisibles. Para evitar este riesgo el nuevo padre retomará sus actividades pero paulatinamente. Por otra parte, algunos de los actos más comunes pueden causar dificultades al recién nacido, como ocurrió a un hombre que vivía en una comunidad donde estuvimos:

¹⁵ Donde el hábitat es constituido de casas monofamiliares, la red de parentesco toma a su cargo las necesidades de estos padres.
¹⁶ Es en tales periodos que se da una real individualización de los objetos: los utilizados por la parturienta se destruyen después.

«Ocho días después del nacimiento de mi hija, una serpiente de agua ha intentado devorar el pato de una habitante del caserío. Yo he salido de mi casa con un machete y la he partido en dos.

Algunas horas más tarde, mi niña estaba fría. Yo no tenía tabaco para 'soplarla'. Sin embargo le he 'soplado' el cuerpo y tocado la cabeza y el resto del cuerpo. He dicho a mi esposa que era el padre del agua yewa-e, que se había manifestado así porque yo no había hecho invocaciones antes de matar a la serpiente.

Un poco más tarde, he 'soplado' de nuevo a mi hija. Entonces ha comenzado a mamar el seno de su madre. Ya no estaba fría.

El informante nos ha contado esta situación en un lugar situado en un afluente del Amazonas compuesto de una decena de casas monofamiliares. Los habitantes están en contacto intermitente con la población mestiza y se han adherido temporalmente a un movimiento mesiánico. A pesar de todo, el hombre reivindica claramente la práctica de la covada: en este caso, él se olvidó de las prohibiciones y mató al animal. Hoy en día, la covada no dura más que algunos días en los pueblos ticuna ribereños, pero todavía es practicada durante varias semanas en el interfluvio.

El estricto respeto de la dieta no permite más que consumir alimentos desprovistos de fuerza (*pora*), en realidad los que tienen poca sangre y poca grasa. Pero, ¿qué relación tiene con el recién nacido? Este último tiene poco *pora* cuando nace, así el eventual consumo por la madre de especies animales, sobre todo, que lo poseen en gran cantidad, le sería transmitido por la leche materna. En tal caso, su estado se degradaría, al no poder soportar este exceso. A esto se añade el hecho de que muchos animales tienen una alimentación compuesta; el consumo de su carne es igualmente patógeno por el carácter heterogéneo de su *pora*. Por último, los alimentos deben ser sin pimienta, sin sal y no ser fermentados por las mismas razones. Así la madre que acaba de dar a luz se alimenta con productos pobres en energía y de preferencia hervidos. La base de su alimentación se compone de pequeños pescados como la sardina (*arawiri*)¹⁷ (*Triportheus* sp.), el boquichico (*kaweya*) (*Prochilodus* sp.) o el dormilón (*de*) (*Hoplias malabaricus*) que poseen poca grasa y sangre, y vegetales como el plátano.

Para evitar cualquier 'contaminación', los padres deben respetar otra serie de prescripciones. No pueden tocar el zúngaro (*yuta*) (*Pseudoplatystoma fasciatum*) porque tiene flema (*kora-ũ*) sino, el niño es víctima de diarreas y muere. Ocurre lo mismo con la piraña (*uchuma*) (*Serrasalmus* sp.) cuya dentadura produce la muerte. Un informante resume otras prohibiciones: «no se toca la piedra, ni el cedro, ni la lupuna, ni el *arupana* (*Thevetia*?), no se les toca durante este tiempo. No se tocan los peces. No se tiene relación sexual». Si uno de los nuevos padres toca un utensilio (olla o cesto) en contacto con uno de los alimentos prohibidos, conviene que se le 'sople' el cuerpo para suprimir el olor que podría atraer al *ngo-o*. Esto mismo ocurre con artefactos asociados a diferentes actividades: «la brea (*owũ*) (*Rheedia* sp.) contamina a los niños pequeños si el padre o la madre la toca. El niño no puede respirar, la nariz se obstruye... Durante las primeras semanas, después del nacimiento, el padre no la toca», aunque se reconoce que es difícil que la mujer la toque «porque ella no sabe hacer flechas». La caña brava (*dene*) (*Gynerium sagittatum*) está prohibida a las mujeres: «ella contamina sobre todo a las mujeres, por eso algunas no la tocan nunca, sobre todo cuando tienen sus reglas (...) era en ese tiempo [mítico] una serpiente. Si una serpiente muerde a una mujer durante su regla, no puede curarse porque la sangre de la mujer se va». Esto vale también para la carne de algunos animales como el tapir: «cuando se come un tapir, nos contamina con su sangre. A veces el tapir ataca a la mujer que bota sangre». Hay que señalar que todas las prohibiciones se dan también en el período menstrual. Entonces, por tanto, la conjunción de dos sangres (animal y humana) es peligrosa, en primer lugar para la mujer, y también para el niño que se alimenta con la leche materna.

Se agrega que durante este período de *a-ure*, está prohibida toda relación sexual: «la sangre de la mujer se quedaría en el cuerpo del hombre... porque la mujer tiene sangre adentro... Esto no vale nada hasta que el niño se ponga de pie», lo que permite anotar que la prohibición de las relaciones sexuales entre la mujer y su esposo puede abarcar un largo período.

Entonces, el aislamiento del hombre dura varias semanas, por lo menos en las últimas comunidades aisladas. Vuelve progresivamente a sus actividades en el exterior de la casa. Reemplaza a la mujer en la chacra asegurando en parte la limpieza de la chacra y recogiendo cultígenos en cantidad suficiente para el consumo cotidiano. Va a pescar para traer al hogar 'carne' con poca grasa y sangre. De todas maneras continúa observando precauciones: su vuelta al

¹⁷ Nombre tomado de la *lingua geral*.

monte es más tardía por los peligros existentes. Debe adoptar comportamientos que eviten contaminar a su hijo. En efecto, si 'el principio vital' de la especie (animal, vegetal o también de una entidad) 'entra' en cualquier 'principio vital' humano, se introduce más fácilmente todavía en el que está frágil todavía. Nos han asegurado que un hombre que tiene parálisis y no puede moverse solo, debe su estado al comportamiento desconsiderado de su padre. Este tumbó un gran cedro antes que su hijo cumpliera su primer año, y el 'principio vital' del árbol se apoderó del niño, nadie se dio cuenta al comienzo, después ya era tarde para que se le dieran los cuidados necesarios. Ocurre lo mismo con la lupuna, a la que nadie debe acercarse por ningún motivo, es necesario tomar bastantes precauciones, cuando no se la puede evitar.

Más tarde cuando el hombre comienza de nuevo a cazar, le interesan solamente los animales pequeños terrestres o los pájaros. En sus recorridos, no toca ninguna piedra sino el niño se hincha «porque la piedra cierra el ano y el niño no puede defecar» ni la brea porque «cualquier cosa gomosa se instala entre los ojos y la nariz» ni el cedro, ni menos el árbol *tu* (*Calophyllum brasiliense*) ni el palo sangre (*pukure*) (*Brosimum* sp.) «porque él [el niño] va a toser, vomitar y morir», ni tampoco los grandes árboles del monte cuyos 'padres' pueden lastimar al niño. El hombre no puede matar al jaguar (*Pantera onça*) porque el niño perdería sus dientes y le saldrían heridas en la boca. El animal «tiene grandes uñas y araña al niño: le sale sangre del estómago, o bien él [el niño] vomita sangre, o pierde sus dientes, o tiene heridas». No puede tocar al caimán (*koya*), y menos cazarle porque, para unos, el niño «va a engordar y morir» y para otros «porque [el caimán] no se detiene cuando camina [en tierra], raspa y contamina».

De igual manera, hay prohibiciones al nivel de la comida. Comer bocón (*Ageneiosus brevifilis*) «hincha el estómago del niño porque el bocón tiene una grasa espesa»; comer zúngaro «produce diarrea porque es el 'padre del agua' y contiene mucha grasa». Otros alimentos hacen defecar sangre, como la carne del venado (*kowü*)¹⁸. La carne del armadillo está también prohibida porque ataca al niño, «le da fiebre y muere», aunque por otra parte ya hemos visto que llevar sus uñas en collares da fuerza.

¹⁸ La situación de este venado es interesante porque su carne no se come en las comunidades del interfluvio. Sin embargo, los ticuna de las riberas del Amazonas la comen ahora pero observan la prohibición en situación de covada y en los períodos de menstruación.

Pero este tipo de conductas no está exento de imprevistos. En una de nuestras estadias, un hombre trae un mono fraile (*maiecha*) (*Saimiri sciureus*) después de dos días infructuosos en la caza. Su esposa, que tiene un hijo de poca edad, lo cocina y le da de comer a su marido quien no sabe que ella lo ha preparado. Cuando el padre del cazador se da cuenta del hecho, él les 'sopla' las manos por el riesgo potencial de 'contaminación' que existe en tal situación. Sin saber lo que había pasado, otro hombre tomó un pedazo de carne; se le ha detenido antes que se lo comiera y ha recibido los mismos cuidados.

Así, mientras el padre retoma sus actividades, la madre sale poco a poco de su reclusión, el chamán esparce cenizas hasta el puerto (o un punto de agua) y le 'sopla' el cuerpo para que no le suceda nada en el camino. Se asegura que pase lo mismo en el momento del parto: «el chamán echa cenizas alrededor del lugar donde la mujer ha dado luz. Es el remedio contra *yewa-e*, para que no contamine a nadie», sino, ataca al niño, pero también a la madre cuyo cuerpo está aún 'verde' (*tado-one*) (o 'cuerpo inmaduro'). La situación no es diferente de la tierra del origen, cuando estaba 'verde': el baño de la madre y del niño estabiliza el desorden generado por la 'entrada' de un nuevo Ser.

Durante varios meses la madre continúa respetando reglas estrictas. Se desplaza solamente en la residencia, pero no participa en ninguna actividad de carácter colectivo, y menos en la preparación del masato. Si su marido le lleva hojas de chambira, las teje para confeccionar bolas de hilo. Si su alimentación sigue limitada, no prepara los alimentos y usa siempre sus propios recipientes¹⁹, como ya se ha visto. Se trata de evitar cualquier forma de contacto con ella, salvo el que existe entre ella y su niño.

Además se toman otras precauciones para proteger al recién nacido, le ponen brazaletes (*napü-üme*) y collares (*nachagü*) elaborados con la cáscara negra del fruto de chambira, para protegerle de que los *ngo-ogü* no «le hagan ningún daño». Lleva también, hasta la edad de cuatro o cinco años, collares de dientes del caimán *ngiri* para prevenir cualquier clase de enfermedades. Sin más información sobre este punto, recordamos que esta especie de caimán es la que ha permitido establecer los clanes.

Finalmente, este periodo del nacimiento establece los principios que van a ordenar el desarrollo del niño. Muchos de estos comportamientos los vamos a

¹⁹ Se dan variaciones en función de la situación de las comunidades. Las del Amazonas dejan más temprano estas prácticas que las del interfluvio, pero las observan durante varias semanas. Cualquiera sea el grado del contacto, conservan estos comportamientos en razón de los riesgos potenciales.

encontrar en otras circunstancias o etapas de la vida, no será necesario insistir en el régimen alimenticio que se repite en el paso de cada etapa del crecimiento; con su observación estricta se evita todo ataque del 'principio vital'. Para los ticuna se trata de no exponerse a la predación de las 'entidades' que pueblan el entorno: la reclusión en la casa es un medio complementario para disminuir este riesgo. Por otra parte, las personas como el hermano del padre y la hermana de la madre tienen un lugar esencial desde el primer momento de la vida; vamos a encontrar a estos personajes presentes hasta la celebración del ritual de la pubertad femenina.

Como lo subraya P. Menget (1989), las obligaciones a las que se someten los padres revelan una dieta estricta. Hemos dejado entender que la paternidad ocupa el lugar esencial en detrimento de la madre que aparece antes que nada como algo que contiene. Esta concepción expresa «una teoría hiperbólica de la contribución masculina en la elaboración del embrión y del feto, en la que la parte maternal se reduce a proporcionar, antes del nacimiento, un recipiente y una preformación. En este sentido, queda claro que es el hombre quien hace al niño» (*Ibid.*: 94). Esto explica la obligación para el padre de observar este conjunto de prescripciones, pero en un período menos largo que la madre.

Infancia

El 'principio vital' se asegura cada vez más. Se mantiene su protección durante varios meses hasta que el niño empieza a caminar, «hasta que sepa sentarse» y se dice en un canto hasta «como el jaguar que se mantiene solo». Los ticuna dicen que a lo largo de este período la madre 'marca' a su hijo: la señal la hace a través de una serie de comportamientos que se refieren sobre todo al modo de transporte del niño y a su alimentación. Este proceso que se llama *dekuchi* expresa el hecho tanto de «marcar [y/o poner, llevar] el bebé en su costado» que de ponerle un brazalete en la muñeca. Durante este período la madre siempre lleva a su niño y lo mantiene junto a ella en la cadera. Notemos que la necesidad de 'marcar' había empezado al momento del nacimiento con la atribución del nombre. Estas prácticas fueron enseñadas por una heroína mítica: «por eso hoy en día, los *du-ügü* marcan a sus hijos porque *Techi* [ver el relato de la creación] ha comenzado. Ella ha marcado a su hijo».

Hasta el presente todas las medidas han sido tomadas por los adultos implicados para asegurar, antes que todo, la protección del niño. Un primer ritual se celebra cuando el niño llega a la edad de ocho meses a un año, o, a

no insisten más tarde porque se realiza según las posibilidades materiales de los padres, en especial si están provistos de yuca. Este rito señala el paso del niño al estado de *o-ochana* al de *ira-e*. De acuerdo a la mitad a la que pertenece, se celebra el *ngobüchiga*²⁰, el *bamachiga* o el *ko-irichiga*. La celebración, como momento culminante del rito, va a ser reforzada hasta el final por la permanencia de las prohibiciones; ese día, el padre va a respetar nuevamente las prohibiciones que había abandonado.

Los ticuna aseguran que *Cherune* (héroe mítico) ha dado a conocer la música de estos rituales y por eso es considerado como su iniciador. Saliendo de la cueva donde se había refugiado con otros *ngo-ogü*, él «apareció [disminuido por el humo de la pimienta] (...), tocando el tambor de caparazón de tortuga que había inventado, precedido por otros *ngo-ogü* tocando sus cuernos de bambú (*koinri*) (Nimuendaju 1952: 81).

Algunos se salvaron de morir porque no consumieron carne humana. Los que no salieron, murieron al interior de su refugio donde «los ticuna examinaron atentamente los cuerpos, notando todos los detalles, más tarde copiaron a estos *ngo-ogü* en sus trajes [máscaras]» (*Ibid.*).

Un narrador nos ha dicho que la esposa de *Cherune* pidió a las personas presentes si sabían cantar. Entonces:

«Ella se propuso enseñarles:

-«Yo sé cantar y el clan del fruto *aru* (*Thevetia*)» dijo así.

Ella enseñó [los cantos] del clan de la garza ceniza, del hocco y muchos otros...

Por eso ahora sabemos, concluyó».

Así *Cherune* y sus compañeros han salvado su vida porque no han consumido 'carne humana', mientras que los otros demonios que se han quedado en la cueva sí la habían comido. Se encuentra un comportamiento semejante en otros relatos; una madre (y a menudo su esposo) se abstienen de comer carne y el 'padre' de esta especie les invita a alejarse de su morada para que no sean víctimas de un acto antropófago porque él se va a vengar de los otros habitantes que han comido con exceso carne de su progenitora. Por eso,

²⁰ *Chiga* se entiende en su primer sentido como «razón de ser, significado» que se traduce también por «historia, palabra» (Montés ms.: 132). El suñjo *chiga* significa más bien 'el dicho de...', aquí el del niño. Se usa para especificar a cada uno de los rituales como a los cantos que tienen que ver con un animal o una planta y a ciertos mitos. Cada uno conoce una serie de 'dicho de', de la concepción a la pubertad, lo que viene a ser lo propio.

la abstinencia sobre todo de carne animal, observada en el ayuno de la madre después del alumbramiento (y por su marido) recuerda la de los héroes que mencionábamos. Muchas veces, esta prohibición vale también para la totalidad de los habitantes de una casa; no hemos visto que ningún cazador haya llevado un animal grande durante las semanas posteriores a un nacimiento.

Así, no solo el mito ha enseñado a los ticuna el acto de las máscaras y de los instrumentos de música, sino que también ha instituido la prohibición temporal del consumo de la carne animal. Efectivamente su consumo es incompatible con el desarrollo de los rituales y es necesario esperar a que estos se acaben para nuevamente comer carne (*infra*).

A lo largo del primer ritual, el niño es llevado por su 'padrino' (*ngu-ũ*)²¹ que canta y ocupa el centro del lugar de la celebración, «mientras que los *ko-ĩri* se mueven. Lo mismo para el *bama*, el niño es marcado», llevado por la «hermana de su madre».

Al igual que los bororo, los miembros de un clan ticuna nunca son los representantes de su propio emblema; «ellos invitan a miembros de los clanes de la mitad opuesta para que sean los actores» (Crocker 1977: 168). Como ya se ha visto, unos son los depositarios de la gestión del ritual de los otros. El *bamachiga* es propio de los clanes con plumas (*apachi*) y es celebrado por los miembros de los clanes sin pluma. Por el contrario, el *ngobũchiga* es el de los clanes sin pluma (*ngechi-i*), entonces, él está a cargo de los clanes con plumas.

Si lo visto hasta ahora solo tiene que ver con el 'principio corporal', a lo largo de una celebración, los cantos evocan constantemente los rasgos y las cualidades del epónimo del clan. Sin embargo, la relación es de tipo dual. El 'principio vital' del que canta ofrece los cantos y por eso asocia los 'principios corporales' de su clan con los de la persona celebrada. Sin que sean emitidos en una lengua esotérica, estos cantos destacan los códigos de asociación que a veces no pueden ser comprendidos más que por los socios ceremoniales²². Además, varios informantes nos han dicho que las pinturas clánicas eran también diseñadas sobre los cuerpos a lo largo de estas celebraciones, pero que

²¹ *ngu*, «marcar, observar» (Soares 1992: 135). Se podría traducir el término *ngu-ũ* por 'observador' o 'marcador'.

²² Además de las dificultades que surgen de la semántica, las asociaciones entre especies vegetales y animales no pueden ser observadas sin que el discurso indígena aporte más elementos para su comprensión.

actualmente ya nadie se acuerda. En un relato sobre el origen, proporcionado por Camacho (1995: 46) se dice que: «cada uno se pintaba la cara, de acuerdo con su familia o su nación»²³. Aunque eso, se puede comprender como que la gestión del 'principio vital' se articula con la del 'principio corporal'.

Agregamos algunas precisiones a propósito de los instrumentos utilizados en estos rituales. El *bama* es «una larga viga de bambú (*Guacha superba*) cuya extremidad superior lleva un corte que representa la lengua de caimán dentado o desdentado, según el instrumento se denomina macho o hembra» (Nimuendaju 1952: 45). Los ejecutores se enfrentan y golpean el suelo oblicuamente cruzando los bambúes. Por su parte, el *ngobũ*²⁴ está hecho con el caparazón de tortuga terrestre (*Geochelone denticulata*) cubierta de plumón de gavilán. La fijan sobre una rama de *yomeru* (*Spondias mombim*)²⁵ sostenida por dos personas que tienen una rama tallada en la misma madera, con la cual golpean regularmente sobre el caparazón. Los que llevan los instrumentos realizan una danza, según el ritmo de cortos pasos adelante, mientras, la fila de los danzantes sigue un recorrido lineal. El *ko-ĩri* se compone de tallos de bambú gruesos de una longitud de alrededor de 70 cms. que terminan en un nudo, el otro extremo está también tallado en forma de hocico de caimán. La apertura que se hace a unos 15 cms. debajo de la parte cerrada, permite emitir un sonido único. Nimuendaju hace notar que el *bama* y el *ko-ĩri* se utilizan juntos. Actualmente son distinguidos por los ticuna y el primero no se refiere más que a los clanes de la misma mitad. La especificidad del *bama*²⁶ está asociada al clan del jaguar porque «en el clan del jaguar no se hace *ngobũ*», asegura un informante.

El ritual del *ko-ĩri* se refiere metonímicamente al pecarí con collar. Se evoca al animal y se describe su comportamiento. Si los participantes son pocos, los cantos hablan del pecarí con labios blancos. De la misma manera que este animal va a tomar al salado, los participantes dan vueltas alrededor del niño y toman masato. El pecarí come el fruto de la palmera *Astrocaryum*

²³ En el transcurso de nuestra investigación, una anciana quiso copiar un dibujo sacado de la obra de Nimuendaju (1952: 45). Se pudo ver allí una tentativa de recuperación de pinturas hoy en día olvidadas.

²⁴ Sin duda el *powũ* o *tori* de Nimuendaju (1952: 44).

²⁵ Las propiedades de esta especie vegetal son importantes para las mujeres ticuna. El cocimiento de hojas se consume como anticonceptivo durante la menstruación, y el preparado con la corteza permite regular las hemorragias en período menstrual. Los granos se utilizan para 'normalizar' el cuerpo de la mujer después del alumbramiento (Glenboski 1983: 32).

²⁶ Nimuendaju señala que el *bama* es de origen reciente; parece haber sido introducido en el ritual de los clanes *baru* (*Ostinops ecumanus*) y *kowa* (*Ardea cocoi*) de la mitad con plumas.

y se desplaza en manada. Notemos que a lo largo del ritual del motelo (*ngobüchiga*) el pecarí se evoca igualmente, mientras que el del *bamachiga* se refiere exclusivamente al jaguar y a su etología: medio ambiente, alimentación y características físicas.

Pero todos estos rituales consisten también en adornar al niño con plumas de gavilán y pintarle con achiote (*üta*) (*Bixa orellana*), solamente los instrumentos de música utilizados y los términos de los cantos permiten distinguir la pertenencia de la persona celebrada²⁷.

Como ocurre en otros rituales, esta celebración es un momento de encuentro; numerosos participantes son invitados de antemano para que tengan tiempo de prepararse y de alistarse, a veces también preparan sus máscaras. Recordemos que solamente los miembros de la mitad opuesta hacen posible la celebración. Para ser protagonista, y no solamente participante, es necesario 'saber'. Esto supone conocer bien los cantos y el ordenamiento del ritual. Generalmente, el conocimiento del rito ha sido transmitido por el padre y es propio de cada clan. La pintura corporal todavía se practica, tarea propia de las mujeres, que, al ritmo de los cantos²⁸ hacen los 'dibujos' que ya no son asociados a la pertenencia clánica.

Pero sobre todo es la idea del grano (o semilla) la que se valora en los cantos, primero porque es el alimento de cada una de las especies animales evocadas, y recuerda el estado del iniciado. A través de la metáfora vegetal, los cantantes evocan la floración: «y ahora, por encima de nosotros va a nacer la gramínea (*Gynerium sagittatum*)». En un canto dedicado a una niña, se alude también a la yuca plantada por la madre. Dentro del campo de la fisiología del individuo, la 'capa' (*nachine*) que envuelve al niño se considera como el equivalente de la vaina vegetal, su eclosión permite la iniciación floral de la cual resultará el inicio y la apertura de la flor²⁹. Vamos a ver a continuación en qué consiste esta metáfora floral.

²⁷ Como solo he participado en el ritual del *ngobüchiga*, las demás informaciones provienen de discusiones con los informantes. Varios cantos han sido registrados fuera de su contexto ritual, lo que no disminuye su valor, pero limita los desarrollos improvisados durante las celebraciones. Los cantos tomados fuera del contexto ritual contienen las 'mallas' nemotécnicas conocidas por todos los miembros de un mismo clan.

²⁸ El relato de un mito termina, con frecuencia, en la expresión: «así es esto», o «así es la palabra de los ancianos», recordando que es un conocimiento transmitido. Pero este tipo de transmisión vale solo para algunas personas. Además, con la introducción de nuevas prácticas (sobre todo religiosas), el abandono de varios rituales se justifica porque «nadie lo sabe».

²⁹ La evocación de esta gramínea se debe a la especificidad de esta familia vegetal: en las primeras fases de su desarrollo, su crecimiento se realiza únicamente por explanación.

Todos los participantes son invitados a acercarse a la madre, al final de esta primera iniciación la criatura pasa a ser *bu-*, es decir, «es niño» (Montès 1995: 111)³⁰. En fin, el radical *bu-* significa nacer, lo que corrobora que el ritual se refiere a un verdadero nacimiento. Estas metáforas refuerzan la idea que este primer rito hace pasar al nuevo niño de un estado 'vegetal' a un estado de 'animal-humano'. Este ritual señala la aptitud para florecer, desde el nacimiento hasta la celebración de este ritual, (es decir, alrededor de un año) habiendo favorecido un desarrollo mínimo, llamado en botánica 'madurez de la floración'. La semilla ha germinado y el desarrollo del recién nacido puede comenzar³¹, esta vez en calidad de humano.

Esta etapa es franqueada definitivamente unas semanas más tarde por la realización del arrancado del pelo (*bu-atetabe'erü*)³² del niño para que «la enfermedad no le coja (...) para que la cabeza esté bien». Esta ceremonia ha sido proporcionada por Spix (1981 [1831]-3: 200) así como por Nimuendaju (1952: 70-71).

Cronología de los otros rituales

El crecimiento del 'fruto' prosigue a continuación. El niño es llamado ahora *bu-akü*, literalmente «pequeño nacido». La madre es la única que se hace cargo de él: lo acompaña en todas sus actividades, continúa alimentándolo y le «cra» (*nanaya-e*)³³.

El 'principio vital' del niño se construye poco a poco. Frágil al nacer, se refuerza después de la eclosión favorecida por este ritual: se hace menos vulnerable a las agresiones de las 'entidades'. Esta consolidación va a la par con la adquisición de la 'fuerza' que robustece su cuerpo. Los rituales que acompañan las etapas siguientes del crecimiento confirman esta complementariedad.

La perforación de las orejas

Hacia la edad de tres o cuatro años, el niño es sometido a la «perforación de las orejas» (*paichinüchiga*). Este ritual, señalado también por Spix (1981

³⁰ El autor ha notado una oposición tonal entre {*bu-*} tono bajo para el masculino y {*bu-ü*} tono medio para el femenino, que hemos notado adjuntándole un lexema independiente. Repuestos en una relación de determinación tendríamos *bu-i* para el masculino y *bu-e* para el femenino.

³¹ Como una hipótesis y dentro de la metáfora vegetal, el tiempo de la celebración es comparable a un «control de la aptitud para florecer» (Heller 1978, t.2: 167), definición de la vernalización. La disminución de la temperatura estaría reemplazada en la situación ritual por un período de 'descanso' de varios días (el tiempo de la preparación y de la celebración) favoreciendo la salida del 'adormecimiento' (la salida de reclusión de la joven).

³² La raíz *be* significa «sacar, extraer», al igual que sacar la yuca del suelo, por ejemplo.

³³ El sustantivo *ya* significa tanto 'educar' como 'crecer'.

[1831-3: 254) no parece practicarse en la actualidad. Él tiene lugar bajo la conducción, una vez más, de su padrino. Según Nimuendaju, el ritual de arrancar los cabellos y éste se desarrolla según «los procedimientos comunes a todos los ritos de paso» (1952: 71).

Su canto evoca el recipiente (*eyü*), elaborado con una hoja seca de palmera *Jessenia batana* o de palmera *Euterpe sp.*, cuyas extremidades replegadas y perforadas se mantienen por un bastoncillo puesto en los agujeros elaborados a este efecto. «Tal como se perfora el *eyü*, así se te va a perforar las orejas», se dice explícitamente en el canto al niño.

Al final de un relato en relación con este ritual, el narrador señala que la nariz de su héroe «era perforada» (*tiwemarā*) para llevar un pendiente nasal. Este ornamento estaba hecho de un tallo provisto de un ramillete de pequeñas plumas. Se cuenta que en «las personas se perforaban la nariz y se ponían un adorno (*kaikuna*)» hecho de una hoja de la palmera *Scheela* adornada con plumas. La Condamine ya había notado en 1745 en el Medio Amazonas que «los indígenas de diversas naciones» llevaban «ornamentos curiosos de huesos de animales y de pescados pasados por sus narices y en sus labios, de sus mejillas llenas de agujeros, que sirven de estuche para plumas de pájaros de todos los colores» (1981: 77).

Si bien este ritual ya no se observa entre los ticuna, la perforación nasal es una práctica común en la Amazonía. Se trata con frecuencia del momento en que el joven deja el mundo femenino. Las pocas informaciones recogidas en el campo permiten pensar que esta operación se hacía después de la perforación de las orejas: muchos afirman que estaba incluido en el ritual de las bocinas (*infra*). En cualquier caso, se explica su abandono «porque ahora hay otra manera [de vivir], se encuentra la costumbre de los blancos hoy», nos ha confiado un hombre que vive en el interfluvio.

El ritual de las bocinas

Aunque ya ha crecido un poco más, el niño permanece todavía en el regazo de su madre: continúa acompañándola en sus desplazamientos a la chacra y al río. Pero de cualquier forma, el niño participa cada vez más en las actividades de los de su edad y género. Se ejercita en el tiro a los pequeños pájaros con un arco y flechas talladas por su padre, provistas en el extremo de un tampón. Un poco más tarde su padre le fabrica una pequeña cerbatana con la que comienza su aprendizaje de la caza. Su área de actividad se limita

en ese momento al «espacio que rodea la casa» todavía bajo el control de su madre: llega a aventurarse, hasta la chacra.

Hacia la misma edad (a partir de siete u ocho años), es sometido a otro ritual, el del *toküchiga*, que consiste en la presentación de las bocinas (*tokü*) hechas de corteza. Como vamos a ver más adelante, estos instrumentos están prohibidos a las mujeres y a los niños que deben evitar verlas y se ocultan cuando aparecen en la casa o a su alrededor. Los ticuna aseguran que si las mujeres llegan a verlas, «tienen el vientre que quema y mueren». Si esto ocurre con los niños, su cuerpo «se enfría, [ellos] no quieren comer y [ellos] tienen fiebre». Otra razón es que las bocinas contienen el principio vital del árbol *büri* (*Minquartia guianensis*), vegetal temido por su corteza con propiedades abortivas, aunque el significado del complejo de las bocinas, entre los ticuna, es mucho más amplio.

Este breve ritual ha sido realizado por primera vez por *Joi*, el mayor de los gemelos, para su hijo *teküküra* (Nimuendaju 1952: 133). Se desarrolla también en el transcurso de una masateada, sin más presencia que los instrumentos. El chamán sopla polvo de tabaco en las narices del joven. Si este soporta la inhalación se considera que tiene el *pora* suficiente para estar en presencia de las bocinas y se le autoriza caminar con ellas en compañía de los hombres. En caso de fracasar, se le devuelve a las mujeres y espera tener más 'fuerza' para una nueva iniciación. Nimuendaju (1952: 79) menciona detalles suplementarios a propósito del polvo de tabaco, llamado *kawü*. Una vez tostado el tabaco, se le añaden cenizas de diversos árboles y de un musgo amarillo recogido de la palmera (*Astrocaryum jauari*). El *kawü* se toma en el espacio reservado a las bocinas. Se sopla en cada una de las narices del pretendiente que, si resiste a la prueba, puede a continuación tomar en la jarra colocada cerca de los instrumentos.

El ritual de las bocinas permite al muchacho ingresar en la clase de los hombres. Al menos, a partir de ese momento, comienza el verdadero aprendizaje de las actividades masculinas.

La prueba de las hormigas

Hacia la misma edad, el muchacho era sometido a la prueba de las hormigas, llamada *tachiwa*. Las hormigas eran colocadas en sus brazos para que lo mordieran; si el niño gritaba, el intento se hacía en el otro brazo. Según los

ticuna, esta práctica se hacía para que adquiriera la 'fuerza' de estos insectos, considerada como muy poderosa. La 'fuerza' adquirida era proporcional al dolor que cada uno experimentaba durante la prueba. Varios informantes aseguran que el fracaso era debido al hecho que «el *pora* de las hormigas no le alcanzaba», es decir que no le penetraba: «la hormiga no le daba su *pora*, si gritaba».

Esta iniciación ha caído en desuso. Nimuendaju (1952: 73) piensa que nunca existió entre los ticuna. Pero Castelnau la ha descrito y precisa que «los jóvenes» se sometían a ella «antes de ser admitidos entre los guerreros» (1851 t. 5: 46).

El ritual de la pubertad: woreküchiga

La celebración de la «pubertad femenina» (*woreküchiga*) es el ritual que los ticuna comparten más hoy en día. Es el único practicado en las comunidades del río Amazonas, con excepción de las que participan en los movimientos proféticos que, con frecuencia, lo han prohibido³⁴. Su desarrollo ha llamado la atención de los viajeros y ha dado lugar a comentarios insólitos. Para dar solo un ejemplo, Bates no duda en escribir que «los ticuna tienen el hábito singular (...) de tratar a sus jóvenes mujeres cuando denotan los primeros síntomas de la pubertad, como si hubieran cometido algún crimen» (1969 [1863]: 400).

Hoy en día, los invitados que participan en esta celebración abarcan más que el conjunto étnico: numerosas personas, principalmente los mestizos que viven en las riberas del Amazonas, asisten a ella. Este ritual se ha convertido en un elemento importante de la reivindicación étnica: se consideraría en oposición al estatuto de 'no-civilizados' en el que los ticuna han sido mantenidos mucho tiempo. Hasta hace poco, el ritual de la pubertad entraba en esta definición por la impresión de salvajismo que percibían los espectadores extranjeros. Pero la nueva percepción de las sociedades indígenas, en el transcurso de las últimas décadas, ha jugado un papel importante en este cambio: su especificidad es cada vez más reconocida. Un ritual de este tipo, fundado sobre un «rasgo fuera de lo común» (Taylor 1985: 160) se convierte en un medio de identificación. Cada sociedad, a su manera, es auténtica en su carácter «no-civilizado» por una práctica retenida entre otras que «es suficiente para definir a estos indígenas a la vista de la mayoría de los blancos» (*Ibid.*). Es la reducción de cabezas de ciertos grupos jíbaro o

el arranque de los cabellos por los ticuna que, siguiendo al mismo autor, se han transformado «en un remolino de fantasmas dedicado a los limbos de la literatura de exploración, este abundante vertedero de falsos objetos teóricos segregados en abundancia» (*Ibid.*).

Aunque el ritual de la pubertad se haya abandonado en la mayor parte de los pueblos en los que se han implantado los actuales movimientos proféticos, se le vuelve a encontrar bajo «formas de actualización muy diferentes» (*Ibid.*: 162), conservando así una función similar³⁵. Por lo menos, es todavía recordado en la forma 'tradicional' en estas comunidades, a diferencia de otros rituales olvidados en las generaciones más jóvenes. A pesar de esto, los que lo realizan todavía, lo han adaptado para hacerlo presentable dándole una forma 'civilizada': el arrancado del pelo ha sido reemplazado por un corte de cabello con hojas de afeitar. *In fine*, el lugar ocupado por el ritual de la pubertad en la vida de la sociedad ticuna «nos devuelve al mismo problema, el de la definición, culturalmente específica, de la identidad de la alteridad social (*Ibid.*)»³⁶.

Cuando los senos de la joven «se abren y comienzan a crecer (*ñibochaku*)», literalmente «ella-flor-redonda» o «brote», su madre tiene cuidado de apartarla de los demás de la casa. Frecuentemente, la joven se aísla desde su primera regla hasta que su madre le dé las primeras instrucciones. En muchos casos, la joven ha sido informada antes, «aconsejada», sobre la conducta que debe seguir en tales circunstancias: «cuando llegues tu edad, arranca la hilera de tu collar y también saca el anillo de tu mano. Así de esa manera, nosotros nos damos cuenta si te llegó la edad» (Montès Ms.: s. f.).

Rápidamente se arregla un 'lugar cerrado' (*turi*)³⁷, elaborado con la corteza de la palmera *Mauritia sp.*. Entonces la joven es «encerrada» (*mukuchi*)³⁸, puesta fuera de la mirada de los demás, con excepción de aquellas mujeres que van a preocuparse de ella durante su período de reclusión. Se trata en general

³⁵ Lo que ocurre en algunos rituales promovidos por los movimientos proféticos.

³⁶ Propondremos una pregunta sin darle una respuesta definitiva: ¿Los hombres ticuna han sido sometidos a un ritual de la pubertad que hoy en día habría desaparecido? Faltan informaciones sobre este tema. Aunque además ningún viajero o misionero lo haya mencionado; sin embargo, nos han informado de un hombre que todos reconocen como 'bravo' por haber llevado una 'corona' (al igual que la joven), podría haber vivido una iniciación, pero ¿de qué? No hemos obtenido respuesta.

³⁷ En Nheengatu, *turi* o *turiyua* es un árbol resinoso (Stradelli 1929: 687) y en tupí, *tury* es el árbol *Guarija ihua* (Gonçalves Díaz 1858: 493). Recordemos que *turi* es también la tinaja que sirve para cocinar.

³⁸ -*Kuchi* indica una noción de encierro, de apretar. Como el niño es 'marcado' (*dekuchi*) por su madre que lo mantiene apegado contra ella, la flechita es 'depositada, introducida y encerrada' (*chokuchi*) en la boca de la cerbatana, la joven es *mukuchi* en su recinto.

³⁴ Aunque se conoce últimamente ensayos de su re-introducción en unos caseríos.

de su madre y de la hermana de su padre (Nimuendaju 1952: 73). Se utilizan para significar la nueva situación, metáforas tomadas de los mundos vegetal y animal. Una de ellas compara su aislamiento con el de la larva del insecto que espera que le nazcan las alas para salir de su crisálida y convertirse en mariposa. Esta ninfa, la joven, va a ser 'transformada' (*ngu-ichi*)³⁹, porque tiene la primera menstruación, «la sangre verdadera» (*tagū-ichi*). A lo largo de este período, se la considera perteneciente a otro mundo; algunos ticuna dicen que está en un estado *ü-üne*, el estado de inmortalidad que ya mencionamos. Ella ya no pertenece al que la rodea. Pero este estado particular presenta peligros: existe un riesgo de 'contaminación' por simple contacto, así acercarse a ella «vuelve loco». Si un hombre llega a entrar en su celda o simplemente la mira, el proceso de desarrollo de la joven se detiene. En este caso, todo su entorno está a merced de las consecuencias que pueden ser graves⁴⁰: la idea de un probable fin del mundo está presente en ese momento. Los ticuna recuerdan el mito de origen en el que la ausencia de las reglas sociales arrastró verdaderas catástrofes.

Aislada la joven, es sometida inmediatamente a un régimen alimenticio⁴¹ que las mujeres encargadas le hacen observar minuciosamente. Se encuentra en un estado de gran fragilidad que se parece, siguiendo la metáfora vegetal, al del embrión floral, llamado también «estado de botón» («capullo»). En efecto, el período de aislamiento de la joven es el de la preparación para su floración; con los 'esbozos' que deben pasar de un estado vegetativo a un estado reproductor. La finalidad del ritual, con la metáfora de la formación de las piezas sexuales en la flor, corresponde a la iniciación floral de la joven. Esta semejanza con el vegetal está contenida en las palabras que la madre dirige a su hija: «ahora que la sangre te hizo crecer, mi hijita» (*ngūmā i nāgū kuyaēū pa kwaiyane*) (Montès sf: 15).

Aunque el autor traduce *kwaiyane* por «hija», se expresa también una referencia metafórica a la primera menstruación: el mismo término indica el

³⁹ Se dice entonces: «esta joven está formada» (*ngema pakū rūū iyangū-ūchi*), lo que tal vez responde a una metamorfosis.

⁴⁰ Durante una de nuestras estadias, unos militares que hacían un 'control' en un caserío ticuna entraron en cada una de las habitaciones. Uno de ellos ingresó en una en la que una joven estaba encerrada. Todos los habitantes presentes dieron enseguida grandes señales de cólera contra el agresor, y el padre de la joven se puso a gritar y gesticular. Cuando se marchó la fuerza armada, los pobladores manifestaron su profunda desesperación. Finalmente, el padre de la joven decidió de inmediato proponerla como empleada en una casa de mestizos, para alejarla del pueblo donde toda la población la mantenía alejada y excluida.

⁴¹ Notemos que esta situación es similar a la de la parturienta, del chamán y del renunciante, como veremos más adelante.

«botón» [de la flor] y el «capullo» de la larva con su contenido, la crisálida. Se trata de una doble polisemia porque recuerda la reclusión de la joven al estado liminal que precede a la eclosión floral o al estado de larva. Esta metáfora aparece claramente en los cantos que recibe la joven en su salida de la reclusión, con el uso de expresiones que señalan que ella aún no tiene el estado de mujer. Este estado de larva se expresa, por ejemplo, en las palabras de un canto de acogida al momento de su liberación de la celda de reclusión: «te hemos encerrado, encerrado. [Como] el *ü-üne*. [Como] la larva amarrada⁴². Amí, tú me das pena» En otro texto, su estado es también comparado con el de la larva suri de la palmera *Mauritia*: «en el corazón de la palmera descorchada, ella ayuna» (Montès 1994:224).

El aislamiento varía de uno a varios meses («lunas» de los ticuna). Es comparable a un estado de 'adormecimiento' cuyo 'levantamiento' permite la germinación que tiene lugar con la celebración propiamente del ritual. Durante este período, la joven corre riesgos. Los *ngo-ogū* que frecuentan el monte van a intentar ponerse en contacto con ella, hasta que alcanzan entrar en su encierro. Si les presta atención -dándoles, por ejemplo, una respuesta verbal a una solicitud- ella va a perderse. Cuando una de ellas respondió a una llamada de la 'vejez' (*Ya*), él intercambió su piel con la de ella, y ella se volvió vieja. La muerte existe desde esta época, mientras que antes, aunque 'nuestra vejez' (*torū ya*) llegaba, se cambiaba de piel como la serpiente. Nunca se llegaba a esta edad. Se permanecía joven, sin más (...) Nunca las jóvenes envejecían. Otro informante explica que por esta razón «la vejez permanece. Por esto nos hacemos mayores ahora. Tenemos la juventud y luego viene la vejez». En efecto, la púber no debía responder más que a la llamada de los inmortales que, al final de la celebración del ritual, llevaban con ellos el conjunto de las personas presentes. En el pensamiento ticuna, es por no distinguir los *ngo-ogū* y por haberles contestado, que la recluida ha llevado a los humanos a conocer la mortalidad.

Los relatos sugieren que en «aquel tiempo» la finalidad de los rituales ha podido ser diferente de la que se conoce hoy. Si bien la celebración era la misma, era para favorecer el cambio de la joven: «el cuerpo se hacía joven», proceso que permitía su regeneración. «La joven núbil (*worekü*) estaba encerrada, no era para hacer el ritual (*yū-ū*), sino otra cosa. Todas las cosas

⁴² Las larvas forman parte de la dieta alimentaria de la reclusa.

con las que viven las serpientes *atape*). Ella conocía el cambio de piel como muchos seres, vegetales y animales, lo viven hasta ahora, «porque la serpiente *atape*, los grillos (*munü*), los camaleones (*towa*), los escorpiones (*chine*), los *tuchinawe* (árbol no id.), los *epechi* (invertebrado no id.), las arañas (*pawü*)» no han sabido responder a similares solicitudes. La joven de quien se menciona «estaba joven para entender», no supo comportarse. El relato precisa que no se trata originalmente de un ritual de pubertad sino de una reclusión a lo largo de la cual cambiaba de piel: «el cuerpo se transforma en joven». En su aislamiento, se dice que la reclusa se encuentra en un estado «débil», febril y frágil, propicio para cualquier solicitud que le hace perder sus 'sentidos' (*ñi-a-e*). Como consecuencia de este extravío ha tenido lugar, para los humanos, la pérdida de la capacidad que les permitía no envejecer nunca.

La celebración propiamente dicha comienza cuando se han terminado todos los preparativos: el masato ha sido preparado por las mujeres, la carne ahumada por los hombres y todos los invitados han sido debidamente avisados de la fecha elegida. Como ya se ha señalado, el tiempo de reclusión varía de acuerdo a la disponibilidad de estos recursos; una familia debe prevenir con anticipación la llegada de tal acontecimiento y, por consiguiente, haber cultivado yuca en cantidad suficiente.

De la misma manera que la futura esposa de uno de los gemelos míticos, *Techi*, fruto del árbol umari (*Poraqueiba sericca*), está 'madura' cuando ella cae de la rama del árbol, se le dice *tado* a la reclusa cuando se prepara a salir de su celda. El mito agrega que «*Techi* cayó para nacer»: se trata del nacimiento de un Ser completo, de una persona que ha llegado a la plenitud, a la edad adulta. El mito añade que: «el tiempo pasaba. Él [uno de los gemelos] iba a ver el árbol umari. Cuando él [el fruto] estuvo maduro cayó *tado*' y saltó porque era púber (*worekü*). De allí él cayó (*bo*). Apareció entonces una 'bella mujer' (*u-ingage*). Ella estaba de pie y estaba bien adornada (*chaiwe*). Ella era amarilla...». Esta misma idea se expresa explícitamente en un canto que saluda el término de la reclusión de la joven utilizando la metáfora del plátano dulce: «Por eso te encerraron como en un capullo de seda. Por eso estás como una niña recién nacida» (Camacho 1995: 70).

Todos los ticuna reconocen el carácter excepcional de la situación. Mientras que la joven está todavía encerrada en su celda, se encuentra en un estado que influye en su entorno, lo que explica las medidas tomadas para favorecer el

éxito del proceso. Otro canto que precede la salida de la reclusión de la joven demuestra cómo la sociedad está directamente implicada en el desarrollo del acontecimiento: «la genipa borra nuestra mortalidad, ella ha llegado a su edad [la pubertad] y ella dieta» (Montès 1994: 222).

Los rituales en la construcción del principio vital

Desde el nacimiento, hemos encontrado a un personaje que tiene un papel primordial, el *ngu-ñ*, término que además de 'marcar', puede significar lo inverso, el otro lado⁴³ de un objeto. Esta significación podría fortalecer la función y el sentido del desarrollo del ritual. Una mitad gestiona a la otra mitad: sus miembros ordenan la celebración a través de su representante que es el *ngu-ñ*. Posee, en efecto, las claves del conocimiento necesario, los nombres clánicos, los cantos y, -sin duda- anteriormente las pinturas corporales. Ostentar este tipo de conocimientos es el criterio principal para ocupar ese rol. Cuántos ticuna que viven en las riberas del Amazonas nos han explicado que el abandono de numerosas prácticas rituales se ha debido a la pérdida de este 'conocimiento'; en su discurso se hace referencia al 'saber' que contienen los cantos que muchos han olvidado.

Sin embargo, hay personas de ambos sexos implicadas en la preparación de los rituales. Las mujeres se ocupan de la ornamentación mientras los hombres ordenan la celebración. No hemos podido determinar todo el papel que asume el cortador en los rituales de su 'cortado' pero, como pertenece a la otra mitad, entra en la categoría de los que actúan en su favor, y seguramente más que otros.

Vamos ahora a entrar en las modalidades que permiten llevar a término el proceso, o, como lo expresan los ticuna: «ahora ella tiene la edad» (*maru i ya*). Si el ritual de la pubertad femenina es el final del ciclo del crecimiento, la capacidad de la sociedad humana para asegurar su reproducción se desprende como consecuencia.

Contexto del ritual

El tío paterno de la joven se coloca cerca de la celda donde ella está encerrada⁴⁴. Lo acompañan su esposa y la madre de la joven que sirven la 'bebida

⁴³ Como en el caso de una moneda.

⁴⁴ Se han tomado varios datos de la obra de Nimuendaju (1952). Los hemos completado con informaciones y cantos tomados en el transcurso de nuestra investigación.

de la *worekü*⁴⁵. El tío paterno elige entre los invitados que se presentan con la cara cubierta de pintura negra, tres de ellos pertenecen a la mitad de la joven, y les convida a pelar los frutos de genipa, mientras él entra al lugar donde la joven está todavía encerrada. Le sopla simbólicamente la nariz, porque puede morir con el olor del vegetal. La saca enseguida, con los ojos cerrados, y la coloca en las hojas que contienen el genipa rayado, con la cara vuelta hacia el lado donde está su mitad y se la pinta. El chamán le arranca una mecha de cabellos sobre la frente, y le da una parte a su tío. Después, los hombres y las mujeres le pintan una curva sobre el cuerpo y la acompañan de nuevo a su celda.

Su tía materna marca con achiote a los huéspedes que sacan de la plataforma la carne guardada, para ofrecerla al tío que, entre tanto, se había puesto de nuevo al lado de la choza de reclusión. Este dirige la preparación del 'traje' de la iniciada, hecho con brazaletes de plumas tejidas por las mujeres y del montaje de las coronas de plumas y de los brazaletes pintados con un líquido blanco extraído del árbol *Lecythis ollaria* (o del *Sterculia* sp.). La reclusa es adornada con las bocinas, sin poder miraras, con la cara siempre orientada hacia el lado de su mitad. Se la pinta con achiote y le cuelgan las plumas en el cuerpo. Después se añade diferentes adornos entre los cuales figura un collar de uñas de tucán. Una diadema de plumas le cubre momentáneamente los ojos. Finalmente, en esta forma, en cuclillas, la golpean ligeramente con hojas y nuevamente la encierran.

Su salida definitiva de la reclusión la realiza su mismo tío, su tía, su madre y algunas personas cercanas que «saben cantar». Se dice entonces de la iniciada que «ahora ella está marcada» (*maru ngu-üchî*), en el sentido que ya está formada. Los acompañantes se posesionan de la joven, botan las paredes, le cubren los ojos con la corona y aparecen al paso de una danza llamada «danza de la mecedora». Al estar en peligro, ella es protegida por la presencia de toda esa gente.

Aparecen más tarde los 'trajes-máscaras', algunos con 'ruedas', todos hechos con corteza machacada de unos árboles. La máscara del mono *to-ü* precede a las otras en su entrada en la celebración del ritual. Esa máscara, con las otras que se presentan después, es invitada para participar en la fiesta:

«¡Bailan! Bien, bien. Hagan fila, ustedes, mis monos!

¡Que toman! ¡Toman!

¡Bailan! ¡Bien, bien! ustedes los enmascarados, acerquen eso, ustedes, mis enmascarados

Sus ruedas, vayan, allá, llévenlos.

Pónganlos cerca de la pared del encierro

Las ruedas, las máscaras, es ahora que tienen que bailar»

(Montès 1994: 220-221)

Al atardecer, se le quita su corona a la joven y tiene los brazos libres. Un chamán saca de su cabeza un objeto invisible que coloca sobre un pedazo de leña encendido, y le dice:

«Lanza esto a nuestro enemigo», indicándole un gran árbol.

Enseguida ella se coloca entre los suyos, liberada de todo peligro. La depilación puede empezar. La iniciada se sienta en una piel de tapir. Su tío paterno le arranca una mecha de cabellos, seguido por las mujeres que se encuentran más cerca. Después, todos los voluntarios hacen lo mismo hasta no dejarle más que una sola mecha en la parte alta de la cabeza. Su tío la saca y la bota en dirección de las partes genitales de los miembros presentes. Las máscaras hacen una última entrada, reciben masato y carne ahumada y sus portadores las depositan cerca de la joven.

Un baño termina el ritual. Algunos hombres la llevan a la quebrada más cercana, sentada en la piel misma de tapir. Traen la flecha fijada a la entrada de la casa y la colocan en el lecho del río. Desvestida por su madre y la esposa de su tío, con el agua hasta las rodillas, el chamán la moja de pies a cabeza para prevenir toda gordura prematura que la volvería estéril. A continuación se destruye todo el material y se bota al río, donde cada uno se baña también. Todavía en el río, lavan a la joven con veneno de pescar, para asegurar abundantes peces futuros. Para concluir, unos meses después en el transcurso de una breve celebración se realiza un ritual llamado *yopachechiga*; el pelo de la joven ya ha crecido y se le corta alrededor de la frente. Nimuendaju (1952: 92) nota que «el dueño de la casa, cuando desea celebrar este ritual complementario, dice: «Yo voy a quemar los piojos» (*che 'i ne 'i ë 'cha gü'u*). Las cabezas y las franjas de las máscaras se queman y las cenizas se esparcen alrededor de los talones de los presentes, para prevenir el ataque de los piojos.

⁴⁵ El término *worekü* designa a la mujer que ha tenido su primera menstruación, literalmente la persona (*kü*) con las carnes atadas, torcidas (*wore*). Los hombres lo utilizan para dirigirse a las mujeres de su mitad, prohibidas para la alianza matrimonial.

El lugar de los 'instrumentos'

Además del masato y de la carne, aparecen varios objetos en el transcurso del ritual. Si bien algunos son específicos de la pubertad femenina, la mayor parte se utilizan en otras celebraciones y masateadas. Si los 'trajes-máscaras' aparecen en varios contextos rituales, la 'rueda' o escudo (*chine*) es específico del de la pubertad; aunque su tiempo de aparición sea breve, esos 'trajes-máscaras' tienen un papel esencial.

Por otra parte, debido a ciertas características, así como su duración, la 'disimulación', el padrinzago y el ayuno de la joven en una hamaca con la prohibición de poner los pies en la tierra, los rituales ticuna presentan rasgos similares, por ejemplo, con la retirada del guerrero tupinamba (Combès 1992). Habría que realizar un estudio comparativo que no vamos a intentar ahora. Recordemos, sin embargo, que esta salida le asegura su integración entre los humanos.

La envoltura o 'rueda'

Vamos a interesarnos en una noción recurrente en el mundo ticuna, la del *nachine* que ya hemos encontrado en varias oportunidades. Toda persona en situación de ayuno alimenticio está considerada como envuelta en uno. Esta 'envoltura' la mantiene en un estado *ü-üne*. El término *chine* expresa una noción de 'recubrimiento', de 'encerramiento', estado en el que se encuentra el niño o el adulto que atraviesa un 'paso', ya sea de una enfermedad o el de una clase de edad, o el chamán. Pero este mismo término *chine* se utiliza además para designar la piel o caparazón de un animal. En un mito: «se hizo la noche y el motelo *ngobü* se quitó su caparazón (*chine*) y se transformó en humano». En otro lugar se cuenta que se ha matado un tapir y los cazadores «comenzaron a quitarle la piel..., era su *chine*». Más aún, en otro mito un hombre está acostumbrado a transformarse en venado (*Mazama americana*) para poder comer las hojas de yuca. Su suegro decide vigilar su chacra, y le hiere con un disparo de fusil. «El padre [del herido] era un chamán. Él mismo lo sanó y sopló [para parar la sangre] en la herida. Después ha dejado la costumbre que él tenía, porque se había caído su *chine*». Todavía, otro héroe «se transformó en jaguar del tamaño de un tapir. Él se transformó. Cuando estuvo bien cubierto (...) se puso su *chine*».

A través de estos ejemplos, el *chine* aparece como la envoltura que rodea a uno en un 'estado especial'. En todos los casos, los informantes traducen este

término por 'rueda'. La metáfora encubre la idea de 'recubrir', de 'encerrar'. Se trata de una 'capa' invisible que cubriría toda persona (niño o adulto) durante un cambio de edad o en caso de enfermedad, y por otro lado, es el estado en el que se encuentra permanentemente el chamán. Propondremos que el *chine* se parece a una 'segunda piel' que viene a 'cubrir' al Ser.

Existe un medio para adquirir uno (o varios) *chine* fuera de las situaciones que hemos visto. Por ejemplo, comer *kunü* (planta no id.)⁴⁶, auxiliar (*yu-ü*) del paucar *ka-ure* (*Cacicus cela*) y del chamán, permite ver bien. Sin embargo, es necesario conocer el canto del pájaro; un mito cuenta que si ella lo hubiera conocido, la heroína hubiera tenido las potencialidades del paucar. Hubiera podido volar (como el pájaro), cuando el hombre que la acompañaba no dudó, «se puso su *chine* de paucar. Estaba entre los *ü-üne*», concluye el relato. En esta situación, la adquisición de un *chine* debe entenderse como una consecuencia exclusivamente individual, que depende «del 'principio vital' y no del cuerpo», nos aseguró un informante.

Por tanto, solamente el chamán vive envuelto por un *chine*. Él tiene uno (o varios) que se los proporciona su o sus 'asistentes' (*yu-ügü*). Su *chine* principal es una piel de tapir que recubre su 'principio vital'. Le sirve de protección (a manera de escudo) contra las agresiones de otros chamanes o de las 'entidades' que intenten atacarle. La elección de la piel de este animal, como emblemático de su *chine*, se apoya sobre todo en su resistencia, porque «es doble»: se comprenden mejor las razones de esta elección cuando se sabe la dificultad para cazar al tapir. En todo caso, atacar a un chamán consiste en querer penetrar su *chine*. Hemos visto que, entre sus funciones, consiste en instalar su *chine* en un niño para protegerlo y «no le ataque ningún mal». Inversamente, su trabajo de curación consiste en 'atacar' al *chine* que tiene la persona enferma, la víctima de una acción llevada por seres exteriores que le han puesto un *chine*⁴⁷. El término *chine* tiene una extensión semántica más amplia. Por ejemplo en la expresión *pichunachine* que significa «el exterior

⁴⁶ Una planta epífita de la familia de las orquídeas cuyas hojas tienen «bonitos dibujos»; los chamanes «toman su jugo» que les permite «transformarse en jaguar, tapir... en cualquier animal» o ver a lo lejos. Era, se dice, el mejor auxiliar de los antiguos (*yagu-agü*).

⁴⁷ Es sin duda por esta razón, que el chamán ocupa un lugar reconocido hasta en las comunidades ticuna más 'aculturadas'. Es fácilmente consultado y su diagnóstico determina el tipo de cuidados que hay que tener. Sabe hacer frente, por ejemplo, a un inicio de encierro, pero se remite a otros métodos terapéuticos cuando, a su parecer, se hace necesaria una larga cura. El paciente puede orientarse a cuidados proporcionados por la medicina occidental o hacerse cuidar por otro chamán.

del río *Pichuna*⁴⁸», la noción de *chine* contiene una dimensión espacial, como si las riberas encerraran el río.

En el transcurso del ritual de iniciación, algunos invitados enmascarados se presentan con 'ruedas'. Están hechas con corteza golpeada (*Ficus radula*) tendida sobre un aro hecho con ramas: son llevadas exclusivamente por hombres. La introducción de estos 'escudos' refiere al estado *ü-üne* de la recluida. En efecto, se dice que la joven está cubierta con un *chine*, que los participantes se preocupan para que no sea alterado. Además, una de las condiciones para que el proceso llegue a su término, es que ella quede despierta la última noche anterior a la celebración, agarrando con las dos manos una rama de ubo (*yomeru*). Este palo «no sabe morir», no sabe «secarse», siempre retoña, lo que asegura muchos años de vida a la iniciada. Es un momento de gran fragilidad, la iniciada está preparada para salir pero puede ser solicitada por las 'entidades' que alterarán su 'envoltura'.

Una vez terminado el baile de los portadores, las 'ruedas' se apilan y la joven estará invitada más tarde a sentarse sobre la pila. En caso de éxito, su estado *ü-üne* beneficiará a todos los presentes. Es por eso que los cantores velan en diferentes momentos de la celebración. Así, a la salida definitiva del momento vivido como el más peligroso de su iniciación, uno de los presentes le avisa con un canto:

«y *pamai* despiértate y *pamai* despiértate
y tú no sabes y ellos te van a matar en tu *chine*
y ellos aquí te quieren *matar*».

Quizás el *chine* se puede ver como el nudo del ritual. Los demás elementos (masato, bailes) intervienen en el proceso pero el *chine* condensa sus finalidades. Los presentes se aseguran que la joven se convierta en verdadera mujer. La pérdida del cambio de piel en los humanos ha puesto fin a la auto-renovación que permitía conservar el mismo estado de inmortalidad, lo que Lévi-Strauss (1964: 163 y ss.) asocia a la vida larga. «La joven y los demás participantes estaban sentados sobre una piel de tapir, al centro de la casa. El tambor, hecho de caparazón de tortuga resonaba y los invitados bailaban. En un momento dado, la piel de tapir empezó a moverse elevándose en el aire» (Nimuedajuj

⁴⁸ Nombre de un riachuelo de la orilla izquierda del Amazonas donde se encuentra un caserío ticuna.

1952: 136). Los participantes se beneficiaban del estado *ü-üne* de la joven y se alcanzaba el mundo de los inmortales.

Otras informaciones del ritual deben atraer la atención. El proceso en su conjunto es el resultado de un saber que consiste en pintar y cubrir con plumas a la joven. Se trata de aconsejarla (a través de los cantos) antes de su salida a fin de ponerla en condiciones y asegurar un buen estado de su *chine*.

Las máscaras

En todo caso, es la presencia de las máscaras, o 'trajes-máscaras' que ha atraído la atención en estos rituales. Su aspecto explica el interés que han tenido los viajeros. Bates habla de «forro grotesco» y añade que no «podría comprender que haya tenido un sentido simbólico profundo en estos bailes enmascarados» (1969 [1863]: 400). Por el contrario, Spix les da otra atención: «el que figuraba el diablo *jurupari*, con máscara de mono, abría la marcha; la cola de su vestimenta, hecha de corteza, era llevada por dos pequeños indígenas. A continuación venían las otras máscaras, una representaba un venado, otra, un pescado, un viejo tronco de árbol, etc.» (1981 [1831], Vol. 3: 200).

En el origen de la humanidad, el 'complejo de las máscaras' no existía y toda iniciada se juntaba con los inmortales. No había separación entre los seres que poblaban la tierra: todos «eran cercanos». Por la intercesión de la joven, una vez instalada sobre la piel del tapir, los presentes se beneficiaban del resultado del ritual y se juntaban enseguida con los inmortales. Pero, como se ha dicho, una de ellas no respetó el proceso: por negligencia, no se dio cuenta que un 'demonio' la buscaba, cuando no debía responder más que a la llamada de un inmortal para conservar su estado. Intermediaria para la llegada a la inmortalidad, ella fue también la causa de la pérdida de este estado. Entonces se hizo necesario aprender a vivir de manera diferente.

Las máscaras han sido introducidas en las prácticas de los humanos. Son los habitantes de la colina de reclusión *Nguturipüka*, los que enseñaron su uso a los ticuna. Recordemos que estos objetos son ofrecidos en la celebración del ritual por los hombres de la mitad opuesta. Están hechos de la misma materia que las 'ruedas' e igualmente pintados y cosidos por los hombres. Sin embargo, las máscaras no son específicas de los clanes, tampoco se diferencian sus representaciones de una mitad a otra, se fabrican nuevas máscaras para cada ritual. La adquisición de estos objetos viene de un saber que podríamos

llamar 'precioso': el ritual no se concibe sin su presencia y su elaboración, tiene su origen en prototipos 'intelectualizados' conservados en poder de los que los fabrican, aunque los cantos sean diferentes según el clan.

El término genérico para denominar cada máscara es *chamū*, es decir el mismo que sirve para designar la piel del humano o del animal, y aun la corteza del árbol. Es la expresión física y visible del Ser, a diferencia del *chine* que le envuelve de manera invisible. Las máscaras son la representación de 'padres' de especies animales o vegetales, incluso de 'entidades' del entorno. En el transcurso de los rituales aparecen las máscaras del mono blanco (*to-ū*) (*Cebus albifrons*), del colibrí (*mu-ū*) (*Florisuga mellivora?*), de *uchira*, el 'padre del agua' que vive en las zonas inundadas, de *to-ekucha* cuyo dibujo (que lleva en la parte frontal del cuerpo) reproduce el de la puerta de la colina *Nguturipūka*, entre otras. Sin embargo, la máscara del *yure-u*, animal considerado como un 'demonio' que vive en las profundidades de la selva, es el único que sale totalmente pintado de negro y es exclusivamente de los chamanes.

Entre las personas presentes durante la primera aparición de las máscaras, las mujeres intentan identificarlas por los sonidos que emiten por medio de una pequeña flauta o por un canto modulado en voz baja. Lévi-Strauss había ya subrayado que «la máscara no habla, o si habla, es en una lengua propia y que se opone, fonéticamente y semánticamente, a la que permite a los hombres comunicarse entre ellos» (1989: 182). A través de este juego de reconocimiento, los ticuna humanizan la máscara, lo que hace posible su contacto con los humanos. Es a este ejercicio que se sometían las dos jóvenes que seguían la máscara del mono que menciona Spix. Cada máscara deambula por la casa, alimentada con masato y las mujeres la persiguen sin cesar hasta que la identifican. Una vez terminada la escena y abrevada la máscara con masato fermentado, la máscara se pone a un lado, y después se utiliza nuevamente. Su función temporal no es más que un «medio para que el hombre entre en relación con el mundo sobrenatural», anota Lévi-Strauss (*Ibid.*: 183) Pensamos, por nuestra parte, que si nos ubicamos desde el punto de vista indígena, no se debe hablar de lo sobrenatural, sino de un mundo que retoma su entorno inicial, cuando todos los seres se beneficiaban del mismo estado.

Recordemos que el universo ticuna se piensa como una totalidad: aunque una fractura lo haya separado en dos partes, sus actores participan del mismo universo. la máscara no es más que un "doble humano del animal, cuya

presencia conjunta recuerda el tiempo en el que la separación no era irrevocable y en el que las esencias se mezclaban": en este sentido la máscara "significa los tiempos originarios" (*Ibid.*). La enseñanza a los humanos de la fabricación de las máscaras señala una ruptura que va a la par con la introducción de la muerte. Su participación en el desarrollo de los rituales se inscribe en una mediación entre seres inmortales y los humanos (con la inmortalidad perdida); estos últimos ofrecen masato, sustituto del "brebaje de inmortalidad" que es la bebida del maíz. Lévi-Strauss señala que "la preparación [de esta bebida] se sitúa a la mitad entre la fermentación y la putrefacción" (1964: 167) y que, por esta razón, es "comparable con la virgen recluida, sometida al ayuno, y que, podríamos decir, 'fermenta' llegando a la pubertad» (*Ibid.*: 168). El autor concluye que se trata de un ritual para acceder a la «vida larga» originaria, la inmortalidad, que desemboca de manera repetitiva en la «vida breve» (*Ibid.*: 165-168). Es la misma situación que hemos encontrado en el ritual de fin de aislamiento de la madre del recién nacido; ella ha 'fermentado' el tiempo necesario para que su niño se prepare a entrar en el mundo de los humanos. La aparición de las máscaras es, por tanto, un recuerdo de la separación primordial y el medio de reanudar temporalmente las relaciones entre los presentes en el tiempo del ritual.

Finalmente, los 'trajes-máscaras' representan de manera genérica a los 'dueños de las entidades' y de los elementos naturales. Permiten restablecer el contacto atrayéndolas por el ofrecimiento del masato. Eso confirma que ellos participan del mismo universo que los humanos, hasta consumen con ellos el masato de yuca que los humanos han elaborado. Todo indica que en esta oportunidad, los 'padres' se humanizan.

Los instrumentos de música

Tanto como los 'trajes-máscaras', los instrumentos de música ocupan un lugar esencial para comprender la celebración. Hemos visto que algunos se refieren a celebraciones específicas, la viga de bambú *bama*, el caparazón de tortuga *ngobū* o los tallos de bambú *ko-īri*, para señalar el paso del estado de 'recién-nacido' al de niño. Otros instrumentos, que cumplen una función diferente, están presentes en los rituales. El tambor *tutu*, por ejemplo, acompaña los cantos durante el consumo de masato. Pero las bocinas y las flautas llaman la atención de manera especial. Existen varios tipos cuyo uso está asociado a diferentes momentos de las celebraciones. Se va a prestar atención a dos de

ellos. El *iburi* o *bu'bu*, es «una bocina cónica de corteza enrollada en espiral» (Nimuendaju 1952: 77) que se encuentra comúnmente en la Amazonía y en las Guayanas, y el *tokü*, un «megáfono de madera» (*Ibid.*) que el mismo autor asegura haberlo visto solo entre los ticuna⁴⁹. Añade que este último es «la voz de un demonio», mientras que el primero no sería más que un accesorio. Nimuendaju hace notar que el 'megáfono' estaba pintado y que se acompaña invariablemente por dos estatuas de madera⁵⁰ «en las que entraban las sombras de los demonios que cantaban a través del *tokü*» (*Ibid.*).

El *tokü* ha estado presente en varias oportunidades en los rituales en los que hemos participado. Desde el momento en que se anuncia, las mujeres se ocultan para evitar ser subyugadas por su voz. Entonces ellas gritan para ocultar su canto. Los que lo llevan ponen el instrumento en el suelo, y después le adosan en el tronco de árbol (*ngu-e*) que contiene el masato. Mientras toman masato, cada cual a su turno, se suceden para oír su canto. Después de su vuelta al monte, el canto continúa resonando y atemoriza a las mujeres que no se atreven a salir de su refugio.

Anteriormente los instrumentos entraban en la casa, precedidos de dos o tres flautas *ñekutü* y de algunos 'golpeadores' cuyo papel era asustar a las mujeres y a los niños. Hemos visto que ellos permanecen en un corral donde se ha colocado un recipiente lleno de masato para ser consumido por ellos y los portadores. En esta situación, los hombres sacan algunas veces las bocinas durante el ritual⁵¹.

Cuando el *tokü* llega «tiene sed, viene para tomar». Es un *du-ü* al igual que los demás y busca alimentarse. Sin embargo, se destacan otros aspectos del análisis de este instrumento hecho por Lévi-Strauss (1964: 327-8) a partir de los mitos proporcionados por Nimuendaju (1952: 77-8, 133). En un primer mito, *Joi* saca de la cerbatana varias clases de tierra para obtener los colores con los que va a pintar la bocina que sirve para la iniciación de su hijo; esta pintura sería el origen de la prohibición impuesta a las mujeres de no ver este instrumento. En otro mito, una joven oculta en un árbol, se orina solamente con ver las flautas, entonces, es capturada, descuartizada y ahumada por los portadores que ofrecen su carne a su madre, para que la coma. De estos dos

mitos, Lévi-Strauss propone ver una asociación entre el arco iris, el cromatismo y el veneno (*Ibid.*). Entre los ticuna, uno de los dos arco iris es el maestro de la arcilla para hacer las ollas. El método de que se sirve el héroe, «da a la pintura de los instrumentos un aspecto desvanecido, parecido a los matices del arco iris» (*Ibid.*). En fin, la joven es incontinente lo mismo que el mono tocado por una flecha con veneno. La cercanía bocina/cerbatana ha sido ya propuesta por Karadimas (2005: 274 y sig.) a partir de informaciones de los miraña. Según él, «la cerbatana está construida con el mismo modelo que las bocinas, pero invirtiendo todos los valores de las piezas para la confección». Si bien los dos instrumentos son 'soplados', la bocina es silenciosa y produce un 'niño', y entonces ella está unida a la reproducción y al sexo femenino, mientras que la cerbatana es ruidosa, 'produce' caza y simbolizaría, de acuerdo al autor, un sexo masculino.

La presentación del *iburi* y del *tokü* alude a la reproducción. Hemos visto que la bocina aparece en el ritual de la iniciación de los jóvenes en edad de pasar a la clase de los hombres. La inhalación del humo de tabaco, reservada al chamán, se asocia a este paso de edad. Los iniciados dejan el mundo femenino por el masculino.

Por otro lado, el tabú no está tanto en el instrumento como en la pintura que lo cubre. Ahora bien, pintar es una actividad exclusivamente femenina y el mito ha demostrado cómo los hombres se han adueñado de esta actividad solamente para esta ocasión. Después, ellos van a alimentar el instrumento con masato, su «bebida», llamada también *a-e*, por este mismo término que define también el 'principio vital'.

Sin duda, una de las claves para comprender la importancia dada por los ticuna a las bocinas debe basarse en la asociación del *tokü* con el *buburi*, su instrumento complementario. Varios mitos informan que los gemelos míticos confeccionan *buburi* con los huesos de sus enemigos. Vacían su médula para obtener los instrumentos con sonido agradable. Las bocinas son igualmente hechas a partir de los troncos de palmera vaciadas en las que el 'soplo' permite emitir cantos.

Proponemos, por tanto, la hipótesis que, como los *buburi*, las bocinas son huesos 'metafóricos' en los que se inyecta el soplo *kwe*. Este 'soplo' está asociado con el principio vital, porque el instrumento se coloca sobre el recipiente de masato. Esta asociación produciría una 'médula' metafórica

⁴⁹ Recordemos que Nimuendaju ha permanecido con los ticuna en 1929 y después a inicios de los años 40.

⁵⁰ No hemos encontrado a ninguna durante nuestro trabajo de campo.

⁵¹ Esta presentación de los instrumentos recuerda las descripciones hechas en el Nor-Oeste amazónico (Reichel-Dolmatoff 1973; Hugh-Jones 1988)

que da a los hombres la capacidad de producir otros hombres, finalidad del ritual de los jóvenes para producir un 'nuevo nacimiento'. Lo que confirma otra interpretación entre la bebida fermentada y el esperma. Solamente los hombres tienen la capacidad de engendrar, las mujeres no producen más que pre-humanos. La presentación regular de las bocinas y de las flautas sería el recuerdo de esta supremacía, su canto sería una 'potencia genérica' cuyo instrumento musical sería el soporte y el continente, un hueso metafórico.

Características de los rituales

La consolidación del 'principio vital' se hace por una serie de rituales. Es generado a través de una sucesión de celebraciones que comienzan poco después del nacimiento y se suceden a lo largo del crecimiento hasta la madurez. Si la iniciación femenina ha sido mantenida más que los otros rituales (con excepción de las comunidades aisladas, en las que se realizan casi todos), es porque favorece a la supervivencia del grupo. El ritual pone en escena regularmente actos de regeneración que, repetidos en las masateadas, aseguran la plenitud, la 'realimentación' de los procesos de reproducción de la sociedad de los mortales.

Al momento de su primera menstruación, la joven púber se encuentra «inmadura», es decir, en estado de 'maduración': habiendo disminuido su 'fuerza', su 'principio vital' se encuentra menos protegido. Se dice entonces «frágil, débil», se encuentra en estado *ü-üne*, su cuerpo es 'ligero' durante su reclusión. Ella desaparece del mundo de los humanos durante este período. Se comprende, por tanto, por qué el solo contacto, físico o incluso visual, de un humano con la reclusa presenta muchos peligros. Le es igualmente prohibido a la joven tocar el suelo que es una «vieja tierra», que ya no está «blanda». La puesta en contacto de los dos estados le sería fatal. Es solamente después del ceremonial que camina encima de las cenizas esparcidas sobre el suelo.

Para la sociedad entera, ¿no es la queja de este estado perdido el que remite a la plenitud para permanecer? Esta celebración permitía el acceso al mundo de los inmortales. Mientras que hoy en día, los ticuna deben seguir un proceso de maduración incompleto que conduce inexorablemente al envejecimiento y a la muerte. En el transcurso del ritual el 'principio vital' de la joven enfrenta toda clase de obstáculos. Hemos visto cómo una intervención exterior, como la incursión del militar, puede interrumpir el proceso. Pero las 'entidades'

también son peligrosas, se aproximan a costa de los humanos y se apoderan del 'principio vital' de la joven, tal como lo hizo el espíritu de la vejez. Este riesgo de 'predación' está presente pero puede ser controlado con ciertas medidas. La detención de la maduración volvería a la tierra 'inmadura', sería de nuevo 'inestable' y la sociedad entera correría el riesgo de revivir catástrofes.

A través del ritual de iniciación femenina se puede comprender el sentido de la puesta de los rituales necesarios para la maduración de la persona. Así, la joven es separada de los suyos con su internamiento, entra en estado *ü-üne* durante un período de una a varias lunas. Hay una abolición de tiempo para permitir una afirmación de su identidad. El ritual busca evitar que el acto de predación inicial se repita; cada celebración, cuyo resultado es positivo, es también signo de un resultado exitoso contra los 'predadores'. Además, el ritual juega una función compensatoria en las relaciones entre los humanos, los 'padres' y las entidades de la selva que permiten mantener el contacto, lo que significa que ambos estados no son incompatibles ni inaccesibles.

Las relaciones con los humanos

Todo el crecimiento de la joven ha sido cuidado por su *ngu-ü* que, recordamos, pertenece a la mitad opuesta a la suya. Es bajo el manejo de su propia mitad (tío paterno) que las mujeres (madre y tía materna) de la otra mitad controlan el ritual de la pubertad. Vamos a interesarnos ahora en estas finalidades. En efecto, con el éxito del rito, la joven pasa a merced de la mitad que la ha cuidado, protegido y señalado. Los cantos intercambiados, la presentación de las máscaras, la puesta de las pinturas corporales, significan que el Otro y «a través de él» que se hace posible una 'identidad' y que el 'Sí' social se instituye y se perpetúa (Combès 1992: 219).

Despojada de todo aparato, la joven es encerrada y custodiada por la hermana de su padre y por su madre que la aconsejan. Al término de la reclusión, su tío paterno va a tomar el relevo. Su madre y la esposa de su tío, que son hermanas y, por tanto, de la misma mitad, participan en el nuevo y verdadero nacimiento ritualizado de la joven, situación y papel devueltos a su condición de mujeres. En el plano culinario, estas personas hacen el 'caldo' de la iniciada, lo que permite, para retomar la metáfora vegetal, su paso de la germinación a la fructificación; en otros términos, la adquisición de su status de mujer. Estas mismas personas se encuentran encargadas del 'cocimiento' de la reclusa así como de la preparación del masato ('salivación- cocido'). En este momento,

éstas se encuentran en estado de infecundidad, de lo contrario producirían daños en contra de sí mismas, de la joven y de los demás. Son finalmente las guardianas del buen desarrollo del ritual. Como hipótesis, adelantamos que ellas se ocupan de la joven para devolverla a los suyos. Entendamos bien, la madre es la generadora pero la joven es ante todo la hija de su padre, en razón de la filiación patrilínea. Estas mujeres asegurarían, de alguna manera, el seguimiento porque la joven está destinada a reunirse con un hombre de la otra mitad.

El padre de la iniciada no ha podido dejar la casa durante la preparación de la celebración; la caza ha sido asegurada por los otros hombres de la casa sin que pueda saberse si se trata de los hombres de la otra mitad. De cualquier manera, este hombre podría ser el padre no-visible del que habla F. Héritier (1996: 113-117), «aquel cuyo poder sexual la ha engendrado». Así es como puede entenderse su exclusión de la caza necesaria para celebrar el ritual de su propia hija. Esta no-participación le mantiene al abrigo de peligros potenciales. Sin embargo, un mito cuenta cómo los invitados han venido a participar en una celebración de este tipo para matar al padre de la joven. ¿No se trataría a fin de cuentas de una separación del progenitor para apoderarse del producto de su hija? Esto explicaría, de cierta manera, su poca preparación en el desarrollo del ritual.

El tío paterno asegura la protección de la reclusa; él ata su hamaca cerca de donde está encerrada y dirige las fases principales del ritual hasta el control del «vestido de la niña», afirma Nimuendaju (1952: 87). En todo caso, no toma una parte activa como las mujeres. Ciertamente, es el primero en sacar una mecha de cabellos de la cabeza de su sobrina (*Ibid.*: 89) y los hombres (de la misma mitad) le aseguran una protección cercana al momento de la salida definitiva de la joven.

Si quisiéramos hacer una serie de las tareas en ese ritual de iniciación, sugeriríamos que la parte práctica es llevada por el sexo femenino de la otra mitad, mientras que lo simbólico es por los hombres de la misma mitad; sin embargo, esto no quiere decir que otras personas de clanes y sexos opuestos no participen activamente. Diríamos, por tanto, que el ritual de iniciación femenina es asunto de las mujeres que establecen el ordenamiento del producto de los hombres.

Las relaciones con los no-humanos

La primera parte del ritual de la pubertad se realiza con genipa, sustancia asociada a la luna. El uso de este vegetal recuerda las relaciones mantenidas con las 'entidades'. Es afrodisíaca y posibilita evitar toda relación con ellas. Al pintarse el cuerpo con genipa, los ticuna señalan su estado de seres humanos. Recordemos que los ticuna han nacido de la carne del fruto de este vegetal (remitirse al mito de creación, anexo 1). Si esta sustancia es utilizada en la vida cotidiana, su uso es mayor en los rituales. Esta forma de marcar permanente es un indicativo de la humanización de los seres mortales y les protege de la agresión de los que les resulta repulsivo: «con [la pintada] se los expulsa» (Camacho 1995: 175).

La reclusa es pintada con genipa para alejar a estas 'entidades' que intentan aproximarse a ella. Lo mismo pasa en el período de la menstruación con la mujer que no participa en la vida social; este proceso es comparable con el de la luna que desaparece al final de cada ciclo. Se dice que el astero vuelve con los suyos para fecundar a las mujeres. Para evitar eso, la mujer vive retirada en la casa y se pinta con genipa.

Sin embargo, ella es sometida a una estricta dieta para no atraer a las 'entidades' con su sangre. En el transcurso del rito, se saca varias veces a la reclusa de su celda para pintarla con genipa, lo que demuestra que no ha sido víctima de una eventual 'predación'. Al mismo tiempo, ella debe consumir abundante masato, antes que comiencen a arrancarle sus cabellos.

El uso del rojo es más tardío y el del achiote va a la par con la transferencia de la carne ahumada. La esposa del tío paterno marca con un punto de achiote a los que llevan los trozos de carne que, afuera de la casa, han recibido uno tras otro, de las manos del tío. Los 'receptores' les devuelven en el interior de la casa en la que el hombre se ha colocado al lado de la celda de reclusión. «Es el momento en el que ella está expuesta al mayor peligro», dice Nimuendaju (1952: 88). Es durante este período que la joven es pintada y adornada. Ella se mantiene en cuclillas en el centro del 'área del ritual' donde es golpeada con las hojas que enseguida se lanzan encima del techo de la casa. Es el signo de la inscripción de su ciclo menstrual, de su situación de mujer consumada. La mancha de los que han llevado la carne se parece metafóricamente a una unción con sangre. Como lo nota I. Combès, a propósito de los Urubu, la sangre menstrual:

«...obedece a las prohibiciones que Huxley llama 'de transformación', que se refieren a todos los actos que hacen pasar una materia de un estado a otro (...): cocimiento de carnes, de cerámicas: ritos de paso, maduración de los frutos: las menstruaciones son también transformaciones, de la joven en mujer, y la sangre menstrual es 'la que hace a los niños'» (1992: 122).

Es una alternación similar de colores que encontramos entre los ticuna: la asociación de la genipa con la luna y la del achiote con la sangre aparecen claramente en el caso del rito de la pubertad femenina.

El chamán interviene en los momentos claves de este proceso de 'transformación', extrae un objeto patógeno de la cabeza de la reclusa, objeto invisible que coloca sobre una antorcha que se lanza contra un árbol. En el tratamiento de ciertas 'enfermedades', procede de la misma manera con su paciente cuya curación está asegurada después de suprimir el objeto patógeno, esta es la señal de que ha pasado la prueba y cómo la joven se encuentra libre en sus movimientos. Siendo un 'inmortal terrestre', el chamán asegura la supervivencia de la joven y, a través de ella, la de la sociedad constituida de 'seres para la muerte'. Cada vez que se corre el riesgo de una relación peligrosa, él dirige y orienta. Recordemos que el chamán se encuentra en estado parecido al de la reclusa; posee un mismo armazón 'envolvente' que le asegura su papel de intermediario.

La bebida fermentada sirve de mediadora a lo largo del ritual. Es preparada por las mujeres que han cultivado los tubérculos de yuca, los han hervido y masticado. Una parte de su trabajo se conserva en los recipientes de barro donde fermenta lentamente antes de ser filtrada con agua; esta masa se llama «masa de yuca» (*yomũ*). La raíz *mũ* tiene varias aplicaciones: sirve para designar cualquier «masa líquida de cualquier cosa» (Montès s/f.) y entra en la composición del término para el 'esperma' (*namũ*). La bebida es ofrecida por los hombres y las mujeres viejas, en primer lugar a las máscaras y después a los presentes. Se trata de una bebida preparada por las mujeres que ya la han regurgitado en el momento de su preparación. De igual manera, el masato es consumido hasta el exceso por los humanos que vomitan sin cesar para tragar de nuevo vasijas

llenas. Este líquido vomitado es el índice de una purificación que va a la par con el ayuno de carne al que se someten los participantes.

El producto de la caza se inscribe en este intercambio. Se ofrece un trozo de carne ahumada a los que se han presentado con máscaras. Después de un largo ahumado realizado por los hombres, esta carne animal ha sido liberada de su sangre: de roja se ha vuelto negra. Notemos que los animales que la proporcionan a los humanos son representaciones de sus 'padres' que son honrados a través de las máscaras y regados con masato. Entonces, la mediación asegurada por el intercambio de carne ahumada con masato podría ser una respuesta equilibrada para neutralizar una posible devoración, para neutralizar su predación. La carne, puede ser ofrecida ya que las entidades, por intermedio de las máscaras, han tomado suficiente masato; de esta manera son compensados, en vez de la carne humana. La ofrenda regular de esta bebida al mundo 'invisible' se hace explícita en el ritual, como objeto de un intercambio exarcebado para el porvenir de la sociedad.

Durante el baño, con el que se cierra el proceso de maduración, la joven pasa a ser mujer: ya no es más núbil. Se ha llevado a cabo su «nacimiento social» (Combès 1992: 197). Se trata verdaderamente de eso, en un relato que describe este ritual, se afirma que los participantes «están contentos, cuando llegan, después de su nacimiento» (Camacho 1995: 176).

Pintada con genipa se la unta con achiote. Es el corte con la infancia, se hace *worekü* o «carne revuelta». Ya puede tener esposo, la fructificación se ha realizado. Este ritual es el último de toda una serie cuyo 'trabajo' ha sido asegurado por la mitad opuesta que asegura su propia reproducción.

Otros elementos del 'principio vital'

Hasta ahora quisimos mostrar lo que funda la elaboración del 'principio vital' que anima a cada Ser. Sin embargo, este principio está conformado por otros elementos. «Son los dobles. Están todos en nuestro cuerpo cuando se vive». Son el resultado de una transformación del principio vital de la persona en principios *pre-* o *post-mortem*. Constituyen parte de los seres, y como tales son individuales, pero entran en categorías generales comunes al conjunto étnico. Aunque en el discurso de los ticuna no sean siempre idénticos y varíen en función del grado de aculturación de las comunidades, se pueden distinguir varios que se manifiestan ocasionalmente.

Cada uno sabe que un *tapechita* lo acompaña a lo largo de su vida. Se trata de «la sombra proyectada», vista alrededor del cuerpo. Se trata del reflejo del ‘principio vital’, pero el *tapechita* es también el ‘retrato’ que se refleja en el agua, ya sea del no-humano o del humano. Estamos ante la proyección reflejada de los contornos del cuerpo y no de los detalles anatómicos que puede dar, por ejemplo, un espejo.

Al *tapechita* se le asocia al camaleón (*ngaire*) (*Dracaena guianensis*), animal que se encuentra cerca de las casas. Se dice que allí asegura la «guardia», permaneciendo próximo del que es el ‘doble’. Mientras vive la persona, «él va a todas partes» acompañándole. Una vez que ha muerto, queda errante por los lugares donde ha vivido. Con frecuencia no es visible y, además, los cambios de color de piel le aseguran cierta homocromía en el ambiente, pero para la persona enterada, el camaleón es siempre sinónimo de *tapechita*: «porque él le ve, es un camaleón, pero para él no es un camaleón».

Esta metonimia permite aludir a las personas que no se pueden nombrar. Un hombre al evocar a los enemigos que acaban de morir, canta para mofarse de ellos: «torcido, torcido, torcido su pecho del camaleón... feo, feo, su ojo del camaleón⁵²».

Pero existen datos divergentes sobre el acercamiento de estos *tapechita*. Según algunos ticuna, su encuentro es nefasto, es un «maligno principio vital» (*chi-e-ĩ na-ae*). Por eso, los niños no deben ponerse bajo esta sombra porque les causaría enfermedades. Al contrario, según otros, «no es peligrosa», «sirve» y «protege»; para estos, la vista de un camaleón no tiene consecuencias: «él nos ve, no nos hace nada». ¿Qué ticuna no ha recibido durante la noche la visita inoportuna de uno de ellos que ha sacudido su hamaca? Conviene invitarle a que se aleje, pero sin brusquedad. No se sabe si es el *tapechita* de una persona viva o difunta y no es posible estar seguro de ello; de todas maneras, los ticuna diferencian este tipo de situaciones de las visitas que reciben durante sus sueños: en ambos casos, la ‘víctima’ afirmará que el ‘visitante’ estaba presente físicamente.

A la muerte de la persona, este ‘doble’ se convierte en un *po-ü*, metáfora de la lechuza (*morucutu*)⁵³ «que se parece al gavilán (*dawü*)». Su origen es conocido puesto que este doble «nos sale del cuerpo». Nos han asegurado que el *po-ü* «se encuentra en el monte donde vive durante el día. Se le oye llorar en el monte donde está errando y, a veces, se le puede ver». Es reconocible por su grito: «*wü, wü, wü...*». Sin embargo, más que todo «se le ve en la noche»: a veces se le ocurre «entrar en las casas». Es cierto que merodea continuamente, pero es porque busca estar con los suyos, quienes se niegan a ello. Para la mayoría de los ticuna, no representa ningún daño.

No es lo mismo con otro constituyente del Ser que se manifiesta solamente después de su muerte, el *nachi-i*. Es temido por todos, sale de los huesos de un muerto y frecuenta los lugares que habitaba, pero ante todo, intenta instalarse entre los vivos. Es la expresión del lado negativo de la persona; sin embargo, algunos aseguran que vive en el monte junto con el *po-ü*. Él también toma una forma animal, la de un pájaro del crepúsculo, sin duda la zumaya (*tuyü*) (*Caprimulgus* sp.) o la de un sapo (Nimuendaju 1952: 116), en todo caso, toma forma humana durante la noche, que sea «la piel y los poros» y presenta un daño real para todos los humanos⁵⁴. Ataca el ‘principio vital’ del niño o del adulto que encuentra, lo que provoca muchas enfermedades y si no hay algún cuidado del chamán se produce la muerte. Un niño que encuentra un *nachi-i* por la noche va a sufrir de ‘mal aire’ pero puede curarse respirando el olor que se desprende del polvo de las maderas del venado *kowü* (*Mazama americana*) o de los cuernos de la vaca, puestos sobre las brasas. Los ticuna dicen que este olor al niño, le redobla su vitalidad. Si ocurre que una persona acaba de tocar un *nachi-i*, éste «le hace ser como ellos (...) y le hace morir». También se puede encontrar en algunas circunstancias, cuando se ve a un *nachi-i* que «se asemeja... a la persona que ha muerto», nos dice una mujer que ha visto el de su hermano muerto, poco tiempo antes de contárnoslo. Este encuentro se hace posible cuando uno está en condiciones apropiadas: «se le ve cuando se tiene mucha pena», nos dice la misma mujer. Pero como la pena y el recuerdo de uno se desvanecen con el tiempo, el muerto pierde su visibilidad y se une al conjunto indiferenciado de los *nachi-i*.

⁵³ Puede ser el *murucutu* (*Pulsatrix perspicillata*) de los tupi (Miranda 1994: 89 y Stradelli 1929: 559).

⁵⁴ Nimuendaju (1952:116) hace notar, por el contrario que los *nachi-i* son poco peligrosos, tienen la manía de chupar sangre, carne y huesos de los vivos, para dejar la piel vacía. En lengua ticuna, se denomina ‘poner el genipa sobre alguno’, por el color negro de las señales que deja cuando chupa. Estas prácticas dejan pensar en una asociación con los vampiros, semejanza que no hemos encontrado en el transcurso de nuestra investigación.

⁵² Se dice que el canto que se refiere al camaleón ha sido el primero que los ‘ancianos’ han aprendido. Las víctimas de un chamán ejecutaron este canto ‘en su principio vital’ para vengarse, antes que fuera enseñado a los ticuna.

Algunas situaciones son más complejas. Es el caso de la «pesadilla» *a-üne*: cuando uno «grita, quiere defenderse» durante su sueño es la señal de que es molestado por un inoportuno. Pero ¿de qué se trata? La persona dormida tiene una percepción real, casi física de este hecho, y nadie la considera como un espectro. Hay medios para saber un poco más, cada uno sabe que un *nachi-i* se reconoce por su 'soplo': si está presente en la pesadilla, se va si una persona da golpes sobre el pilar o el suelo. Pero si la persona sigue siendo agitada, se trata de un 'depredador' (animal, vegetal o chamán) que intenta apoderarse de su 'principio vital'. Para oponerse a él, es necesario interpelar a la víctima potencial por un subterfugio nominal, de tal manera que su nombre verdadero permanezca desconocido por el agresor. Así descubierto, este último se va pero bajo un falso nombre que le impedirá encontrar a la víctima potencial que acaba de dejar.

Para completar, tenemos que apuntar los componentes del 'principio vital' del chamán que presentan características propias. Es cierto que el chamán participa de la vida cotidiana de su comunidad, pero es por los viajes que hace, asistido por sus auxiliares, que puede llevar a cabo su acción de cuidados y de prevención. Su 'principio vital' está en situación *ü-üne*, estado que le permite acercarse a las diferentes 'entidades', para recuperar el 'principio vital' de las personas enfermas por el acto de 'depredadores'. Si su 'principio vital' no puede resolver todas las situaciones que se le presentan, sus capacidades están en función de sus 'auxiliares', cuya acumulación asegura y refuerza sus poderes. Se le considera más poderoso si detenta un gran número de ellos. Esta presencia refuerza su *chine*, lo hace al mismo tiempo más peligroso y temido por los demás.

Además, el chamán dispone de otras potencialidades, una de ellas es su capacidad de manifestarse en la forma de un *ti-iti*, onomatopeya del ruido que produce esa 'entidad' en sus desplazamientos. A la caída de la noche, los ticuna le oyen merodear en la proximidad de las habitaciones: se dice que está en la búsqueda de un 'principio vital' porque trabaja atacando a los vivos.

Pero el chamán puede manifestarse bajo la forma del pájaro *wu* (no id.), onomatopeya de su grito: «*wu-i, wu-i*», que es la manifestación sonora de su empeño para «devorar a alguien». Al momento en que un ticuna lo oye, impone el silencio a todas las personas presentes en la casa, para evitar que sean ubicadas; el silencio se rompe cuando están seguros de la desaparición de tales ruidos.

Nada más impresionante para el etnólogo que apreciar las discusiones en una casa y el instante en que se instaura un silencio inquietante de las personas que permanecen en su lugar y escuchan y tratan de seguir los desplazamientos de un *ti-iti* o de un *wu* imprevisto.

La enfermedad y la muerte

Las características del 'principio vital' que terminamos de examinar muestran claramente que la enfermedad y la muerte dependen en gran parte de él. Ya hemos visto casos de enfermedades: se relacionan en la captación de una parte del 'principio vital'. Es necesario recordar que esta depredación la realizan los no-humanos, los únicos que tienen la capacidad de apoderarse de su 'principio vital'. Nunca hemos oído hablar de la situación inversa en la que un mortal se haya apoderado del 'principio vital' de un no-humano. En este sentido se trata de una relación asimétrica. Una ruptura en las relaciones tiene el riesgo de tal 'devoración', sanción consecutiva a la transgresión.

Es solamente el chamán quien ha adquirido la capacidad de tratar con los 'depredadores' y ocupa por eso el papel de intermediario, de mediador. Él puede recuperar el 'principio vital' de un enfermo después de haber consumido el tabaco que le permite comunicarse con sus 'asistentes' (*supra*). Un hombre ticuna cuenta una sesión de trabajo a la cual asistió: «él [el chamán] hizo su tabaco (*pori*), sopló (*kwe*), sopló, llamó al 'principio vital'. Los que lo habían llevado escucharon sus palabras». Una vez hecho el llamado, él «aspira (*ngi-i*)» encima de las partes del cuerpo alteradas, porque, nos informa un chamán, allí se encuentran las flechitas (*nane*)⁵⁵ de los animales (*ngaiti*)⁵⁶ que han atacado a la persona y la hace vomitar, lo que es un índice fiable de la presencia del daño. El trabajo del chamán consiste en restablecer al paciente en todas sus dimensiones, «de ordenar su 'principio vital', es decir de ponerle sano», asegura el mismo chamán. Por el contrario, ciertos marcadores percibidos como verdaderas señales permiten detectar la presencia de la muerte y están directamente asociados a los seres del entorno. Unos ruidos o cantos oídos fuera de su contexto habitual, por ejemplo, como los del ara azul percibidos durante la noche o los de la garza (*kowa*) emitidos al menos dos veces por encima de la casa, señalan que la muerte merodea. Pero el encuentro de la serpiente *a-ũ* (*Bothops atrox?*) es el presagio más nefasto que se conoce: es la presencia

⁵⁵ Para designar cualquier tipo de arma.

⁵⁶ Término genérico para entidades que atacan a los humanos.

de un ataque inminente, porque anuncia la llegada de una muerte cercana. Los cantos de algunos pájaros señalan también la presencia de una persona muerta recientemente. El canto del halcón (*ota-u*) (*Herperotheres cachinnans*) anuncia la muerte de uno de los que le han oído⁵⁷. Si los ticuna afirman que el pájaro *machi-i* (no id.) «anuncia que el agua baja», saben igualmente que él «llora cuando hay un muerto». Como lo nota B. Albert (1985: 627) son todas las señales, principalmente sonoras, del paso de la vida a la muerte.

La 'muerte' (*yu*) significa que el 'principio vital' del individuo ha desaparecido definitivamente, pero se considera que ha sido 'capturado'. En consecuencia, el 'corazón' (*ma-üne*), sede de la sangre, colocado «bien en el centro» del pecho, ha dejado de funcionar. Pero la situación actual de los ticuna en relación casi permanente con el mundo de los blancos, les lleva a adoptar discursos diferentes sobre su destino último. Fuera de los adeptos a los movimientos proféticos, algunos hablan de un viaje que permite reunirse con los Inmortales que están cerca y que viven con *Joi*, el mayor de los gemelos míticos. Para unos este lugar sería el cielo (en el sentido occidental por oposición a la tierra), que se situaría hacia abajo del Amazonas, hacia el Este, siempre del lado de la tierra de *Joi*. Otros hablan de una vuelta del 'principio vital' al universo (*na-ane*) después que haya pasado una serie de obstáculos. Su presencia es señalada por su *nachi-i*.

Es de este viaje del que nos vamos a interesar ahora. Consiste en que el 'principio vital' sufra una serie de pruebas que permiten conocer su estado; es decir, finalmente, tomar la medida de su recorrido anterior entre los suyos, los mortales. Los del interfluvio afirman que esta trayectoria comienza por un camino que conduce hacia lo 'alto', sin más precisiones. Llega entonces a *Chowatü*, río mítico cuya «agua cristalina y medio verde» no se puede beber. Cuando el 'principio vital' ha vivido una relación incestuosa durante su vida, el puente que debe pasar se derrumba bajo su peso, entonces, el delfín de color rojo (*omacha*) (*Inia geoffrensis*), conocido en esos lugares con el nombre de *choreruna*, lo devora. Si pasa este primer obstáculo, encuentra en la otra orilla a un jaguar que testifica de nuevo su estado, siempre con relación al incesto, luego se encuentra rápidamente frente a una pared, parecida a un «muro de casa», que se conoce con el nombre de *turita*⁵⁸. El obstáculo se compone de dos

masas que se entreabren por un simple tocamiento y que se cierran aplastando el 'principio vital' cuando está 'dañado' (*chi-egu*). Más adelante, encuentra un camarón (*enu*) (no id), con un 'principio vital' «azul-verde» que aplasta el 'principio vital' dañado siempre en relación con el incesto; el compañero del camarón es el tábano (*mutuku*).

Si ha podido pasar estos obstáculos continúa para llegar al lugar donde están otros 'principios vitales'. Invitado a sentarse en un banco, mueve una cuerda sobre la que están colmenas de abejas (*machi*); ellas se ponen a llorar y gritar. Son los «espectros de los cuerpos» (*nachiweta*) que hacen ruido entrechocándose por el movimiento impulsado a la cuerda. Al terminar su viaje, se baña para limpiarse de todas las impurezas que ha podido llevar de la tierra y se le propone comer plátano y taro: el 'principio vital' encuentra así su estado de origen. Tiene después la posibilidad de regresar y tomar la forma de un *nachi-i*, o permanecer entre sus nuevos congéneres y sumarse a sus actividades, semejantes a las practicadas entre los suyos.

El conocimiento que tienen los ticuna de este supra-mundo posee un código propio: su serpiente *kaku* (*Bothrops bilineatus*) es, equivalente al grillo (*munü*) de los humanos y su yuca es la raíz del árbol *ngone* (no id.). De igual modo, no existe la idea de acumulación, a diferencia de lo que pasa entre los humanos: su entorno provee permanentemente para sus necesidades. Cualquiera que sea la perspectiva, el regreso a la tierra o quedarse en ese lugar, el 'principio vital' se une en un plazo más o menos largo a un conjunto impersonal que integra la «*cognatio naturalis*» (Albert 1985: 631).

Pero los ticuna reconocen que el 'principio vital' del chamán tiene un destino diferente. El chamán no muere más que como consecuencia del ataque de otro chamán más poderoso que él. Su 'principio vital' llega a la montaña o al pantano donde viven los 'padres' de los animales con los que ha tenido relación a lo largo de su vida. Notemos que los seres que gozan de este estado, *ü-üne*, presentan la particularidad de temer las fuentes de calor, del sol: «ponerse al sol es dañino para ellos», o la del fogón. Por esta razón viven en lugares 'oscuros' como monte adentro. Hay que relacionar esta actitud con el hecho que los chamanes, mientras viven, pasan sus días en el monte y cuando cae la noche, ejercen sus actividades. Entonces, cuando se necesita, salen de su lugar de residencia entre los mortales para recorrer el *na-ane* y encontrarse con las entidades que han dañado al que están curando. Algunos dicen que es

⁵⁷ Esta forma de asociación se encuentra también de otra manera en las comunidades ticuna de las riberas del Amazonas: los golpes de los *picidae*s en los troncos se asocian al ruido que hace el martillo en un ataúd.

⁵⁸ Término formado a raíz de *turi*, lugar de aislamiento de la púber (*infra*).

posible encontrarlos en el monte durante el día, aseguran que los chamanes ya muertos están allí con su cuerpo y principios, a diferencia de los mortales cuyo cuerpo se entierra en el centro de la casa. (*infra*). Entonces, este destino lleva a un informante a afirmar que los chamanes «son animales», pero no ha podido precisarnos si, por esta razón, participan en la gestión de la caza porque se integran al conjunto de los 'padres' o si entran en el ciclo del intercambio. Se hablará más ampliamente del destino del chamán en el capítulo dedicado a la caza y veremos entonces que, por esta observación, nuestro interlocutor ha sintetizado, por lo menos, que el chamán va a vivir con los 'padres' después de su muerte, de una manera semejante a los animales.

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

*«Cada uno tiene su principio vital
y su principio corporal»*

Como acabamos de ver, el análisis de los componentes del 'cuerpo de los afectos' es esencial para comprender la percepción que los ticuna tienen de los seres y de sí mismos. Hemos visto que el ser está constituido, en primer lugar, por la asociación de un 'principio corporal' y de un 'principio vital', cuyo funcionamiento está asegurado por un 'principio energético'. Si bien ha sido necesario desglosar estos principios, deben ser entendidos en conjunto; no sería concebible para un ticuna entenderlos sino en interacción. Lo que, a pesar de todo, puede sorprender es que el cuerpo físico no entra directamente en esta definición. No está ausente, es cierto, pero se une a otros campos que examinaremos más adelante. Ante todo, él va a determinar el 'cuerpo orgánico'.

La constitución y la elaboración de estos componentes siguen un doble camino. El 'principio corporal' se constituye a partir de elementos que proporcionan el entorno y está dado al nacimiento de cada uno. Los ticuna toman referencias en los campos animal y vegetal, y en este sentido, son de origen 'externo'. Los ticuna se inscriben en el entorno apropiándose de criterios tomados de otros seres. Este principio fundamenta la identidad. Por el contrario, el 'principio vital' se construye progresivamente; se trata de un proceso 'interno', propio de cada uno, aun tenga un proceso de adquisición común a través de la celebración de los rituales, y es asociado por los ticuna al mecanismo de crecimiento vegetal antes de finalizarse con el 'nacimiento' propiamente dicho.

El 'principio corporal' es un elemento visible que lleva el nombre y las señales de identificación; se trata de bienes inseparables. El segundo construye continuamente su inscripción, lo que explica la importancia que le dan los ticuna. Por eso, presentan un discurso y unas prácticas que hacen referencia a un proceso biológico, tal como es percibido por la 'cultura' indígena. Podemos ver que, con el principio energético, la asociación o la combinación de estos tres componentes engendran la visibilidad individual. Su articulación está en el origen de un dispositivo que regula el conjunto de la sociedad, cuya elaboración y su permanencia se establecen en una relación equilibrada, regida constantemente por los intercambios de los seres; es decir, entre los mortales y los que conocen el estado de la inmortalidad.