

LAS MALOCAS DE ANIMALES Y LA RED DE LA VIDA. PAISAJES MULTIESPECIE, METAPERSONAS Y SOCIEDAD CÓSMICA EN EL NOROESTE AMAZÓNICO

LUIS CAYÓN

Universidad de Brasilia
Brasil

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Este artículo analiza, etnográficamente, las interacciones multiespecie y sus relaciones con los humanos y los espíritus dueños de las malocas de los animales, en especial de los tapires, desde los conocimientos de los grupos hablantes de lenguas tukano orientales del noroeste Amazónico. Los indígenas de esta región explican que estas malocas o casas conforman un tipo de ecosistema único que congrega a una diversidad de especies que están bajo la tutela de espíritus dueños que mantienen las condiciones de habitabilidad de esos lugares. Estas casas se conectan por diversos caminos transitados por los tapires, generando una intrincada red que es central en la construcción del paisaje y la vitalidad para todos los seres desde una perspectiva regional. Las interacciones humanas con estos lugares, especies y metapersonas pasan notablemente por el chamanismo y la cacería, entendidas como condiciones de perturbación restrictas, para permitir que las conexiones vitales entre diversos seres puedan desarrollarse sin producir alteraciones o adaptaciones indeseadas en el tejido de la vida que, al fin de cuentas, es percibido como una sociedad cósmica constituida por una congregación multiespecies y de metapersonas.

Palabras clave: noroeste amazónico, tukano oriental, paisajes multiespecie, metapersonas.



ANIMAL MALOCAS AND THE WEB OF LIFE: MULTI-SPECIES LANDSCAPES, METAPERSONS, AND COSMIC SOCIETY IN NORTHWESTERN AMAZON

Abstract

This article ethnographically analyzes multi-species interactions and their relations with humans and the spirits-owners of the animal malocas, particularly tapirs, drawing on the knowledge of speakers of eastern tukano languages in northwestern Amazon. The Indigenous peoples of this region contend that these malocas, or houses, constitute a distinctive ecosystem that aggregates a diversity of species under the mastery of spirits-owners who sustain the habitable conditions of these places. These houses are linked by various pathways traversed by tapirs, yielding an intricate network that is central to the construction of the landscape and to the vitality of all beings from a regional perspective. Human interactions with these places, species, and metapersons predominantly occur through shamanism and hunting —conceptualized as restricted perturbation conditions— to permit the vital connections among diverse beings to develop without provoking undesirable alterations or adaptations to the fabric of life, which is ultimately perceived as a cosmic society composed of a multiespecies and metapersons congregation.

Keywords: northwest Amazon, eastern tukano, multi-species landscapes, metapersons.

AS MALOCAS DOS ANIMAIS E A REDE DA VIDA: PAISAGENS MULTIESPÉCIE, METAPESSOAS E SOCIEDADE CÔSMICA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Resumo

Este artigo analisa, etnograficamente, as interações multiespécie e as suas relações com os humanos e os espíritos donos das malocas dos animais, especialmente das antas, desde os conhecimentos dos grupos falantes de línguas tukano orientais do noroeste amazônico. Os indígenas dessa região explicam que essas malocas ou casas formam um tipo de ecossistema único que congrega uma diversidade de espécies que estão sob a tutela de espíritos donos que asseguram as condições de habitabilidade desses lugares. Essas casas estão conectadas por diversos caminhos transitados pelas antas, gerando uma rede intrincada que é fundamental para a construção da paisagem e da vitalidade de todos os seres desde uma perspectiva regional. As interações humanas com esses lugares, espécies e metapessoas passam destacadamente pelo xamanismo e a caça, entendidos como condições de perturbação restritas, as quais permitem que as conexões vitais entre diversos



seres possam desenvolver-se sem produzir alterações ou adaptações indesejadas dentro do tecido da vida que, no final das contas, é percebido como uma sociedade cósmica constituída por uma congregação multiespécie e de metapessoas.

Palavras chave: noroeste amazônico, tukano oriental, paisagens multiespécie, metapessoas.

Introducción

Algunos meses atrás vi una serie de documentales de la National Geographic sobre elefantes africanos que, de inmediato, me hicieron pensar en las relaciones multiespecie, corriente teórica relacional que busca destacar la interdependencia entre las diferentes especies que habitan, hacen y transforman cualquier ambiente, distanciándose de los privilegios conceptuales de la “exclusividad” o “excepcionalismo humano”, en el que se fundamenta la epistemología occidental, al descentrar lo humano y resaltar que son las interrelaciones de interdependencia mutua entre las especies entre sí y de los humanos con otras especies las que posibilitan sus existencias. En el episodio dedicado a los elefantes de la selva del río Congo, algunas informaciones llamaron profundamente mi atención. Los paquidermos selváticos frecuentan unos lugares llamados bai, que son unos claros en medio del bosque conformados por suelos arenosos, en los que hay charcos, agujeros y pequeños arroyos que les confieren cierto aspecto pantanoso. En estos lugares hay aguas ricas en minerales y sales que son ingeridas por diversos animales. Los elefantes beben estas aguas en grandes cantidades y, por momentos, las trompas de varios individuos se mueven simultáneamente, a un ritmo cadencioso, formando una bella coreografía en la que parece que bailan con sus trompas.

Cada manada de elefantes tiene sus bai favoritas en los territorios que ocupan, las cuales están conectadas por medio de una red de amplios caminos producidos por el constante pisoteo de estos enormes animales. En el documental explicaban que existe una inmensa red de caminos que, de todas las direcciones posibles, confluyen en un único lugar en el centro de la selva, visitado por todas las manadas. Este lugar se llama Dzanga Bai, la “ciudad de los elefantes”, como dicen los nativos del lugar. Dzanga Bai queda en la República Centroafricana y es un gran claro pantanoso de unos 500 metros de longitud, visible desde el espacio, al que todo día llegan al menos entre 50 y 150 elefantes de diferentes procedencias. Los científicos han contabilizado miles de elefantes distintos en el lugar y han descrito que cavan huecos con sus patas o con pedazos de troncos para hacer brotar el agua con las sales, así como comen hierbas y plantas que solo crecen allí. Por lo tanto, la actividad de los elefantes, con sus pisoteos de vegetación, abertura de agujeros

y consumo de hierbas es la principal responsable de la construcción, mantenimiento y transformación de este tipo específico de paisaje; en otras palabras, las interacciones (o coordinaciones) de los elefantes con todos los organismos de ese ecosistema garantizan su habitabilidad.

Dzanga Bai también es visitado por otros herbívoros como antílopes y búfalos, así como por aves e, inclusive, gorilas. Toda esta congregación de especies que beben tranquilamente las aguas minerales o lamen arcilla en este lugar dan la impresión al espectador de observar una edénica armonía en la que diferentes especies conviven en paz, sin estar en un continuo estado de alerta, como si no se sintieran amenazados por predadores. Dzanga Bai es un auténtico paisaje multiespecie, como diría Anna Tsing (2019).

Las características de estos lugares, así como el comportamiento de los animales, en especial de los elefantes, también me hicieron recordar algunas cosas que me hablaron los indígenas makuna¹ de la Amazonia colombiana sobre los salados (wekü idire, en lengua makuna, literalmente “bebederos de danta”), espacios de la selva donde una gran diversidad de animales va a beber agua con minerales y sales que necesitan para complementar sus dietas. A semejanza de las bai del río Congo, los makuna y sus vecinos afirman que los salados son los lugares de los tapires o dantas, que existe una red de caminos especiales creados y transitados por estos animales que conectan todos estos sitios y que, para cada determinada región de un río y sus afluentes, hay siempre un salado principal, al que suelen llamar en español “la capital de las dantas”, el lugar donde se congregan los tapires a bailar. Aunque el hocico de los tapires parezca una pequeña trompa, estas semejanzas de comportamientos entre elefantes y dantas no tienen nada que ver con la historia evolutiva ya que los tapires son más cercanos a los rinocerontes y los caballos que a los elefantes; son apenas convergencias evolutivas de modos de vida de animales herbívoros de gran porte en ecosistemas similares, y que ayudan a producir tales paisajes como las bai y los salados.

Los salados son menores en tamaño que las bai y posiblemente sean más pantanosos. Las actividades en los salados son agitadas, pues son visitados por una gran cantidad de animales diurnos y nocturnos, especialmente venados, roedores y aves. Es por este motivo que los makuna afirman que los salados son las Malocas² o Casas de los animales.

Por supuesto, los salados no son la única modalidad de estas casas de animales, son más específicamente las Malocas de los Tapires. Y como toda maloca, tiene un dueño.

1 Las informaciones etnográficas de este artículo provienen de mis trabajos de campo en 1995, 1997, 2001, 2007-2008, 2015, de trabajos de campo en Bogotá durante 2000-2002, y del extenso relato del fallecido chamán Ignacio Valencia sobre la territorialidad makuna grabado y transcrito por el antropólogo sueco Kaj Århem en 1987-1988, quien gentilmente me lo compartió.

2 En la Amazonía colombiana, las grandes casas comunales indígenas se denominan malocas. Estas casas pueden tener diferentes formatos y se destacan por sus actividades ceremoniales. El término proviene del nheengatú o língoa geral, lengua creada por los Jesuitas que actuaban en la Amazonía brasileña, a partir de una lengua tupí-guaraní, para “facilitar” la comunicación entre indígenas y colonizadores.



Generalmente, ese dueño es un espíritu inmortal y poderoso al que se le atribuye el mantenimiento del lugar y la fertilidad de los animales que allí viven, o sea, es el responsable de que las condiciones de habitabilidad y de las interacciones multiespecie del lugar sean estables pues cada salado debe mantener esas condiciones para albergar a los animales. Desde la visión makuna, son más los espíritus dueños que los tapires los constructores de estos paisajes, y esto les confiere materialidad a estos agentes, a los que Sahlins (2017) ha llamado “Metapersonas”³, los seres que controlan los poderes de la vida y la muerte. Esa dimensión material hace que sea posible incluir a los espíritus dueños en la formación de paisajes, asambleas y coordinaciones multiespecie sin relegarlos a ocupar solamente un papel cosmológico.

La presencia de estos espíritus me hace pensar que estos tipos de seres deben ser pensados como agentes en las relaciones de las asambleas y paisajes multiespecie de determinados sitios o ecosistemas “especiales” o “singulares”, como los salados, que pueden verse tanto desde una escala local como de otra regional, ya que son lugares conectados por caminos, ayudándonos a entender más ampliamente ese ecosistema más grande al que los makuna llaman “maloca mundo”, una casa gigantesca que contiene diversas casas menores en las que viven todos los seres, conformando una auténtica sociedad cósmica. En efecto, el pensamiento makuna propone que la habitabilidad del mundo depende de la existencia de ciertos lugares particulares, conectados en un inmenso tejido, y en el que diversas coordinaciones interespecíficas garantizan las condiciones de vida de todos los seres. El conocimiento de esa red de lugares se conserva generación a generación en la memoria oral de los indígenas y hace parte de las interacciones cotidianas de los humanos, por medio de sus chamanes, con los demás seres con que comparten el mundo. Los espíritus dueños son también los agentes centrales de las relaciones de estos lugares con los humanos, las cuales están pautadas principalmente en el chamanismo y la caza.

Viendo las cosas desde este ángulo, especialmente a los espíritus dueños en su materialidad agentiva, se hace obligatoria una relectura de anteriores análisis de los entendimientos de los makuna sobre el territorio y las relaciones entre humanos y no humanos. Anteriormente, analicé estos asuntos a partir de cierta “exclusividad humana”, a la moda makuna, a la que denominé Cosmoproducción (Cayón 2013), en la que se privilegió una parte del discurso de los chamanes y sus acciones rituales como indispensables para la generación de la vida de todos los seres. El caso de los elefantes en Dzanga Bai me indujo una reflexión sobre las dantas y los salados que ayuda a revelar los modos como otros sistemas de pensamiento entienden las relaciones multiespecie. Mi objetivo en este texto es contribuir a la reflexión sobre los modos como los indígenas explican el papel de

3 Para los fines de este texto es importante diferenciar este tipo de agencialidad otra-que humana de las demás. El concepto otros-que-humanos abarca entidades cuya agencialidad los posiciona como co-formadores de mundos y no se restringe al plano biológico ni al tener cualidades de animación; por ello, además de plantas, animales, hongos y microbios, pueden incluirse piedras, fuego, nubes, espíritus, etc. (Price & Chao 2023).

agencialidades otras-que-humanas en la construcción y continuidad de la vida a partir de algunos elementos etnográficos entre los makuna.

La maloca mundo

Los makuna se autodenominan *ide masã*, gente de agua. Son alrededor de mil personas que habitan en los afluentes y la parte baja de los ríos Pirá Paraná y Apaporis, en la Amazonia colombiana. Tienen como vecinos a otros grupos tukano orientales como los itana, tatuyo, barasana, bará, taiwano, karapana, tuyuka, letuama, tanimuka y yauna. Estos pueblos están articulados dentro de un vasto sistema regional abierto y multilingüe que abarca la región etnográfica del Alto Río Negro (o Gran Vaupés), en la zona fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela, en el que habitan alrededor de 30 pueblos hablantes de lenguas tukano orientales, arawak, naduhup, kaku-nukak y karib, siendo una de las regiones de mayor diversidad étnica y lingüística de toda la Amazonia. Para los Pueblos Tukano orientales, las unidades sociales están compuestas por clanes patrilineales exógamos, que se originan de los ancestros que emergieron de una anaconda-canoa o de las partes del cuerpo de varias anacondas ancestrales que los condujeron hasta el centro del mundo y les atribuyeron un río específico como territorio tradicional (Århem 1981, Cayón 2013, Correa 1996, C.Hugh-Jones 1979,). Tienen un ciclo ritual basado en la utilización de flautas y trompetas sagradas durante la iniciación masculina, conocidas regionalmente como “yuruparí”, y realizan rituales de intercambio de comida, denominados “dabucurís” (S. Hugh-Jones 1979, 1995), en los que invitan a sus afines. También tienen un conjunto semejante de narrativas míticas y fundamentos cosmológicos que estructuran y definen el uso del espacio común que comparten.

Este enorme espacio en común es entendido por los indígenas del Apaporis y Pirá Paraná como un macro-territorio cuya forma es la de una casa tradicional que, a su vez, contiene otras casas que son los territorios de cada grupo y las malocas de diversos seres. Los pueblos de esta región explican que el universo fue construido como una maloca por los demiurgos Ayawa para dar al cosmos su forma actual: los cerros son los postes; el cielo es el techo; por debajo de la tierra corre el río del inframundo; el espacio delimitado por los postes centrales de la casa es el centro del mundo donde viven estos pueblos, y los puntos cardinales del oriente y el occidente son las puertas masculina y femenina de la maloca, respectivamente; el espacio entre las puertas está conectado por el Río de Leche⁴, eje acuático del mundo, que tiene su desembocadura en el este y sus cabeceras en el oeste, y sobre el cual el sol circula de una puerta a la otra diariamente.

A su vez, cada grupo tiene como territorio tradicional un afluente del Pirá o del Apaporis, ríos considerados como de propiedad colectiva ya que fueron los caminos prin-

4 Este eje acuático del mundo puede entenderse, de acuerdo con el contexto en que se habla, tanto con el río Amazonas como con el río Apaporis.



cipales que recorrieron los demiurgos y ancestros durante la creación del mundo. Para los Makuna, su territorio tradicional queda en el caño Toaka, un afluente del Pirá Paraná. Cada territorio tradicional es cuidado por el trabajo de los *kumua* (chamanes) y los rituales que activan la vitalidad para la gente, pues por medio de sustancias chamánicas como tabaco, coca y pinturas se fertilizan los seres del territorio y se refuerzan los componentes invisibles que constituyen a las personas⁵ (Cayón 2013).

Los grupos de la región tienen narrativas de origen que explican los recorridos de demiurgos y ancestros para formar el mundo, en los que van pasando por diversos lugares donde ocurrieron eventos fundamentales para la forma de vida actual de estos pueblos, dejando en ellos a diversos seres y especies. Esos recorridos conectan el Apaporis y el Pirá Paraná con un territorio enorme que va hasta ríos distantes, como el Vaupés, el Negro, el Caquetá/Japurá y el Amazonas. En las narrativas, dichos recorridos comparten lugares y eventos comunes para todos los grupos y en la medida en que van llegando a los territorios particulares se enfatiza en sitios distintivos localizados en los afluentes de propiedad exclusiva de un pueblo. De este modo, los recorridos míticos evocados en los trabajos chamanísticos son en parte iguales y en parte diferentes, demarcando un vasto territorio común y colectivo que engloba a cada territorio particular. Cada pueblo tiene su propio conocimiento y geografía chamánica (Cayón, 2013), por lo cual cada secuencia de nombres citados en las narrativas denota tanto una perspectiva sobre el territorio común como la propiedad exclusiva de un territorio particular por medio de las varias malocas de animales, peces y otros seres que existen en dicho espacio.

Los lugares mencionados en las narrativas se traducen en español como sitios sagrados, pero en lengua makuna son *wame kutori* —sitios con nombre—, lo cual significa que deben ser respetados porque son propiedad de otros seres y están bajo la tutela de espíritus dueños. Esta traducción tan discrepante es resultado de los procesos recientes de reivindicación política de los indígenas y busca crear inteligibilidad en las conversaciones con los blancos y con el estado colombiano. A simple vista, dichos lugares son muy llamativos en el paisaje: son cascadas, rápidos, cerros, playas, pedregales, remansos, lagos, concentraciones de ciertos árboles y palmeras, etc. Lo que es común para todos estos sitios es que tienen un espíritu dueño. En muchos de estos lugares hay petroglifos y pictogramas, que justamente marcan las memorias de constitución del territorio y que constituyen índices de la presencia de determinado espíritu dueño o del tipo de conocimiento que allí se encuentra.

En general, en estos sitios están prohibidas las actividades extractivas, como la pesca, la caza y la recolección, y en algunos de ellos apenas es posible hacerlo eventualmente

5 Los Makuna consideran que además del cuerpo físico existen unas capas invisibles superpuestas que son construidas por un *kumu* durante la ceremonia de atribución de nombre de un recién nacido. En la vida adulta, esas capas están compuestas por diferentes elementos de acuerdo con el sexo y especialidad de las personas y se consideran como vida, defensa y protección, debiendo ser reforzadas en cada ritual (ver Cayón 2013).

por medio de una negociación chamánica que pone en comunicación a los humanos y a los espíritus dueños de esos lugares. En la vista del *kumu*, explican los makuna, en algunos de estos sitios hay objetos que contienen poderes chamánicos, como bancos, ollas de ayahuasca, collares de colmillos de jaguar, etc, mientras que otros son malocas de peces y animales. En estos sitios considerados como malocas es donde animales, peces, árboles y frutas silvestres son humanos, usan pinturas corporales y adornos rituales, tienen sus armas y comidas distintivas. Cuando estos seres salen de sus malocas, visten su interioridad humana con otros cuerpos, o sea, pieles, ropas o disfraces, fenómeno extensamente explicado por el animismo (Descola, 1996, 2005) y el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996). En otras palabras, los makuna consideran que los otros seres son humanos en sus casas, en los sitios sagrados, y por ello no se debe pescar o cazar en ellas. Por este motivo, si se come cualquier animal, pez o fruta de estos sitios es como consumir los ornamentos plumarios, pinturas corporales, armas y sustancias de otros seres. Consumir agencialidades otras-que-humanas trae enormes peligros para la salud humana y por esto los *kumua* deben extraer dichas agencialidades y enviarlas a sus casas de origen para que la comida sea segura para la gente.

Esto tiene importantes implicaciones para la vida diaria, pues estos sitios están excluidos de las actividades productivas y apenas se puede cazar y pescar donde los animales y peces no son personas. Para los makuna, en estas malocas viven miembros de especies diferentes pero se consideran como una misma gente por pertenecer al mismo lugar. De este modo, el pensamiento makuna usa el espacio para crear semejanzas entre especies diferentes y diferencias dentro de una misma especie, lo cual cuestiona la identificación entre cuerpo, especie y punto de vista en que se fundamentan el animismo y el perspectivismo. Esas teorías que destacan la cualidad de sujetos y las capacidades de agencia para ocupar puntos de vista de seres otros-que-humanos, pero parecen establecer una correspondencia entre una etología y una morfología, cuya fusión activa puntos de vista y define especies. En otras palabras, en la idea de especie de estas teorías un comportamiento distintivo coincide con un tipo de cuerpo único. Por su parte, el chamismo makuna elabora a los seres, en un sentido, de modo similar a lo que explican estas teorías, pero, en otros, de formas diferentes. Esto se hace evidente en el procedimiento de diagnóstico de enfermedades que va de la menos grave a la más perjudicial, mostrando las varias posibilidades de entendimiento sobre los seres otros-que-humanos.

Los conocimientos chamánicos delimitan unos campos semánticos de acción asociados a ciertos códigos en las recitaciones chamánicas, las cuales implican el entendimiento de los seres de formas diversas: comienzan con lo menos grave que son las enfermedades por el tiempo en la que todos los seres se impregnan de las cualidades y peligros que trae cada estación. A esta le sigue en gravedad el pago de comida en el que se recurre a las conexiones entre una especie particular con otras especies relacionadas. Después viene la enfermedad de los lugares donde los peces causan dolor, donde los seres son en-



tendidos como integrantes de las malocas de animales y peces, y que están bajo los cuidados de innumerables espíritus dueños. Luego siguen las enfermedades del mundo, donde los seres se conectan con su origen en los cuerpos, fluidos corporales y artefactos de los demiurgos, entendiéndose como parte constitutiva de éstos. Y, por último, está la hechicería, donde un humano extrae cualquier elemento que compone los lugares o los seres y, por malevolencia, lo envía a una persona. En el campo del pago de comida —bare waha—, la enfermedad es producida por el consumo de agencialidades otras-que-humanas, donde los seres son entendidos de modo semejante a como enuncian el animismo y el perspectivismo, asociando un tipo de cuerpo y comportamiento singular. Pero, en los lugares donde los peces causan dolor —wai hūna—, lo importante es el espacio donde habitan los seres, o sea, sus malocas, las cuales son agregaciones multiespecie: allí, una determinada especie animal comparte componentes con los demás tipos de animales que viven en la misma casa a pesar de ser de especies distintas. Los moradores de una misma maloca de los animales son un único tipo gente, por lo cual se acciona el código social que, analógicamente, rige las relaciones entre grupos humanos. Entonces, cuando un *kumu* pasa del campo bare waha en el que opera el código de las especies al wai hūna, donde operan las relaciones sociales, los lugares asemejan especies diferentes y diferencian dentro de una misma especie: dependiendo de los lugares, al referirse a una especie X de un sitio A, algunos componentes de la misma especie van a ser diferentes en otros lugares B, C, etc., al tiempo que al referirse específicamente a una maloca de animales A, las especies X, Y, Z van a compartir componentes por habitar en un mismo lugar. Así, estos lugares caracterizados por ser colectivos multi-especie engloban y reordenan a las especies, géneros y familias del campo anterior. Por ello, los diferentes códigos o campos semánticos con los que opera el chamanismo makuna ofrecen una variedad de formas de entender a los no humanos, por lo cual hay que pensar más allá del animismo y del perspectivismo (ver Cayón, 2022a).

Esta mirada de los makuna demuestra que los sitios sagrados son paisajes multiespecie y, además, los jerarquiza, teniendo la idea de que los lugares principales son las fuentes de la vida de diversas especies. Estos lugares se pueden denominar nodos vitales (Cayón, 2022b), pues son aquellos espacios fundamentales de habitabilidad para todos los seres. Antes de adentrarme más detalladamente en algunos aspectos, vale la pena explicar que la existencia de buena parte de estos nodos vitales ha sido producto de una milenaria interacción entre humanos y otros-que-humanos, un proceso dinámico y constante de creación y transformación del paisaje que le ha dado a la selva, en gran medida, sus características actuales.



Los nodos vitales

Es muy común pensar que las selvas son ecosistemas estáticos, altamente vulnerables a las perturbaciones humanas, y por ello, en el contexto de crisis ambiental, su conservación aparece como una de las pocas esperanzas de supervivencia. Esto en sí no parece una idea equivocada hasta que se observa que algunos conservacionistas radicales, o inversionistas del mercado de créditos de carbono, sugieren que para mantener la selva en pie se impidan prácticas agrícolas, de caza y pesca de los Pueblos Indígenas que en ella habitan, desconociendo por completo que estas prácticas contribuyen significativamente a la formación y renovación de los paisajes selváticos, así como a su biodiversidad.

En la actualidad, principalmente, con el avance de los conocimientos arqueológicos y de ecología histórica en la Amazonia, hay nuevos consensos que sirven como puntos de partida para una mejor comprensión del pasado amazónico. Hoy entendemos que la Amazonia es en buena medida un bosque antrópico derivado de milenios de manejo indígena. La mega diversidad de especies de árboles (alrededor de 16 mil) y plantas (más de 40 mil) contrasta con las apenas 227 especies perennes hiperdominantes del bosque (Steege et. al., 2013), entre las cuales el 20% son en algún grado domesticadas y están asociadas a sitios arqueológicos (Levis et. al., 2017), lo cual significa que los humanos contribuyeron significativamente a su abundancia y distribución (Clement, 2019). Entre éstas, hay 6 especies de árboles perennes que producen el doble de proteína que el actual rebaño bovino que pasta en la Amazonia (Shepard et. al, 2020); estos árboles son dos variedades de palmera de asaí (*Euterpe precatoria* y *Euterpe oleracea*), la palma de seje o patabá (*Oenocarpus bataua*), la palma de moriche o canangucho (*Mauritia flexuosa*), el árbol de cacao (*Theobroma cacao*) y el castaño o árbol de nuez del Brasil (*Bertholletia excelsa*). De acuerdo con estudios botánicos (Clement, 1999, Levis et. al., 2017), el manejo indígena de plantas evidencia que más que un proceso de domesticación en la Amazonia existe un continuum entre especies incipientemente domesticadas, semi-domesticadas y domesticadas. De hecho, de las 89 especies nativas hiperdominantes que han sido identificadas, 41 pertenecen a la primera categoría, 28 a la segunda y 20 a la última. O sea, apenas un quinto de las plantas usadas para la producción de comida de los indígenas corresponde a las plantas totalmente domesticadas (Shepard et. al., 2020), lo cual sugiere una gran diversidad de sistemas productivos y de manejo agroforestal, seguramente asociados a lo largo de los siglos a preferencias alimenticias distintas de diferentes grupos humanos.

Los arqueólogos Eduardo G. Neves y Michael Heckenberger (2019) explican que aquella diversidad de sistemas de producción de alimentos está asociada a un modo mixto agroforestal fundamentado en un ciclo largo en el que se cultivan y/o manejan árboles perennes y tubérculos domesticados y no domesticados, y un ciclo corto de cultivo de cereales y legumbres domesticadas. Esta visión es mucho más adecuada a la realidad amazónica: en el presente, el paisaje circundante de una casa indígena se compone en

sus alrededores por árboles frutales y huertos, un poco más adelante hay chagras y rastros, y más allá está el bosque donde hay plantas semi-domesticadas o incipientemente domesticadas y árboles perennes que son manejados y cuidados hace muchas generaciones; además de la variedad estacional y abundante de productos hay también fuentes de materias primas para diversos usos.

El crecimiento de estos árboles perennes y de palmeras requiere en algún grado de la intervención humana, por eso la palabra más exacta para describir el proceso es manejo, no domesticación. El castaño o árbol de la nuez del Brasil, por ejemplo, solo puede ser dispersado por humanos y agutíes. Los estudios genéticos muestran que este árbol proviene de la parte baja del Amazonas y sólo es posible entender su dispersión por la cuenca amazónica por la movilidad humana, ya que los agutíes no tienen la capacidad de atravesar ríos enormes. Además, este árbol necesita mucha luz solar para crecer, lo cual significa que requiere de cierta atención y cuidado en una fase inicial de su crecimiento para que logre un lugar adecuado en el bosque. Estos árboles pueden vivir unos 500 años y suelen encontrarse cerca unos de los otros; así, un castañal es un nodo de vitalidad cuidado, manejado y actualizado por los humanos que, en los momentos de fructificación, se convierte en fuente de abundancia de alimento para humanos y animales. Lo mismo sucede con varios otros árboles y palmeras. De este modo, el manejo indígena ha seleccionado y cuidado durante siglos una diversidad vegetal de la cual se extrae estacionalmente excedentes que, además de alimentar les permite organizar grandes rituales y fiestas. Lo que aquí estamos llamando manejo es, en realidad, una serie de coordinaciones interespecíficas entre humanos, una diversidad de plantas y microorganismos presentes en los diferentes tipos de suelos donde crecen dichas plantas. Dada la variedad de prácticas y de especies involucradas serán necesarios muchísimos estudios ecológicos y antropológicos para que comencemos a entender esta complejidad de interacciones.

En síntesis, nada sugiere que la Amazonia sea un bosque natural y, al contrario, es un bosque derivado de las interacciones multiespecie de las que participan los humanos. Esta diversidad no se manifiesta solo en el plano biológico pues está estrechamente conectada con las relaciones sociales, las cuales trabajan en la producción de diferencias a través del parentesco, las lenguas, la especialización de ciertos conocimientos, las preferencias alimenticias y la manufactura de objetos, entre otras. La producción de diferencias es clara con relación a las plantas y a la construcción del paisaje desde tiempos pretéritos. De acuerdo con Clement (2019), los Pueblos Indígenas amazónicos tratan a las plantas como individuos⁶ durante su propagación y manejo, lo cual produce, como respuesta en la población futura de plantas, cambios fenotípicos mucho más rápidos que los que son vistos en la agricultura. La mayoría de especies perennes que tienen poblaciones domesticadas en la selva amazónica son de domesticación incipiente, pues los grupos humanos tienen acceso a una mayor cantidad de éstas que a las plenamente domesti-

6 Para las implicaciones ontológicas de este aspecto ver Fausto y Neves (2019).

cadras. Una misma especie y/o especies relacionadas tienen diferentes distribuciones y abundancias naturales en el paisaje y una variabilidad genética heterogénea, dado que los humanos influyen en su selección y diversificación por sus preferencias singulares sobre cada una de ellas. Por esto, la presencia de árboles y palmas domesticadas y semi-domesticadas es más común a lo largo de las cuencas de los ríos principales donde hubo asentamientos humanos (Levis et. al, 2012) y en lugares de cabeceras donde se sabe que hubo malocas antiguas (Franco-Moraes et. al., 2019).

En realidad, este es un proceso constante en gran parte derivado de las prácticas agrícolas. Cuando se abandonan los cultivos, después de tres años de uso, comienza el proceso de sucesión del bosque. Así, se realiza una selección de plantas útiles para otros animales dentro del proceso de sucesión, ya que los indígenas siembran árboles frutales que en el momento del abandono no están lo suficientemente maduros para ser aprovechados. En la medida en que estos rastrojos van siendo poblados por plantas de bosque secundario, y teniendo en cuenta que los frutales sembrados son los que llevan un mayor tiempo de maduración en el lugar, comienzan a ser frecuentados por aves, micos y roedores que se alimentan de los frutos. De esta manera, los Pueblos Indígenas convierten sus viejos cultivos en espacios de caza y recolección, mejorando la oferta alimenticia del bosque circundante y por ende las opciones reproductivas de sus presas. Con esta práctica, los humanos, literalmente, además de promover la proliferación de determinadas especies de plantas, intercambian con los animales alimento. Un efecto derivado de todo esto es la transformación y manipulación deliberada de su entorno. En el caso de estos antiguos cultivos que se transforman gradualmente en bosque, los dueños no son espíritus sino la pareja que originalmente sembró el cultivo; cuando mueren, los derechos de uso pasan a sus descendientes, quienes deben continuar manejando y usufructuando de estos sitios.

Los makuna, por ejemplo, nunca sugieren que sus prácticas agrícolas transforman el paisaje, tan solo dicen que le están dejando comida a sus nietos, y también dicen mantener la fertilidad del mundo por medios chamánicos, como si sus técnicas y prácticas de manejo no fueran lo principal. De esta manera, el diseño del paisaje, la larga duración de ciertos ambientes y los lugares de concentración de estas especies son resultado de interacciones intencionales, o mejor, de un sinnúmero de coordinaciones interespecíficas que están destinadas a la permanencia del sitio, a la generación de alimentos para las generaciones futuras y a la memoria indígena de ocupación y uso ancestral del territorio.

Por este motivo debemos entender estos lugares como nodos vitales ya que son ambientes que permiten la habitabilidad de diversas especies. La destrucción de cualquier nodo vital es una pérdida histórica y de memoria, así como implica la reducción del potencial de alimentos del bosque para muchas especies. Por ser protagonistas centrales de estas coordinaciones, solo los Pueblos Indígenas tienen los conocimientos para crear deliberadamente estos nodos vitales y ningún especialista en agronomía o ingeniería fo-

restal, por más competente y sabio que sea, tiene la capacidad de reproducirlos. Debemos adicionar que esa diversidad está dirigida a la producción de la vida, de la cual resulta una compleja red de nodos vitales interconectados, entendida como un territorio o el “mundo”, como prefieren decir los makuna.

No obstante, no todos los nodos vitales son producto de las prácticas de manejo indígena pues algunos, para el ejemplo de los makuna y otros grupos tukano orientales, son resultado de las acciones de los espíritus dueños, como es el caso de todas las malocas de animales y de peces. En éstas, las interacciones humanas deben seguir ciertas reglas específicas para no afectar las condiciones de habitabilidad de estos lugares. Aquí, la caza, la pesca y el chamanismo operan como perturbaciones controladas, como formas de coordinación entre los humanos y las Metapersonas.

Las malocas de los animales

Como ya dijimos, las malocas de los animales tienen espíritus dueños. Estas metapersonas tienen el poder de cobrar vidas humanas si se toma algo de sus casas sin una negociación previa con el *kumu*. Son entendidos como jefes o dueños de una maloca (*wi uhu*) y padres de los animales y peces que allí habitan. Son el prototipo de espíritus dueños que describe la literatura etnológica amazónica y son simétricos entre sí, ya que, en la escala más local, las especies no están jerarquizadas. Estas malocas de los animales de caza se llaman *waibukura wiri*, pero son englobadas, en una escala territorial y regional, por espíritus dueños más poderosos que son responsables por las *waibukura bukua wiri*, las malocas ancestrales de los animales, también conocidas como *kawiri*, las malocas donde los animales bailan. Estas casas son lugares de origen de los animales y allí se reúnen asambleas multiespecies para hacer fiestas, dicen los makuna. De este modo, los espíritus dueños de estas malocas ancestrales de los animales engloban tanto al resto de las malocas de animales de cierta porción del territorio, como a sus espíritus dueños, manifestando relaciones asimétricas y jerárquicas entre sí. Un ejemplo muy claro es Itara, el salado que queda en la boca del caño Komeña, afluente del Pirá Paraná y territorio propio de los itana, cuñados de los makuna. El espíritu dueño de este lugar es Danta de algodón (*Yuta wekü*), inmortal tapir albino, quien es el jefe de una serie de al menos diez salados y malocas de animales del río Komeña y del Pirá Paraná, y es entendido como el jefe de la capital de las dantas. Algo semejante ocurre con el salado Kara en las cabeceras del río Umuña, cuyo dueño es Danta de metal (*Kome wekü*), por tener los ojos brillantes, quien administra otros tantos salados y malocas de animales de su territorio de influencia.

Veamos como el ya fallecido *kumu* Ignacio Valencia describió los salados:

A simple vista, el salado parece un pantano donde se ven muchas moscas, excrementos de las dantas y huellas donde comieron pepas de moriche o canangucho. Pero en la vista de ellas es una gran maloca. Sus caminos en el monte son pavimentados. Dentro de la maloca



está todo bien limpio; allí está el mortero y la canoa de chicha, y las puertas están bien pintadas, como donde los blancos (...) Adentro de sus malocas, las dantas son personas. Ellas oyen todo lo que hablamos. En cambio, nosotros no oímos nada. Para las dantas, la noche es de día y el día es de noche; es como soñar, y por eso es que duermen de día. Así viven las dantas. Cuando salen al monte se visten en piel de danta. En esta vista parecen animales, pero en su propia vista son gente, personas (...) Las dantas beben chicha y bailan todo el tiempo. Cuando están en fiesta, a uno le parece que están bebiendo agua del salado, pero en realidad están tomando chicha y bailando con sus plumas y sus instrumentos de baile. Si durante el baile uno va y les pega un tiro, en realidad uno está matando a una muchacha o a un joven vestido con plumas. Eso es malísimo, porque cuando uno come la carne, se consumen los adornos e instrumentos de baile de la danta o el yajé [ayahuasca] que han tomado (...) No solo las dantas beben chicha en los salados. Todos los cuadrúpedos, aves y micos tienen que ir a las kawiri después del verano, cuando comienza el invierno. Allí van todo tipo de animales del cielo y de la tierra: los cerdos de monte, dantas, jaguares, venados, oso hormiguero, pájaros, micos, peces, anacondas, hormigas y ranas. Todos hacen grandes reuniones para bailar y tomar chicha. (Entrevista realizada por Kaj Århem a Ignacio Valencia, Comunidad de Santa Isabel, caño Komeña, 1987).

Esta chicha, o bebida fermentada, es el agua con minerales del salado y no es preparada por los tapires sino que se produce “automáticamente” de acuerdo con cada fruta prototípica de las estaciones como la guama, el chontaduro, el umarí y otras frutas silvestres.

De este modo, la forma en la que un *kumu* describe un paisaje multiespecie es como una maloca en donde diferentes especies se reúnen para beber y bailar. Entender esto significa también que algunas especies que se congregan pertenecen a otras malocas de animales invitadas a la fiesta para tomar una bebida fermentada; es plausible que el consumo de esta agua con sales produzca un efecto semejante a la embriaguez en los animales, y los haga realizar ciertos movimientos asimilables a una danza. También es importante entender que el espíritu dueño es análogo al jefe y/o al chamán de una maloca humana. Su función es organizar las fiestas y alimentar a todas las especies que se congregan en sus lugares. Por este motivo, son vistos como productores de vitalidad. Hacer y perpetuar el lugar es producto de los rituales animales orientados por los espíritus dueños; aquí, los comportamientos y movimientos animales se transforman en memoria social para los humanos.

Las fiestas en las malocas de los animales se piensan igual que las fiestas de intercambio entre diferentes unidades sociales, conocidas regionalmente como dabucurís. En estas fiestas, la pareja dueña de la maloca manda recolectar grandes cantidades de plantas de sus cultivos para transformarlas en alimentos y bebidas ofrecidas a los miembros de otras malocas y comunidades invitadas. En las fiestas, las comidas y bebidas, acompañadas por carne de peces o animales de caza, previa negociación entre el *kumu* de la maloca anfitriona y algún espíritu dueño, son intercambiadas por frutas silvestres, y cantos y bailes de los visitantes.

En estas ocasiones los jefes anfitriones y visitantes, al igual que sus esposas, organizan el trabajo de los miembros de sus respectivas malocas. Los días de fiesta, se hacen diálogos ceremoniales, entre los cuales se destacan los diálogos entre los jefes de cada grupo, quienes se sientan juntos en el poste principal de la maloca y conversan animadamente durante la ceremonia. Mientras el jefe anfitrión atiende a los jefes visitantes y manda a hacer los ofrecimientos de comidas y bebidas, el *kumu* está realizando soplos sobre sustancias como rapé de tabaco, coca, ají, pintura y cera de abejas incandescente que son ofrecidos a todos los participantes. Estas sustancias son comidas chamánicas que refuerzan los componentes de los cuerpos de las personas y su consumo se denomina comer la curación (*keti bare*)⁷.

Cuando sopla sobre las sustancias, el *kumu* hace un recorrido mental en el que pasa por todos los sitios sagrados, incluyendo las malocas de los animales y los peces, ofreciendo coca y tabaco a los espíritus dueños de dichos lugares para que estos ofrezcan a cambio vitalidad a los humanos y permitan la sucesión adecuada de las estaciones. El *kumu* aparece frente a los espíritus dueños como el anfitrión de la maloca donde se hace la fiesta. Por decirlo de una forma simple, el dueño de la casa (*wi ühü*) se encarga de las relaciones sociopolíticas y el *kumu* de las cosmopolíticas. Estas fiestas ponen en relación al menos a dos colectivos humanos, anfitriones y visitantes, con varios colectivos no humanos. Así no sean visibles, las diversas malocas de animales y peces están presentes en las fiestas y reciben vitalidad por medio de las sustancias sopladas por el chamán. De este modo, las ceremonias humanas son resultado de coordinaciones multiespecie articuladas por los espíritus dueños y los chamanes, quienes son los agentes que relacionan diferentes colectivos.

Las malocas ancestrales de los animales son movilizadas por los *kumua* solo cuando se va a hacer un trabajo comunitario o una fiesta, ya que estas actividades requieren de un excedente de comida. Esto ocurre muy pocas veces en el año. El excedente de comida proviene de las malocas de animales y peces, donde siempre se sabe que hay abundancia. Para las fiestas, el *kumu* se comunica por medio de su pensamiento con el espíritu dueño y le ofrece coca y tabaco a cambio de alimentos. En el caso de que el pedido de intercambio prospere, el espíritu dueño y los habitantes de su casa ofrecen comida para la fiesta y se comprometen en ir a bailar invisiblemente a la maloca humana el día del ritual. Este

7 El consumo de estas sustancias se hace en mínimas porciones, pues es como si lo importante fuera solo entrar en contacto físico con ellas. Así, del cuenco con rapé de tabaco, se toma un poco de polvo con la punta de dos dedos y se aspira por las dos fosas nasales; del cuenco con coca, cada persona mete un dedo, unta la punta y la chupa. Para la pintura negra (*we*) se meten las dos manos en la olla que tiene las hojas de la planta y su jugo, para refregarlas obligatoriamente en manos y pies hasta las muñecas y tobillos, y si se desea sobre la piel de cualquier otra parte del cuerpo. La cera de abejas incandescente (*werea*) se cura dentro del cuenco con coca, luego se saca, se raspa una de sus puntas con un cuchillo, las lascas de cera se ponen sobre brasas avivadas por un abanico de plumas y se ahuma toda la maloca, haciendo con que todos los presentes respiren y sientan su estimulante olor; por último, al final del baile, se toma un pedacito de ají ahumado de otro cuenco, se muerde y mastica.

intercambio se considera literalmente como “préstamo o intercambio de vitalidad” (*üsi wasoare*). De este modo, en este contexto, el espíritu dueño y el kumu aparecen como personas magnificadas (Fausto, 2008), o sea, que encarnan a sus respectivos colectivos, e intercambian alimentos y relacionan a dos malocas, una multiespecie y otra humana, con el mismo fin: dar y recibir vitalidad.

Este préstamo de vitalidad es una coordinación multiespecie en el chamanismo. Los chamanes ofrecen coca y tabaco para que el dueño de la maloca de los animales reproduzca y regenere a los miembros de su casa, mientras que el dueño ofrece comida para los humanos. Esta coordinación se realiza materialmente por medio de las presas de cacería. Los makuna explican que el *kumu* entra en contacto con el dueño del salado y le propone el intercambio. Si el espíritu acepta la coca y el tabaco, entrega a algunos tapires de su maloca pero antes los des-subjetiva, diciéndole al chamán que le va a entregar casabe —tortas de yuca brava— o masa de piña, entre otras cosas. Acuerdan, entonces, un horario para recoger la comida, ya que es por medio de esta que se concretiza la agentividad material de los espíritus dueños. El chamán envía a uno o más cazadores hasta el salado. Los cazadores deben guardar abstinencia sexual y hacer dieta durante algunos días para que su olor no sea percibido por los animales. Se quedan aguardando a la salida del salado pues está prohibido cazar adentro ya que, si se mata dentro del salado, la sangre derramada daña el lugar y los animales se alejan y no regresan. No cazar dentro del salado es lo que garantiza la habitabilidad del lugar. Y este es un conocimiento que los cazadores humanos y los jaguares comparten, pues los felinos también quedan al acecho de presas fuera del salado.

Esta modalidad de cacería es totalmente diferente a la que se practica cotidianamente, cuando los cazadores buscan a sus presas en sitios que no son nodos vitales. De todas maneras, matar a un animal en el lugar adecuado implica un procedimiento chamánico para que el animal se pueda comer sin riesgos a la salud, o sea, sin someterse a los riesgos que vendrían al consumir las armas, pinturas y adornos de los diversos animales y peces. Este procedimiento se llama *bare keare* —soplo o purificación de la comida—. Este procedimiento consiste en reunir mentalmente las armas, ornamentos y pinturas de cada especie, como envolviéndolos en un paquete, y enviarlas a una maloca ancestral de los animales o de los peces para que los espíritus dueños hagan renacer a la gente de su casa. La manera de juntar todos estos elementos, o sea, de des-subjetivar la presa, se da por la recitación mental de una secuencia ordenada que no es otra cosa que la enunciación de todas las coordinaciones intersespecíficas que la presa tiene. Así, se mencionan todos los tipos de plantas, frutas, insectos, lombrices y demás alimentos de la presa, los tipos de tierra con los que tienen contacto, otras especies con las que tengan relaciones simbióticas, etc.

De esta forma, podemos entender algo fundamental: tanto el chamanismo como la pesca y caza son, por un lado, formas de coordinación interespecífica como, de otro, mo-

dos de perturbaciones controladas dirigidas a garantizar la habitabilidad de las malocas de los animales, y esto es, al mismo tiempo, asegurar la propia habitabilidad de los humanos. Por este motivo es que, si los cazadores violan estas formas de relación, los espíritus dueños les envían enfermedades y muertes como venganza, pues de lo que se trata es de relacionarse en los términos adecuados para darse vida mutuamente. La habitabilidad entre todas las especies está entrelazada.

Consideraciones finales

Ahora bien, para traer unas reflexiones finales del caso expuesto, vale la pena preguntarse por qué a pesar de que los makuna y sus vecinos tienen en mente un paisaje holístico multiespecífico, pensado como una única sociedad cósmica concretizada en la idea de la maloca mundo (compuesta por una enorme red de lugares conectados por los cursos de los ríos o por caminos en la selva), diferencian entre espacios o nodos vitales donde pueden tener interacciones multiespecies activas y otros donde solo pueden interactuar de modo controlado (con grandes restricciones y con un impacto mínimo) por ser lugares de diversos agentes otros-que-humanos (en especial Metapersonas), entendidos como los constructores de esos ecosistemas. Es en estos espacios donde, de hecho, se concentra la vitalidad de manera mucho más relevante para la red más amplia, pues son las bases de la vida en el mundo.

La respuesta no parece simple porque estos indígenas privilegian el discurso chamánico sobre el asunto y encubren sus prácticas materiales que son las que evidencian los efectos y resultados materiales de las interacciones interespecíficas que producen y transforman dinámicamente el paisaje. Diferentes etnólogos de la región han sugerido que las malocas de animales y peces son como santuarios ecológicos, espacios de reproducción de las diferentes especies y por ello existen las restricciones (Reichel-Dolmatoff, 1976); otros sugieren que esto se debe a algo como una mala conciencia por el hecho de alimentarse de otras personas en una ontología animista (S. Hugh-Jones, 1996). Otros afirman que el conocimiento ecológico es convertido en creencia, por lo cual estos sistemas de pensamiento serían ecosofías o eco-cosmologías (Århem 1993, 1996). Creo que, en el sentido de la argumentación que traen estos colegas, en lo fundamental están correctos. En realidad, estamos frente a fenómenos muy complejos del pensamiento indígena en los que se pueden superponer varias capas de significación. De acuerdo con el recorte teórico, cada una de estas teorías etnológicas hace una conexión parcial que destaca alguna característica importante del fenómeno. Por esto es que vale la pena hacer el ejercicio de visitar los materiales etnográficos a partir de diferentes miradas teóricas.

Cuando aplicamos los estudios multiespecie a los makuna, lo que se nos revela es tanto la diferenciación entre tipos de nodos vitales como la dimensión material de las metapersonas, sacándolas del nivel abstracto de la cosmología para traerlas como agen-



tes sociales productores de la memoria y de la historia ecológica y social de los paisajes multiespecie que constituyen los lugares en que habitan. Como se expuso anteriormente, es por medio de las presas —cazadas e intercambiadas chamánicamente— que las relaciones entre humanos y los demás seres se hacen concretas. Los espíritus dueños de estos lugares operan el paso de una escala local a una territorial que activa la idea del paisaje holístico. Me explico, el pensamiento makuna claramente comprende la especificidad de cada forma de vida, o sea, clasifica con mucha precisión cada tipo de ser y conoce todas sus interacciones y coordinaciones interespecíficas. Esto es un conocimiento que todo el mundo comparte y al que se aplican determinadas prácticas y técnicas de manejo o caza de acuerdo con cada caso, pero esto también se elabora en el chamanismo como una serie de secuencias enunciadas en un lenguaje particular llamado ketioka, el cual constituye varios campos semánticos – o códigos si se prefiere seguir la tipología lévi-straussiana –, donde uno de ellos se centra en las relaciones interespecíficas que tiene cada especie y que son enunciadas en el chamanismo de comida. Pero como también ya vimos, cuando se evocan las malocas de animales y peces emerge un espacio multiespecie en el que se pasa del campo semántico de la especie al del código social, trayendo al primer plano a las metapersonas que habitan las malocas ancestrales de peces y animales, lo cual implica la interconexión de todos los otros nodos vitales que le están asociados.

Este paso de un campo semántico a otro es también el paso de una escala a otra, lo que genera en el pensamiento indígena el surgimiento, ya no de relaciones que cada especie tiene con otras, sino de las relaciones existentes entre los humanos y los nodos vitales, donde las metapersonas son los jefes, lo cual se manifiesta en la perturbación controlada en estos lugares producida por la caza restringida y las negociaciones chamánicas, en un tipo de relación singular denominada intercambio de vitalidad. Es esta relación la que garantiza la habitabilidad para todos los seres que viven en la maloca mundo y forman parte de la misma sociedad cósmica. En otras palabras, la escala del campo semántico de la especie evoca los modos de habitabilidad particular de cada especie por medio de sus relaciones interespecíficas, mientras que en el campo semántico social se conectan malocas humanas y de animales y peces, mostrando una diversidad de habitabilidades que hacen surgir la interrelación de todas éstas y que se concretizan en el espacio al que llaman maloca mundo. Esto no sería posible sin la agentividad de las metapersonas responsables de dichos nodos vitales.

No obstante, la presencia de escalas sería problemática para los estudios multiespecie, desde la visión de Anna Tsing (2019), porque las escalas evocan la reducción de la diversidad y de las relaciones. Ciertamente, la complejidad ecológica no es escalable pues en términos de interacciones interespecíficas no habría diferencias entre los nodos vitales. Parece, entonces, que los makuna hacen diferencias entre crear o hacer el mundo (no escalabilidad) y conceptualizar el mundo (escalabilidad). La escalabilidad, dice Tsing es un recurso de design en el que los proyectos pequeños pueden volverse grandes sin cambiar

la naturaleza del proyecto, que es justamente lo que los makuna hacen cuando usan a la maloca para explicar cómo es y está organizado el mundo en términos amplios, y cómo son y están organizados humanos y otros-que-humanos. Si la escala depende de tener un proyecto, los makuna lo tienen al pensar que las malocas de animales y peces deben permanecer de la forma que son, sin alteraciones ni perturbaciones, conectadas en una gran red para ser concentraciones fundamentales de vitalidad. Es bastante plausible que, en última instancia, no perciban si hubo o no transformaciones en estos sitios porque no los pueden visitar. Claramente, esta no es una escalabilidad que reduce la diversidad, sino que se esfuerza en mantenerla, algo muy diferente y opuesto a la escalabilidad producida por el capitalismo con sus monocultivos y crianza extensiva de animales. De este modo, los makuna elaboran y preservan las huellas de las acciones multiespecie y de los espíritus dueños, tejiendo un mundo a favor de la vida y contra las ruinas, codificando todos los conocimientos sobre las agencialidades otras-que-humanas y de los espíritus dueños en el lenguaje especializado de los chamanes y en narrativas que transmiten generación a generación las memorias de la vida en el espacio de la maloca mundo.

Agradecimientos

Este texto es una versión modificada de la Conferencia Inaugural del “Coloquio Interacciones Multiespecie: Tejiendo vínculos en un mundo compartido”, organizado por el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Itztapalapa (México) entre 14 y 15 de noviembre de 2024. Agradezco a la Dra. Anaíd Ortíz Becerril por la invitación a brindar esta conferencia, así como por sus comentarios y contribuciones. También agradezco especialmente a Denise Agostinho por el intercambio de ideas que generó este escrito, y a las observaciones de los/as evaluadores anónimos.

Referencias bibliográficas

- Århem, Kaj (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Academiae Upsaliensis.
- Århem, Kaj. (1993). Ecosofía Makuna. En François Correa (Ed.), *La selva humanizada* (pp. 109-126). ICAN-CEREC.
- Århem, Kaj (1996). The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp.185-204). Routledge.
- Cayón, Luis (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cayón, Luis (2022a). Seres plurales, transmutaciones y especies: creatividad y curación en el pensamiento chamánico makuna. En Daniel Ruiz-Serna y Carlos del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*

(pp150-179). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Cayón, Luis (2022b). La selva entre la vida y la muerte: cosmoproducción y biopoder en la Amazonia. En Julián Tole Martínez (Ed.), *Voces de la Amazonia: entre la conservación ancestral y la explotación económica de los recursos naturales* (pp. 103-154). Universidad Externado de Colombia.
- Clement, Charles (2019). Da domesticação da floresta ao subdesenvolvimento da Amazônia, *Grupo de Estudos Estratégicos Amazônicos. Caderno de Debates*, 14, 11-52. <https://repositorio.inpa.gov.br/handle/1/35977>
- Clement, Charles (1999). 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany*, 53(2), 188. <https://doi.org/10.1007/BF02866498>
- Clement, Charles R.; Denevan, William M.; Heckenberger, Michael J.; Braga Junqueira, André; Neves, Eduardo G.; Teixeira, Wenceslau G.; Woods, William I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proc. R. Soc. B*, 1, 282 (1812), 1-9. <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>
- Correa, François (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Editorial Universidad Nacional, Colciencias.
- Descola, Philippe. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp. 82-102). Routledge.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Fausto, Carlos (2008). Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana*, 14, (2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, Carlos y Neves, Eduardo Góes (2018). Was there never a neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92 (366), 1604-1618. <https://doi.org/10.15184/AQY.2018.157>
- Franco-Moraes, Juliano; Baniwa, Armindo F.M.B.; Costa, Flávia R.C; Lima, Helena P.; Clement, Charles R.; Shepard, Glenn H. (2019). Historical landscape domestication in ancestral forests with nutrient-poor soils in northwestern Amazonia. *Forest Ecology and Management*, 446, 317-330. <https://doi.org/10.1016/j.foreco.2019.04.020>
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1995). Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia. En Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (Eds.), *About the House* (pp.226-269). Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (1996). Bonnes raisons ou mauvise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain*, 26, 123-148. <https://doi.org/10.4000/terrain.3161>
- Levis, Carolina; Figueira de Souza, Priscila; Schietti, Juliana; Emilio, Thaise; Purri da Veiga Pinto, José Luiz; Clemente, Charles R.; Costa, Flavia R.C. (2012). Historical Human Footprint on Modern Tree Species Composition in the Purus-Madeira Interfluvio, Central Amazonia.

PLoS One, 7, e48559. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0048559>

- Levis, Carolina; Costa, Flávia R. C.; Bongers, Frans; Peña-Claros, Marielos; Clement, Charles R.; Junqueira, André B.; Neves, Eduardo G.; Tamanaha, Eduardo K.; Figueiredo, Fernando O. G.; Salomão, Rafael P.; Castilho, Carolina V.; Magnusson, William E.; Phillips, Oliver L.; Guevara, Juan Ernesto; Sabatier, Daniel; Molino, Jean-François; Cárdenas López, Dairon; Monteagudo Mendoza, Abel; Pitman, Nigel C. A.; Duque, Alvaro; Núñez Vargas, Percy; Zartman, Charles Eugene; Vasquez, Rodolfo; Andrade, Ana; Camargo, José Luís; Feldpausch, Ted R.; Laurance, Susan G. W.; Laurance, William F.; Killeen, Timothy J.; Mendonça Nascimento, Henrique Eduardo; Montero, Juan Carlos; Mostacedo, Bonifacio; Amaral, Iêda Leão; Guimarães Vieira, Ima Célia; Brien, Roel; Castellanos, Hernán; Terborgh, John; Veiga Carim, Marcelo de Jesus; Silva Guimarães, José Renan da; Souza Coelho, Luiz de; Almeida Matos, Francisca Dionízia de; Wittmann, Florian; Mogollón, Hugo F.; Damasco, Gabriel; Dávila, Nállarett; García-Villacorta, Roosevelt; Honorio Coronado, Euridice N.; Emilio, Thaise; Andrade Lima Filho, Diogenes de; Schieth, Juliana; Souza, Priscila; Targhetta, Natalia; Comiskey, James A.; Marimon, Beatriz S.; Marimon Jr., Ben-Hur; Neill, David; Alonso, Alfonso; Arroyo, Luzmila; Antunes Carvalho, Fernanda; Coelho Souza, Fernanda; Dallmeier, Francisco; Pansonato, Marcelo P.; Duivenvoorden, Joost F.; Fine, Paul V. A.; Stevenson, Pablo R.; Araujo-Murakami, Alejandro; Aymard C., Gerardo A.; Baraloto, Christopher; do Amaral, Dário D.; Engel, Julien; Henkel, Terry W.; Maas, Paul; Petronelli, Pascal; Cardenas Revilla, Jhon D.; Stropp, Juliana; Daly, Douglas; Gribel, Rogério; Ríos Paredes, Marcos; Silveira, Marcos; Thomas-Caesar, Raquel; Baker, Tim R.; da Silva, Natalino F.; Ferreira, Leandro V.; Peres, Carlos A.; Silman, Miles R.; Cerón, Carlos; Valverde, Fernando C.; Di Fiore, Anthony; Jimenez, Eliana M.; Peñuela Mora, Maria Cristina; Toledo, Marisol; Barbosa, Edmar M.; Matos Bonates, Luiz Carlos de; Arboleda, Nataly C.; Sousa Farias, Edson de; Fuentes, Alfredo; Guillaumet, Jean-Louis; Jørgensen, Peter Møller; Malhi, Yadvinder; Andrade Miranda, Izildinha P. de; Phillips, Juan Fernando; Prieto, Adriana; Rudas, Agustín; Ruschel, Ademir R.; Silva, Nelson; von Hildebrand, Patricio; Vos, Vincent A.; Zent, Eglée L.; Zent, Stanford; Cintra, Bruno B. L.; Nascimento, Marcelo T.; Oliveira, Alexandre A.; Ramirez-Angulo, Hirma; Ramos, Juan F.; Rivas, Gonzalo; Schöngart, Jochen; Sierra, Rodrigo; Tirado, Milton; van der Heijden, Geertje; Vilanova Torre, Emilio; Wang, Ophelia; Young, Kenneth R.; Baider, Claudia; Cano, Angela; Farfan-Rios, William; Ferreira, Cid; Hoffman, Bruce; Mendoza, Carlos; Mesones, Italo; Torres-Lezama, Armando; Umaña Medina, María Natalia; van Andel, Tinde R.; Villarreal, Daniel; Zagt, Roderick; Alexiades, Miguel N.; Balslev, Henrik; Garcia-Cabrera, Karla; Gonzales, Thérany; Hernandez, Lionel; Huamantupa-Chuquimaco, Isau; Manzatto, André G.; Milliken, William; Cuenca, Walter P.; Pansini, Silvia; Pauletto, Daniela; Arevalo, Fernando R.; Costa Reis, Nara F.; Sampaio, Ana F.; Urrego Giraldo, Ligia E.; Valderrama Sandoval, Elvis H.; Valenzuela Gamarra, Luis; Vela, César I. A.; ter Steege, Hans. (2017). Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, 355, 925-931. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>
- Neves, Eduardo Góes y Heckenberger, Michael (2019). The Call of the Wild: Rethinking Food production in Ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48, 371-388. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057>
- Price, Catherine y Chao, Sophie (2023). Multispecies, More-Than-Human, NonHuman, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 10(2), 177-193. <https://doi.org/10.31273/eirj>

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1976) [1997]. *Chamanes de la selva pluvial*. Themis Books.
- Sahlins, Marshall (2017). The original political society. En David Graeber y Marshall Sahlins (Eds), *On Kings* (pp. 23-64). Hau Books.
- Shepard, Glenn; Clement, Charles R. Pinto Lima, Helena; Mendes dos Santos, Gilton; Moraes, Cleide de Paula; Neves, Eduardo Góes. (2020). Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands. En Hank Shugart (Ed.) *Oxford Research Encyclopedia, Environmental Science* (Online). <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199389414.013.597>
- Steege, Hans ter; Pitman, Nigel C. A.; Sabatier, Daniel; Baraloto, Christopher; Salomão, Rafael P.; Guevara, Juan Ernesto; Phillips, Oliver L.; Castilho, Carolina V.; Magnusson, William E.; Molino, Jean-François; Monteagudo, Abel; Núñez Vargas, Percy; Montero, Juan Carlos; Feldpausch, Ted R.; Honorio Coronado, Eurídice N.; Killeen, Tim J.; Mostacedo, Bonifacio; Vasquez, Rodolfo; Assis, Rafael L.; Terborgh, John; Wittmann, Florian; Andrade, Ana; Laurance, William F.; Laurance, Susan G. W.; Marimon, Beatriz S.; Marimon, Ben-Hur; Guimarães Vieira, Ima Célia; Amaral, Iêda Leão; Brien, Roel; Castellanos, Hernán; Cárdenas López, Dairon; Duivenvoorden, Joost F.; Mogollón, Hugo F.; Almeida Matos, Francisca Dionízia de; Dávila, Nállarett; García-Villacorta, Roosevelt; Stevenson Diaz, Pablo Roberto; Costa, Flávia; Emilio, Thaise; Levis, Carolina; Schiatti, Juliana; Souza, Priscila; Alonso, Alfonso; Dallmeier, Francisco; Duque Montoya, Alvaro Javier; Fernandez Piedade, Maria Teresa; Araujo-Murakami, Alejandro; Arroyo, Luzmila; Gribel, Rogerio; Fine, Paul V. A.; Peres, Carlos A.; Toledo, Marisol; Aymard C., Gerardo A.; Baker, Tim R.; Cerón, Carlos; Engel, Julien; Henkel, Terry W.; Maas, Paul; Petronelli, Pascal; Stropp, Juliana; Zartman, Charles Eugene; Daly, Doug; Neill, David; Silveira, Marcos; Ríos Paredes, Marcos; Chave, Jerome; Andrade Lima Filho, Diógenes de; Jørgensen, Peter Møller; Fuentes, Alfredo; Schöngart, Jochen; Cornejo Valverde, Fernando; Di Fiore, Anthony; Jimenez, Eliana M.; Peñuela Mora, Maria Cristina; Phillips, Juan Fernando; Rivas, Gonzalo; van Andel, Tinde R.; von Hildebrand, Patricio; Hoffman, Bruce; Zent, Eglée L.; Malhi, Yaduvinder; Prieto, Adriana; Rudas, Agustín; Ruschell, Ademir R.; Silva, Natalino; Vos, Vincent; Zent, Stanford; Oliveira, Alexandre A.; Cano Schutz, Angela; Gonzales, Therany; Trindade Nascimento, Marcelo; Ramirez-Angulo, Hirma; Sierra, Rodrigo; Tirado, Milton; Umaña Medina, María Natalia; van der Heijden, Geertje; Vela, César I. A.; Vilanova Torre, Emilio; Vriesendorp, Corine; Wang, Ophelia; Young, Kenneth R.; Baidar, Claudia; Balslev, Henrik; Ferreira, Cid; Mesones, Italo; Torres-Lezama, Armando; Urrego Giraldo, Ligia Estela; Zagt, Roderick; Alexiades, Miguel N.; Hernandez, Lionel; Huamantupa-Chuquimaco, Isau; Milliken, William; Palacios Cuenca, Walter; Pauletto, Daniela; Valderrama Sandoval, Elvis; Valenzuela Gamarra, Luis; Dexter, Kyle G.; Feeley, Ken; Lopez-Gonzalez, Gabriela; Silman, Miles R. (2013). Hyperdominance in the Amazonian tree flora. *Science*, 342 (6156), 1243092. <https://doi.org/10.1126/science.1243092>
- Tsing, Anna (2019). *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no Antropoceno*. Mil Folhas.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>



Luis Cayón

<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>

luiscayon@hotmail.com



Es antropólogo por la Universidad de Los Andes, magíster y doctor en Antropología Social por la Universidad de Brasilia, donde actúa como profesor del Departamento de Antropología y del Programa de Posgrado en Antropología Social desde 2014. Actualmente es Investigador/Becario de Productividad en Investigación (PQ-B) en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Etnólogo especialista en los Pueblos Indígenas del Noroeste Amazónico, en particular de la familia lingüística tukano oriental, con experiencia de campo con los makuna desde 1995. Ha trabajado principalmente los temas de cosmología y chamanismo, manejo ecológico, relaciones naturaleza-cultura, nociones de persona, espacio y tiempo, parentesco, relaciones sociales, paisajes y sistemas de conocimiento. En la actualidad, sus intereses de investigación son comparativos, en especial sobre los temas de la historia indígena en la larga duración y en la formación de sistemas regionales en Sudamérica a partir de diálogos de la etnología con la arqueología, la lingüística histórica, la ecología histórica y la historia colonial. Ha publicado varios artículos en libros y revistas científicas y es autor de los libros: “En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna” (Ediciones Uniandes, Bogotá, 2002); “Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo” (Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH Bogotá, 2013) y es coautor de “Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua” (Göteborg University/Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH Bogotá, 2004).

